

În Ortodoxia de astăzi se fac auzite din ce în ce mai multe voci care neagă contribuția ecumenică a acesteia sau, și dacă o acceptă, o socotesc ca un semn de trădare din partea unei părți a conducerii ce s-ar fi depărtat, într-un fel sau altul, de Biserica apostolică și patristică. Făcând apel la diverse pasaje scripturistice, texte din Sfinții Părinți sau canoane ce opresc „relațiile cu ereticii”, diverși creștini ortodocși – aparținând tuturor gradelor bisericești, de la simpli laici, până la monahi, clerici sau chiar ierarhi – pun la îndoială relevanța dialogului ecumenic, propunând și preferând în schimb trăirea credinței „alături de frați”, fără nicio relație cu cei străini de această credință.

Și în Biserica Ortodoxă Română sunt voci considerate „autoritative”, în paralel sau dincolo de poziția oficială, sinodală. Se poartă o veritabilă „bătălie” în jurul acutei probleme a ecumenismului, postulându-se tacit mai ales un pretins conflict între ierarhia eclezial-sinodală și figurile spirituale ale Ortodoxiei... Privite „la rece”, toate aceste reacții lasă impresia că, pe de o parte, Biserica Ortodoxă nu și-ar fi definitivat pozițiile în ceea ce privește raportarea la celelalte Biserici și denominațiuni creștine, iar pe de altă parte, ținând cont de virulența atacurilor afișată uneori de „anti” sau „pro”-ecumeniști, că această problemă nu este una de suprafață, exterioară, ci vizează în ultimă instanță însăși ființa Bisericii (de unde și importanța fundamentării teologice a discursului).

Care a fost cauza ajungerii la concluzii divergente? Precizăm că, dacă „anti”-ecumeniștii vedeau unitatea Bisericii ca fiind posibilă doar rămânând *in se*, ca un dat ce se păstrează nealterat în afara relațiilor cu cei ce nu țin de Ortodoxie, „pro”-ecumeniștii vedeau unitatea Bisericii nu doar ca un dat, ci și ca o exigență misionară, ca un imperativ al celor aflați „pe calea” spre Eshaton, între „deja” și „nu încă”.

ISBN 978-973-739-989-2

ISBN 978-606-8106-13-7



9 789737 139989

ADEVĂRATUL ȘI FALSUL ECUMENISM

PAVEL • CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI

42286

ex.1

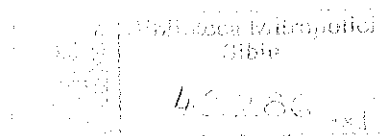
AUREL
PAVEL

CIPRIAN
IULIAN
TOROCZKAI



ADEVĂRATUL ȘI FALSUL ECUMENISM

Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu
Editura Andreiana



PR. AUREL PAVEL
CIPRIAN IULIAN TORÓCZKAI

**ADEVĂRATUL ȘI FALSUL ECUMENISM.
PERSPECTIVE ORTODOXE ASUPRA DIALOGULUI
DINTRE CREȘTINI**

Biblioteca de Teologie

T108371160



Biblioteca Centrala a ULB Sibiu

**BIBLIOTECA MITROPOLIEI
SIBIU**

Nr. inv.

29056

Pr. Aurel Pavel
Ciprian Iulian Toroczkai

42286 ex 1

**Adevăratul și falsul ecumenism.
Perspective ortodoxe
asupra dialogului dintre creștini**

Apăre cu binecuvântarea
ÎPS Dr. LAURENȚIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

ISBN 978-973-739-989-2
ISBN 978-606-8106-13-7

Editura Universității *Lucian Blaga* din Sibiu
Editura Andreiana

2010

BIBLIOTECA MITROPOLIEI
SIBIU

Nr. inv. 29.056

Coperta: Adrian Stoia

Volum apărut în cadrul *Centrului de Cercetare Teologică* al
Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Sibiu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PAVEL, AUREL

Adevăratul și falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini / Pavel Aurel, Toroczkai Ciprian Iulian. – Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2010

Bibliogr.

ISBN 978-973-739-989-2

I. Toroczkai, Ciprian Iulian

2

Introducere

Poate fi considerat secolul XX ca fiind „secolul ecumenismului”? În mare măsură, credem noi, da, căci niciodată în istoria creștinismului nu au fost făcuți mai mulți pași spre întărirea dialogului, atât în interiorul său, cât și al creștinilor cu alte religii. Desigur, aceste încercări nu au însemnat și tot atâtea reușite, mai ales dacă ținem cont de condițiile socio-istorice în care ele au avut loc: dacă la sfârșitul Primului Război Mondial lumea, umanitatea, poseda un „sentiment pentru unitatea lumii”, începând cu sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial a predominant sentimentul contrar, cel al pluralismului sau diversității¹ (se cuvine amintit aici mai ales „războiul rece”, care a polarizat taberele și din punct religios, nu doar politic, economic sau social).

Chiar acest pluralism religios a făcut însă să se nască întrebarea – este creștinismul exclusiv sau inclusiv? Confrunțați cu alte religii, dintre care unele aflate în „expansiune” (islamul), sau cu fenomene fără precedent în trecut – cum ar fi secularizarea sau globalizarea –, creștinii au fost puși în situația existențială de a-și (re)evalua esența și rolul lor în lume. S-a simțit nevoia găsirii măcar a unei baze minimale teologico-etice pentru ca mesajul Mântuitorului Iisus Hristos să nu-și piardă relevanța, pentru ca ceea ce înseamnă „a fi creștin” să nu se relativizeze². De aici a

¹ Georges Khodr, „Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes”, în Ulrich Dehn (ed.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2008, p. 162.

² Vezi în acest sens Hans Küng, „Weltfrieden – Weltreligionen – Welthethos”, în *Ibidem*, p. 339-340, care identifică și care sunt aceste „cinci porunci pentru umanitate”, recunoscute de mai toate religiile mari ale umanității ca stând la baza relațiilor economice, politice și sociale și promovate mai

survenit și sporirea disponibilității spre dialog ca soluționare a găsirii unui consens, momentul decisiv constituindu-l înființarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1948).

Se poate spune deci că anul 1948 a reprezentat „oficializarea” dialogului ecumenic inter-creștin. Bisericile Ortodoxe au luat parte la acest act și în continuare au avut o prezență constantă la dialog, fie prin intermediul teologilor, fie prin intermediul unor reprezentanți ai ierarhiei lor sacerdotale. Este o realitate ce nu poate fi negată.

În Ortodoxia de astăzi însă se fac auzite din ce în ce mai multe voci care neagă contribuția ecumenică a acesteia sau, și dacă o acceptă, o socotesc ca un semn de trădare din partea unei părți a conducerii ce s-a depărtat, într-un fel sau altul, de Biserica apostolică și patristică. Făcând apel la diverse pasaje scripturistice, texte din Sfinții Părinți sau canoane ce opresc „relațiile cu ereziilor”, diverși creștini ortodocși – făcând parte din toate gradele bisericești, de la simpli laici până la monahi, clerici sau chiar ierarhi – pun la îndoială relevanța dialogului ecumenic, propunând și preferând în schimb trăirea credinței „alături de frați”, fără nicio relație cu cei străini de această credință.

Din ce în ce mai mult, și în Biserica Ortodoxă Română se fac auzite asemenea voci; sunt voci considerate „autoritative”, în paralel sau dincolo de poziția oficială, sinodală. Se și poartă, mai mult sau mai puțin deschis, o „bătălie” în jurul acutei probleme a ecumenismului, postulându-se tacit mai ales un pretins conflict între ierarhia eclezial-sinodală și figurile spirituale ale Ortodoxiei (vezi acuzele din jurul unor persoane ce se pretind a ține de „tradiția” întruchipată de părintele Iustin Pârveu, de la Mănăstirea „Petru Vodă”, la adresa P.F. Patriarh Daniel sau a Sinodului B.O.R., după modelul disputei dintre Muntele Athos

ales de creștini: nu ucide (nici alte prejudecii să nu aduci), nu minți (nu înșela, nu rupe contracte), nu fura (a respecta drepturile celorlalți), nu abuza sexual (nu rupe căsătoria), ai grijă de părinți (ajută pe cei aflați în nevoi și suferință). În ce măsură aceste puncte constituie o posibilă bază comună pentru *dialogul ecumenic* din perspectivă ortodoxă vom vedea în cele ce urmează.

și Patriarhia Ecumenică din Constantinopol). Privite „la rece”, toate aceste reacții lasă impresia că, pe de o parte, Biserica Ortodoxă nu și-ar fi definitivat pozițiile clare în ceea ce privește raportarea la celelalte Biserici și denominațiuni creștine, iar pe de altă parte, ținând cont de virulența atacurilor afișată uneori de „anti” sau „pro”-ecumeniști, că această problemă nu este una de suprafață, exterioară, ci vizează în ultimă instanță însăși ființa interioară a Bisericii.

Chiar actualitatea și importanța temei ecumenice i-a făcut și pe autorii cărții de față să dorească să o aprofundeze mai înădeaproape. Șansa face ca ambii să aibă prilejul de a preda în cadrul catedrei de „Misiologie și Ecumenism” de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu – și spunem șansă pentru că, nu de puține ori, cursurile sau seminariile ținute aici au constituit o „probă de foc”, în sensul că studenții nu au pregetat defel să-și exprime fie adeziunea, fie repulsia față de fenomenul ecumenic. În fapt, mai mult sau mai puțin conștient, ei nu făceau altceva decât să reitereze – la cu totul altă „scară”, desigur – cele două poziții ambivalente pe care Biserica Ortodoxă le-a avut, pe parcursul secolului XX, față de *dialogul ecumenic*³. Acesta este și subiectul lucrării noastre: perspectivele care se deschid la început de secol XXI în raport cu ecumenismul, plecând de la figurile cele mai reprezentative ale Ortodoxiei din secolul precedent. Într-adevăr, în opinia noastră atât poziția anti-ecumenică, cât și cea pro-ecumenică sunt sugestiv reprezentate de părintele Iustin Popovici și de reprezentanții Muntelui Athos, pe de o parte, respectiv de părinții Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae, pe de altă parte. (Totuși trebuie făcută încă de acum o remarcă de nuanță: prefixul „pro” nu înseamnă că acești doi mari teologi ortodocși, participanți activi, e adevărat, la *dialogul ecumenic*, au fost partizanii oricărui tip de ecumenism!) Ne-am decis să

³ Poziții care se continuă, de altfel, până azi, după cum sugestiv arată și David Pestroiu, „Ecumenismul – între susținere și contestare”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, Universitatea București, Anul VII, 2006-2007, Ed. Universității din București, 2007, p. 419-447.

ne oprim la aceste „voci”, întrucât ele sunt, în opinia noastră, autoritative și azi în Ortodoxie, fiind mai mereu citate de diverși autori, fie în sprijinul continuării participării la *dialogul ecumenic*, fie împotriva lui. În plus, ceea ce determină apelul la ele este însuși faptul că sunt poziții profund argumentate teologic, lucru pe care, din păcate, mulți dintre cei de acum nu mai au voința sau posibilitatea să îl facă.

După cum se va observa, paradoxul face ca, atât unii, cât și ceilalți, să-și definească pozițiile pe baza Revelației scripturistice și patristice, animați fiind de dorința afirmării și păstrării identității Bisericii celei „una, sfântă, sobornicească și apostolică” (Cf. *Crezului* niceo-constantinopolitan din 325, 381). Care a fost cauza ajungerii la concluzii divergente, plecând de la această premisă, rămâne să vedem în continuare. Dorim totuși să mai precizăm aici că, dacă cei dintâi vedeau unitatea Bisericii ca fiind posibilă doar rămânând *in se*, ca un dat ce se păstrează nealterat în afara relațiilor cu cei ce nu țin de Ortodoxie, cei din a doua categorie vedeau unitatea Bisericii nu doar ca un dat, ci și ca o exigență misionară, ca un imperativ al celor aflați „pe calea” spre Eshaton, între „deja” și „nu încă”.

Excurs. Pentru a se înțelege mai bine concepțiile amintite mai sus, se cuvine să facem o foarte scurtă trecere în revistă a ceea ce însemna unitatea Bisericii în epoca primară. În textul său din *FA* 4, 32, Sf. Luca ne spune că cei din Biserica erau „o inimă și un suflet”. Este o imagine care vrea să sugereze unitatea și armonia care domnea încă de la început în Biserica, dar pe care fostul titular de Noul Testament de la Facultatea din Berna, Ulrich Luz⁴, o consideră ca fiind idilică și artificială. În opinia acestuia, dimpotrivă, situația din Biserica primară era una foarte apropiată de cea pe care o cunoaștem astăzi: existau diferite tradiții,

⁴ Ulrich Luz, „Unity of the Church in Pauline Times”, în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, p. 53-71. Vezi în acest număr întreaga secțiune dedicată eclesiologiei nou-testamentare, din care relevante pentru tema noastră sunt mai ales studiile: Peter Balla, „Dealing with tensions in the Early Church: the example of Acts 6:1-7” (p. 91-96), Hans Klein, „Zum Ekklesiologie im Corpus Paulinum” (p. 97-106) și Stelian Tofană, „The dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology” (p. 167-180).

învățători de credință și diverse concepte despre Biserica. Pe de altă parte, același autor crede că, în pofida acestor diferențe, grupările de creștini erau în legătură unele cu altele⁵ – „comuniunea” (*koinonia*) era un proces continuu, înfățișând diverse aspecte ce încercau să ajungă la un consens⁶.

Chiar și la o succintă lectură a textelor scripturistice se observă mai multe grupări în Biserica primară, care îmbrățișau convingeri diferite asupra a ceea ce era Biserica: în primul rând, era Sf. Ap. Pavel și cei ce îl însoțeau în lucrarea lor misionară printre neamuri, în al doilea rând, erau Sf. Iacov, „fratele Domnului”, și „stâlpii Bisericii” din Ierusalim, iar în al treilea rând, existau creștinii iudei radicali. Între aceste grupări apar opinii diferite referitoare la necesitatea tăierii împrejur ca rit de intrare în comunitatea eclezială, pozițiile fiind uneori profund antagonice (spre exemplu, în *Ga* cap. 2 Sf. Pavel folosește apelative dure la adresa creștinilor iudei radicali, numindu-i „falși frați” și refuzând să discute cu ei). Rezolvarea survine în urma convocării Sinodului de la Ierusalim, când este anulată obligativitatea circumciziei pentru creștini⁷. Chiar dacă tensiunile nu sunt total aplanate nici după acest moment, se cuvine evidențiat următorul fapt: fiecare grupare era animată în susținerea poziției ei de dorința de a păstra unitatea Bisericii. Dar dacă creștinii iudei radicali și creștinii iudei moderați din jurul lui Iacov vedeau în Biserica „poporul lui Dumnezeu”, adică o „Biserica în Israel”, Sf. Ap. Pavel vedea unitatea eclezială ca fiind *dată și reală* în Iisus Hristos (vezi *1 Co* 1, 13) – niciodată Hristos nu Se poate împărți!

Același autor înșiruie și elementele, „instrumentele” sau „puterile”, prin care unitatea Bisericii se realizează efectiv în Iisus Hristos: 1) Bo-

⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁶ P. Balla, art. cit., p. 95, vorbește și el despre anumite tensiuni în Biserica primară, cum ar fi cele semnalizate în *FA* cap. 6, unde se confruntă creștinii iudei și cei elini. Autorul consideră că apariția tensiunilor datează creșterii numărului membrilor comunității creștine (p. 92), dar și că depășirea acestor tensiuni sub călăuzirea Duhului Sfânt înseamnă creștere în unitate și sfințenie (concluzia de la *FA* 6, 7).

⁷ U. Luz evidențiază rolul decisiv jucat de „stâlpii Bisericii” din Ierusalim cu această ocazie și se întreabă dacă nu cumva Biserica ierusalimitană juca în acea vreme rolul de „Biserica-mamă”, având autoritate peste întreaga *ekklesia tou Theou* (ceea ce ar explica și convocarea sinodului nu în Siria, unde a apărut problema, ci la Ierusalim, precum și motivația colectei de ajutoare a lui Pavel – un alt mijloc de întărire a unității în jurul acestei Biserici). Vezi *Ibidem*, p. 57-59.

tezul (*Ga* 3, 28; *I Co* 12, 13); 2) mărturisirea de credință, cum ar fi cele de la *I Co* 15, 3-5; *Rm* 1, 3 ș.u.; 14, 9 sau *I Co* 12, 3; 3) Euharistia (vezi *I Co* 10, 16 ș.u. sau 11, 17 ș.u.); 4) Duhul (dacă textul de la *I Co* 1, 5 poate lăsa impresia că harul Duhului poate duce la „rupturi”, alte texte arată forța sa unificatoare: *I Co* 12, 4-6, 12, 3; *Flp* 1, 27); 5) misiunea, căci ea nu este făcută în nume propriu, ci în numele lui Hristos (vezi mai ales *Rm* 15, 17), și, în fine, 6) Apostolii, cei care sunt martorii lui Hristos răstignit și înviat (deja în Epistola către Efeseni Sf. Ap. Pavel este prezentat ca o „mare figură apostolică” ce a realizat unirea evreilor și a neamurilor într-o singură Biserică a lui Hristos – *Ef* 2, 11; 3, 13)⁸.

În ultima secțiune a studiului său, profesorul Luz se referă și la relația dintre Biserica locală și cea universală. Sintetizând, el afirmă că pentru Sf. Ap. Pavel „Biserica universală este întotdeauna reprezentată în adunarea locală, și biserica locală este întotdeauna privită ca o parte a Bisericii universale”⁹. Este o afirmație cu care noi nu suntem de acord: cu totul altfel se prezintă viziunea ortodoxă¹⁰. În conformitate cu aceasta, nu există separație între Biserica universală sau „Biserica lui Dumnezeu” – așa cum apare ea numită la *Mt* 16, 18; *FA* 5, 11; 8, 1; 9, 31; 19, 32; *I Co* 12, 28; *Ef* 1, 22; 3, 10; 5, 23 ș.u.; *Flp* 3, 6; *Col* 1, 18 sau *I Tim* 3, 5) – și diversele biserici locale – cum ar fi cea din Ierusalim (*FA* 8, 1; 9, 22), Antiohia (*FA* 13, 1; 14, 26; 15, 3), Efes (*FA* 22, 17) sau „din/în” alte locuri (*Rm* 16, 1; *I Co* 1, 2; *2 Co* 1, 1; *Col* 4, 16; *I Te.* 1, 1; *2 Tes* 2, 2). Chiar și atunci când se folosește termenul la plural – Bisericele din Iudeea (*I Tes* 2, 14) sau Macedonia (*2 Co* 8, 1) – sensul trimite la Biserica lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, biserica sau bisericele locale sunt întotdeauna Biserica – unitatea fiind realizată, după cum strălucit a demonstrat actualul mitropolit de Pergam, Ioannis Zizioulas, în episcop (*proestos*) și în Euharistie. În fiecare sinaxă euharistică este prezent integral Capul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos, ceea ce face ca fiecare biserică locală să nu fie doar o parte din Biserica lui Hristos, ci Biserica

⁸ *Ibidem*, p. 65-69. În ce măsură toate aceste elemente au reprezentat „instrumente” ale unității Bisericii primare din perspectivă ortodoxă vom vedea în capitolele ce urmează.

⁹ *Ibidem*, p. 69-70.

¹⁰ Vezi Grigorie Marcu, „Elemente de eclesiologie paulină”, în *MA* 6 (1968), nr. 1-3, p. 28-36, și, mai ales, Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Ioan Istrati și Geanina Chiriac, Editura Basilica, București, 2009.

universală în toată deplinătatea ei. „Unitatea în diversitate”, recunoscută de mulți teologi de diferite confesiuni ca o caracteristică a Bisericii primare, nu trebuie despărțită de sintagma *hōle e ekklesia*, determinantă pentru înțelegerea corectă a raportului dintre Biserica locală și cea universală (vezi *Rm* 16, 23; *I Co* 14, 23 sau *FA* 5, 11; 15, 22)¹¹. Pe de o parte, Biserica universală nu constituie o noțiune abstractă, însumarea unor părți reprezentate de bisericele locale, iar pe de altă parte, creștinii trăiesc realitatea eclezială la un nivel concret, real, doar prin realizarea Trupului mistic al lui Hristos, prelungire a împărțirii cu Trupul Său euharistic, în cadrul adunării bisericii locale.

Ecleziologia nou-testamentară prezintă și un aspect eshatologic care nu trebuie în niciun caz neglijat. „Împărăția lui Dumnezeu este prima expresie sub care se înfățișează Biserica și tema centrală a predicii Mântuitorului”¹². Sfintele Evanghelii, dar nu numai, accentuează, într-adevăr, noțiunile de „împărăția cerurilor” (*e basileia ton ouranon*) sau „împărăția lui Dumnezeu” (*e basileia tou Theou*) – de exemplu, ultima expresie apare menționată de 119 ori în Evanghelii și de încă 23 de ori în celelalte scrieri ale Noului Testament¹³. Pe de o parte, această împărăție este actuală, pe de altă parte, ea este viitoare; ea este actuală pentru că se află deja în sufețele ucenicilor, ca un germen care va crește și se va dezvolta, și este viitoare pentru că va ajunge la deplinătate numai la Parusie. Instaurată prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Împărăția se va instala definitiv abia în „veacul ce va să vie”; până atunci creștinii trăiesc tensiunea eshatologică, viețuiesc între „deja” și „nu încă”. Să fie însă vreo deosebire între această „împărăție a lui Dumnezeu” și Biserica? Același autor scria: „Despre o deosebire între împărăția lui Dumnezeu și Biserica lui Hristos se poate vorbi numai în ce privește gradul de realizare și desăvârșire a fiecăreia în timp și în eternitate. Biserica este identică cu împărăția lui Dumnezeu în sensul că ea constituie începutul acestei împărății aici pe pământ. Desăvârșirea împărăției lui Dumnezeu, inaugurată de existența pământească a Bisericii, va avea loc numai la parusie”¹⁴.

¹¹ Vezi Stelian Tofană, „The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology”, în *Sacra Scripta*, nr. 2 (2004), p. 172-173.

¹² Vasile Mihoc, „Ecleziologia Noului Testament”, în *ST* 29 (1977), nr. 3-4, p. 235.

¹³ Vezi *Ibidem*, p. 235, nota 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 237; Ioan Săbăduș, „Ecleziologia în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan”, în *O* 17 (1965), nr. 3, p. 309.

Puterea care transformă treptat Biserica într-o realitate deopotrivă actuală și eshatologică ține de lucrarea Duhului Sfânt. A Treia Persoană Dumnezeiască face ca, prin har, Biserica să fie „prelungirea lui Hristos” de-a lungul veacurilor. Este un aspect indispensabil al Bisericii, fără de care nu putem înțelege dimensiunea sa divino-umană: elementul nevăzut al Bisericii este „harul și adevărul” (*In* 1, 17), care vine de sus, de la Capul Bisericii, Iisus Hristos; „viața în Hristos” nu este altceva decât viața cea tainică și harică a Duhului în creștini; creștinii sunt „altoiți” pe Hristos, sunt „mlădițele” al căror „butuc” este Hristos (*In* 15, 1-6)¹⁵.

Decurg de aici patru însușiri esențiale ale Bisericii – sfințenia, apostolicitatea, sobornicitatea și unitatea –, dintre care ne vom referi la ultimele două. Mai ales în opoziție cu sinagoga iudaică, mărginită numai la poporul lui Israel, Biserica posedă un caracter universal și sobornicesc (vezi *Ga* 2, 28). Toți creștinii sunt chemați, într-un imperativ interior și exterior, să formeze o singură Biserică, să cuprindă pe toți în Trupul lui Hristos. Altfel spus, „sobornicitatea Bisericii este acea capacitate pe care o au principiile sale de unitate de a atinge, de a transfigura, de a mântui, de a desăvârși și de a aduce la unitate tot ceea ce este omenesc în lume”¹⁶.

După cum s-a observat, sobornicitatea este strâns legată de unitatea Bisericii, însușire ce provine, chiar după cuvintele Mântuitorului, din unitatea treimică: „ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, ca și aceștia întru Noi una să fie” (*In* 17, 21). În special imaginea eclezială a trupului tainic al lui Hristos exprimă ideea de unitate: credincioșii apar aici ca mădule ale unui singur organism viu și spiritual, contribuind fiecare la plinirea lui Hristos (*Ef* 1, 23). Temeiurile acestei unități se găsesc enumerate în textul de la *Ef* 4, 3-6, fiind în număr de șapte elemente: un trup, un Duh, o nădejde, un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu. „Biserica este una în principiul său material, pentru că ea este un singur trup, iar acest trup este însușit de un singur Duh. Ea este una în tendința și în scopul său final, anume preamărirea lui Dumnezeu și fericirea veșnică a membrilor ei; este una, de asemenea, prin autoritatea care o conduce, căci are un singur Domn; una prin credința comună, care îi servește drept regulă și normă exterioară. Botezul cel unul îi conferă existența și creștere”. Sunt șase principii rezumate de Sf. Ap. Pavel într-o singură propoziție: „Voi sunteți una în Hristos Iisus” (*Ga* 3, 28)¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 242.

¹⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹⁷ *Ibidem*, p. 243.

Unitatea eclezială mai are la bază însă și convingerea puternică a unității ființei divine și a creației, căci „există un singur Dumnezeu și Tată al tuturor” (*Ef* 4, 6). Îndemnul paulin este ca fiecare dintre noi să-și aducă aportul la această unitate, prin rugăciunea pentru „toți sfinții” (*Ef* 6, 18), iar Biserica Orotodoxă urmează acest îndemn atunci când se roagă neîncetat „pentru sfintele lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor”¹⁸.

Problema raportului dintre Ortodoxie și Ecumenism este una care ține, așadar, de rațiuni profund teologice. Ea vizează însăși dimensiunea universală a creștinismului, chemat să manifeste din ce în ce mai mult unitatea ontologico-elezială a tuturor oamenilor; ține de un imperativ divin, căci, dacă Iisus Hristos este Capul Bisericii, atunci constituirea Trupului Său, Biserica, s-a făcut încă de la Cincizecime și se face numai sub asistența Duhului Sfânt¹⁹. De asemenea, raportul de care vorbim ține însă și de realitatea pregnantă a lumii în care trăim. Dialogul cu ceilalți nu ține doar de o „hermeneutică ecumenică” (Ion Bria); el necesită mărturia comună, solidaritatea creștinilor față de provocările contemporane: avort, homosexualitate, contracepție, manipulare genetică, intoleranță etnică etc., mai ales dacă admitem cu sinceritate că „lumea ortodoxă, îndeosebi după căderea Constantinopolului (1453), a intrat într-o perioadă a peripeziilor istorice și nu a avut curajul istoric, nici anticorpii intelectuali, să înfrunte noile provocări ale timpului”²⁰. În parte această situație s-a remediat în a doua jumătate a secolului XX. Atunci din ce în ce mai mulți membri marcanți ai Bisericii Ortodoxe și-au dat seama că fidelitate față de Sfânta Tradiție nu înseamnă conservatorism sau imobilism mort. Înseși provocările de care vorbeam au început să fie privite drept factor favorizant al unui nou dinamism viu. Ortodoxia nu trebuia, așadar, să se teamă niciodată de provocare, căci, după cum s-a desprins din excursul nostru, încă de la înce-

¹⁸ *Ibidem*, p. 244.

¹⁹ G. Khodr, *op. cit.*, p. 170-173.

²⁰ Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, trad. Ioan Marin Croitoru, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 153.

put creștinii au trăit și și-au constituit identitatea într-o realitate multiculturală. Depășind sentimentul de autosuficiență egoistă și izolare, Ortodoxia de astăzi se cuvine, la rândul ei, să „ridice mânușa”, să accepte provocările modernității și pluralismului, întrucât „Ortodoxia poate să reprezinte un răspuns la întrebările prezentului, când ea însăși va conștientiza obligația ei ecumenică și socială”²¹.

În fine, tot *dialogul ecumenic* poate să contribuie decisiv ca bază pentru soluționarea problemelor sociale și economice. Creștinii nu sunt „din lume”, dar trăiesc „în lume”, după cum se spune în *Didahie*²², și din această cauză nu au dreptul să renunțe la rolul lor de a fi pentru ceilalți „sarea pământului” și „lumina lumii”. Autorul acestei scrieri spunea: „Sufletul e închis în trup, dar el ține la un loc lumea; și creștinii sunt deținuți în lume ca într-un arest, dar ei țin la un loc lumea”. Ce înseamnă acest lucru? Să ne reamintim cum creștinii erau persecutați ca fiind cei de un „gen nou”, al „treilea gen”, distinct atât de păgâni, cât și de iudei; ei erau acuzați de ură împotriva umanității și dispreț al lumii și al vieții (vezi „ușurința” cu care acceptau moartea martirică pentru Hristos), dar și de lipsă de patriotism civic și de loialitate față de stat (din pricina speranței lor eshatologice, a devotamentului față de Împărăția lui Dumnezeu). A fost sarcina, în special, a Părinților apologeti de a demonta și respinge punct cu punct aceste acuzații. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere și următorul aspect: „Creștinismul primelor trei secole a dus, de altfel, o dificilă și îndelungată luptă, în condiții de minoritate persecutată,

²¹ *Ibidem*, p. 142. Aceeași idee la p. 157: „În noua realitate istorică europeană este obligatoriu ca Ortodoxia să fie prezentă și să funcționeze ca un trup”; ea „are capacitatea, prin teologia, antropologia și cosmologia ei, să contribuie la configurarea imaginii postmoderniste a lumii, oferind o contrapropunere care va elibera lumea de impasurile în care a fost condusă de modernismul european apusean”.

²² Vezi excelentul comentariu asupra acestui subiect la Ioan I. Ică jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în Ioan I. Ică jr.-Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analiză – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 17-20.

împotriva tendințelor puternice manifestate în interiorul lui, de a-l face să basculeze în atitudini radicale și negative față de existență, societate, stat, istorie, cultură, lege și rațiune”. Prin această luptă, Biserica reușește să „nu abandoneze puterilor malefice ale răului nici cosmosul, nici natura, nici statul, nici timpul, nici cultura, nici rațiunea, nici legea, nici Vechiul Testament. Deși căzute în păcate, toate acestea sunt realități create de Dumnezeu, deci bune în ființa lor, putând constitui, după exorcizarea baptismală a puterilor demonice infiltrate în ea, materia potențială a anticipării euharistice a Împărăției lui Dumnezeu”²³.

După cum corect sublinia Grigorios Larentzakis²⁴, termenii *Oikos*, *Oikonomia* și *Oikumene* sunt indisolubil legați. „Casa” noastră în această lume implică nu doar ocuparea unui anumit spațiu, ci mai ales viața trăită în comuniune cu ceilalți. Imaginea exactă este, așadar, aceea a familiei, în care toți suntem frați. În același timp însă, conviețuirea armonioasă implică și un set de reguli, în primul rând de natură etică; mai mult, pentru a fi valide și aplicabile, se cere ca regulile să mai fie și universale. Înțelegem acum deci de ce „Uniunea Europeană”, din punct de vedere creștin ortodox, trebuie să însemne mult mai mult decât o simplă adunare guvernată de interese economice comune și reciproc avantajoase. Vorbim de o dimensiune spirituală – iar în *Oikos Europa* Ortodoxia are obligația de a nu tăcea atunci când trebuie să ia cuvântul! Este convingerea profundă cu care autorii purced la scrierea acestei cărți.

Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel
Prep. Univ. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai

²³ *Ibidem*, p. 20.

²⁴ Grigorios Larentzakis, „Orthodoxe Perspektiven zum Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene”, în Dietmar Winkler, Wilfried Nausner (ed.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2004, p. 113-126.

I. Georges V. Florovsky

Începuturile implicării ecumenice a Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979)²⁵ se leagă de cercul înființat de Nikolai Berdiaev în 1926 la Paris și la care participau membri ai Bisericii Ortodoxe (S. Bulgakov, B.P. Vyşeslavțev, M. Lot-Borodine și V.V. Zenkovsky), Romano-Catolice (J. Maritain, G. Marcel, Ch. du Bos și, ocazional, E. Gilson) și Protestante (M. Boegner, W. Monod sau P. Maury).

Decisivă pentru participarea sa la *dialogul ecumenic* este alăturarea lui G. Florovsky la întrunirile ținute cu anglicanii, așa-numitele *Fellowships of St. Alban and St. Sergius*. Ele s-au constituit în anul 1928, la propunerea lui N. Zernov, și grupau profesori de la cele două institute. Bun cunoscător al limbii engleze, Florovsky a luat parte la aceste conferințe pentru prima oară în anul 1929, alături de S. Bulgakov și N. Zernov. În anii care au urmat se vor organiza, cel puțin o dată pe an, diverse călătorii de

²⁵ Date biobibliografice la: Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 28-93; Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968, p. 13-25; Andrew Blane, „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, în Idem (ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVSQ, Crestwood, New York, 1993, p. 11-217; George Williams, „Florowski (Florovsky), Georg”, în Franklin H. Littell, Hans Walz (ed.), *Wettkirchen Lexikon. Handbuch der Ökumene*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1960, p. 414; Ciprian-Iulian Toroczkai, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005, p. 128-138; Idem, *Tradiția patristică în modernitate. Ecceologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 84-112.



cercetare și conferințe la diverse colegii anglicane, iar Părintele Florovsky va fi o prezență activă, contribuțiile sale privind înțelegerea vieții creștine, Revelația și colegiul episcopal fiind publicate în *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*.

În anul 1937 Florovsky va fi delegat al Bisericii Ruse din exil, condusă de mitropolitul Evloghi, la a doua Conferință „Faith and Order” de la Edinburgh. Aici s-a luat hotărârea pentru a se înființa un „Consiliu Ecumenic al Bisericilor” (CEB), ocazie cu care s-a întrunit, în mai 1938, o Conferință la Utrecht. G. Florovsky, aflat în călătorie în Grecia și Bulgaria, nu a fost prezent la această conferință, însă va participa la Conferința „Faith and Order” din august 1939, de la Clarens/Geneva.

Ocupând catedra de *Patrologie* la Institutul „St. Serge” din Paris, Părintele Florovsky va începe să fie privit cu ochi din ce în ce mai critici de unii dintre colegii săi, nemulțumiți de remarcile dure pe care cel dintâi le-a avut față de „originalitățile sufletului rus” (de tip slavofil, sofologic etc.) în masiva sa lucrare *Căile teologiei ruse*. Acest aspect nu este de neglijat, dacă ținem cont că însuși directorul Institutului, Serghei Bulgakov, era unul dintre cei mai de seamă continuatori ai concepției sofologice ce apăruse în Rusia secolului al XIX-lea. Pentru că poziția sa de la „St. Serge” devenise „neplăcută” și „precară”, G. Florovsky va întreprinde mai multe călătorii în străinătate – în Grecia, la Muntele Athos, la Sofia ș.a. – și concomitent se va implica și mai activ în *dialogul ecumenic* (ceea ce i-a dat posibilitatea de a sta cât mai mult departe de Paris).

După încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, Părintele Georges Florovsky a mai predat și la nou-înființatul „Institut Ecumenic de la Bossey” (1946), ținând și câteva seminarii la Oxford și Dublin, în anul 1947. De asemenea, nu va abandona nici participarea la discuțiile ecumenice: deja în februarie 1946 va pleca la întrunirea de la Geneva, unde se va stabili ca viitorul Consiliu Ecumenic al Bisericilor să fie înființat la Amsterdam, în august 1948.

Așa după cum a recunoscut și W. Visser't Hooft, primul președinte al CEB, contribuția Părintelui Florovsky la Ansamblul de

la Amsterdam a fost una esențială²⁶. Deschisă la 22 august 1948, Conferința a beneficiat de aportul unor teologi de mare prestigiu, cum ar fi: Karl Barth și Michael Ramsey; Georges Florovsky va și participa, ca delegat al Patriarhiei Ecumenice, alături de aceștia la secțiunea dedicată „Bisericii în planul de mântuire al lui Dumnezeu”. Ca recunoaștere pentru rolul jucat în consolidarea ecumenismului, Părintele Florovsky a fost ales la Amsterdam în Comitetul central al CEB.

Puține săptămâni după încheierea Ansamblului de la Amsterdam, Florovsky s-a mutat, împreună cu soția sa, la New York: mitropolitul Leontie (1876-1965) îl chemase ca profesor de *Patristică și Teologie Dogmatică* la Institutul „St. Vladimir” de aici. Începe astfel „cariera americană”²⁷ a acestuia, caracterizată de o remarcabilă carieră universitară la celebre universități de peste Ocean, precum și de intensificarea participării la dialogul inter-creștin. Astfel, în anul 1948 a fost cooptat ca profesor pentru *Istoria și Teologia Bisericii Răsăritene* la „Union Theological Seminary”, ca profesor invitat (și mai târziu asociat) la Boston University (în anul universitar 1954-1955); a mai fost și *Guest professor* la câteva facultăți – deja în 1955 fusese chemat la „Holy Cross Greek Orthodox Theological School” în Brookline –, iar la începutul anului 1956 renumele de care se bucura l-a făcut pe G.H. Williams să-i propună un post la „Harvard Divinity School”, unde, din toamna anului 1957, a fost numit titular pentru *Istoria Bisericii Răsăritene* (prelegerile sale vor cuprinde însă și teme patristice, de spiritualitate creștină sau de istoria creștinismului rus). În perioada 1961-1964 el va ține cursuri și seminarii în cadrul Catedrei de slavistică de la Harvard, pentru ca în chiar anul în care împlinea vârsta de 70 de ani, 1964, să primească titlul de *professor emeritus* al acestei prestigioase instituții. Deși în iunie 1964 G. Florovsky s-a retras de la Harvard, cariera sa academică

²⁶ Visser't Hooft, W.A., „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC”, în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138.

²⁷ George Williams, „Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)”, în *GOTR* 11 (1965), nr. 1, p. 7-107.

era departe de a se fi încheiat: în același an a fost invitat la Universitatea din Princeton să ocupe catedra de Teologie și Limba și literatura rusă, în special pentru cursurile de masterat și doctorat (*Graduate*). Această situație s-a prelungit până în anul 1972, când el și-a încetat în mod oficial activitatea de profesor titular la Princeton (dar, până în pragul morții, a mai ținut anual câte un seminar pe diferite teme patristice)²⁸.

În toată această perioadă G. Florovsky și-a consolidat participarea ecumenică: ca membru al Comitetului central al CEB (unde fusese ales încă din 1948, la Ansamblul de la Amsterdam), el a luat parte, până în 1961, la aproape fiecare ședință anuală a sa, precum și la cele două întâlniri pregătitoare pe care le aveau membrii Comitetului executiv. De altfel, până în anul 1974, a făcut parte din Comisia „Faith and Order”, ceea ce făcea ca mai mult de două săptămâni pe an să părăsească SUA (până în 1968 a participat la toate întâlnirile, cu excepția celei ținute în anul 1966 la Zagorsk, dovadă a atitudinii sale ostile regimului ateist sovietic). În mod firesc, el a fost invitat și a participat la toate ședințele pregătitoare și la adunările CEB – Evanston (1954), New Delhi (1961), Uppsala (1968) –, precum și la Conferințele mondiale „Faith and Order”, de la Lund (1952) și Montreal (1963), unde a avut o contribuție decisivă pentru partea ortodoxă.

În paralel cu această implicare ecumenică în cadrul CEB, Părintele Florovsky s-a preocupat și de dialogul cu Bisericele așa-zise „necalcedoniene”. Cu ocazia sărbătoririi a 1500 de ani de la întrunirea Sinodului ecumenic de la Calcedon, s-a organizat o întrunire între teologii ortodocși și cei ne-calcedonieni, iar Flo-

²⁸ Recunoașterea meritelor pe plan educațional și didactic pe care le avea Părintele Florovsky s-au manifestat nu doar pe pământ american (unde, după cum am văzut, a predat la mai multe colegii și universități), ci și în Europa, el fiind invitat să predea, printre altele, la Roma. În mod regulat a mai participat la Congresul Internațional de Patristică din Oxford (în 1958 și la Congresul de studii bizantine ținut în München) și, tot ca o recunoaștere oficială a meritelor sale deosebite, în anul 1965, a fost ales în Comisia pregătitoare a Conferinței episcopilor din America, precum și în Academia Americană de Științe.

rovsky a pregătit un document care nu a mai fost publicat. El a mai participat și la întrunirea neoficială a cincisprezece teologi din cadrul ambelor Biserici (august 1964, Aarhus), viziunea sa asupra „hristologiei asimetrice” fiind amplu dezbătută. Importanță era și convingerea sa, exprimată tot cu această ocazie, că inclusiv Occidentul face parte din *oekumene*, că unitatea Bisericii nu trebuie să fie restrânsă exclusiv asupra tradițiilor răsăritene. Ca urmare, G. Florovsky a militat asiduu pentru întărirea legăturilor între Roma și Constantinopol, contribuind și el la întâlnirea istorică dintre Patriarhul ecumenic Atenagora I și papa Paul VI, din decembrie 1964. De altfel, un an mai târziu ultimul i-a recunoscut meritele și l-a chemat în funcția de director al Institutului ecumenic înființat de el la Ierusalim.

Odată cu intrarea Bisericii Ortodoxe Ruse, ca și a altor Biserici Ortodoxe, în CEB, G. Florovsky a considerat că misiunea sa ecumenică își găsisese oarecum împlinirea, ceea ce l-a făcut să renunțe, după 1961, la funcția de „reprezentant al Ortodoxiei în CEB”. În opinia unuia dintre apropiații săi, retragerea din cadrul dialogului ecumenic ar fi avut drept cauză și dezamăgirile cauzate de eșecul dialogului ecumenic. „Deși a fost membru fondator al CEB – scrie C. Cavaros – Părintele Florovsky a devenit în ultimii săi ani un critic sever al Ecumenismului contemporan”²⁹.

Implicarea lui Georges Florovsky în *dialogul ecumenic* a avut la bază convingerea acestuia că Biserica Ortodoxă, pe de o parte, are de jucat un rol misionar extrem de important în lumea de astăzi și că, pe de altă parte, din această activitate misionară dialogul cu ceilalți creștini reprezintă o dimensiune a sa *sine qua non*. Expunerea noastră se va axa astfel asupra acestor două aspecte esențiale ale Bisericii, așa cum au fost ele dezvoltate în mai multe studii ale teologului și patrologului din emigrația rusă – studii reluate apoi în colecția de *Opere complete*.

²⁹ Constantine Cavaros, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, ed. a II-a, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996, p. 7.

Evangelhie, cultură, misiune

În viziunea Părintelui Florovsky Biserica apare ca o realitate antinomică, cu o „viață duală” (*duas vitas*) sau, cu alte cuvinte, experiind o dublă dimensiune: eshatologică și temporală³⁰. Faptul că Biserica este încă *in via* nu este lipsit de importanță – în primul rând, ea se constituie ca un „corp misionar, trimis în lume pentru a proclama și a propovădui Împărăția, și «întreaga creație» este așteptată să împărtășească sau să practice această «ultimă re-înnoire» care a fost deja inaugurată de Domnul Întrupat”³¹, în al doilea rând, chiar perspectiva eshatologică, prezentă în viața Bisericii, evită căderea în ispita de „dez-istorizare radicală a credinței creștine”. Întemeiată „pe evenimente, nu pe idei”, teologia creștină trebuie să fie construită ca o „Teologie a Istoriei”, a „istoriei mântuirii” (*Heilsgeschichte*)³².

Conștiința Bisericii că ea se constituie ca o „nouă ordine socială”, „Noul Israel”, „mica turmă” sau „rămășița” lui Israel (Le 12, 32), a fost prezentă chiar de la începutul creștinismului. Întru niți în „frăția” (*koinonia*) „Trupul lui Hristos”, creștinii știau că sunt „adunarea, poporul lui Dumnezeu” (*ekklesia tou Theou*), că ei nu puteau fi decât pelerini și străini în această lume, că adevărata lor „cetățenie” (*politeuma*) era „în ceruri” (Flp 3, 20), la fel cum Biserica întreagă peregrina prin această lume (*paroikousa*). În același timp, aceeași Biserică și simbolurile prin care se încerca exprimarea realității sale (Legământ, Împărăția, „seminția

³⁰ G. Florovsky, „The Patristic Age and Eschatology: An Introduction”, în *CW* IV, p. 63-65.

³¹ *Ibidem*, p. 66. K. Ch. Felmy afirmă că o astfel de perspectivă, a unei „eshatologii prezenteiste”, este specifică teologiei ortodoxe contemporane (vezi și gândirea Părintelui Stăniloae, de exemplu), în opoziție cu teologia „de școală” supusă influențelor apusene, unde predomină o „eshatologie futuristă”. Vezi K. Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziiale*, p. 309 ș.u.

³² Idem, „The Last Things and the Last Events”, în *CW* III, p. 244. Deși recunoaște că în Biblie nu poate fi găsită o „filozofie a istoriei” elaborată, Părintele Florovsky face o veritabilă „apologie” a perspectivei istorice într-un studiu al său, „The Predicament of the Christian Historian”, în *CW* III, p. 31-65.

sfântă”, „poporul ales” etc.) doreau să sublinieze caracterul său comunitar. Caracterul social al Bisericii se bazează pe convingerea că a fi creștin exclude din start existența ca ființă solitară și izolată. Situația creștinului era una prin excelență paradoxală: „renunțând” la lume, cu toată deșertăciunea, mândria și fala ei, prin mărturisirea lui baptismală, el depunea un „legământ solemn de loialitate față de Hristos Împăratul, singurul Împărat adevărat «pe pământ și în cer»”³³, iar Tainele Bisericii apăreau ca „sacramente sociale”, „sacramente ale incorporării”. A clădi Biserica lui Hristos echivala, prin urmare, cu a reclădi societatea ome-nească pe o nouă bază³⁴.

Ca o consecință a celor spuse, Părintele Florovsky recunoaște: „creștinismul este în mod fundamental o religie socială”, iar fundamentul acestei afirmații constă tocmai în aceea că a fi creștin exclude din start existența ca ființă solitară și izolată.

Principala misiune a Bisericii este „anunțarea Evangheliei”, care semnifică, în mod inevitabil, a pronunța o judecată asupra lumii. „Evanghelia însăși este o judecată, iar în lume există o tensiune finală, un contrast și o opoziție, căci Evanghelia «nu este din această lume», este o proclamare a lumii «ce va să vină»”³⁵. Atitudinea Bisericii este întotdeauna „revoluționară” în raport cu „vechiul regim” al acestei lumi, și creștinul trebuie să fie o „nouă creatură”, la fel cum lumea trebuie să fie o „nouă creație”. Altfel spus, tot așa cum Dumnezeu îl revendică pe om în întregime, și Biserica depune mărturie de această revendicare „totalitară” a lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Importante sunt și căile prin care Biserica realizează idealul Evangheliei, căci astfel se relevă faptul că ea este mai mult decât o „tovărășie de predicatori” sau o „societate învățătoarească”, mai mult decât un „cerc misionar”. Ea nu doar îi cheamă sau îi învață pe oameni, ci îi introduce (inițiază) în această „viață nouă” pe

³³ Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, în *CW* II, p. 68.

³⁴ Idem, „The Social Problem in the Eastern Orthodox Church”, în *CW* II, p. 131-132.

³⁵ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 55.

care o mărturisește. Misionarismul eclezial are cu totul alt înțeles decât cel care i se atribuie în general: Biserica „este cu adevărat un corp misionar, și câmpul său de misiune este lumea întreagă. Dar țelul activității sale misionare nu este doar de a comunica și de a transmite oamenilor convingeri sau idei adevărate, nici chiar de a le impune o anumită disciplină sau o regulă de viață, ci înainte și mai presus de toate să-i introducă într-o nouă realitate, să-i *convertească*, să-i aducă prin credință și căință la Hristos Însuși, astfel încât să-i nască din nou în El, din apă și Duh Sfânt. Slujirea Cuvântului se desăvârșește în slujirea Tainelor”³⁶.

Așa după cum sublinia și Y.-N. Lelouvier³⁷, în viziunea Părintelui Florovsky misiunea Bisericii nu se rezumă la o ideologie, la simpla enunțare a unor mesaje cu conținut moral-educativ; ea nu doar convertește prin *verbo et exemplo*, ci „inițiază”, prin săvârșirea Tainelor, într-o nouă realitate. Prezența dinamică a Bisericii în lume realizează o „eshatologie transfigurată”, echivalență cu o „însușire” a valorilor pozitive care există deja în lume (de ex. iubirea), în virtutea faptului că ea a fost creată de Însuși Dumnezeu. Desigur, „darul discernământului” nu reprezintă un lucru facil, ci, dimpotrivă, unul extrem de dificil. Istoria implică o „antinomie”, o combinație inextricabilă între bine și rău, între lucrurile cu valoare pozitivă și cele cu valoare negativă. De aici survine și tensiunea radicală între Biserică și lume, precum și formele istorice false în care ea s-a manifestat: societatea exclusivistă și totalitară a monahismului (Biserica-ghetto) și încercarea de a încreștina lumea, de a o îngloba, în totalitatea ei, în ființa sa (Imperiul). Cu toate că aceste forme au eșuat – din cauza faptului că nu au ținut seama de realitatea istorică, în esență antinomică, a Bisericii, de tensiunea ce se manifestă aici între alteritatea transcendentă a vieții umane și solidaritatea absolută cu destinul uman terestru – și orice fuziune între aceste două aspecte este imposibilă, atitudinea lui G. Florovsky în raport cu cultura³⁸ nu

³⁶ *Ibidem*, p. 55. Cu alt prilej G. Florovsky a scris că „Tainele sunt sacrameente sociale”.

³⁷ Y.-N. Lelouvier, *op. cit.*, p. 138-154.

³⁸ G. Florovsky oferă o dublă accepție a termenului „cultură”: pe de o parte, „cultura” este o atitudine sau o orientare specifică a personalităților

este una negativă. Ba chiar dimpotrivă, preluând ideea că epoca noastră este una „critică” și nu una „organică”, în mare măsură „post-creștină”, definită, așadar, prin necredință, și de aici incertitudine, confuzie, disperare, el crede că „adevărata rădăcină a tragediei moderne nu stă numai în faptul că oamenii și-au pierdut convingerile, ci în aceea că ei l-au părăsit pe Hristos”³⁹. Deși cultura nu este, și nu poate fi, un scop sau o valoare ultimă pentru om⁴⁰, creștinii sunt chemați să „reclădească” lumea, să o convertească, să-i supună valorile la un „test apocaliptic”. „Ispita” creștinului este încă aceea de a adopta, pur și simplu, o poziție de indiferență sau chiar opoziție față de cultură⁴¹, Florovsky enumerând patru tipuri ale acestei atitudini „pesimiste”:

1) *pietismul*, prin care oamenii cred că L-au întâlnit pe Domnul și Mântuitorul în experiența lor privată și personală și că viața

și grupurilor omenești, un sistem de scopuri și „preocupări” și un „sistem de obiceiuri” prin care se deosebește o societate „civilizată” de una „primitivă”; pe de altă parte, ea este un sistem de valori, produse și acumulate în procesul creativ al istoriei, care tinde să obțină o existență semi-independență sau chiar independentă de „strădania creatoare” care a creat și descoperit acele valori (prin excelență multiple și variate). Atunci când se vorbește de o criză a culturii, arată Florovsky, se subînțelege, de obicei, „o dezintegrare în unul din aceste două sisteme diferite, chiar dacă legate între ele, sau mai degrabă în ambele”. Cf. „Faith and Culture”, p. 11.

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ Părintele Florovsky preia și distincția operată de Oswald Spengler între „cultură” și „civilizație”: dacă prima are o valoare pozitivă, rezultat al creativității specifice umane, cea de-a doua (în care cultura poate oricând degenera) are o valoare negativă, reprezintă o alienare a omului: „în «civilizație» omul este, cum s-ar spune, «înstrăinat» de sine însuși, înstrăinat și desprins de înseși rădăcinile existenței sale, de însuși «sinele» său, sau de «natură», sau de Dumnezeu”. *Ibidem*, p. 14.

⁴¹ Este identificată o dublă cauză a acestei atitudini negative: 1) ideea că lumea este trecătoare, că istoria este nesemnificativă „în perspectiva veșniciei”, ceea ce face ca toate valorile umane să fie „perisabile”, relative și nesigure, așa cum este și cultura în perspectiva unui sfârșit iminent; 2) „umbrirea” Tainei Creației prin Taina Mântuirii, aceasta din urmă fiind privită mai curând ca o respingere a lumii căzute (deci și a culturii) decât ca o vindecare și recuperare a ei. Vezi *Ibidem*, p. 16.

lumii nu este decât o „încurcare păcătoasă” (din care se bucură că au fost eliberați). Ei nu pot vedea nicio valoare pozitivă în procesul culturii, în civilizație propovăduind „virtutea simplității”, în opoziție cu complexitatea implicării socio-culturale. Este o atitudine sectară, o izolare într-un creștinism subiectiv, o religie privată, preocupată exclusiv de „salvarea” individuală, un anumit fel de „retragere din lume” de factură psihologică: „un amestec paradoxal de căință și mulțumire de sine, de umilință și mândrie”, dublat de un dispreț sau o indiferență față de doctrină.

2) *puritanismul*, o reducere similară a credinței, deși de un tip activ: fără dorința de a evada din istorie, cea din urmă este privită nu ca o „oportunitate creativă”, ci ca o „slujire” și „supunere”. „Pretenția fundamentală este că omul, acest păcătos mizerabil, poate fi iertat dacă, și atunci când, acceptă iertarea dăruită lui prin Hristos și în Hristos, dar chiar și în acest caz el rămâne întocmai ceea ce este, o făptură fragilă și nefolositoare, și nu este în mod esențial transformat sau reînnoit.” Chiar și ca „persoană iertată”, omul rămâne o „creatură pierdută”, care nu posedă nicio valoare constructivă. Promovând un scop strict „utilitar”, această perspectivă trebuie să fie doar dusă mai departe și suportată, îndurată ca un proces de formare a caracterului și o probă a răbdării.

3) *existențialismul*, bazat pe protestul față de înrobirea omului în civilizație, expunând nimicnicia omului real, „așa cum este și cum se știe pe sine”. Chiar dacă alături de forma sa ateistă există și o formă care lasă loc existenței lui Dumnezeu în istorie, existențialismul persistă în a crede că „omul nu este totuși altceva decât «nimic», în pofida iubirii mântuitoare și a purtării de grijă a creatorului pentru făpturile sale pierdute și înstrăinate”. „Creaturalitatea” omului coincide deci pentru existențialiști cu „nimicul” omului – termenii de referință sunt, după cum arată Părintele Florovsky, „Totul lui Dumnezeu” și „Nimicul omului”. Simptom al dezintegrării și deznădejdiei culturale, existențialismul va promova întotdeauna o „ființă singuratică și solitară, implicată și angajată inextricabil în investigarea stării sale critice.”

4) opoziția sau indiferența „*omului simplu*”, care „poate viețui destul de tihnit în lumea culturii, și poate chiar să se bucure

de ea, dar se va întreba ce anume poate să «adauge» cultura religiei, în afară de un aspect decorativ, sau un tribut de reverență și mulțumire, i.e. îndeosebi sub forma artei”. Se găsește aici o suspiciune față de întrebuintarea rațiunii în chestiunile de credință, ca și o îndoială pentru utilitatea și valoarea culturii – definită ca „deșertăciune”, un lucru fragil și perisabil. „Omul simplu” va nega, în ultimă instanță, orice justificare religioasă pentru imboldul omenesc de a cunoaște și de a crea; apoi, se va opri la „simplicitatea” religiei, refuzând aproape toate doctrinele și dogmele Bisericii ca „speculație teologică”⁴².

La finalul enumerării acestor tipuri de falsă soluționare a raportului dintre „Credință și Cultură”, Părintele Florovsky va sublinia efectul nociv pe care îl are atitudinea „pesimistă” în lumea modernă⁴³, de unde și necesitatea unei „teologii a culturii”, inclusiv pentru deciziile noastre „practice”. Accentuarea excesivă a „transcendenței” „vieții veșnice” conduce, în mod paradoxal, la o falsă perspectivă eshatologică, la o deplasare de la împlinirea planului lui Dumnezeu. Ocultarea valorii pozitive a creației, în care omul avea scopul de a fi „co-creator” cu Dumnezeu, urmând să acționeze în lume într-o triplă funcție: de împărat, preot și profet al ei, are drept consecință neglijarea timpului, cu valoarea sa pentru mântuirea omului, situat deopotrivă în Biserică și în lume. „Istoria”, deși o „palidă anticipare” a „Veacului ce va să vină”, este totuși o anticipare a sa reală, iar procesul cultural în istorie este legat de desăvârșirea finală (chiar dacă într-o manieră ce nu poate fi pe deplin descifrată acum într-un mod adecvat). În consecință, „trebuie să fim atenți să nu exagerăm «realizarea omenească», însă în același timp să nu minimalizăm vocația creatoare a

⁴² Vezi *Ibidem*, p. 16-20.

⁴³ „Dogma Creației, cu tot ceea ce ea implică, a fost serios umbră în conștiința creștinilor moderni, iar conceptul Providenței, i.e. al purtării de grijă perene a Creatorului față de destinul creației Sale, a fost efectiv redus la ceva extrem de sentimental și subiectiv. În mod corespunzător, «Istoria» a fost concepută ca un enigmatic interval între Faptele Minunate ale lui Dumnezeu, interval căruia îi era greu de atribuit o substanță proprie.” Cf. *Ibidem*, p. 20.

omului. *Destinul culturii omenești nu este irelevant pentru destinul final al omului (s.n.)*⁴⁴.

Schismă? Da, schismă!

Într-o anexă explicativă a studiului său „Taina Cincizecimii”, redactat în cadrul întâlnirilor „St. Alban” și „St. Serge”, după ce deplângea lipsa unității lumii creștine, ce ar implica „slăbiciunea sa mistică”, și considera faptul însuși al separației în Biserică „un paradox și o antinomie”, Părintele Georges Florovsky aprecia că, deși „vina” Vestului ar fi mai mare în despărțirea de Răsărit, tema aceasta este destul de complicată și, continuă el, „ar fi mai înțelept să mă apropiu de această temă separat, cu o altă ocazie”⁴⁵. De fapt însă, parcurgând încă o dată principalele etape ale biografiei florovskiene, observăm că Părintele Florovsky a avut una dintre cele mai importante contribuții la *dialogul ecumenic* din secolul XX, ceea ce îl așează pe deplin, alături de alți teologi ortodocși (ca P. Evdokimov, Vl. Lossky, D. Stăniloae ș.a.), în rândul „pionierilor ecumenismului”⁴⁶. Începând cu anul 1937, când a avut

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20-21. Se constituie ca o evidență istorică faptul că Biserica a clădit, veacuri de-a rândul, cultura; ba chiar de la început, creștinismul a apărut într-una din perioadele cele mai dificile ale istoriei, în timpul unei însemnate crize a culturii, care nu a fost depășită decât prin nașterea „Culturii Creștine”. Pentru teologul rus nici măcar monahismul nu se opune culturii. Profunzimea vieții duhovnicești este cea care produce creativitatea spirituală și, nu întâmplător, strădania ascetică era descrisă ca o „filosofie”, o „iubire de înțelepciune”. Fără a considera că ascetismul conduce întotdeauna la creativitate, Părintele Florovsky scrie că izbăvirea creativității de „toate felurile de utilitarism” se face printr-o „re-interpretare ascetică”; „renunțarea ascetică descătușează spiritul, eliberează sufletul”; „prin experiența ascetică însăși viziunea asupra lumii este transformată și înnoită”, iar „lumea se cere re-adusă la frumusețea sa originală, dintru care a căzut în păcat”; acesta este motivul pentru care „ascetismul conduce la acțiune”. Vezi G. Florovsky, „Christianity and Civilization”, p. 126-129.

⁴⁵ Idem, „The Sacrament of Pentecost”, în *CW*, vol. III, p. 200.

⁴⁶ Vezi volumul colectiv, editat de Ion Bria și Dagmar Heller, *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995. Iată ce scria aici autorul „medalionului” dedicat

loc Conferința de la Edinburgh, și până la Ansamblul CEB ținut la New Dehli, în 1961, el a făcut parte din structurile de conducere ale Consiliului, a participat ca membru activ la cele mai importante întruniri și mai ales a prezentat viziunea ortodoxă asupra diverselor teme ecumenice discutate aici, reflectată în multele sale studii și articole (reluete în *CW*, vol. XIII și vol. XIV). Potrivit lui Ch. Künkkel, activitatea ecumenică a lui G. Florovsky este cen-

lui Georges Florovsky, Emilianos Timaidis: „Dintr-o perspectivă ecumenică Georges Florovsky a fost unul dintre simbolurile strălucite ale pionieratului Ortodoxiei în Apus. [...] Astfel el a contribuit enorm la plasarea CEB pe baze solide și cu direcții pline de speranță. Georges Florovsky trebuie, cu siguranță, să fie considerat unul dintre arhitecții și făuritorii CEB, o organizație care îi este profund îndatorată.” (p. 95) Tot în acest sens se înscriu și considerațiile primului președinte al CEB, W.A. Visser't Hooft, „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC”, în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138, ca și cele ale Părintelui Florovsky însuși, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement”, în *CW*, vol. XIV, p. 169-173. Foarte interesante sunt și reflecțiile lui Charles Moeller, „Nouveaux aspects de l'œcuménisme”, în Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy: Volume III. Essays in Honor of Georges Florovsky*, Mouton, Haga – Paris, 1974, p. 215-241, aici p. 215, nota 1. Autorul își amintește că rolul jucat de Georges Florovsky la Congresul de la Atena a constituit subiectul unui curs pe care el l-a frecventat la Universitatea din Louvain chiar în anul 1937-1938. După cum afirmă Moeller, publicarea actelor congresului și viziunea florovskiană asupra „elenismului creștin”, adică sublinierea înrădăcinării teologiei în patristica greacă și continuarea ei – nu fără anumite alienări – în Ortodoxie, au reprezentat pentru acea generație (1935-1939) o „adevărată redescoperire”, căci impresia generală era de a identifica Biserica Ortodoxă cu ceea ce promova „mișcarea slavofilă” prin unii filosofi și teologi ruși ai emigrației. După ce mai evocă o altă întrunire ecumenică cu Florovsky, survenită la centrul „Istina” și la care a luat parte și celebrul liturgist romano-catolic Dom Lambert Beauduin, Charles Moeller subliniază aportul specific Bisericii Ortodoxe, pe care l-a dovedit și Părintele Florovsky, și evidențiază „necesitatea participării Ortodoxiei la *dialogul ecumenic*, nu doar pentru că ea este o denominațiune creștină importantă ca număr – peste 200 de milioane de credincioși –, ci mai ales datorită înrădăcinării sale privilegiate în tradiția patristică greacă și siriacă.” (După cum vom vedea, acesta a fost și mesajul Părintelui Florovsky, afirmat neîncetat în cadrul participărilor sale la *dialogul ecumenic*.)

trată pe patru puncte esențiale – punctul de plecare trebuie să fie unitatea tuturor creștinilor în Hristos, după care se trece la identificarea și analizarea schismei dintre Biserici, a legături Bisericii Ortodoxe cu acestea și, în fine, căutarea pașilor ce trebuie urmați pe drumul (re)unirii Bisericilor –, toate regăsindu-se concentrate în chiar primele rânduri, „programatice”, ale adresei redactate cu ocazia Primului Ansamblu al CEB (Amsterdam, 1948): „Problema ecumenică este problema schismei și a urmărilor ei. Creștinismul este profund divizat și împărțit (*polarized*). Nu există o conștiință (*mind*) comună a lumii creștine. Prima sarcină ecumenică este tocmai aceea de a o crea.”

În gândirea Părintelui Florovsky ecumenismul aparține de sfera misiunii Bisericii, adică ține de însăși esența sa, prin excelență sobornicească, care trebuie să aibă ca urmare și universalitatea. Punctul de plecare în acțiunea ecumenică trebuie să-l reprezinte, așadar, unitatea tuturor în Hristos (identificând Biserica cu Trupul viu al lui Hristos, Florovsky considera că cea mai bună definiție a acesteia ar fi „ansamblul creștinismului”)⁴⁷. El este Capul unic și singur al Bisericii și de aceea Biserica este una. (Dar, după cum vom vedea când vom vorbi despre sobornicitate, deși întreaga umanitate a fost unită în ipostasul Fiului lui Dumnezeu, această unitate trebuie să fie concretizată, actualizată de fiecare persoană umană în existența sa – de unde rezultă că unitatea în Hristos reprezintă atât un dat, cât și o misiune.)

Paradoxul creștinătății constă în aceea că, deși mulți creștini simt că există o legătură și o unitate cu frații și surorile altor culte creștine, totuși creștinismul în ansamblul său apare ca fiind divizat. A depăși această situație înseamnă în primul rând a identifi-

⁴⁷ Referindu-se la discuțiile Ansamblului de la Evaston asupra „Unității noastre în Hristos și a dezbinării noastre ca Biserici”, G. Florovsky scria că un prim înțeles al acestei fraze este că „toți creștinii sunt uniți în Hristos, în iubirea Lui mântuitoare, de la care nu este nimeni exclus”, că „Hristos a murit pentru toți oamenii și pentru întreaga umanitate. Iisus Hristos este Domnul tuturor, al întregii creații [...]”. Cf. „The Tragedy of Christian Divisions”, în *CW* XIII, p. 28.

ca situația la adevărata ei dimensiune, adică a sublinia realitatea schismei și a identifica cauzele care au dus la apariția sa⁴⁸.

În calitatea sa de istoric, Părintele Florovsky nu încearcă să nege sau să minimalizeze conflictele doctrinare sau schismele; dimpotrivă, el arată că „toată istoria primelor zece secole ale creștinismului a fost exact o istorie a schismelor și a încercărilor de depășire a lor (*healing*), ceea ce nu s-a realizat niciodată pe deplin”⁴⁹. Despărțirea „oficială”, survenită în anul 1054, nu este altceva decât culminarea acestei stări de fapt. În identificarea cauzelor, Părintele Florovsky subliniază „lipsa de iubire” (*lack of love*)⁵⁰, precum și realitatea păcatului – de unde caracterul tragic al schismei, o „criză” și o „catastrofă”⁵¹. „Pasiunile omenești” și cadrul existențial în care creștinii își duc existența lor pământească (să nu uităm „tensiunea” dintre Evanghelie și lume), adică „factorii non-teologici”, nu pot fi însă considerați ca unică sursă a dezbinării: un rol decisiv l-au jucat și factorii teologici, modul diferit de a percepe Adevărul⁵². Schisma are deci și un caracter doctrinar, nu doar istoric⁵³. „Adevărul este în mod esențial infinit”, ceea ce reclamă o permanentă căutare de sensuri noi. Dinamismul lui determină o permanentă relativizare a definițiilor

⁴⁸ S-a afirmat chiar că „cea mai importantă realizare a Mișcării Ecumenice contemporane a fost probabil curajul de a recunoaște că există un *dezacord major*” între creștini. *Ibidem*, p. 29. Apoi, Părintele Florovsky a identificat și unul dintre efectele imediate ale schismei: dacă unitatea reprezintă un imperativ divin pentru toți creștinii, ține de însăși esența creștinismului, bineînțeles că „dezbinarea creștină înseamnă tocmai eșecul creștinilor în a fi adevărați creștini. Într-un creștinism divizat nimeni nu poate fi pe deplin creștin (*fully Christian*) [...]”. *Idem*, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 24.

⁴⁹ *Idem*, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 20.

⁵⁰ *Idem*, „The Problematic of Christian Reunification”, în *CW* XIII, p. 16.

⁵¹ *Idem*, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 23.

⁵² Vezi *Idem*, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *CW* XIII, p. 30.

⁵³ *Ibidem*, p. 31; *Idem*, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement”, în *CW* XIV, p. 171.

dogmatice (care nu sunt însă mai puțin adevărate). „Teologia însăși este în ultimă instanță o «teologie apofatică», doar un simbol al tainei nepătrunse a lui Dumnezeu, în măsura în care este revelat omului de către Dumnezeu Însuși.” Apoi, nu trebuie uitată nici contingența omului, creaturalitatea sa: dacă Adevărul nu ține de „lumea ideilor”, ci este o Persoană Vie, cunoașterea sa nu înseamnă studiul unor fraze, ci „o întâlnire personală și un dialog continuu cu Dumnezeu cel viu”. De aici și inadecvarea permanentă a omului în fața adevărului, căci el exprimă această trăire în funcție de mediul intelectual sau tradiția culturală a timpului și a locului său⁵⁴. Spre exemplu, Părintele Florovsky amintește de dificultatea de a reda „identitatea mesajului” în termeni din greacă, latină sau siriacă, la fel, diversele școli de teologie, nu de puține ori aflate pe poziții opuse (vezi Alexandria și Antiohia). Totuși unitatea avea loc în Biserica locală prin „unitatea credinței sau ortodoxiei” dintre diversele biserici locale, printr-un *consensus* al „episcopatului nedivizat (Catholic)”⁵⁵.

O problemă se cere a fi abordată aici: În ce mod s-a produs schisma? Poate fi cu adevărat divizată Biserica unică? Răspunsul Părintelui Florovsky este unul negativ: „trebuie să cădem de acord că Biserica lui Hristos *pur și simplu nu poate fi împărțită*, la fel cum Hristos Însuși nu poate fi împărțit”⁵⁶. Mult mai corect ar fi deci să se vorbească nu de „divizare” (*disunion*), ci de o „disociere” (*dissociation*), de anumite „forțe centrifuge” care au dus la desprinderea unor elemente din Biserica unică a lui Hristos⁵⁷. Astfel, schisma apare ca o realitate ambiguă, paradoxală: chiar dacă divizarea creștinilor este reală, succesiunea apostolică – unul dintre garanții unității Bisericii – nu a fost niciodată ruptă⁵⁸. În viziunea Părintelui Florovsky Biserica Ortodoxă, în

⁵⁴ Idem, „Theological Tensions among Christians”, în *CW* XIII, p. 10-12.

⁵⁵ Vezi Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 22 ș.u.

⁵⁶ Idem, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *CW* XIII, p. 30.

⁵⁷ Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism”, în *CW* XIII, p. 15.

⁵⁸ Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 20.

ciuda unor factori istorici ostili, a fost și este Biserica adevărată. Oponându-se opiniei lui Gass, după care Biserica Răsăriteană este o „Biserică nouă”, de „formație confesională”, deosebită de Biserica veche printr-un lung proces de decădere și de deviere, el răspunde la întrebarea: „Este oare actuala Biserică Ortodoxă identică cu cea din vremea Sfinților Părinți?” prin afirmarea identității doctrinare a Bisericii Ortodoxe de azi cu „Biserica tuturor veacurilor și îndeosebi a celei primare (*Urkirche*)”. Așadar, „ea nu-i una dintre Biserici, ci e însăși Biserica în adevărata ei ființă”. Iar identitatea presupune mai mult decât o continuitate istorică neîntreruptă: „Avem de-a face aici cu cea mai deplină identitate spirituală și ontologică, una și aceeași credință, unul și același duh, unul și același ethos. Aceasta e trăsătura fundamentală a ortodoxiei”⁵⁹.

Pornind de la premisa că Biserica Ortodoxă coincide cu Biserica adevărată, „una, sfântă, sobornicească și apostolică”, Părintele Florovsky era conștient că statutul „ne-ortodocșilor” reprezintă centrul problematicei ecumenice⁶⁰, o problemă care se cere

⁵⁹ Idem, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *CW* IV, p. 13-14; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 26 (1981), nr. 10-12, p. 736-737. În acest sens, Părintele Florovsky nu identifică „Biserica nedivizată” cu ceea ce se înțelege în protestantism prin *consensus quinquesaecularis*. Duhul Sfânt a lucrat neîncetat în Biserica Ortodoxă și după primele cinci secole. Apoi, lucru și mai important, esențială nu este perioada „normativă” – restrânsă la primele cinci, opt sau paisprezece secole – a Bisericii, ci principiile care se desprind din aceasta: 1) Biserica este una. Consensusul dogmatic exprimă adevărul său sobornicesc, nefiind altceva decât redarea experienței mistice a Bisericii ca Trup; 2) intercomuniunea nu este permisă, întrucât e străină duhului Bisericii primare, caracterizat prin relația intimă dintre mărturisirea comună de credință și continuitatea neîntreruptă a structurii sacramentale; 3) problema „limitelor” Bisericii nu și-a găsit încă rezolvarea deplină în Ortodoxie, ideea de bază fiind totuși aceea că granițele canonice nu trasează în mod deplin principiile harismatice ecleziale. Vezi Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 27-28. Dacă primul principiu a fost tratat anterior, asupra celorlalte două ne vom ocupa în cele ce urmează.

⁶⁰ G. Florovsky, „St. Cyprian and St. Augustine”, în *CW* XIV, p. 48-51, aici p. 48.

însă, în mod necesar, rezolvată. Recunoscând că orice „sectă” sau „schismă” constituie „întotdeauna ceva contradictoriu și nefiresc, un paradox și o enigmă” – tocmai în virtutea faptului că spiritul sectar este exact contrariul spiritului Bisericii, definit ca unitate după prototipul Sfintei Treimi și exprimat în catolicitate (*sobornost*) –, el va încerca să soluționeze această problemă, într-un studiu intitulat „Limitele Bisericii”⁶¹, pe baza celor două viziuni predominante în Biserică, una exclusivistă – promovată de Sfântul Ciprian – și una inclusivistă – promovată de Fericitul Augustin.

„Limitele” Bisericii

Sfântul Ciprian de Cartagina a fost cel care, cu o „neînfricăta consecvență”, a dezvoltat învățătura conform căreia harul este total absent în orice sectă. Sfintele Taine sunt „așezate” în Biserică, se săvârșesc doar în comuniune și în sobornicitate, iar prin faptul că schisma înseamnă ieșirea din Biserică, situarea voită „în afară”, aici nu există mântuire (*extra Ecclesia nulla salus*).

Chiar dacă doctrina Sfântului Ciprian nu a fost niciodată respinsă sau dezmințită în premisele ei teologice⁶², totuși concluziile trase de el nu au fost acceptate și sprijinite de conștiința Bisericii. Ea a recunoscut validitatea Tainelor săvârșite în afara limitelor sale canonice, reprimind pe membrii altor secte (chiar eretice) fără Botez, doar prin Mirungere (și uneori și fără aceasta). La baza acestor practici se găsea convingerea că, în virtutea unui anume „paradox mistic”, granițele harismatice nu coincid în mod invariabil cu cele canonice!⁶³

⁶¹ Idem, „Les limites de l'Eglise”, în *Le Messager Orthodoxe*, nr. 37 (1961), p. 28-40; „The Boundaries of the Church”, în *CW XIII*, p. 36-45 (variantă prescurtată).

⁶² Chiar și Fer. Augustin, este de părere Florovsky, nu a intrat în dispută cu Sf. Ciprian, ci cu ereticii donatiști, în esență el situându-se însă nu „foarte departe de Ciprian”. „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.” „Les limites...”, p. 29.

⁶³ *Ibidem*, p. 30-31: „Ca organism mistic, ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate fi descrisă în mod adecvat numai în termeni sau categorii

În general, poziția „tolerantă” a Bisericii în raport cu (re)primirea membrilor altor confesiuni a fost asociată cu principiul „iconomiei” (*oikonomia*). Termenul are multiple valențe, semnificând atât întreaga lucrare de mântuire (*Col 1, 25; Ef 1, 10; 3, 2, 9*), cât și abaterea de la regula generală, „un fel de relaxare a disciplinei”, o excepție de la „regula strictă” (*jus strictum*) pe care o presupune „acriția” (*akribeia*). Cauza „iconomiei” stă în „filantropia” și ține mai mult de pastorație, de o „chibzuință pedagogică”. Totuși, în ceea ce privește problema botezului sectarilor și ereticilor, Părintele Florovsky afirmă categoric că aici soluția nu trebuie să fie explicată prin principiul „iconomiei”; dimpotrivă, ea „trebuie pusă și rezolvată în termenii celei mai stricte acrivii”. În caz contrar, Biserica ar cădea într-o „complezență foarte nechibzuită și primejdioasă”, căci ar produce o confuzie în rândul membrilor ei. În plus, dând dovadă de „toleranță față de slăbiciunea omenească”, ar promova ambiguitatea și „înăbușirea adevărului”, ceea ce nu este de niciun folos celor noi veniți în Biserică⁶⁴.

Nu este mai puțin adevărat că în Biserică au existat situații când actul exterior al Botezului, „forma”, a fost abrogat (de exemplu, „botezul sângelui” la martiri sau așa-numitul *baptisma flaminis*). Aceste cazuri au fost însă unele excepționale, datorate unei stricte necesități (*in casu necessitatis*), și nu se pot generaliza. Ca regulă generală, „în celebrarea unei Taine «actul extern» și revărsarea harului sunt în esență indivizibile și nedespărțite”⁶⁵. Aceasta este premisa care îl face pe G. Florovsky să critice opinia lui A. Homiakov, după care însăși reconcilierea cu Biserica înno-

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. [...] În ființa sa sacramentală, Biserica depășește toate normele canonice. Din acest motiv, un dezacord canonic nu înseamnă *imediat* (s.n.) o sărăcire sau pustiire mistică”.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 32-33.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 33-34.

iește Tainele și le completează, dând un înțeles deplin și ortodox ritualului care a fost înainte fie insuficient, fie heterodox (în acest sens repetarea Tainelor precedente este conținută virtual în ritualul sau faptul reconcilierii). O asemenea poziție este categoric inadmisibilă pentru Părintele Florovsky, căci ar da dovadă de un relativism disciplinar, neglijând total aspectul exterior al unei celebrări sacramentale. În concluzie, „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 decadență teologică într-un efort grăbit de disociere cât mai strictă de teologia romană”⁶⁶.

Deși aplicarea principiului „iconomiciei” în cazul reprimirii ereticilor în Biserică îi apare lui G. Florovsky ca o consecință a *pseudomorfozei* la care a fost supusă teologia ortodoxă, într-o anumită epocă (târzie) istorică, el încearcă să aducă anumite clarificări tocmai pe baza poziției doctrinare a Fericitului Augustin. Acesta era de opinie că în Tainele sectarilor Biserica mai este încă activă, chiar prin ceea ce ele au luat din ea („nucleul interior sacru al Bisericii” nu este distrus în totalitate). Conform Ef 4, 3 unitatea Bisericii se bazează pe dubla legătură dintre „unitatea Duhului” și „legătura păcii”, iar în secte și schisme „legătura păcii” este ruptă și sfâșiată, dar „unitatea Duhului” în Taine nu este distrusă. Distincția augustiniană are în vedere „validitatea” sau „realitatea” Tainelor, respectiv „eficacitatea” lor – „Tainele schismaticilor sunt valide; adică, ele cu adevărat sunt Taine, însă nu sunt eficiente din pricina schismei sau dezbinării. Căci în secte sau la schismatici dragostea se ofilește, iar fără dragoste, mântuirea este cu neputință” –, latura obiectivă a harului lui Dumnezeu, respectiv latura subiectivă a omului – „Duhul Sfânt și sfințitor respiră încă în secte, dar în îndărătnicia și neputința schismei nu se împlinește vindecarea”⁶⁷. Cu alte cuvinte, Tainele nu sunt acte magice: într-adevăr, Euharistia însăși poate fi luată „spre judecată și osândă”, dar acest fapt nu anulează „realitatea” sau „validita-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 36.

tea” ei. La fel, Botezul poate fi „nelucrător” dacă nu este reînnoit prin efort personal, de-a lungul întregii vieți; dar, în calitatea sa de dar și început al vieții duhovnicești, el pune o „pecete” pe fiecare om botezat, un „semn” după care acesta va fi cercetat în Ziua Judecării⁶⁸.

Într-o asemenea perspectivă Fericitul Augustin nu face decât să înțeleagă validitatea Tainelor *ex opere operato* (independent de „vrednicia” săvârșitorului), promovată de teologia romano-catolică recentă. Pentru el nu conta atât de mult că tainele schismaticilor sunt „ilegale” (*illicita*), ci pune accentul pe destrămarea dragostei prin schismă, fiind conștient în același timp că „iubirea lui Dumnezeu poate copleși eșecul dragostei în om”. Chiar dacă sună echivoc și nu poate însemna că ereticii continuă să se afle în cadrul Bisericii, trebuie acceptat că aceasta își săvârșește încă lucrarea mântuitoare în schismă. Pentru a nu lăsa loc la false interpretări, Părintele Florovsky precizează imediat că sensul acestei perspective este unul eshatologic: „Ar fi mai adevărat să spunem că Biserica continuă să lucreze la schismatici în așteptarea ceasului tainic când inima încăpățanată 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”⁶⁹. Până la Parusie, fiecare om care s-a (auto)exclus din Biserică are posibilitatea să revină în sânul ei, dacă dorește aceasta și dă dovadă de căință pentru „rătăcirea” lui.

Premisele teologice augustiene nu au fost receptate niciodată la adevărata lor dimensiune în Biserica Răsăriteană din primele veacuri sau în teologia bizantină, și de aceea Părintele Florovsky, deși identifică opinii similare la unii autori ortodocși (A. Homiakov, mitrop. Filaret al Moscovei), crede că rămâne încă o misi-

⁶⁸ *Ibidem*, p. 36-37: „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”.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 37.

une pentru teologia ortodoxă contemporană să exprime creator ideile Fericitului Augustin. Chiar dacă a păstrat ferm granița care desparte secta de sobornicitatea Bisericii, el a evidențiat „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”⁷⁰. Faptul că „există multe legături, care încă nu au fost rupte, prin care fracțiunile schismatice sunt ținute împreună într-o anumită unitate cu Biserica”, trebuie să ne facă să nădăjduim într-o mântuire universală, că va avea loc „reîntoarcerea fraților noștri, a căror despărțire de noi ne sfâșie” (Sfântul Grigorie de Nazianz), că, „în sfârșit, puterea lui Dumnezeu va triumfa pe față asupra slăbiciunii omenești, binele asupra răului, unitatea asupra dezbinării, viața asupra morții”⁷¹.

Ecumenismul în timp

Speranța mântuirii universale, a tuturor oamenilor și, în special, a tuturor creștinilor, îl face pe Părintele Florovsky să evite căderea într-un fundamentalism anti-ecumenist; deși un punct important al gândirii sale teologice îl reprezintă convingerea că Biserica Ortodoxă este continuatoarea Bisericii integrale din epoca primară, un alt aspect important al gândirii florovskiene care nu trebuie neglijat constă în teza: „Biserica adevărată nu este încă Biserica perfectă.” (*The true Church is not yet the perfect Church*)⁷².

Hermeneutica ecumenică⁷³ a Părintelui Florovsky se bazează pe relația dintre ecumenism (inclusă de el în „categoria mi-

⁷⁰ *Ibidem*, p. 38-39.

⁷¹ *Ibidem*, p. 39-40.

⁷² Cf. Ch. Künel, „«The true Church is not yet the perfect Church»...”, p. 584 ș.u. Vezi mărturisirea clară a Părintelui Florovsky: „Ca membru și preot al Bisericii Ortodoxe eu cred că biserica în care am fost botezat și am crescut este cu adevărat Biserica, i.e. adevărata Biserică și singura adevărată Biserică”. Aici apare și fraza citată mai sus. Vezi „The True Church”, în *CW* XIII, p. 134.

⁷³ *Ibidem*, p. 588.

siune”), eclezologie și Tradiție⁷⁴. Combătând opinia lui Arnold Toynbee – acesta credea că „Europa apuseană”, „Comunitatea creștină apuseană”, constituie o „unitate de sine înțeleasă” ca un capitol separat dintr-o carte –, teologul rus declară că Răsăritul și Apusul nu sunt „ceva de la sine înțeles”, unități independente. „Prin urmare, adevărata problemă a apropierii creștine nu-i atât temă de corelație a tradițiilor paralele, ci mai ales de *restabilire a tradiției înstrăinate* [...] Răsăritul și Apusul se pot întâlni și se pot regăsi numai dacă își amintesc de *înrudirea lor primordială* și de *trecutul lor comun*. Primul pas care trebuie să urmeze acum este să înțelegem că, în ciuda stilurilor lor diferite, Răsăritul și Apusul aparțin organic la *creștinătatea cea una* (s.n.)”⁷⁵.

Pe baza acestei convingeri vor fi respinse categoric modelele de unire propuse de protestantism și romano-catolicism⁷⁶. Astfel, Părintele Florovsky va respinge categoric așa-numita „teorie a ramurilor” (*branch theory*) – o formulă „prea optimistă” (*too optimistically and happily*), care nu ține seama de realitatea tragică a schismei. Astfel, nu există diverse „ramuri” cu drepturi egale⁷⁷. Concepția protestantă reclamă existența unei singure Biserici, invizibilă și cu neputință de divizat, și a mai multor „biserici” sau „denominațiuni”, vizibile și cu drepturi egale. Desigur, Părintele Florovsky și alți teologi ortodocși participanți la *dialogul ecumenic* nu au fost de acord cu acest punct de vedere⁷⁸; mai

⁷⁴ Y.-N. Lelouvier, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁵ G. Florovsky, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *CW* IV, p. 28-29; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 23 (1981), nr. 10-12, p. 748. Și tot aici se mai arată că Orientul și Occidentul „sunt fragmente ale uneia și aceleiași lumi, ale creștinătății celei unice, care în planul lui Dumnezeu nu trebuia să se dezbine în două”.

⁷⁶ Cele două puncte de vedere asupra Bisericii sunt opuse – în protestantism toate bisericile empirice ar trebui să devină biserici (așadar, nicio biserică nu poate să fie considerată deplină în această lume), în romano-catolicism se consideră că o singură Biserică este cea adevărată (bineînțeles, cea romano-catolică). Vezi Idem, „Ecumenism and the Reformation”, în *CW* XIV, p. 38-39.

⁷⁷ Idem, „Schism and the Branch Theory”, în *CW* XIII, p. 34.

⁷⁸ Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church”, în *CW* XIII, p. 136-137.

mult, s-a criticat chiar și titulatura oficială, care utilizează pluralul, de Consiliul Ecumenic al Bisericii/or: „denominațiunile” nu sunt celule ale unui singur Trup, unite în mod abstract, și ele nu au dreptul de a se numi „Biserici”; „natura Bisericii poate fi înțeleasă doar într-o manieră hristocentrică, bazată pe relația cu Capul ei”⁷⁹.

Afirmând că „ecumenismul nu înseamnă sincretism sau relativism ecleziologic”⁸⁰, Georges Florovsky mai arată că, dacă la baza schismei au stat rațiuni de ordin teologic, atunci e firesc ca reunificarea să se realizeze tot prin intermediul învățaturii de credință; dacă religia nu este o simplă „emoție pioasă”, atunci „problema dezbinării și unificării nu poate fi soluționată doar pe baze strict morale”⁸¹. Tentația „creștinismului practic” (*applied Christianity*) trebuie depășită, la fel ca și limitarea învățaturii creștine doar la Scriptură sau Crez. După cum a mai arătat Florovsky, citând o frază a Sf. Ilarie, valoarea acestora *est non in legendo, sed in intelligendo*; esențială este interpretarea, „duhul”, nu litera. Drept urmare, ceea ce trebuie urmărit este un „consensus teologic profund”⁸². Iar acest *consensus* – se mai arată – nu înseamnă a trece pur și simplu peste divergențe, a le ignora, nici a trata doar anumite aspecte particulare sau izolate, în vederea obținerii unui acord doar asupra acestora, fiindcă „sistemul doctrinar nu este un mozaic din părți deosebite, ci un întreg organic, și adevăratul sens al oricărei metodologii particulare depinde în întregime de duhul întregului”⁸³.

În consecință, calea reunificării creștinilor constă în „căutarea Adevărului”, singurul care asigură unitatea veritabilă⁸⁴. A rămâne la un nivel empiric înseamnă a promova „intercomuniunea”

⁷⁹ Idem, „Orthodox Participation in the Amsterdam Assembly”, în *CW* XIV, p. 180.

⁸⁰ Idem, „Oxford and Chichester (1949)”, în *CW* XIV, p. 183.

⁸¹ Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism”, în *CW* XIII, p. 15.

⁸² Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 26.

⁸³ Idem, „The Need for Patience (1937)”, în *CW* XIII, p. 20.

⁸⁴ Idem, „Schism and the Branch Theory”, în *CW* XIII, p. 35.

sau „comuniunea deschisă”. Părintele Florovsky se opune însă acestei practici din următoarele motive: 1) în Biserica primară acest concept era cu totul necunoscut, întrucât membrii ei trăiau într-o „comuniune deplină” (*full communion*), la toate nivelurile⁸⁵; 2) în acest fel s-ar relativiza – sau chiar desființa – învățătura dogmatică a Bisericii, privită ca o piedică în fața „iubirii frățești” și firești dintre creștini. Dar, după Florovsky, opoziția dintre comuniunea „deschisă” și comuniunea „confesională” este greșită. Nu poate exista comuniunea fiindcă nu există o credință comună – comuniunea presupune la fel de mult „o minte” ca și „o inimă”. În fine, esențială este și doctrina ministeriului creștin: în Biserică nu se poate despărți „hirotonia (*ordo*) de credință”. Deci „adevărata intercomuniune poate fi doar o acțiune corporativă și catolică”. Ea reclamă nu doar o „loialitate confesională”, ci „adevărul catolic”⁸⁶.

Sensul „epocii” patristice arată că, deși poziția „epocii” apostolice a fost unică, aceasta a fost numai un început. Nu se poate spune că „epoca Părinților” s-a încheiat – așa cum s-a legitimat ideea în Apus (și în urma procesului de „pseudomorfoză” și în Răsărit) –, fiind înlocuită mai târziu de „epoca scolasticilor”. A face aceasta echivalează cu adoptarea unei formule restrictive inacceptabile (indiferent dacă restrângerea se face la un secol, la cinci sau la opt). Evitând o „teologie a repetiției”, restricția nu ține cont de faptul că „Biserica are încă deplină autoritate, ca și în epocile trecute, de vreme ce Duhul Adevărului o însuflețește acum într-un mod nu mai puțin eficace decât în primele secole”. Însăși teologia bizantină – insistă Părintele Florovsky – nu a constituit altceva decât „continuarea organică” a epocii patristice. În caz contrar, se pune întrebarea: „S-a schimbat oare vreodată ethosul Bisericii Ortodoxe de Răsărit, în vreun anume moment sau dată istorică, astfel încât dezvoltarea istorică «ulterioară» să fie de o importanță și o autoritate inferioară, dacă nu cumva chiar

⁸⁵ Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 22.

⁸⁶ Vezi Idem, „Open Communion and Intercommunion”, în *CW* XIII, p. 149-150.

fără de nicio însemnătate?” Răspunsul Părintelui Florovsky e categoric negativ, căci altfel Sfinții Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și marele Sinod Isihast din secolul al XIV-lea, ba chiar și activitatea de promovare a *Filocaliei* de către Sf. Nicodim Aghioritul, nu ar mai putea fi înțelese la adevărata lor dimensiune și valoare, drept mărturia aceluiași ethos al Bisericii⁸⁷.

Pentru a concluziona, relevanța Părinților este, pentru G. Florovsky, una de prim rang în teologia contemporană. Recuperarea „minții patristice” este afirmată ca o condiție *sine qua non* pentru păstrarea integrității ecleziale, căci aceasta nu presupune doar o dimensiune iconografică sau liturgică. Bogăția Bisericii Ortodoxe provine și din „realismul duhovnicesc”, specific Părinților. Nu fără o notă de ironie, marele teolog și patrolog scrie: „Părinții erau angajați într-o luptă corp la corp cu problemele existențiale, cu acele descoperiri ale eternelor probleme descrise și consemnate în Sfânta Scriptură. Aș risca chiar să sugerez că Sf. Atanasie și Fer. Augustin sunt mult mai la zi decât mulți dintre teologii noștri contemporani.” De unde îndemnul: „«Într-o vreme ca aceasta», este nevoie să ne lărgim perspectiva pentru a-i recunoaște pe maeștrii din vechime și să întreprindem pentru propria noastră epocă o sinteză existențială a experienței creștine”⁸⁸.

Drept urmare, poziția Părintelui Florovsky față de ceea ce s-ar numi „ecumenism în spațiu” este deosebit de critică. A reduce *dialogul ecumenic* doar la o „cooperare” între diverse fracțiuni creștine poate deveni, în ciuda aparențelor, chiar un impediment,

⁸⁷ Vezi Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în *CW* I, p. 110-111.

⁸⁸ Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în *CW* I, p. 16. Compară cu mesajul: „Propovăduiește Dogmele Credinței!” (*Ibidem*, p. 11-12), care exprimă, indirect, aceeași idee: Părinții, ca martori ai Tradiției sobornicești, au o revelație perenă la toate epocile și împrejurările, inclusiv la „o vreme ca aceasta de față”. În Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, p. 113, se cere expres ca recuperarea „cugetului Părinților” să aibă loc și în gândirea și învățământul teologic – desigur, nu ca ceva arhaic, ca o „relicvă venerabilă”, ci ca o atitudine existențială, ca o „orientare duhovnicească” –, căci doar în acest fel „poate fi reintegrată teologia noastră în deplinătatea existenței noastre creștine”.

un obstacol în calea „căutării adevărului”. Ecumenismul nu înseamnă pentru Florovsky o activitate socială, ci unirea în Biserica Una. Din această cauză acest „ecumenism în spațiu”, declarat de el ca fiind „insuficient”, trebuie completat de un „ecumenism în timp”, care coincide cu revenirea la „istoria comună” a „creștinismului *divizat*”. Mai mult decât reunificarea uniformă a unor „denominațiuni” printr-un „acord” (*agreement*) este necesară (re)integrarea în Tradiție (*paradosis*), parcurgerea comună către întoarcerea la aceasta, căci „Tradiția este însăși Sfânta Biserică, în care Domnul este mereu prezent”⁸⁹. Unitatea – declarată în unele documente oficiale ale CEB – creștinilor „din toate locurile și toate timpurile” i se pare Părintelui Florovsky la fel de ambiguă ca și canonul vincentin, căci Adevărul reclamă catolicitate, în sens calitativ, și nu universalitate, în sens cantitativ; ca și cu alte ocazii, teologul și patrologul rus mai afirmă apoi importanța dimensiunii istorice a Bisericii, pe care trebuie să o descopere și ecumenismul ca premisă pentru redescoperirea „înțelepciunii Bisericii vechi”⁹⁰. Iar Biserica Ortodoxă, prin poziția sa unică, de continuatoare a Bisericii apostolice din primele veacuri, are în *dialogul ecumenic* nu o poziție privilegiată, ci mai ales o mare responsabilitate, aceea de a conferi, prin „Tradiția vie”, „integrarea într-o unică gândire creștină (*Christian mind*)”. „Singura unitate adevărată a creștinismului este unitatea în Biserică”, dar niciodată nu trebuie să se uite de realitatea schismei, ca și de faptul că mișcarea ecumenică este o „căutare a unității și nu unitatea însăși”, este „o cale, nu un fapt”⁹¹.

⁸⁹ Idem, „The Tragedy of Christians Divisions”, în *CW* XIII, p. 32; Idem, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement”, în *CW* XIV, p. 171-172: „Cercetătorii patristici au demonstrat valoarea perenă a vechii Tradiții, care este validă existențial și provocatoare la fel de mult ca și în trecut” (p. 172).

⁹⁰ Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church”, în *CW* XIII, p. 138-139.

⁹¹ Vezi *Ibidem*, p. 139-144. Despre rolul Ortodoxiei în mișcarea ecumenică vezi mai ales secțiunea „Responsabilitatea Ortodoxiei” din *CW* XIII, p. 160 ș.u.

Pentru a concluziona, ecumenismul nu constă – în concepția Părintelui Florovsky – într-o serie de activități sociale sau de „gesturi spectaculoase”, ci în reintegrarea în Tradiția Bisericii celei una, a Bisericii primare, continuată în Biserica Ortodoxă. Atingerea scopului ultim al dialogului ecumenic – căci el deosebește între „scopurile imediate” și „scopul ultim”⁹² – presupune redescoperirea „sensului direcției” spre care se îndreaptă Biserica, în calitatea sa de „stâlp și temelie a Adevărului”. Ecumenismul nu ține, aşadar, doar de voința omenească, ci mai mult de „ghidul sigur și infailibil” – Mângâietorul, Duhul Adevărului⁹³, Care trimite întotdeauna la Hristos. Unitatea creștinilor ține atât de voința noastră de unitate, cât și de izvorul care vine prin și de la Hristos⁹⁴. Se cere aşadar deopotrivă încredere și respect între creștini⁹⁵, cât și respectarea criteriului unic al acestei unități, Tradiția Apostolică⁹⁶.

Calea unității ecleziale – sobornicizarea

Pentru a înțelege și mai exact modul în care se poate realiza unitatea tuturor creștinilor în Biserică – Trup unic al lui Hristos,

⁹² Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 26: „cooperarea practică nu trebuie în niciun caz identificată cu scopul ultim al ecumenismului. Trebuie să facem o distincție clară între scopul ultim al Mișcării Ecumenice și obiectivele imediate. Orice confuzie în acest sens ar fi dezastruoasă și ar duce la căderea într-o decepție utopistă sau la trivialități omenești. Scopul ultim – adevărata restaurare a unității creștine în credință și iubire – este într-adevăr dincolo de planul uman, și se găsește poate chiar în cealaltă parte a orizontului istoric. Unitatea ultimă nu poate veni decât de sus, ca un dar gratuit al Atotputernicului Dumnezeu. Obiectivul nostru imediat este mult mai redus: a face să dispară prejudecățile și nimicniciile noastre, a veni mai aproape în înțelegerea disensiunilor existente și a cauzelor și modurilor sale reale.” Vezi și Constantine Cavaros, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996, p. 8-9.

⁹³ Idem, „The Tragedy of Christians Divisions”, în *CW* XIII, p. 33.

⁹⁴ Vezi Idem, „Consider Your Ways”, în *CW* XIII, p. 184.

⁹⁵ Idem, „The Tragedy of Christians Divisions”, în *CW* XIII, p. 32.

⁹⁶ Idem, „Orthodox Participation in the Amsterdam Assembly”, în *CW* XIV, p. 177.

se cuvine să luăm în considerare și modul în care Părintele Florovsky percepe unul dintre atributele esențiale ale Bisericii – însă niciodată rupt de celelalte – și anume sobornicitatea. El își începe considerațiile despre sobornicitatea sau catolicitatea Bisericii ca o prelungire a celor despre dimensiunea hristocentrică a acesteia⁹⁷: „Biserica este una. Nu există decât o singură Biserică a lui Hristos. Căci Biserica este Trupul Său. Și Hristos nu este niciodată divizat. În Hristos, Domnul întrupat și înălțat, unitatea umanității, compromisă odinioară prin cădere și desfigurată prin păcat, a fost pe deplin restaurată. Prin crearea Bisericii creștine a fost inaugurat un regim existențial cu totul nou. Un *regim catolic*, s-ar putea spune, în opoziție cu starea funestă de separare și fragmentare în care umanitatea întreagă a fost închisă prin păcatul original. Biserica *una* nu este doar o *nota ecclesiae* particulară printre altele, ci natura sa însăși. Și funcția principală a Bisericii în lume este tocmai readunarea indivizilor separați și dispersați și incorporarea lor în unitatea organică și vie a lui Hristos”. Atributul unității ecleziale apare în viziunea lui G. Florovsky ca fiind un atribut esențial, un „principiu dinamic”, existențial, deopotrivă „dar” (*Gabe*) și „misiune” (*Aufgabe*), fundament și scop. Unitatea constituie deci atât un „indicativ”, cât și un „imperativ”: unitatea organică a trupului viu, ce are Cap pe Hristos Însuși, este, de asemenea, „unitatea Duhului” (*Ef* 4, 3), căci Trupul este „legat” și „crește” (*Col* 2, 19) chiar prin lucrarea Duhului Sfânt, Care conferă „legătura păcii” printr-un sinergism între harul Său și credința omenească. Unitatea Bisericii înseamnă, aşadar, „sobornicitatea” sau „catolicitatea” Bisericii: „unu” și „catolic” sunt două aspecte ale aceleiași realități vii⁹⁸.

Printr-o analiză etimologică – nu facilă, căci originile sale sunt „obscure” – Părintele Florovsky încearcă să releve care a fost sensul exact al celui de-al doilea termen amintit puțin mai sus, „catolic”. Utilizat în vechile simboluri de credință ca un adjectiv (vezi

⁹⁷ Este corectă deci poziția lui Ch. Künkel, *Totus Christus*, p. 187 ș.u.

⁹⁸ G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 24; vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, în *CW* I, p. 39.

ekklesia katholike), el derivă de la *kath'olou* și ar avea sensul de „împreună”, „în unul” sau chiar „în întregime”. În orice caz, în opinia Părintelui Florovsky *kath'olon* nu a fost echivalat cu *kata panton*, căci el nu ținea de sfera fenomenală sau empirică, ci de planul noumenal și ontologic; descria însăși esența, deplinătatea (*pleroma*) acesteia, nu manifestările exterioare⁹⁹. Expresia *ekklesia katholike* nu a fost folosită deci niciodată într-un sens cantitativ, pentru a desemna întinderea geografică, expansiunea spațială a Bisericii, ci într-un sens calitativ, ce viza integritatea credinței sau a doctrinei, fidelitatea Bisericii față de Tradiția plenară și primară, în opoziție cu tendințele sectare ale ereticilor, care se separau din această „plenitudine originară” (catolicitatea). *Katholike*, mai arată Florovsky, era echivalent mai degrabă cu „ortodoxia” decât cu „universalitatea” Bisericii, în sprijinul acestei idei putându-se aduce importante mărturii patristice. Spre exemplu, Sf. Ignatie de Antiohia exprima „taina adunării laolaltă” (*mysterion tes synaxeos*) în jurul lui Hristos (Mt 18, 19-20) prin cuvintele „acolo unde este Hristos, acolo e și Biserica Catolică” (*Smyrn.* 8, 2), iar mai târziu, într-o formulă de sinteză, Sf. Chiril al Ierusalimului va arăta că Biserica este „adunarea laolaltă a tuturor într-o comuniune”, într-o „adunare” (*ekklesia*), și că ea se cheamă „catolică” pentru că „există pe toată suprafața pământului, de la un capăt la celălalt”, dar mai ales pentru că „ea predă în chip integral și fără omisiune (*katholikos kai anelleipos*) toate dogmele” (*Cateh.* 18, 23, PG 33, col. 1044)¹⁰⁰. Înțeleasă din nou ca o însușire internă a Bisericii, catolicitatea nu poate fi în niciun chip echivalată cu universalitatea Bisericii. „Extensiunea geografică universală nu este decât o manifestare sau o urmare a acestei integrități interioare, a plenitudinii spirituale a Bisericii”¹⁰¹.

⁹⁹ Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 39-40.

¹⁰⁰ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 25. Aceiași Sfinți Părinți și aceleași texte ale lor sunt citate și în Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 40-41.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 25; vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 40: „Universalitatea Bisericii este consecința sau expresia, dar nu cauza sau temeiul catolicității sale”.

O mutație de la semnificația primară a termenului „catolicitate”, în sensul desemnării unei universalități spațiale, a avut loc, în opinia lui G. Florovsky, în Apus, la Fer. Augustin, care l-a folosit în opoziție cu provincialismul geografic al ereticilor donatiști¹⁰². Pe această filieră augustiniană ecuația catolic = universal a fost adoptată în vocabularul teologic, atât în Occident, cât și în Orient¹⁰³. Aceasta reprezintă „o reducere redutabilă a marii idei catolice, o mutilare nefericită a concepției primare”¹⁰⁴, fiindcă nu doar s-a limitat conceptul, ci el a și fost făcut „mai puțin viu”, accentul căzând pe forma exterioară și nu pe conținutul interior¹⁰⁵. În consecință, G. Florovsky subliniază, într-un citat devenit deja celebru (care va fi utilizat și de D. Stăniloae sau Vl. Lossky), că dimensiunea sobornicească a Bisericii nu este alterată de condițiile spațio-temporale (desigur, în virtutea faptului că Biserica este Trupul lui Hristos, un organism teandric divino-uman) – adevărata catolicitate este „dinăuntru” (*du dedans*), o calitate intrinsecă a Bisericii, și nu „dinafară” (*du dehors*): „Biserica lui Hristos nu a fost mai puțin catolică în Ziua Cincizecimii, când era restrânsă, toată, într-o mică încăpăre din Ierusalim, sau mai târziu când comunitățile creștine nu erau încă decât niște insule dispersate și aproape pierdute în oceanul necredinței și al superstițiilor păgâne. Și, pe de altă parte, Biserica va rămâne în chip absolut (*souverainement*) catolică până la sfârșitul veacurilor [...]”¹⁰⁶.

¹⁰² Florovsky îl citează pe unul dintre exegeții lui Augustin, Pierre Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Cf. Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41. În Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 25, nota 5, este citată ediția a V-a (1929).

¹⁰³ În Biserica Ortodoxă Rusă acesta a fost cazul unui profesor de Noul Testament, N.N. Glubokovsky, al cărui articol, publicat (anonim) în limba rusă, „Ce semnifică formula: «Biserica sobornicească» din Simbolul de credință?”, în *Gazeta bisericăască* 2 (1906), p. 49-54, este, după cum scrie G. Florovsky, „simptomatic pentru uitarea profundă a adevăratei Tradiții vechi”. Cf. „Le Corps du Christ vivant”, p. 26, nota 1.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰⁵ Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41.

¹⁰⁶ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 26.

Un alt argument în favoarea deosebirii calitative¹⁰⁷ dintre „catolicitate” și „universalitate” este acela că termenul trebuie atribuit nu doar Bisericii ca noțiune generală, globalizantă, ci și fiecărei „părți” din ea. Redând fraza mitrop. Filaret al Moscovei – „Dacă un oraș sau o țară oarecare se separă de Biserica universală, Biserica va rămâne cu toate acestea un corp integral și incoruptibil” –, Florovsky afirmă că aici importante nu sunt noțiunile cantitative: „nu numărul decide, ci calitatea”. Deși uneori pare că ereticii covârșesc numărul credincioșilor fideli Tradiției Bisericii primare autentice – aceștia din urmă fiind siliți să fie reduși la o „cantitate neglijabilă” sau chiar să se retragă în „pustie” sau în catacombe –, aceste epoci istorice constituie doar niște „accidente istorice care nu schimbă cu nimic catolicitatea esențială a Bisericii, nici nu o reduc”. Concluzia: catolicitatea nu depinde de succesul misionar al Bisericii¹⁰⁸. Nefiind un „nume colectiv”, catolicitatea se situează dincolo de aceste condiții exterioare și vizează fiecare Biserică locală: „Biserica nu este catolică numai în adunarea tuturor comunităților locale. Ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele și în toate momentele vieții sale. Structura întreagă, țesătura (*tissu*) vie a corpului ei este catolică”. De aici și scopul pe care-l are de îndeplinit fiecare membru al organismului eclezial: „Și fiecare membru al Bisericii este și trebuie să fie «catolic». Întreaga existență creștină trebuie să fie în mod organic «catolicizată», adică reintegrată, concentrată, centralizată ființial”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ În această privință Florovsky trebuie să recunoască meritele lui Homiakov, „primul teolog din Rusia care a oferit termenului catolic amploarea sa calitativă”. Cf. *Ibidem*, p. 26, nota 2.

¹⁰⁸ Această frază a Părintelui Florovsky nu trebuie înțeleasă ca o bază pentru a se renunța la activitatea misionară a Bisericii Ortodoxe, ci, pur și simplu, că aceasta se constituie *nu doar* ca un „corp misionar”. La fel ca și raportul „universalității” față de „catolicitate”, misionarismul este o *consecință* a dimensiunii sobornicești, o însușire internă, esențială, a Bisericii, nu o cauză a ei.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 27. Vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41-42.

Formularea Părintelui Florovsky urmărește să reafirme și mai puternic atributul catoliciții Bisericii ca fiind deopotrivă un „dat inițial” și o „problemă de rezolvat”. De aici decurg și cele două aspecte ale sale: unul obiectiv, divin, și unul subiectiv, uman.

În mod obiectiv Biserica este catolică în Tainele ei. Acestea, în pofida varietății lor, constituie „acte de incorporare și de integrare”¹¹⁰. Harul este o putere unificatoare care săvârșește o triplă acțiune: Duhul Sfânt ne unește cu Domnul, incorporându-ne în trupul Său, în umanitatea Sa sfântă; ne unește întreolaltă, făcându-ne un „organism catolic”; apoi, în fiecare suflet credincios Duhul devine un izvor viu de pace și „simplitate spirituală”. Din nou, lucrarea Duhului Sfânt nu exclude lucrarea Mântuitorului: „El Însuși realizează în trupul Său această unitate slăvită, ce constituie o imagine unică a Sfintei Treimi [...]”; El Însuși este Arhiereul ceresc (vezi *Evr* 3, 1), Care intră în comuniune cu membrii Trupului Său prin Taine¹¹¹. În același timp, izvorul vieții sacramentale a Bisericii este chiar pogorârea Duhului Sfânt, Cincizecimea, sau, altfel spus, Tainele sunt mijloacele prin care „Cincizecimea este continuată și perpetuată în Biserică”. Plecând de la anumite considerații ale lui Nicolae Cabasila, G. Florovsky se va opune unei valorizări excesive, auto-suficiente, a Scripturii în viața eclezială: Biserica lui Hristos nu are ca fundament doar Cuvântul lui Dumnezeu, ci mai ales prezența sacramentală, tainică, a Lui, ca și Cap unit, în chip indivizibil, de Trup. Taina Euharistiei reprezintă mijlocul maxim de unire al credincioșilor cu Hristos în această lume, calea prin care ei se împărtășesc de jertfa Sa răscumpărătoare. (Dar, la fel cum „nu este niciodată repetată Golgota”, Cina cea de Taină nu este doar imitată sau reprezentată, ci continuată în Euharistie.) Valoarea excepțională și unică a întrupării derivă din unirea maximă a umanității întregi în umanitatea sfântă a lui Hristos, adică unirea tuturor oameni-

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 27. Tainele la care teologul rus se referă sunt, mai ales: Botezul, Mirungerea și Euharistia – „un act triplu al inițierii creștine”.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 28. Se poate spune chiar că „Biserica este circumscrisă de Taine”.

lor – dincolo de orice limită spațio-temporală – într-un trup, „un organism unic animat de Duhul Sfânt, în comuniune cu Capul, deopotrivă divin și uman”. Într-un mod care amintește de reprezentanții „ecleziologiei euharistice”, care insistă pe rolul adunării (sinaxei) euharistice în realizarea unității Bisericii, Părintele Florovsky scrie: „Această unitate [...] se relevă și se manifestă deja în experiența liturgică a Bisericii, mai ales în Liturgia euharistică. Aceasta nu este doar acea comunitate locală a credincioșilor vii care se adună în jurul altarului, ci cu adevărat Biserica sobornicească întreagă și toată adunarea care se află prezentă la fiecare celebrare a tainei unității. Căci Hristos nu este niciodată separat de Trupul Său. În acest sens sublim Euharistia este mereu, și de fiecare dată, o revelație majestuoasă a Hristosului total”¹¹².

Părintele Florovsky lasă, așadar, să se înțeleagă că, în ciuda a ceea ce s-ar putea crede, neechivalarea sobornicității cu universalitatea terestră nu micșorează pe prima, ci îi conferă dimensiunea sa plenară! Mai mult decât simpla adunare a credincioșilor vii, fie ei oricât de răspândiți și oricât de numeroși, Biserica pământească, „militantă”, nu este decât un aspect al unicei și veritabilei Biserici catolice – alături de ea sau, mai exact, indivizibil unită cu ea se află Biserica cerească, „triumfătoare”. Experiența euharistică realizează un singur Trup al lui Hristos, o singură Biserică, în care Eshatonul este anticipat. Moartea și-a pierdut forța separată, iar veșnicia este anticipată în mod real – „aceasta nu este o speculație în van, nicio reverie pioasă și poetică” –, căci opera de răscumpărare nu este doar un act izolat, ci inaugurarea unui nou eon. După Florovsky, dimensiunea eshatologică a Bisericii se manifestă cel mai concludent în sfinți: „Comuniunea sfinților este astfel implicată în definiția Bisericii sau, s-ar putea spune, este definiția sa însăși”¹¹³.

Realizarea unității sobornicești și experimentarea ei în slujirea sacramentală a Bisericii îl face, așadar, pe Florovsky să vor-

¹¹² *Ibidem*, p. 29.

¹¹³ *Ibidem*, p. 30. Este citat și Niceta de Remesiana (*De symbole*, 10): *Ergo in hac ecclesia credis te communionem conjecturum esse sanctorum.*

bească despre o „eshatologie anticipată”, despre o „eshatologie realizată”; chiar dacă „eshatologia nu a fost în fapt încă realizată”, Biserica se află într-un „regim provizoriu”, înțeles în sensul unei anticipări a Împărăției viitoare în viața liturgică. În același timp, acest „regim provizoriu” nu trebuie înțeles ca cel al Vechiului Testament față de Noul – deci ca o prefigurare a timpurilor mesianice. Mesia a venit și El Se află mereu în Biserică. „Eshatologia nu exclude și nu contrazice istoria. Căci istoria însăși a devenit eshatologică, fiindcă elementele eshatologice au fost inserate în ea. Desigur, într-un anumit sens, istoria întreagă este, pentru creștini, un proces eshatologic, orientat spre țelul stabilit de Dumnezeu Creatorul. Dar istoria Bisericii este «eshatologică» nu doar prin această orientare generală. «Regimul provizoriu» al Bisericii este deja (s.n.) un *regim mântuitor*. Astfel nu este minimalizată victoria Crucii, care este baza întregii existențe creștine: această victorie nu este doar comemorată, ci în chip real (*precisment*) perpetuată, reprezentată («făcută prezentă») și actualizată în viața sacramentală”¹¹⁴.

Transfigurarea personalității

„În Hristos și în comuniunea Duhului Sfânt catolicitatea Bisericii este deja dată. Catolicitatea Trupului este determinată de unitatea Capului și a Mângâietorului. Această catolicitate rămâne, nu mai puțin, mereu o problemă de rezolvat, pentru fiecare nouă generație, pentru fiecare comunitate locală, pentru fiecare credincios”¹¹⁵. Cu aceste cuvinte făcea Părintele Florovsky trecerea de la aspectul obiectiv al termenului *sobornost* la aspectul subiectiv, înțeles ca „transfigurarea completă a vieții umane, care se realizează numai prin efort personal, prin practicarea iubirii milostive (*charite*) și a renunțării”. În opinia noastră aici avea de-a face cu transpunerea la nivel eclezial a temei sinergie, a relației intime dintre *askesis* și *theosis*. Imaginea nou-testamentară

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 31.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 31.

a Bisericii ca fiind *koinonia* reclamă un „acord spiritual”, o „simfonie de persoane”; apoi, imaginea Trupului este însăși porunca iubirii, cea care realizează o unitate de viață, o frățietate sau o comuniune¹¹⁶. Noutatea poruncii creștine a iubirii stă în faptul că trebuie să-l iubim pe aproapele ca pe noi înșine – nu în sensul de a-l ridica la același nivel cu noi, ci într-un sens mai profund: a ne vedea propriul sine în celălalt, devenit în calitatea sa de persoană iubită un „alter ego” al nostru. În iubire cei doi parteneri devin una, iar în adevărata dragoste creștină acest fapt se transpune în a vedea în fiecare dintre frații noștri pe Hristos Însuși. În mod evident, „o asemenea dragoste cere predare de sine, stăpânire de sine. O astfel de dragoste este cu puțință numai într-o expansiune și transfigurare a sufletului. Porunca de a fi catolic este dată fiecărui creștin. Măsura maturității sale duhovnicești este măsura catolicității sale. Biserica este catolică în fiecare dintre membrii ei, deoarece un întreg catolic nu poate fi construit sau compus altfel decât prin catolicitatea părților sale. Nicio mulțime ai cărei membri sunt izolați și impenetrabili nu poate deveni o frăție. Unirea poate fi cu puțință numai prin dragostea frățească reciprocă a tuturor fraților”¹¹⁷.

Deși catalogată ca „foarte ciudată”, lucrarea *Păstorul lui Herma* exprimă după Florovsky cel mai bine acest aspect catolic al Bisericii sub forma unui turn în curs de clădire: credincioșii sunt „pietre vii” (*1 Ptr* 2, 5), necesare zidirii acestui turn. Desigur, pietrele sunt de diferite forme, iar pentru a putea fi folosite ele trebuie înainte să fie tăiate; doar așa ele se pot îmbina una cu cealaltă, încât marginile lor să nu mai fie vizibile, iar turnul să

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 31-32, vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 42. În ambele cazuri este citat Sf. Ioan Hrisostom, ca exeget al Sf. Ap. Pavel. În primul caz, se afirmă ideea sa conform căreia distincția rece dintre „al meu” și „al tău” trebuie să fie abandonată în Hristos; în cel de-al doilea caz, se citează explicit: „Sf. Pavel cere de la noi o astfel de iubire, o iubire care ar trebui să ne lege întreolaltă, încât să nu mai fim separați unul de altul [...]. Sf. Pavel cere ca unirea noastră să fie atât de deplină ca a mădulelor unui trup.” (*In Eph. Hom.* 11, 1, PG 62, col. 79).

¹¹⁷ Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 43.

pară construit dintr-o unică piatră. Totuși nu toate pietrele pot fi folosite la construcția turnului. Unele, deși lustruite, erau rotunde; neputând să se nimerească una cu cealaltă, nu erau deci nimerite pentru clădire și trebuiau plasate lângă ziduri (*Similit.* IX, 6, 8; 31, 2 și *Vis.* III, 2; 6, 8)¹¹⁸.

Symbolismul acestei imagini nu este dificil: pentru ca lucrarea unificatoare a Duhului Sfânt să fie eficientă în construirea Bisericii ca un organism viu se cere o „adaptare reciprocă” (*adaptation mutuelle*) din partea membrilor săi. Altfel spus, se cere o „inimă deschisă și umilă”, un „suflet convertit” (*metanoia*), pentru că tocmai spiritul mulțumirii de sine – exprimat elocvent de „pietrele rotunde” (*teres atque rotundas*) – ne împiedică să intrăm în Biserică. „Tăierea” și „netezirea” (simboluri ale ascezei) sunt lucrări indispensabile ale „convertirii” – un termen nu psihologic sau moral, ci cu valențe ontologice și spirituale profunde. A stăpâni egoismul printr-un „spirit catolic” echivalează cu „transfigurarea catolică a personalității”, condiție *sine qua non* pentru a intra în plenitudinea comuniunii ecleziale¹¹⁹.

„Renunțarea la sine – ține să adauge Părintele Florovsky – nu (s.n.) înseamnă abolirea personalității, dizolvarea ei înăuntrul mulțimii. Catolicitatea nu înseamnă corporalism sau colectivism. Dimpotrivă, lepădarea de sine lărgeste orizontul personalității noastre; în lepădarea de sine cuprindem multitudinea înăuntrul propriului sine; îi conținem pe cei mulți înăuntrul eu-lui nostru”. Modelul îl constituie însăși „Unimea Dumnezeuiască a Sfinței Treimi” – căci, prin sobornicitate, Biserica nu face altceva decât să devină „asemănarea creată a desăvârșirii divine” –, așa cum reiese din cuvintele mitropolitului Antonie (Hrapovițki): „Existența Bisericii nu poate fi comparată cu nimic de pe pământ, căci pe pământ nu există unitate, ci numai divizare. Numai în cer întâlnim așa ceva. [...] Biserica este asemănarea existenței Sfintei Treimi, o asemănare în care cei mulți devin una.” Și tot mitropolitul Antonie arată și care este principalul obstacol pentru

¹¹⁸ Vezi *Ibidem*, p. 43; Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 32.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 43-44; Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 32.

a pătrunde în taina dogmei treimice: conștiința izolată a omului „natural”. Astfel, creștinul trebuie să se elibereze, în măsura creșterii sale duhovnicești, de opoziția între eu și non-eu, primind starea unității interioare cu Hristos, cu Tatăl și cu frații săi întru credință. Dar, pentru a face aceasta, el „trebuie să-și modifice radical (*essentiellement*) însușirile fundamentale ale conștiinței umane individuale”¹²⁰.

Conștiința reînnoită a creștinului, total distinctă de afirmarea de sine a individualismului separat, nu înseamnă însă că trebuie definită ca impersonalism sau colectivism. Noțiunea este teologică, are ca bază dogma Sfintei Treimi, și nu filozofică; ea nu coincide cu *Bewusstsein überhaupt*-ul din idealismul german. Sobornicitatea constituie o „comuniune simfonică și armonioasă”, inspirată de Duhul Sfânt, o „unitate concretă în cuget și simțire”. Ea este „scopul” (*telos*) spre care trebuie să tindă conștiința personală naturală (din nou, nu prin anihilarea personalității, ci printr-o dezvoltare creatoare). „În transfigurarea catolică, personalitatea primește puterea și capacitatea de a exprima viața și conștiința întregului. Iar aceasta nu ca un *medium* impersonal, ci printr-o lucrare creatoare și eroică.” Și chiar dacă măsura deplină a catolicității nu este atinsă de fiecare membru al Bisericii, ea nu-și pierde caracterul imperativ. Iarăși, criteriul și modelul de urmat de către toți credincioșii sunt Sfinții Părinți, cei care nu mai exprimă propriile lor mărturisiri personale, ci însăși credința „catolică” a Bisericii întregi, ca unii care „ne grăiesc dinlăuntrul plinătății catolice, din plenitudinea unei vieți pline de har”¹²¹.

¹²⁰ În ciuda rezervelor sale față de școala moralistă rusă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, al cărei principal reprezentant a fost chiar mitrop. Antonie Hrapovițki (vezi *The Ways...*, vol. II, p. 206 ș.u.), G. Florovsky îl citează pe acesta atât în „The Catholicity of the Church”, p. 43-44, cât și în „Le Corps du Christ vivant”, p. 33. De altfel, în acest ultim studiu este amintit elogios și unul dintre reprezentanții mișcării slavofile, prieten bun al lui Vl. Soloviov, prințul Serghei Trubețkoi, ceea ce demonstrează că Florovsky îi citea cu ochi nu doar critic, ci și selectiv pe teologii și filozofii religioși ruși, în pofida tonului său acuzator și dezaprobat din *Căile teologiei ruse*.

¹²¹ Vezi „Le Corps du Christ vivant”, p. 34; Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 44.

Misiunea pe care Biserica în întregime, și fiecare membru al ei în parte, o are de realizat este deci, în viziunea Părintelui Florovsky, aceea a unei neîncetate „recatolicizări”. Dar inițiativa aparține întotdeauna lui Dumnezeu în această lucrare teandrică, divino-umană. Doar pentru că iubirea (*agape*) dumnezeiască se revarsă asupra Bisericii omul poate să tindă spre unirea maximă cu Hristos – și prin El cu toate Persoanele Treimice – și cu semenii lui. Unitatea organică se dă mai ales în Euharistie, ca maximă dăruire a iubirii jertfelnice a lui Dumnezeu. Pe baza a numeroase citate din Sf. Ioan Gură de Aur¹²², Florovsky va sublinia că alături de altarul euharistic există un altul, nu mai puțin sfânt: „trupul viu al credincioșilor”. În esență, Euharistia îi unește pe toți credincioșii pentru a realiza un alt „altar”, cel tainic – dar, prin această, nu mai puțin real – al Trupului lui Hristos¹²³.

Sobornicizarea continuă reprezintă, așadar, o sarcină indispensabilă tuturor creștinilor – ortodocși sau nu. În același timp, Părintele Florovsky atrage atenția că acest imperativ nu este lipsit de pericole, de deviații, așa cum s-a întâmplat în chiar istoria Bisericii: este vorba de o dublă ispită, valabilă și azi, concentrată în noțiunile de „Imperiu” și „Pustie”.

Imperiul...

Faptul că Biserica a format o nouă ordine socială, un „nou polis”, nu putea să ducă decât la un conflict, ce în curând va fi deschis, cu „cealaltă Cetate”, Imperiul Roman – „o Cetate universală și strict totalitară”. Și Biserica, și Imperiul cereau ca omul întreg să fie în slujba lor, ceea ce făcea condiția creștinului să fie specială în raport cu Statul roman. *Epistola către Diognet* (c. 5), Tertulian și Origen au arătat că, deși nu s-au retras din societatea existentă, creștinii „nu-și puteau făgădui deplina lor loialitate

¹²² *In Joann. Hom.* 76, PG 59, col. 260; *In Hebr. Hom.* 17, 3, PG 63, col. 131; *In Matth. Hom.* 50, 3, PG 58, col. 507, și *Hom.* 82, col. 744; *In 2 Corinth. H.* 20, PG 61, col. 540; *In Rom. Hom.* 27, PG 60, col. 649; *In I Timoth. Hom.* 15, PG 62, col. 586.

¹²³ Vezi „Le Corps du Christ vivant”, p. 35-36.

orânduirii de stat a acestei lumi, Cetății pământești, căci cetățenia lor era în altă parte, «în ceruri»¹²⁴.

Dar dacă Biserica era, în chiar virtutea esenței sale comunitare, preocupată nu doar de persoanele izolate, ci și de societate (în final de întreaga umanitate)¹²⁵, era evident că „detașarea de lume” nu putea fi decât provizorie. Caracterul misionar al creștinismului și dorința sa de convertire universală a dat naștere astfel unei „forme hibrid”, denumită de Florovsky „Imperiul Creștin”.

Mutația decisivă a survenit în timpul lui Constantin cel Mare, împăratul care a dat Edictul de la Milano (313), făcând din creștinism o *religio licita*. „Botezarea” Imperiului creează, așadar, o nouă epocă în viața Bisericii¹²⁶: este promulgată libertatea religioasă, proprietățile confiscate sunt redat creștinilor, iar dintre aceștia cei care fuseseră scoși din funcție și deportați se înapoiază și sunt reprimiți cu onoruri. Cu alte cuvinte, Constantin oferă protecție și strânsă cooperare creștinilor, fapt simbolizat de transferul capitalei Imperiului (330) la Constantinopol, „noua Cetaț”, departe de memoria vechii Rome păgâne¹²⁷.

Convingerea lui Constantin a fost deci aceea că, prin Providența divină, lui i-a fost încredințată „sfânta misiune” de a restabili Imperiul, aflat în criză, pe o bază creștină, iar în secolele ce

¹²⁴ Idem, „Faith and Culture”, în *CW* II, p. 27, și Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, p. 68 ș.u.

¹²⁵ Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, p. 74.

¹²⁶ Idem, „Christianity and Civilization”, în *CW* II, p. 121. „Ideologul” și apologetul acțiunii împăratului Constantin a fost Eusebiu de Cezareea. În prima parte a lucrării sale *Istoria bisericească*, el arată că religia creștină este ceva „dintru început unic și adevărat” (I, 4, 11), o restaurare de către Hristos a ceea ce omul pierduse prin căderea în păcat. Acesta S-a arătat în „anii de început ai Imperiului Roman” și în același fel în care *Pax Romana* a anunțat venirea Domnului Păcii (*Is* 9, 5), tot așa mărturisirea lui Hristos de către împărat restabilește lucrurile în ordinea lor firească – la fel cum Logosul dumnezeiesc guvernează universul, tot așa împăratul, „icoană” sau „chip” al Logosului, conduce Imperiul (*oikoumene*) (I, 2, 23). Vezi PSB 14, p. 192-194.

¹²⁷ Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, p. 72-73.

au urmat această „misiune” a fost preluată și de alți bazilei. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, în timpul lui Teodosie cel Mare, creștinismul a fost consacrat ca religie oficială a Imperiului: păgânismul (ca și „erezia”) a fost dezavuat prin lege. Cele două „puteri” sau ordini – cea „spirituală” și cea „temporală”, cea „ecleziastică” și cea „politică” – sunt, deși distincte, intim corelate. Fundamentul noii situații îl constituia „unitatea Comunității de națiuni creștine” (*Christian Commonwealth*), adică „o Societate Creștină globală și unică, care era în același timp și Biserică, și Stat”. În această Comunitate creștină de națiuni, apartenența la Biserică și apartenența de Stat (cetățenia) nu erau co-extensive, ci, pur și simplu, identice¹²⁸.

Împăratul Iustinian, în prefața la *Novela* VI (datată 16 martie 535), va consfinți acest nou sistem politic, al unei singure *Civitas-Respublica Christiana*: „Există două daruri majore pe care Dumnezeu le-a oferit oamenilor din dumnezeiasca Sa milostivire, preoția și autoritatea imperială (*hierosyne* și *basileia*, *sacerdotium* și *imperium*). Dintre acestea, prima este preocupată de lucrurile dumnezeiești; ultima guvernează peste treburile omenești și se îngrijește de ele. Provenind din aceeași sursă, ambele împodobesc viața omenească”¹²⁹. Îmbrățișând forma unui veritabil „program”, aceste considerații se refereau la cele două „slujiri”, înrădăcinate în *Commonwealth*-ul bizantin, care aveau unicul scop de a menține și promova adevărul creștin. „Astfel, dacă «Imperiul» ca atare nu era subordonat Ierarhiei, era totuși subordonat Bisericii, care era un păzitor de Dumnezeu numit al adevărului creștin. Cu alte cuvinte, puterea imperială era «legitimă» numai înălăuntrul Bisericii. În orice caz, ea era în mod esențial subordonată credinței creștine, era legată de preceptele Apostolilor și Părinților, și în această privință «limitată» de ele. Statul legal al împăratului în Comunitatea de națiuni depindea de buna sa așezare în Biserică, sub disciplina ei doctrinală și canonică. Statul era totodată o autoritate și o slujire. Iar termenii acestei

¹²⁸ *Ibidem*, p. 75.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 77-78.

slujiri erau stabiliți de către legile și regulamentele Bisericii. În jurământul său de încoronare, împăratul trebuia să mărturisească credința ortodoxă și să depună un vot de supunere față de hotărârile Sinoadelor bisericești, ceea ce nu constituia o simplă formalitate¹³⁰.

Fără a reprezenta un ideal strict răsăritean, el regăsindu-se și în Apus, alianța dintre Stat, reprezentat de împărat, și Biserică, reprezentată de patriarh, a continuat să subziste în Bizanț: un document constituțional (mai exact, un proiect) de la finele secolului al IX-lea, *Epanogoge*, alcătuit probabil de patriarhul Fotie, reafirma, „cu mai multă solemnitate și precizie”, relația împărat-patriarh. Primul trebuia să fie bine instruit în dogmele credinței, să aperse și să promoveze învățăturile Scripturii și Sinoadelor, să asigure pacea și fericirea, trupească și sufletească, a supușilor săi; locul celui de-al doilea nu era mai puțin înălțat, el trebuind să fie „o icoană vie și însuflețită a lui Hristos”, să arate și să aperse adevărul, străduindu-se să-i întoarcă pe eretici în cadrul Bisericii, și chiar să vorbească deschis, înaintea împăratului, pentru apărarea dreptei credințe, întrucât numai lui îi era dată autoritatea de a interpreta și aplica canoanele Părinților¹³¹.

Desigur, această imagine este una „idealizată”, de cele mai multe ori realitatea arătându-se mult mai întunecată și mai ambiguă. „Împărații puteau întotdeauna să influențeze alegerea patriarhilor și să aranjeze, prin diferite stratageme, depunerea ocupanților indezirabili ai tronului patriarhal. Pe de altă parte, patriarhii, la rândul lor, aveau resurse ample în eventuala lor rezistență față de puterea imperială, dintre care suspendarea și excomunicarea nu erau cele mai puțin semnificative”¹³². Pretențiile unor împărați că posedă un oarecare caracter „preoțesc”, celebrat prin ceremonialul de la curte într-o „splendoare teocratică”, asemenea unei „liturghii imperiale”, nu le-au conferit acestora un rang în cadrul

¹³⁰ *Ibidem*, p. 78. În acest context G. Florovsky preia opinia că Ortodoxia a constituit „supra-naționalitatea Bizanțului” (I. Sokolov).

¹³¹ *Ibidem*, p. 81-82.

¹³² *Ibidem*, p. 82.

ierarhiei ecleziale. „Preoția împărătească” nu-i ridica dincolo de statutul de simplu creștin. Într-o societate creștină nimic nu putea fi „secular”, și de aceea împărații trebuiau să se îngrijească de „dreapta credință” a poporului. Lor nu li se interzicea să aibă convingeri teologice – ca oricărui laic –, dar decizia formală în chestiunile de credință și disciplină canonică aparținea exclusiv clerului. Ei vor încerca să-și impună voința sau opiniile, în special în perioadele de criză sau confuzie doctrinală, asupra ierarhiei Bisericii, întrebunțând în acest sens chiar violența, ceea ce a constituit o *ultra vires* a puterii imperiale, o acțiune dincolo de competența lor legală. În orice caz, Biserica din Bizanț a fost suficient de puternică pentru a rezista presiunii imperiale, căci împărații nu au reușit să-i impună niciun compromis cu arienii, nicio reconciliere prematură cu monofiziții, cu iconoclasmul sau, mai târziu, o „unire” ambiguă cu Roma¹³³.

Faptul că împărații erau într-adevăr conducătorii *Commonwealth*-ului creștin, inclusiv în chestiuni religioase, dar niciodată peste Biserică, îl face pe Părintele Florovsky să respingă categoric acuza de „Cezaropapism” adusă sistemului bizantin Biserică-Stat. Termenul este caracterizat ca o „curată confuzie”¹³⁴, ca un „anacronism afectat”. Chiar dacă Biserica a fost „obligată” să intre în alianță cu Imperiul din cauza unei duble presiuni, a vocației sale misionare și a logicii tradiționale a Imperiului, ea nu a fost prin aceasta redusă la statutul de „departament liturgic al Imperiului”. „Nimic nu poate fi mai neadevărat decât acuzația de Cezaropapism care este adusă de regulă față de ordinele împăratului chiar și în sfera religioasă. [...] Fără nicio suspiciune de paradox, istoria religioasă a Bizanțului ar putea fi prezentată ca un conflict între Biserică și Stat, un conflict din care Biserica a ieșit în mod incontestabil biruitoare” (Henry Gregoire)¹³⁵. Drept

¹³³ *Ibidem*, p. 80-81. Dintre toate acestea, disputa iconoclastă i se pare Părintelui Florovsky cea mai sugestivă în disputa împărat-patriarh/monahi ce viza apărarea credinței adevărate. Vezi Idem, „The Iconoclastic Controversy”, în *CW II*, p. 101-119.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 80-81.

urmă, acest *Christian Commonwealth* a însemnat, deopotrivă, o „viziune glorioasă”, o „realizare memorabilă și măreață”, dar și o „realizare amenințătoare și ambiguă”¹³⁶, iar, în cele din urmă, Bizanțul s-a prăbușit ca un Imperiu Creștin, sub povara pretenției sale uriașe¹³⁷.

...și Pustia

Mișcare prin excelență „reacționară”¹³⁸, monahismul nu a fost totuși niciodată anti-social. Inițial nu exista niciun ideal monastic „special”, căci retragerea din cadrul Imperiului nu urmărea altceva decât realizarea deplinătății idealului creștin comun, împlinirea destinului la care fusese chemat *fiecare* creștin, împlinire care însă era cu neputință în lăuntrul alcătuirii existente a societății (chiar sub înfățișarea unui Imperiu Creștin). Legămintele monahale erau doar o reaccentuare a celor baptismale. Apariția monahismului a fost cerută, așadar, de „pericolul secularizării”, odată cu victoria exterioară a Bisericii, atunci când a devenit posibil ca un creștin „să se așeze” în lume, beneficiind de confort și siguranță, și să uite că el nu este „din această lume”, că trebuie să fie pe pământ ca un străin și pelerin¹³⁹.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 83.

¹³⁸ Vezi G. Florovsky, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, p. 88-89: „Monahismul a constituit o permanentă «Mișcare de Rezistență» în Societatea Creștină”.

¹³⁹ Idem, „Christianity and Civilization”, p. 124-125. Cauza ivirii monahismului nu este pentru Florovsky, așa cum se afirmă de multe ori, o „spaimă apocaliptică”, ci neîncrederea în consistența și rolul acestui „Imperiu încreștinat”. El apărea ca „al doilea Botez” tocmai pentru că urmărea să-l întrerupe pe primul: creștinii „părăseau Împărăția pământească, oricât de mult ar fi părut ea «încreștinată», pentru a clădi adevărata Împărăție a lui Hristos în noul pământ al făgăduinței, «în afara Porților», în Pustie. Ei nu au fugit atât din pricina nenorocirilor lumii, cât de «grijile lumești», de amestecul cu lumea, chiar sub steagul lui Hristos, de prosperitatea și falsa securizare a lumii”. Cf. Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, p. 84.

O altă „rătăcire” a Bisericii Ortodoxe ar fi avut loc, în opinia lui Georges Florovsky, prin așa-numita „pseudomorfoză”, despre care a vorbit cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă, care a avut loc la Atena, între 29.11. și 6.12.1936 (vezi referatul „Influentele apusene în teologia rusă”). În acesta el va denunța influențele heterodoxe, la început de nuanță romano-catolică, apoi de nuanță protestantă, exercitate asupra teologiei ortodoxe, în general, și a teologiei ruse, în special. În această perioadă tulbure din istoria Bisericii Ruse teologia a corespuns doar arareori idealului unei teologii orientate spre experiența liturgică și ascetică a Părinților (normă și izvor ale creației teologice viitoare). „Criza culturii bizantine în sufletul rus” are loc, după părerea Păr. Florovsky, pe la mijlocul secolului al XV-lea, în urma respingerii „unirii” cu latinii, la Sinodul de la Florența (1439), și a căderii Constantinopolului sub turci (1453). Aceasta a fost privită ca o pedeapsă divină pentru trădarea Ortodoxiei și, într-o intensă atmosferă eshatologică, marele cneaz se proclamă „țar” (varianta slavă a lui „caesar”), iar Moscova, „a Treia Romă”, „Sfânta Rusie” având misiunea de a opri venirea lui Antihrist și a instaura împărăția de 1000 de ani a lui Dumnezeu pe pământ. Iată ce scria atunci călugărul Filotei: „Primele două Rome au căzut, a treia este, și o a patra nu va mai putea fi”¹⁴⁰. După 1492 ideologia eshatologică a celei de-a treia Rome se va transforma într-un milenarism de stat, rezultat al unei insuficiente asimilări a culturii bizantine. Acum are loc o veritabilă „sinucidere teologică și eclezială” (G. Florovsky), ale cărei simptome sunt: reducția spiritului și duhovnicescului la sufletul individual și național, afazia

¹⁴⁰ Pentru detalii vezi Fairy von Lilienfeld, „Tausend Jahre Kirche in Rußland. Geschichte der russischen Orthodoxie”, în *Tausend Jahre Kirche in Russland*, Tutzing, 1987, p. 25-27; G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Translated by R. Nichols, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979 (*Collected Works*, vol. V), p. 13-15; Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Translated by L. Kesich, Harvill Press, London, 1963, p. 310-313; John Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, traducere Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 90-91.

teologică, metamorfoza psihologistă, utilitaristă și populistă a creștinismului, exaltarea hiliastă și mesianică a „creștinismului rus”, totul pe fondul izolaționismului intelectual și cultural și al imobilismului istoric¹⁴¹.

După cum s-a observat, realizarea unității dintre creștini reprezintă în fapt căutarea Tradiției Bisericii primare – fiind, așadar, o unire „pe verticală”, ca trăire a aceleiași vieți în Duhul și mărturisire corectă a învățăturii despre ea, și nu pe „orizontală”, la un nivel pur uman. În atingerea acestui ideal se cer îndepărtate însă unele accentuări unilaterale ale doctrinei plenare a Bisericii, precum și unele derapaje ecleziale datorate condițiilor socio-istorice sau orgoliului unor ereziarhi. După cum s-a arătat mai sus, câteva din aceste derapaje le-a cunoscut în decursul istoriei și Biserica Ortodoxă; totuși ele nu au afectat ființa sa, ceea ce face ca Biserica Ortodoxă să fie unica și adevărata Biserică a lui Hristos, continuatoarea ei din epoca apostolică și până azi. Din această cauză misiunea ei în lume și, în special, printre celelalte confesiuni creștine este una deosebit de importantă, la care nu se poate renunța decât prin pierderea din vedere a dimensiunii sale universale (fapt ce ar echivala însă cu o trădare a Evangheliei, a împărțirii „veștii celei bune”, despre mântuirea adusă în și prin Hristos, la toți oamenii, din toate locurile și toate timpurile).

Evaluare

Părintele Georges Florovsky a avut o participare extrem de activă la *dialogul ecumenic*, dând totodată dovadă și de o mare deschidere față de membrii celorlalte confesiuni creștine. Totuși, după cum am mai spus, spre sfârșitul vieții el s-a retras din toate comisiile CEB și, cel puțin în conversațiile particulare, se pare că a devenit un „critic sever al ecumenismului contemporan”¹⁴².

¹⁴¹ Ioan I. Ică jr, „Rusia și filozofile ei – lecție pentru mileniul III”, în Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin: IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr, studiu introductiv și postfață Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 7.

¹⁴² Vezi *supra* nota 29.

În orice caz, participarea activă a Părintelui Florovsky nu a fost privită de toți cu ochi buni. Fiu al unui predicator protestant bine-cunoscut în America și convertit la Ortodoxie, Frank Schaeffer dedică un scurt capitol în „jurnalul” său, ce povestește istoria convertirii (survenită în anul 1990), și diverselor provocări la care trebuie să răspundă ortodocșii americani. Una dintre acestea este reprezentată de „vacarmul ecumenic”, care a înșelat pe unii „lideri ortodocși”, printre care și Georges Florovsky¹⁴³. Dându-se ca exemplu pe sine însuși, autorul subliniază că „*dialogul ecumenic*” nu a produs nicio convertire – „valul de protestanți proaspăt convertiți au venit la Biserică nu datorită eforturilor ei politicoase de «dialog», ci datorită mărturiei ei apostolice și patristice de veacuri, inclusiv aceleia care afirmă că Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică”. În acest sens s-ar fi înșelat și Părintele Florovsky, care, în 1949 (adică în cadrul Ansamblului de la Amsterdam), își echivala participarea la ecumenism cu o acțiune misionară, având ca scop evidențierea rolului major pe care poate să îl joace Biserica Ortodoxă – „singura Biserică adevărată” – în cadrul creștinismului divizat¹⁴⁴. Este o poziție corectă ce dovedește „sentimentul nobil” pe care l-a nutrit Părintele Florovsky. „Și totuși – continuă Frank Schaeffer – ce întristător este să ne gândim că o astfel de minte ca a sa a putut fi atât de orbită de buna sa credință nevinovată în ceea ce privește natu-

¹⁴³ Părintele Florovsky, „deși s-a lăsat amăgit în ceea ce privește ecumenismul, rămâne unul dintre ortodocșii cei mai de seamă ai vremii noastre”. Frank Schaeffer, *Dans de unul singur. Căutarea credinței ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 378.

¹⁴⁴ Vezi *Ibidem*, p. 376-377: „Consider că participarea ortodoxă la Mișcarea Ecumenică ar trebui să aibă aceeași importanță ca o acțiune misionară. Biserica Ortodoxă este anume chemată să joace un rol în schimburile ecumenice de idei, tocmai pentru că este conștientă de rolul său de păzitor al credinței apostolice și al Tradiției în toată deplinătatea ei și, astfel, este singura Biserică adevărată; pentru că știe că deține comoara harului dumnezeiesc prin continuitatea propovăduirii sale și a succesiunii apostolice, în fine, pentru că în acest fel poate pretinde un loc special în creștinismul divizat”. (Citatul se regăsește în *CW XIII*, p. 160).

ra adevărată a involuției protestante care a dus la dezintegrarea civilizației sale, la acceptarea avortului la cerere, la hirotonirea femeilor, homosexualilor și lesbienele – apostazia și erezia «in-erente» din teologia protestantă liberală¹⁴⁵.

Cam în același fel se exprimă și unul dintre ierarhii de pe continentul american, într-un raport asupra ecumenismului către Sinodul Episcopilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Afara Granițelor, arhiepiscopul (acum mitropolitul) Vitalie de Montreal și Canada¹⁴⁶. După ce recunoștea rolul major pe care l-a avut Părintele Florovsky la Amsterdam, acesta scria, la un moment dat: „Fratele

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 377. Evaluarea participării ortodocșilor, deci inclusiv a lui Florovsky, este privită cu pesimism, deși inițiată cu mari speranțe „din perspectivă ortodoxă, mișcarea ecumenică este un eșec”; „buna credință nevinovată a ortodocșilor în mișcarea ecumenică a fost abuzată”. Aceeași idee apare și la Andrei Kuraev, *Provocările ecumenismului*, trad. Boris Buzilă, Ed. Sophia, București, 2006, p. 6: „Probabil că cei cu care părintele Gheorghi Florovsky începuse să mediteze pentru ecumenism aveau o inimă sinceră și deschisă, intențiile lor fiind rezonabile și curajoase. Astăzi însă, când repetăm vechile sloganuri, nu mai regăsim în ele vibrația de altădată, simțim cum îndărătul lor poate transpărea și o altă motivație”. Totuși, autorul își exprimă dorința de a nu intra în polemică cu părintele Florovsky, pentru că acesta era animat de convingerea că „numai în Biserica Ortodoxă este păstrată deplinătatea darurilor Duhului Sfânt”; unirea creștinilor însemna deci, pentru el, „o orientare generală către Ortodoxie” sau, cu alte cuvinte, dacă era pentru unitatea creștinilor era pentru o unitate „în deplinătatea Tradiției Bisericii (p. 21). Kuraev acceptă ideea florovskiană despre posibilitatea existenței unor „curenți harici” și dincolo de granițele canonice ale Bisericii Una, Sfântă, Apostolească, Sobornicească, adică ale Bisericii Ortodoxe – „știm că în afara Bisericii nu există mântuire”, dar „cine poate stabili până unde se întinde Biserica și ce teritoriu cuprinde?” – pe care o interpretează în acest sens (tot pe urmele Părintelui Florovsky): la întrebarea: Se pot mântui catolicii?, răspunsul ar fi: în calitate de „romano-catolici”, puțin probabil, însă în calitate de creștini, pur și simplu, posibil. Ce înseamnă aceasta? Nu îi va mântui ceea ce este „specific” latinilor – infailibilitatea papală, credința în Purgatoriu sau *Filioque* –, însă poate să îi mântuiască doar ceea ce a mai rămas în Biserica Apusului din vechea sa moștenire ortodoxă” (p. 35-36).

¹⁴⁶ Vezi „Ecumenism – A Report to the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad”, disponibil on-line la adresa: www.orthodoxinfo.com/ecumenism/Vitaly.aspx.

G. Florovsky își plătește datoriile față de ecumenism, afirmând, ca și alți profesori, că Biserica nu este încă definită, că nu și-a încheiat definirea școlii sale teologice și că nu a ajuns să se cunoască pe sine”.

Chiar la această ultimă afirmație se referea arhiepiscopul Chrysostomos de Etna (California), considerând că ea nu a fost niciodată împărtășită de Florovsky – „am fi fost îngroziți de o astfel de idee”¹⁴⁷. De altfel, mărturia acestui autor e cu atât mai importantă, cu cât avem de-a face cu un apropiat al Părintelui Florovsky, din perioada când a activat la Princeton¹⁴⁸. Aprecierile sale încearcă totuși să păstreze linia obiectivă. Astfel, autorul vorbește și despre perioada când Părintele Florovsky era „un susținător fervent al prezenței ortodoxe în mișcarea ecumenică”¹⁴⁹ (el fiind și unul dintre fondatorii Consiliului Mondial al Bisericii), dar și despre perioada ultimă, pe care o caracterizează astfel: „În ultimii ani, observând căderea mișcării ecumenice într-un soi de sincretism religios naiv și uneori comic, Părintele Florovsky a devenit tot mai preocupat de direcția greșită și de dezorganizarea acestei mișcări, ca și de efectele negative asupra lumii teologice

¹⁴⁷ Cf. Arhiepiscop Chrysostomos, *Studiile transdisciplinare și intelectualul ortodox*, trad. Viorel Zaicu, Ed. Curtea Veche, București, 2009, p. 109, nota 18. Totuși această expresie apare la Părintele Florovsky, care afirmase, cu trimitere la Biserica Ortodoxă: „The truth Church is not yet the perfect Church”. Detalii la Christoph Künkel, „*The true Church is not yet the perfect Church*”. Ökumenisches Denken und Handeln bei Georges Florovsky”, în Karl Christian Felmy ș.a. (ed.), *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, p. 583-590.

¹⁴⁸ Vezi *Ibidem*, p. 110: „În ceea ce privește beneficiul personal de care m-am bucurat prin apropierea de Părintele Florovsky, îi datorez o nemăsurată și trainică recunoștință pentru sfaturile bogate, profunde și formatoare de suflet pe care mi le-a dat în timpul celor doi ani în care am stat la Princeton și mi-a fost confesor”.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 103. Autorul mai este de opinie că tocmai această implicare neobosită a Părintelui Florovsky la dialogul ecumenic a constituit și cauza pentru care acesta nu a mai acordat o atenție atât de mare studiului și gândirii teologice în ultimii săi ani. Cf. *Ibidem*, p. 105.

ortodoxe. Așa cum mi-a spus, entuziasmul lui față de ecumenism a izvorât din convingerea fermă că, atunci când sunt împărtășite cu alte confesiuni, elementele universale ale ortodoxiei sunt utile pentru clarificarea misiunii Bisericii Ortodoxe [s.n.], problemă pe care a văzut-o întotdeauna și în toate felurile posibile ca pe o luptă ascetică pentru a depăși simplul formalism teologic prin «suspendarea ordinii naturale a lucrurilor din voia harului divin», ca să citez unul dintre aforismele sale favorite. Într-adevăr, întreaga sa teologie, extrasă din părinți greci, s-a concentrat asupra ortodoxiei ca izvor din care *toți oamenii* [s.n.] își pot sorbi seva creativă pentru a crede nu în lumea magică a celor înrobiți de natură, ci în puterea omului transformat prin Hristos și deificat de a acționa pozitiv asupra naturii înseși. El a încercat să împărtășească altora această *abilitate catolică ce se regăsea în ortodoxie* [s.n.], redându-le o concepție clară a lumii harului divin și a demnității umane a acesteia. Acesta a fost ecumenismul Părintelui Florovsky și, din cauza lui, pe măsură ce mișcarea ecumenică a devenit caricatura stupidă a unei «comunități mondiale» grotesti – cea mai lumească utopie pe care o poate găzdui ideologia religioasă – el s-a simțit *tot mai înstrăinat* [s.n.] de căutarea neînsuflețită a unei unități creștine care se lipsea de substanță și de principiu în favoarea compromisului și a superficialității¹⁵⁰.

Arhiepiscopul Chrysostomos nu crede că accepțiunea conform căreia Părintele Florovsky ar fi devenit, după moarte, „un simbol al ecumenismului ortodox” este una fondată. El a avut o atitudine critică față de „teatrul ecumenic” care începea să înlocuiască treptat viziunea sa, puternic ancorată în Tradiția patristică, despre unitatea creștinilor. „Părintele Florovsky nu a fost ecumenistul invocat azi de ecumeniștii ortodocși în sprijinul acțiunii lor”, iar într-o amplă notă de subsol sunt creionate nuanțele care trebuie avute în vedere la aprecierea activității ecumenice florovskiene: pe de o parte, autorul afirmă că Părintele Florovsky a exprimat „anumite viziuni ecleziale îndoielnice” (cu trimitere la studiul „Limitele Bisericii”¹⁵¹), dar, pe de altă parte, subliniază

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 106-107.

¹⁵¹ Arhiep. Chrysostomos afirmă că anumite reticente l-au făcut chiar pe Părintele Florovsky să renunțe să mai includă acest controversat studiu

că acesta nu a renunțat niciodată să afirme „primatul Ortodoxiei” în raport cu celelalte confesiuni creștine. Din acest motiv, chiar și reflecțiile negative la adresa participării active a Părintelui Florovsky la *dialogul ecumenic* nu trebuie să fie exagerate și unilaterale: „Oricare ar fi criticile aduse Părintelui Florovsky, este limpede că ele trebuie să fie riguroase, exacte”¹⁵². Mai exact, nu trebuie uitate temerile exprimate de marele teolog și patrolog rus la adresa exceselor și devierilor mișcării ecumenice de la linia de orientare „neopatristică” – o paradigmă de evaluare atât pentru ortodocși, cât și pentru ceilalți creștini. A le ignora pe acestea sau „a face din Părintele Florovsky, într-un spirit revizionist, un tip de ecumenist care nu a fost în realitate îi aduce un mare deserviciu, marginalizându-l printr-un atac împotriva integrității lui personale și a adevărului”¹⁵³.

După cum lăsa să se înțeleagă și arhiepiscopul Chrysostomos, nu toți ortodocșii au considerat că Părintele Florovsky ar trebui criticat pentru implicarea sa energică în mișcarea ecumenică, ci dimpotrivă, au existat unii care au salutat această implicare și au declarat că gândirea ecumenică florovskiană poate fi acceptată ca o paradigmă general valabilă a Ortodoxiei în raport cu ecumenismul. Acesta este și cazul actualului mitropolit de Pergam, Ioannis Zizioulas, care saluta la Părintele Florovsky – „primul care a ridicat, după cunoștințele mele, participarea Ortodoxiei la mișcarea ecumenică la un nivel teologic” – în special două elemente centrale: primul vizează sublinierea adevăratei catolicități a Bisericii, ce reclamă deopotrivă creștinismul răsăritean și apusean – „etosul catolic” al Bisericii nedivizate a presupus

în ediția de *Collected Works*; dar această informație este eronată întrucât studiul a fost tradus în limba engleză și inclus – e drept într-o variantă prescurtată – în *CW XIII*, p. 36-45. De asemenea, ni se mai spune că, în anumite conversații personale, Părintele Florovsky ar fi pus și participarea la slujbele ecumenice pe seama unui entuziasm excesiv și, în orice caz, el ar fi avut mereu înaintea ochilor distincția între „slujbele ecumenice” și „rugăciunea Bisericii unice”.

¹⁵² *Ibidem*, p. 109, nota 18.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 110.

schimbul creator dintre creștinătatea greacă și cea latină, schimb care nu a încetat să se manifeste chiar și după schisma din secolul XI, ceea ce face ca diviziunea celor două mari părți ale creștinismului să afecteze profund caracterul catolic al Bisericii (de unde necesitatea „ecumenismului în timp”, care nu coincide defel cu o aserțiune a tradiționalismului); al doilea vizează chiar „limitele Bisericii”, adică diferențierea pe care o făcea Florovsky între granițele „canonice” și cele „harismatice”, prin care acesta respingea poziția Sfântului Ciprian și o accepta pe cea a Fericitului Augustin, recunoscând implicit posibilitatea unei oarecare forme de eclezialitate chiar și în afara granițelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

Mitropolitul Ioannis Zizioulas recunoaște că punctul de vedere florovskian „era atât de avansat” încât, inițial, el însuși a avut reticențe în a-l accepta atunci când își redacta teza de doctorat¹⁵⁴. Chiar și acum, poziția Părintelui Florovsky nu cunoaște mulți continuatori, însă ea rămâne deschisă dezbaterilor și este, în orice caz, valoroasă prin dubla provocare pe care o impune: pe de o parte, ea este provocatoare pentru CEB, ale cărei decizii majoritare – adică exprimate de o majoritate protestantă – au produs, nu de puține ori, opoziția „minorității” ortodoxe, conștientă însă că ține de viziunea apostolică și patristică a Bisericii nedivizate; pe de altă parte, ea este provocatoare pentru ortodocși, deoarece le amintește că mult prea adesea ei aleg confruntarea în locul co-operării (dar raportul cu Consiliul Ecumenic poate constitui pentru Ortodoxie și imboldul unei „re-descoperiri” a conștiinței de sine, a valorilor pe care ea are misiunea să le arate lumii întregi)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Vezi *supra* nota 10.

¹⁵⁵ Ioannis Zizioulas, „The Self – understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”, în George Lemopoulos (ed.), *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on „The Common Understanding and Vision of the WCC”*, WCC-Syndesmos, Geneva, 1995 (Studiul poate fi consultat la adresa: <http://www.spc.rs/eng/selfunderstanding-orthodox-and-their-participation-ecumenical-movement-metropolitan-john-zizioulas> [03.02.2010]).

II. Iustin Popovici

În teologia ortodoxă a secolului XX Părintele Iustin Popovici¹⁵⁶ reprezintă cea mai dură voce care răsună la adresa Occidentului, în general, și a ecumenismului, în special. Deși el nu a luat în niciun fel parte la dialogul inter-creștin, este interesant că nu au lipsit contactele sale cu Apusul: după ce, la 1 ianuarie 1916, fusese tuns în monahism, la scurt timp – împreună cu un grup de tineri studenți sârbi excepționali – primește o bursă de studii la Petrograd; nu rămâne însă mult timp aici, pleacă la Oxford, unde stă din noiembrie 1916 și până în mai 1919, răstimp în care redactează teza de doctorat intitulată *Filozofia și religia lui Dostoevski*, care va fi respinsă (Părintele Popovici va obține totuși titlul de doctor la Atena, cu o lucrare privind *Problema persoanei și cunoașterii după Sf. Macarie Egipteanul*).

Nu trebuie să credem că atitudinea antioccidentală pe care o va afișa de acum înainte Părintele Iustin Popovici se datorează

¹⁵⁶ Date biobibliografice la: Patric Ranson, „Le Pere Justin Popovitch ou l'expérience vivante de la Tradition”, în Justin Popovici, *L'Homme et le Dieu-Homme, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1989, p. 4-30; Ioan Ică și Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, în Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, studiu introductiv și traducere Ioan Ică și Ioan I. Ică jr, prefață Ioannis Karmiris, postfață Panayotis Nellas, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 5-35; Daniel Rogich (ed.), *Serbian Patericon*, vol. I, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey Press, 1994, p. 247-260; Elizabeth Hill, „Justin Popovici (1894-1979)”, în *Sobornost* 2 (1980), nr. 1, p. 73-78; Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992, p. 161-164. De asemenea, *Le Messenger Orthodoxe* (1981), nr. 88, este dedicat în întregime memoriei Părintelui Popovici.

experienței personale nefericite pe care a avut-o cu sistemul de educație academic de la Oxford: chiar în teza de doctorat pe care a vrut să o susțină aici el a manifestat o acerbă opoziție față de „spiritul umanist” al Apusului (motiv pentru care i-a și fost interzisă susținerea: profesorul îndrumător i-a cerut să-și atenueze poziția dură exprimată, poziție inspirată chiar de critica făcută de Dostoievski, conform căreia cultura europeană posedă un caracter antropocentric ce urmărește „divinizarea omului”, vina cea mai mare pentru această idolatrizare având-o catolicismul)¹⁵⁷. Mult mai plauzibilă este dezvoltarea acestei poziții critice la Părintele Iustin Popovici sub influența ilustrului său predecesor și fost mentor de la Seminarul „Sf. Sava” din Belgrad, episcopul Nikolai Velimirovici (1880-1956)¹⁵⁸. Acesta din urmă fusese su-

¹⁵⁷ Chrisostomus Grill, *Serbischer Mesianismus und Europa bei Bischof Velimirović* (†1956), EOS Verlag Erzabtei, St. Ottilien, 1998, p. 70.

¹⁵⁸ Născut la 23 decembrie 1880, Nikolai Velimirovici a urmat cursurile Facultății de Teologie din Belgrad. După absolvire activează scurt timp ca profesor de țară, după care va fi trimis la Berna și Oxford cu burse de studiu, obținând titlul de doctor în teologie și filozofie. În toamna anului 1909 se reîntoarce în țară, iar spre sfârșitul aceluiași an este tuns în monahism, sub numele de Nicolae, și hirotonit preot. Pleacă iarăși la studii în străinătate, însă de data aceasta într-o țară ortodoxă, Rusia, și pentru timp mai scurt; reîntors în Serbia, este numit profesor suplinitor la Facultatea de Teologie din Belgrad. În anul 1915 guvernul sârb îl trimite pe părintele Nicolae în Anglia și America pentru a prezenta aliaților occidentali drama poporului sârb. După terminarea războiului, la 25 martie 1919, este ales episcop al Jicei (mai târziu și al Ohridei). În timpul celui de-al Doilea Război Mondial este arestat de nemți, fiind închis în diverse locuri, cum ar fi: mănăstirile Liubostinja și Voilovci sau lagărul de concentrare nazist de la Dachau. Eliberat de armata americană la 8 mai 1945, alege calea exilului – regimul comunist ateu din Iugoslavia îl va trece pe lista „dușmanilor statului”. Episcopul Nicolae Velimirovici va petrece ultimele două decenii în America, unde va preda la Seminariile Teologice „St. Vladimir” din New-York, Jordanville și „Sf. Tihon” din Pennsylvania. Trece la cele veșnice la 18 martie 1956, este îngropat în Livertville, dar rămășițele îi sunt aduse în 1991 în Iugoslavia și așezate în biserica ctitorită de el în satul natal, Lelic. Este canonizat de Biserica Ortodoxă Sârbă la 19 mai 2003. Date biografice în Ibidem, p. 21-33; Nicolae Velimirovici, *Învățăături despre bine și rău*, trad. Teofil Petrescu, Ed. Sophia,

pranumit „Hrisostomul sârb” și era răspunzător de prima încercare de renaștere spirituală tradițională, pe linia Sfinților Părinți, din Biserica Ortodoxă Sârbă prin așa-numitele „frății de rugăciune” (*bogomolie*). Și chiar pe această linie deschisă de episcopul Velimirovici se înscrie și opera Părintelui Iustin de redescoperire și revalorificare ale Părinților și ale *Filocaliei*: în 1932 și, respectiv, 1935 vor apărea primele volume din monumentala sa operă, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (al treilea volum va fi publicat abia în 1978). Pe baza lor, va fi titularizat ca asistent și apoi conferențiar la Facultatea de Teologie din Belgrad, unde va preda până la invazia nazistă a Iugoslaviei, din 1941.

Influența lui N. Velimirovici asupra lui I. Popovici se va manifesta nu doar în asumarea renașterii „neopatrstice”, ci și a atitudinii anti-occidentale (fără însă ca aceasta să posede un caracter slavofil atât de evident ca la cel dintâi). Astfel, pentru ep. Nikolai Velimirovici figurile lui Nietzsche, respectiv Dostoievski sunt reprezentative pentru destinul Răsăritului și al Apusului. Primul este privit ca un simbol al decadentei occidentale – ce coincide cu pierderea sufletului său creștin prin supralicitarea omului –, în timp ce al doilea este privit ca un simbol al păstrării autenticei credințe în Omul-Dumnezeu Hristos în Biserica Ortodoxă și în popor – în speță cel slav, dar mai ales cel sârb. Pe de o parte, Occidentul cunoaște „barbaria omului civilizat”, a așa-numitului *Übermensch*, care în esență nu este însă altceva decât o pierdere a simțului autentic al omului ca făptură a lui Dumnezeu (criza apuseană fiind, așadar, de natură religioasă, produsă atât de romano-catolicism, cât și de protestantism)¹⁵⁹. Autoproclamarea

București, 2006, p. 5-11. O lectură „anti-hagiografică” a vieții episcopului Velimirovici face Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Central European University Press, Budapest/New-York, 2008, cu accent pe unele „derapaje antisemite” – ce ar fi fost făcute dispărute în epoca post-comunistă de Biserica Sârbă prin „mitologizare” – din viața și opera acestuia.

¹⁵⁹ Nicolae Velimirovici, *Mai presus de Răsărit și Apus*, trad. Gheorghică Ciocoi, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, București, 2008, p. 11-12: „... atunci când vorbim despre Apus, ne gândim... la o casă, răzvrătită... pe dinăuntru.

suverană a omului în dauna lui Dumnezeu nu poate duce însă decât la sinucidere spirituală, adică la demonism: „Apusul se joacă cu demonii”¹⁶⁰. Dezgolirea pe plan spiritual a omului occidental s-a încercat a fi compensată prin știință și hedonism: dar știința fără sfințenie îl reduce pe om la trup și produce neliniște, la fel cum produce neliniște și aplicarea perseverenței a dictonului „Trăiește clipa!” (*Enjoy yourself!*). În ambele cazuri Apusul cunoaște o decădere de la Hristos, sinonimă cu o decădere într-un păgânism „însetat de sânge și plin de depravare, fără duh și fără conștiință”¹⁶¹.

Pe de altă parte însă, creștinismul ortodox al Balcanilor îl plasează pe acesta – mai ales pe poporul sârb, ce a cunoscut în istoria sa „botezul sângelui” ca neam odată cu sacrificiul sfântului cneaz Lazăr în bătălia împotriva turcilor de la Kosovo¹⁶² – mai presus de Răsărit și Apus¹⁶³. Rolul sârbilor este unul mesianic – Serbia creștină are chemarea apostolică să atragă Răsăritul către creștinare, iar Apusul către pocăință¹⁶⁴. În cazul acestuia din urmă, salvarea nu poate veni de la vreun papă, ci numai din redescoperirea ortodoxiei sale acum pierdute, ce a constat în pierderea lui Hristos; la fel, salvarea nu poate veni nici din diversele forme de

Prin papalitate și antipapalitate (adică diferite forme ale protestantismului). Acestea sunt principalele două căi ale lumii occidentale – ambele greșite. Ele indică principala rătăcire și sărăcire a Apusului”.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶² Vezi *Ibidem*, p. 26 ș.u. Deși bătălia de la Kosovo a consemnat victoria zdrobitoare a turcilor și moartea lui Lazăr, pe plan spiritual victoria a aparținut sârbilor. Vezi în acest sens volumul *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, trad. Todor Mika și Stevan Scott, The Free Serbian Orthodox Diocese of America and Canada, Grayslake, IL., 1989, cu selecții din lucrările episcopului Velimirovici și ale lui I. Popovici referitoare la această temă.

¹⁶³ Dacă noțiunea „Apus” e consemnată de Europa și America, „Răsăritul” înseamnă pentru Velimirovici Asia cu religiile ei: mahomedanism, hinduism, budism ș.a. De aceea scrie că „Răsăritul se ciocnește cu Apusul în Balcani”, acest spațiu fiind punctul de contact al celor două continente, Europa și Asia. Cf. *Ibidem*, p. 47.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 68.

protestantism, căci, dacă ele au dorit să se lepede de papă, s-au lepădat însă și de Hristos¹⁶⁵.

Preluând acest fond ideatic, Părintele Iustin Popovici l-a dezvoltat, continuând linia deschisă de înaintașul său. Ceea ce a rezultat vom vedea în continuare, cu insistență pe dimensiunea ecumenică a gândirii sale.

Cultura umanistă și cea Dumnezeu-omenească

Viziunea Părintelui Iustin Popovici pornește de la premiza că omul cunoaște în existența sa „captivitatea absurdului” sau, altfel spus, „jugul apăsător al timpului și al spațiului”. Sunt limite spațio-temporale pe care, așadar, el le percepe în adâncul ființei sale, ca un neîncetat eșec metafizico-existențial: „Și dacă ai fost trimis în lume cu niște simțuri mai sensibile, vei simți repede că un chin uriaș strivește toate existențele, că o boală nemiloasă mistuie din interior toate creaturile”¹⁶⁶. Conștiința omenească transmite impulsuri deznădăjduite, demonstrând condiția tragică a omului în lumea aceasta, fapt care are, în ultimă instanță, ca limită absolută, moartea. Aceasta este, în realitate, „singura amărăciune a vieții”, „izvorul nesecat al tuturor chinurilor și durerilor”, iar viața pământească a omului nu este altceva decât „o neîncetată luptă cu moartea”, care îl asediază pe om atât din exterior – prin ispite –, cât și din interior – păcatele, bolile sunt „dinții morții care devoează neîncetat pe om”, deopotrivă trupește și sufletește¹⁶⁷.

Lanțurile chinuitoare ale morții sunt dovada că existența actuală a omului trebuie să-și găsească sensul ultim în altceva decât în realitățile acestei lumi. Principalul scop al ființei umane este deci acela de a regăsi viața purtătoare de rațiune (*logonost*),

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 75. Prezentare pe larg la Chr. Grill, *op. cit.*, p. 83 ș.u. Pentru o mai bună conturare a viziunii mitropolitului N. Velimirovici despre raportul dintre Răsăritul și Apusul creștin vezi și celelalte cărți ale sale traduse în limba română, mai ales: *Prin fereastră temniței*, trad. Ionuț și Slădana Gurgu, Ed. Predania, București, 2007, și *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi* 2 vol., trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2002.

¹⁶⁶ Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 41-42.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 43-44.

căci doar păcatul și moartea au lipsit existența de sens, au „de-logosificat” (*delogosiraju*) pe om și creația întreagă. (Inițial creată „bună foarte”, lumea posedă o „logos”-itate, o raționalitate ce provenea chiar de la Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu.) În opinia Părintelui Popovici, omul trebuie să caute să dea sens (*ocmisliti*) vieții lui, adică să caute să scape de păcat și moarte, singurele, după cum am mai spus, care constituie o absurditate (*besmislica*), o non-logositate (*nelogonost*) sau o a-logositate (*beslognost*) în această lume¹⁶⁸. Nu toate încercările omenești de a depăși aceste limite au și fost încununate de succes, exemplul cel mai elocvent al „eșecului existențial” fiind pentru Părintele Popovici cultura umanistă european-occidentală.

Reluând în cheie existențială și în limbaj moral „teodiceea” logico-matematică a părintelui savant Pavel Florensky din *Stălpul și temelie Adevărului* (1914)¹⁶⁹, teologul sârb va argumenta că, în ultimă instanță, nu există decât două feluri de filozofie: una divino-umană și alta umană¹⁷⁰. Cea din urmă are ca principiu chiar sintagma lansată în Antichitatea greacă de Protagoras – „Omul este măsura tuturor lucrurilor” –, pe când cea dintâi afirmă că Dumnezeu-Omul Hristos este „măsura tuturor ființelor și fapturilor”; în timp ce a doua este de sorginte adamică – dar a lui Adam căzut –, caracterizată de individualism și dezbinare, prima este de factură hristică, adică a umanității restaurate prin unirea dintre divinitate și umanitate în Hristos, și este caracterizată de

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 44-45.

¹⁶⁹ Vezi mai ales Ioan I. Ică jr, „Pavel Aleksandronovici Florenski și mântuirea eclezială a rațiunii”, studiu introductiv la Pavel Florenski, *Stălpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Iulian Friptu și Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iași, 1999; Cf. Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului”, în I. Popovici, *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 14.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 53; Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, trad. Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfintii Arhangheli-Petru Vodă, 2002, p. 25: „Fără îndoială că toate filozofiile omenești, pământești, se pot împărți, în ultimă instanță, în două grupe: filozofiile după om și filozofia după Dumnezeu-Omul”.

iubirea universală, cea care determină „monismul divino-uman”, în contradicție cu „filozofia diviziunii, a pluralismului omenesc”. Preluând și terminologia filozofului german din secolul al XIX-lea, Fr. Nietzsche, Părintele Popovici va mai caracteriza filozofia umanistă ca fiind cea în care toate sunt „omenești, mult prea omenești” (*Menschliches, Allzumenschliches*). Consecința directă a acestui fapt constă în aceea că, pe de o parte, omul nu mai poate conștientiza unitatea, mai exact „atoateunitatea” vieții și a credinței și, pe de altă parte – iar acest aspect este și mai grav –, el se rupe de Dumnezeu și dă posibilitatea răului și diavolului să intre în viața sa și în întreaga creație. După Părintele Popovici, o întreagă „legiune” (*Lc* 8, 30) a intrat prin această filozofie în om și în lume, de unde și avertismentul Apostolului de la *Col* 2, 8: „Fraților, să nu vă răpească cineva cu filozofia și cu înșelăciunea deșartă, după tradiția oamenilor, după elementele lumii, iar nu după Hristos”. Mișcându-se în cercul vicios al mortalității – așa-dar, incapabilă să depășească limitele spațio-temporale și moartea –, filozofia umanistă decade, de fapt, într-un anti-umanism de natură satanică, „pentru că satan este cea mai însingurată ființă în toate lumile”; el a pierdut cu desăvârșire „simțământul atoa-teunității cosmosului”, devenind singur în sens absolut. La fel, egoismul omenesc, reflectat în filozofia de tip umanist, duce la ruperea omului de atoa-teunitatea cosmosului și, în ultimă instanță, la satanism – „pentru că Satan este Satan, deoarece conștiința sa de sine și simțământul de sine al lui sunt cu desăvârșire rupte de Dumnezeu și de toate celelalte ființe și creaturi”¹⁷¹.

Rămas la un nivel al existenței lipsit de Dumnezeu, „Izvorul vieții”, omul anticipează moartea veșnică, deci iadul. „Veșnicia fără Dumnezeu-Logosul nu este decât iadul, iar viața pământească fără Dumnezeu-Logosul constituie un preambul și o pregătire a iadului”¹⁷². Iadul poate începe chiar de aici, de pe pământ, în sensul în care omul se închide într-o viață lipsită de raționalitate (*logika, smis*). Lumea aceasta este o „prefață” a alteia, dar pentru

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 54-55.

¹⁷² *Ibidem*, p. 47.

lumea viitoare trebuie să ne pregătim încă de acum în a ne uni cu Hristos (această „unire” înseamnă, pentru Părintele Popovici, logosificare și hristificare, *christopoiesis*, *logopoiesis*, divinoumanizare și întreimificare, *theanthropoiesis*, *triadopoiesis*, expresii proprii care desemnează însă taina „îndumnezeirii”, *theosis*, atât de prezentă în literatura patristică). „Nu există nimic mai îngrozitor decât o veșnicie fără Hristos – ne avertizează Părintele Popovici – pentru că acolo unde nu este prezent Hristos, toate se preschimbă în blestem, în amărăciune, în groază; acolo, deasupra scânteii pe jumătate stinse a conștiinței de sine a omului se așterne o umbră nesfârșită și un întuneric infinit; acolo trupul se preschimbă într-o povară grea, iar sufletul într-un jug blestemat”¹⁷³.

Termenii pe care îi utilizează teologul sârb în caracterizarea făcută de el filozofiei umaniste sunt, așadar, extrem de duri: facultățile omenești „pure” devin în aceasta iad – căci iad este „simțirea fără Dumnezeu”¹⁷⁴, iar fără Dumnezeu-Logosul, gândirea se găsește continuu într-o demență a-logosică (*alogosnom*), într-un „delir” și într-o „smintită autoasigurare satanică”¹⁷⁵. Vorbim de rațiunea umană lipsită de călăuzirea voii divine, singura care poate să-i confere acesteia un sens; e o „gândire pentru gândire”, ce transformă întreaga lume într-o „adevărată casă de nebuni”. (De altfel, Părintele Iustin Popovici pune pe seama acestui mod de gândire exclusiv omenesc toate catastrofele ce au măcinat lumea europeană în secolul XX – „N-ați observat că atunci când se îndepărtează de Dumnezeu-Logosul Întrupat, continentul european se preschimbă în barbarie, în nebulie, în antropofagie civilizată, în funeste războaie de exterminare? Un om înghite alt om, un popor alt popor, o rasă altă rasă”¹⁷⁶.) Întors către sine însuși, omul nu cunoaște decât iraționalul, absurdul vieții; el decade, devine inuman, iar gândirea și sentimentele sale se transformă în niște „monștri și fantome de groază”¹⁷⁷.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 62.

„Cufundat cu trupul în materie, legat prin forța gravitației de timp și de spațiu și având spiritul său departe de veșnicie, omul lumii nu iubește excursiile spre ce este dincolo și spre ce este veșnic. Prăpastia care există între timp și veșnicie este pentru el de netrecut, pentru că-i lipsește capacitatea și forța necesară de a o sări”¹⁷⁸. Acestea sunt limitele între care, în opinia Părintelui Popovici, se încadrează filozofia umană. „Prăpastia” de nedepășit pentru acest mod rațional „pur omenesc” de abordare rațională a destinului omului și creației este moartea¹⁷⁹. Ea se găsește de fapt neîncetat înaintea omului, care trebuie să ia obligatoriu decizia de a fi fie împreună cu Hristos, fie împreună cu Antihrist (după Părintele Iustin Popovici nu există natură umană „pură” și nici statică: ființa umană înaintează fie în divino-umanismul autentic, „chip al lui Dumnezeu”, fie în satano-umanismul umanității pervertite, „chip al Satanei”, *tertium non datur*¹⁸⁰). Avem de-a face cu o „a-tot-problemă”, la care găsind răspunsul corect omul își determină întreaga ființă sufletească să funcționeze valid, inclusiv capacitatea de cunoaștere și raționare. În caz contrar omul se lasă înșelat, se auto-iluzionează într-o pseudo-cunoaștere, care vine însă nu de la Dumnezeu, nici măcar de la sine însuși, ci de-a dreptul de la diavol. „Aceasta este în fapt filozofia lui Antihrist, care vrea cu orice preț să înlocuiască pe Hristos și să-l ia locul în lume și în om. Și toată învățătura, toată persoana, toată ideea, tot gândul, tot omul care nu recunoaște că Iisus este Dumnezeu și Mântuitor... își are originea de la Antihrist, este al lui Antihrist... Plăsmuitorul oricărei ideologii anticreștine, în chip nemijlocit sau mijlocit, este Antihrist. În fapt toate ideologiile se pot reduce la două feluri: acelea care sunt pentru Hristos și acelea care sunt pentru Antihrist. În cele din urmă, omul se găsește în

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷⁹ *Idem*, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 76. Aici se arată că principiul „progresului umanist” este unul tragic: „Moartea este o necesitate”, pe când principiul „principiului Dumnezeiesc-omenesc” este unul optimist: „Nemurirea este o necesitate”.

¹⁸⁰ Ioan I. Ică jr., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras...”, în I. Popovici, *Om și Dumnezeu-Om*, p. 15.

lumea aceasta pentru ca să dezlege o singură problemă: dacă este cu Hristos sau împotriva lui Hristos. Și orice om, fie că vrea, fie că nu, numai asta face: dezlege problema aceasta, această a-tot-problemă. Și fiecare dintre noi este sau iubitor de Hristos sau luptător împotriva lui Hristos, a treia cale nu există”¹⁸¹.

În mod cert părintele Popovici dezvoltă această teorie a sa privind caracterul esențial diabolic al culturii umaniste – în fapt antiumaniste – pentru a explica criza profundă în care se găsește omul modern. Cauza acesteia constă în detronarea lui Dumnezeu, prin pozitivism, și înlocuirea Sa cu omul; dar toate surrogatele la care a recurs apoi pentru a-și umple golul resimțit (prin confruntarea cu limitele de care am vorbit) nu au avut efectul scontat: „omul european s-a numit pe sine dumnezeu”, însă a dat greș în dorința lui „de a face pe dumnezeul prin știință și prin tehnică, prin filosofie și prin cultură, prin religie și prin politică, prin artă și prin modă”. În pofda intențiilor sale bune, omul a trecut dincolo de aceste mijloace aparent bune și, mânat de ambiția afirmării de sine, a ajuns până la „foc și sabie”, a trecut la „trogloditism și antropofagie”¹⁸².

O altă consecință funestă a culturii umaniste europene constă în deumanizarea omului. Făcându-și „din cultură Dumnezeu”, omul european a proclamat ca valoare supremă autoconservarea (sau ceea ce noi denumim azi, plini de emfază, „drepturile omului”); în esența ei aceasta înseamnă însă, pe de o parte, domnia legii necesității – îngăduința a orice, chiar a celor contrare firii, doar pentru supraviețuire – și, pe de altă parte, un soi de „nihilism practic” ce urmărește nivelarea tuturor valorilor – „nu există păcat, toate sunt îngăduite!” este sloganul prin care se afirmă că nu mai există nimic, nicio „a-tot-valoare”, că totul este relativ, muritor și trecător¹⁸³.

În fine, omul european, așezat pe „tronul împărătesc al egoismului” și ros de „lăcomia de lucruri”, a ajuns în starea paradoxală

¹⁸¹ I. Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 29.

¹⁸² *Ibidem*, p. 79.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 81.

a idolatriei („Europa deci nu suferă de pe urma ateismului, ci a politeismului”, avertizează Părintele Iustin Popovici). Mai exact, Europa s-a transformat într-o „fabrică de idoli” pentru că omul modern și-a plăsmuit idoli din creațiile sale proprii – din știință, din tehnică și din invențiile ei ș.a.m.d. Ce este aceasta? Este o „închinare în fața lutului”, consideră Părintele Popovici, în care omul decade de la calitatea sa divină „după chipul”: este o ironie că omul creat de Dumnezeu „să stăpânească pământul” devine rob al materiei, rob al lucrurilor – „Atotpropovăduitul dumnezeu se închină lucrurilor, idolilor pe care el însuși și le-a făurit”¹⁸⁴.

Climaxul culturii și civilizației europene survine așadar pe traiectoria ateism-anarhism-nihilism, cu punctul de plecare în relativism. În ciuda aparențelor, cultura umanistă, cu toată „strălucirea” ei, îl mutilează spiritual pe om. „Ce rămâne din om dacă e scos din trupul lui sufletul?”, se întreabă Părintele Popovici și tot el răspunde: „Un hoit.” Același răspuns îl oferă, de fapt, și la următoarele întrebări, formulate din dorința de a vedea ce fel de om promovează cultura europeană: „Ce rămâne din Europa dacă e scos din trupul ei Dumnezeu? Un hoit. Au alungat pe Dumnezeu din univers, și universul ce a ajuns? Un hoit. Ce este omul care tăgăduiește existența sufletului în el și în oamenii din jurul său? Nimic altceva decât lut în uniformă, un sicriu ambulant din lut. Rezultatul este distrugător: îndrăgostindu-se de lucruri, omul european a ajuns, în cele din urmă, el însuși un lucru. Persoana lui e depreciată și devastată: a rămas *om-lucru* (s.n.) Nu mai e om întreg, integral, nemuritor, după chipul lui Dumnezeu, ci doar fărâme de om, o cochilie de om din care a fost alungat duhul nemuritor. Desigur, cochilia aceasta e șlefuită, lăcuită, pictată, dar tot cochilie rămâne. Civilizația europeană l-a lipsit pe om de suflet, l-a făcut materie și l-a mecanizat. Ea se aseamănă cu o mașină monstruoasă care înghite oamenii și-i preschimbă în lucruri. Sfârșitul e sfâșietor de trist și cutremurător de nefericit: omul – un lucru neînsuflețit între lucruri neînsuflețite”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 82-83.

Deși pare mânat de un pesimism iremediabil, Părintele Popovici nu respinge și nu demonizează orice tip de cultură, ci doar pe cea din care Dumnezeu a fost înlăturat prin afirmarea supremației egoist-idolatre a omului. Astfel, găsim în opera sa pagini pline de optimism despre cultura divino-umană, singurul mod de valorificare a creativității spiritual-culturale a omului fără neantizarea sau dizolvarea acestuia. Nu am spus acest lucru ca o simplă figură de stil, căci Părintele Iustin Popovici vede cea mai mare importanță a acestui tip de cultură – spre deosebire de tipul culturii umaniste – chiar în posibilitatea reală oferită omului de a depăși limita ultimă a sa, moartea¹⁸⁶.

Care să fie sursa acestei valori deosebite a culturii divino-umane? Aceasta, subliniază Părintele Popovici, se întemeiază în întregime pe Persoana Dumnezeu-Omului Hristos. Este cultura evanghelică, ce are în centrul ei convingerea că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca să-l înalțe pe acesta la Dumnezeu. Ea propovăduiește unirea dintre divinitate și umanitate, desăvârșita armonie între Dumnezeu și om, fapt care influențează pozitiv întreg cosmosul.

Cultura divino-umană este indisolubil legată de învățătura ortodoxă. Vorbind despre „lucrarea ortodoxă”, Părintele Popovici arată că ea vizează „a întrupa pe Dumnezeu în om și în lume”; așadar, „cultura” ortodoxă este însuși cultul lui Hristos, slujirea lui Hristos Dumnezeu. În această lucrare omul beneficiază de toate potențialitățile firii sale create „după chipul”, deoarece acestea sunt mobilizate în conformitate cu scopul pentru care au fost create („omul care slujește lui Dumnezeu este slujit de fire”). Dacă în cultura umanistă omul era redus, în esență, la un stârv, în cultura divino-umană omul este „schimbat la față” trupestă și sufletește: lucrarea Dumnezeu-omenească îl transformă launtric pe om, iar de aici se manifestă și în cele din afară; prin aceasta se „schimbă la față” însă nu doar omul întreg, ci toată zidirea. Deși asupra acestui aspect vom reveni mai în detaliu, redăm aici pe scurt lista cu mijloacele de care dispune omul pentru promo-

¹⁸⁶ Idem, *Om și Dumnezeu-Om*, p. 46-47.

varea „culturii” divino-umane: credința și dragostea, nădejdea și rugăciunea, postul și smerenia, blândețea și împreună-pătimirea, dragostea de Dumnezeu și de semenii¹⁸⁷. Nu întâmplător, acestea sunt chiar virtuțile evanghelice, căci în viziunea Părintelui Iustin Popovici nu există contradicție între cultură, credință și sfințenie (un aspect asupra căruia iarăși vom reveni). „Filozofia divino-umană, filozofia după Hristos, este filozofia omului înnoit și renăscut în Hristos, a omului sfințit și îndumnezit în Hristos”¹⁸⁸. „Prin viața lui divino-umană, Dumnezeu-om a dat filozofia Lui divino-umană a atotunității”, în care nu mai este loc pentru păcat, pentru rău și pentru moarte¹⁸⁹.

Îmbrățișând cultura evanghelică, omul are numai de câștigat. În primul rând, este eliberat nu doar de limitele spațio-temporale și de moarte, ci și de „tirania lucrurilor”. „Asupra omului lui Hristos nu mai au nicio putere lucrurile, ci, dimpotrivă, omul are putere asupra lor; și, fiindcă în prețuirea lui Hristos sufletul omului are un preț neasemuit mai mare decât toate ființele și lucrurile, omul ortodox închină toată grija, toată luarea sa aminte, sufletului său, întrucât lucrarea ortodoxă este întâi de toate o lucrare a sufletului”¹⁹⁰. În al doilea rând, omul are șansa, prin acceptarea noii culturi divino-umane, să scape de prăbușirea ce i se rezervă în curând civilizației europene (aceasta a fost prezisă nu doar de Dostoievski, Gogol sau slavofilul Herzen, ci și de Spengler în zguduitorul său carte „Decăderea Occidentului”). Părintele Popovici vede, așadar, Apusul măcinat de o „voință de putere” (*Wille zur Macht*) care devine din ce în ce mai mult o „vrere de noapte” (*Wille zur Nacht*). *Homo europaeus*, cel care proclamase triumfător „moartea lui Dumnezeu”, ajunge acum să fie în pragul sinuciderii – singurul act „rațional” al acestei proclamări... Șansa revenirii la normalitatea vieții și a gândirii ar putea sta deci, doar în lucrarea Ortodoxiei, în venirea „culturii lui Dostoievski”. Nar-

¹⁸⁷ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 84.

¹⁸⁸ Idem, *Om și Dumnezeu-Om*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁹⁰ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 86.

cisismului devastator al omului apusean trebuie să-i fie contrapus Dumnezeu-Omul ortodox, Cel care a rezolvat toate problemele de temelie ale vieții umane: nihilismul este contrabalansat prin viața veșnică, autoconservarea egoistă prin jertfirea de sine și, cel mai important, moartea a fost rezolvată prin Înviere¹⁹¹.

Celor două tipuri de cultură expuse până acum le corespund și două tipuri de organizare a societății, unul umanist și unul Dumnezeu-omenesc, ce au ca temă comună rezolvarea așa-numitelor „probleme sociale”. Soluția acestor probleme nu reprezintă pentru Părintele Popovici decât extinderea la nivel comunitar a problemelor reale cu care se confruntă fiecare persoană în parte (și, după cum s-a văzut, acestea sunt de natură religioasă). „Omul, prin însuși faptul că e om, e mădular al organismului social, în care aduce conținutul și problematica sa psiho-fizică. Dar problematica omului și cea a omenirii sunt, la bază, identice: problemele adevărului și dreptății, vieții și morții, binelui și răului, nemuririi și veșniciei, cerului și pământului chinuie și omul, și omenirea, dar mai întâi pe om ca ins, și apoi omenirea ca obște. De aici se trage încheierea logică: cel ce rezolvă problema omului a dezlegat și problema societății, a oricărei societăți, de la cea mai numeroasă la cea mai puțin numeroasă; de la familie până la omenire¹⁹².

În Occident s-a încercat rezolvarea problemelor societății pornind de la premiza că soluția poate fi găsită exclusiv pe baza utilizării de mijloace omenești, dar în acest fel s-a căzut în două extreme: fie s-a accentuat prea mult societatea în detrimentul individului, fie acesta din urmă în detrimentul societății. Idealul nu poate fi altul decât realizarea unui raport echilibrat între persoană și comunitate, simbolizat de conlucrarea tuturor membrilor și organelor în trupul omenesc¹⁹³. Acest fapt necesită însă aplicarea

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 86-88.

¹⁹² *Ibidem*, p. 89.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 90: „Toți suntem mădulare ale organismului societății, mici și mari, văzuți și nevăzuți, dar mădulare care trăiesc unul cu altul și unul prin altul: fiecare împreună-lucrează cu toți și toți cu fiecare. Iată ce

„legii evanghelice universale” pe care a adus-o Dumnezeu-Omul; necesită exercitarea smereniei, chiar după modelul vieții terestre a Fiului lui Dumnezeu Întrupat (vezi *Mt* 20, 26-28; *Lc* 22, 27; 18, 14). Altfel spus, rezolvarea problemelor externe ale omului stă sau cade împreună cu desăvârșirea sa interioară. Este principiul care urmărește întruparea lui Dumnezeu în om și în omenire, în persoană și în societate. Aceasta este o „societate nouă, complet diferită de societatea umanistă în care toate problemele, atât de natură personală, cât și socială, se restrâng la Persoana Dumnezeu-Omului Hristos” – El este „valoarea cea mai înaltă și bunul cel mai înalt”, și toate celelalte valori – individuale și sociale – izvorăsc din ea „întocmai ca razele de soare”¹⁹⁴.

Chiar din modul în care descrie această societate autentic umană, Părintele Iustin Popovici lasă să se înțeleagă identificarea ei cu Biserica, lucru pe care ajunge să-l mărturisească și direct: „Înțelegeți că vorbesc de Biserica Sobornicească Ortodoxă, ca societate Dumnezeu-omenească. Care este temeiul ei? Dumnezeu-Omul Hristos”¹⁹⁵. Într-adevăr, chiar din textele nou-testamentare (mai ales din cele pauline) Biserica – Trup viu al lui Hristos – transpare ca un organism în care se lucrează cele dumnezeiești și cele omenești. În acest desăvârșit organism divi-

se întâmplă în trup: ca să crească un fir de păr pe cap împreună-lucrează laolaltă cu el trupul întreg; dar și firul de păr cu scopul lui propriu, este trebuincios pentru trup, pentru că apără capul și este un priceput conducător al căldurii. Luați aminte, de asemenea, la trupul omenesc: în el avem cel mai bun exemplu de societate, de prietenie, de împreună-lucrare, de trăire laolaltă, de slujire a altuia, a aproapelui; fiecare mădular slujește toate celelalte mădulare și toate celelalte mădulare slujesc pe fiecare în parte. Degetul cel mic al mâinii slujește organul atât de delicat, ochiul, și pe acela care este încă și mai delicat, creierul; dar și ochiul și creierul slujesc degetul. Cu cât este mai însemnat un organ înăuntrul trupului, cu atât el săvârșește o slujbă mai de răspundere și este slujitorul oricărui organ mai mic decât el din trup. Inima este cel mai însemnat organ din trup, dar totodată ea este și cel mai mare slujitor al trupului; ea slujește neîncetat fiecare părticică în parte și tot trupul laolaltă”.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 91-92.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 92.

no-uman „fiecare credincios este întocmai ca o celulă, care ajunge parte alcătuitoare a lui și care trăiește din puterea dumnezeu-omenească purtătoare de viață a lui”¹⁹⁶.

Dând dovadă de realism, Părintele Popovici răspunde și la posibila întrebare: dacă această societate coincide cu Biserica lui Hristos, iar deplinătatea eclezială se găsește în Biserica Ortodoxă, cum de aceasta nu numai că nu a realizat această societate ideală a bunătății trupești și sufletești pentru om, ba chiar dimpotrivă, aici a avut loc „cea mai radicală laicizare a istoriei omenirii” (Joseph Piper), comunismul care a depășit cu mult, prin anti-umanismul său brutal tot ceea ce cultura occidentală ar fi putut concepe? Răspunsul oferit de teologul sârb este unul complex în care motivațiile religioase se împletesc cu cele politico-sociale. Astfel, ni se spune că sursa răului din Răsărit provine tot din Apus! Desigur, păcatul este prezent și lucrează în lumea ortodoxă – „Valurile otrăvurilor pseudo-creștine ale Europei au cuprins în anumite vremi și noroadale ortodoxe” –, dar niciodată ele nu au schimbat esența Bisericii adevărate a lui Hristos; cu alte cuvinte, „Biserica sobornicească Ortodoxă nu a preschimbat niciodată în dogmă vreun umanism oarecare, fie că este vorba de cezaro-papism, fie despre altceva de felul acesta”. Mai mult decât atât, conștiință de misiunea ei mântuitor-tămăduitoare, ea a încercat chiar să îndrepte unele deraieri teologico-culturale ce au apărut în Apus. Însă aici răul devenise deja „cronic” – „tragedia creștinătății apusene stă tocmai în aceea că s-a străduit, fie îndreptând persoana Dumnezeu-Omului, fie tăgăduind-o, să aducă din nou drăcescul umanism ce caracterizează firea omenească căzută. Și unde? În însăși inima organismului Dumnezeu-omenesc al Bisericii și, ceva mai mult, împotriva rostului Bisericii, care este liberarea de un astfel de umanism. Iar prin Biserică este firesc ca umanismul acesta să pătrundă apoi în toate ariile vieții, persoanei și societății și să fie propovăduit ca dogmă ultimă sau, și mai bine, ca dogmă universală. În felul acesta, trufia omenească, drăcească, ascunsă sub

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 93.

mantia Bisericii, ajunge dogmă de credință prefăcută în dogmă de viață, fără de care nu există mântuire!”¹⁹⁷

În loc să fie „un laborator al mântuirii”, în Apus, creștinismul a ajuns „laborator drăcesc de siluire a conștiințelor omenești și de zămislire de monștri, într-un laborator de denaturare a lui Dumnezeu și a omului, prin denaturarea Dumnezeu-Omului”. Este un proces malefic care continuă încă, dovada clară fiind reprezentată pentru Părintele Florovsky de Conciliul II Vatican. Efectele acestei culturi demonice s-au răsfrânt însă nu doar asupra Occidentului, ci și a Răsăritului creștin. „Ideologic și metodologic, umanismul social contemporan, dezdușman, este întru totul odrasla, născocirea pseudo-creștină a Europei pseudo-creștine, încununată cu împăcătoșirea noastră”. Tarele care au măcinat lumea ortodoxă în secolul XX, și mai ales comunismul, își au, așadar, sursa numai în cultura și ideologia occidentală; dincolo de răul pe care l-a adus, se poate scoate în evidență și valoarea sa soteriologică: Dumnezeu a lăsat ca Biserica Sa să fie atacată tocmai pentru „a pune la încercare răbdarea dreptilor”, pentru „a cerceta pe fii pentru păcatele părinților lor” și a arăta „puterea Bisericii Sale sobornicești – trecând-o prin foc și prin apă”¹⁹⁸. Scopul vizează doar un aspect al pedagogiei divine, căci Biserica Ortodoxă a continuat să posede sfințenie (dovadă fiind „roadele societății Dumnezeu-omenești”: Sfinții, Mucenicii, Mărturisitorii).

Nu este mai puțin adevărat că realizarea tipului de societate divino-umană implică și o anumită formă de educație/iluminare. Și în această privință se face deosebire între educația umanistă și cea Dumnezeu-omenească. Rând pe rând sunt amintiți pentru „lipsurile” lor cei care de-a lungul istoriei umanității au părut să întruchipeze „omul desăvârșit”: Platon, Buddha, Moise, Mahomed, Kant, Shakespeare, Goethe, Tolstoi sau Nietzsche, pentru ca în final să răsară din această „tristă defilare de oameni nedesăvârșiți și neîmpliniți”, El „tainicul și minunatul Dumnezeu-Om, dumnezeiește desăvârșit și omenește adevărat”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 97-98.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 100-101.

Hristos este deci modelul după care trebuie să se educe un om pentru a atinge idealurile de dreptate, bunătate și desăvârșire. Iarși, diversele modele educaționale își arată, în comparație cu mijloacele divino-umane ale Mântuitorului, nedesăvârșirea – începând din vechea Grece și până mai recent, în Renaștere, la Rousseau, Locke, Descartes, Kant, Schopenhauer sau Stierner. Ciclul se încheie apoteotic cu modelul propus de Nietzsche, dar care eșuează lamentabil, întrucât „omul umanist”, ce părea evoluat în supraom, nu este altceva în realitate decât un subom, un om – „Dacă vrei, supraomul este cea mai respingătoare caricatură a omului”²⁰⁰. Lumea actuală, chiar și prin psihologia experimentală, cunoaște chipul unui om „fără suflet”, adică un om-robot, dezdușman și dezinsufletit – în diversele variante ale lui „l'homme machine”, *homo faber* sau *homo technicus*. Privit mai îndeaproape, acest om rupt de adâncurile dimensiunii sale spirituale se vedește doar un homunculus, un pigmeu, tot așa cum societatea „civilizată” europeană vedește „panorama umanistă a noilor oameni”: „jumătate-om lângă altă jumătate-om, subom lângă alt subom, neom lângă alt neom, adică o caricatură lângă altă caricatură. Doar homunculi lângă homunculi”²⁰¹.

Părintele Iustin Popovici atrage atenția că Europa, care de la Renaștere și până astăzi s-a transformat într-o „fabrică de roboți”, își întinde tentaculele și asupra Răsăritului ortodox, din dorința de a „lumina” și această parte a sa. Însă lumina Apusului, oferită prin știința, filozofia, educația, cultura, tehnica, civilizația sa, este o iluzie; fără Dumnezeu toate cele enumerate nu sunt decât „niște lumânările plâpânde, pe care el le aprinde în întunericul întâmplărilor pământești și cosmice”. De aici și avertismentul Părintelui Iustin Popovici, adresat cărturarilor, care, ruși de rădăcinile lor, vor să aducă „luminile” unui astfel de umanism pentru a „reforma” lumea ortodoxă²⁰². Foarte dur li se spune acestora că tot

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 103-105.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 105.

²⁰² Trebuie să avem în vedere aici disputa împotriva ideilor iluministe europene promovate în Serbia de Dositei Obradović (1742-1811). Acestei

ceea ce au reușit să facă este că au prefăcut și țările lor ortodoxe în „abatoare de suflete”. Și aceasta pentru că, „pe altarele noi închinări la idoli”, „fiarele apocaliptice ale civilizației europene”ucid sufletele oamenilor, dacă nu de-a dreptul și trupurile lor (Dachau și celelalte lagăre de concentrare fiind „templele pe care le-au ridicat și în care liturghisesc cărturarii Europei, având ca religie vestitul lor umanism”)²⁰³.

Ortodoxia nu are însă nevoie de „iluminarea” apuseană, fiindcă ea posedă mijloacele necesare desăvârșirii omului. În chip firesc, ele nu sunt altele decât „faptele bune evanghelice” de care am mai amintit: credința, dragostea, postul, rugăciunea, smerenia etc. Sunt virtuți care luminează și educă cu adevărat, pentru că provin și duc la Dumnezeu-Omul, „Lumina lumii” și „Lumina vieții”, iar în sprijinul afirmațiilor sale, conform cărora omul poate fi educat să ajungă sfânt, Părintele Popovici oferă exemplul concret al celui care i-a educat/luminat pe sârbi, Sfântul Sava. Care este lecția acestuia? Este aceea că „educația/luminarea este doar oglindirea sfințeniei”, că există, așadar, „o anumită identitate între sfințenie și educație/luminare”²⁰⁴. Rezumând, Părintele Iustin Popovici extrage următoarele principii: „1. Omul este o ființă care se poate desăvârși și împlini în chipul cel mai ideal și mai real prin Dumnezeu-Omul și în Dumnezeu-Omul. 2. Desăvârșirea omului prin Dumnezeu-Omul se face cu ajutorul faptelor bune evanghelice. 3. Omul luminat vede în fiecare om un

„mișcări de emancipare” (*dositejevstina*) îi va fi contrapusă idea sava-ită (*svetosavlje*), după cum vom vedea, adică „educația conform principiilor Sfântului Sava” (*svetosavska prosveta*). Cultura raționalist-scolastică a Europei romano-catolice și protestante, creată după modelul „iluminist” (*Aufklärung*), nu poate fi însă „o cultură pentru noi”, crede Părintele Popovici; cei care au dorit, doresc sau vor dori să o promoveze în lumea ortodoxă se vădesc a fi niște „intelectuali rătăciți”, adică înstrăinați de la trupul Bisericii Ortodoxe, îndepărtați de valorile vieții, culturii și eticii sale. Cf. Idem, *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 93.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 106-107.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 102. Asupra acestei teme a gândirii Părintelui Iustin Popovici vom reveni într-un alt subcapitol.

frate nemuritor și con-frate veșnic. 4. Orice lucrare omenească – filozofia, știința, meșteșugurile, agricultura, educația/luminarea, cultura și celelalte – își dobândește valoarea cea netrecătoare atunci când se sfințește și capătă înțeles prin Dumnezeu-Omul. 5. Adevărata educație/luminare se atinge prin viața sfântă, după dreptarul *Evangheliei* lui Hristos. 6. Sfinții sunt cei mai desăvârșiți educatori/luminători; cu cât omul trăiește în chip mai sfânt, cu atât el este mai bun pedagog și luminător. 7. Școala este a doua jumătate a inimii Dumnezeu-Omului, iar Biserica este prima. 8. În centrul tuturor centrelor, al tuturor ideilor, al tuturor lucrărilor, stă Dumnezeu-Omul Hristos și obștea Sa Dumnezeu-omenească: Biserica”²⁰⁵.

Ecumenismul umanist

Deraierea culturii umaniste europene, ca și construcția unei societăți în care omul, tocmai printr-o autoafirmare excesivă, decade de la calitatea sa de „chip” al lui Dumnezeu și se transformă într-un străin și dușman față de semenii lui au în opinia Părintelui Iustin Popovici un substrat religios. Acesta subscrie la ideea că „societatea civilă (impunerea individului ca monadă) și socialismul umanistic (impunerea silită a individului egoist ca întreg) au rădăcini religioase”; în fapt, a avut loc o schimbare în interiorul creștinismului de factură occidentală ce a avut urmări în toate ariile vieții omenești. Iar această tragică transformare, în care Dumnezeu-Omul „a fost mărginit la un simplu om, s-a manifestat atât în Biserica Romano-Catolică, cât și în cea Protestantă – după cum spune Popovici, a luat forma „omului fără greșală al Romei”, dar și forma „omului fără greșală al Berlinului”. Acestea sunt două sintagme care desemnează „maximalismul apusean creștin-umanist” al Papismului – care înlătură totul de la Hristos –, respectiv „minimalismul apusean creștin-umanist” al protestantismului – care cere de la Hristos cât mai puțin, sau chiar nimic. „Nu trebuie să ne înșelăm, avertizează părintele Po-

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 107.

popovici: maximalismul creștin-umanist, Papismul, este tocmai cel mai radical protestantism și individualism, pentru că a strămutat temelia creștinismului de la veșnicul Dumnezeu-Om la individul om”. Pe de altă parte, Protestantismul reprezintă doar un „papism laicizat”, în sensul în care el nu este altceva decât „un papism pus desăvârșit în faptă, al cărui principiu întemeietor (lipsa de greșală a omului) s-a așezat în viața fiecărui om în parte, dar și a întregii societăți. După exemplul omului infailibil al Romei, fiecare protestant ajunge infailibil, pretinzând infailibilitatea individuală în problemele de credință și de viață”. Putem, așadar, trage concluzia că în Apus creștinismul – fie în forma catolică, fie în forma protestantă – s-a transformat în umanism (mai exact, în cel mai radical umanism, întrucât a ajuns să-l propovăduiască pe omul fără greșală, asemenea unui dumnezeu). Indiferent de forma de manifestare – scolasticism în învățătura de credință, cazuistică și inchiziție în etică, diplomatie papală în relațiile internaționale, statul papal sau individualismul ca principiu social – creștinismul occidental constituie unicul izvor atât al individualismului, cât și al fatalismului. De aici și avertismentul că, prin micșorarea creștinismului în umanism, acesta s-a simplificat, dar s-a și distrus: „Apusul a pierdut Biserica și pe Dumnezeu-Om” și prin aceasta a pierdut și societatea Dumnezeu-omenească²⁰⁶.

Părintele Popovici vede cel mai mare pericol pentru omul modern, nu atât ateismul, cât ceea ce el desemna ca fiind politeismul sau credințele false²⁰⁷. Întotdeauna raportarea se face la dreapta credință, la Hristos și la adevărata Sa Biserică, Biserica Ortodoxă. Oricine se află în afară de aceasta – chiar și dacă poartă numele de creștin – nu „este un mădular al Bisericii”, ba chiar „mai mult, este un antihrist”²⁰⁸. Omul modern, devenit autonom și îndepărtându-se de viața Dumnezeu-Omului, a cunoscut succesiv relativismul – anarhismul – nihilismul, dar, toate acestea având la bază un fond religios, el a încercat să le suplinească

²⁰⁶ Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 94-95.

²⁰⁷ *Vezi Ibidem*, p. 80.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 28.

prin intermediul ecumenismului²⁰⁹. Din punct de vedere creștin-ortodox, atrage însă atenția Părintele Iustin Popovici, nici romano-catolicismul, nici protestantismul nu constituie o salvare pentru omul de azi; mai mult decât atât, creștinismul apusean în aceste două forme s-a depărtat foarte mult de ceea ce era creștinismul primar, autentic, căzând în erezie. Exemplul cel mai elocvent îl reprezintă, după teologul sârb, papalitatea: ni se spune că în istoria neamului omenesc există trei „căderi” însemnate – a lui Adam, a lui Iuda și a papei –, iar cauza acestei întreite căderi este mereu aceeași: voința de a ajunge bun și desăvârșit prin sine, de a ajunge un Dumnezeu exclusiv prin mijloacele proprii, omenești. Închis în sine, omul acesta se aseamănă însă diavolului – orice umanism, orice humanism, este un „umanism îndrăcit”. De aici și aspectul negativ al papalității, căci în acest fel poate fi definită căderea papei – în „voința de a-L înlocui pe Dumnezeu-Omul cu omul”²¹⁰.

În anul 1967, făcând „ascultare”, Părintele Popovici scrie un studiu „cu prilejul Conciliului II Vatican” ce are ca subiect însăși „infaibilitatea” omului european. În finalul său ni se arată și modul în care el a fost redactat: „Am îndeplinit ascultarea cu sinceritate, cu conștiinciozitate, cu strângere de inimă și suspine, sprijinindu-mă pe susținerea sfântului corifeu al Apostolilor (vezi *1 Ptr* 3, 15). Iar dacă cineva, citind rândurile acestea, se va simți atins, să mă ierte, pentru că, datorită atotpăcătoșeniei mele, nu am putut să exprim mai bine adevărul despre Adevărul total. Și să implore pe Preadulcele Domn Iisus, Cel pururea milostiv și îndelung-îndurat față de orice păcătos care se pocăiește, să-mi ierte și mie, prea-păcătosului, toate păcatele mele, mai noi și mai vechi”²¹¹.

Dincolo de atitudinea smerită a autorului – ce se autodeclară un „atotpăcătos”, „care nu înseamnă nimic” – mai trebuie reținut și faptul că, în urma lecturii, cineva s-ar fi putut simți „atins” de

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 75.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 112-113.

²¹¹ *Idem*, *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 170.

considerațiile expuse aici; și, într-adevăr, acestea sunt extrem de dure la adresa uneia dintre dogmele de căpătâi ale romano-catolicismului, infaibilitatea papală.

Conciliul Vatican II este declarat „cunoașterea tuturor umanismelor europene, o renaștere a cadavrelor”, întrucât el a continuat să promoveze dogma infaibilității papale, adică a omului. Dar umanismele pe care aceasta le susține nu sunt altceva decât „utopii criminale” ceucid în felurite chipuri pe omul fără Dumnezeu (drept urmare, acesta devine deopotrivă ucigaș și sinucigaș).

Toate umanismele conduc la dublă moarte, spirituală și naturală, pentru că urmăresc dez-divino-umanizarea omului. Dar la baza acestor umanisme stă chiar nucleul dogmei infaibilității papale. Se poate vorbi de falimentul dezastruos al papismului, căci infaibilitatea este o dogmă ce sfârșește în nihilism. Prin ea „omul Europei a proclamat în mod dogmatic, definitiv, dogma suficienței omului european și, în acest fel, a dat pe față, până la urmă, faptul că nu are nevoie de Dumnezeu-om și că nu există loc pe pământ pentru Dumnezeu-om. Locuitorul lui Hristos – *Vicarius Christi* – îl înlocuiește pe deplin. În realitate, din dogma aceasta trăiește și pe ea o urmează și o mărturisește cu insistență orice umanism european”²¹².

Nu infaibilitatea în sine trebuie renegată; ea este un atribut divino-uman natural, dar al Bisericii ca trup divino-uman, al lui Iisus Hristos veșnic, Atoateadevărul. Prin dogma infaibilității papale s-a ajuns, așadar, ca un om – papa – să ia locul Dumnezeului-om. În acest sens, dogma infaibilității papale nu este doar o erezie, ci „erezia ereziilor”, o „panerezie”: „Dogma aceasta este, vai, cea mai îngrozitoare exilare de pe pământ a Domnului nostru Iisus Hristos; o nouă trădare a lui Hristos; o nouă răstignire a Domnului, de data aceasta nu pe lemn, ci pe crucea de aur a umanismului papal. Și toate acestea sunt un iad pentru nenorocita ființă pământească ce se numește om”²¹³.

²¹² *Ibidem*, p. 166.

²¹³ *Ibidem*, p. 167. Aceleași considerații rezumate de noi se găsesc în *Idem*, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 114-116.

Înțelegem acum de ce pentru Părintele Iustin Popovici ecumenismul nu reprezintă o soluție adecvată pentru salvarea omului contemporan din decăderea autosuficientă în care se găsește. Pentru el ecumenismul e „numele de obște pentru creștinismele mincinoase, pentru bisericile mincinoase ale Europei Apusene”. Acestea sunt „erezii peste erezii”, pot fi încadrate sub denumirea generică de „a-tot-erezii” sau „pan-erezii”. În primul rând, căderea se observă cel mai bine în cadrul Bisericii Romano-Catolice, unde, în frunte cu dogma infailibilității papale, au luat naștere rând pe rând și alte erezii: *Filioque*, eliminarea epiclezei, introducerea harului zidit, azimele, purgatoriul, depozitul de merite prisositoare, învățătura mecanicistă privitoare la mântuire, „sfânta” inchiziție, indulgențele, iezuitismul, scolastica, cazuistica, umanismul social ș.a.

Printre „creștinismele mincinoase” de care vorbea Părintele Iustin Popovici se regăsește, alături de romano-catolicism, și protestantismul. Și aici are loc înlocuirea Dumnezeu-lui-om cu omul european, ce duce în final la demonizarea acestuia, și de aceea în această privință nu există nicio deosebire esențială între papism, protestantism, ecumenism și celelalte secte – numele tuturor acestora este, crede Părintele Popovici, „legiune”.

Privit mai îndeaproape, protestantismul se vedește „cea mai apropiată și credincioasă odraslă a papismului”. „De principiu, orice protestant este un papă de sine stătător, papă infailibil în toate chestiunile de credință; iar lucrul acesta duce totdeauna dintr-o moarte duhovnicească în alta, și nu mai e sfârșit acestei muriri, fiindcă numărul morților duhovnicești ale omului este fără număr”. La rândul său, ecumenismul, fie în forma romano-catolică, fie în cea protestantă, reprezintă un „creștinism mincinos”: nu are „ieșire din moarte” decât dacă se va pocăi „cu toată inima înaintea Dumnezeu-Omului, Domnul Hristos, și a Bisericii Lui Ortodoxe”²¹⁴.

Realitatea unității creștine, ce reprezintă scopul mișcării ecumenice, este, așadar, sinonimă pentru Părintele Popovici cu re-

²¹⁴ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 118.

venirea tuturor creștinilor la adevărata Biserică a lui Hristos, Biserica Ortodoxă. Aceasta este trupul divino-uman al lui Hristos, iar „sufletul” său este Duhul Sfânt. *Dialogul ecumenic* contemporan, purtat „în numele dragostei”, se fătuiește pur și simplu în chipul unui „sentimentalism găunos”, dovadă a „puținătății credinței”. El încalcă principiul conform căruia „esența dragostei este adevărul și dragostea viază doar umblând întru adevăr”. Legătura indisolubilă între cele două elemente face ca să nu se poată renunța la unul dintre ele în numele celuilalt. Trebuie avut grijă ca *dialogul ecumenic* să nu fie pur și simplu un „dialog al minciunii”, propriu diavolului („Părintele minciunii”, cf. *In* 8, 44). De aceea „dialogul dragostei” trebuie să fie deopotrivă și „dialogul adevărului”, după îndemnul paulin „dragostea să fie nefățarnică” (*Rm* 12, 9).

Despărțirea între iubire și adevăr constituie ea însăși dovada unei lipse de credință „Dumnezeu-omenească”, o depărtare de „gândirea duhovnicească sănătoasă” a Sfinților Părinți. Rolul mărturisor al Ortodoxiei este deci extrem de important, întrucât ei se află departe de „minimalismul moral” și „pacifismul hominist găunos” al ecumenismului contemporan: „Ortodocșii, cu totul înrădăcinați și întemeiați împreună cu toți Sfinții în adevăr și dragoste, au vestit și vestesc, din vremurile Apostolilor până astăzi, această dragoste mântuitoare Dumnezeu-omenească față de lume și față de toate zidirile lui Dumnezeu”²¹⁵.

În sprijinul necesității păstrării împreună a dragostei și a adevărului, pe baza credinței, Părintele Popovici recurge la mărturia Sfântului Maxim Mărturisorul, cel care spusese: „Credința e temelie nădejdi și a dragostei... Căci credința face neîndoiește înșuși adevărul” (*PG* 90, col. 1189A). Și tot prin recursul la un lung citat din același Sfânt Părinte ni se spune că nu trebuie să se renunțe nici la iubire, chiar și în cazul ereticilor, conform principiului că trebuie urât păcatul, nu păcătoșii²¹⁶.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 120.

²¹⁶ *Vezi Ibidem*, p. 120: „Eu nu doresc ca ereticii să pătimească, nici nu mă bucur de răul lor – ferească Dumnezeu! –, ci mai degrabă mă bucur și

Care ar trebui atunci să fie atitudinea ortodocșilor față de ceilalți creștini? Fără niciun echivoc, Părintele Popovici afirmă că trebuie să se plece de la învățătura Bisericii Ortodoxe, „a Dumnezeu-Omului Hristos, rostită de către Sfinții Apostoli, de către Sfinții Părinți și de către Sfintele Sinoade” asupra ereticilor: „Ereziile nu sunt Biserică și nici nu pot fi Biserică. Pentru aceea în ele nici nu pot exista Sfinte Taine, și mai cu seamă Taina Împărtășirii – această Taină a Tainelor; fiindcă tocmai Sfânta Împărtășire este totul și toate în Biserică: Însuși Dumnezeu-Omul, Domnul Hristos, și Biserica însăși, ca trup al Lui, și îndeobște tot ce este Dumnezeu-omenesc”. Sub nicio formă nu poate fi, așadar, acceptată „intercomuniunea” sacramentală, și în special euharistică; ar fi vorba în acest caz de „cea mai rușinoasă trădare a domnului Hristos”, de o „trădare de Iudă” ce se extinde asupra întregii Biserici a lui Hristos, asupra Tradiției patristice – de o trădare a Bisericii celei *una*. „Intercommunio” nu are niciun fundament ecleziologic; Biserica se întemeiază pe o „communio”, pe *κοινωνία* Dumnezeu-omenească (1 Co 1, 9; 10, 16-17; 2 Co 13, 13; Evr 2, 14; 3, 14; 1 In 1, 3). „Intercommunio” este deci o noțiune contradictorie în ea însăși, cu totul de neînțeles pentru conștiința ortodoxă, mai ales dacă este pusă în relație cu un alt principiu al învățăturii ortodoxe, cel conform căruia Taina prin excelență este Biserica, trupul Dumnezeu-Omului Hristos, singurul izvor și conținutul tuturor Sfintelor Taine. Consecința aplicării acestui principiu duce la concluzia că în afară de Biserică, „a-tot-Taină”, nu pot să existe „Taine” și deci nici „întreîmpărta-

împreună mă veselesc de întoarcerea lor; căci ce e mai plăcut celor credincioși decât să vadă adunați împreună pe copiii cei risipiți ai lui Dumnezeu? Nu scriu nici îndemnându-vă să puneți asprimea înaintea iubirii de oameni – nu aș putea să fiu atât de sălbatic –, ci rugându-vă să faceți și să lucrați cele bune pentru toți oamenii, cu luare aminte și cu cercare multă, și făcându-vă tuturor toate, după cum are nevoie fiecare de voi. Numai un lucru îl voiesc de la voi: Vă rog să fiți aspri și neîndurați față de orice ar putea să ajute la dăinuirea credinței lor nebunești, căci socotesc ură față de oameni și despărțire de Dumnezeiasca dragoste ajutorul dat rătăcirii ereticești spre mai mare pierzanie a celor ce se țin de această rătăcire” (PG 91, col. 465C).

șire” (intercomuniune). „De aici, numai în Biserică – în această neasemuită a-tot-taină a lui Hristos – poate fi vorba despre Taine: fiindcă Biserica Ortodoxă, ca trup al lui Hristos, este izvorul și criteriul Tainelor, și nu invers. Tainele nu se pot ridica deasupra Bisericii și nici nu pot fi gândite în afară de trupul Bisericii”.

Singura cale de realizare a comuniunii cu ceilalți creștini ar fi numai în cazul revenirii acestora la Biserica Ortodoxă: „Biserica Ortodoxă nu îngăduie existența altor Taine în afara ei, nici nu le socotește Taine, până la venirea prin pocăință din «biserica» eretică, adică dintr-o biserică mincinoasă în Biserica Ortodoxă a lui Hristos”. Orice creștin ortodox trebuie să evite contactul cu ereticii, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Fiindcă ce părtășie poate fi între dreptate și nelegiuire? Ce părtășie poate să fie între lumină și întuneric?” (2 Co 6, 14)²¹⁷.

Pentru a-și susține opinia că Biserica Ortodoxă, tocmai în calitate de singură Biserică adevărată a lui Iisus Hristos, trebuie să refuze *dialogul ecumenic* și intercomuniunea sacramentală, Părintele Popovici apelează nu doar la texte scripturistice (vezi Tit 3, 10: „De omul eretic, după prima și a doua sfătuire, desparte-te”), ci și la anumite canoane bisericești și, în fine, la ample texte ale predecesorului său, Nikolai Velimirovici.

Din punct de vedere canonic, relațiile cu ereticii sau comuniunea sacramentală cu ei este interzisă de can. 33 al Sinodului de la Laodiceea, respectiv de can. 45, 46 și 65 ale Sfinților Apostoli, fiind întărite și de mărturia unor Părinți bisericești ca Sfântul Ioan Damaschin sau Cuviosul Teodor Studitul²¹⁸.

În ceea ce-l privește pe Nikolai Velimirovici, Părintele Popovici preia de la acesta opiniile despre „popoarele eretice din epoca noastră” ce „au lăsat lui Hristos și Domnului ultimul loc la masa lumii acesteia”. Europa a devenit astfel sinonimă cu „pofta și dorința de putere, de plăcere și de cunoaștere” – „lucruri omenești” personificate de Papă și de Luther. „Papismul folosește politica, fiindcă doar prin aceasta se dobândește puterea. Lutera-

²¹⁷ *Ibidem*, p. 121.

²¹⁸ Vezi *Ibidem*, p. 122-123.

nismul folosește filozofia și știința, socotind că aceasta este calea prin care dobândește ceva înțelepciunea. Astfel, pofta a declarat război împotriva cunoștinței și cunoștința împotriva poftii. Acesta este noul Turn Babel, aceasta este Europa²¹⁹.

Ironia sorții face ca triada „blestemată” Bonaparte, Pius și Nietzsche – „împăratul antihrist”, „papa antihrist” și „filozoful european antihrist” – să domine lumea nu a vechii Rome păgâne, ci a Europei botezate²²⁰. Care este însă cu adevărat „sufletul” său reiese din apelativul cu care o denumesc africanii și asiaticii; aceștia îi numesc pe europeni „dracii albi”, deci Europa ar fi „Demonia albă” – „albă” din cauza culorii pielii, iar „Demonia” din pricina negreliei sufletului ei. În Europa de astăzi Nikolai Velimirovici regăsește „o nouă Romă”, chiar mai rea decât cea dinainte de Constantin cel Mare, care îi prigonea pe creștini. „Căci, dacă Roma cea închinătoare la idoli era chinuită de un singur drac, «Demonia albă» este chinuită de șapte duhuri rele, mai crunte decât dracul acela al Romei. Iată deci o nouă Romă închinătoare la idoli, iată o nouă mucenicie pentru creștinism”. Și urmează avertismentul adresat creștinilor ortodocși: „Să fiți gata a primi mucenicia pentru Hristos din partea «Demoniei albe»²²¹”.

Concluzionând, Părintele Iustin Popovici este de părere că, în Apusul Europei, creștinismul s-a transformat treptat în umanism: Dumnezeu-Omul a fost „micșorat” în om, în omul infailibil al Romei sau al Berlinului. Sunt două sintagme ce se referă, pe de o parte, la umanismul romano-catolic maximalist (papismul) și, pe de altă parte, la umanismul protestant minimalist (există o strânsă legătură între cele două forme de creștinism occidental: papismul este și cel mai radical protestantism, căci a întemeiat totul pe omul trecător, iar protestantismul este și un papism aplicat tuturor, fiecare protestant fiind infailibil în numele credinței sale personale)²²². Avem de-a face cu o falsificare a creștinismului

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 127.

²²⁰ *Ibidem*, p. 128.

²²¹ Cf. *Ibidem*, p. 133.

²²² Idem, *Om și Dumnezeu-Omul*, p. 134-135.

apostolic și patristic, cu o reducere a Dumnezeului-Omul la simplul om. Dar a face din om „măsura tuturor lucrurilor” coincide cu o renaștere modernă a ereziei ariene²²³. Faptul că la rădăcina tuturor umanismelor stă, de fapt, o problemă de natură religioasă determină, drept urmare, ca și soluția ieșirii din criza omului modern contemporan să constea tot în redescoperirea unui principiu de natură religioasă – e vorba de ceva contrar „credinței în om”²²⁴, și anume credința în Dumnezeu-Omul Hristos.

Criteriul ultim – Dumnezeu-Omul

În viziunea Părintelui Popovici, miezul central al învățăturii creștine îl constituie Întruparea Fiului veșnic al lui Dumnezeu, Iisus Hristos ca Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit; în această taină a Întrupării sunt cuprinse „toate tainele cerului și pământului” și, în special, Taina Bisericii – trupul Său Dumnezeu-omenească: „Toată taina credinței creștine se află în Biserică; toată taina Bisericii este în Dumnezeu-Omul; toată taina Dumnezeu-Omului stă în faptul că Dumnezeu S-a făcut trup și a sălășluit în trup toată plinătatea Dumnezeirii Lui, toate vrednicile și desăvârșirile Sale Dumnezeiești, toate Tainele lui Dumnezeu”²²⁵.

În considerațiile sale, teologul sârb urmează gândirii patristice asupra unicității Întrupării în iconomia mântuirii, sintetizată de Sfântul Ioan Damaschin, cel care desemna actul întrupării ca „singurul lucru nou sub soare” (PG 94, col. 98413). Coborârea lui Dumnezeu în lume înseamnă că „Taina lui Dumnezeu s-a unit în chip nedespărțit cu taina omului și s-a făcut o taină îndoit-una”. De asemenea, „cu Dumnezeu-Omul Domnul Hristos drept cap al său, Biserica s-a făcut cea mai desăvârșită și cea mai vrednică ființă din toate lumile”²²⁶.

²²³ *Ibidem*, p. 152: „Arianismul nu a fost înmormântat încă; astăzi el este mai la modă și mai răspândit decât oricând. E răspândit ca un adevărat suflet în trupul Europei contemporane. Dacă priviți la cultura Europei, în adâncul ei veți găsi ascuns arianismul: toate se rezumă aici la om și numai la om, și chiar Dumnezeu-Omul Hristos a fost redus la cadrele unui om”.

²²⁴ *Ibidem*, p. 159.

²²⁵ I. Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 8.

²²⁶ *Ibidem*, p. 9.

În ceea ce-l privește pe om, Întruparea Fiului lui Dumnezeu și întemeierea Bisericii prin Sine și întru Sine constituie un mijloc de mărire nemăsurată a acestuia: „Prin nevoințele Sale Dumnezeu-omenești, El nu doar că l-a mântuit pe om de păcat, de moarte și de diavol, ci l-a și înălțat mai sus decât toate ființele și făpturile. Dumnezeu nu S-a făcut nici Dumnezeu-Înger, nici Dumnezeu-Heruvim, nici Dumnezeu-Serafim, ci Dumnezeu-Om. Prin asta l-a înălțat pe om mai presus decât toți Îngerii și Arhanghelii, mai presus de toate ființele supraomenești... Prin Biserică și în Biserică, trup Dumnezeu-omenească, omul crește la înălțimi supra-îngerești, supra-heruvimice. Astfel, calea înălțării lui, a desăvârșirii lui, ajunge mai departe decât cea îngerească, decât cea heruvimică, decât cea serafimică. Aici este la mijloc taina tainelor”²²⁷.

Taina importantei uniri ipostatice între Dumnezeu și om în Iisus Hristos a fost păstrată în special în cadrul Ortodoxiei; aici Dumnezeu-Omul este Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul, Cel dintâi și Cel de pe urmă (vezi *Apoc* 1, 8, 10, 17; 21, 6)²²⁸. Relevanța deosebită a Întrupării pentru om constituie contramăsura principiului autosuficienței omenești, după care „măsura tuturor este omul” (*μέτρο πάντων ἄνθρωπος*). În dogma Dumnezeu-Omului își poate însă regăsi, cu adevărat, omul adevărata sa valoare. În acest sens se cuvine ca acesta să respecte noul principiu axiologic și gnoseologic: „Măsura tuturor este Dumnezeu-Omul” (*μέτρον πάντων Θεάνθρωπος*). Doar acest principiu conferă demnitate omului, căci îi dă posibilitatea să devină „dumnezeu după har”, eliberându-l de sub robia diavolului, a păcatului și a morții. „Fără Dumnezeu-Omul, omul este, într-adevăr, fără cap și, chiar mai mult, fără sine, fără veșnicul său sine, fără nemuritorul său sine, fără sinele său cel după chipul lui Dumnezeu. În afară de Dumnezeul-Om nu există om, ci numai subom, jumătate de om sau neom”²²⁹.

²²⁷ *Ibidem*, p. 11.

²²⁸ *Ibidem*, p. 64.

²²⁹ *Ibidem*, p. 109.

Cum poate fi aplicat principiul theantropismului (*Θεάνθρωπισμός*) al theouanismului sau al theohimnismului evanghelic, apostolic, patristic, ortodox²³⁰, vom vedea în capitolele următoare. Aici vom mai sublinia încă un aspect scos în evidență de Părintele Iustin Popovici – cel al faptului că suntem „condamnați” la nemurire. Dar acest aspect nu este altceva decât consecința punctului culminant al operei răscumpărătoare și îndumnezeitoare a lui Hristos, Învierea. Pe de o parte, „nicicând oamenii nu au arătat atâta ură față de Dumnezeu ca atunci când L-au răstignit; și niciodată Dumnezeu n-a arătat atâta iubire față de oameni ca atunci când a înviat”. Pe de altă parte, dobândirea darului nemuririi transcende limitele spațio-temporale, adresându-se tuturor oamenilor, din toate timpurile și din toate locurile sau, în cuvintele teologului sârb, „toată istoria creștinismului nu este altceva decât istoria unei singure și unice minuni, a minunii Învierii lui Hristos, care se continuă neîntrerupt în inimile creștinilor, zi de zi, an de an, veac de veac, până la cea de-a Doua Venire”²³¹.

„Faptul că omul crede cu adevărat în Domnul cel Înviat îl dovedește prin aceea că luptă împotriva păcatului și a patimilor, iar dacă se luptă, trebuie să știe că se luptă pentru nemurire și pentru viața cea veșnică. Dacă însă nu se luptă, atunci credința lui este zadarnică! Pentru că, dacă credința omului nu este o luptă pentru nemurire și pentru veșnicie, atunci ce este? Dacă, prin credința în Hristos, nu ajungem la nemurire și la biruința împotriva morții, atunci la ce mai folosește credința noastră? Dacă Hristos n-a înviat înseamnă că păcatul și moartea n-au fost biruite. Iar dacă acestea două n-au fost biruite, pentru ce să mai creadă cineva în Hristos? Acela însă care prin credința în Hristos cel Înviat se luptă împotriva oricărui păcat al său, unul ca acesta întărește treptat-treptat în el simțământul că Domnul cu adevărat a înviat, cu adevărat a tocit acul morții, cu adevărat a învins moartea pe toate fronturile de luptă”²³².

²³⁰ *Ibidem*, p. 110.

²³¹ *Idem*, *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 64-65.

²³² *Ibidem*, p. 66-67.

Lungul citat pe care l-am redat mai sus atestă importanța ideii că numai Iisus Hristos cel Răstignit, Înviat și Înălțat constituie singura salvare a omului din absurditatea și deznădejdea vieții ce se găsește sub stăpânirea diavolului, a păcatului și a morții. „Pentru că fără Înviere nu există nici în cer, nici sub cer nimic mai absurd ca lumea aceasta; și fără nemurire nu există mai mare deznădejde decât viața aceasta”²³³. (Din acest motiv prezența Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, în această lume constituie un act natural, rațional și necesar²³⁴.)

Întruparea Fiului lui Dumnezeu mai reprezintă pentru Părintele Popovici și inima adevăratului creștinism – „Dumnezeul-Om Hristos întreg, în toată plinătatea ipostasului Lui divino-uman, este *singura Evanghelie adevărată* (s.n.)”²³⁵. Care să fie atunci mesajul pe care Vestea Bună îl transmite neamului omenesc? În primul rând, că prin unirea ipostatică a Dumnezeirii cu umanitatea au fost depășite nu doar granițele ridicate în om de căderea în păcat, ci și cele ce se nasc din starea sa de creatură (fără însă ca omul să se transforme în Dumnezeu, ci să se unească cu El): „În Persoana divino-umană a lui Hristos s-a realizat unitatea cea mai radicală și cea mai totală a vieții de aici și a celei de dincolo și, în același timp, unitatea cunoașterii lumii de aici și a celei de dincolo, ca și unitatea simțirii omenești și a celei dumnezeiești. Iar aceasta înseamnă că viața, gândirea și simțirea omului au aruncat punți peste abisul care se cascadează între om și Dumnezeu, între lumea aceasta și cea de dincolo. De aceea, în Hristos omul simte în chip viu unitatea între lumea aceasta și cealaltă, între Dumnezeu și om, între cosmic și transcendent, între natural și supranatural”²³⁶.

În al doilea rând, valoarea întrupării constă și în darul absolut pe care îl oferă omului, ca răspuns la cele mai înalte năzuințe ale acestuia; vorbim despre dobândirea vieții veșnice, care nu poate să fie primită decât în comuniunea cu izvorul vieții nemuritoare,

²³³ *Ibidem*, p. 67-68.

²³⁴ *Ibidem*, p. 119.

²³⁵ *Ibidem*, p. 177.

²³⁶ *Ibidem*, p. 121.

Sfânta Treime (iar la această comuniune nu putea să ne deschidă calea decât Una din Persoanele dumnezeiești, în speță Fiul lui Dumnezeu). „Dar ceea ce face în chip deosebit din Dumnezeu-Om Hristos o valoare mai presus de toate celelalte valori este faptul că El, Cel dintâi și singur, a dezlegat definitiv și efectiv problema *vieții și a morții* și a dezlegat-o în chip real, lăsând să se vadă în persoana Lui divino-umană nemurirea și viața veșnică întrupată, înomenită. Lucrul acesta L-a arătat și L-a dovedit mai ales prin Învierea Lui din morți și prin Înălțarea Lui la viața veșnică a Dumnezeirii. Și, în genere, toată viața divino-umană a lui Hristos, înainte și după Înviere, este o dovadă cât se poate de clară a faptului că el este personificarea nemuririi și a vieții veșnice și, în consecință, stăpânul asupra morții. Prin Învierea Lui, El a asigurat pentru totdeauna naturii omenești biruința asupra morții, iar prin Înălțarea Sa la cer i-a asigurat, viața nemuritoare în sfințenia Dumnezeirii Celei una în trei Sori. De aceea, el singur în neamul oamenilor a avut dreptul să spună despre sine: „*Eu sunt Învierea și Viața*” (In 11, 25)”²³⁷.

În al treilea rând, reținem că în creștinism „Adevărul nu este o noțiune filozofică, nici o teorie, nici o învățătură, nici un sistem de învățături, ci este Ipostasul divino-uman viu – Iisus Hristos cel istoric (In 14, 6)”²³⁸. Mântuirea omului nu ține în creștinism de un set de reguli morale, ci mai ales de o Persoană; nu trebuie să vedem în această temă o minimalizare a învățăturii de credință, cât o maximizare a faptului că viața veșnică ne-a fost dată de un Cineva, de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. El este Cel care asigură deopotrivă accesul la toate valorile, la cele văzute și nevăzute, la cele prezente și viitoare; El este „valoarea supremă și măsura infailibilă în toate”²³⁹.

Având ca premisă cele trei aspecte amintite, Părintele Iustin Popovici va declara, așadar, că „ieșirea din toate fundăturile umaniste, ecumeniste, hoministe, papiste sunt Dumnezeu-Omul

²³⁷ *Ibidem*, p. 123.

²³⁸ *Ibidem*, p. 125.

²³⁹ *Ibidem*, p. 139.



istoric, Domnul Iisus Hristos, și zidirea Sa Dumnezeu-omenească istorică – Biserica căreia El îi e cap veșnic și care e trupul Lui cel veșnic. Credința apostolică = a Sfinților Părinți = a Sfintei Tradiții = a Sfințelor Sinoade = universală = Ortodoxă este în ea și este învierea din toate morțile cele din erezii, oricum s-ar numi acestea”. Orice erezie este rezultatul autosuficienței idolatre a omului care îl respinge pe Dumnezeu în nume propriu, iar prin aceasta se leapădă de Biserica adevărată. Salvarea lor nu poate fi decât întoarcerea la „credința apostolică Dumnezeu-omenească, întoarcerea a-tot-cuprinzătoare la calea Dumnezeu-omenească a Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți”²⁴⁰. Este credința formulată, înaintea încercărilor de înșelare a credincioșilor de diverși eretici, de cele șapte Sinoade Ecumenice – „singura cale adevărată, calea Dumnezeu-Omului”²⁴¹ pe care pășește încă fără abatere Biserica Ortodoxă. Iar modul în care poate avea loc revenirea la această unică și adevărată Biserică a lui Hristos îl vom prezenta, așa cum apare el descris în opera Părintelui Iustin Popovici, în cele ce urmează.

Adevărata unitate a Bisericii – comuniunea sfinților

În viziunea Părintelui Iustin Popovici, care se regăsește în concordanță cu cea apostolică și cu cea patristică, ecleziologia se află într-o relație de interdependență cu hristologia. Ecuația „viața în Hristos = viața în Biserică”²⁴² este punctul de plecare și pentru ceea ce înseamnă veritabilul ecumenism, căci acesta nu este altceva decât consecința absolut necesară a atributelor ecleziale – mai ales a sobornicității –, atribute care, de altfel, sunt chiar puteri sau daruri oferite de Capul Bisericii, Iisus Hristos, Trupului Său, în Duhul Sfânt.

Dacă ecleziologia constituie premiza indispensabilă pentru a înțelege concepția ortodoxă asupra unității creștinilor se cuvine atunci să rezumăm și modul în care Părintele Popovici expune

²⁴⁰ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 135.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 136.

²⁴² Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 27.

esența Bisericii. După cum am mai arătat, aceasta este trupul Dumnezeu-omenească al lui Iisus Hristos, iar cu Dumnezeu-Omul Domnul Hristos ca și cap al său, Biserica „s-a făcut cea mai desăvârșită și cea mai vrednică ființă din toate lumile”²⁴³. Scopul nașterii ei nu ține de nimic din această lume, ci de însuși „sfatul cel veșnic” al Sfintei Treimi: la fel cum întruparea Fiului veșnic al lui Dumnezeu a fost plănuită încă de atunci pentru ca „toate să le unească sub un cap întru Hristos” (*ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα*), și cele din ceruri, și cele de pe pământ (*Ef 1, 10*), tot așa a fost stabilită și întemeierea Bisericii ca mediu în care are loc acest act. De aceea Biserica este „plioma adevărului Dumnezeu-iesc, a dreptății Dumnezeuiești, a dragostei Dumnezeuiești, a vieții Dumnezeuiești, a veșniciei Dumnezeuiești”, mai exact nu doar a tuturor desăvârșirilor dumnezeiești, ci și a tuturor desăvârșirilor omeniești, întrucât are drept cap pe Dumnezeu-Omul Cel veșnic, Cel de-al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi. De la Acesta își primește Biserica toate puterile, devenind împlinirea tuturor scopurilor creaționale, atât din lumea văzută, cât și din lumea nevăzută – „Biserica este nu numai scop și noimă a tuturor ființelor și fapturilor, de la inger până la atom, ci este și singurul lor a-tot-scop și a-tot-noimă”²⁴⁴.

Mântuitorul Iisus Hristos este Cel care a întemeiat Biserica, trimițând pe Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii asupra Sfinților Apostoli, dar El este și Cel care rămâne neîncetat prezent în Biserică, unit în chip real de Trupul Său. Scopul acestei prezențe este de a ne face pe noi, mădularele Bisericii, să sporim „în toate întru El... până ce vom ajunge toți întru bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos – εις μέτρον ηλικίας του πληρώματος του Χριστού - ίνα πληρώση τα πάντα” (*Ef 4, 8-10*)²⁴⁵.

²⁴³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 13: „Totul în Biserică lucrează dus și călăuzit de către capul Bisericii, Domnul Hristos; și astfel crește trupul Dumnezeu-omenească. Dumnezeu-Omul crește! Și această minune se întâmplă neîncetat pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire și în-creștinare. Crește trupul lui

Chiar acesta este scopul creșterii: a deveni mădulare din ce în ce mai desăvârșite ale Trupului lui Hristos, Biserica (vezi *Rm* 12, 5; *1 Co* 12, 13, 27). Părintele Popovici sintetizează toate aceste pasaje scripturistice referitoare la Trupul lui Hristos pentru a sublinia și armonia, și conlucrarea membrilor Bisericii, după chipul armonios în care conlucrează și mădulele trupului omenesc, de unde rezultă „o trăire” și „o singură viață”: „Gândul tău atâta vreme cât este în Hristos, alcătuiește un trup cu gândurile tuturor mădulelor sfinte ale Bisericii; și tu gândești cu adevărat, împreună cu toți sfinții; gândul tău e unit organic, prin dar, cu gândurile lor. Așa se întâmplă și cu simțirea ta, câtă vreme este în Hristos, așa și cu voința ta, câtă vreme este în Hristos, așa și viața ta, câtă vreme este în Hristos (s.a.)”²⁴⁶.

Puterea realizării unirii tuturor credincioșilor într-un trup – biserica – se face prin harul sfințitor al Sfântului Duh (cf. *1 Co* 12, 13), Cel care este întemeietorul și ziditorul Bisericii (sau, în cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, „Arhitectul Bisericii lui Dumnezeu”) ²⁴⁷. Nu trebuie să se creadă însă că Duhul Sfânt este singura Persoană dumnezeiască ce este prezentă activ în Biserică. Părintele Popovici leagă viața eclezială de toate Cele Trei Persoane Treimice, harul divin izvorând și lucrând ca energii veșnice și necreate ale lui Dumnezeu Unul în ființă și Între- it în persoane: „În Trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii este dat tot harul Dumnezeirii celei în Treime, harul care mântuiește de păcat, de moarte și de diavol, care ne renaște, ne schimbă la față, ne sfințește, ne în-creștinează, ne în-dumnezeiește și ne în-treimifică”²⁴⁸.

De reținut este însă că sporirea fiecărui membru al Bisericii nu se face individual, ci în strânsă relație cu ceilalți. Pe de o par-

Hristos, Biserica. Crește cu fiecare om care se face mădular al Bisericii, parte alcătuitoare a trupului Dumnezeu-omenesc al lui Hristos. Creșterea aceasta a fiecărei persoane omenești în Biserică e de la capul Bisericii, Domnul Hristos”.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 15.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 16.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 19.

te, credincioșii sunt „pietre vii” (vezi *1 Ptr* 2, 5) ce fac împreună ca trupul Bisericii să crească, să sporească și să se zidească; pe de altă parte, și fiecare credincios în parte duce „nevoința evanghelică” a realizării personale a acestei lucrări. Vorbim, așadar, de două aspecte, unul personal și altul comunitar, ale aceleiași lucrări, aspecte între care nu există nicio contradicție – „noi toți creștem către cer prin Biserică și fiecare dintre noi crește prin toți și toți prin fiecare”²⁴⁹.

Scopul vieții creștine este cel al zidirii Trupului lui Hristos, Biserica, și cel al creșterii noastre duhovnicești întru el, ca toți să ajungem:

1. La unirea credinței și cunoștinței Fiului lui Dumnezeu – care poate avea loc numai în comuniune „cu toți sfinții” (*Ef* 3, 18), sub călăuzirea Apostolilor, Părinților și Învățătorilor Bisericii, adică aceia care au posedat Duhul Sfânt (*Ef* 4, 4), singurul Care asigură veritabila cunoaștere a lui Iisus Hristos (vezi *In* 16, 13; 15, 26). După cum vom vedea, pentru Părintele Iustin Popovici călăuzirea Sfântului Duh vizibilă în comuniunea sfinților, este singurul mod prin care Trupul lui Hristos, Biserica, are „o inimă și un suflet” (*Ef* 4, 4): „În această singură inimă, inima sobornicească a Bisericii, în acest singur suflet, sufletul sobornicesc al Bisericii, noi intrăm și ne unim cu ele prin lucrarea harică a Duhului Sfânt, smerindu-ne mintea înaintea sfintei minți sobornicești a Bisericii, duhul înaintea Duhului Sfânt al Bisericii. Și astfel dobândim în sine netrecătoarea simțire și cunoaștere că suntem de una și aceeași credință în Domnul Hristos cu toți Sfinții Apostoli, Prooroci, Părinți și Drepti. De aceeași credință în Domnul și de aceeași cunoaștere despre Domnul”²⁵⁰.

2. Întru bărbat desăvârșit – iar acesta nu este altcineva decât Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, superior tuturor altor mari personalități ale umanității (vezi capitolul anterior).

La măsura vârstei plinătății lui Hristos (εις μέτρον ηλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ) – plinire ce survine din faptul

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

că în Persoana lui Iisus Hristos „locuiește toată plinirea dumnezeirii trupește” (*Col 2, 9*). Este un act dinamic, îndumnezeitor, ce se realizează prin unirea sinergică cu darurile divine ce vin la noi de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. „Drept aceea, a ajunge *întru măsura vârstei plinătății lui Hristos* (s.a.) înseamnă: a te înălța crescând și a crește întru toate desăvârșirile Lui Dumnezeuiești, a te uni duhovnicește cu ele prin har, a te revărsa în ele, a trăi în ele. Sau, a-L trăi pe Hristos, plinirea Dumnezeirii care este în El, ca pe viața ta, ca pe sufletul tău, ca pe a-tot-vrednicia ta, ca pe veșnicia ta, ca pe a-tot-scopul tău și a-tot-noima ta. A-L trăi ca pe singurul Dumnezeu adevărat și om adevărat, ca pe Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, în Care tot omenescul a fost adus la culmea desăvârșirii sale omenești. A-L trăi ca pe desăvârșitul adevăr Dumnezeuiesc și ca pe desăvârșita Dreptate dumnezeiască, și ca pe desăvârșita dragoste Dumnezeiască, și ca pe desăvârșita înțelepciune Dumnezeiască și ca pe desăvârșita viață Dumnezeiască, viață veșnică. Într-un cuvânt: să-L trăim pe Dumnezeu-Omul, ca pe a-tot-noima tuturor lumilor zidite de Dumnezeu (vezi *Col 1, 16-17, Evr 2, 10*)”²⁵¹. Într-un cuvânt, a fi creștin adevărat înseamnă a avea „mîntea lui Hristos” (*1 Co 2, 16*). Dar aceasta nu poate fi dobândită decât numai în Biserică, Trupul Dumnezeu-omenesc ce are drept cap pe Iisus Hristos. Biserica devine astfel „cel mai complicat organism pe care îl cunoaște mîntea omenească”, fiind unicul „organism Dumnezeu-omenesc în care toate Tainele Dumnezeuiești și omenești, toate puterile Dumnezeuiești și omenești alcătuiesc un singur trup”. Este viața mîntuitoare a Capului Său, Iisus Hristos, ce se reflectă atât asupra organismului eclezial ca întreg, cât și în parte. Mai exact, fiecare mădular lucrează în Biserică „după măsura puterilor lui, contribuind însă astfel și la consolidarea comunității sobornicești”²⁵². „Într-adevăr, lucrarea

²⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

²⁵² *Ibidem*, p. 30: „Fiecare parte a acestui trup trăiește prin întregul trup, dar și trupul întreg trăiește în fiecare parte a sa. Toți trăiesc prin fiecare și în fiecare, dar și fiecare trăiește prin toți și în toți. Fiecare parte crește prin creșterea întregului trup, dar și trupul întreg crește prin creșterea fiecărei părți”.

fiecărui mădular al Bisericii este întotdeauna personal-sobornicească, personal-colectivă. Și chiar atunci când pare că lucrează doar pentru sine însuși (de pildă, nevointa pustnicului) mădularul Bisericii lucrează întotdeauna pentru întregul trup. Așa este întocmirea organismului Dumnezeu-omenesc al Bisericii, care întotdeauna este cârmuit și călăuzit de Însuși Domnul Hristos”²⁵³.

În alcătuirea Bisericii nu intră doar ființele omenești, ci și cele îngerești. De asemenea, caracterul său universal este dat și de faptul că Biserica primește în sânul ei pe fiecare om, deopotrivă „drept” și „păcătos”. „În viața sobornicească a Bisericii se întrepătrund viața îngerilor și a oamenilor, a celor ce se pocăiesc și a păcătoșilor, a dreptilor și a nedreptilor, a celor ce s-au mutat la cele veșnice și a celor ce trăiesc pe pământ; în ea cei mai dreپți și mai sfinți ajută pe cei mai puțin dreپți și sfinți să crească cu creșterea Dumnezeiască întru o tot mai mare dreptate și sfințenie. Prin toate măduarele curg sfintele puteri Dumnezeiesc-omenești ale lui Hristos, și prin cele mai mici și mai neștiute, după măsura trăirii după har în organismul Bisericii, cu ajutorul nevoinei, credinței, dragostei, rugăciunii, postului, pocăinței și celorlalte sfinte fapte bune. Astfel, noi toți creștem împreună întru biserică sfântă în Domnul (*Ef 2, 21*), legați în chip organic și după har între noi prin una și aceeași credință, unele și aceleași Sfinte Taine și sfinte fapte bune, printr-unul și același Domn, printr-unul și același adevăr, printr-una și aceeași Evanghelie. Și toți suntem părtași la una și aceeași viață Dumnezeu-omenească a Bisericii, fiecare în locul din alcătuirea trupului pe care i l-a hotărât lui Domnul, capul Bisericii, fiindcă trupul Bisericii crește din El și prin El este «desăvârșit alcătuit și unit»”²⁵⁴.

Care poate să fie însă fermentul care poate să ducă la această complexă lucrare de desăvârșire personal-comunitară a membrilor Bisericii? Sobornicitatea ca și calitate eclezială se datorează Duhului Sfânt, a Treia Persoană din Sfânta Treime. Duhul este, după Părintele Popovici, „sufletul Bisericii”, iar El este Cel care

²⁵³ *Ibidem*, p. 31.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 31.

conferă fiecăruia locul său potrivit în structura Bisericii – „nimeni nu le are pe toate în Biserică, ci fiecare atâta cât i-a hotărât Duhul Sfânt potrivit cu locul lui în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii și după măsura credinței lui”²⁵⁵. După cum vom arăta, fiecare mădular este direct răspunzător pentru toți ceilalți: mai întâi, pentru că a primit darurile sale personale de la Același Duh, dar pe măsura capacităților sale și, apoi, pentru că nu poate să-și exercite aceste daruri în izolare, ci numai în conlucrare cu darurile celorlalți membri. „Creștinul știe: când cade, îi trage după sine și pe alții. Viața lui nu este doar a lui, ci este întrețesută cu viața celorlalți frați după credință, fiindcă toți alcătuim trupul cel unu al Bisericii. Iar în Biserică noi avem toate de obște: și pe Dumnezeu, și sfințenia, și sufletul, și conștiința, și inima”²⁵⁶.

Iconomia Fiului și iconomia Duhului sunt, așadar, strâns legate în viziunea teologului sârb. Duhul Sfânt este „Duhul Adevărului”, Cel care vestește despre Hristos. Sălășluirea, atât a Fiului, cât și a Duhului, în Biserică, a început încă din ziua întemeierii Bisericii, Cincizecimea. „Prin viața Sa în trup, pe pământ, Dumnezeu-Omul a întemeiat trupul Său Dumnezeu-omenesc – Biserica, și prin aceasta a pregătit lumea pământească pentru venirea și vierea și lucrarea Duhului Sfânt în trupul Bisericii ca suflet al acestui trup. În ziua Sfintei Cincizecimi, Duhul Sfânt S-a pogorât din cer în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii și a rămas pe veci în el ca suflet a-tot-făcător de viață al lui (Fa 2, 1-47)”. Însă pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică are loc datorită și pentru Iisus Hristos (vezi In 16, 7-13, 15, 26, 14, 26). În sensul unei „Cincizecimi continue”, Iustin Popovici scrie că „ziua Domnului urmează fără încetare în Biserică”. Sunt, așadar, mai presus de orice îndoială prezența și conlucrarea Fiului și a Duhului în cazul comunității ecleziale: „Domnul Hristos este prin Duhul Sfânt în Biserică și Biserica este prin Duhul Sfânt în Domnul Hristos. Domnul Hristos este capul și trupul Bisericii, Duhul Sfânt este sufletul Bisericii (v. I Co 12, 1-28). Chiar de la în-

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 32.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 32.

ceputul iconomiei Dumnezeu-omenesci a mântuirii, Duhul Sfânt S-a zidit pe Sine la temelia Bisericii, adică la temelia trupului lui Hristos «zidind întruparea Cuvântului» – *τον Λόγον κτισαν την σαρκωσιν*. Doar prin Duhul trăim în Hristos și El în noi”²⁵⁷. Mai presus de toate harul Duhului Sfânt este singurul mijloc pe care omul îl are la îndemână pentru a intra în legătură cu Dumnezeu-Sfânta Treime. Lucrarea aceasta este numită de Părintele Popovici în-dumnezeu-omenitoare, în-creștinătoare, în-treimisitoare sau „inharisire”; ea înseamnă a fi „dumnezeu după har”, iar la această stare se ajunge abia prin supunerea de bunăvoie a voinței proprii voii divine, chiar după modelul lui Hristos. În Biserică se găsesc toate darurile treimice, dar fiecare primește după măsura harului lui Hristos (Ef 4, 7) în conformitate cu osteneala lui (I Co 3, 8). Astfel se poate spune că cu cât omul trăiește mai mult plinătatea harului hristic, cu atât mai mult are în sine și sporește aceste daruri (după cum am mai spus, în strânsă legătură cu cei-

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 48-49. Vezi și Idem, *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 173, 174 și 176: „Așa cum Hristos S-a întrupat în Sfânta Fecioară din Duhul Sfânt, tot așa și în noi El Se întrupează duhovnicește prin Duhul Sfânt, prin harismele dumnezeiești, îndumnezeitoare și divino-umanizatoare ale Duhului”; chiar dacă darurile/harismele în Biserică sunt diverse (cf. I Co 12, 4, 11), ele provin toate de la Duhul Sfânt, Care le oferă o „unitate dumnezeiască”, toate au un singur izvor și slujesc unui singur scop – „Da, harismele Duhului Sfânt sunt diferite, dar toate există într-un singur trup, în Biserică”. Fără a anula personalitatea fiecărui credincios, Duhul unește laolaltă pe toți, în diversitatea lor, și îi îndreaptă spre scopul pentru care există Biserica: „prin Duhul Sfânt omul devine om al lui Hristos, devine creștin, mădular al Bisericii. Duhul Sfânt lucrează înhristizarea și hristificarea noastră, înbisericierea [*ucrkovljenje*] și bisericiizarea [*ocrkovljenje*]... Prin Duhul Sfânt s-a zidit și se zidește continuu trupul cel sfânt, divino-uman și sobornicesc [catolic] al Bisericii, întotdeauna unul și neîmpărțit. În acest trup sobornicesc [catolic] și unul, fiecare om, iudeu sau elen, sclav sau liber, bogat sau sărac; instruit sau incult, devine om nou, om în Hristos, pentru care Hristos este toate în toți, în toate lumile... Într-adevăr, este un fapt incontestabil că numai prin Duhul Sfânt poate fi cineva creștin. Pentru că unde este Duhul Sfânt, acolo este și Hristos; iar acolo unde este Hristos, este și Duhul Sfânt; acolo, într-un cuvânt, este și întreaga Sfântă Treime. Și din Ea și în Ea sunt toate”.

lalți membri ai comunității ecleziale, bucurându-se deopotrivă, atât pentru darurile proprii, cât și pentru ale celorlalți, mai ales când acestea din urmă sunt mai mari decât ale sale)²⁵⁸.

Toate cele afirmate până acum determină o înțelegere exactă a ceea ce definește Biserica. În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan diversele și nenumăratele însușiri ale Bisericii sunt concentrate în patru atribute esențiale – unicitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea – ce țin de însăși esența și scopul ei²⁵⁹. Concepția ecumenică a Părintelui Iustin Popovici are ca punct de plecare aceste atribute care determină necesitatea de a delimita ceea ce ține de adevărata Biserică a lui Hristos de alte realități para-eleziale. Spre exemplu, unitatea bisericii este determinată de Capul unic al ei, de unicitatea Dumnezeu-Omului Hristos. În Biserică „toate sunt unite în chip organic și haric într-un singur trup Dumnezeu-omenesc, sub un singur Cap – Dumnezeu-Omul Hristos”. De aici și râvna Sfinților Părinți în a lupta, uneori cu asprime, împotriva ereziilor și schismelor: „Dat fiind că Domnul Hristos nu poate avea mai multe trupuri, în El nu pot fi mai multe biserici”. Acestea nu pot coexista în Biserică cea una și unică a lui Hristos, căci din punct de vedere ontologic aceasta nu se poate împărți. Apariția altor „biserici” are drept cauză căderi de la adevărata Biserică cea una și unică a lui Hristos, „așa cum vițele care de bunăvoie rămân sterpe, cad, uscate, din Via Dumnezeu-omenească cea veșnic vie (In 15, 1-6)”. În consecință, din Biserică cea una, unică și nedespărțită, a lui Hristos „s-au desprins și au căzut în felurite vremuri ereticii și schismaticii, și prin aceasta au încetat a mai fi mădulare ale Bisericii și de un trup cu trupul Său Dumnezeu-omenesc. Astfel au căzut mai întâi gnosticii, apoi arienii, pneumatologii, monofiziții, iconoclaștii, romano-catolicii, protestanții, uniții... și, pe rând, toți ceilalți care aparțin legiunii eretico-schismatice”²⁶⁰.

Biserica mai este și „atelierul Dumnezeu-omenesc al sfințirii” omului și, prin el, al întregii lumi. Ca atribut eclezial sfințenia

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 51-52.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 41.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 42.

provine tot de la Capul ei, Hristos. „Făcându-se, din nemărginita Sa iubire de oameni, Biserică prin întrupare, Dumnezeuul și Domnul Iisus Hristos a sfințit Biserica prin Patimi, și prin Înviere, și prin Înălțare, și prin învățătură, și prin facerea de minuni, și prin rugăciune, și prin post, și prin Taine, și prin fapte bune; într-un cuvânt: prin întreaga Sa viață Dumnezeu-omenească”. Chiar dacă în sânul Bisericii pot exista alături de oameni drepti și oameni păcătoși, aceștia nu împiedică Biserica să fie sfântă, căci ea „îi rabdă pe păcătoși, îi acoperă sub aripile ei și îi învață, ca să-i trezească și să-i îndemne la pocăință, la însănătoșire și schimbare la față duhovnicească”. Cu trimitere la textul de la I Co 5, 13 („Scoateți afară pe cel rău dintre voi înșivă”), se afirmă că excepție de la această purtare de grijă fac numai „păcătoșii nepocăiți, care se îndărătnicesc în rău și în răutatea cea de a sa voie luptătoare împotriva lui Dumnezeu, sunt tăiați din Biserică, fie prin lucrarea văzută a autorității Dumnezeu-omenești a Bisericii, fie prin lucrarea cea nevăzută a judecății Dumnezeiești, pentru ca în felul acesta să fie păzită sfințenia Bisericii”²⁶¹.

Sobornicitatea Bisericii (*καθολικότης*, catolicitatea) înseamnă că Biserica cuprinde toate elementele lumii văzute și nevăzute (Col 1, 16), fapt reflectat atât ca întreg, cât și în fiecare membru al ei – „o mică celulă vie după chipul lui Dumnezeu”. Dacă în altă parte Părintele Popovici numise pe Duhul Sfânt ca fiind „sufletul Bisericii”, aici el atribuie această calitate Fiului – „sufletul sobornicității Bisericii este tocmai Persoana Dumnezeu-omenească a lui Hristos”²⁶² – probabil cu scopul de a sublinia și în acest fel unitatea nedespărțită între iconomia Fiului și iconomia Duhului în cadrul Bisericii. Universalitatea Bisericii reprezintă, așadar, chiar scopul existenței sale, împărțirea sau extinderea lui Hristos Care sălășluiește în ea. Fiind „plinirea Celui ce plinește toate în toți” (Ef 1, 23), Biserica este universală în fiecare dintre membrii ei (iar aceștia trebuie să își asume acest fapt ca misiune proprie și personală). Este un fapt evident și pe deplin mărturisit de Sfinții Apostoli, de Sfinții Părinți și de Sinoade.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 43.

²⁶² *Ibidem*, p. 44.

În strânsă legătură cu celelalte trei atribute ecleziale se găsește deci și atributul apostolicității Bisericii. Apostolii sunt „cei dintâi dumnezeu-oameni după har” și fiecare dintre ei este un „Hristos repetat” sau un „Hristos prelungit”. Este un atribut care nu se limitează însă numai la Biserica primară, ci se continuă în Sfinții Părinți și în Sinoade²⁶³. Sfinții Părinți nu sunt altceva decât „păzitorii predaniilor apostolești”, „martori” ai Adevărului. Prin harul Duhului Sfânt „succesiunea apostolică are de la început și până la sfârșit fire Dumnezeu-omenească”. Este garantul Tradiției, al Sfintei Predanii – Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, pe care puterea Duhului Sfânt o transmite și o face vie în toată Biserica și în sufletul fiecărui credincios. „Toată viața creștinilor este necurmată Cincizecime hristocentrică”, pentru că Sfânta Tradiție este „Însuși Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, cu toate bogățiile Ipostasului Său Dumnezeiesc și, prin El și pentru El, al întregii Sfinte Treimi”. „Tocmai aceasta este întreaga Sfântă Predanie a Bisericii Ortodoxe apostolești: viața în Hristos = viața în Sfânta Treime, în-creștinare și în-treimificare (cf. Mt 28, 19-20)”²⁶⁴.

De reținut pentru noi este convingerea Părintelui Iustin Popovici că singura Biserică adevărată a lui Hristos, continuatoare a tradiției apostolico-patristice, este Biserica Ortodoxă. Mântuirea omului, eliberarea sa de păcate, „surogate de mântuire”, moarte

²⁶³ Vezi *Ibidem*, p. 45: „Această dumnezeu-omenească apostolicitate se prelungește toată asupra urmașilor purtători de Hristos ai Apostolilor: asupra Sfinților Părinți. Între Apostoli și Sfinții Părinți nu este, în esență, nicio deosebire: în ei deopotrivă trăiește, și lucrează, și nemurește și înveșnicește unul și același Dumnezeu-Om Hristos, Care ieri, și astăzi, și în veci este Același (Evr 18, 8). Prin Sfinții Părinți se continuă Sfinții Apostoli...”. „Cu adevărat, Sfinții Părinți apostolesc neîncetat, și ca persoane deosebite îndumnezeu-omenești, și ca episcopi ai Bisericilor locale, și ca mădulare ale Sfințelor Soboare a toată lumea și ale Sfințelor Soboare locale. Pentru ei toți există un singur adevăr, singurul a-tot-adevăr: Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Iată, Sfintele Soboare a toată lumea, de la primul până la cel din urmă, mărturisesc, apără, cred, binevestesc și păzesc cu toată trezvia o singură a-tot-valoare: pe Dumnezeu-Omul, Domnul Iisus Hristos”.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 46-47.

și iad, nu poate astfel avea loc decât în unire cu Hristos, pe care o primim prin trupul Său Dumnezeu-omenești, adică prin „Prea-sfânta Biserică, Biserica apostolească, Biserica Sfinților Părinți, Biserica Sfintei Predanii – Biserica Ortodoxă”²⁶⁵. Relația dintre Iisus Hristos și Biserica Ortodoxă este una deosebită; Biserica Ortodoxă rezumă întregul creștinism în Persoana făcătoare-de-viață a Dumnezeului-Om Hristos, Care este „cea mai mare comoară a ei și cea mai mare valoare a ei” și de la care primește toate celelalte valori „ca pe niște raze de soare ale unicului Soare, Hristos”²⁶⁶. De altfel, viețuirea în adevărata viață, cea conformă cu Duhul Sfânt, face ca și Ortodoxia să rămână nealterată (așa cum s-a produs în Apusul ce a înlocuit învățătura Dumnezeu-Omului cu cea pur umană). Criteriul, metodologia ortodoxă, este cel al smereniei, specifică Apostolilor, Sfinților Părinți și Sinoadelor Ecumenice.

Formula din *Filp* 15, 28 – „Păruți-s-a Duhului Sfânt și nouă” – a rămas specifică Ortodoxiei de-a lungul veacurilor, de a mărturisi pe Hristos nu de la sine, ci de la Duhul Sfânt: „Ortodocșii sunt ortodocși pentru că au continuu această simțire a catolicității [sobornicității] divino-umane, pe care o păstrează și o încălzesc prin rugăciune și smerenie. Ei nu se propovăduiesc niciodată pe ei înșiși; niciodată nu se laudă în om; niciodată nu rămân numai la natura lor umană pură, niciodată nu idolatrizează umanul”. Altfel spus, „Biserica Ortodoxă deține intactă învățătura Dumnezeului-Om Hristos, pentru că rămâne, fără să cedeze, la metodologia divino-umană a Sfinților Apostoli și a Sinoadelor Ecumenice... Întrucât unitatea catolică (sobornicească) a Adevărului dumnezeiesc-omenești este întotdeauna prezentă în conștiința catolică [sobornicească] a Bisericii Ortodoxe, Sfinții Părinți și Dascăli participă continuu la viața divino-umană a Bisericii prin energia harismatică a Sfântului Duh”²⁶⁷.

Începutul vieții plene în Biserică (și prin aceasta înțelegem Biserica Ortodoxă) are loc odată cu Botezul, cerință absolut ne-

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁶⁶ *Idem*, *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 126-127.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 133-134.

cesară – ne lasă să înțelegem Părintele Popovici – pentru unirea cu Hristos și intrarea în Trupul Său Dumnezeu-omenesc, Biserica (de aici și ideea că revenirea la Biserică a heterodocșilor poate să se facă numai prin rebotezare, practică ce se continuă până astăzi în comunitatea monahală a Sfântului Munte Athos). Viața de sfințenie a Bisericii provine de la Capul Hristos, iar El a realizat aceasta „mai ales botezând-o cu Sfântul Duh în ziua sfintei Cincizecimi, ca și ea să sfințească, botezând cu Duhul Sfânt și cu apă (*Ef* 5, 26; *In* 3, 5)”. În Botez are loc, așadar, următorul act purificator și sfințitor pentru om: „Cuvântul lui Dumnezeu sfințește apa prin Duhul Sfânt; Duhul Sfânt este ceva nevăzut, iar apa sfințită ceva văzut. Se dă și unul și celălalt, pentru că omul este o ființă îndoită: din duh nevăzut și din trup văzut”. Prezentă pe deplin în apa materială, puterea a-tot-sfințitoare a lui Hristos se și „îmbracă” în Hristos (cf. *Ga* 3, 27), punându-se astfel bazele unui nou mod de viață, hristic, ce are drept cadru de viațuire însăși Biserica²⁶⁸.

Pe de o parte, toate cele ce țin de Biserică sunt sfinte și tot ceea ce subzistă în Biserică își are ca izvor de sfințenie pe Iisus Hristos²⁶⁹; pe de altă parte, Biserica pune la dispoziție credincioșilor tot ceea ce este necesar pentru mântuirea lor, mijloace de sfințire ce pot fi rezumate în Sfintele Taine ale Bisericii – și aici pe primul loc stau Botezul, Mirungerea și Euharistia – și în sfintele fapte bune. Atât în Sfintele Taine, cât și în sfintele fapte bune (sau sfintele virtuți) se întipărește chipul lui Hristos în noi, ca o luptă de continuă nevoință (*podvig*), o luptă de divino-umanizare²⁷⁰.

Despre Botez vom spune că inițiază „scopul și programul vieții creștine”: în-creștinarea și în-treimificarea (omul se face biserică vie a Preasfintei Treimi), deopotrivă cu în-dumnezeu-înomenirea („cel botezat «se îmbracă» în Hristos, trăind moartea

²⁶⁸ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 34.

²⁶⁹ Vezi *Ibidem*, p. 53: „Toate în Biserică sunt Sfântă Taină, toate: de la lucrul cel mai mărunț, până la cel mai mare, pentru că totul este cufundat în negrăita sfințenie a Dumnezeu-Omului celui fără de păcat, a Domnului Hristos”.

²⁷⁰ Idem, *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 177-178.

și învierea Lui; se predă în întregime lui Hristos și primește pe Hristos întreg”). Din momentul Botezului începe viața creștinului în Biserică, iar după aceea întreaga sa existență nu este altceva decât înmulțirea, prin voie liberă, a talanților dobândiți la Sfântul Botez. Mirungerea este „Taina Sfântului Duh”, o prelungire personală a Cincizecimii asupra fiecărui creștin, pe care se imprimă „pecetea Darului Duhului Sfânt”, fapt echivalent cu dăruirea puterilor și energiilor harice pentru viața cea nouă în Hristos. După cum scria Părintele Popovici, în Taina Mirungerii „persoana omenească este unsă cu Duhul Sfânt după chipul și asemănarea Unului lui Dumnezeu, a Dumnezeu-Omului Hristos”²⁷¹.

Încununarea vieții sacramentale a creștinului are loc în și prin Taina Euharistiei. Sfânta Liturghie reprezintă repetarea întregii iconomii mântuitoare, împlinită de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Plinirea unității ecleziale își găsește apogeul în această Sfântă Taină, conform textului scripturistic de la *1 Co* 10, 16-17 („un singur trup suntem noi cei mulți și o singură pâine, că toți din aceeași pâine ne împărtășim”). Dar împărtășirea euharistică poate avea loc – ne atrage atenția Părintele Iustin Popovici – exclusiv în cadrul Bisericii adevărate a lui Hristos – Capul ei, conform principiului de egalitate următor: „Biserica – trupul lui Hristos; Euharistia – trupul lui Hristos. Identitate de esență: Biserica în Euharistie, Euharistie în Biserică. Unde nu este Dumnezeu-Omul, acolo nu este Biserică; iar unde nu este Biserică, acolo nu este Euharistie. În afara acestora totul este erezie, nebiserică, antibiserică, pseudobiserică. Ca trup al lui Hristos, Biserica este unitate sobornicească, dar tot așa și unitate a sobornicității”²⁷².

Sinergia, conlucrarea voinței libere a omului cu harul pus la dispoziția acestuia abia după Întrupare, își găsește concretizarea în sfintele fapte bune. Despre acestea Părintele Popovici spunea: „Orice sfântă faptă bună este o nevoință cu foarte multe ramuri. În fruntea sfintelor fapte bune stă credința. Ea este rădăcina și inima tuturor sfintelor fapte bune. Din credință se nasc toate sfintele

²⁷¹ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 55.

²⁷² *Ibidem*, p. 56.

fapte bune: rugăciunea, dragostea, pocăința, smerenia, postul, blândețea, milostenia și celelalte”²⁷³. Practicarea virtuților amintite anterior determină și o corectă mărturisire a unei învățături de credință, amintindu-se indirect de vechiul principiu *lex orandi – lex credendi*, ni se spune că „sfintele fapte bune sunt deopotrivă sfinte dogme ale credinței noastre, ale mântuirii noastre” sau că „fiecare sfântă faptă bună evanghelică este dogmă”. Este un adevăr ilustrat chiar de Mântuitorul, ale Cărui porunci evanghelice nu sunt altceva decât dogme morale (în acest sens fiecare ferire din Predica de pe Munte este o dogmă). Importanța deopotrivă a virtuților și dogmelor au ca premisă „credința lucrătoare prin iubire” (*Ga 5, 6*), ce reflectă sinergismul, împreună-lucrarea Dumnezeu-omenească. De aici și legătura indisolubilă între lucrările sacramentale și cele ale virtuții: „În nevoința mântuirii omului, Dumnezeu Se arată, prin puterile mântuitoare, în Sfintele Taine; iar omul, în nevoința mântuirii sale, se arată prin sfintele fapte bune”²⁷⁴. Dobândirea harului divin ține, așadar, de disponibilitatea omului de împlinire a chiar scopului său creațional: omul creat „după chipul” lui Dumnezeu, Hristos – și ca extindere eclezială a mântuirii aduse de Întruparea Aceluiași Fiu al lui Dumnezeu. „În Dumnezeu-Omul Hristos – subliniază Părintele Popovici – fiecare faptă bună este și Dumnezeuiește desăvârșită și pe temei Dumnezeu-omenesc desăvârșită, și ca atare omul poate ajunge la ea și o poate înfăptui. Omul fiind zidit după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul lui Hristos, are chiar în această fire a sa semințele cele după chipul lui Hristos ale sfintelor fapte bune Dumnezeuiești. Domnul Hristos Dumnezeu, făcându-Se om, ne arată în Sine și în viața Sa toate aceste fapte bune în plinătatea și desăvârșirea lor Dumnezeu-omenească. Și fiecare om, dus și călăuzit de Dumnezeu-Omul Domnul Hristos, poate să dezvolte până la desăvârșire faptele bune în firea sa cea după chipul cu Hristos”²⁷⁵.

²⁷³ *Ibidem*, p. 57.

²⁷⁴ *Vezi Ibidem*, p. 58-59.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 60.

Desăvârșirea vieții creștine își are realizarea în sfinți, afirmă Părintele Iustin Popovici, evidențiind concepția ortodoxă conform căreia aceștia sunt adevărați creștini. Prin vocația lor, creștinii sunt sfinți (vezi *1 Tes 5, 22-33, 1 Ptr 1, 15-16*), iar definiția cea mai exactă a creștinismului este aceasta: un om care trăiește în și prin Hristos. În prefața la „Viețile Sfinților” ni se arată, așadar, că acestea nu sunt nimic altceva decât „viața Mântuitorului Hristos repetată mai mult sau mai puțin, în cutare sau cutare mod, în fiecare sfânt”; sau, altfel spus, „este viața lui Hristos prelungită în sfinți”²⁷⁶. Și tot despre „Viețile Sfinților” se mai spune că „nu sunt altceva decât adevărurile evanghelice dumnezeiești, transferate în viața noastră omenească, prin har și prin nevoințe ascetice”²⁷⁷.

A trăi în Biserică înseamnă a experia, ca „un prezent nețărnut” viața mântuitoare și sfințitoare inaugurată de Iisus Hristos; din această cauză totul în Biserică este nemuritor și sfânt, totul este „apostolește sobornicesc și Dumnezeu-omenește catolic, universal”²⁷⁸. Viețuind în Biserică ne aflăm în comuniune, „împreună cu toți sfinții” (*Ef 3, 15*), în trupul Dumnezeu-omenesc al lui Hristos²⁷⁹. Comentând versetul biblic: „Căci prin El avem și unii și alții apropiere de Tatăl într-un Duh” (*Ef 2, 18*), Părintele Popovici declară ferm că viața trăită în Biserică, ca și „comuniune a sfinților”, este părtășie de însăși viața Sfintei Treimi – „mântuirea este în realitate viața în Sfânta Treime”²⁸⁰. Acceptarea de bunăvoie, personală, ca „lucrare ortodoxă” a Domnului Hristos, nu se întemeiază pe impunere din afară, silnică, mecanică, ci pe primirea lăuntrică, după însuși modelul sfinților. Ei sunt cei care au o relevanță deosebită nu doar în cadrul umanității, ci al întregii creații dumnezeiești. Dacă scopul lucrării divino-uman este de a „schimba la față” nu doar pe oameni, ci întreaga zidire, atunci prin lucrarea faptelor bune evanghelice omul dobândește putere,

²⁷⁶ Cf. *Idem, Omul și Dumnezeul-Om*, p. 98-100.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 101-102.

²⁷⁸ *Idem, Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 65.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 66, 109.

²⁸⁰ *Idem, Omul și Dumnezeul-Om*, p. 182.

stăpânire, atât asupra firii sale, cât și a lumii care îl înconjoară. Este un fapt ilustrat elocvent de sfinți; mulți dintre aceștia, de exemplu, au fost sluiți de fiare sălbatice, dovada capacității lor de „a schimba la față” – obrăzniciei, răutății, sălbăticiiei și vrăjmășiei, opunându-le rugăciunea, blândețea, milostenia și gingășia²⁸¹.

„Și lumina în întuneric luminează și întunericul nu a cuprins-o” (*In* 1, 5). Este fundamentul convingerii puternice a Părintelui I. Popovici că sfinții au avut și au încă de jucat un rol deosebit de important în lume, ei fiind „lumina lumii”, „luceferii lumii” (*Mt* 5, 14, *In* 8, 12, *Flp* 2, 15), pe care întunericul păcatului nu poate să-i cuprindă. În această stare se găsesc sfinții, nu atât datorită unor excepționale calități personal-umane, ci datorită stării lor de teofori; altfel spus, nu sunt lumină „prin ei înșiși, ci datorită lui Hristos Care este în ei; ei sunt numai deținători credincioși și purtători ai luminii lui Hristos”²⁸². Lumina ce strălucește în sfinți este chiar lumina taborică a Învierii lui Hristos manifestată în diverse daruri și puteri sfințitoare. De aceea ni se arată că „fără învierea Dumnezeului om nu se poate explica nici apostolia Sfinților Apostoli, nici mucenicia mucenicilor, nici mărturisirea mărturisitorilor, nici sfințenia sfinților, nici asceza asceților, nici minunile făcătorilor de minuni, nici credința credincioșilor, nici iubirea celor ce iubesc, nici nădejdea celor ce nădăjduiesc, nici rugăciunea celor ce se roagă, nici blândețea celor blânzi, nici pocăința celor ce se pocăiesc, nici milostenia celor milostivi, nici orice altă virtute și asceză creștină”²⁸³.

Părintele Iustin Popovici opune culturii apusene sfințenia răsăriteană, recurgând pentru aceasta la cazul concret al Sfântului Sava Nemanja (m. 1236), „luminătorul sârbilor”. Pe temelia ascetismului, acesta și-a ridicat personalitatea în sfințenia vieții Dumnezeului-Om Hristos, devenind din Ratsko Sfântul Sava²⁸⁴.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 84.

²⁸² *Ibidem*, p. 91.

²⁸³ *Ibidem*, p. 70.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 83-84.

În lucrarea sa, publicată doar în străinătate, *Svetosavlje ca filosofie a vieții*²⁸⁵, Părintele Popovici va expune pe larg ceea ce trebuie să fie „concepția Sf. Sava”. Termenul este preluat de la ep. Nikolai Velimirovici și pornește de la ideea că fiecare om este o „rațiune divină”, o „icoană” a lui Dumnezeu, un „purtător de Dumnezeu” (*theophor*), adică „un mic dumnezeu pe pământ” (*mali Bog u blatu*). Adăugând un alt principiu – „lumea este o revelație a lui Dumnezeu” – Părintele Popovici va declara că „lecția” Sfântului Sava constă în aceea că omul unit cu Dumnezeu-Om este nemuritor. Acest tip uman (*svetosavski čovek*), în opoziție cu „omul european”, promovat de umanism, trebuie să constituie punctul de plecare pentru întemeierea unei „culturi a Sfântului Sava”, a unei „societăți a Sfântului Sava”, a unei „Biserici a Sfântului Sava”, ba chiar a unei „filosofii a Sfântului Sava” care să-L arate pe Hristos, Dumnezeul-Om, ca cea mai înaltă valoare și „măsura tuturor lucrurilor”. *Svetosavlje* nu este altceva decât destinul poporului sârb, chemat să fie „rob” al lui Dumnezeu: doar prin „theodulie” sârbii devin cu adevărat „sârbi” (*srbi*) și nu „sclavi” (*servi*). Părintele Popovici amintește că astfel se prelungește „Evanghelia de la Kossovo” ca „Evanghelie a Poporului sârb”: legenda spune că înainte de bătălia pe care avea să o dea cu sultanul Murad I la Kosovopolje (1389), prințului Lazăr i s-a arătat Arhanghelul Mihail, care l-a întrebat dacă dorește să aleagă o împărăție pământească sau împărăția cerurilor. Lazăr a ales-o pe cea din urmă, a pierdut lupta cu turcii, dar în acest fel a săvârșit un „botez al sângelui” (martiriul) pentru toate generațiile următoare. Destinul lor este deci a urma o „educație a Sfântului Sava” (*Svetosavska prosveta*) – cel mai înalt principiu al sufletului poporului sârb²⁸⁶.

Ideea sava-ită (*svetosavlje*) se afla în contradicție cu cealaltă direcție pe care poporul sârb ar fi putut să o urmeze, adică urma-

²⁸⁵ Idem, *Svetosavlje kao filozofija života*, München, 1957.

²⁸⁶ Vezi biografia țarului, scrisă într-un stil hagiografic, de Părintele Popovici însuși: „The Life of the Holy and Great Martyr Tsar Lazar of Serbia”, în Todor Mika și Stevan Scott (ed.), *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, Printed by Great Lakes Graphics, Skokie, 1989, p. 1-44.

rea ideii iluministe europene (*dositejevstina*), susținută de Dositei Obradovici (1742-1811). De-a lungul întregii sale vieți Iustin Popovici va milita împotriva acestei „mișcări de emancipare”, ce are ca izvor umanismul ateu care domină Occidentul. Pe de altă parte însă, după cum s-a afirmat, „savoarea slavofilă etnocentristă a acestei filozofii naționale sârbe este dificil de contestat. Ea tinde să identifice în mod periculos teologia și istoria, creștinismul și națiunea, Biserica și poporul, Evanghelia și cultura populară”²⁸⁷.

Acest pericol îl avea înaintea și Păr. Popovici însuși, care astfel atrăgea atenția că nu trebuie însă să credem că relevanța sfinților se răsfrânge doar asupra unui neam anume sau se adresează exclusiv Bisericii Ortodoxe. Pentru ca să nu mai fie nici iudeu, nici elen, nici sclav, nici om liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, pentru ca toți să fie una în Hristos (*Ga* 3, 27) sau pentru ca Hristos să fie toate în toți (*Col* 3, 11) se cuvine ca Biserica să depășească ispita de a fi „instituție națională”, restrânsă la scopul și metodele meschine, limitate și trecătoare; se cuvine în schimb ca ea să fie catolică (universală, sobornicească), adică să aibă un scop supranațional, ecumenic, pan-uman: de a uni în Hristos pe absolut toți oamenii, indiferent de naționalitate, seminție sau clasă socială²⁸⁸. Fiind organism divino-uman, Biserica face ca lucrarea fiecărui mădular al ei, personală, să fie concomitent și una generală și universală²⁸⁹. Atunci când se încorporează în trupul divino-uman al lui Hristos, atunci când depune eforturi neîncetate de unire cât mai intensă cu el, omul se umple de simțământul atotplenității și a atoteunității²⁹⁰. Este un simțământ ce se cere neconținut mărturisit, iar Părintele Popovici evocă „adevărul total” pe care l-au binevestit „cu glas de tunet arhistrategii evangheliei Dumnezeuului-Om”: Sfinții Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom, Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Da-

²⁸⁷ Cf. Ioan I. Ică jr., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras...”, în I. Popovici, *Omul și Dumnezeuul-Om*, p. 11, nota 1.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 75.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 187.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 203.

maschin, Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama. Ei au fost „filosofi ai Duhului Sfânt” (Sfântul Macarie cel Mare), lucrând „arta artelor”, „știința științelor” și „filozofia filozofilor” și mărturisind, cu toată viața lor, că în cadrul bisericii lui Hristos, prin Sfintele Taine și sfintele virtuți, omul se transformă în „Dumnezeu după har”²⁹¹.

Ținând cont că această biserică unică a lui Hristos este chiar Biserica Ortodoxă, înțelegem de ce aceasta din urmă are o mare responsabilitate înaintea celorlalte confesiuni creștine. A face parte din Biserica înseamnă „a fi unul altuia mădular” (*Ef.* 4, 24-25) – a împărți în comun și durerea, și bucuria, și amărăciunea, și dragostea, și nădejdea, dar mai ales a fi răspunzător de toți și toți pentru fiecare²⁹². Asupra Bisericii s-a revărsat, pentru curăția și mântuirea membrilor ei, sângele lui Hristos de pe Crucea Sa și acesta este semnul unității dintre oameni²⁹³. Modul plinar de manifestare a acestei unități – una profund ontologică – este chiar împărtășirea de jertfa euharistică (vezi *1 Co* 10, 16, 17); aceasta este „sfânta unire a oamenilor”, unirea Dumnezeu-omenească cea adevărată și veșnică²⁹⁴.

Pe de altă parte, realizarea ortodoxiei constituie scopul nostru atât extern, cât și intern. Din punct de vedere intern, misiunea Bisericii este de a întări măduarele ei în nemurire și veșnicie, conducându-le spre a fi îndumnezeite (*theosis*) sau „părtașe firii lui Dumnezeu” (*2 Ptr* 1, 4). Folosind la maxim mijloacele ascetico-mistice de care dispune – credința, rugăciunea și postul, iubirea, smerenia, răbdarea și umilința –, Biserica Ortodoxă trebuie însă să depășească ispitele sale naționaliste²⁹⁵, să se reîn-

²⁹¹ *Ibidem*, p. 110-111.

²⁹² *Ibidem*, p. 188.

²⁹³ Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 35.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 36.

²⁹⁵ Naționalismul este pericolul cel mai mare pe care Părintele Popovici l-a identificat ca fiind neîncetat susceptibil a fi îmbrățișat de arhierii și preoții Bisericii lui Hristos, Biserica Ortodoxă. „Multe Biserici – scria el, printre care și a noastră” au recurs la scopuri și metode naționale, uitând că unul dintre atributele ecleziale este chiar sobornicitatea sau universalita-

toarcă la asceza purtătorilor de Hristos, Sfinții Părinți, și astfel să regăsească universalitatea plenară a mesajului evanghelic pe care ea îl conține. Pe de altă parte, în acest fel se concretizează însuși imperativul misionar al Bisericii lui Hristos cu relevanța sa externă (ecumenică) evidentă. Dialogului ecumenic, vremelnic, Părintele Popovici îi contrapune, așadar, sfințenia: „asceții sunt singurii misionari ai Ortodoxiei. Ascetismul este singura școală misionară a Ortodoxiei. Ortodoxia este asceză și viață, de aceea ea își propovăduiește și realizează misiunea numai prin asceză și viață. Dezvoltarea ascetismului personal și bisericesc – aceasta trebuie să fie mărturia internă a Bisericii noastre în sânul poporului nostru. Parohia trebuie să devină un centru ascetic. Dar lucrul acesta nu poate să-l facă decât un paroh-ascet. Rugăciunea și postul, viața bisericească a parohiei, viața liturgică – acestea sunt mijloacele principale ale Ortodoxiei prin care poate renaște lucrarea ei asupra oamenilor. Trebuie să renască parohia, comunitatea parohială, dar în iubire de Hristos și de frați. Ori pentru a sluji cu smerenie pe Hristos și pe toți oamenii cu blândețe și umilință, cu jertfă și lepădare de sine, trebuie ca slujirea aceasta să fie îmbibată și să se hrănească din rugăciune și din viața liturgică”²⁹⁶.

Citându-l în două rânduri pe Părintele George Florovsky²⁹⁷, Iustin Popovici subliniază împreună cu acesta că împlinirea scopului existenței creștine nu se poate realiza decât în Biserică, trupul lui Hristos (*Ef* 1, 23; *Col* 2, 4). Dar pentru că această Biserică este una și identică cu Biserica Ortodoxă, rezultă că mântuirea se află exclusiv în aceasta din urmă. Nu este motiv de triumfalism, ci afirmarea deopotrivă, conștientă și smerită, a faptului că „eclezialitatea ortodoxă este întotdeauna sfântă și întotdeauna catolică (sobornicească) și divino-umanitatea este categoria imuabilă a eclezialității ortodoxe”. Ortodocșii nu se propovăduiesc pe sine, ci pe Hristos; nu idolatrizează umanul, ci utilizează metodolo-

tea. Astfel, „Biserica s-a adaptat poporului”; în timp ce regula este tocmai contrariul: „poporul trebuie să se adapteze Bisericii”. Vezi Idem, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 76.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 80-81.

²⁹⁷ Vezi *Ibidem*, p. 129, 130-131.

gia divino-umană a creștinismului, adică se lasă conduși de harul Sfântului Duh (cf. *FA* 15, 28)²⁹⁸.

Unitatea creștină nu poate avea, așadar, ca punct de referință dialogul teologic, în accepțiunea ecumenismului actual, căci această metodă se află în contradicție cu „Viețile Sfinților” ca mărturisire a Adevărului ipostatic, Iisus Hristos. Vorbim în acest caz de o „Dogmatică aplicată”, dovada izbitoare că învățăturile de credință (dogmele) „nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele și pentru ele însele, ci orice dogmă este izvor de viață veșnică, și de sfântă spiritualitate, în acord cu preaadevărata evanghelie a unicului și de neînlocuitului Mântuitor și Domn: «Cuvintele Mele sunt duh și sunt viață» (*In* 6, 62). Pentru că orice «cuvânt al Domnului», orice cuvânt al lui Dumnezeu revărsă o putere mângâietoare, sfințitoare, care dă har, vivifică și transformă”²⁹⁹. Discuțiile intercreștine pot rămâne sterile, fiindcă „Taina Adevărului nu stă nici în creaturi, nici în idei, nici în simboluri, ea se găsește într-o persoană, în Persoana divino-umană a Domnului Hristos”³⁰⁰. El trebuie să stea în centrul unității ecleziale, iar toate ideile trebuie subordonate trăirii în sfințenia trupului Său divino-uman, Biserica (Ortodoxă). La fel cum adevărurile dogmatice veșnice nu sunt concepte abstracte, ci evenimente trăite în propria lor nemijlocire și realitate istorică³⁰¹, tot așa și învățăturile, ideile creștine trebuie să provină nu din speculații, ca și concluzii ale unor silogisme sau ipoteze logice, ci din experiența sfințeniei. În concluzie, mesajul ecumenic al Ortodoxiei este acela că „Sfinții sunt întruparea trăită a adevărilor dogmatice veșnice”, iar a fi creștin pe deplin înseamnă comuniunea cu sfinții în rugăciune, post și priveghere³⁰². Dar iarăși, afirmarea acestui adevăr nu trebuie să se facă într-o autoafirmare a superiorității triumfaliste, ci în duh smerit, așa cum însuși Părintele Iustin Popovici își încheia reflecțiile asupra Conciliului II Vatican:

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 133-134.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 104-105.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 142-143.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 143.

³⁰² *Ibidem*, p. 144.

„Iar dacă cineva, citind rândurile acestea se va simți atins, să mă ierte, pentru că, datorită atotpăcătoșeniei mele, nu am putut să exprim mai bine adevărul despre Adevărul total. Și să implor pe Preadulcele Domn Iisus, Cel pururi milostiv și îndelung-îndurat față de orice păcătos care se pocăiește, să-mi ierte și mie, prea-păcătosului, toate păcatele mele, mai noi și mai vechi. Pentru că eu cred, și cred din toată inima, că «mult poate rugăciunea dreptului» (Iac 5, 16), chiar pentru un atotpăcătos, cum sunt eu în toată ființa mea»³⁰³.

Evaluare

Atât ep. Nikolai Velimirovici, cât și pâr. I. Popovici sunt până astăzi două nume de referință în cercurile antiecumenice ortodoxe (după cum se va vedea, ei vor fi de exemplu citați în repetate rânduri de părinții de la Muntele Athos). Cu trimitere la studiul dedicat Conciliului II Vatican – dar caracteristic pentru întreaga gândire teologică a lui Popovici – P. Nellas va sintetiza astfel cadrele și relevanța acestei poziții antiecumeniste – în sens umanist – și promovarea unui alt tip „ecumenist”, cel al misionarismului ascetic ortodox, împlinit prin urmarea căii divino-umane a lui Hristos: „Contribuția centrală a articolului stă în faptul că expli-

³⁰³ *Ibidem*, p. 170. Prin aceste cuvinte Părintele Popovici ilustrează chiar modul în care ortodoxul se simte înaintea Capului Bisericii, înaintea Persoanei Dumnezeu-Omului Hristos. Înaintea Sa, ortodoxul se simte, din toate punctele de vedere, „prea-păcătos; acesta este simțământul lui, starea lui, gândirea lui, rațiunea lui, conștiința lui, mărturisirea lui, el însuși, în întregime. Simțământul acesta al desăvârșitei sale păcătoșenii proprii înaintea prea-dulcelui Domn este sufletul lui și inima inimii lui”. Ca exemplu elocvent sunt amintiți doi sfinți: Ioan Damaschin și Simeon Noul Teolog. Despre ei se scrie: „Sfințenia lor este, fără îndoială, heruvimică; rugăciunea lor este, fără îndoială, serafimică; cu toate acestea, ei înșiși au un simțământ și o cunoaștere deplină a a-tot-păcătoșeniei lor proprii și, în același timp, o dorință foarte adâncă de pocăință”. De aici se poate extrage regula că „aceasta este antinomia de viață a credinței noastre ortodoxe, evanghelice, apostolice, și a smereniei noastre în credința aceasta”. Vezi Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 117.

că hotărât și consolidează ontologic poziția dură (s.n.) pe care o păstrează cea mai mare parte a pleromei Bisericii Ortodoxe față de mișcarea ecumenică³⁰⁴. Arată că Biserica Ortodoxă e rezervată față de Occident în ceea ce privește nu forma, ci esența. Părintele Iustin nu critică Biserica Occidentală... pentru că credincioșii de acolo au alte obiceiuri sau pentru că înțeleg și trăiesc altfel mesajul mântuirii în Hristos sau se mulțumesc să organizeze diferit viața eclezială. Cu alte cuvinte, opoziția teologului sârb nu vizează „diversitatea” trăirii vieții în Hristos, ci depărtarea de la unitatea ființială a vieții Trupului lui Hristos, Biserica autentică. De aceea „contribuția capitală” a Părintelui Iustin Popovici rezidă în aceea că „plasează lucrurile la locul lor”, arătând că „problema au alcătuit-o nu diferențele acestea, nici chiar primatul pe care Biserica Romano-Catolică îl revendică pentru sine – de altfel, în mod caracteristic, nici nu se vorbește despre el –, ci în esență *ortodoxia* (s.a.) ei”. Întrebarea care se pune este: În ce măsură Occidentul mai este fidel Chalcedonului, în ce măsură Hristosul pe Care-L trăiește și propovăduiește este „Iisusul adevărat”, Dumnezeu adevărat și omul adevărat Hristos? Răspunsul dat constituie un „verdict implacabil și tragic”: creștinismul apusean s-a preschimbat tot mai mult într-un „umanism” (iar Conciliul II Vatican ilustrează și el această transformare), fapt care a alterat substanța creștinismului cu urmări nocive pentru credincioșii de aici³⁰⁵.

„Cuvântul este aspru, dar este salvator – își continuă considerațiile P. Nellas. Cel puțin în sensul că purifică atmosfera și iluminează problema. Frații din Occident ar putea înțelege acum de ce mulți ortodocși au capacitatea de a vedea subtilitățile ca subtilități și nu sunt mișcați de fanatism, ci iubesc în mod sincer și lucrează pentru progres, sunt atât de rezervați față de un

³⁰⁴ În acest sens este corectă afirmația lui I. Karmiris că Părintele Iustin Popovici rămâne până azi „conștiința ascunsă a Bisericii Sârbe și a întregii Ortodoxii martirice în genere”, făcută în Prefața la I. Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 38.

³⁰⁵ Vezi P. Nellas, „O carte pătrunzătoare pe o temă nevralgică”, studiu publicat inițial în *Κληρονομία* 3 (1971), nr. 1, p. 111-124, și reluat ca post-față în *Ibidem*, p. 209-217, aici p. 216.

ecumenism facil. *Există un ecumenism adevărat, și acesta este întoarcerea la Hristos, adevărata trăire a adevăratului Hristos (s.n.)*. Nu este mai puțin adevărat că, pe de o parte, există anumite progrese în Occident (vizibile inclusiv la Conciliul II Vatican) pe care, crede Nellas, „din motive practice părintele Iustin n-a avut posibilitatea de a le urmări îndeaproape” și, pe de altă parte, modul acestuia de raportare la Apus poate duce la impresia că „unele eforturi și realități occidentale, demne de toată recunoașterea și lauda, sunt ignorate în calitatea lor interioară și că nu li se face dreptate”. Panayotis Nellas respinge acest ultim punct de vedere și crede că, dimpotrivă, tocmai „distanța” luată de I. Popovici în raportarea sa la Occident i-a dat acestuia posibilitatea „de a lăsa deoparte subtilitățile – bune sau rele – și, ajungând astfel în centrul problemei, să arate cu emfază *singura cale care ar putea face un ecumenism adevărat și să ducă la unirea adevărată și reală a Bisericilor* (s.n.)”, cale care este însuși Dumnezeu-Om Hristos³⁰⁶.

Evaluată la prima vedere, concepția etno-ecclesială a Părintelui Popovici – de evidentă factură slavofilă – nu poate suscita în Occident decât critici, fiind privită ca o concepție exclusivistă și fundamentalistă, promotoare a unei imagini idealizate despre Biserică³⁰⁷. Proliferarea unui *homo serbicus* ar fi putut oricând degenera într-o manifestare de putere în raport cu celelalte națiuni conlocuitoare din Iugoslavia, mai ales că printr-o astfel de viziune s-ar fi putut deschide poarta unui „război sfânt”, născut

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 217.

³⁰⁷ Vezi Chr. Grill, *op. cit.*, p. 80: „Din punct de vedere catolic și protestant este decepționant să audă prejudecățile dure și nediferențiate ale lui Popovici despre umanismul european și ecumenism. Orice dialog este întrerupt, rămâne posibilă numai întoarcerea în pocăință la Ortodoxie, așa cum o înțelege acest teolog sârb”. La originea acestei idealizări ar sta concepția de factură mesianic-slavofilă a lui F.M. Dostoievsky, față de care I. Popovici a nutrit o mare admirație, mărturisită, de altfel. La ambii se întâlnește aceeași critică la adresa romano-catolicismului, în general, și a primatului papal, în special, dublată de convingerea că a fi divino-uman înseamnă a fi ortodox. Cf. *Ibidem*, p. 73.

din „sângele martiric” vărsat de „sfinții luptători sârbi” încă începând de la deja mitica bătălie de la Kosovo (1389)³⁰⁸.

Deși tot negative, mult mai echilibrate sunt considerațiile unui alt exeget occidental al gândirii lui N. Velimirovici și a lui I. Popovici, Thomas Bremer³⁰⁹, care activează în cadrul Institutului Ecumenic de pe lângă Universitatea din Münster. Analizând concepția ecclesială a teologilor sârbi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din secolul XX, acesta a arătat în cazul Păr. I. Popovici că deși nu lipsește din opera sa modul concret de existență al Bisericii, reflectat de noțiunea de „sobornost” în care se oglindesc aspectele hristologic, pneumatologic și trinitar ale acesteia³¹⁰, totuși se înregistrează și unele deficiențe la acest nivel, izvorâte din neconsiderarea Bisericii ca o „realitate sociologică”, precum și din rolul redus acordat laicilor în structurile ecclesiale în detrimentul ierarhiei sacramentale³¹¹. Folosind un stil meditativ asupra Bisericii, Popovici își centrează viziunea pe ideea că Dumnezeu-Om și Biserica sunt identici; „în fapt însă, el pune un accent mult mai mare pe dumnezeire decât pe umanitate, așa încât el descrie Biserica într-o stare ideală”. Pe baza acestui

³⁰⁸ Sunt tezele lucrărilor: Christos Mylonas, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Central European University Press, Budapest/New-York, 2003, și Victoria Clark, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, Macmillan, 2000, lucrări care încearcă să explice tocmai pe baza acestor trăsături negative ale „misticismului” ortodox conflictele inter-etnice ce au stat la baza destrămării Iugoslaviei. Despre importanța încă vie a „momentului Kosovo” în Biserica Ortodoxă Sârbă mărturisește aniversarea din anul 1989, când la sanctuarul de aici s-au adunat aproape un milion de oameni! Vezi Athanasie Jevtitch, *Dossier Kosovo*, trad. Mira Traikovitch și Jean-Louis Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 1991, p. 8, nota 4.

³⁰⁹ Principala sa contribuție rămâne teza de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Catolică de la Münster. Vezi Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992. Recenzie Theodor Nikolaou, publicată în *Orthodoxes Forum* 8 (1994), nr. 1, p. 129-131.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 209 ș.u.

³¹¹ *Ibidem*, p. 251-252.

fapt se poate afirma că structurile concrete ale Bisericii au un rol redus³¹². În planul reflecțiilor ecumenice ale lui Iustin Popovici regăsim aceeași atitudine idealizată (preluată de la Velimirovici, ea este însă mult mai temeinic fundamentată teologic, crede Th. Bremer, căci el este „mai teolog” decât cel dintâi). Mai exact, întâlnim opoziția dintre *svetoslavje* ca mod ideal de existență creștină, concretizat într-un mod de existență și gândire în conformitate cu principiile Sf. Sava, și cultura umanistă apuseană, făcută responsabilă de toate rele pe care le experimentează omul contemporan. Ideea va fi preluată, chiar dacă nu mereu declarativ, de majoritatea teologilor sârbi de după Popovici, la care *svetoslavje* va rămâne un „principiu implicit” al teologiei lor³¹³.

Într-un studiu recent³¹⁴, același Th. Bremer încerca să explice atitudinea dură a celor mai importanți și influenți teologi sârbi din secolul XX față de Europa. El pleacă de la rolul important jucat de Biserica Ortodoxă în sprijinul păstrării identității proprii a poporului sârb în timpul dificilei perioade de ocupație otomană. Același rol l-a jucat aceasta, de altfel, și după eliberarea de sub turci, când Serbia a intrat sub sfera de influență occidentală, iar diverși autori au încercat să delimiteze pătrunderea ideilor apusene în cultura sârbă prin impunerea ideii că în fapt ei nu aparțin Europei. „Ortodoxia sârbă a vrut să păstreze nu numai Ortodoxia în general, ci Ortodoxia de un anumit tip, cea sârbă”³¹⁵. Așadar, atât N. Velimirovici, cât și I. Popovici, nu au făcut altceva decât să reitereze și să transmită mai departe acest ideal. Declarații sfinți, ambii au avut (și au încă) o mare influență asupra ierarhilor și a unui grup mare de credincioși din această Biserică, care, în timpul crizei cu bosniacii și croații din anii 90, dar mai ales a bombardamentelor NATO din 1999, au asumat o poziție de „su-

³¹² *Ibidem*, p. 278-279.

³¹³ *Ibidem*, p. 255-256.

³¹⁴ Idem, „The Attitude of the Serbian Orthodox Church towards Europe”, în Jonathan Sutton, Wil van den Bercken (ed.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003, p. 423-430.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 425.

perioritate morală”³¹⁶. Acest fapt a crescut opoziția față de Europa și de participarea la mișcarea ecumenică, opoziție pusă de autor și pe seama renașterii tradiției isihaste în Serbia (ca și în Grecia sau Rusia). Această renaștere ar avea la bază un misticism ce pleacă de la opoziția față de scolasticismul de tip apusean; se pune însă întrebarea: „De când gândirea modernă apuseană nu mai este de fapt scolastică, ne putem întreba dacă aceste două sisteme de gândire sunt cu adevărat complet opuse”. La fel, rămâne deschisă întrebarea „dacă o concepție isihastă trebuie să însemne neapărat o opoziție în raport cu valorile occidentale”³¹⁷.

În opinia noastră, atitudinea anti-europeană și anti-ecumenică a Părintelui Iustin Popovici nu poate avea la bază renașterea neo-isihastă pe care a cunoscut-o Ortodoxia în secolul XX. Echivalentă cu „mișcarea neo-patristică”³¹⁸ – care, într-adevăr, nu e specifică doar Ortodoxiei de tip sârb, ci și rus, grec sau român –, această renaștere nu a îmbrăcat însă în mod necesar formele exclusiviste amintite; chiar în lucrarea noastră, am văzut și vom vedea în continuare că alți teologi ortodocși cum ar fi: Georges Florovsky sau Dumitru Stăniloae, deși au făcut parte din aceeași mișcare neo-patristică, au manifestat o atitudine mult mai deschisă față de dialogul inter-creștin.

De altfel, reticențe față de poziția lui Iustin Popovici au arătat nu doar autori occidentali, ci și autori ortodocși. De exemplu, editorul unei lucrări a teologului sârb în limba română³¹⁹ vede la acesta „accente excesive” și „limite ce nu pot fi ignorate” de care „un cititor avizat nu poate face abstracție”; ele țin de „stilistica profetic-tradițională de tip romantic” pe care Părintele Popovici a

³¹⁶ *Ibidem*, p. 429. Un alt „efect” al acestei influențe ar consta în repeta-tele încercări de a face presiune pentru retragerea Bisericii Ortodoxe Sârbe din CEB (vezi mai ales scrisoarea semnată în martie 1997 de 340 de preoți și călugări sârbi).

³¹⁷ *Ibidem*, p. 430.

³¹⁸ Vezi Ciprian-Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate...*, supra nota 25.

³¹⁹ Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras...”, p. 28 ș.u.

ilustrat-o exemplar, respectiv de un anume context cultural și istoric specific în care el a trăit. La fel ca Thomas Bremer, și Ioan I. Ică jr deosebește între afirmarea pe „verticală” și cea pe „orizontală” a discursului reprezentantului mișcării neo-patristice sârbe din secolul XX. Dacă în primul aspect, când e vorba de evaluări teologice și atitudini principiale, discursul e limpede și sigur, în al doilea aspect demersul e mult mai puțin pertinent, ba chiar de-a dreptul confuz. „Așa se face că, în condițiile absenței unei filozofii religioase din acest discurs eminentemente hristocentric, lipsește o justificare ca atare («orizontală») a omului, a lumii, a culturii și a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativității umane pozitive, culturii și civilizației occidentale realizate în spațiul intermediar, în intervalul dintre «abisurile» și «culmile» filozofiei divino-umane a Adevărului; astfel, «umanismul» și «Occidentul» sunt, în mod constant, judecate exclusiv din punct de vedere religios, din perspectiva consecințelor potențial negative ale pervertirii lor istorice..., iar judecățile privitoare la civilizația europeană și Biserica Catolică sunt departe de a fi nuanțate»³²⁰. Pe de o parte, exaltările poporului sârb „teofor” și „teodul”, „reverberațiile populismului și etnocentrismului slavofil” duc la o periculoasă fuziune între Evanghelie și cultura populară, între Biserică și națiune, între teologie și mesianismul național; pe de altă parte, la fel de real, aceste „judecăți duhovnicești” la adresa Occidentului, cu religia și cultura lui, pot să fie „falsificate și instrumentalizate într-un registru ideologic, în plan atât eclesiologic, cât și naționalist”, care să justifice secesiunea, schisma și autoafirmarea identitară orgolioasă de tip (hiper-), „ortodoxist” – mergând până la violență polemică, teologică, politică și militară³²¹. Preluate în anumite cercuri ortodoxiste conservatoare radicale sau în unele grupări politice interesate în disimularea religioasă a conflictelor interetnice, considerațiile Părintelui Iustin Popovici – ridicat la rangul de „oracol național” – pot, în concluzie, conduce la o autoexaltare fanatică și iresponsabilă a

³²⁰ *Ibidem*, p. 29.

³²¹ *Ibidem*, p. 29-30.

unei „Ortodoxii” ideale, inexistente ca atare. Dar Ortodoxia nu se poate niciodată defini în mod negativ, „prin opoziție structurală față de catolicism, europenism și modernitate”, căci în acest caz ea „n-ar deveni decât o variantă cu semn contrar, simetrică a acestora, o ideologie și o confesiune în plus, iar nu Revelația eclezială a divino-umanității”³²².

³²² *Ibidem*, p. 30.

III. Dumitru Stăniloae

Ca și Georges Florovsky, printre „pionierii ecumenismului”³²³ este așezat și numele celui mai important teolog ortodox român din secolul XX, Părintele Dumitru Stăniloae (1893-1993)³²⁴. Cu toate acestea, din punctul de vedere al participării la *dialogul ecumenic*, biografia sa trebuie împărțită în trei etape distincte; astfel, până la eliberarea sa din închisorile comuniste (1964), Părintele Stăniloae nu ia parte la acest dialog; odată cu evenimentul amintit, precedat și de intrarea BOR în CEB (noiembrie 1961), el devine însă un participant destul de activ la diverse întruniri ecumenice – pe care le vom aminti imediat; în fine, retragerea la pensie și instaurarea libertății în urma Revoluției din decembrie 1989 au consemnat sfârșitul participării ecumenice a marelui teolog român; mai mult decât atât, în ultimii ani el a dat mai multe interviuri în care, la solicitarea interlocutorilor să se pronunțe vizavi de ecumenism și relevanța lui, a avut mai multe afirmații dure la adresa acestuia – în contrast cu cele publicate anterior în diverse studii și articole.

³²³ Vezi Bria, Ion (cu Heller, Dagmar) (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995.

³²⁴ Date biobibliografice la: Mircea Păcurariu, „Preotul profesor și academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice”, în Ioan I. Ică jr (ed.), „*Persoană și comuniune*”. *Prinos de cinstire Părintelui Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993, p. 1-15; Mircea Păcurariu, „Stăniloae, Dumitru”, în Idem, *Dicționarul Teologilor Români*, București, 1996, p. 418-423; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 47-60.

Din prima perioadă sunt de menționat studiile sale privind Sfintele Taine – atât în general, cât și în special³²⁵ – antropologia³²⁶, soteriologia³²⁷, mariologia³²⁸ sau eshatologia³²⁹. Metoda teologică utilizată aici este cea comparativă (sau simbolică): Părintele Stăniloae consideră că singura perspectivă validă asupra acestor teme teologice aparține Bisericii Ortodoxe, iar celelalte opinii, romano-catolice sau protestante, sunt expuse și criticate pas cu pas. Totuși sunt înregistrate și unele aspecte pozitive în această tratare cu caracter interconfesional, aspecte ce survin însă doar în urma consemnării anumitor pași făcuți în celelalte confesiuni pentru „apropierea” de poziția ortodoxă. În această primă perioadă metoda amintită va rămâne predominantă operei teologului român, fiind regăsită, de exemplu, și în modul în care el se referă la Conciliul II Vatican, și mai ales la spinoasa problemă reprezentată de primatul papal. Dacă inițial era exprimată speranța că la acest conciliu general Biserica Romano-Catolică va înregistra o evoluție, în sensul revenirii la eclesiologia primară ce nu cunoștea noțiunea de infailibilitate a vreunui episcop, după aceea această speranță va fi spulberată – Conciliul II Vatican nu doar că „a confirmat decizia primului Conciliu din Vatican...”, ci a dus-o la ultima

³²⁵ Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, în *O* 8 (1956), nr. 2, p. 191-215; Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 1, p. 3-28; Idem, „Dumnezeiasca Euharistie, în cele trei confesiuni”, în *O* 5 (1953), nr. 1, p. 46-115.

³²⁶ Idem, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 3, p. 323-357; Idem, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, în *O* 9 (1957), nr. 1, p. 3-40; Idem, „Doctrina ortodoxă despre păcatul ereditat, judecată din punct de vedere ortodox”, în *O* 9 (1957), nr. 2, p. 195-215.

³²⁷ Idem, „Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică”, în *O* 6 (1954), nr. 4, p. 507-533.

³²⁸ Idem, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și romano-catolici”, în *O* 2 (1950), nr. 4, p. 559-609.

³²⁹ Idem, „Starea sufletelor în învățătura ortodoxă și catolică”, în *O* 5 (1953), nr. 4, p. 545-614.

dezvoltarea cu putință³³⁰. Pe de altă parte, iarăși vor fi salutate cu succes încercările de „inovare” din Romano-Catolicism, ce vizau îndepărtarea de structura jurisdicțională, instituționalizată și centralizată ce domnea în ea (în opoziție cu sacramentalismul predominant în Ortodoxie). Această monitorizare a creștinismului de factură apuseană – în special romano-catolică, dar nu numai – va avea la bază o dublă cauză: mai întâi, Ortodoxia trebuie să cunoască aceste schimbări pentru a-și putea adapta modalitățile de raportare cu creștinismul apusean; apoi, Ortodoxia trebuie să cunoască aceste schimbări și pentru a putea evita influențele păgubitoare pe care ele pot să le aducă și asupra ei. Ca exemplu sunt amintite: celibatul preoțesc în romano-catolicism sau mișcările harismatice și penticostale din protestantism³³¹. Pentru ca toate Bisericile să se întâlnească în același duh, „în Duhul cel Sfânt și sfințitor al lui Hristos cel viu, crezut și trăit întreg” în Ortodoxie, trebuie să fie regăsită unitatea dintre spiritualitate și dogmă, sfințenia și spiritul comunitar ce o definesc pe aceasta³³².

În perioada participării sale la *dialogul ecumenic*, Părintele Dumitru Stăniloae a luat parte, cu referate, la următoarele întruniri mai importante:

³³⁰ Idem, „Doctrina catolică la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, în *O* 17 (1965), nr. 4, p. 459-492, aici p. 459. Părintele Dumitru Stăniloae va observa îndeaproape condițiile și mutațiile din Biserica Romano-Catolică, așa cum o atestă și alte studii: „Declarațiile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *O* 18 (1966), nr. 1, p. 8-34; „Prima sesiune a «Sinodului episcopilor» și frământarea din Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 1, p. 152-167; „Început de revizuire și de luptă deschisă în Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 4, p. 619-627; „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice în viziunea teologilor catolici inovatori”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 266-283; „Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei”, în *O* 24 (1972), nr. 4, p. 512-522; „Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism”, în *O* 21 (1969), nr. 2, p. 304-316.

³³¹ Idem, „Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean”, în *O* 26 (1974), nr. 2, p. 325-345.

³³² *Ibidem*, p. 345. Într-un fel, după cum vom vedea, aceste considerații ne fac să afirmăm că prima și ultima etapă coincid în viziunea despre ecumenism pe care a avut-o Părintele Stăniloae.

- Addis-Abeba (19-29 august 1971), prima consfătuire oficială a ortodocșilor cu necalcedonienii;

- Cernica (1974), consultația ortodoxă privind Adunarea Generală a CEB de la Nairobi (1975), având ca temă misionară *Confessing Christ Today*. Aici Părintele Dumitru Stăniloae a ținut o conferință despre „Centralitatea lui Iisus Hristos în teologie și în misiune”³³³;

- Goslar (19-23 noiembrie 1979), prima întrunire a dialogului BOR-EKD, cu tema *Sfânta Scriptură, Tradiția și Mărturisirea*, unde Părintele Stăniloae a susținut referatul principal intitulat „Sfânta Scriptură și tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii”;

- Iași (24-26 octombrie 1980), a doua întrunire a dialogului BOR-EKD, cu tema *Tainele Bisericii în „Confessio Augustana” și în Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII*, unde Părintele Stăniloae a conferențiat despre „Sfintele Taine în Mărturisirea de la Augsburg în concepția luterană de azi și învățătura ortodoxă”;

- Hüllhorst (28 mai-3 iunie 1982), a treia întrunire a dialogului BOR-EKD, având ca temă *Pocăința și Mărturisirea în credința și viața Bisericilor noastre și însemnătatea lor pentru înnoirea și sfințirea creștinilor*. Părintele Stăniloae a susținut referatul principal, cu titlul „Înnoirea și sfințirea credincioșilor prin Taina Spovedaniei, după învățătura Bisericii Ortodoxe, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții”;

- München (30 iunie-6 iulie 1982), a doua întrunire din cadrul „dialogului iubirii” purtat între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, centrat pe tema *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*.

Următoarea secțiune a lucrării noastre se va ocupa de baza teologică pe care Părintele Stăniloae își va susține contribuția la *dialogul ecumenic*. Spre deosebire de prima perioadă (și ultima), aceasta va fi marcată de o mare deschidere care îi va face pe unii exegeți să sublinieze că opera sa posedă valențe nu doar filoca-

³³³ Idem, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l'Eglise”, în *Contacts* 27 (1975), nr. 92, p. 447-457.

lice, mistice, personaliste, neo-patristice sau mărturisitoare, ci și ecumenice sau universale³³⁴.

Fundamentele teologice ale unității creștine

Într-o cuvântare scrisă pentru a fi citită la ceremonia organizată în cinstea împlinirii a 90 de ani, Părintele Stăniloae declara că principala sa lucrare de sinteză, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, a avut în centru hristologia³³⁵. Centralitatea asupra Persoanei lui Iisus Hristos și a lucrării Lui mântuitoare în gândirea teologului român nu vizează doar soteriologia, eclesiologia sau spiritualitatea, după cum a spus I. Bria³³⁶, ci și viziunea sa ecumenică. Nu întâmplător E. Bartoș vorbea despre o „hristologie holistă”³³⁷, propusă ca temă de reflecție inclusiv în dialogul inter-creștin. Centralitatea lui Hristos în creație determină în fapt misiunea Bisericii în lume: înainte de toate, creștinismul face ca, într-un anumit sens, să fie desființată granița dintre sacru și profan, iar fiecare om poate astfel să acceadă la mântuirea inaugurată de Întrupare. Biserica este Trupul tainic al lui Hristos. Ea este mediul de unire a tuturor oamenilor; ea este „unire a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creația”. Dacă însuși planul dumnezeiesc era desăvârșirea atotunității, reluarea acestuia după cădere nu ar fi fost posibilă fără venirea lui Dumnezeu în lume: „Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup și nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere și Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dum-

³³⁴ Vezi mai ales Ion Bria, „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae și hermeneutica ecumenică”, în *BOR* 118 (2000), nr. 4-6, p. 167-175; Daniel Ciobotea, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al ortodoxiei ecumenice”, în *Anuarul Facultății de Teologie, Universitatea București*, 2004, p. 65-67.

³³⁵ D. Stăniloae, „Iubiților mei frați sibieni”, în Ioan I. Ică jr (ed.), *Persoană și Comuniune...*, p. 638.

³³⁶ Ion Bria, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Trinitas, Iași, 1994, p. 18.

³³⁷ Emil Bartoș, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 198.

nezeu și creațiune, precum ar fi lipsit iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi și să ne atragă la unirea cu El în iubire”³³⁸. S-a afirmat că unitatea tuturor în Hristos implică și deschiderea spre celălalt, o alteritate ce definește aspectul teandric, dialogic al Bisericii. Dumnezeu lucrează în toată creația, iar Hristos „este prezent în toată creația, dincolo de frontierele creștinismului văzut, deși este perceput și înțeles în grade diferite”³³⁹.

Chiar plecându-se de la această unitate ontologică a tuturor în Iisus Hristos ni se prezintă, de către Părintele Stăniloae, nașterea mișcării ecumenice. Astfel, pe lângă modul nesatisfăcător prin care reușesc creștinii să răspundă la probleme umanității moderne, mai este de amintit și nemulțumirea conștiinței creștinătății de a suporta „dureroasa fărâmițare din sânul său propriu”. Drept urmare, mișcarea ecumenică „a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creștine pentru cele două neajunsuri amintite și din voința de a le vindeca”. Din acest punct de vedere, ea apare ca un act divin providențial, căci „nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu”³⁴⁰.

Cu referire la cele declarate în cadrul întrunirii ecumenice de la New Delhi, se va accentua că elementele constitutive ale viitoare unități creștine vor trebui să fie: 1) „numai în Hristos”, 2) „în fiecare loc”, 3) „sunt botezați în Hristos”, 4) „conduși (aduși) de Duhul Sfânt într-o deplină comuniune”, 5) „aceeași credință apostolică”, 6) „frâng aceeași pâine”, 7) „uniți în rugăciune”, 8) „slujitorul și membrii uniți de toți”, 9) „în toate locurile și timpurile”³⁴¹. În fapt, printr-o atentă analiză a concepției lui Stăniloae, N. Moșoiu³⁴² face o paralelă între aceasta și textul din *FA*

³³⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1978, p. 208-209.

³³⁹ Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, în *RES* 1 (2009), nr. 3, p. 372.

³⁴⁰ D. Stăniloae, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual”, în *O* 15 (1963), nr. 3-4, p. 544.

³⁴¹ Vezi *Ibidem*, p. 573-585.

³⁴² Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela

2, 42, unde se arată că după întemeierea Bisericii primii creștini „stăruiau în învățătura Apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni”. Apare în acest text scripturistic o succesiune a celor patru elemente de care ar trebui să țină seama orice activitate din cadrul dialogului ecumenic – și, indirect, aceasta reprezintă ideea fundamentală ce se desprinde din opera Părintelui Dumitru Stăniloae.

Mai întâi de toate, trebuie avută în vedere învățătura Apostolilor – *infinitus progresus in idem*. Aceasta se referă la realitatea istorică dinamică a credinței creștine, revelată de și în Mântuitorul Iisus Hristos, explicată, transmisă și proclamată de Biserică sub asistența Duhului Sfânt, Cel Care o și statornicise în chip normativ în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. (Cea din urmă constituie chiar permanentizarea „dialogului viu al Bisericii cu Hristos”³⁴³.)

În special Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiției, fiind cea care a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice și practica sacramentală apostolică în întregimea lor³⁴⁴. Specific Ortodoxiei ar fi evitarea tendinței spre confruntare și îmbrățișarea în schimb a învățăturii în integralitatea ei. Consecința directă, ni se spune, este că la întâlnirea cu Ortodoxia mulți creștini occidentali consideră că „unitatea creștinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială”³⁴⁵. Nu poate fi vorba în această afirmație de exclusivism sau de idealizarea realității³⁴⁶, întrucât pe aceeași pagină se afirmă critic și anumite tendințe manifestate de ortodocși; de exemplu: aceștia au ajuns să accentueze independența Bisericilor locale, „uitând” uneori de formele menținerii unității lor, în opo-

45, Pitești – Brașov – Cluj-Napoca, 2000, p. 246 ș.u. În continuare vom urma această excelentă și minuțioasă analiză.

³⁴³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 53, 58.

³⁴⁴ Idem, „Conceptia ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *O 27* (1975), nr. 1, p. 5.

³⁴⁵ Idem, „Sobornicitatea deschisă”, în *O 23* (1971), nr. 1, p. 171.

³⁴⁶ Vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 249.

ziție directă cu spiritul centralist romano-catolic; iar în opoziție cu protestantismul, ortodocșii au vădit un „spirit de anti-reformă” specific catolicismului, spirit în care s-a accentuat „Tradiția în dauna Sfintei Scripturi și importanța actelor obiective ale Tainelor și a ierarhiei în dauna trăirii personale și în comuniunea legăturii cu Dumnezeu”³⁴⁷. În aceste afirmații obiective „transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii”³⁴⁸.

Care să fie însă principiul teologic al acestei deschideri? El constă chiar într-o concepție hermeneutică deschisă, refractară absolutizării textului scripturistic în litera lui. Pe de o parte, cu referire la documentul „Scriptură și Tradiție” al *Comisiei Faith and Order* a CEB, se subliniază că autorii lui, teologi protestanți și anglicani, reduc diversitatea tradițiilor deosebite ale Bisericilor actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură. Dar există astfel pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului, și de aceea „căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-și însușească unitatea Evangheliei, așa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice”³⁴⁹. Pe de altă parte, „varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu”, de aceea „este important ca cercetătorul să nu se atașeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală”, căci aceasta „l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți și a acestei bogății”³⁵⁰. Este o regulă ce trebuie reținută și urmată, ni se atrage atenția, întrucât unele dintre deosebirile actuale dintre Biserici au apărut tocmai din cauza faptului că ele au adoptat unilateral afirmații din Sfânta Scriptură, nesocotind pe celelalte la fel de importante.

Al doilea principiu este *koinonia* – condiție primordială a Bisericii. *Koinonia* este fundamentală pentru înțelegerea Bisericii,

³⁴⁷ D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, p. 171.

³⁴⁸ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 249-250.

³⁴⁹ D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, p. 165.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 165.

ea exprimând viața împreună (FA 2, 44, 47), a fi într-o inimă și într-un cuget (4, 32), a avea toate în comun (2, 44); de asemenea, se mai referă și la „trupul lui Hristos” (cf. *1 Co* cap. 12) sau „a fi în” și „a rămâne în” Hristos (*In* 14, 20, 23; *1 In* 3, 19-24)³⁵¹. Expresia atestă o realitate concretă, eclezială, îmbinare a dimensiunii verticale, izvorul harului dumnezeiesc, cu dimensiunea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu. Și tot koinonia implică plenitudinea Bisericii în toate aspectele, dimensiunile și manifestările ei. Sensul de plenitudine nu este unul spațio-geografic, ci unul deopotrivă universal și local. În acest punct Părintele Stăniloae se opune concepției „eclesiologiei euharistice” – afirmată de teologul rus din diaspora, N. Affanasiev – privind o opoziție față de „eclesiologia universalistă”. În opinia acestuia din urmă, arogarea exclusivă de către Biserica Romano-Catolică și respectiv cea Ortodoxă a calității de Biserică universală constituie principalul obstacol în calea realizării unității creștine. Dar, pentru Affanasiev, am avea de-a face aici cu o pretenție gratuită și nefondată din punct de vedere teologic: „nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârșește Euharistia și are ca centru un episcop este Biserică deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârșesc și ele Euharistia și au ca centru un episcop”. O astfel de poziție unilaterală era firesc să provoace reacția negativă a teologului român, pentru care, pe de o parte, Biserica nu este defel o monadă închisă în sine, izolată, iar pe de altă parte, unitatea Bisericii presupune în mod necesar și unitate în credință, relații frățești, unitate liturgico-sacramentală etc.³⁵². Deși extrem de importantă, comuniunea euharistică nu exclude celelalte forme de comuniune sacramental-spirituală, iar în comentariul său la Sfânta Liturghie, Păr. Stăniloae subliniază

³⁵¹ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 264.

³⁵² Detalii în D. Stăniloae, „Biserica universală și sobornicească”, în *O* 18 (1966), nr. 2, p. 167-198.

că aceasta nu începe cu Euharistia, ci culminează cu ea, dar abia după ce preotul rostește cuvintele „Să ne iubim unii pe alții...” și se rostește Crezul – așadar, se realizează comuniunea de iubire și de credință³⁵³.

Și tot în raport cu reprezentanții „eclesiologiei euharistice” poate fi mai bine înțeleasă și „frângerea pâinii” – Euharistia ca Taina unității ecleziale. Este punctul culminant și semnul maxim al unității ecleziale, însă el nu exclude, ci presupune în mod absolut necesar celelalte mijloace de unitate. Aceasta este premiza ce stă la baza considerațiilor Părintelui referitoare la intenția Patriarhului Ecumenic Atenagora de a se împărtăși dintr-un potir cu papa Paul al VI-lea. Pregătindu-și vizita la Roma (octombrie 1967, replică a vizitei papei la Constantinopol în luna iulie a aceluiași an), Atenagora a vizitat pe Întâistătătorii Bisericilor autocefale de la Belgrad, București și Sofia. Declarațiile anterioare venite de la Moscova și Leningrad, precum și întâlnirile avute cu ceilalți Întâistătători, l-au convins însă să renunțe: deoarece Roma nu a renunțat la vechile sale pretenții, nu poate avea loc un dialog „pe picior de egalitate” și, cu atât mai mult, nu se poate realiza intercomuniunea. Din acest motiv, chiar dacă la Roma se pregătise deja o „misă de comuniune”, în ultimul moment s-a renunțat din ea la partea referitoare la consacrarea darurilor și împărtășire. În schimb, patriarhul Atenagora și-a exprimat dorința de a se ajunge la comuniune euharistică, dar numai după ce vor fi fost îndeplinite următoarele patru puncte: 1) continuarea dialogului iubirii, 2) și după acesta un dialog teologic, 3) drumul acesta trebuie parcurs, chiar dacă nu se știe cât va fi drumul până la unitate, și 4) comuniunea se realiza abia după ce se va atinge unitatea de credință³⁵⁴.

Că Părintele Stăniloae personal pare să fi avut un rol important în fermitatea arătată la București în a-l determina pe patriar-

³⁵³ Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 398.

³⁵⁴ Idem, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox”, p. 489-500.

hul Atenagora să renunțe la dorita intercomuniune de la Roma³⁵⁵ o atestă utilizarea aceluiși ton categoric de respingere a acestui act și într-un studiu de mai târziu în care se spune: „Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai dorește un dialog teologic cu ortodocșii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice și prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocșii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite și distincte din punct de vedere dogmatic”³⁵⁶.

Dar Părintele Stăniloae a respins intercomuniunea euharistică în orice condiții nu doar cu romano-catolicii. Mai exact, el a reiterat aceleași argumente cu caracter general valabil ca un principiu conducător pentru Biserica Ortodoxă, pentru ca în final să precizeze următoarele: intercomuniunea este „un produs al unui spirit de tranziție”, cuprinzând în sine „o gravă contradicție logică și reală”; „nu o *coincidentia oppositorum*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o *non-coincidentia oppositorum* în care contrariile se anulează pur și simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea”³⁵⁷. Indirect este vizat aici uniaticismul, propus ca „model de unitate” de Biserica Romei ortodocșilor; că acest model nu este, în opinia Părintelui Stăniloae, absolut deloc viabil, întrucât promovează pur și simplu o falsă unire prin acceptarea formală a primatului papal, vom vedea într-un subcapitol viitor.

Mult mai prețuite sunt, în gândirea Părintelui Stăniloae, rugăciunile pentru unitatea creștinilor – semn al perspectivei sale mărturisitoare și profetice³⁵⁸. Elocvent în acest sens este mai ales studiul său „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”³⁵⁹. Aici se arată că aproapele nostru este orice om, și cu atât mai mult cei ce se numesc creștini. Dezbinarea dintre creștini

³⁵⁵ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 274.

³⁵⁶ D. Stăniloae, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii”, în *O* 24 (1972), nr. 3, p. 493.

³⁵⁷ Idem, „În problema intercomuniunii”, în *O* 23 (1971), nr. 4, p. 561.

³⁵⁸ Vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 275 ș.u.

³⁵⁹ D. Stăniloae, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, în *ST* (1970), nr. 1-2, p. 29-38.

are drept cauză nu „unitatea lor în diversitate”, ci ura manifestată din păcate atât de des. În chip contrar, legătura dialogică între persoane trebuie să se manifeste prin rugăciune și fapte bune, ceea ce demonstrează responsabilitatea față de ceilalți³⁶⁰. Responsabilitatea aceasta nu are doar o dimensiune umană, ci constituie răspunsul pe care trebuie să-l oferim revendicării lui Dumnezeu. De ea vom răspunde la Judecată: „Cine dintre voi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăiește pe pământ va răspunde în fața judecății lui Dumnezeu din viața viitoare... pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viața aceasta, a voit să scape și de responsabilitatea față de Dumnezeu”³⁶¹. Și iarăși, caracterul profund ontologic și existențial al răspunderii transpare din următoarele afirmații: ea constituie mijlocul prin care „o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană”. În acest sens, sobornicitatea este „opusul singurătății”³⁶², iar valoarea deosebită pe care o are acest termen – împreună cu noțiunea de „Biserici nedepline” –, în viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae, reprezintă tema subcapitolului ce urmează.

„Bisericile nedepline” și „sobornicitatea deschisă”

Mai mulți exegeți ai operei Părintelui Stăniloae au subliniat că cea mai substanțială contribuție a sa la teologia ecumenismului ortodox este aplicarea principiului „unitate în diversitate”³⁶³. O primă consecință a acestui fapt constă în aceea că, deși Biserica Ortodoxă este socotită Biserica adevărată, deplină, a lui Hristos, totuși celelalte confesiuni creștine nu sunt lipsite de valoare. Această relație paradoxală între Biserica Ortodoxă și „Bisericile nedepline” este astfel exprimată: cele din urmă „s-au format în-

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 30.

³⁶¹ Idem, „Responsabilitatea creștină”, în *O* 22 (1970), nr. 2, p. 186.

³⁶² Idem, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, p. 29.

³⁶³ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 262-264; C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 375.

tr-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. Altfel, *Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă* (s.n.)". Faptul că se poate vorbi de eclezialitate și în afara Bisericii propriu-zise, cea Ortodoxă, se datorează tot caracterului hristologic și pnevmatic pe care îl posedă întreaga creație. Astfel, pe de o parte „creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv, întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional". Este motivul care face să subziste „o anumită biserică”, chiar și în afara creștinismului, căci „există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc”³⁶⁴.

Pe de altă parte, „Duhul Sfânt nu e absent din nicio făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare”, și de aceea „se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbătice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt”³⁶⁵.

Dacă Biserica depășește granițele sale canonice, fiind prezentă în diferite grade în întreaga creație, se subînțelege că cea mai mare apropiere de Biserica deplină, cea Ortodoxă, o au celelalte confesiuni creștine. „Cu atât mai mult – atestă Păr. Stăniloae – există această biserică în celelalte confesiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu *Biserica Ortodoxă, Biserica deplină* (s.n.)”³⁶⁶.

³⁶⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 267-268.

³⁶⁵ Părintele Stăniloae comentează astfel pe Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, în *FR*, vol. II, p. 48; Cf. N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 262.

³⁶⁶ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 268; Idem, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, în *MO* (1970), nr. 7-8, p.

Promovarea Ortodoxiei ca Biserica Una Sancta, Trupul mistic al lui Hristos, cea definită în Simbolul niceo-constantinopolitan ca una, sfântă, sobornicească și apostolică, este, așadar, o convingere de neclintit a Părintelui Stăniloae³⁶⁷. Cu toate acestea, viziunea sa soteriologică nu este una exclusivistă, teologul român lăsând deschisă posibilitatea mântuirii și în afara Bisericii Ortodoxe pe seama următorului motiv: „În diferite confesiuni creștine, sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor”³⁶⁸. Acesta este motivul pentru care, deși credincioșii simpli ai diferitelor confesiuni creștine „s-au pomenit în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt»”³⁶⁹.

Conceptul cheie ce sintetizează deschiderea ortodocșilor spre membrii altor culte creștine e reprezentat, în concepția Părintelui

730-742. În acest fel Părintele Stăniloae se opune opiniei împărtășite de mitropolit. Platon, după care toate confesiunile creștine ar fi despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici. Vezi Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 375.

³⁶⁷ Vezi *Ibidem*, p. 268: „gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei îl mărturisește și îl experimentează Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare”.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 269. Ca exemplu de învățături greșite promovate de ierarhia unei Biserici, fără însă a fi astfel percepută și de simplii credincioși, este dată doctrina romano-catolică despre Jertfa substitutivă a Mântuitorului sau, tot aici, doctrina despre grația creată.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 269-270. C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 376, notează: „Observăm astfel o viziune deschisă nu numai spre situația confesiunilor în ansamblul lor, ci mai ales spre viața persoanelor umane chemate la iubirea deplină a lui Hristos pentru ele”.

Stăniloae, de „sobornicitatea deschisă”³⁷⁰. În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, Biserica este caracterizată ca fiind „catholică” sau sobornicească; din această perspectivă, ea este „un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o *plenitudine* (s.n.) care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei”. Altfel spus, Biserica este sobornicească nu doar într-un sens universal, ci și local; nu doar în „întregul” ei, ci și în fiecare „parte” – desigur, doar rămânând în relație cu celelalte „părți” –, fără ca acest fapt să determine o uniformizare monotonă: „Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în întregul corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate de aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg sau Hristos însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate”³⁷¹.

Această plenitudine a Bisericii ca Trup al lui Hristos, realizată prin prezența harului Duhului Sfânt în ea, reclamă cu necesitate „unitatea în diversitate”, adică depășirea oricărei forme de accentuare unilaterală a unui aspect sau altul din Tradiția eclezială. În formularea Păr. D. Stăniloae, „o tradiție nu poate dura permanent când în ea e nedeplinătate, o insuficiență, pentru că generațiile următoare își dau seama de această nedeplinătate și caută să o depășească sau cel puțin să o întregască printr-o concepție mai cuprinzătoare, printr-un mod de viață lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci”³⁷². Este punctul în care concepția despre „Bisericile nedepline” se întâlnește cu cea despre

³⁷⁰ D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 165-180.

³⁷¹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 284.

³⁷² Idem, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă”, în *O* 22 (1970), nr. 3, p. 333.

„sobornicitatea deschisă”: plenitudinea eclezială a Bisericii depline a lui Hristos, Biserica Ortodoxă, este deschisă tuturor, dar în această sobornicitate intră doar cei care renunță la accentuarea excesivă a unei părți din credința Apostolilor și doresc să trăiască „potrivit întregului”, în Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică³⁷³.

Părintele Stăniloae preia în dezvoltarea concepției sale despre „sobornicitatea deschisă” echivalarea făcută în general în teologia ortodoxă între termenul grecesc *καθολικη* și cuvântul de origine slavă *sobornaia* (derivat din verbul *sobirati*, „a aduna la un loc”, „a reuni”). Intenția acestei echivalări era de a exprima într-un mod mai pregnant tocmai plenitudinea eclezială de care am vorbit anterior. Numind Biserica „sobornicească”, precizează Păr. Dumitru Stăniloae, se exprimă într-un mod mai plenar decât prin utilizarea termenului „catolic” „modul sinodal de păstrare a învățaturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățaturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune (*koinonia*), o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale”³⁷⁴. Comuniunea implică, așadar, complementaritate, ceea ce diferențiază accepțiunea ortodoxă a termenului „catolicitate” de cea romano-catolică – universalitate – și de cea anglicană – integritatea credinței: în sobornicitate se cuprinde „sensul participării active a tuturor credincioșilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăși Biserica în calitate de organism sau trup al lui Hristos”. Astfel, sensul ortodox nu le exclude, ci le include pe celelalte două sensuri, căci „această comuniune ar îmbogăți cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creștinii și pe toți oamenii”³⁷⁵.

³⁷³ Vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 283.

³⁷⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 283.

³⁷⁵ Idem, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 516.

În *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Stăniloae leagă sobornicitatea de unitatea Bisericii – primul termen arată de ce natură este această unitate eclezială –, scriind că unitatea se realizează și se menține „prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform”. Nu universalitate centralistă, ca în romano-catolicism, ci complementaritate a membrilor în plenitudinea unui singur corp, Biserica (de aici redarea directă a „catolicității” prin termenul de „întregime”, *holon*)³⁷⁶.

Într-un alt studiu, sobornicitatea este echivalată cu sinodalitatea și este legată de apostolicitate (și continuarea acestei slujiri în lucrarea episcopală). Pe de o parte, mărturisește Păr. Stăniloae, s-a ales acest termen pentru a se reda „caracterul general al Bisericii de îmbinare a unității cu diversitatea armonioasă”; pe de altă parte, se unește strâns sinodalitatea episcopală cu sinodicitatea Bisericii ca întreg – în care se include în mod necesar și sinodalitatea –, ultimul termen devenind sinonim cu sobornicitatea³⁷⁷. Bazele acestei sinodicități ar consta în³⁷⁸:

- Umanitatea ca întreg identic după ființă, dar divers în persoanele ce îl constituie. Omul este o ființă dialogică, și de aceea el se găsește în comuniune cu ceilalți semeni, oferind și primind ajutorul lor.

- În sens teologic larg, sinodicitatea provine de la faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și chemat spre asemănarea cu El³⁷⁹.

- În plan mai larg, sinodicitatea se manifestă în cadrul familiei și al neamului. Păr. Stăniloae atestă că neamurile nu sunt rezultatul păcatului strămoșesc, dar păcatul este cel care a făcut ca, în decursul istoriei, diversitatea personală și etnică să devină motiv

³⁷⁶ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 283-284.

³⁷⁷ Idem, „Natura sinodicității”, în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 611.

³⁷⁸ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 279-280.

³⁷⁹ Detalii la Doru Costache, „Communio, Părintele Dumitru Stăniloae și rațiunea ecclesial-coloquială a existenței”, în *ST* 53 (2001), nr. 3-4, p. 64-81.

de abuz, prilej de accentuare unilaterală în dauna altuia. Dimpotrivă, „sinodicitatea este echilibrul sănătos între unitate și diversitate... fără slăbirea unității și fără amenințarea diversității”.

- În concluzie, sinodicitatea este realizată în Hristos și în Biserică – adunare a tuturor în Hristos³⁸⁰, sub acțiunea Duhului Sfânt, „Duhul comuniunii”. Doar în acest mod persoanele nu sunt subordonate una alteia, iar instituția nu se constituie în afara sau mai presus de persoane, înăbușindu-le pe acestea³⁸¹.

De reținut este că, fie prin termenul sobornicitate, fie prin termenul sinodicitate – utilizat, posibil, ca reacție împotriva panslavismului³⁸² –, Părintele Dumitru Stăniloae a dorit să scoată în evidență dimensiunea concretă, practică, și nu teoretică a termenului: „Sobornicitatea trebuie să fie de fapt o trăire a credinței într-o comuniune vie (s.n.); ea e universalitate creștină în formă de comuniune (*koinonia*)”³⁸³. Termenul de universalitate folosit aici nu este defel întâmplător. El implică deopotrivă învățătura și trăirea ei – sobornicitatea este „unitatea atotcuprinzătoare a învățăturii creștine trăite de comunitatea universală și liberă a creștinilor” – nu doar în sens restrâns, ci și ca misiune pentru toți creștinii: „soborul a toată lumea, în care toți creștinii (s.n.) își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii umanități văzute în lumina revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să se împărtășească de înțelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înțelegerilor și a înțelegerii de către toți a tuturor aspectelor realității divine și umane revelate. Evanghelia, în totalitatea cuprinsului ei, reflectă înțelegerea întregii realități umane și Biserica, menținând-o, are în principiu această înțelegere universală în formă de comuniune (*koinonia*) sau de sobor”³⁸⁴.

³⁸⁰ Vezi D. Stăniloae, „Natura sinodicității”, p. 605-607.

³⁸¹ Idem, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în *O* 19 (1967), nr. 1, p. 39.

³⁸² Cf. N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 279, nota 130.

³⁸³ D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, p. 172.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 172.

Cea care a realizat în mod plenar acest principiu este, după Păr. D. Stăniloae, Biserica Ortodoxă, care, în principiu, a păstrat totalitatea învățăturii creștine, apostolice³⁸⁵. Totuși, contrar a ce s-ar putea crede la prima vedere, „este de remarcat viziunea cuprinzătoare a Părintelui Stăniloae, lipsa de rigiditate și elasticitatea gândirii sale care converge în acceptarea altor creștini decât ortodocșii la deslușirea aspectelor realității divine și umane revelate”³⁸⁶. Într-adevăr, teologul român subliniază că la actualizarea învățăturii de credință creștină, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă și mai vie, corespunzător nivelului de înțelegere al fiecărei generații, „sunt chemate să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine (s.n.), chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului”³⁸⁷. „Subiectul” cunoașterii teologice este un Cine, nu un ce, și de aceea ființa divină rămâne mereu incognoscibilă rațiunii umane, care nu poate să o cuprindă totalmente chiar și atunci când Dumnezeu i Se revelează. Cu referire la formulările de credință, ni se atrage atenția să nu ne atașăm de niciuna ca de „ultima realitate”, după cum afirmau Bonhoefer sau Congar, căci „toate sunt numai penultimele”. Dimpotrivă, „trebuie să admitem și moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine zis legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă recunoașterea tuturor modurilor creștine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar și o anumită conștiință a nedeplinătății, a relativității lor. Amândouă aceste atitudini ale conștiinței creștine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul unității dintre creștini”³⁸⁸. (În sensul că

³⁸⁵ Vezi Idem, „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă”, p. 337: „Biserica Ortodoxă, păstrând și practicând până azi Tradiția apostolică, a păstrat și a practicat până azi Revelația integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiție, credincioșii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui”.

³⁸⁶ C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 373.

³⁸⁷ D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, p. 172.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 173. Aceste afirmații fac de neînțeles critica adusă de unul dintre patrologii greci contemporani, Stilianos Papadopoulos, la adre-

nu se promovează o viziune exclusivist-reducționistă în raport cu alte tradiții, nici nu se încearcă relativizarea învățăturii de credință plenare, ce se regăsește în Biserica Ortodoxă.)

Acesta este modul de înțelegere a teologiei ca integrată în noțiunea de „sobornicitate deschisă”. Noțiunea are la bază apofatismul inerent oricărei formulări teologice, și de asemenea un dinamism continuu al Duhului Sfânt – Duhul inspirației divine atât în alcătuirea „scrierilor” sfinte (mai exact în acte, cuvinte și imagini³⁸⁹), cât și în înțelegerea lor – ce implică un anumit pluralism. Se cere neîncetat „o deschidere mereu mai înțelegătoare și mai cuprinzătoare spre Dumnezeu Cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăția Lui spirituală infinită”. „Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă și continuu depășită implică însă și un anumit pluralism teologic sau de înțelegere a lui Dumnezeu..., a tuturor înțelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu”. A fi sobornicesc înseamnă, așadar, a fi mereu deschis spre alte exprimări și concepte teologice, doar așa putându-se realiza „unitatea în diversitate”: „Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înțelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere și pentru cel ce nu are aceeași largă înțelegere ca el a tuturor aspectelor realității, știind că și înțelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu... Așa se produce o înțelegere simfonică a tuturor, în care înțelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze... În această sobornicitate deschisă, transparentă și într-o continuă mișcare de depășire în sens vertical și orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile și formele din Biserică sau din lumea creștină, ci toate ale lumii”³⁹⁰.

sa „sobornicității deschise”: el remarca cu ocazia Simpozionului „Dumitru Stăniloae”, ținut la București pe 3-4 octombrie 2000, că noțiunea ar fi „prea generală”. Totuși, din afirmațiile teologului român nu se desprinde în niciun caz dorința de relativizare a adevărului de credință. Vezi Constantin Pătu-leanu, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *Analele Universității din Craiova* 7 (2002), nr. 10, p. 165.

³⁸⁹ Vezi Idem, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *O 20* (1968), nr. 3, p. 347-377.

³⁹⁰ Idem, „Sobornicitatea deschisă”, p. 178-179.

În opinia noastră, este pe deplin afirmată aici vocația universală a Ortodoxiei, la care aceasta nu poate renunța decât printr-o renunțare la ceva ce ține de ființa sa. Într-un capitol viitor ne vom referi la misiunea ortodoxă și aspectele ei, după cum apar expuse într-un studiu al Părintelui Stăniloae, dintre care relevanța ecumenică trebuie să fie prezentă în mod absolut necesar. Ne rezumăm aici la a sintetiza modul în care marele teolog român a înțeles sobornicitatea eclezială ca fiind „deschisă” (ecumenică): ea este „cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii – uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu, într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare «potrivit întregului», conform plenitudinii”³⁹¹; așadar, nu în sens cantitativ, spațio-temporal, ci calitativ, ca viață în Duhul lui Hristos.

Dialogul cu Bisericele Vechi Orientale

Apropierea doctrinară de alte tradiții creștine, deschiderea spre învățături teologice complementare celor cuprinse în Tradiția ortodoxă, nu a rămas la Părintele Dumitru Stăniloae doar la un nivel teoretic, ci a fost pusă în aplicare, așa cum se va vedea din implicarea sa activă în dialogul cu Bisericele necalcedoniene. Astfel, s-a vorbit despre „satisfacția”³⁹² cu care teologul român a scris despre posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale³⁹³.

Punctul de plecare al Părintelui Stăniloae în tratarea dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Bisericele necalcedoniene îl constituie convingerea că despărțirea dintre acestea, survenită în sec. V d.Hr. a avut drept cauză o neînțelegere terminologică refe-

³⁹¹ Vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 281-282.

³⁹² N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 255.

³⁹³ D. Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, în *O* 17(1965), nr. 1, p. 5-27.

ritoare la hristologie, respectiv tensiuni de ordin național, politic, social între Imperiul Bizantin și populațiile de la răsăritul lui. Consecința directă a acestui aspect constă în aceea că, deși a avut urmări nefericite, acest eveniment dureros nu a afectat în profunzimea creștinismului răsăritean în ansamblul lui: „despărțirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărțire de suprafață, o neînțelegere pe chestiuni de termeni, nu o despărțire de credință”³⁹⁴.

Această convingere s-a manifestat în nenumărate rânduri, atât de o parte, cât și de cealaltă, iar autorul enumeră ca exemplu câteva din evenimentele istorice: legăturile manifestate în 862 între catolicosul armean Zahane I și patriarhul ecumenic Fotie sau mărturisirea catolicosului Nerses I (1166-1172) și actul semnat în 1177 de patriarhul de Constantinopol împreună cu alți ierarhi ortodocși, act în care e recunoscută ortodoxia armenilor. În special Biserica Ortodoxă Română a avut relații apropiate cu armenii (vezi respingerea acuzațiilor de monofizitism aduse armenilor ca „invenții izvorâte din ură” de către Sinodul Bisericii Autocefale a României, la 15 mai 1894, sau declarațiile unor teologi ca: Dimitrie Dan, I. Rămureanu, N. Chișescu sau L. Stan).

Părintele Dumitru Stăniloae se mai referă și la un eveniment recent timpului în care el și-a redactat studiul, „Consfătuirea neoficială” ținută la Aarhus (Danemarca) în august 1964, cu participarea a 16 teologi (8 ortodocși și 8 necalcedonieni). Din partea ortodoxă, J. Meyendorff, I. Karmiris sau I. Romanides au subliniat același lucru, că deosebirile dintre Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi Orientale au un caracter terminologic și nu unul real dogmatic-hristologic. Opinia a fost îmbrățișată și de teologi necalcedonieni, cum ar fi episcopii armeni Sarkissian și Tiran Nersaian sau episcopul Bisericii din Malabar, Mar Dyonisos. Pe de altă parte însă, au existat și voci care nu au recunoscut ortodoxia formulei calcedoniene, ba chiar au criticat-o (vezi V.C. Samuel, din partea Bisericii din Malabar, și teologul copt K.L. Khella). Pozițiile acestora amintesc de critici aduse ortodocșilor,

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 5.

ca fiind cei care au modificat tradiția veche a Bisericii și ar fi promovat erezia nestoriană, așa cum declara episcopul armean Terenin Paladian. Pe scurt, poziția hristologică a teologilor necalcedonieni îi împarte în trei grupe: 1. Unii admit identitatea învățaturii necalcedoniene cu cea calcedoniană și, consecvenți cu aceasta, admit o îmbinare a formulelor lor cu cea de la Calcedon; 2. Alții admit identitatea învățaturii lor cu învățătura ortodoxă, dar șovăie în a admite îmbinarea formulelor lor cu cea de la Calcedon; 3. A treia grupă nu admite nici măcar identitatea învățaturii necalcedoniene cu cea ortodoxă, deși din felul cum își expune învățătura nu constatăm nicio deosebire între ea și cea ortodoxă³⁹⁵. Pe de altă parte, pentru partea ortodoxă, Părintele Stăniloae crede că se impune o dublă sarcină: 1. Să convingă în întâlniri teologice și prin studii pe toți teologii Vechilor Biserici Orientale despre identitatea învățaturii ortodoxe cu cea necalcedoniană; 2. Să-i convingă de necesitatea unei formule comune în care să fie îmbinate formulele lor cu formula calcedoniană, arătându-le, din însuși faptul că deosebirea terminologică i-a ținut atâtea secole și continuă să-i țină pe unii și acum în greșita părere că între Bisericile Vechi Orientale și Biserica Ortodoxă există o divergență hristologică reală, efectul păgubitor al unei separații terminologice³⁹⁶.

Chiar dacă Părintele Stăniloae era, așadar, convins de necesitatea demonstrării egalității formulelor calcedoniene și necalcedoniene și a necesității căutării unui model de îmbinare a lor, totuși, în același timp, el era la fel de conștient de problema completării din punct de vedere formal a unei hotărâri dogmatice a unui sinod ecumenic, în speță de posibilitatea concretă a asimilării conținutului formulelor necalcedoniene cu cea a Sinodului al IV-lea Ecumenic (drept urmare, „cu termeni noi, chiar contradictorii termenilor acelei definiții”)³⁹⁷. Problema s-a pus chiar și la adunarea amintită, de la Aarhus, iar în favoarea ei s-a pronunțat

³⁹⁵ Vezi *Ibidem*, p. 11.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 11.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 11.

J. Meyendorff, care a afirmat: „Terminologia teologică nu poate exprima Adevărul decât parțial și totdeauna oarecum inexact. Ea nu e altceva decât un mijloc de comunicare, un instrument întrebuințat de Biserică pentru a transmite învățătura ei... Definițiile sinodale sunt esențial declarații ad-hoc care pot fi înțelese numai pe fundalul ereziei condamnate. Ele reflectă fără îndoială și dau mărturie unui adevăr neschimbabil, dar acest adevăr este unul, cel viu, care există în continuitatea organică a Bisericii celei una a lui Hristos. Un sinod este ecumenic și decizia lui este infailibilă când el a definit ceva din acest Adevăr permanent și organic. Dar niciun cuvânt omenesc și de aceea nicio definiție sinodală nu poate pretinde să-l fi exprimat exhaustiv. Definițiile sinodale nu pot fi revocate fără ca Biserica să înceteze să fie Biserica lui Hristos, dar pot fi completate și reinterpretate așa cum Sinodul al V-lea a completat și interpretat Calcedonul”³⁹⁸. Această poziție, susținută și de alți teologi ortodocși (V. Borovoi, Ep. Emilian Timiadis) și regăsită sintetizată în *Declarația de la Aarhus*, i se pare corectă și Părintelui Stăniloae, ceea ce nu se poate spune despre ideea lui I. Karmiris, conform căreia Biserica, „nefiind obligată să rămână rigidă și să lupte pentru cuvinte și propoziții”, are dreptul să le schimbe pe acestea sau să le înlocuiască. Este o opinie respinsă categoric de către teologul român, care în schimb se străduiește în continuare să exemplifice și să argumenteze că formulele dogmatice, chiar și cele ce țin de Sinoadele Ecumenice, pot fi lărgite.

Exemplul cel mai elocvent este cel al Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Atunci când subordinaționismul arian nu mai era de actualitate, apărând însă pericolul celălalt, al direcției sabeliene, s-a trecut la introducerea în textul de la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325) a expresiilor „înainte de toți vecii” și „a cărui împărăție nu va avea sfârșit”, precum și la eliminarea expresiei niceene „din ființa Tatălui” (care părea că deduce pe Fiul din Ființa divină, deci ar fi putut confunda persoanele în ființa unică). Este dovada faptului că „Biserica a căutat

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 11-12.

mereu punctul de echilibru între cele două tendințe extreme: cea subordinaționistă și cea antitrinitară. Când acest echilibru a fost periclitat într-o latură, Biserica a căutat să-l restabilească prin expresii contrare acelei laturi. Dar când direcția contrară folosea aceste expresii în favoarea ei, Biserica întregea textul stabilit mai înainte cu expresii opuse acesteia. Prin aceasta s-a exprimat din ce în ce mai precis adevărul revelat, care transcende orice posibilitate de exprimare perfectă a lui". Ce regulă generală se poate extrage de aici? Aceea că „echilibrul formulelor stabilite are permanent un *caracter mobil* (s.n.). Cauza acestui progres stă în dinamica spiritului uman și în profunzimea inepuizabilă a Adevărului divin. Spiritul uman tinde la o tot mai nuanțată și mai adecvată exprimare a nemărginitului adevăr revelat"³⁹⁹.

Echilibrul acesta presupune, așadar, în opinia Părintelui Dumitru Stăniloae, o anumită tensiune existențială; este vorba de tensiunea între extreme, singurul fapt capabil să confere unei învățături de credință amplitudine: „Dacă formula de echilibru renunță la cuprinderea extremităților mai depărtate, ea nu mai cuprinde totul, ea se limitează la o amplitudine redusă. Ea devine chiar prin aceasta simplistă și lipsită de profunzime. În cazul acesta nu mai îmbrățișează tot adevărul, nu mai armonizează toate aspectele lui variate și lasă în afară o mare parte a adevărului și întrucât nu există frântură de adevăr care să nu câștige prin evidența lui aderenți, odată cu aceste fragmente de adevăr sunt lăsate afară și grupuri apreciable din lumea creștină". Procesul descris anterior se referă și la modul în care s-a stabilit dogma hristologică; chiar dacă Sinodul de la Calcedon a încercat să realizeze această formulă de echilibru, ea nu a reușit în întregime, întrucât condițiile socio-istorice nu le-au lăsat părților implicate timpul necesar pentru a se cunoaște mai bine⁴⁰⁰. Desigur, anumite încercări de lămurire a pozițiilor în vederea unei uniri au existat – vezi concepția lui Leonțiu de Bizanț despre enipostaziere, hotărârile Sinodului V Ecumenic, *Henoticonul* Împăratului

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 13-14.

Zeno (588) sau formula monotelită –, dar eșecul tuturor acestor încercări „din acea perioadă nu prea lungă s-a datorat poate faptului că nu s-a încercat o împăcare prin cuprinderea suficient de explicită într-o formulă atât a expresiilor calcedoniene, cât și a celor necalcedoniene, adică o formulă de echilibru adevărat, o formulă care să se situeze pe punctul de mijloc, în sensul că cele două grupe de expresii să atârne la fel de greu în cele două talere ale cumpenei"⁴⁰¹.

În pofida eșecurilor, Părintele Stăniloae e absolut convins de posibilitatea reală a îmbinării formulei calcedoniene cu cele necalcedoniene. Demonstrarea acestui fapt se întinde pe mai multe pagini, în care rând pe rând sunt demonstrate următoarele:

1. egalitatea formulei chiriliene „o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată" cu formula calcedoniană „două naturi în unicul ipostas" al lui Iisus Hristos;

2. chiar negând dualitatea naturilor în Iisus Hristos, principalul teolog ce s-a opus Calcedonului, Sever de Antiohia, admitea totuși persistența integrală a dumnezeirii și a umanității în Acesta: Hristos era deopotrivă de esență cu Tatăl și de esență cu noi. „Sever nu vorbește de o singură esență în Hristos, cum vorbește de o singură natură, ci de esența divină și de esența umană, diferită de cea divină, declarând că fiecare continuă să persiste în Hristos. Dar evită să folosească numărul «două» chiar în legătură cu esențele diferite pe care le recunoaște ca persistând în Hristos". În consecință, crede Părintele Dumitru Stăniloae, „dacă s-ar fi lăsat dus de spiritul de consecvență" Sever ar fi ajuns să recunoască existența a două naturi în Hristos (așa cum a fost cazul lui Leonțiu de Bizanț)⁴⁰²;

3. referitor la sensul dat de definiția sinodală de la Calcedon, e de subliniat că aici natura este altceva decât ipostasul activ; dar subliniind că natura nu e activă prin sine, ci ipostasul e activ prin ea, natura în sens calcedonian este chiar ceea ce Sever denumea prin „esență"⁴⁰³;

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 20.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 21.

4. anumite precizări sunt aduse și în privința numărului naturilor. Pe de o parte, numărul nu indică neapărat elemente deosebite, elemente pe care neapărat să le despărțim; spre exemplu, deși spunem că omul are „doi ochi” sau „două mâini”, nu înseamnă că facem o separație între ele în corpul uman. Pe de altă parte, justificarea numărului de „două” (naturi sau esențe) în Iisus Hristos, nu coincide cu justificarea oricărui număr. Timotei Elurul (m. 477) și astăzi ep. Paladian socotesc că la fel cum se poate vorbi de două naturi în Iisus Hristos, se poate vorbi și de șase: chimică, vegetală, animală, rațională, îngerească, divină. Lor le este însă contrapuz ceea ce afirmase încă Leonțiu – „părți necontopite ale lui Hristos sunt dumnezeirea și umanitatea. Iar sufletul și trupul nu sunt părți ale lui Hristos, ci părți ale părții”⁴⁰⁴ –, cel care subliniase că prin a socoti elementele umane părți egale în Hristos se poate ajunge la absurd, fiecare parte continuând să fie subdivizată în alte părți.

Pe baza tuturor acestor elemente se trage concluzia că există o posibilitate reală de îmbinare, de asimilare a conținutului formulilor necalcedoniene cu cea a Sinodului de la Calcedon. Ea ar putea suna în felul următor: „Mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe același din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire și în zilele din urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut cunoscut *din* și în două naturi, adică *din* și *în două esențe*, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea naturilor sau *esențelor* nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei naturi sau esențe și alcătuind o persoană sau un ipostas, sau *o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată* (Dumnezeu Cuvântul asumând și

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 25 (PG 86, col. 1292).

păstrând în ipostasul Său natura umană în integritatea ei, în mod neschimbat și neconfundat și nedespărțit în unire cu natura sa dumnezeiască și săvârșind prin ele în mod nedespărțit și neconfundat lucrările Sale teandrice, adică cele umane în chip dumnezeiesc și cele dumnezeiești cu participarea omenității Sale)”⁴⁰⁵.

Părintele Stăniloae mai arată că părțile subliniate sunt expresii necalcedoniene intercalate în definiția calcedoniană (pe de altă parte, ni se spune, partea din paranteză ar putea lipsi). Este mijlocul de găsire a unei formule de mediere, în care expresiile calcedoniene vor fi puse la adăpost de orice interpretare nestoriană, iar expresiile necalcedoniene vor fi ferite de orice interpretare monofizită. (În același timp se va obține și un echilibru între „extrema” necalcedoniană, ce înclină spre unitate, și „extrema” calcedoniană, ce tinde spre accentuarea dualității.)

În încheiere era exprimată speranța ca necalcedonienii să manifeste la rândul lor preocupări mai concrete spre o dorită reconciliere, cu atât mai mult cu cât piedicile istorice au dispărut, iar diferențele dogmatice sunt neesențiale⁴⁰⁶.

În consonanță cu cele afirmate mai sus, Părintele Stăniloae s-a preocupat și pe mai departe de dialogul cu Bisericele Vechi Orientale. Astfel, el va înregistra și comenta și alți pași de apropiere a ortodocșilor în dialogul cu necalcedonienii, cum ar fi a treia Consultație neoficială, ținută între 16-21 august 1971 la Geneva⁴⁰⁷. În raport cu celelalte două întâlniri neoficiale – Aarhus (1964) și Bristol (1967) – aici va fi elaborat un document comun în ce privește formularea acordului în dogma hristologică ce prezintă un progres față de documentele comune precedente. Pe lângă faptul că se reamintește că, în pofida terminologiei diferite, cele două Biserici exprimă în fapt aceeași învățătură despre Iisus Hristos, se mai utilizează și expresii noi mult mai apropiate de tomosul dogmatic calcedonian. Participanții de la Geneva stabilesc în comun următoarele: „În El (în Hristos, n.n.) cele două

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 26-27.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁰⁷ Idem, „Acțiuni și poziții noi în eforturile de apropiere între Bisericele Ortodoxe și Bisericele Vechi Orientale”, în *O 24* (1972), nr. 1, p. 113-119.

naturi sunt unite într-o ipostază a Cuvântului dumnezeiesc, fără confuzie, fără schimbare, fără împărțire și fără despărțire”, subliniind și acordul celor două părți asupra doctrinei Sfântului Chiril al Alexandriei, „a unirii ipostatice a celor două naturi”⁴⁰⁸. Dacă înainte teologii necalcedonieni evitaseră utilizarea termenului de „natură” pentru a arăta divinitatea și umanitatea deplină a firilor în Iisus Hristos, acum se folosește chiar numărul de două naturi, ceea ce, speră Părintele Stăniloae, poate constitui baza unei sinteze depline între terminologia calcedoniană și necalcedoniană.

Tot documentul de la Geneva a subliniat „acordul nostru mutual în Tradiția comună a Bisericii celei una” și în alte puncte importante: liturghie, spiritualitate, practică canonică, sau în alte teme doctrinare fundamentale, cum ar fi: triadologia, pnevmatologia, eclesiologia și eshatologia⁴⁰⁹. Este motivul pentru care, atât la nivelul ierarhiei, cât și la nivelul teologilor, s-a manifestat o deschidere pozitivă față de rezultatele dialogului neoficial dintre cele două familii de Biserici⁴¹⁰. În final, se amintește pe scurt și a patra Consultație neoficială a teologilor din Biserica Ortodoxă și a celor din Bisericile Vechi Orientale, ținută la Addis Abeba (22-23 ianuarie 1971), unde, în vederea unirii, s-a stabilit și acordul de ridicare a anatemelor aruncate de o parte asupra corifeilor celeilalte părți. S-a emis ideea că ar fi mult mai indicat ca ridicarea anatemelor să aibă loc nu printr-o declarație formală, ci, pur și simplu, prin lăsarea lor în uitare; în orice caz, fiecare Biserică ar putea, de altfel, să aleagă mijlocul care i se pare cel mai potrivit pentru ridicarea acestor anateme⁴¹¹.

Părintele Dumitru Stăniloae a luat parte din partea Bisericii Ortodoxe Române și la prima întâlnire oficială a celor două Biserici (Addis Abeba, 18-28 august 1971), iar la întoarcere a

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 115.

⁴¹⁰ Sunt amintiți: profesorii V. Borovoy, Mikre Selasie, IPS Nicodim, mitropolitul Leningradului și Novgorodului, Ieronim, arhiepiscopul Atenei și al întregii Elade, sau V.C. Samuel, rectorul Colegiului teologic din Addis Abeba. Vezi *Ibidem*, p. 115-118.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 118.

publicat rezultatele acestei întruniri în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române⁴¹². Aflăm că, în urma discuțiilor purtate în cele patru Consultații neoficiale, s-a ajuns la convingerea că a venit momentul ca acest dialog să fie asumat de ambele Biserici în mod oficial prin intermediul câte unei comisii de teologi, constituită de fiecare parte. În referatul prezentat, teologul român începe prin evocarea ecurilor favorabile pe care le-au avut rezultatele consultărilor în Biserica Ortodoxă Română, fapt ilustrat mai ales de studiile publicate de teologi în revistele ortodoxe române⁴¹³. Se trece apoi la afirmarea necesității întocmirii unei definiții hristologice comune – ceea ce s-a precizat și în consultația de la Geneva – în care, pentru a forma baza unirii celor două familii de Biserici, s-ar putea explica expresia „în două naturi”, tocmai ca o „continuare dinamică a celor două naturi în Hristos cel Unul”⁴¹⁴. Ultima parte a referatului readuce în discuție hotărârea ultimei consultări neoficiale, ținută în ianuarie 1971 tot la Addis Abeba, cu privire la ridicarea reciprocă a anatemelor. Asupra acestui aspect, deși este de acord cu opinia amintită, Părintele Stăniloae pare să aibă și anumite reticente, vizibile atunci când scrie că „recunoașterea ca sfinți a persoanelor ce vor fi scoase de sub anatema nu este implicată în acest act de scoatere a lor de sub anatema, ci este o problemă aparte care poate fi lăsată pe seama evoluției spirituale a viitorului”⁴¹⁵. Totuși în urma discuțiilor ce au urmat referatului susținut de celălalt reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române la Addis Abeba, P.S. Episcop Antim Târgovișteanul, dedicat „problemei recunoașterii ultimelor patru sinoade ecumenice de către necalcedonieni”, Părintele își va prezenta dezacordul față de opinia unui reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Cipru, conform căruia numai un sinod ecumenic ar putea ridica anatemele lansate de un alt sinod ecumenic, sau poate nici

⁴¹² Idem, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale: lucrările Comisiei interortodoxe de la Addis Abeba”, în *BOR* 89 (1971), nr. 9-10, p. 978-991.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 982.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 984.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 985-986.

acela. Părintele Dumitru Stăniloae a insistat că, pe de o parte, nu putem atribui necalcedonienilor propriile noastre interpretări ale doctrinelor hristologice fără a-i întreba pe ei, mai precis, ce cred. Pe de altă parte, el și-a exprimat mirarea că ridicarea anatemei lansate asupra lui Humbert s-a făcut așa de ușor, cu toate că persistă încă mari deosebiri doctrinare între Biserica din Răsărit și cea din Apus, iar ridicarea anatemei lansată asupra lui Dioscur, după ce se va semna o declarație de unire de credință, se consideră ca o imposibilitate. Apoi nu trebuie uitat că de o mie de ani Biserica Ortodoxă „ia decizii în atâtea chestiuni importante fără un sinod ecumenic, pe baza acordului sinoadelor locale, sau al consensului Bisericii împrăștiată”⁴¹⁶.

Contra-mărturie pentru dialogul ecumenic: Uniatismul

Deși în partea a doua a vieții sale Părintele Stăniloae a avut, în general, o atitudine deschisă față de *dialogul ecumenic* și față de celelalte tradiții creștine, totuși se poate observa la el, și în perioade pe care am putea-o numi ca „ecumenică”, o atitudine polemică împotriva Bisericii Greco-Catolice din România. Un exeget al gândirii sale vorbea astfel de Stăniloae: „tradiționalist sau chiar fundamentalist”⁴¹⁷, iar un alt exeget, dimpotrivă, explica atitudinea virulentă a acestuia ca fiind „ușor de înțeles” dacă ținem seama de faptul că uniatismul „a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credință, de limbă, de cult și de cultură”⁴¹⁸. Studiul scris de Părintele Stăniloae în 1973, *Uniatismul în Transilvania*,

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 988-989. Urmează în continuare textul hotărârilor Comisiei teologice interortodoxe pentru dialogul cu Bisericile Vechi Orientale (p. 989-991). Pentru modul fructuos în care a continuat dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale, vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 258-259.

⁴¹⁷ S. Rogobete, *op. cit.*, p. 261. Afirmatiile acestea sunt salutate și de cel care semnează prefața cărții, mitropolitul Nicolae Corneanu. Acesta era de acord și semnala „meritul” autorului în a reliefa „concesiile” făcute de D. Stăniloae, adică ceea ce constituie „o limită serioasă în gândirea acestuia” – etnocentrismul.

⁴¹⁸ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 283.

*încercare de dezmembrare a poporului român*⁴¹⁹, reia și dezvoltă unele afirmații în care se subliniază caracterul „artificial” – din punct de vedere teologico-spiritual – al uniaticismului, care, „spre deosebire de toate religiile și de toate confesiunile creștine, nu s-a născut dintr-o aderare a unei mase de oameni la o concepție religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unei noi trebuințe sufletești și să aducă schimbare în viața lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acțiuni de violentare a conștiinței religioase a poporului”⁴²⁰. Mai exact, este vorba despre o întreită silnicie – o asuprire socială și economică, o asuprire administrativ-militară (exercitată de un stat absolutist) și o silnicie confesional-creștină ce stimula și se sprijinea pe silnicia statului⁴²¹.

„Uniatismul este singura formă de creștinism care nu s-a născut și nu s-a menținut ca o mișcare religioasă, pozitivă și originală, ci din propaganda oportunistă a primatului papal”⁴²². Așadar, pe lângă faptul că s-a făcut și s-a impus prin forță fizică și religioasă, uniatismul constituie și o falsă metodă de dialog interreligios creștin. El „a făcut opoziție Ortodoxiei, trăind din Ortodoxie”, ceea ce constituie o situație anormală, „forțată și artificială care îi fusese impusă și pe care o tolerase de nevoie”⁴²³. Cel mai grav este că uniatismul nu a apărut ca o consecință a veritabilului misionarism – singurul mijloc, după cum vom vedea, de realizare a unității intercreștine, în opinia Părintelui Stăniloae. Acesta saluta astfel „actul reparatoriu” al autorităților comuniste de desființare a Bisericii Greco-Catolice din România, văzând în acțiunea de opoziție și întemnițare a ierarhilor acesteia un act fanatic⁴²⁴. În

⁴¹⁹ D. Stăniloae, *„Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român”*, EIBMBOR, București, 1973.

⁴²⁰ Idem, „Uniatismul din Transilvania. Opera unei întreite silnicii”, în *BOR*, nr. 3-4 (1969), p. 355.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 355-356.

⁴²² Idem, „Problema uniatismului în perspectivă ecumenică”, în *O* 21(1969), nr. 4, p. 617.

⁴²³ *Ibidem*, p. 617, 619.

⁴²⁴ „Puțini fanatici catolicizanți din clerul unit superior care s-au văzut dintr-o dată lipsiți de orice aderență de credincioși nu s-au putut împăca cu

zadar însă ni se spune că „uniatismul în Transilvania este o problemă definitiv rezolvată (sic! n.n.)”⁴²⁵. Că nu a fost și nu este așa, vedem după reactualizarea problemei uniatismului în România, în urma evenimentelor din decembrie 1989⁴²⁶. De aceea, putem să constatăm că, în situația actuală, în niciun caz actul din 1948 nu a constituit lichidarea unei greșeli a Bisericii Romano-Catolice din trecut și netezirea căii pentru apropierea celor două Biserici, Romano-Catolică și Ortodoxă...⁴²⁷.

Ceea ce trebuie să reținem însă este faptul că în niciun caz uniatismul nu poate constitui un model de unitate creștină. În calitatea sa de „prozelitism camuflat”, uniatismul determină în fapt o cădere din relațiile de fraternitate ce trebuie să predomină între creștini. Din această cauză, „unica atitudine creștină și ecumenică în problema uniatismului este ca și o parte și alta să uităm trecutul dureros și să renunțăm la tendința de a-l menține sau resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unități între Biserica Ortodoxă și Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înțelege ca pe o comuniune între aceste două Biserici și între ierarhii lor, în condiții de deplină egalitate, desigur, după înfăptuirea unității de credință. O astfel de unitate va fi nu numai mai ușor de realizat, ci va fi și mai profundă și mai reală, decât o unire sub jurisdicția exterioară a papii”⁴²⁸.

Participant la Consultația teologilor ortodocși, ținută la invitația Comisiei „Credință și Constituție”, la Canterbury (1-4 august 1969), Părintele Dumitru Stăniloae a făcut mai multe pro-

această rămânere a lor în văzduh. Dar atitudinea de protest în care ei persistă până azi nu a reușit să trezească nici după actul de la 1948 niciun ecou favorabil în fosta populație unită”. Vezi *Ibidem*, p. 619.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 619.

⁴²⁶ Vezi Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatişti: prolegomenă privind aprofundarea teologiei dogmatice ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008, p. 109, nota 268.

⁴²⁷ D. Stăniloae, „Problema uniatismului, perspectivă ecumenică”, p. 620.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 622.

puneri Bisericii Romano-Catolice pentru a renunța la uniatism, propuneri care se regăsesc drept concluzii și în finalul studiului publicat în același an și la care ne-am referit până acum⁴²⁹. Demontându-se ideea că uniatismul ar putea fi „o punte” între Ortodoxie și Catholicism, se subliniază că „renunțarea la uniatism constituie condiția sine qua non pentru restabilirea unor raporturi ecumenice de iubire între cele două Biserici” datorită următoarelor motive:

1. în fapt, problema uniatismului „este o problemă a sincerității ecumenice”, a „sincerității iubirii” în raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă;

2. uniatismul reprezintă de aceea „un semn al lipsei iubirii”, „un păcat împotriva Duhului Sfânt” pentru că el este „ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră”: „Biserica Romano-Catolică, creând și conservând uniatismul, contestă Bisericii Ortodoxe calitatea de a fi un organ adevărat al Sfântului Duh pentru mântuirea fiilor săi”;

3. uniatismul mai este și o minciună, pentru că „ascunde celor ce sunt atrași de uniatism caracterul prozelitist al acestei acțiuni”.

Ca o însumare a celor spuse, uniatismul ca semn al lipsei de iubire a Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă și ca semn al nerecunoașterii egalității ecleziologice între cele două Biserici a condus la situația paradoxală ca, deși între ei există mult mai multe deosebiri decât între ortodocși și catolici, să se înregistreze o apropiere mult mai mare între ortodocși și protestanți⁴³⁰. Ca și concluzie generală, „exercițiul libertății religioase

⁴²⁹ Vezi *Ibidem*, p. 622-625.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 624: „Într-adevăr între Ortodoxie și Catholicism diferențele sunt foarte mici, dar existența uniatismului, sau preocuparea de a-l resuscita sau de a-l crea, reprezintă nu numai un zid între cele două Biserici, ci și dovada existenței unui proiect de ofensivă din partea Bisericii Romano-Catolice împotriva Ortodoxiei, care produce o mișcare de apărare din partea Bisericii Ortodoxe. Acest lucru paralizează orice mișcare de apropiere între cele două Biserici. Numai prin dispariția uniatismului, mișcarea de apropiere între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă ar începe și ar ajunge la ținta ei, adică la unitate”.

nu are nevoie să se manifeste în acțiunea unei Biserici în paguba altei Biserici, care e «de prost gust», mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbește de frățietatea creștină și de valorile pe care le deține orice Biserică. Caracterul unui «prozelitism de prost gust», care nu are nimic din vibrația unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-l cunosc, este în primul rând uniaticismul, ca atragere a creștinilor orientali la recunoașterea primatului papal, fără nicio modificare a vieții lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influență politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică soră și dezmembrând grav unitatea unui popor sau altul⁴³¹.

Implicarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe – activitate misionară

Din perspectivă ortodoxă unitatea creștină nu poate avea loc decât ca și unitate în adevăr, așadar ca unitate de învățătură plenară în Tradiție. A fost convingerea care l-a animat pe Părintele Dumitru Stăniloae în cadrul participării sale la întrunirile ecumenice, unde a dorit să transmită necondiționat „mesajul” Ortodoxiei către toți creștinii din alte confesiuni. În acest fel el a reușit să depășească „dilema ecumenismului dintre iubire sau adevăr, propunând o viziune unitară și intercondiționară asupra acestora”⁴³²; mereu trebuie să se aibă în vedere „aspectul de iubire al adevărului și aspectul de adevăr al iubirii”, pentru că „unitatea se cere zidită deopotrivă în adevăr și în iubire, redescoperite ca o singură realitate”. Dorindu-se depășiți capcana reprezentată de relativizarea învățăturii de credință – fără de care însă nu poate exista unire reală și deplină în Trupul lui Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” – se va cere ca ecumenismul să „părăsească orgoliul de a impune un adevăr fără iubire, sau orgoliul de a refuza un adevăr sau de a-l cocoloși în numele iubirii”⁴³³.

⁴³¹ Idem, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 505; Cf. N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 285.

⁴³² C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 376.

⁴³³ D. Stăniloae, „Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan”, în *O* 19 (1967), nr. 2, p. 288-290.

În anul 1980 Părintele Profesor Ion Bria publica la Geneva un volum colectiv dedicat „mărturiei Bisericilor Ortodoxe astăzi”⁴³⁴, ocazie cu care a reeditat și un mic studiu ce fusese publicat de Părintele Stăniloae cu doi ani înainte⁴³⁵. Deși redus ca dimensiuni, acesta prezintă o valoare deosebită – intuită mai mult ca sigur și de Părintele Bria, ucenic al marelui teolog român, bun cunoscător și continuator al operei sale – întrucât expune nu doar principalele caracteristici ale misiunii ortodoxe, dar și, în mod realist, eșecurile de până acum ale acesteia, la care se adaugă însă și principalele contribuții pe care Ortodoxia le poate aduce în viitor în lumea contemporană.

Studiul amintit al Părintelui Stăniloae debutează printr-o afirmație oarecum abruptă, dar categorică: „În discutarea misiunii Ortodoxiei este necesar să privim la acele sectoare ale societății umane care astăzi se situează departe de Biserică și care au nevoie de salvarea ce le-o poate aduce Ortodoxia”. Sunt cele două paliere pe care se dezvoltă și reflecțiile teologului român, preocupat mai întâi de toate să descrie aria misionară a Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană. Astfel, el vorbește de două dimensiuni ale misiunii, una internă și alta externă. Misiunea internă are ca subiect pe cei care „formal aparțin Bisericii”, dar care în realitate sunt ruși de viața acesteia; de asemenea, Părintele îi vizează aici și pe membrii celorlalte confesiuni creștine care, spre deosebire de cei ce țin de Biserica Ortodoxă, s-au înstrăinat de tradiția primului mileniu creștin.

Misiunea internă are, așadar, ca subiect o arie largă a societății umane, cuprinzându-i pe cei care sunt despărțiți de Biserică și nu posedă nicio înțelegere a credinței creștine. Spectrul în care se încadrează aceștia merge de la o stare de indiferență – numită „neînțelegere inocentă” – și până la o ostilitate deschisă.

⁴³⁴ Ion Bria (ed.), *Martyria/Mission: the witness of the Orthodox churches today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980.

⁴³⁵ Dumitru Stăniloae, „Witness Trough «Holiness» of Life”, în *Ibidem*, p. 45-51. Studiul fusese publicat inițial în *Orthodox Youth and the Ecumenical Movement*, WSCF Books, nr. 4, Geneva, 1978.

Autorul atrage atenția că trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva această stare tragică are drept cauză chiar un anumit mod de acțiune (*behaviour*) al Bisericii din trecut, ale cărei efecte se manifestă acum. Este o „lecție a istoriei” din care trebuie să tragem concluzii pertinente pentru redescoperirea mesajului creștin cu relevanță pentru omul de azi; acest lucru implică însă și identificarea mijloacelor greșite pe care le-a utilizat Biserica anterior în propovăduirea credinței sale – fapt săvârșit și de Părintele Stăniloae însuși, după cum vom vedea în secțiunea viitoare –, precum și reflecția asupra noilor mijloace prin care „înstrăinarea” unor membri ai Bisericii să fie reparată⁴³⁶.

Referitor la misiunea externă a Bisericii, ea are ca subiect pe „cei care niciodată nu au trăit în modul de existență creștin”; Biserica trebuie să se întrebe de ce „în al doilea mileniu nu a fost capabilă să le câștige inima acestora, cu excepția unui mod fragmentar și pentru scurte perioade de timp”. Și aici rămâne deschisă chestiunea raportului dintre Biserica din primul mileniu creștin și cea care i-a urmat acesteia: de ce Biserica primară a cunoscut un enorm succes misionar printre necreștini, în timp ce în al doilea mileniu creștin ea nu a mai fost capabilă „să dezghețe” inimile împietrite ale ne-creștinilor? Să fie oare vorba – se întreabă în continuare Părintele – de chiar modul în care „s-a autoprezentat Biserica în al doilea mileniu creștin”?

Răspunsurile pe care Dumitru Stăniloae le oferă în încercarea de a dezlega cauza eșecului misionar al Bisericii atât din punct de vedere intern, cât și extern revin la condiția actuală a omului. Acesta a cunoscut rolul dominant al tehnologiei în viața sa, tehnologie care i-a satisfăcut toate nevoile și plăcerile materiale, ceea ce a condus și la excluderea oricăror interese de natură spirituală. Pe de altă parte, acest fenomen a condus la apariția altor două categorii de oameni; oamenii din prima categorie, tocmai datorită dominanței tehnologice în viața lor, au început să fie preocupați de forme de spiritualitate care să le satisfacă „setea și

⁴³⁶ În acest sens Părintele Dumitru Stăniloae vorbește de cerința „unei noi apropieri a Bisericii de om” (*a new approach by the Church to man*).

foamea” sufletească (imposibil de astâmpărat prin mijloace de natură materială); ei sunt cuprinși într-o categorie destul de redusă, a celor care au cunoscut „renașterea sentimentului religios”. O altă categorie, mult mai largă, a încercat însă să-și satisfacă nevoile spirituale recurgând la o serie de „paleative” cum ar fi: drogul, alcoolul sau sexul. Este o cale distructivă pe termen lung, dar care, cel puțin pe moment, avea scopul de a înlătura „plictiseala” din aparent satisfăcătoarea existență tehnologico-materială.

Membri ai ambelor categorii amintite anterior s-au îndreptat, așadar, spre „aspecte religioase superficiale”: astrologie, vrăjitorie, religii orientale, glosolalie pentecostală etc. În opinia Părintelui Stăniloae, nici acestea nu pot să constituie o salvare pentru omul de astăzi, căci numai creștinismul răsăritean ortodox posedă căile prin care omul „își poate descoperi și realiza posibilitățile integrale ale naturii sale și astfel să intre într-o comuniune internă, mistică și personală cu Părintele ceresc”, pentru că doar Ortodoxia este cea care afirmă pe deplin crearea omului ca „chip al lui Dumnezeu” și restabilirea acestui chip în Hristos, Dumnezeu-Om. „Numai această spiritualitate îi va da posibilitatea omului să-și redescopere o viață echilibrată și profundă, realizată prin primirea puterii necreate a lui Dumnezeu care este accesibilă în Hristos și Duhul Sfânt”. Superioritatea spiritualității răsăritene ortodoxe în raport cu teologia apuseană constă în aceea că harul dumnezeiesc nu este doar un obiect al gândirii, ci o putere reală de unire cu Dumnezeu.

În sprijinul afirmațiilor sale teologul român apelează și la considerațiile făcute de Frances Colte⁴³⁷, membră a Bisericii Catolice Melkite din America, care la rândul ei postulase rolul major pe care poate să-l aibă Ortodoxia pentru omul occidental, ca o alternativă la „pierderea acestuia în semi-adevărul filozofilor simpliste sau în misticismul întunecat pseudo-oriental”. Ortodoxia poate juca un rol catalizator în Apus, datorită misticii sale centrate pe iluminarea persoanei, și poate să-i redescopere occi-

⁴³⁷ Frances Colte, „The Mission of Eastern Christian Education in the West”, în *Diakonia*, Fordham University, nr. 4, 1973, p. 338-339.

dentalului condiția uitată de „atlet religios”, adică de om aflat în căutarea unirii trupesti cu Hristos și nu a pierderii facile de sine, a absorbirii într-o esență impersonală, ca în mistica orientală.

Deși subscie întru totul aprecierilor pozitive ale d-nei Colte cu privire la imensa capacitate misionară pe care o posedă Biserica, Părintele Dumitru Stăniloae este conștient că această capacitate nu s-a materializat până acum la adevărata sa dimensiune – și iarăși, profund realist, el pune acest eșec nu doar pe seama condițiilor dificile ale lumii din ce în ce mai secularizate, ci și pe mijloacele improprii pe care Biserica le-a utilizat în al doilea mileniu creștin. Așadar, eșecul ține nu atât de cauze externe, cât de cauze interne ale comunității ecleziale. În continuare, se încearcă identificarea acestor „greșeli” care au dus deopotrivă la rezultatele nesatisfăcătoare ale misiunii făcute de confesiunile apusene, precum și la absența oricărei activități misionare a creștinismului răsăritean.

O primă cauză ce ar sta la baza insuccesului misionar al Bisericii ar consta, în opinia Părintelui Stăniloae, în caracterul instituțional al acesteia. Misiunea nu poate fi eficientă nici dacă urmărește lărgirea puterii autoritare a Bisericii, nici dacă este practică într-un spirit individualistic (adică dacă misiunea este rezultatul mândriei sau originalității, amestecată cu interesele unui grup mic ce dorește să-și impună convingerile proprii și nu să predice credința)⁴³⁸. În ambele situații misiunea „lumina lui Hristos” este umbră de păcatul omenesc: pentru a da rezultate misiunea trebuie însă să depășească orice interese individuale, de grup sau bisericesti și să nu aibă alt țel „decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit” (1 Co 2, 2). „Aceasta înseamnă că misionarul însuși trebuie să se răstignească, lăsând la o parte rațiunile sale personale și argumentele celor din grupul căruia îi aparține, sau setea de putere lumească a instituției sale ecleziastice”.

⁴³⁸ Chiar și fără să fie numite direct, sunt vizate aici concepțiile misionare ale Bisericilor: Romano-Catolică și Protestantă – prima centrată pe viziunea unitară a primatului papal, cea de-a doua pe diferențierea specifică nevoilor indivizilor sau a unor mici congregații.

„Misiunea este eficientă – continuă Părintele Stăniloae, dorind să compare adevărata misiune cu cea expusă anterior, una „falsă” sau ineficăce – numai când puterea Duhului Sfânt iradiază din cel care predică pe Hristos. Această putere îl purifică în așa fel încât Duhul Sfânt poate să strălucească prin cuvintele sale, care vor fi pure și pline de puterea Duhului Care le confirmă fiind în el. Acest lucru are loc când predicatorul păstrează adevărul propovăduit de Apostoli, căci Duhul este unit cu adevărul, așadar cu Dumnezeu Care S-a întrupat în Hristos. El a fost cunoscut și propovăduit de Apostoli integral (*undiluted*), fără modificări, așa cum s-a întâmplat într-o perioadă mai târzie (din istoria Bisericii, n.n.) de către fondatorii de noi grupuri creștine”⁴³⁹.

Convingerea autorului este deci aceea că (re)descoperirea unei autentice misiuni creștine trebuie să treacă dincolo de „inovațiile” produse de-a lungul istoriei Bisericii până la perioada sa primară. Atunci misiunea a fost totală, pe deplin eficientă, fiindcă a fost efectuată de sfinți și martiri, adică de „cei care au ținut strâns Adevărul lui Hristos și, uitând de ei înșiși, au mărturisit cu puterea Duhului Sfânt. La începutul fiecărei Biserici stă un sfânt sau un martir (sau mai mulți dintre aceștia), care și-a dat întreaga sa viață, și nu doar cuvintele sau talentul, pentru a face cunoscută celorlalți plenitudinea lui Hristos pe care el o cunoștea cu certitudine. Deși el a fost sprijinit de organizații și resurse financiare, în predica sa nu au existat imixtiuni de ordin personal, de grup sau instituțional”⁴⁴⁰.

Pentru a fi cu adevărat eficientă, crede Părintele Stăniloae, misiunea trebuie să-și regăsească coordonatele sale de la începutul Bisericii, folosite de Sfinții Apostoli și preluate apoi de creștinii din primul mileniu creștin. Imaginea unui misionarism eficient apare, așadar, în gândirea Sf. Ap. Pavel, cel pe care teologul român îl și ia ca model pentru predicatorii creștini din toate timpurile. Sunt citate mai multe texte pauline ca elocvente pentru ceea ce ar trebui să constituie misiunea, cum ar fi: „Iar cuvântul

⁴³⁹ D. Stăniloae, „Witness Trough «Holiness» of Life”, p. 47.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenesti, ci în adevărarea Duhului și a puterii" (1 Co 2, 4), „căci armele luptei noastre nu sunt trupesti... noi surpăm iscodirile minții" (2 Co 10, 4); „Că Evanghelia noastră n-a fost la voi numai în cuvânt, ci și întru putere și în Duhul Sfânt și în deplină încredințare..." (1 Tes 1, 5), putere care l-a animat în toată activitatea sa de propovăduire și misiune și pe Apostol: „... că Hristos grăiește întru mine, Care nu este slab față de voi..." (2 Co 13, 3).

Exemplul personal al Sf. Pavel are drept temelie chiar moartea sa martirică, dovadă că el era gata să propovăduiască pe Hristos chiar cu prețul vieții sale nu doar în teorie (vezi 1 Co 9, 15), ci și în practică. Prin aceasta Pavel devine un model de urmat nu doar în misiunea externă, ci și în cea internă a Bisericii, nu doar pentru cei cărora trebuie să li se propovăduiască Adevărul – fie că nu l-au cunoscut niciodată pe Hristos, fie că s-au depărtat de El și trebuie să revină la Hristos –, ci și pentru cei care îl propovăduiesc; toți predicatorii trebuie să păstreze intactă credința chiar cu prețul vieții lor, după cum a făcut și Apostolul, conștienți că multe suflete s-au înstrăinat de Biserică tocmai datorită nevredniciei păstorilor ei.

Înainte de a-și începe expunerea sa cu privire la valoarea pe care poate și trebuie să o aibă Ortodoxia astăzi, Părintele Stăniloae reamintește că una dintre cauzele ce țin de starea nefastă a omului contemporan constă în singurătatea acestuia. La această plagă a tentațiilor individualiste poate să fie un remediu Biserica – comuniune adevărată a celor care cred în Iisus Hristos și, mai mult decât atât, au ca putere unificatoare însuși harul Duhului Sfânt⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Înainte de a reda ultima secțiune a studiului la care ne-am referit până acum, credem că este relevant să rezumăm și viziunea Părintelui Stăniloae asupra sfințeniei și a Bisericii ca și „comuniune a sfinților”, așa cum apare ea expusă în primul volum din opusul de sinteză al marelui teolog român, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 265 ș.u. Găsim aici pagini vibrante despre relevanța sfântului în viața oamenilor, având ca premiză următoarea concepție: sfințenia lui Dumnezeu este o calitate revelată și participată a ființelor umane; ea e atributul

Principala preocupare a Bisericii în lumea contemporană este de a restaura comuniune printre oameni, crede Părintele Stăniloae, mai ales că aceștia cunosc, în mod paradoxal, din ce în ce mai mult singurătatea: „comuniunea a fost pierdută în viața marilor orașe, care nu este altceva decât pustiu, acum umplut cu mare tumult”. Faptul că Ortodoxia trezește atenția lumii apusene nu este doar pentru că predică un mesaj al unui Dumnezeu personal și iubitor, singurul Care îl poate salva pe om pe veșnicie prin împărtășirea acestei iubiri – într-un mod, așadar, diferit de falsul mister al esenței impersonale din religiile orientale; atracția provine din faptul că prezintă oameni vii, aici și acum, „acea prezență delicată a iubirii, a comuniunii de credință, care sunt totodată puterea vieții de sfințenie”⁴⁴². Misiunea ortodoxă își datorează, așadar, superioritatea în raport cu toate celelalte nu pe superioritatea unui anumit tip de mesaj, ci pe însăși viața „predicatorilor” ei, sfinții și martirii. Doar aceștia pot să trezească cu adevărat în oameni setea de sfințenie și nemurire, dar și să le confere încrederea că această posibilitate poate fi concretizată; puterea lor provine astfel nu din anumite calități cultural-spirituale umane, ci de la harul divin care sălășluiește în ei. „Doar sfinții și martirii – scria

transcendenței ca persoană. Lumina care iradiază din sfânt e o transparentă a comunicării cu Dumnezeu și cu oamenii, a participării la harul divin necreat. Manifestarea sfințeniei are, așadar, un profund caracter inter-personal care poate merge până la jertfa de sine în slujba Celuilalt sau a celorlalți (vezi sensul cuvântului *ieron*, care în limba greacă înseamnă deopotrivă „jertfă” și „sacru”). Puterea sfinților nu ține de calități personale proprii, ci are ca izvor și sursă permanentă Sfânta Treime și Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, Cel Care o comunică celor ce cred în El pe măsura disponibilității lor spre unirea cu Tatăl, în Hristos și prin Duhul Sfânt (de aici și diferitele trepte de sfințenie). Tocmai pentru că sfințenia reprezintă împlinirea supremă a umanului face ca prezența sfântului în lume să fie antinomică – „în delicatețea sfântului este transparentă autoritatea lui Dumnezeu”. Înțelegem acum de ce în al doilea volum al *Dogmaticii* sale, Părintele Dumitru Stăniloae denumeste Biserica „laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinți, sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos, în Care e concentrată ca într-o persoană sfințenia și iubirea Sfintei Treimi” (p. 129).

⁴⁴² Idem, „Witness Trough «Holiness» of Life”, p. 49.

Părintele Stăniloae în acest sens – pot conduce oamenii la Hristos, atrăgându-le sufletele cu puterea dumnezeiască ce strălucește în ei. Aceasta este o putere și o capacitate de a iubi care îi face să meargă până la sacrificiul total de sine. Oamenii sunt convinși că sfinții și martirii sunt rezultatul puterii divine și că și ei pot obține această putere, determinându-i de asemenea să devină sfinți și să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu și semenului⁴⁴³.

Cea mai importantă valoare a Ortodoxiei constă, așadar, în posibilitatea de sfințenie pe care ea o oferă, unită cu înțelegerea Bisericii ca o „comuniune în Hristos” (nu ca o simplă instituție umană). Desigur, Părintele Stăniloae este nevoit să admită cu regret că, deși deplin prezente în Biserica Ortodoxă, aceste valori au fost realizate de ortodocși în ultimele secole destul de rar, excepție făcând „câțiva călugări și, mai presus de toate, câțiva eremiți”. În același timp, valorile nu au încetat defel să fie prezente în Biserică, chiar și masele mai largi de credincioși participând la ele, în special în experiența prezenței reale a Mântuitorului Iisus Hristos la celebrarea Liturghiei și a Sfințelor Taine. Pentru timpul de acum, pentru a face dovada calității sale misionare, Biserica Ortodoxă nu trebuie să facă altceva decât să pună în lucrare la adevărata lor putere valorile amintite; ea trebuie: a) să fie deschisă puterii necreate a lui Dumnezeu care vine la noi, b) să creadă că, ajutați de această putere, este posibil pentru noi să ducem o viață de sfințenie și sacrificiu și c) astfel să actualizeze ca și comuniune Biserica.

Pe această linie, subliniază Părintele Dumitru Stăniloae, s-au înscris și eforturile înaintașilor, „marii isihăști și sfinții sau oameni harismatici ai Ortodoxiei”. Fără a dori aceasta în mod expres, aceștia au făcut misiune prin însăși viața și lucrarea lor; după cum mărturisea Sf. Grigorie Palama în secolul al XIV-lea, isihăștii aveau același har ca și cel manifestat la începutul Bisericii de Apostoli și de succesorii lor misionari imediați. În opinia Părintelui, vorbim de singurul mod de a face misiune în mod eficient; dacă nu căutăm experiența puterii dumnezeiești necreate, și prin

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 49.

ea sfințenia și totala dăruire de sine, este fără rezultat „să ținem conferințe despre misiune și să dezvoltăm planuri birocratice pentru misiune – vom continua să pierdem suflete pe care acum Biserica le are”⁴⁴⁴.

Ultimele idei ale studiului revin la condiția omului de astăzi, precum și la modul în care Ortodoxia poate să răspundă nevoilor acestuia. Astfel, fie că posedă o moștenire creștină sau nu, omul contemporan posedă o acută conștiință de sine – afirmă Părintele Stăniloae. Este un aspect de care trebuie să ținem seama, conștiință însă totodată că însăși această conștiință acută de sine poate să-l facă pe om să-și dea seama chiar de neputințele sale. În consecință, din însuși labirintul încurcat al conștiinței omului modern poate să răsară dorința de a găsi un sens, un răspuns la nevoile sale spirituale, și de aici necesitatea de a se regăsi în comuniune cu ceilalți. Ortodoxia nu trebuie să piardă din vedere faptul că omul modern „vrea de la vecinul său simplitate și puritate, așadar sinceritate”; ea trebuie să renunțe deci la antropologia sa teoretică, să fie capabilă să se preocupe de relațiile interumane specifice (și complicate ale) omului de astăzi – așa cum a făcut Sf. Ap. Pavel, cum au făcut sfinții sau cum le-a descris F.M. Dostoievski⁴⁴⁵.

Un alt aspect ce trimite la valoarea Ortodoxiei pentru omul de azi vizează depășirea aspectului autoritar-universalist al Bisericii, care poate să devină un obstacol pentru ne-creștini să adere la ea (simțindu-se probabil dacă nu opresați, cel puțin pierduți într-un mediu care nu le recunoaște și prețuiește – ba chiar tinde să le șteargă – moștenirea cultural-religioasă). Avantajul Ortodoxiei constă în organizarea sa în biserici autocefale – mijlocul ideal de păstrarea a diferitelor caracteristici etnice. Este un model (*pattern*) pe care-l regăsim chiar în creștinismul primar, ne atrage atenția Părintele Stăniloae, amintind de „poporul agonisit de Dumnezeu” (1 Ptr 2, 9-10), dar și de faptul că cel mai adesea se uită că expresia „poporul lui Dumnezeu” este precedat de o altă

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 49-50.

⁴⁴⁵ Vezi *Ibidem*, p. 50.

formulă – creștinii sunt „popor/neam sfânt”. Important este că tot Apostolul Petru face din calitatea de sfințenie a creștinilor o condiție efectivă a predicii către lume: „Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată. Voi care odinioară nu erați popor, acum sunteți poporul lui Dumnezeu...”⁴⁴⁶

Relevanța studiului Părintelui Dumitru Stăniloae rămâne actuală întrucât ne oferă *in nuce* principalele caracteristici ce trebuie să definească esența misiunii din punct de vedere ortodox. Rând pe rând, marele teolog român a demonstrat că misiunea ortodoxă posedă:

1) Un caracter de *jertfă*, căci dacă acceptăm cuvintele Sf. Ap. Pavel „a vieții înseamnă Hristos” (*Flp* 1, 21), atunci trebuie să acceptăm că Hristos nu înseamnă numai biruință și înviere, ci și suferință, Răstignire și Cruce, deci Jertfă. Fiecare dintre cei ce-L propovăduiesc pe Hristos trebuie să fie gata să-și pună viața sa în slujba cuvintelor pe care le rostește, altfel spus să fie neîncetat pregătit și pentru jertfa de sine.

2) Un caracter *liturgic*. Abia amintit de Părintele Stăniloae, nu-și pierde însă deloc importanța capitală pentru reușita misiunii. Prezența reală a lui Iisus Hristos la Sf. Liturghie și în Sf. Taine constituie mijlocul creșterii spre comuniunea cu Sfânta Treime, dar și de constituire a comunității ecleziale între membrii Bisericii (o temă mult prețuită și amintită de Părintele Stăniloae în studiul său).

3) Caracterul *etnic*. În finalul studiului ni se combate – indirect – ideea că misiunea trebuie să aibă un caracter supra-național, universalist (dominantă în mentalitatea romano-catolică). Dimpotrivă, pornind chiar de la cuvintele Sf. Ap. Pavel, Părintele Stăniloae insistă că apartenența la creștinism nu este similară cu dizolvarea specificului propriu; acesta se păstrează în creștinism, dar primește cu totul alte valențe.

4) Caracterul *duhovnicesc*, care provine din toate reflecțiile Părintelui Stăniloae în studiul rezumat de noi până acum. Mesa-

⁴⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 50-51.

jul său este: Înapoi la martiri și sfinți, înapoi la asceții purtători de Hristos! Doar așa Biserica își poate regăsi seva, doar așa mesajul său în lume poate deveni veridic și verificabil, căci omul de azi nu duce lipsă de cuvinte frumoase sau de mesaje bine gândite, ci de o viață de sfințenie. Concluzia pe care o putem trage este că, pe de o parte, niciodată nu trebuie să renunțăm la a face misiune (vezi *1 Co* 9, 16: „Vai mie dacă nu binevestec”), dar și că, pe de altă parte, această misiune implică o mare responsabilitate din partea noastră. Este și semnalul de alarmă cu care își încheie studiul Părintele Stăniloae: „Cum pot ne-creștinii să primească credința noastră dacă nu văd că noi suntem mai buni decât sunt ei?”⁴⁴⁷

Ultima perioadă din viața Părintelui Stăniloae

De la mijlocul anilor '80 și începutul anilor '90 ai secolului trecut, Părintele Dumitru Stăniloae se va retrage din *dialogul ecumenic*; el nu a mai publicat în acest interval de timp niciun studiu sau articol în care să abordeze problema dialogului ecumenic. Cu toate acestea, această perioadă nu este lipsită de semnificație în ceea ce privește expunerea atitudinii teologului român față de ecumenism, căci cu puțin înainte de moartea sa, Părintele Stăniloae a acordat câteva interviuri în care este tratată tangențial și tema raportului Bisericii Ortodoxe cu celelalte culte creștine. Dintru început trebuie precizat că descoperim o atitudine mult mai dură față de cea exprimată în studiile analizate de noi până acum. Posibilele explicații ale acestui fapt vom încerca să le oferim chiar după o scurtă rezumare a celor cuprinse în aceste interviuri cu privire la problema ecumenică.

Cu un an înaintea izbucnirii revoluției din decembrie 1989, protosinghelul Ioanichie Bălan publică un masiv volum de *Convorbiri duhovnicești*⁴⁴⁸ cu diverși dascăli de teologie sau părinți – monahi sau preoți de mir – din România sau de la Muntele

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁴⁸ Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1988.

Athos. Ca o recunoaștere a prestigiului și a influenței de care se bucura Părintele Dumitru Stăniloae în teologia românească, nu doar că dialogul cu acesta deschidea volumul, dar lui îi fusese rezervat și cel mai larg spațiu. Din perspectiva subiectului lucrării noastre, referințele la raportul Ortodoxiei cu celelalte Biserici creștine, deși destul de reduse, sunt importante pentru că demonstrează o oarecare ambivalență a viziunii ecumenice a venerabilului teolog român. Această oscilație între deschiderea față de membrii altor culte creștine și afirmarea categorică a superiorității Bisericii Ortodoxe, ca mediu de păstrare a plenitudinii învățăturii de credință și a vieții etico-spirituale – transmise prin Tradiția apostolică și patristică – transpare chiar în răspunsul oferit la una dintre primele întrebări, și anume: „Care sunt adevărații membri ai Bisericii lui Hristos?”, numai ortodocșii sau creștinii în general? Apartenența la viața eclezială autentică e legată de credința în Iisus Hristos Întrupat „peste Care Se odihnește Duhul Sfânt”, singurul Care asigură accesul la unirea cu Sfânta Treime prin Sfintele Taine. Această definiție e valabilă pentru ortodocși, dar problema rămâne oarecum deschisă, căci, printr-o frumoasă metaforă, Părintele Stăniloae sugerează posibilitatea mântuirii și pentru cei care nu fac parte din Biserica Ortodoxă; aceștia, nefiind încorporați deplin în trupul lui Hristos, nu sunt în interiorul „casei” Lui, ci se află „în jurul casei” Sale – mai aproape sau mai departe, în funcție de apropierea mai mare sau mai mică avută în această lume față de Hristos. Împărtășirea de Hristos nu este deci deplină, ca a ortodocșilor; ei primesc „o lumină împuținată, nedeplin clară”⁴⁴⁹.

Aceeași atitudine ambivalentă reiese și din dezbaterile altor două chestiuni: admisibilitatea și posibilul scop al participării ortodocșilor la rugăciuni săvârșite în locașurile de cult neortodoxe, respectiv diferența dogmatică între Liturghia ortodoxă și cea a altor confesiuni creștine. Interesant e faptul că Părintele Stăniloae nu interzice accesul ortodocșilor în alte locașuri de cult decât cele proprii, nici nu neagă caracterul real al Liturghiilor

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

catolice, protestante și chiar neoprotestante. Pe de altă parte însă, el subliniază superioritatea Ortodoxiei în ambele aspecte: deși credinciosul se poate ruga oriunde lui Dumnezeu, doar în locașul ortodox el se poate mântui, întrucât numai aici este prezent real și deplin Hristos, Cel ce prefăce pâinea și vinul în întregime în Trupul și Sângele Său⁴⁵⁰. De asemenea, acesta este și motivul pentru care Liturghia ortodoxă este superioară altor adunări euharistice. Astfel, romano-catolicii nu afirmă decât o legătură prin amintire între ceea ce s-a făcut la Cina cea de Taină și celebrarea prezentă a Euharistiei; ei explică prin transsubstanțiere, așadar, într-un mod raționalist, transformarea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului (substanța pâinii și a vinului sunt transformate, dar accidentii rămân); în fine, împărtășirea credincioșilor se face aici doar sub chipul azimei, lăsând impresia unui privilegiu al preoților în raport cu aceștia (doar cei din urmă se împărtășesc și sub chipul vinului). Însă protestanții, deși afirmă că pâinea și vinul rămân în întregimea lor Trupul Domnului, făcându-Se prezent „în pâine, sub pâine, cu pâine”, afirmă că numai cei ce cred cu adevărat se împărtășesc real cu Hristos, ceilalți mâncând numai pâinea. Mai mult decât atât, neoprotestanții văd în mâncarea pâinii și a vinului numai un prilej de amintire a Cinei celei de Taină.

În totală opoziție cu opiniile de mai sus este viziunea teologică ortodoxă asupra Euharistiei. Ortodoxia a recunoscut misterul inexplicabil al prefacerii darurilor materiale în Trupul și Sângele Mântuitorului, dar în același timp a subliniat cu tărie prezența Duhului Sfânt în timpul Sfintei Liturghii, Cel care prelungește prezența și lucrarea lui Hristos la credincioși. În Euharistie este deplin prezent Hristos cel înviat și înălțat, iar de lumina evenimentelor mântuitoare au parte cei ce se împărtășesc. Cuvintele rugăciunii de după împărtășire – „Dă-ne Doamne să ne împărtășim mai cu adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale” – atestă caracterul cosmic și eshatologic al Liturghiei: încă de acum suntem ridicați, împreună cu toată lumea, în planul existen-

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 39.

ței înduhovnicite, dar acest proces de spiritualizare a omului și a lumii se va desăvârși doar la Parusie⁴⁵¹.

Cam în același spirit în care au fost scrise studiile și articolele din prima perioadă a vieții sunt și unele răspunsuri ale teologului român cu referire la diferențele interconfesionale asupra unor teme liturgico-dogmatice. Pe viitor, după cum vom arăta, acest mod de abordare va deveni specific Părintelui în interviurile pe care le va mai acorda; aici el se va mulțumi numai să le rezume (vezi tratarea epiclezei și a momentului prefacerii Sfintelor Daruri la ortodocși și catolici⁴⁵²).

Spre finalul interviului va fi abordată și chestiunea mai generală a Mișcării Ecumenice. Întrebat dacă speră într-un progres al dialogurilor creștine de apropiere și refacere a unității de credință a Bisericii lui Hristos, Părintele Stăniloae răspunde: „Sper că se va realiza un progres în Mișcarea Ecumenică, de apropiere între Biserici”. Posibilitatea obținerii unității variază însă la el în funcție de apropierea față de Ortodoxie. Astfel, cei mai apropiați de ortodocși ar fi romano-catolicii. Evocând o adunare la care a luat parte în 1982, la München, împreună cu mitropolitul Antonie Plămădeală, Stăniloae vorbește de deschiderea față de abordarea ortodoxă a unor substanțiale diferențe teologice: *Filioque*, momentul prefacerii darurilor, purgatoriul, ba chiar și primatul papal, pe care nu-l vede total străin de viziunea ortodoxă⁴⁵³. Aspecte pozitive sunt observate și în relațiile cu protestanții. Aceștia au început să înțeleagă importanța comuniunii (ca Biserică), precum și caracterul verbal al gestului sacramental, fapt care poate duce la o reconsiderare a valorii Tainelor. Cele mai dificile rămân dialogul și apropierea de sectele neoprotestante care nu-L recunosc pe Hristos ca Mesia, nici valoarea mântuitoare a Crucii

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 43-45. D. Stăniloae atrage atenția că una din cauzele pentru care unii ortodocși se duc la secte constă în aceea că preoții nu insistă mai mult pe cateheză și pe cântarea comună, dar mai ales nu explică suficient bogăția Liturghiei ortodoxe. Vezi *Ibidem*, p. 51.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 61.

⁴⁵³ Părintele Stăniloae își exprimă nădejdea că se va ajunge pe viitor „la gândirea unei formule a primatului acceptată de toți”, cf. *Ibidem*, p. 93.

Sale; pentru acestea „Iisus nu ne dă o mântuire reală, ci un simplu exemplu moral pentru viața aceasta”⁴⁵⁴.

Exprimându-și aceste speranțe de găsire a unei căi de apropiere, Părintele Dumitru Stăniloae scoate în evidență și rolul crucial pe care îl poate și trebuie să-l joace Ortodoxia în regăsirea unității ecleziale: „Ortodoxia oferă creștinătății de toate formele unitatea cea mai satisfăcătoare și mai eficientă – unitatea mistică în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, jertfit și înviat pentru noi, prezent în continuare în noi și, prin aceasta, în unitatea noastră ca împreună-fii cu El ai Tatălui ceresc și frați între noi, însuflețiți în dragostea noastră de fii ai Tatălui și de frați cu Hristos și între noi prin Duhul cel Sfânt, Care Se odihnește din veci în Fiul și în cei ce se unesc cu Fiul după întruparea, jertfa și Învierea Lui. Nu în ascultarea de un unic ierarh, nici în credința acceptată de o sumă de indivizi neuniți în înțelegerea ei și în trăirea frățietății și comuniunii în El se poate realiza unitatea creștină”⁴⁵⁵.

În același sens, contribuția Ortodoxiei constă și în alternativa viabilă oferită culturii europene, eminentamente umanistă; ea a condus pe om la o gravă criză interioară, rezultat al promovării nesăbuite a individualismului. Încă de acum Părintele Stăniloae va opune acestui tip de abordare antropologică – unul reducionista – viziunea antropologică ortodoxă, bazată pe comuniunea interpersonală. „Jertfa de sine acoperită de modestie e drumul prin care urcă omul spre culmile umanizării, spre slava necăutată, dar recunoscută de toți fără invidie, cu recunoștință. Biserica Ortodoxă îndeamnă pe toți credincioșii să înainteze pe acest drum după puterile fiecăruia. Prin amândouă acestea se întărește comunitatea între oameni, dar se dezvoltă și se remarcă și fiecare persoană”⁴⁵⁶.

Dacă în acest interviu cu Ioanichie Bălan mai predomină o ambivalență în ceea ce privește dialogul intercreștin, radicalizarea poziției Părintelui Stăniloae în raport cu ecumenismul s-a

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 92-93.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 100.

manifestat după revoluția din 1989, tot prin intermediul unor interviuri ce i-au fost solicitate. Este cazul unui volum de interviuri cu Părintele Dumitru Stăniloae publicat de Sorin Dumitrescu sub titlul *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*⁴⁵⁷. Discuțiile au avut loc din data de 30 martie și până pe 5 aprilie (de fapt 6) 1992 și ceea ce le caracterizează este, pe de o parte, incisivitatea interviuantului, ale cărui întrebări vizează pe lângă teme teologice „perene” și chestiuni arzătoare ale momentului – responsabilitatea Bisericii Ortodoxe Române în cazul „colaborării” cu regimul comunist, modul în care se poate valorifica libertatea obținută după decembrie 1989 atât de societate, cât și de mediul eclesial, revoltele studențești din Piața Universității, atitudinea membrilor Bisericii față de tehnică și noile mijloace media etc. –, și, pe de altă parte, verva teologului de a da răspunsuri cât mai deschise, fără însă a trece dincolo de ceea ce definește mijloacele pe care le are Biserica la provocările vremii: respectarea libertății și mila față de persoana umană. Specific Ortodoxiei, în comparație mai ales cu esențialismul catolic, este chiar caracterul profund al uniunii dintre om și Sfânta Treime, unire realizată de Iisus Hristos și împărtășită omului – după cum a subliniat Sfântul Grigorie Palama – prin intermediul energiilor necreate. Acestea vin la om în special prin Sfintele Taine – fapt care diferențiază ortodoxia și de protestantism, unde, ajungând să se susțină că nu mai există taine, se propovăduiește un „Hristos al discursurilor”⁴⁵⁸.

Amintind de prima perioadă a raportării sale la romano-catholicism și protestantism, Părintele Stăniloae vorbește și aici despre „deraierea occidentală”⁴⁵⁹, manifestată prin pierderea echilibrului – de care a dat și dă, în mare măsură, dovadă Ortodoxia – dintre rațiune și sentiment, dintre aspectul individual și cel comunitar al trăirii credinței. Creștinismul de tip raționalist al Apusului a condus la o serie de deraieri din punct de vedere etico-doctrinar, cum

⁴⁵⁷ Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, București [f.a.].

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 26-28.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 59.

ar fi: filioque⁴⁶⁰, primatul papal, azimele, imaculata concepție sau „doctrina satisfacției” a lui Anselm de Canterbury⁴⁶¹. Interesant este că sunt negate și manifestări ale sfințeniei – e drept, întâlnite doar în mistica apuseană – cum ar fi stigmatele; „darul stigmateilor”, afirmă Părintele Stăniloae, se află în contradicție cu doctrina răsăriteană, care pune accent nu atât pe Hristos răstignit, cât mai ales pe Hristos înviat și de aceea ar fi vorba mai mult de „un fenomen de sugestie”, pentru că „acum Hristos nu mai este sângărând, nu mai este cu cuiele în El, a depășit această stare”⁴⁶². La fel, la încercarea lui Sorin Dumitrescu de a stabili o paralelă între „rugăciunea inimii” și cultul inimii, Sacre Coeur, Părintele Stăniloae replică prin stabilirea „diferențelor dintre cele două manifestări religioase: pietismul sacre coeur separă cele două organe omenesti, inima și creierul, precum și cele două facultăți ce țin de acestea, iubirea și gândirea; se dă astfel dovadă de o atitudine intelectualistă sau „în orice caz simplistă”, pierzându-se din vedere integritatea organismului omenesc, precum și faptul că „cele spirituale se manifestă prin legătura dintre organele trupului, așa cum sunt ele, legate în chip trainic, nu separate”⁴⁶³.

În antiteză cu cele spuse anterior, rugăciunea inimii are în centru unitatea dintre minte și inimă; mai exact „minte trebuie coborâtă în inimă, provocând o stare de smerenie a omului, ce poate îmbrăca forma de manifestare a «darului lacrimilor»”⁴⁶⁴. În ultimă instanță deosebirea esențială dintre mistica răsăriteană și cea apuseană constă în aceea că, dacă prima este o „mistică a luminii”, cea de-a doua este o „mistică a întunericului”; spre exemplu Meister Eckhart și Jakob Böhme au promovat o mistică depersonalizată, caracterizată de un apofatism absolut, pe când un Simeon Noul Teolog a accentuat unirea personală, liberă

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 80-81.

⁴⁶¹ Vezi *Ibidem*, p. 180 ș.u.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 89. Vezi și p. 149-150, unde se arată o altă lipsă a „darului stigmateilor”: el nu aduce o transfigurare spirituală a omului, nu aduce înălțarea cu Hristos, căci El a adus iubirea vindecătoare pentru toți oamenii.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 95-96.

și conștientă cu Hristos – iar dacă „întâlnirea între persoană și persoană este lumină”, cu atât mai mult este lumină „întâlnirea între mine și Hristos”⁴⁶⁵. Consecințele sunt vizibile și pe planul relațiilor inter-umane, nu doar în raportul omului cu Dumnezeu. Chiar dacă în Occident există o corectitudine în raporturile dintre oameni, el este deficitar în acest sens în raport cu Răsăritul: „căldura omeniei, a ospitalității, sentimentul tainei celuilalt, bucuria de a-l vedea pe celălalt... Occidentul nu le are”⁴⁶⁶.

Criza culturii apusene a generat și „panica eshatologică”, teama de un sfârșit iminent, care nu este în esență altceva decât manifestarea sentimentului de izolare pe care îl trăiește omul modern în urma separării sale de Dumnezeu. „Occidentul, folosind un raționalism care separă, s-a despărțit și de Dumnezeu”⁴⁶⁷ – și de aici a luat naștere seria filosofilor atee cu consecințe funeste nu doar pe plan religios, ci și cultural și social. În chip paradoxal, aceste consecințe au fost experimentate în tragismul lor mai mult de Răsărit decât de Apus, sub forma comunismului. În opinia Părintelui Stăniloae, comunismul, care a devorat fizic și spiritual lumea răsăriteană a Europei, trebuie definit ca un rezultat al gândirii occidentale, importat și pus în practică în estul Europei. Comunismul – subliniază Părintele Stăniloae – a fost o „satanologie cu origine în filosofia apuseană”⁴⁶⁸.

Revenind la distincția dintre Răsăritul și Apusul creștin vom preciza că Părintele Dumitru Stăniloae va încerca să identifice câteva reguli generale ale acestei distincții. De exemplu, el vorbește despre caracterul holistic, unitar al Ortodoxiei, în opoziție cu Apusul care a mers „pe o diversitate contradictorie”⁴⁶⁹. Amintind că în gândirea occidentală predomină un raționalism excesiv,

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 150-151. Singurul mare mistic apusean mai apropiat de Răsăritul creștin este, în opinia teologului român, Sfântul Ioan al Crucii – dar nici el nu este un „mistic al luminii” deplin, „care să-mi dea bucuria întâlnirii” cu Hristos.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 170-171.

neechilibrat de sentiment, mergem mai departe pe firul logic al argumentației Părintelui: chiar dacă în romano-catolicism predomină dorința de unitate și universalitate, ea rămâne la un nivel strict exterior, formal (în același timp, ceea ce caracterizează protestantismul este individualismul).

Reglementarea celor două extreme sau deviații occidentale poate avea loc numai prin redescoperirea etosului ortodox ce are în centrul gândirii sale „personalismul comunitar”. Această expresie este sinonimă cu sobornicitatea sau sinodalitatea, atribuit ce a însoțit Biserica încă de la începuturile sale, din ziua Cincizecimii. Sobornicitatea Ortodoxiei desemnează, după cum am arătat într-un capitol anterior, nu o noțiune cantitativă, ci mai mult una calitativă; ea nu este de fel sinonimă cu universalitatea. „Suntem mai puțini decât catolicii, decât protestanții – atrage atenția Părintele Stăniloae – dar asta nu înseamnă că suntem mai puțin universali în gândirea noastră și că nu am vrea să se impună Ortodoxia peste tot, să covârșescă sensul ei”⁴⁷⁰. Procesul de descoperire a bogăției spiritual-teologice de care dă dovadă Ortodoxia a început deja în secolul XX prin intermediul diasporei ruse – iar Părintele Stăniloae face la un moment dat o comparație evaluativă a operei sale în raport cu cea a unor teologi ruși, ca Vladimir Lossky sau Paul Evdokimov.

Prezentarea mijloacelor prin care Biserica Ortodoxă poate să ofere soluții fiabile la criza ce predomină în lumea modernă, depotrivă răsăriteană și apuseană, îl face pe Sorin Dumitrescu să se întrebe dacă nu cumva discursul Părintelui Stăniloae – și al Ortodoxiei în general – constituie un alibi, o ascundere a problemelor proprii prin lupta dusă contra Occidentului. Deși interviuvatul neagă acest fapt, el nu uită să atragă atenția asupra pericolului potențial și real pe care-l prezintă: în vremea comunismului, anumite distorsiuni, alunecări de la credință, au apărut datorită spiritului tolerant cu care oamenii Bisericii au tratat ofensiva atee a Partidului Comunist. Aceste alunecări nu au afectat însă fundamentul credinței; Biserica Ortodoxă a fost și este în continuare

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 29-30.

Biserica cea una și adevărată a lui Hristos, continuatoarea Bisericii primare. Totuși, misiunea revine membrilor ei, de a arăta integralitatea credinței mărturisite, de a o face prezentă în lume într-un mod mai pregnant decât până acum: „Că învățătura creștină ortodoxă este creștinismul genuin și integral este incontestabil, dar nu ne facem pe deplin datoria de a o pune în practică. Ar trebui să facem mai mult pentru asta. De la cei mai înalți până la cei mai simpli”⁴⁷¹ și iarăși „Sunt de acord că Biserica nu face cât ar trebui să facă și că nu suntem la înălțimea misiunii pe care o avem, la înălțimea misiunii pe care o propovăduiește”⁴⁷².

Unul dintre palierele pe care Biserica Ortodoxă trebuie să-și intensifice prezența este cel al raportului cu cultura. Dând dovadă de o atitudine optimistă și echilibrată, Părintele Stăniloae amintește că Sfinții Părinți au legat foarte strâns „taina” cu „logosul”. Ei nu au despărțit rațiunea de taine și aceasta este calea pe care trebuie să calce și astăzi Biserica. Pe de o parte, „cultura fără înțelegerea lui Dumnezeu nu e o cultură întreagă”, pentru că omul este o taină datorită faptului că a fost creat de Dumnezeu și poartă „chipul” Lui; pe de altă parte, credința nu se află în antagonism cu cultura – „cultura și credința trebuie să meargă împreună. Prin credință înțelegem mai bine formele existenței, formele culturii. Cultura ne ajută să-L admitem pe Dumnezeu ca vârful lumii acesteia. Între ele este prin fire o legătură, nu sunt una împotriva alteia. O spiritualitate nu poate fi integrală dacă este numai o formă de cunoaștere a lumii acesteia, sau numai o credință care afirmă pe Dumnezeu fără să dovedească această minune a existenței”⁴⁷³.

Nu aceeași atitudine optimistă o manifestă însă teologul român atunci când vine vorba de celălalt imperativ al misiunii Bisericii Ortodoxe, *dialogul ecumenic*. Sorin Dumitrescu îi atrage la un moment dat atenția Părintelui că are tendința de a accentua nu ceea ce apropie Orientul și Occidentul, ca „două confesiuni

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 61.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 252.

surori”, ci mai ales deosebirile. Dumitru Stăniloae răspunde la această obiecție amintind de ceea ce îi este propriu spiritului răsaritean – „să pună accentul principal pe adevăr, pe adevărul în Hristos, pe adevărul Treimii. Părinții erau foarte îngăduitori cu toate păcatele, însă când vedeau o erezie, când vedeau că este atacat adevărul lui Hristos, atunci săreau cu toată puterea, ca arși!”⁴⁷⁴.

La insistențele lui Sorin Dumitrescu de a se pronunța asupra șanselor de succes ca Occidentul să recupereze „deraierile” suferite de la integralitatea credinței, Părintele Stăniloae dă un răspuns ce pare a fi marcat de o notă de speranță: „Pe măsură ce va evolua, va crește și se va maturiza spiritual. Eu cred că Occidentul este imatur spiritual, are o prea mare și naivă încredere în ceea ce îi poate da știința, fiindcă nu a atins adâncimile de spiritualitate și duhovnicie”. Mulți oameni de seamă din Apus au început să vadă această lipsă, lucru exemplificat de traducerea Filocaliei în alte limbi sau de convertirile produse la Muntele Athos – „Eu cred că încet-încet ei ne vor descoperi” – își exprimă speranța Părintele, afirmând că pentru a se realiza această reușită este nevoie și de „o anumită înțelegere pentru ei”, de manifestare a unui anumit „tact al iubirii”⁴⁷⁵.

Cu toate acestea, evocarea experienței proprii de participare la *dialogul ecumenic* demonstrează scepticismul unei posibilități reale de realizare a unității inter-creștine. Cauza e constituită de evitarea părților implicate de a accepta hristocentrismul afirmat

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 98-99. În alt loc, fidel principiului expus de noi într-un capitol precedent dedicat viziunii Părintelui Stăniloae asupra coordonatelor dialogului ecumenic din perspectivă ortodoxă, acesta răspunde la diversele acuzații de fundamentalism și intoleranță aduse Ortodoxiei prin necesitatea afirmării fără concesiilor a Adevărului. „Crucea lui Hristos a fost trăită de Ortodoxie, credința integrală a lui Hristos cel integral”. Este ceva ce lipsește Apusului și la care ortodocșii trebuie să țină cu tărie. A nu rezista la presiunea occidentalilor, crede Părintele Stăniloae, în această privință poate duce la „diluări” ale învățăturii de credință – pericolul maxim al pierderii însăși esenței noastre. Vezi *Ibidem*, p. 31-33.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 99.

categoric de ortodocși ca singura bază de constituire a Bisericii ca Trup unic al lui Hristos și aceasta în detrimentul scoaterii în prim-plan a altor teme, cum ar fi cele sociale etc... Este cazul unor discuții contradictorii avute cu niște romano-catolici, promotori ai „teologiei liberării”: „Au venit odată și aici, la un congres al ecumeniștilor – își aduce aminte Părintele Stăniloae. Și unul dintre reprezentanții lor a susținut ideile socialiste. Eu i-am combătut și vorbeam mereu de Hristos. Iar ei mă întrebau: «De ce tot vorbești de Hristos? Aici este vorba de altceva, nu de Hristos.» S-au supărat teribil și, după ce am plecat, m-au criticat foarte tare pentru că vorbeam de Hristos și nu de probleme de-astea sociale”⁴⁷⁶.

Exemplul de mai sus este probabil doar o mostră din eșecurile dialogului ecumenic la care a luat parte Părintele Dumitru Stăniloae și care l-a făcut pe acesta să își exprime opinia cu privire la dificultatea realizării unui dialog sincer și constructiv cu celelalte biserici. Astfel, deși recunoaște că Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică sunt „două surori”, el are cuvinte grele la adresa încercărilor prozelitiste ale celei din urmă, făcute prin metoda uniatismlui sau a sincerității ei vizavi de contribuția ortodoxă: „Eu am fost la München, la o întrunire cu catolicii, împreună cu Mitropolitul Antonie (Plămădeală n.n.); a propus multe lucruri și toate le primeau cu entuziasm. Dar nu știu cât efect vor fi avut până la urmă”⁴⁷⁷. Poziția dură față de romano-catolici transpare de altfel și în răspunsul oferit la întrebarea lui Sorin Dumitrescu: „Din contactele dumneavoastră care vi se par mai permeabili – catolicii sau protestanții?” „Protestanții” – răspunde Părintele Stăniloae, iar la afișarea nedumeririi interlocutorului – „totuși, dogmatic vorbind, suntem mai apropiați de catolici”, se aduce în sprijin ideea că protestanții „au ceva care nu se bazează pe infailibilitate”; ei se află în căutarea a ceea ce le lipsește – unitatea –, dar nu o unitate exterioară, ca în romano-catolicism, ceea ce face ca ei să înceapă să admire spiritualitatea ortodoxă⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 196-197.

Ultimul dintre aceste interviuri i-a fost acordat cunoscutului publicist ortodox Costion Nicolescu în noiembrie 1992 în următoarele condiții: „Părintele tocmai se întorsese acasă, după câteva zile petrecute la Mănăstirea Țigănești. L-am găsit ostenit și slăbit. Vorbea cu greutate și tusea îl îneca des. Duhul îi era însă la fel de viu și de prezent. În ciuda avertismentului maicii Filofteia, care-l îngrijea, l-am ostenit trei sferturi de ceas”⁴⁷⁹.

Ținând cont de timpul în care a fost înregistrat interviul, autorul său nu ezită să folosească expresia de „testament” al Părintelui Stăniloae, ceea ce face și mai interesante referirile la ecumenism ale acestuia. Astfel, amintind de ședința centenară a „Parlamentului” religiilor (înființat în 1893 la Chicago), ținută la Bangalore (India), și de participarea unui reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, C. Nicolescu întreabă dacă o astfel de participare „poate să ne fie de folos”. Răspunsul este tranșant: „Nu cred!”, iar explicația vine imediat: pe de o parte, acest parlament ar trebui să fie un „parlament de luptă”, de confruntare reală a învățaturii fiecăruia; pe de altă parte, acest parlament nu se înscrie pe linia patristică: „Părinții n-au vrut să țină sinoade ecumenice cu arienii și nestorienii”. De aceea, afirmă Părintele Stăniloae: „ecumenismul este rău înțeles. Trebuie să observi imediat ce-i lipsește unei învățături, unde este erezia în învățătura despre Hristos – și să critici. Trebuie să spui nu numai ce este adevărat în învățătura ta, ci și ceea ce este greșit în învățătura altora”⁴⁸⁰.

Și următoarea întrebare vizează raportul cu ceilalți creștini, de această dată la nivel personal; de la afirmarea prieteniei Părintelui cu teologi catolici și protestanți, interviuantul ridică problema generală a relației ce trebuie avută cu oamenii de alte religii. Premiza pe care o numește Dumitru Stăniloae ca stând la baza acestei relații este „relația umană naturală”: încredere și ajutor reciproc, dar fără compromis în ceea ce privește învățătura de credință. Și activitatea teologului ortodox s-a bazat pe acest

⁴⁷⁹ Costion Nicolescu, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae și aria politicii*, Ed. Christiana, București, 2003, p. 110.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 112.

principiu, care a fost privit în Occident diferit de către protestanți și romano-catolici: „Eu am fost pe la diferite universități, mai ales protestante și am expus învățătura ortodoxă. Protestanții au multe lipsuri, n-au Biserica, preoția, dar, sunt, așa, mai largi, nu m-au contrazis. Cu catolicii este mai greu; dacă le spui că le lipsește ceva, atunci ei se supără și refuză să mai discute [...]”⁴⁸¹.

În fine, la întrebarea concretă a lui Costion Nicolescu: „Credeți că se va mai putea ajunge vreodată la unirea Bisericilor?”, Dumitru Stăniloae dă următorul răspuns pesimist, având ca premise egocentrismul și lipsa de deschidere și sinceritate în dialog: „E greu dacă ne gândim la Apocalipsă... E greu pentru că sunt multe porniri egocentrice. Fiecare ar trebui să prețuiască ceea ce are celălalt în el și să ia mai mult de la alții. Nu știu cum va fi. Toată chestiunea e foarte complicată. Oamenii sunt făcuți să se și întregească, nu numai să se afirme fiecare; să aducă fiecare ceva propriu, să fie deschiși altora. Este greu!”⁴⁸².

Evaluare

Părintele Dumitru Stăniloae este, în general, perceput în teologia românească și străină ca fiind un adept al ecumenismului. Astfel, el a fost inclus – ca și Georges Florovsky – printre

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 113. Relevantă este și autoaprecierea pe care Părintele Stăniloae o face cu privire la relevanța operei sale pentru lumea teologică occidentală, relevanță ce reiese mai ales din numărul din ce în ce mai mare de traduceri în alte limbi a operei sale. „Am ales inima teologilor occidentali – afirmă marele teolog român – prezentându-L pe Hristos ca pe Cel ce vine cu iubire către noi, am atins coarda simțirii lor. N-am rămas la o expunere teoretică simplă, sau la aceea a Ortodoxiei ca fiind un simplu rit creștin între altele asemenea”. Prezența vie a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, prin har, ca energie divină necreată, prin jertfa Lui, este ceea ce lipsește altor creștini; este un fapt de care Părintele și-a dat seama și cu ocazia vizitei pe care i-o face un baptist (Emil Bartoș, n.n.), care îi mărturisește: „Îmi place de dumneavoastră că ați pus accentul pe Hristos. La noi sunt numai vorbe fără conținut. Am văzut la dumneavoastră conținutul de gândire al Sfinților Părinți, ați reflectat asupra lui Hristos și ați căutat să atingeți toate coardele sufletului nostru”. Vezi *Ibidem*, p. 115.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 117.

„pionierii” mișcării ecumenice⁴⁸³, iar alți exegeți ai operei sale s-au referit la dimensiunea ecumenică a acesteia⁴⁸⁴, la viziunea sa ecumenică cuprinzătoare⁴⁸⁵, așadar la faptul că cel numit cel mai important teolog al secolului XX poate fi așa descris: „român și universal. Ortodox și prin aceasta unit cu toate. Un om care nu se teme. Care nu se teme de Apus, nici de pretențiile umanismului și raționalității moderne, ci care încearcă, în chip profetic, să antreneze totul în mișcarea unui autentic divino-umanism...”⁴⁸⁶.

Deși contribuția Părintelui Stăniloae este mai presus de orice îndoială⁴⁸⁷, totuși anumiți exegeți ai gândirii sale vorbesc de o ambiguitate a lui în raportul de iubire ce trebuie să caracterizeze raportul dintre diversele confesiuni creștine. Amintindu-se anumite lucrări „cu un puternic caracter polemic, îndreptate împotriva non-ortodoxiei”⁴⁸⁸, se scoate în evidență convingerea lui Stăniloae despre rolul unic și profetic al Ortodoxiei românești – echivalentă cu „o afirmare unilaterală a superiorității ortodoxiei românești asupra celorlalte tradiții creștine” – și deopotrivă „angajamentul său teologic reducăționist și părtinitor cu celelalte tradiții creștine”, ceea ce face ca el să poată fi privit ca un

⁴⁸³ Cf. Medalionul publicat în Ion Bria și Dagmar Heller (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 226-230.

⁴⁸⁴ Vezi printre alții Daniel Munteanu, „Dimensiunea ecumenică a teologiei Părintelui Stăniloae”, în Ioan Tulcan, Cristinel Ioja (ed.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu*, Arad, 2006, p. 312-344, sau Constantin Păuleanu, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *Analele Facultății de Teologie din Craiova*, nr. 10 (2009), p. 158-168.

⁴⁸⁵ Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 377.

⁴⁸⁶ Olivier Clément, „Cel mai mare teolog ortodox al secolului XX”, în *O 45* (1993), nr. 3-4, p. 128.

⁴⁸⁷ Viorel Ioniță, „Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, București*, nr. 87 (2004), p. 87-93.

⁴⁸⁸ Citate sunt lucrările și studiile îndreptate împotriva uniaticismului.

„tradiționalist”, sau „chiar fundamentalist”⁴⁸⁹. Dacă S. Rogobete încerca să explice această ambiguitate printr-o posibilă presiune politică exercitată asupra lui Stăniloae, J. Henkel⁴⁹⁰ plasează atitudinea anti-ecumenică a acestuia (îndreptată mai ales împotriva Bisericii Greco-Catolice) prin afinitatea cu curentul românismogândirist din perioada interbelică. Rămasă mereu vie în gândirea teologului român, această afinitate a dus la încercarea de a forma un „etos național” imediat ce condițiile socio-istorice au permis-o (adică după revoluția din decembrie 1989). Am avea de-a face însă cu o „utopie politică” caracterizată de o supralicitare a trășăturilor așa-zise specifice poporului român printr-un limbaj ce părăsește „cu totul legile logicii argumentative pentru a formula transfigurator în mod apodictic și romantic conceptul unui etos național românesc”⁴⁹¹.

Totuși, după cum s-a văzut, la o privire mai atentă pot fi identificate cel puțin trei etape distincte în ceea ce privește implicarea sa în dialogul inter-creștin. Aici facem o trecere în revistă a posibilelor cauze ce au dus la această poziție contradictorie a lui Dumitru Stăniloae în raport cu mișcarea ecumenică, pentru ca apoi să încercăm să delimităm principala contribuție adusă de el la dialogul ortodocșilor cu frații lor creștini.

Iată, așadar, câteva posibile explicații pentru alternanța negativ-pozitiv-negativ în discursul Părintelui Stăniloae față de celelalte tradiții creștine:

⁴⁸⁹ S. Rogobete, *op. cit.*, p. 260-261. În sprijinul afirmațiilor sale, Rogobete citează și pe un discipol al Părintelui Stăniloae care vorbise la rândul său despre „o limită serioasă în gândirea Părintelui Stăniloae”, la care unele lucrări merg pe o linie „etnocentristă și antimodernistă”, contrazicând astfel „personalismul și dialogismul său altminteri foarte deschis”. Ioan I. Ică jr., „Stăniloae, Dumitru (1903-1993)”, în *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 2000, p. 527-531. Vezi și Mihai Neamțu, „Between The Gospel And The Nation: Dumitru Stăniloae's Ethno-Theology”, *Archaeus. Studies in the History of Religion*, 10 (2006), nr. 3, p. 9-46.

⁴⁹⁰ J. Henkel, *op. cit.*, mai ales p. 362-390.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 383.

1) O posibilă explicație ar fi aceea că, în fapt, Părintele Dumitru Stăniloae ar fi avut mereu o atitudine pro-ecumenistă, „falsificată” în preajma sau imediat după moartea sa de un grup de „ucenici” care pretind că Stăniloae ar fi declarat că ecumenismul ar fi „pan-erezia timpului nostru”. Preluând și dezvoltând ceea ce spusese și Ion Bria⁴⁹², Nicolae Moșoiu comentează astfel această pretenție: „Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmație, cu siguranță ruptă din context, este cel puțin prezentată în mod evident tendențios și, în niciun caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declarații ar afecta enorm procesul receptării operei sale de către ne-ortodocși”⁴⁹³.

2) Dimpotrivă, sub protecția anonimatului, alți teologi vorbesc de un Stăniloae anti-ecumenist din convingere, participarea sa la *dialogul ecumenic* nefiind altceva decât o concesie făcută autorităților de stat comuniste și ierarhiei ecleziale. În acest sens postularea ideii de ecumenism la Stăniloae nu este altceva decât o „denaturare” operată asupra gândirii sale de Ion Bria⁴⁹⁴. Impli-

⁴⁹² I. Bria, „Părintele Dumitru Stăniloae și hermeneutica teologică”, p. 167-169, răspunde ferm la unele afirmații critice ale Părintelui Stăniloae vizavi de ecumenism, vehiculate de studenți, jurnaliști, reporteri, teologi autoproclamați sau „amatori de Filocalie”: „Părintele Stăniloae n-a conceput Ortodoxia ca un *alibi* pentru teze antiecumenice”. Mai mult decât atât, „nu există un capitol din Dogmatica sa fără un comentariu asupra implicațiilor ecumenice ale acestui capitol”. În același timp, „divergențele confesionale sunt vizate și numite fără ocol, cu acuratețe și fermitate”, fiind totuși situate în „centrul mare” al unei *sobornicități deschise*, al Tradiției patristice inclusive, „ce aparține tuturor”.

⁴⁹³ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁹⁴ Ideea se întâlnește la Ștefan Toma, „Aspecte privind receptarea gândirii teologice a Pr. Dumitru Stăniloae în opera Pr. Prof. Ion Bria”, în Nicolae Moșoiu (coord.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 565: „Ca și când convingerea părintelui Dumitru Stăniloae pentru dialogul cu celelalte Biserici creștine nu ar constitui o realitate în în-

carea ecumenică a Părintelui Stăniloae ar fi, din această perspectivă, un accident, poziția sa autentică fiind cea centrată pe superioritatea Ortodoxiei, în general, și a celei românești, în special, în cadrul creștinismului.

3) Un alt posibil răspuns pleacă de la condițiile socio-istorice în care Părintele Stăniloae a trăit și a scris, condiții care ar fi putut influența decisiv și concepția sa despre *dialogul ecumenic*. Astfel, vorbind despre publicistica Părintelui Stăniloae – dar reflecțiile acestea pot fi extinse asupra întregii sale gândiri, îmbrățișând, așadar, și viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae –, Costion Nicolescu recunoaște influența contextului, de care trebuie ținut seama mai ales atunci când se au în vedere anumite „greșeli” făcute de Stăniloae⁴⁹⁵. Implicarea ecumenică a Părintelui Stăniloae nu poate fi pusă totuși sub semnul unui oportunism personal cel puțin din următoarele două motive: în primul rând, el analiza orice eveniment și temă teologică prin prisma învățaturii Bisericii, adică a Tradiției apostolice și patristice, păstrată și continuată în Ortodoxie, ceea ce face ca bazele gândirii sale să fie totdeauna teologice⁴⁹⁶; în al doilea rând, caracterul onest al Părintelui Stăniloae, mărturisit în repetate rânduri de cei care l-au cunoscut, înlătură cu desăvârșire orice suspiciune de oportunism personal – cel mult s-ar putea vorbi, în schimb, de „un anumit oportunism în interesul Bisericii, a cărei slujire și apărare constituia unul dintre țelurile principale ale vieții sale”⁴⁹⁷.

treaga sa operă, nu pot să nu amintesc părerea unui actual cadru universitar al Facultății de Teologie din București, care într-un dialog avut în urmă cu câțiva ani îmi vorbea despre convingerea total antiecumenică a părintelui Dumitru Stăniloae pe parcursul întregii sale vieți, menționându-mi faptul că postularea ideii de ecumenism la părintele Dumitru Stăniloae nu este altceva decât o denaturare pe care părintele Ion Bria i-a operat-o”.

⁴⁹⁵ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 17-18: „Detractorilor le vom atrage atenția că greșelile făcute de Părintele sunt totuși minore și, într-o anumită măsură, inevitabile în context, precum și că ele beneficiază totdeauna de circumstanțe extrem de atenuante...”.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 20.

4) În fine, un alt posibil răspuns ar consta într-o evoluție pe care a cunoscut-o gândirea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae de-a lungul timpului (iar influențele contextelor istorico-politice în care a trăit nu se exclud aici, ci sunt chiar implicate⁴⁹⁸). În acest mod s-ar explica poziția *sinceră* a acestuia atât în deschiderea sa față de alte tradiții creștine, cât și în afirmarea neîncetată a superiorității Ortodoxiei în raport cu acestea, precum și cu denunțarea la fel de consecventă a unui fals mod de dialog ecumenic (în speță uniaticismul) în detrimentul unui mod autentic de dialog ecumenic pe care trebuie să-l afirme cu tărie Ortodoxia. Cristinel Ioja subliniază că Părintele Stăniloae a luat activ parte la mișcarea ecumenică fără să fie însă de acord întotdeauna și în totalitate cu evoluțiile și orientările ecumenismului contemporan lui⁴⁹⁹. Chiar și Ion Bria, în *Autobiografia* sa, amintește de criticile făcute din punct de vedere teologic de ilustrul său predecesor la adresa unor teme ecumenice cum ar fi feminismul⁵⁰⁰. Chiar dacă se consideră că orientarea teologică românească trebuie să urmeze „calea pastorală, misionară și ecumenică (s.n.) deschisă de părintele Stăniloae”⁵⁰¹, totuși ni se mai reamintește că acesta din urmă nu era de acord cu orice fel de ecumenism: Părintele Stăniloae „n-a fost de acord cu probleme «d'astea sociale» – cu care se ocupa Consiliul Ecumenic al Bisericilor –, nici cu metoda lor de a le aborda. Era prea scrupulos cu morala conjugală și sexuală, cu teologia feministă, cu politizarea teologiei eliberării... Înclinarea Consiliului Ecumenic spre «orizontalism», răspunsurile acestu-

⁴⁹⁸ Vezi aici mărturia lui Ion Bria, *Al doilea Botez: itinerarele unei credințe și teologii de deschidere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 108, care amintește că lui Stăniloae i s-a cerut să formuleze teze ortodoxe române față de lucrarea de aggiornamento în care se găsea implicat catolicismul în anii '60.

⁴⁹⁹ Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 379.

⁵⁰⁰ Vezi I. Bria, *Al doilea Botez*, p. 166. Această critică făcută teologilor contextuale și feministe este pusă de autor pe seama faptului că Părintele Stăniloae nu ar fi avut informații suficiente.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 255.

ia la crizele economice nu l-au satisfăcut totdeauna. Aceasta i-a schimbat părerea și despre protestantism. În general, era alergic și nervos la conferințele ecumenice în care raportul dintre vertical și orizontal era frazat *fără discernământ teologic* (s.n.).”

În ce constă însă principala contribuție adusă de Părintele Dumitru Stăniloae la *dialogul ecumenic*? Ion Bria sublinia că participanții ortodocși la acest dialog au folosit „metoda Stăniloae” de a defini și comunica Tradiția ortodoxă într-un context ecumenic⁵⁰². Echilibrul teologic specific Părintelui Stăniloae, mai ales în raport cu teologia ortodoxă greacă și rusă contemporană⁵⁰³, s-a manifestat inclusiv pe plan ecumenic. Pe lângă faptul că a legat prietenii statornice cu teologi de mare anvergură aparținând diverselor tradiții creștine și a militat intens pentru intensificarea dialogului ecumenic și pentru identificarea punctelor comune de mărturisire a credinței între confesiuni (plecând mereu în acest demers de la învățătura apostolic-patristică), el a lansat mai multe concepte, fundamentate teologic, extrem de importante, în perspectivă ortodoxă, pentru demersul ecumenic: „Biserici ne-depline”, „sobornicitate deschisă” ș.a. De aceea opera Părintelui Stăniloae „reprezintă prin coordonatele ei interioare o autentică invitație la dialog între Biserici și chiar între religii, având drept fundament iubirea și dimensiunea cosmică a mântuirii realizate în Iisus Hristos Dumnezeu-Om, aspect mărturisit atât de Sfânta Scriptură, cât și de Tradiția Bisericii”⁵⁰⁴. Importanța sa derivă din deschiderea față de tradiția cultural-teologică apuseană, „neobișnuită pentru un teolog ortodox”, iar teologii ortodocși români din noua generație trebuie să fructifice „moștenirea Stăniloae”.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 275-276.

⁵⁰³ Vezi în acest sens excelentul studiu al lui Calinic Berger, „Face Euharistia Biserica? O comparație între ecleziologiile părintelui Dumitru Stăniloae și mitropolitului Ioannis Zizioulas”, în *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 1 (octombrie 2007), nr. 7, p. 13-44. De asemenea, Ștefan Toma, *Tradiție și actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008.

⁵⁰⁴ Cristinel Iojă, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 378-379.

să concretizeze din ce în ce mai mult și mai realist concluziile implicate în noțiunea, atât de bogată în sensuri, de „sobornicitate deschisă”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ Lucian Turcescu, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?”, în Idem (ed.), *Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iași-Oxford-Palm Beach-Portland, 2002, p. 83-103, și, tot în acest volum, Ronald Roberson, „Dumitru Stăniloae on Christian Unity”, p. 104-125.

IV. Poziția Muntelui Athos

Muntele Athos, singura „republică monahală” din lume, își leagă începuturile întemeierii de așezări monahale de numele Sfântului Petru Athonitul, cel care și-a început activitatea în urma unor vizite și la îndemnul Maicii Domnului⁵⁰⁶. Acest fapt s-ar fi petrecut cândva la începutul secolului al IX-lea, secol în decursul căruia are loc și o formă incipientă de organizare: Sfântul Eftimie obține recunoașterea „lavrei” sale printr-un decret al împăratului Leon al VI-lea (886-912).

Istoria Athosului ca mare centru al monahismului ortodox și ca stat cvasiindependent începe însă, propriu-zis, odată cu venirea aici a Sfântului Atanasie, autorul unei lucrări dedicate Sfântului Antonie – „părintele monahismului” și fondatorul celei mai vechi și a uneia dintre cele mai importante, chiar și astăzi, mănăstiri din Munte, Marea Lavră. Aflat în legătură cu împăratul Nicefor Fokkas (963-968), Sfântul Atanasie a obținut de la acesta un alt decret (*chrysobul*), în anul 963, prin care se hotăra ca Muntele Athos să fie rezervat călugărilor, fiind totodată pus sub protecția directă a împăratului. Astfel, timp de trei secole și jumătate „călugării vor continua să fie feriți de orice intervenție exterioară, incluzând chiar pe cea a ierarhiei Bisericii” (abia în anul 1312 autoritatea a fost trecută de la împărat asupra Patriarhului Ecumenic din Constantinopol, care o exercită până astăzi)⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Vezi Grigorie Palama, *Scrieri II: Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 289-358.

⁵⁰⁷ Alexander Golitzin, *Mărturia vie a Sfântului Munte: Glasuri contemporane din Muntele Athos*, trad. Ioana Dumitrache-Lupescu, EIBMBOR, București, 2006, p. 15.

Secolele al XI-lea și al XII-lea au consemnat o înflorire a vieții monahale athonite, atunci au fost fondate mai multe mănăstiri, dintre care multe există și acum (Vatoped, Xiropotamu ș.a.). De asemenea, alte așezăminte au fost fondate de popoare aflate în sfera de influență culturală bizantină – Ivir (georgiană), Xilorgu (rusă), Hilandar (sârbă), ceea ce face ca Athosul să-și poată revendica încă de la început statutul de „centru internațional al monahismului ortodox”⁵⁰⁸.

Perioada de înflorire inițială a fost curmată de un veac de anarhie și pustiire ce a urmat cuceririi și jefuirii de către cruciați a Constantinopolului, în anul 1204. Aceleași nenorociri s-au abătut și asupra monahilor de la Sfântul Munte, nevoiți să îndure numeroase suferințe din partea cavalerilor și prelaților francezi, la fel de însetați de jaf ca și pirații. Drept urmare, în 1213 athoniții au recurs la măsura extremă, umilitoare pentru ei, de a cere protecția papei Inocențiu al II-lea – așadar, chiar de la inițiatorul cruciadei a IV-a –, fără însă ca răspunsul favorabil al acestuia să aibă vreun efect concret (poruncile papei nu aveau mare însemnătate în fața potențialei surse de îmbogățire reprezentată de Imperiul Bizantin aflat în declin).

Suferințele au sporit și mai mult în urma opoziției monahilor de la Athos în fața încercărilor unioniste ale unor bazei care, din motive politice, doreau o alianță cu papalitatea. Amintim de tentativa din 1274 a împăratului Mihail al VIII-lea (1259-1282); el a instalat un patriarh unionist, Ioan Beccos, și a exercitat presiuni asupra comunității athonite pentru ca aceasta să accepte măsurile sale. Tradiția orală de la Sfântul Munte susține că „patriarhul și împăratul au fost responsabili pentru uciderea deliberată a zeci de monahi și pentru prigonirea comunităților recalitrante”. Apoi, aceeași tradiție vorbește și de o anume peșteră a „morților răi”, unde, până în zilele noastre, zac cadavrele călugărilor care au îngăduit săvârșirea unei *misse* latine la Marea Lavră. În orice caz, raidurile sângeroase ale mercenarilor catolici din 1307 sau 1308 – angajați în chip nesăbuit de împăratul Andronic al II-lea – nu puteau să facă altceva decât să sporească și mai mult

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 16.

resentimentele față de agresiunea latină, manifestată atât pe plan politic, cât și religios.

Apogeul prosperității athonite și cea mai semnificativă contribuție a Muntelui Athos la teologia ortodoxă a survenit în secolele XIV-XV, prin fenomenul cunoscut sub numele de „isihasm”, care avea în centru practicarea neîncetată a „rugăciunii lui Iisus”, ca mod de a ajunge la contemplarea luminii necreate, a slavei dumnezeiești în care strălucise Hristos la Schimbarea la Față pe muntele Tabor. Această renaștere este legată în special de numele Sfântului Grigorie Palama, mort în 1358 și canonizat zece ani mai târziu. Văzut mai mult decât o simplă dezbatere între teologi, isihasmul a reprezentat o „revigorare a spiritualității bizantine” ce a revigorat întreaga lume ortodoxă (D. Nicol); ieromonahul Alexander Golitzin scria despre relevanța acestuia: „Nu ar fi o exagerare să spunem că, în anumite privințe, isihasmul și Muntele Athos au salvat Biserica Ortodoxă, conferindu-i un dinamism proaspăt și unitate chiar atunci când Bizanțul era gata să se prăbușească, iar populațiile sale se aflau în pragul captivității musulmane care va dura multe secole. Influența dătătoare de vigoare a Sfântului Munte va fi din nou resimțită în timpuri mai recente și în împrejurări evident mult mai disperate”⁵⁰⁹.

Referitor la guvernarea turcă (1430-1912), vom spune că, pe de o parte, autoritățile turce au arătat o oarecare toleranță față de creștini, inclusiv față de călugării athoniți (cu câteva excepții, cum ar fi perioada de după războiul grec de independență din 1820, când trupe turcești au fost încartiruite la Athos), dar, pe de altă parte, au practicat o presiune permanentă din punct de vedere fiscal, ceea ce a contribuit semnificativ la sărăcirea mănăstirilor și la decăderea vieții monahale, mai ales între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea. Cu toate că a fost denumită „evul întunecat” al lumii ortodoxe⁵¹⁰, această perioadă a înregistrat totuși și aspecte pozitive în plan duhovnicesc, reflectate în figurile marcante – sfinți și luminați – pe care Athosul i-a produs acum: la jumătatea secolului al XVI-lea, Sfântul Maxim Grecul, în secolele al XVII-lea și al

⁵⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 18-19.

⁵¹⁰ *Ibidem*, 19.

XVIII-lea, Sfântul Acachie Cavesocalivitul, iar în secolul al XVI-lea, Sfântul Cosma Etolianul, cel care a predicat Evanghelia în nordul Greciei. Două figuri se disting însă în mod semnificativ. Prima este cea a lui Nicodim, călugărit la Muntele Athos în 1775, cel care, pe lângă alte multe scrieri proprii, a publicat *Filocalia* la Veneția, în 1782 – o colecție de scrieri patristice datând din secolele IV-XIV și despre care același Alexander Golitzin afirmă: „nu am exagera deloc dacă am spune că această carte (sau colecție de cărți compusă din cinci volume masive) este cea mai importantă lucrare publicată în lumea ortodoxă în ultimele două veacuri”⁵¹¹. Cea de-a doua figură este reprezentată de monahul ucrainean Paisie Velicicovski (mort în 1784 și canonizat în 1988), sosit la Athos pentru a găsi o învățătură despre rugăciune pe care nu o mai putea găsi în Rusia „mutilată” din punct de vedere religios de reformele țarului Petru cel Mare. El a realizat o traducere slavonă a *Filocaliei*, pe care a publicat-o în 1782 la St. Petersburg. Datorită eforturilor Sfântului Paisie și ale ucenicilor acestuia, renașterea athonită a iradiat în perioada următoare în întreaga lume ortodoxă, începând cu țările române și cu Rusia.

În chip paradoxal, eliberarea Greciei de sub jugul otoman (1912) nu a consemnat și o nouă perioadă de înflorire pentru viața monahală athonită. Dimpotrivă, avem de-a face cu o perioadă de declin, părănd că Athosul devenise un anacronism ce nu-și avea locul în lumea modernă. Astfel, eliberarea de sub „noaptea turcocratiei”, în anii 1821-1829, nu a fost urmată de revenirea la tradiția bizantină: polarizarea vieții religioase ortodoxe în Grecia sfârșitului de secol XVIII și în cea a primei jumătăți de secol XIX între tradiționaliștii conservatori – așa-numiții „kolyvades”: Sf. Nicodim Aghioritul, Makarios de Corint, Neofit Kavesocalivitul sau Constantin Oikonomos – și occidentalii liberali – reprezentați de Evghenios Vulgaris, Adamantios Korais, Theoklitos Pharmakidis ș.a. – pare să se încheie acum cu victoria celor din urmă, odată cu impunerea de către marile puteri europene pe tronul noului regat grec modern al unui reprezentant al casei germane princiare din Bavaria. Și aceasta pentru că „politica regilor ba-

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 21.



varezi a urmărit sistematic legarea Greciei de Occident prin promovarea valorilor culturii grecești clasice, antice, al cărei spirit fusese continuat de la Renaștere încoace de cultura Occidentului vest-european, și reprimarea metodică (adesea cu metode administrative brutale) a reprezentanților valorilor culturii ortodoxe a elenismului patristic și bizantin⁵¹². Urmările au constat în politica de desprindere a Bisericii Grecești de legăturile ei tradiționale cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, reprimarea și discreditarea monahismului ortodox (prin „reforma” regelui Otto de Bavaria din cele 500 de mănăstiri din sudul și centrul Greciei au fost desființate 425), și înființarea Facultății de Teologie din Atena (1837), o instituție de stat aflată în afara controlului Bisericii și în care predau laici cu studii în Occident⁵¹³. Se mai adăuga și impunerea unei religiozități populare de factură pietist-protestantă, fiind încurajată astfel înființarea asociațiilor laice misionare⁵¹⁴.

⁵¹² Ioan I. Ică jr., „Profil teologic athonit contemporan: monahul Teoclit Dionisiatul sau «prologul» în Grecia al «dialogurilor» la Athos”, în Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. I: *Monahismul aghioritic*, trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. IX-X.

⁵¹³ Spre exemplu, dintre cei 33 de profesori activi aici în perioada 1837-1937, 27 fuseseră formați în Germania, iar ceilalți la academii teologice ortodoxe ruse, ce urmau însă același model apusean de organizare și funcționare.

⁵¹⁴ Theodoros Zissis caracteriza aceste organizații în felul următor: „Deși motivele întemeierii acestor asociații erau în sine bune, rezultatele n-au satisfăcut așteptările, confirmându-se aserțiunea că teologia nu poate fi rodnică decât în Biserică, chiar dacă episcopii sunt păcătoși. Foarte curând, aceste asociații s-au lăsat influențate și s-au organizat după modelul mișcărilor occidentale similare, mai ales protestante. Ele s-au îndepărtat de parohie și Biserică, făcându-și centre de acțiune din săli și adunări private. Puneau accent pe predică și pe cântarea creștină proprie, diminuând valoarea evlaviei ortodoxe tradiționale. Accentuau excesiv valoarea Sf. Scripturi în raport cu Tradiția Sf. Părinți și se temeau de dezvoltarea monahismului ortodox, ca unul opus, prin structura sa ierarhică și țelurile lui spirituale, instituțiilor lor. Defăimau și luptau împotriva monahismului Bisericii, negau responsabilitatea episcopilor în orice manifestare spirituală în favoarea preoției universale. Deși țelul acestor asociații era promovarea evlaviei poporului, ele s-au dezvoltat în curând ca grupuri închise în care membri erau primiți

numai cei «buni» în sensul concepției lor despre morală. Dominant era un fel de egoism fățarnic și tendința de a-i privi pe ceilalți ca niște păcătoși. Iar speranța pentru succesul operei lor, aceste organizații și-o puneau nu în Dumnezeu și în Biserică, cât în oamenii politici de la putere.” Theodoros Zissis, „Orthodoxe Theologie in Griechenland heute”, în *Théologie dans l'Eglise et dans le monde*, Chambésy-Gêneve, 1984, p. 179-180, apud *Ibidem*, p. X-XI. Vezi și Christoph Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionproblem der Ostkirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, și Vassilios N. Makridis, „The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece”, în *GOTR*, nr. 2 (1988), p. 167-187. Dintre asociațiile religioase misionare laice importanța cea mai mare a avut-o frăția „Zoi” (Viată), înființată în anul 1907. Cu toată opoziția și încercarea de menținere pe linia unei Ortodoxii populare tradiționale „romaice” a unor scriitori, pictori și chiar militari și laici ce urmăreau linia programatică trasată de Sf. Cosma Etolianul (1714-1774) – cele mai cunoscute nume sunt gen. Makryannis (1797-1864), romancierul Al. Papadimandi (1851-1911), supranumit „Dostoievski”-ul elen, sau scriitorul și iconograful Photios Kontoglu (1897-1965) –, expansiunea și importanța frăției va crește neîncetat, atingând apogeul în deceniul șase al secolului XX: dacă în anul 1938 ea număra 300 de școli catehetice și 35000 de elevi (fiind recompensată cu premiul întâi la Congresul protestant mondial al Școlilor de duminică de la Oslo), în anul 1959 ea deținea 2216 școli cu 147740 de elevi. După al Doilea Război Mondial și războiul civil provocat de partizanii comuniști din nord-vestul țării (1946-1949), conducătorul de atunci al asociației „Zoi”, arhim. Serafim Papakostas, a încheiat o alianță politică cu avocatul Alexandros Tsirintanis, împreună preconizând combaterea creșterii influenței comunismului în Grecia prin instaurarea unei „civilizații eleno-creștine”. Urmările au fost însă negative: „Punerea dezastruoasă în practică a acestui ideal politic avea să se facă în timpul dictaturii militare din anii 1967-1974, perioadă în care influența politică și ecleziastică a «frăției» avea să atingă cota maximă (prin înlăturarea unor ierarhi de seamă și crearea necanonică a unui Sfânt Sinod alcătuit din ierarhi tineri, proveniți din sânul aristocrației sau simpatizanți ai ei), compromițându-se însă grav prin participarea la abuzurile juntei militare”. Vezi Ioan I. Ică jr., „Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, în Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 22-23. Departe de a ajunge o forță religios-morală capabilă să ducă la instaurarea idealului „civilizației eleno-creștine”, mișcarea „Zoi” a cunoscut, așadar, un proces de dezintegrare internă ce se va încheia prin părăsirea asociației de către un

Desigur, între toate aceste „pseudo-forme” ortodoxe (ca să preluăm formularea lui G. Florovsky) și credința tradițională apărută de Muntele Athos nu putea exista decât antagonism (acest conflict, mai mult sau mai puțin, a continuat și continuă până astăzi – vezi de exemplu opoziția profesorului de la Atena P. Trembelas și a „neozoistului” Chr. Yannaras față de „misticismul apofatic” și conservatorismul tradiției ortodoxe promovate de Muntele Athos, ca și răspunsurile acestuia prin vocea unor egumeni ca Teoclit Dionisiatul, Vasilios Stavronikitul sau Gheorghios Grigoriatul).

Probabil că „vocea” Athosului nu s-ar fi auzit cu atâta putere dacă acesta nu ar fi cunoscut renașterea produsă în 1968 de inițiativa părintelui Vasilios Gandikakis de a se așeza în mănăstirea părăsită de la Stavronikita. Acesta a reprezentat un model de înnoire a vieții moral-spirituale athonite; rând pe rând mănăstirile s-au repopulat, fapt dublat și de creșterea calitativă a nivelului cultural-teologic al monahilor. În 1973 părintele Efrem de la Schitul Nou, ucenic al renumitului stareț Iosif Isihastul, și-a adus ucenicii la Mănăstirea Filoteu, practic abandonată. În același an (1973), de Crăciun, părintele Emilianos (Vafeides) a dus o altă comunitate, de la Marea Meteora, din Tesalia, la Simonopetra. În iulie 1974, părintele Gheorghe (Kapsanis), fost profesor de teologie la Universitatea din Atena, a venit în fruntea unui grup din insula Evvia la Mănăstirea Grigoriu. În 1975, un al doilea grup de monahi de la Schitul Nou, condus de părintele Hristodulos, s-a stabilit la Cutlumuș, lângă Karyes, iar în 1976, Xenofont a

grup de 60 de membri conservatori, în frunte cu profesorul Trembelas, nemulțumiți de numirea ca lider al „Zoi”-ului a arhim. Ilia Mastroyanopoulos, un moderat. Anul 1959 va consemna deci apariția unei alte frății teologice, „Sotir” (*Mântuire*). În fine, a treia asociație religioasă laică din Grecia, „Stavros” (*Cruce*), a apărut în 1959 (o formă mai organizată a primit în 1966) și a fost dominată de figura lui Augustinos Kantiotes, ajuns mai târziu episcop de Florina. Spre deosebire de organizațiile „Zoi” și „Sotir”, „Stavros” se adresa mai ales populației rurale și muncitorilor din orașele mici, definindu-se și printr-o critică mult mai virulentă, aproape fanatică, față de Biserica și societatea elenă.

revenit la viață datorită unui grup aflat sub îndrumarea părintelui Alexie care, ca și cei de la Simonopetra, venise tot de la Meteora. Dochiariu, cea mai nordică dintre mănăstirile de pe coasta de vest a peninsulei, a primit un grup de tineri monahi din afara Muntelui, în 1979, și, în același timp, a devenit mănăstire de obște, după secole de viață idioritmă. Anul 1980 a adus înnoirea a trei mănăstiri: Xiropotamu și Konstamonitu au fost colonizate cu monahi de la Filoteu, iar Xiropotamu a trecut și ea de la modul de viață idioritmă la cel de obște; Dionisiu a primit un grup din Munte sub conducerea părintelui Haralambie, un alt ucenic al Bătrânului Iosif. În același an, a avut loc poate cel mai clar semn al renașterii. Din proprie inițiativă, Marea Lavră a Sfântului Atanasie a devenit mănăstire de obște ca în vremea întemeietorului ei. Schimbările au continuat și în anii '80. Karakalu a primit un al treilea grup de la Filoteu, în timp ce Mănăstirile Hilandar, Vatoped și, mai recent (în 1988), Ivir au trecut toate de la idioritmă la viața de obște sub îndrumarea unui stareț. Pantocrator, ultima mănăstire rămasă idioritmă, a primit un nou grup de călugări și statutul de koinovion la începutul lui 1992. „Acum ciclul a ajuns la final. Declinul care începuse în ultimii ani ai Bizanțului și se generalizase la Athos la începutul secolului al XVIII-lea se încheie”⁵¹⁵. Scurta noastră incursiune istorică a demonstrat elocvent rolul important jucat de Muntele Athos, „grădina Maicii Domnului”, în viața monahală și în teologia Bisericii Ortodoxe. Plecând de la lucrarea de apărare a credinței apostolice și patristice pe care au exercitat-o călugării athoniți de-a lungul a peste un mileniu – lucrare „mărturisitoare” chiar în sensul propriu al termenului, cel martiric –, Sfântul Munte a fost denumit „centru mistic, dogmatic și cultic, spiritual al Ortodoxiei”, „citadelă milenară a monahismului ortodox”, „placă tur-nantă” și „integrare” în istoria teologiei și spiritualității ortodoxe, loc având o semnificație providențială și dătătoare de ton în istoria Răsăritului ortodox⁵¹⁶.

⁵¹⁵ A. Golitzin, *op. cit.*, p. 28-29.

⁵¹⁶ Ioan I. Ică jr, „Profil teologic athonit contemporan: monahul Teoclit Dionisiatul sau «prologul» în Grecia al «dialogurilor» la Athos”, în Teoclit Dionisiatul, *op. cit.*, vol. I, p. VI-VII.

Înșiși monahii athoniți au încă vie conștiința rolului important pe care îl au de jucat în lume, în general, și în Ortodoxie, în special. Astfel, Arhimandritul Efrem, starețul Mănăstirii Vato-ped, scrie că „mesajul pe care-l transmite Sfântul Munte întregii lumi este că viața omenească capătă valoare și omul reușește în viață, dacă are o comuniune corectă cu Dumnezeu cel adevărat, Care este Însuși Iisus Hristos. Acesta se găsește, se descoperă într-o învățătură Lui cea dreaptă. Iar noi susținem cu îndrăzneală că Biserica Ortodoxă a păstrat nefalsificată învățătura lui Hristos pe care Acesta a adus-o pe pământ”⁵¹⁷. De asemenea, dacă Arhimandritul Vasilios de la Mănăstirea Ivron considera că „în Sfântul Munte s-a păstrat inima spiritualității ortodoxe”, în special înaintea influențelor apusene provenind din ceea ce Părintele George Florovsky denumea „captivitatea babilonică a Bisericii Ortodoxe”⁵¹⁸, Ieromonahul Macarios, starețul de la Mănăstirea Simonopetras, sublinia în ce sens Athosul este în Ortodoxie un „Munte Sfânt”: „Cu adevărat credem că Athosul este un Munte Sfânt. Pentru Biserica Ortodoxă este un factor de redescoperire a valorilor existențiale ortodoxe, a esenței, a identității ei, mai bine zis, identitatea apropiată de experiența de viață monahală”⁵¹⁹.

Concluzionând, „vocea athonită” a avut și are o mare însemnătate în lumea ortodoxă, ceea ce face să nu fie lipsit de semnificație și ceea ce ea spune în privința ecumenismului, a raportului dintre ortodocși și ceilalți creștini. În prima parte a acestui capitol ne vom referi astfel la principalele documente oficiale elaborate

⁵¹⁷ George Căbaș, *Părinți contemporani din Sfântul Munte Athos*, Ed. Anastasis, Sibiu, 2007, p. 31.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 48. Bătrânul Dionisie, duhovnicul de la Mănăstirea Colciu, nu se sîia chiar să spună despre Sfântul Munte că este „raiul lui Dumnezeu pe pământ”. Vezi Damaschin Grigoriatul, *Povățuirii din Sfântul Munte: Convorbiri cu Părinți athoniți contemporani*, trad. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009, p. 118. Pentru alte mărturii despre spiritualitatea athonită de azi mai vezi și Heruvim Karambelas, *Părinți duhovnicești contemporani de la Sfântul Munte Athos*, 2 vol., trad. Felix Trușcă și Cornel Savu, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

mai recent de Chinotita Sfântului Munte, cu referire directă la dialogul ortodocșilor cu ceilalți creștini – un subcapitol aparte va trata poziția față de dialogul cu creștinii ce nu au acceptat hotărârile Sinodului de la Calcedon –, pentru ca în partea a doua a acestui capitol să trecem pe scurt în revistă câteva poziții personale ale unor părinți duhovnicești athoniți, tot privitoare la această temă nevralgică a lumii ortodoxe contemporane – ecumenismul.

Scrisoarea din 1993

Reprezentanții și conducătorii celor douăzeci de mari mănăstiri din Sfântul Munte trimiteau o scrisoare Patriarhului Ecumenic Bartolomeu (și concomitent și altor Biserici Ortodoxe autocefale implicate în *dialogul ecumenic*), datată 8 decembrie 1993, ce avea ca subiect modul în care, din perspectivă ortodoxă, ar putea avea loc unirea Bisericilor. Această unitate era exprimată chiar de la început ca fiind speranța tuturor, după chiar cuvintele rugăciunii Domnului Iisus Hristos: „...ca toți să fie una” (*In* 17, 21), dar unicul mod de realizare îl poate constitui, după Părinții Athoniți, doar revenirea heterodocșilor la Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, Biserica Ortodoxă (după cum se pronunța și teologul grec al diasporei americane, Ioannis Romanidis).

Poziția ortodocșilor în raport cu creștinii heterodocși este, așadar, una ambivalentă: pe de o parte, ortodocșii le oferă dragoste și ospitalitate în numele lui Hristos, pe de altă parte, nu se poate avea o comuniune eclezială, din cauza sentimentului dureros că suntem despărțiți în credință. În același timp, mărturisind schisma produsă inițial între ortodocși și necalcedonieni, iar mai apoi între ortodocși și apuseni, trebuie să recunoaștem că avem de-a face cu „o dramă asupra căreia nu trebuie să păstrăm tăcerea” sau să fim nepăsători. Dar nici eforturile de unire, conform zicerii patristice: „Un lucru bun nu este bun dacă nu este dobândit pe o cale bună”, nu trebuie să aibă loc oricum – „nici prin ținerea sub tăcere sau deprecierea învățăturilor ortodoxe”, nici prin „îngăduirea învățăturilor false ale heterodocșilor, deoarece

nu ar fi o unire în Adevăr”. Dimpotrivă, mergându-se pe această cale, se deschide ușa pentru „noi schisme și noi diviziuni și nenorociri asupra deja dezbinatului trup al Ortodoxiei”. Pentru a putea face față provocărilor ecumenice și socio-culturale globale actuale, se cuvine mai ales ca Ortodoxia să întărească unitatea Bisericilor locale și să ofere „mădurele ei îngrozite” întărirea duhovnicească, sunând din „trâmbița Puterii și a Harului ei răscumpărător unic” și vădindu-l pe acesta „omenirii celei căzute”.

Comunitatea monahală athonită declară că urmărește cu interes evoluțiile în mișcarea și în dialogurile „așa-zise ecumenice”, luând notă atât de aspectele pozitive, cât și de cele negative – „uneori cuvântul Adevărului este împărțit cu dreptate, iar alteori se fac compromisuri și concesii privind chestiuni importante ale Credinței”. Urmează apoi trei secțiuni prin care se urmărește reliefa: 1. Expunerii unor astfel de concesii și compromisuri inacceptabile din partea ortodocșilor; 2. Analizării pe teme a unui document recent la acea dată, care exemplifică această atitudine și 3. Încercării de a identifica de ce dialogul ortodocșilor cu romano-catolicii nu poate fi încununat de succes, totul încheindu-se cu un sfat, o rugămintă adresată Patriarhului Ecumenic.

Prima secțiune amintește de câteva declarații și acțiuni îndreptate „împotriva Sfintei noastre Credințe”, cum ar fi cazul Patriarhului Alexandriei (Parthenie), care a declarat în mai multe rânduri că s-ar cuveni să-l recunoaștem pe Mahomed ca profet, sau cazul Patriarhiei Antiohiei, care a inițiat comuniunea cu ne-calcedonienii, fără o hotărâre pan-ortodoxă. Cea mai mare gravitate era reprezentată, ni se spune, de declarația comună, din iunie 1993, la Conferința de la Balamand, a Comisiei Mixte de Dialog între romano-catolici și ortodocși. Aici nu s-a ținut seama de principalul obstacol al unirii dintre Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxă – Uniația (vezi declarația celei de-a treia Conferințe pan-ortodoxe de la Rodos, după care „Uniația și dialogul, în același timp, sunt incompatibile”) –, fiind încălcate și mai multe principii ecleziologice ortodoxe, fapt analizat în secțiunea a doua a scrisorii.

Astfel, una dintre „abaterile fundamentale” din documentul de la Balamand vizează ideea conform căreia atât Biserica Ortodoxă, cât și cea Romano-Catolică ar fi ajuns la pretenția de a fi singura Biserică adevărată, din cauza conflictelor misionare dintre ele (care au dus și la apariția Uniației), ce a avut drept consecință nefericită și actul de rebotezare a unor creștini (paragraful 10). Comunitatea athonită afirmă însă că, în special în fața deviațiilor doctrinare (cum ar fi și cele ale romano-catolicilor), Biserica Ortodoxă a posedat mereu conștiința că este: „continuatora neprihănită a Uneia, Sfinte, Catolice și Apostolice Biserici a lui Hristos”, chiar și înainte de apariția Uniației. Este însă adevărat că afirmarea acestei conștiințe a deplinătății Ortodoxiei s-a accentuat în momentul intensificării acțiunii prozelitiste romano-catolice, luându-se atitudine față de primatul papal, *filioque* sau ale erezii (vezi Sfântul Marcu Eugenicul, Sfântul Fotie sau Sfântul Grigorie Palama).

Paragraful 13 al Declarației de la Balamand afirmă că „de fiecare parte se recunoaște că ceea ce Hristos a încredințat Bisericii Sale – profesarea credinței apostolice, participarea în aceleași sacramente, deasupra tuturor preoția unică, celebrând unica jertfă a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor – nu poate fi proprietatea exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre. În acest context, este clar că orice formă de rebotezare trebuie evitată”. În pofida intențiilor pozitive de realizare a comuniunii, se uită că aceasta nu este, pur și simplu, un act uman, ci una teantropică, „o comuniune de îndumnezeire (*theosis*)”. Ar fi însă imposibil de realizat această comuniune cu romano-catolicii atâta vreme cât aceștia nu acceptă învățătura despre energiile divine necreate, ba, mai mult, „zace în cacodoxie (învățătură greșită)”: *Filioque*, infailibilitatea papală, harul creat ș.a.m.d. Încercările de unire romano-catolice sunt privite ca un act de manipulare și înșelare a conștiinței ortodoxe; după cum ni se spune, „planul este ca unirea să aibă loc, în pofida deosebirilor, prin recunoașterea reciprocă a Tainelor și a succesiunii apostolice a fiecărei Biserici și aplicarea intercomuniunii, limitată la început, iar apoi extinsă. După

aceasta, diferențele de doctrină pot fi discutate doar ca păreri teologice”.

Făcându-se referire la metoda romano-catolică de realizare a unirii cu Ortodoxia, una din perspectivă umanistă, le este adresată o serie de întrebări retorice celor ce au semnat, din partea ortodoxă, documentul de la Balamand: „Constituie *filioque*, primatul și infailibilitatea (papală), purgatoriul, imaculata concepție și harul creat o mărturisire apostolică? În pofida tuturor acestora este cu puțință pentru noi ortodocșii să recunoaștem drept apostolică mărturisirea și credința romano-catolicilor?

Aceste grave abateri teologice ale Romei sunt erezii sau nu?

Dacă sunt, așa cum au fost numite de către Sinoadele și părinții ortodocși, nu implică aceasta invaliditatea Tainelor și a succesiunii apostolice a heterodocșilor și a cacodocșilor de acest soi?

Este cu puțință ca plinătatea harului să existe acolo unde nu există plinătatea adevărului?

Este cu puțință a-L diferența pe Hristosul adevărului de Hristosul Tainelor și al succesiunii apostolice?

Succesiunea apostolică a fost mai întâi așezată de către Biserică ca întărire istorică a păstrării neîntrerupte a adevărului ei. Dar atunci când adevărul însuși este deformat, ce înțeles poate avea o păstrare formală a succesiunii apostolice? Nu au avut adevărații mării ereziarhi acest fel de succesiune exterioară? Cum este cu puțință ca și ei să fie priviți ca și purtători ai Harului?

Și cum este cu puțință ca două Biserici să fie socotite ca «Biserici Surori», nu pentru obârșia lor comună pre-schismă, ci pentru așa-zisa lor mărturisire, har sfințitor și preoție comune în pofida marilor lor deosebiri în dogme?

Cine dintre ortodocși poate accepta ca adevărat urmaș al Apostolilor pe cel infailibil, pe cel cu primatul de autoritate de a stăpâni asupra întregii Biserici și de a fi conducătorul religios și lumesc al Statului Vatican?

Nu ar fi aceasta o negare a Credinței și a Tradiției Apostolice?

Ori semnatarii acestui document nu știu că mulți dintre romano-catolicii de astăzi gem sub piciorul papei (și sub sistemul

său ecleziologic, scolastic și centrat pe om) și doresc să vină la Ortodoxie?

Cum se poate ca acești oameni ce sunt chinuți spiritual și doresc Sfântul Botez să nu fie primiți în Ortodoxie, deoarece se presupune că același Har se găsește și aici și acolo? Nu ni se cuvine, în acest moment, să le respectăm libertatea religioasă, așa cum cere Declarația de la Balamand cu altă ocazie, și să le acordăm Botezul Ortodox? Ce apărare vom înfățișa Domnului dacă ținem deoparte plinătatea Harului de la cei ce, după ani de chin și căutare personală, doresc Sfântul Botez al Bisericii noastre Una, Sfântă, Catholică și Apostolică?”

În continuare este analizat și paragraful 14 al documentului, unde este citat Papa Ioan Paul al II-lea, cel care vorbise despre „efortul ecumenic al Bisericilor Surori: a Răsăritului și a Apusului, așezat în dialog și rugăciune”, pentru realizarea comuniunii desăvârșite și totale, nu prin absorbție, nici prin fuziune, ci „ca o întâlnire în adevăr și dragoste”. La aceste afirmații scrisoarea athonită reacționează, reamintind de deosebirile dogmatice între ortodocși și romano-catolici („dar când există deosebiri în dogme nu poate exista unitate întru Hristos”). Apoi, imposibil de acceptat ar fi și sintagma „Biserici surori”, căci „niciodată nu a fost numită Biserica Ortodoxă o soră a oricăreia dintre bisericile heterodoxe, indiferent de gradul acestora de heterodoxie sau de cacodoxie”. Ținând cont de aceste aspecte, se pune întrebarea dacă semnatarii ortodocși ai documentului nu au fost influențați de „sincretismul religios și minimalismul doctrinar”, produse ale secularizării și umanismului, făcându-se astfel recunoașterea de către niște ortodocși a „teoriei ramurilor”. În orice caz, această teorie, de factură protestantă, se găsește în deplină contradicție cu viziunea Ortodoxiei că este unica și adevărata Biserică, viziune mărturisită de mai multe sinoade panortodoxe (1722, 1727, 1838, 1848), ca și de primii participanți ortodocși la *dialogul ecumenic*. Este și cazul Părintelui Georges Florovsky, care la Conferințele ecumenice de la Lund (1952), Evanston (1954) sau New Delhi (1961) a mărturisit la rândul său că: Biserica Ortodoxă este

Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, „neschimbata din vremea apostolică”; singura ce poate pretinde acest lucru, nu de la sine, ci ca dar de la Dumnezeu; în fine, ocupă o poziție deosebită și extraordinară în creștinătatea nedivizată, fiind purtătoare și martoră a tradiției străvechii Biserici nedespărțite, aflată în succesiune neîntreruptă cu aceasta în preoție, viață sacramentală și credință. Este o convingere împărtășită și de alt teolog ortodox contemporan, Dumitru Stăniloae, „un teolog remarcabil nu doar pentru înțelepciunea sa, ci și pentru amploarea și cugetul ortodox al perspectivei ecumenice”. Și acesta a insistat asupra necesității unității doctrinare și euharistice, asupra necesității intrării în Biserica Ortodoxă ca premisă a recunoașterii validității unei Taine săvârșite anterior în afara limitelor sale canonice, dar mai ales a diferențelor doctrinare grave dintre ortodocși și romano-catolici (cum ar fi primatul papal), care împiedică comuniunea eclezială dintre ei.

Amintind de reflecțiile teologului grec Ioan Karmiris, ultima secțiune a scrisorii athonite din 1993 scoate în evidență promovarea în continuare a greșelilor doctrinare în romano-catholicism, atât la Conciliul II Vatican (1963), cât și în Enciclica papală „Către episcopii Bisericii Catolice” (28 mai 1992) sau într-un „Ghid ecumenic” prezentat de cardinalul Cassidy la întâlnirea episcopilor romano-catolici (10-15 mai 1993, așadar cu o lună înainte de Balamand). Toate acestea au reprezentat ocazii de reafirmare a convingerii că unica Biserică a lui Hristos subzistă în Biserica Romano-Catolică, condusă de „urmașul lui Petru” și episcopii aflați în comuniune cu el (papa); iar în calitatea sa de „vicar al lui Hristos și păstor al întregii Biserici”, Pontiful Romei este infailibil, adică posedă autoritatea eclezială deplină, cea mai înaltă și universală, mai ales atunci când se pronunță *ex cathedra*. Sunt afirmații aflate în contradicție cu învățătura ortodoxă, după care Iisus Hristos este singurul Cap al Bisericii, veșnic și infailibil, și singurul Care asigură unitatea Bisericii.

Ținând cont de cele afirmate anterior, neputându-se face nici concesiile privind centralitatea Dumnezeu-omului în Biserică, re-

prezentanții Sfântului Munte Athos fac următorul apel: „Adânc îndurerăți în suflet din pricina celor de mai sus, apelăm la voi, părintele nostru duhovnicesc, și, cu cel mai adânc respect, vă chemăm și vă implorăm, cu înțelegerea și sensibilitatea voastră pastorală caracteristică, să luați această chestiune extrem de gravă în mână și să nu acceptați documentul [de la Balamand] și în general să acționați în toate căile cu putință spre a împiedica urmările nedorite pe care le va avea asupra unității pan-ortodoxe, dacă se va întâmpla ca unele Biserici să îl adopte”. De asemenea, se mai adresează rugămintea de a se păstra, „în vremea aceasta de confuzie duhovnicească, compromis, secularizare și scădere a acuității noastre doctrinare”, învățătura dreaptă (*Rm* 6, 17), apostolică și patristică.

Comunicatul din 2006

Acest comunicat a fost dat la 17/30.12.2006 de comunitatea athonită în urma vizitei Papei Benedict al XVI-lea la Patriarhia Ecumenică, cu ocazia prăznuirii Sfântului Apostol Andrei (30 noiembrie 2006), sărbătoarea tronului patriarhal, și a vizitei ulterioare a Arhiepiscopului Hristodul al Atenei la Vatican (14 decembrie 2006).

La începutul documentului se precizează că, deși monahii din Sfântul Munte respectă Patriarhia Ecumenică, sub a cărei jurisdicție canonică se află, pe Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, precum și Biserica Greciei, din care provin cei mai mulți dintre aceștia, totuși vizitele amintite îi determină să ia atitudine negativă. Motivul: „Dorim și ne vom lupta toată viața să păstrăm comoara încredințată de Sfinții Părinți, pe care ne-au lăsat-o ca moștenire Sfinții Ctitori ai Sfințelor noastre Mănăstiri și pururi pomeniții părinți dinainte de noi. Trăim pe cât putem Taina Bisericii și Credința Ortodoxă neîntinată potrivit celor pe care zilnic le învățăm din Sfințele Slujbe, din citirile sfinte și din întreaga învățătură a Sfinților Părinți, care este formulată în scrierile lor și în hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Păzim ca pe lumina ochilor conștiința noastră dogmatică, pe care o edifică cercetarea cu plăcere a lup-

telor pline de râvnă și a izbânzilor împotriva feluritelor erezii, a luptelor Sfinților Părinți Mărturisitori, și mai ales ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, ale Cuvioșilor Mucenici Athoniți și ale Cuviosului Mucenic Cozma, Protosul Sfântului Munte, ale cărui Sfinte Moaște cu multă evlavie le sărutăm și a cărui sfântă pomenire o prăznuim. Ne temem să tăcem ori de câte ori se pun probleme care privesc moștenirea lăsată de Părinți. Simțim greaua răspundere față de cuvioșii părinți și frați ai întregii Comunități athonite și față de poporul credincios al Bisericii, care privește la monahismul athonit ca la păzitorul neînduplecat al Sfințelor Tradiții”.

Tocmai pe baza acestei „grele răspunderi” se respinge actul de primire a Papei. Este un act aflat în „dezacord cu normele eclesiologiei ortodoxe”, căci „primirea Papei s-a făcut ca și cum era vorba de un episcop canonic al Romei”⁵²⁰. Dar „instituția papală nu a făcut niciun pas înapoi în privința învățăturilor ei eretice și în politica ei, ci, dimpotrivă, în practică promovează și încearcă în mod evident să întărească Uniația și dogmele despre primat și infailibilitate, înaintând mai mult în promovarea rugăciunilor comune interreligioase și a hegemoniei papei de la Roma, întrezărită prin ele”.

Cu scepticism este privită și străduința Preafericitului Arhiepiscop al Atenei de a stabili relații cu Vaticanul în chestiuni sociale, culturale și de bioetică, precum și orientarea spre apărarea în comun a rădăcinilor creștine ale Europei (poziții care se regăsesc și în Declarația Comună de la Fanar a Papei și a Patriarhului);

⁵²⁰ În cadrul ceremoniei de primire, Papa purta omofor, a fost întâmpinat de către Patriarh cu cuvintele: „Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului”, ca și cum ar fi fost vorba despre unsul Domnului, a binecuvântat pe cei aflați în biserică și i s-a cântat polihroniu ca unui Preașfințit și Preafericit episcop al Romei. De asemenea, asistarea Papei, purtând omofor, la dumnezeiasca Liturghie ortodoxă, rostirea rugăciunii „Tatăl nostru”, îmbrățișarea liturgică acordată Patriarhului – toate acestea „sunt manifestări care depășesc simplele rugăciuni comune”. În legătură cu întâmpinarea Papei la Fanar, măhnire a produs și știrea falsă conform căreia troparele cântate atunci au fost alcătuite de un monah sau de niște monahi athoniți.

deși acțiunile pot fi considerate inofensive, în principiu, deoarece ținesc la cultivarea legăturilor pașnice dintre oameni, totuși „este important ca aceste acțiuni să nu dea impresia că Ortodoxia și Occidentul se sprijină și astăzi pe aceleași baze”, adică să nu conducă la „uitarea distanței” care desparte Tradiția Ortodoxă de ceea ce în mod obișnuit este cunoscut drept „spirit european”. Acestui „spirit european” i se datorează apariția unui șir de instituții și acțiuni anticreștine, cum ar fi: Cruciadele, Inchiziția, comerțul cu sclavi, colonialismul. De asemenea, asupra Occidentului catolic mai apasă „tragica divizare prin ruptura Protestantismului, prin catastrofalele războaie mondiale, prin umanismul antropocentric și ateismul ei”. Toate acestea sunt consecințele deviațiilor teologice ale Romei de la Ortodoxie. Ereziile papale și cele protestante, inventate una după alta, au îndepărtat din lumea occidentală pe Hristos cel smerit al Ortodoxiei și în locul Lui l-au instalat pe omul modern⁵²¹. Tuturor acestor deviații trebuie să le fie opus „duhul smerit al Ortodoxiei” și să fie susținute „rădăcinile cu adevărat creștine ale Europei unite, acelea pe care Europa le-a avut în primele veacuri creștine, în vremea catacombelor și a celor Șapte Sfinte Sinoade Ecumenice”. Se impune deci ca Ortodoxiei „să nu i se pună în cărcă păcate străine ei și, mai mult decât atât, să nu se dea impresia europenilor, descreștinați ca reacție la abaterile Creștinismului Occidental, că Ortodoxia se identifică cu acela, căci altfel nu va putea fi mărturisită drept singura Credință adevărată în Hristos și singura nădejde a popoarelor Europei”.

Sunt apoi iarăși condamnate vizitele protocolare, în care îi sunt atribuite Papei cinstirile cuvenite unui episcop ortodox – prin aceasta sunt încălcate o serie de Sfinte Canoane care interzic rugăciunile în comun, „în timp ce dialogul teologic naufragiază în mod repetat, și când este scos la suprafață din adânc, iarăși se afundă”. Eșecul este pus pe seama neputinței romano-catolicilor

⁵²¹ Tema este centrală viziunii teologilor sârbi din secolul XX la care ne-am referit într-un capitol anterior, Nikolai Velimirovici și Iustin Popovici, care și sunt citați în document.

de a lepăda hotărârile unor sinoade ulterioare, numite de ei „ecumenice”, care au decretat ca dogmă pe *Filioque*, primatul papal, infailibilitatea papei, stăpânirea lumească a pontifului roman, harul creat, imaculata concepție a Născătoarei de Dumnezeu sau Uniația. De asemenea, acțiunile recente ale Vaticanului demonstrează că acesta „nu se orientează spre lepădarea învățăturilor eretice, ci spre reinterpretarea lor, adică spre cocoloșirea lor”. Ca exemplu este amintită trecerea de la așa-zisa „eclesiologie deschisă” a Enciclicei *Ut Unum Sint* la „exclusivitatea eclesiologică” a Enciclicei *Dominus Jesus*. În fapt, ambele puncte de vedere romano-catolice ar fi contrare eclesiologiei ortodoxe: conștiința de sine a Sfintei Biserici Ortodoxe, ca singura Biserică Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, nu recunoaște „bisericiile” și confesiunile eterodoxe drept „biserici surori”; „Biserici surori” sunt numai Bisericile Ortodoxe Locale și nicio altă referire similară la „biserici surori” nu este permisă din punct de vedere teologic.

Respingerea legăturilor cu romano-catolicii mai are la bază și manifestarea dorinței acestora de a reafirma cu tărie *Filioque* ca expresie legitimă a învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt, primatul papal ca un privilegiu de neclintit al episcopului Romei – așa cum se vede și din ștergerea titlului de Patriarh al Occidentului de către actualul Papă, Benedict al XVI-lea, din referirea la slujirea universală a Apostolului Petru și a urmașilor lui – și mai ales din confirmarea Uniației ca model de unire între Apusul și Răsăritul creștin⁵²².

Așa cum s-a mai arătat și în alte documente elaborate de Muntele Athos împotriva ecumenismului, concluzia trasă este aceea

⁵²² Cu referire la acest ultim punct este amintită intervenția provocatoare a anteriorului Papă, Ioan Paul al II-lea, care a condus la naufragiu dialogul ortodoxo-romano-catolic de la Baltimore, precum și scrisoarea actualului Papă, trimisă cardinalului Liubomir Huzar, Arhiepiscopul uniatic al Ucrainei, unde se menționează cu emfază: „Misiunea încredințată Bisericii Greco-Catolice, care se află în deplină comuniune cu urmașul Apostolului Petru, este îndoită: pe de o parte, să păstreze în chip văzut, în cadrul Bisericii Catolice, Tradiția răsăriteană, iar pe de alta, să favorizeze convergența celor două tradiții, mărturisind nu numai faptul că ele se îmbină între ele, ci constituie chiar o profundă unitate în diversitatea lor”.

că „manifestările de curtoazie, precum vizitele Papei la Fanar și a Arhiepiscopului Atenei la Vatican, fără a exista premiza unității de Credință, reușesc pe de o parte să creeze impresii false de unitate și să îndepărteze lumea eterodoxă de a privi Ortodoxia ca pe adevărata Biserică, iar pe de altă parte să tocească simțul dogmatic al multor ortodocși. Și, mai mult decât atât, îi împing pe unii dintre creștinii ortodocși evlavioși, care se neliniștesc pentru cele ce se săvârșesc în mod nepotrivit și împotriva Sfintelor Canoane, la ruperea de trupul Bisericii și la crearea de noi schisme”. De aceea, „din dragoste pentru Ortodoxia noastră, cu durere pentru unitatea Bisericii și urmărind păstrarea fără inovații a Credinței Bisericii”, sunt proclamate direcțiile hotărâte în Sinaxa Extraordinară Dublă a Sfintei Comunități a Sfântului Munte din 9/22 aprilie 1980:

„Credem că Sfânta noastră Biserică Ortodoxă este Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească a lui Hristos, care are plinătatea harului și a Adevărului și pentru aceasta are succesiunea apostolică neîntreruptă.

Dimpotrivă, «bisericiile» și «confesiunile» Apusului au denaturat în multe locuri credința Evangheliei, a Apostolilor și a Părinților, sunt lipsite de harul sfințitor, de Tainele adevărate și de succesiunea apostolică...

Dialogul cu eterodocșii nu este condamnat în măsura în care are ca obiectiv să-i informeze pe aceștia asupra Credinței Ortodoxe, astfel încât să se reîntoarcă la Credința Ortodoxă, atunci când aceștia vor accepta iluminarea dumnezeiască și li se vor deschide ochii.

Dialogul teologic în niciun caz nu trebuie să fie însoțit de rugăciuni în comun, de participări la adunările liturgice și cultice, precum și de alte acțiuni care pot da impresia că Biserica noastră Ortodoxă îi acceptă pe romano-catolicii ca pe o Biserică deplină și pe Papă ca pe episcopul canonic al Romei. Astfel de acțiuni îi înșală și pe creștinii ortodocși și pe cei romano-catolici, creându-le impresia greșită că aceasta este părerea pe care o are Ortodoxia în ceea ce-i privește...

Cu harul lui Dumnezeu, Sfântul Munte, ca și poporul ortodox al Domnului, rămâne statornic în Credința Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți și din iubire față de eterodocși, care sunt ajutați în mod substanțial atunci când ortodocșii, prin poziția lor ortodoxă consecventă, le descoperă gravitatea bolii lor spirituale și modul vindecării lor.

Încercările nereușite de unire ale trecutului ne învață faptul că o unire permanentă și după voia lui Dumnezeu, în Adevărul Bisericii, presupune o pregătire și o cale diferite de cele urmate în trecut și, după cum se vede, sunt urmate și astăzi.

Documentul este semnat de toți reprezentanții și Întâistătătorii celor douăzeci de Sfinte Mănăstiri ale Sfântului Munte Athos reuniți în Sinaxă.

Memoriul din 2008

La 14/27 martie 2008, Chinotita Sfântului Munte Athos trimitea „Către Preasfinții Arhieri ai Bisericilor Ortodoxe locale, fiecare la reședința sa”, un „Memoriu asupra participării Bisericii Ortodoxe la Consiliul Mondial al Bisericilor”⁵²³, formulat cu „smerenie”, el izvorăște din „neliniștea” în legătură cu cele formulate la dialogurile ecumenice, ca și din sentimentul răspunderii „pe care o avem de a păstra fără de inovații credința pe care am moștenit-o de la Părinții noștri”. (De altfel, semnatarii recunosc că de-a lungul timpului Sfântul Munte „și-a formulat prin cuvânt teologic neliniștile în chestiuni de credință”, iar în acest act ei nu fac altceva decât să fie „următori exemplului fericitorilor Părinți ai noștri”, exercitându-și răspunderea față de învățătura de credință în calitate de „mădulare ale Bisericii”).

Documentul începe prin a arăta că problematica participării Bisericilor Ortodoxe în C.M.B. este una reală, „absolut justificată”, fapt demonstrat de retragerea din Consiliu a Bisericilor: Georgiei (1997) și Bulgariei (1998), retrageri dublate de amenin-

⁵²³ *Memoriu asupra participării Bisericii Ortodoxe la Consiliul Mondial al Bisericilor*, 2008.

țări similare din partea Bisericilor: Serbiei și Rusiei⁵²⁴. Se face apoi apel la obligația pe care o are întreg poporul ortodox credincios – dar în special monahii – de a păstra „o conștiință bisericească veghetoare” și o „sensibilitate dogmatică” față de orice părere sau acțiune inovatoare ce nu se află în acord cu credința curată a Bisericii (trimitere la *Ef* 4, 14, precum și la Enciclica Patriarhală de la 1848⁵²⁵). Referitor la problema participării la CMB, sunt evidențiate două laturi ale acesteia: pe de o parte, responsabilitatea Bisericii de a-și propovădui credința și, astfel, „a-i ajuta pe eterodocși să-și regăsească identitatea pierdută”, dar, pe de altă parte, constatarea că „amestecul cu eterodocșii alterează identitatea ortodocșilor”⁵²⁶.

Ambele aspecte sunt strâns legate de conștiința de sine a Bisericii. Aceasta este una, sfântă, sobornicească și apostolească – atribute care arată deplinătatea Adevărului Care se află în ea. „Unirea tuturor” este unirea cu Domnul și Dumnezeu-Omul Iisus Hristos – „așa cum L-au văzut mai înainte proorocii, așa cum L-au propovăduit Apostolii, așa cum au dogmatizat despre El Părinții, așa cum L-a primit Biserica prin Sfintele Sinoade Ecumenice”. În acest sens, Biserica a cunoscut și încercări de unire „greșite”, cum ar fi *Enoticenul* din timpul împăratului Zenon, *Ectesis-ul* din vremea lui Heraclie sau Sinodul de la Ferrara-Florența. La acestea se adaugă și încercări de unire „pe baze corecte”, înfăptuite de „bărbați sfințiți și Sfinți Părinți ai Bisericii”: primul exemplu este din vremea Sfântului Vasile cel Mare (*Epistolele* 113, 114) și îi vizează pe cei ce susțineau termenul „homoiousios” cu referire la dumnezeirea Fiului și care în final au acceptat Credința de la Niceea, iar al doilea exemplu îi vizează pe armenii care, la inițiativa lui Fotie cel Mare, au acceptat Calcedonul și s-au întors

⁵²⁴ După cum vom vedea, aceste tulburări au continuat și după 2008, exemplul constituindu-l a XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, ținut la Paphos între 16 și 23 octombrie 2009.

⁵²⁵ Text grecesc și traducere românească de Teodor M. Popescu, în *BOR*, 53(1935), nr. 11-12, p. 624-684.

⁵²⁶ *Memoriu...*, p. 5-6.

la Biserica primară. Premiza care a stat, aşadar, la baza „unirii” a fost mereu aceasta: „eterodocşii care doresc unirea cu Biserica Sobornicească trebuie să ajungă la deplina unitate de credinţă cu ea şi să întrerupă comuniunea cu promotorii ereziei şi cu toţi câţi continuă să le urmeze”. În *Epistola 128* acelaşi Sfânt Vasile cel Mare arată că, în cazul în care nu poate avea loc comuniunea cu ceilalţi în credinţă, „de ajuns să ne fie nouă comuniunea cea din sânul nostru”. În acest sens trebuie acceptată poziţia ortodoxă, ca una opusă dedublării „modului de gândire şi viaţă”, ceea ce respinge acuzele aduse Bisericii Ortodoxe pentru o aşa-zisă „autoizolare” (self-isolation) a ei⁵²⁷.

Urmează apoi un istoric al participării Ortodoxiei în cadrul dialogului ecumenic, începând cu primele contacte cu protestantismul – vezi contactele dintre Melancton şi patriarhul Ioasaft al II-lea, teologii de la Wittemberg şi patriarhul Ieremia al II-lea, teologii calvini de la Geneva şi patriarhul Chiril Lukaris, toate în secolele XVI-XVII, sau între englezii aconfesionali şi patriarhii: Ieremia al III-lea al Constantinopolului, Samuel al Alexandriei, Atanasie al III-lea al Antiohiei şi Hrisant al Ierusalimului, în secolele XVIII-XIX –, continuând cu *Proclamaţia* de la 1920 a Patriarhiei Ecumenice referitoare la instituirea Comuniunii Bisericilor, apoi, pe baza acesteia, cu şedinţele organismelor: *Credinţă şi ordine* (a Bisericilor Anglicane) şi *Viaţă şi Misiune* (a Bisericilor Luterane) – Geneva (1920), Stockholm (1925), Lausanne (1927), Edinburgh (1937) –, iar după înfiinţarea C.M.B. (1948), cu congresele organizate de acesta – consfătuirea de la Lund, Adunările Generale de la Amsterdam (1948), Evanston (1954), New Delhi (1961) –, cu dialogul purtat cu anticalcedonienii – neoficial între 1964-1971 şi oficial între 1985-1993, fiind elaborate două Declaraţii comune (în 1964 şi 1990) –, cu anglicanii şi cu vechii catolici (aici problemele cele mai mari le constituie chestiunea hirotoniei femeilor şi a homosexualii).

Această privire retrospectivă în istoria dialogului ecumenic este făcută atât prin evidenţierea punctelor pozitive (vezi, de

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 7-9.

exemplu, Declaraţiile de la New Delhi, unde s-a subliniat că, pentru „ortodocşi, Biserica Ortodoxă este Biserica propriu-zisă” şi că unirea creştinilor trebuie să urmeze unui „ecumenism în timp”, adică cu regăsirea Tradiţiei Bisericii vechi, nedespărţite), dar mai ales a lipsurilor şi insuficienţelor pe care le-a arătat în pofida eventualelor bune intenţii. „Datele de mai sus indică depăşiri ale limitelor, la fel cum rugăciunile comune şi participarea la manifestări liturgice împreună cu eterodocşi înseamnă şi ele încălcarea eclesiologiei ortodoxe. Pentru a fi asigurată întoarcerea eterodocşilor la Ortodoxie se cere înainte de toate credincioşie şi cufundarea (rebotezarea) noastră continuă în Credinţa Ortodoxă, care se cultivă prin Sfintele slujbe de fiecare zi, prin cinstirea sfinţilor Părinţi Mărturisitori, prin urmarea exemplului Neomartirilor, prin nevointa monahilor celor dăruici cu har, prin smerenia creştinilor ortodocşi simpli, dar drept-cinstitori şi a mărturisitorilor sfinţeniei în general”⁵²⁸.

Analiza făcută în continuare porneşte de la premisa modificărilor permanente ce au loc în C.M.B. – acesta „este în căutarea unei identităţi”⁵²⁹, fapt manifestat şi cu ocazia celei de-a IX-a Adunări de la Porta Alegre (februarie 2006). Identitatea teologică a C.M.B. urmează îndeaproape modelul protestant, după cum reiese din evidenţierea hotărârilor ecumenice despre eclesiologie, Botez, misiune, scopul unităţii văzute, rugăciune „interconfesională”, chestiuni etice, raportul vis-à-vis de Biserica Ortodoxă sau poziţia faţă de alte religii.

În ceea ce priveşte eclesiologia, se atrage atenţia că *Raportul Final al Comisiei Speciale*, intitulat *Textul asupra eclesiologiei: Chemăţi să devenim Biserica cea una*, nu face nicio referire la convingerea ortodocşilor conform căreia ei se identifică cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, dimpotrivă, se reflectă în acest document – după cum se sugerează chiar în titlu – că Bisericile creştine nu sunt niciuna în sine această Biserică Una, ci se mişcă înspre, au drept scop căutarea acesteia.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 20.

O privire retrospectivă asupra altor documente eclesiologice ale C.M.B. atestă prezența în acestea și a altor principii de origine protestantă: 1. cel referitor la Biserica „nevăzută” (chiar dacă Bisericile membre ale C.M.B. mărturisesc credința în Biserică așa cum apare ea descrisă în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, ele consideră că această Biserică nu se regăsește în niciuna dintre Bisericile creștine actuale – „adevărata” Biserică fiind un Trup „nevăzut” al lui Hristos); 2. legat de primul principiu, diferențierea între Biserica „nevăzută” și biserici „văzute” – a fi membru al Bisericii lui Hristos depășește simpla apartenență la o anumită confesiune creștină; 3. principiul „unității în diversitate” (*unity in diversity*), care, în esență, urmează „teoria ramurilor” ca bază teoretică de unire a Bisericii; textul de la 1 Co 12, 7 este interpretat într-un document al C.M.B. ca susținând ideea că „Biserica este chemată să-și arate unicitatea într-o largă diversitate” (există diferite daruri și slujiri în Biserică, o varietate de harisme); dar aceste daruri se dau spre a se ajunge la un scop unic, la „statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății în Hristos” (Ef 4, 12-13), ceea ce înseamnă că unitatea Bisericii este reală (și, în opinia ortodoxă, este concretizată în Biserica Ortodoxă) și că „felurimea harismelor” nu trebuie înțeleasă „ca diferențieri dogmatice, ca opțiuni morale antievangelice și practici omenești vanitoase”⁵³⁰.

Celălalt atribut al Bisericii, sobornicitatea, este văzut în *dialogul ecumenic* ca „plinătatea, integritatea, totalitatea vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, în toate timpurile și în toate locurile”. Fiecare biserică este biserica sobornicească și nu doar o parte a ei; fiecare biserică realizează sobornicitatea atunci când se află în comuniune cu celelalte biserici, fapt exprimat în mod văzut mai ales prin participarea la Dumnezeiasca Euharistie și prin sacerdoțiu. Deși aceste afirmații sunt în acord cu principiile eclesiologice ortodoxe, totuși poziția ecumenică posedă un „sincretism interconfesional” inacceptabil atunci când insistă asupra „aprecierii reciproce” a diferitelor Biserici creștine și pe lucrarea lor în-

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 24.

preună (rugăciune comună, decizii comune, folosirea resurselor etc...). Sobornicitatea este un atribut ce nu se împarte, deci este prezent deplin în Biserica una a lui Hristos, cea ortodoxă. Cu toate că manifestă „comportamente creștine nobile”, eterodocșii „nu exprimă aspecte ale sobornicității Bisericii”, pentru că numai „credința apostolică și tradiția patristică, trăirea ortodoxă și misiunea ortodoxă sunt elemente care evidențiază sobornicitatea Bisericii. Pentru acest motiv acestea nu există în afara limitelor canonice ale Bisericii Sobornicești (adică Ortodoxe)”⁵³¹.

Și în privința următoarelor două atribute amintite în Crez, apostolicitatea și sfințenia, există o contradicție între viziunea ortodoxă și documentele C.M.B. Acestea din urmă recunosc că Biserica este apostolică, dar nu spun nimic despre modul în care s-a transmis de-a lungul secolelor această apostolicitate. Biserica Ortodoxă are, așadar, meritul de a fi semnalat că apostolicitatea nu este asigurată, în Biserică, doar de proveniența ei inițială de la apostoli, ci și de păstrarea Evangheliei fără inovații de către Sfinții Părinți. Canonul 1 al Sfântului Vasile cel Mare (*Epistola 188*) spune: „cei ce s-au lepădat de Biserică nu au mai avut harul Duhului sfânt peste dânșii, căci a lipsit împărtășirea și s-a întrerupt urmarea..., cei ce s-au rupt și s-au făcut mireni, n-au mai avut putere nici de a boteza, nici de a hirotonisi, nici nu puteau să dea altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut”. Devine discutabil modul în care unele biserici membre ale C.M.B. mai posedă deci apostolicitate (și sfințenie), în măsura în care nici nu mai au episcopi (formali).

Probleme mai ridică și alte chestiuni privitoare la natura și misiunea Bisericii, pe care memoriul athonit le aduce în discuție pas cu pas: credința, viața și nădejdea Bisericii. Din nefericire, documentele elaborate de C.M.B., deși cuprind și anumite reticențe exprimate de teologii ortodocși participanți la discuții (vezi, de exemplu, însăși terminologia Biserica-biserici, căci dacă există un singur Cap al Bisericii, Hristos, cum se poate să nu se vorbească de un singur Trup, de o singură Biserică? Din punct

⁵³¹ *Ibidem*, p. 26.

de vedere ortodox, însăși titulatura Consiliul Mondial al Bisericilor este greșită!), redau într-o măsură mai mare sau mai mică viziunea protestantă despre Biserică⁵³². Vorbim despre așa-numita „teorie a ramurilor”, conform căreia fiecare Biserică văzută nu este decât o realizare parțială a adevăratei și unice Biserici nevăzute a lui Hristos; în contradicție cu această opinie, Biserica Ortodoxă se consideră Una Sancta, împlinirea deopotrivă văzută și nevăzută a Bisericii lui Hristos, începând de la Cincizecime și până la sfârșitul veacurilor.

În ceea ce privește Botezul, Bisericile membre ale C.M.B. recunosc că acesta este criteriul pentru intrarea în Consiliu, ca element constitutiv al identității lor eclesiale. Dar Biserica Ortodoxă nu poate accepta recunoașterea Botezului săvârșit într-o varietate de forme: „Botezul Bisericii Ortodoxe este unul și este recunoscut dacă e săvârșit doar în Biserica Ortodoxă, în forma concretă a întregii cufundări în apă, în numele și în dreapta teologie a Ipostasurilor dumnezeiești, precum și cu conținutul teologic al împreună îngropării și împreună învierii în Hristos și prin Hristos în noua viață a Harului”⁵³³.

Se deplânge astfel influența exercitată asupra unor teologi ortodocși de textul B.E.M. (*Botez, Euharistie, Preoție*), elaborat la Lima, în 1982. Nu poate fi vorba aici de recunoaștere a botezului altor creștini, ce s-au depărtat de credința autentică (ortodoxă). De altfel, Sfântul Vasile cel Mare, în *Epistola 125*, nu ezită să repudieze botezul ereticilor, cu referire la erezia pnevmatomahilor, făcând o strânsă legătură între actul baptismal și mărturisirea credinței: „Căci noi trebuie a ne boteza după cum am primit, a crede după cum ne botezăm și a slăvi pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh după cum am fost încredințați, a ne depărta de comuniunea cu cei care spun că Acesta (Sfântul Duh, n.tr.) este creatură, ca de unii care blasfemiează pe față”⁵³⁴.

⁵³² Vezi de exemplu: „Cunoaștem faptul că există puncte de plecare eclezio-logice diferite și o varietate de opinii referitoare la relația Bisericii față de biserici”. *Ibidem*, p. 29.

⁵³³ *Ibidem*, p. 35-36.

⁵³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 37.

Misiunea Bisericii este calificată de C.M.B. ca fiind inerentă Bisericii. Dar accentul cade pe misiunea activă, uitându-se de ceea ce stă la baza sa: credința în „Hristosul întreg”. Memoriul contestă prozelitismul unor secte creștine în țări majoritar ortodoxe, ca și lipsurile fundamentale ale misiunii protestante în raport cu misiunea integrală ortodoxă⁵³⁵.

Cartea Regulamentară a C.M.B. stabilește că „scopul primordial al comuniunii (*fellowship*) bisericilor” ce țin de el este „de a se chema una pe alta spre unitatea văzută într-o singură credință și spre participarea la o singură Euharistie exprimată în cultul și în viața comună în Hristos, prin mărturie și slujire către lume, și de a avansa spre această unitate, pentru ca lumea să creadă”. Această unitate reprezintă, așadar, deopotrivă „un dar” și „o chemare”, ceea ce se regăsește însă în contradicție cu viziunea ortodoxă, cea care subliniază că unitatea văzută deja există în Biserica concretă, istorică, cea una, sfântă, sobornicească și apostolească, Biserica Ortodoxă. Misiunea acesteia, care posedă unitatea și comuniunea harică, nu este deci de a le găsi, ci de a păstra și spori în ele. Cu totul altfel se prezintă situația în lumea protestantă divizată și lipsită de plinătatea credinței apostolice; ea „își caută pe drept unitatea în viitoarea mărturisire comună a Credinței apostolice, în viitoarea săvârșire a unei singure Euharistii și în viitoarea mărturie misionară comună”⁵³⁶.

Una dintre cele mai delicate probleme ale dialogului ecumenic e constituită de rugăciunea comună „interconfesională”. Este o practică prezentă la întrunirile C.M.B., constituind „o ocazie pentru o celebrare comună, folosind bogăția unei varietăți de

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 39: „Particularitatea acțiunii misionare ortodoxe se datorează conștiinței de sine a Bisericii Ortodoxe că ea singură posedă și ea singură poate propovădui lumii mesajul evanghelic autentic. Activitatea misionară a bisericilor și grupărilor protestante apare în ochii Bisericii Ortodoxe ca incapabilă de a-L da lumii pe Hristos întreg, fiindcă atât învățătura dogmatică a protestanților, cât și divizarea lor multiplă nu-L mărturisesc pe Hristosul Bisericii, ci pe Hristosul subiectiv al fiecărei ramificații protestante”.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 41.

tradiții”; în același timp, „ea nu se pretinde a fi cultul unei biserici membre anume sau al unui tip de biserică-hibrid sau al unei super-biserici”. Se merge până acolo încât, urmându-se modelul distincției dintre rugăciunea confesională și interconfesională, „pot fi adoptate celebrări confesionale ale Euharistiei la întruniri mai mari sau la alte ocazii de mare însemnătate”⁵³⁷.

Comisiile C.M.B. recunosc importanța regulii *lex orandi-lex credendi*, precum și „noua provocare” pe care o prezintă rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice. Memoriul atrage însă atenția că problema este deosebit de delicată și importantă pentru ortodocși, care pot interpreta împreună-rugăciunile, ca „un punct al denaturării eclesiologice”, atâta vreme cât „rugăciunea împreună este interzisă categoric de Sfintele Canoane”. Nici nu poate fi vorba de un caracter eclezial pe care l-ar pose-da rugăciunea comună „interconfesională”! Acest caracter îl are doar împărtășirea dintr-un Potir comun, act sacramental care, în viziunea ortodoxă, reclamă în mod absolut necesar împărtășirea unei credințe comune. După cum atrăgea atenția episcopul Ilarion Alfeyev, se deschide o „cutie a Pandorei” prin declarația „pentru rugăciunea comună interconfesională, bine ar fi să se adopte un fel de conducere descentralizată și o egalitate în participare, care să permită tuturor celor care participă, bărbați sau femei, clerici sau laici, să îndeplinească orice rol”, căci prin aceasta se poate duce indirect la acceptarea hirotoniei femeilor, eventual a homosexualilor⁵³⁸.

Memoriul atrage atenția că multe din „lipsurile” manifestate de documentele C.M.B. au drept cauză intrinsecă lipsa de orientare a acestuia înspre Biserica Ortodoxă. Dominante sunt principiile eclesiologice protestante, bazate pe „comuniunea (*fellowship*) de biserici” aflate în căutarea „comuniunii (*koinonia*)”.

În acest fel baza e reprezentată de chestiuni minimaliste, aflate în puternică contradicție cu viziunea plenară, integrală a Ortodoxiei. Efectele acestor baze minimaliste se pot observa în

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁵³⁸ Vezi *Ibidem*, p. 43-47.

anumite chestiuni morale și sociale, sau în raportul cu celelalte religii. Mai întâi, din punct de vedere ortodox este discutabilă atitudinea C.M.B. față de sexualitate, atitudine ce reflectă o strategie de păstrare a unității bisericilor-membre cu orice preț; C.M.B. recunoaște diversitatea opiniilor privitoare la sexualitatea umană, ba chiar se prezintă ca „frate și soră (*fellow*) față de cei care se simt oricum înstrăinați și excluși din propria societate și din comunitatea lor bisericească”⁵³⁹.

Poziția C.M.B. față de alte religii se găsește, iarăși, în contradicție cu ceea ce mărturisește Biserica Ortodoxă; dacă cel dintâi manifestă o „deschidere” spre acceptarea lor – pentru că tradițiile religioase ale umanității sunt, în marea lor diversitate, „călătorii” și „pelerinaje” spre împlinirea omului aflat în căutarea adevărului –, Ortodoxia afirmă cu tărie că „împlinirea Omului” este mântuire în Hristos (și „întru nimeni altul nu este mântuire pentru că nu este sub cer un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi”, *FA* 4, 12). Fără a da dovadă de intoleranță, trebuie să fim primitori față de ceilalți și să săvârșim binele „fratelui” nostru, indiferent de ce credință mărturisește el, însă în același timp nu trebuie să renunțăm la învățătura de credință adevărată, nici să acceptăm relativizarea – adică să ne „împotmolim în mlaștina sincretismului”⁵⁴⁰.

Analizarea temelor teologice anterioare, prezente în documentele elaborate de C.M.B. și confruntate cu viziunea eclezială ortodoxă, este urmată apoi de o evaluare a participării ortodocșilor în cadrul Consiliului. Rând pe rând sunt evidențiate diverse puncte „sensibile”, cum ar fi:

1. Imposibilitatea unei *mărturii substanțiale* a Ortodoxiei: istoria C.M.B. a demonstrat că acesta „nu este dispus să-și ofere tribuna pentru mărturisirea Credinței Ortodoxe”. Bisericile membre ale C.M.B. „doresc colaborarea noastră, ne laudă prezența, se bucură că suntem purtătorii tradiției Bisericii primelor veacuri,

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 49-50. Este o aluzie evidentă la așa-zisa „oprimare” a minorităților sexuale prin neacceptarea lor la hirotonie în Bisericile Ortodoxe...

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

însă nu consideră mărturia ortodoxă drept o invitație spre una și singura Biserică, cea Ortodoxă⁵⁴¹. Dimpotrivă, în felul cum funcționează azi, C.M.B. este, pur și simplu, „un mecanism omogenizat” care „tocește simțul dogmatic” și urmărește o „unitate” superficială, „cu caracter mediatic”.

2. În acest fel se cultivă însă viziunea unei false unități: căci unitatea adevărată, din punct de vedere ortodox, ține de unanimitatea episcopilor de la Sinoadele Ecumenice, nu de votul majorității, ca la întrunirile ecumenice (de unde „frustrarea” minorității ortodoxe, care în general se mulțumește să exprime adeziunea sau protestul față de *spiritul general al discuției*).

3. Continuarea împreună-rugăciunilor: în viziunea ecumenică, acestea sunt considerate o reușită a C.M.B. – „provizia spirituală cea mai necesară pentru călătoria pe care C.M.B. o face în timp”, pe calea către unitatea deplină; în viziunea ortodoxă, ele sunt însă contra-mijloace de realizare a unității adevărate, fiind interzise de canoane pentru că, pe de o parte, ortodocșilor le erodează conștiința dogmatică și, pe de altă parte, celor de altă credință le estompează privirea limpede, cu care să vadă că „adevărata unitate se vede în unitatea credinței”⁵⁴².

4. Degradarea modului de a cugeta al ortodocșilor: este dată ca exemplu elocvent acceptarea de unii teologi ortodocși a „teoriei ramurilor”, cum ar fi cazul teologului grec N. Nissiotis, la care se adaugă acceptarea hirotoniei femeilor sau considerarea anticalcedonienilor ca ortodocși (Declarațiile comune cu aceștia din urmă sunt calificate „inacceptabile din punct de vedere ortodox și distructive pentru credința de veacuri a Bisericii”⁵⁴³).

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 58-59.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 60-61. Trimiterile se fac la un alt document al Sfintei Chinotite athonite, *Observații asupra Dialogului Teologic dintre Ortodocși și Anticalcedonieni*, 1996, la care se adaugă o întreagă literatură teologică antieretică, formată din scrieri ale unor monahi din Sfântul Munte: Arhim. Gheorghios, egumenul Sfintei Mănăstiri Grigoriu, *Ortodoxia „ideologică” a anticalcedonienilor*, Sfântul Munte Athos, 2005; Ierom. Luca Grigoriatul, *Dioscor și Sever: căpeteniile eresului anticalcedonian*, Sfântul Munte

5. Conservarea unor înțeleșuri și moduri de trăire eretice: memoriul preia prezentarea animistică a Sfântului Duh de presbiteriana Chung Hyun la Adunarea de la Camberra, dovadă a unor interpretări greșite ale textului biblic, ce se fac în cadrul întrunirilor ecumenice ale C.M.B. Cauza profundă a acestor înțeleșuri false este descrisă de convertitul la ortodoxie Frank Schaeffer, care în lucrarea sa, *Dancing Alone*⁵⁴⁴, descrie în mod convingător diferența trăirilor credincioșilor protestanți față de cele ale credincioșilor ortodocși. Este o mărturie consistentă că „în comunitățile protestante sunt conservate înțeleșuri și trăiri străine de Evanghelie și de harul lui Dumnezeu”. Altfel spus, „Experiența Harului lui Dumnezeu, așa cum este trăită în Biserica Ortodoxă, nu există în comunitățile protestante și în cele neoprotestante și penticostale care se integrează, din ce în ce mai multe, în C.M.B. Este evident că nu este căutat același dar al Sfântului Duh de către ortodocși și de către eterodocși prin invocările „Vino, Duhule Sfinte, înnoiește întreaga zidire” (Camberra) și „Dumnezeule, în Harul Tău, transformă lumea” (Porta Alegre)”⁵⁴⁵.

Nici perspectivele C.M.B. nu sunt mai bune, ținând cont de „spiritul de compromis bisericesc” manifestat la toate eșaloanele ecumenice. Din acest motiv „participarea ortodocșilor la mișcarea ecumenică constituie o problemă reală”, manifestată prin lipsa unei poziții unitare a ortodocșilor în această chestiune. Astfel, chiar dacă anumiți întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe – în numele „dialogului iubirii” și în scopul „unității pancreștine” – au „ocolit” marile diferențe dogmatice ce despart Biserica creștină

Athos, 2003; Ierom. Luca Grigoriatul, *Observații teologice asupra a patru referate ale Mitropolitului Bishoy de Damietta asupra Declarațiilor Comune ale Dialogului Teologic dintre Ortodocși și Anticalcedonieni*, Sfânta Mănăstire Grigoriu, Sfântul Munte (29 iunie-11 iulie 2004). O parte din acestea se regăsesc și în limba română în volumul: *Sunt Anticalcedonienii ortodocși?*, trad. Ștefan Nuțescu, Ed. Evangelismos, București, 2007.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 62-63. Vezi Frank Schaeffer, *Dans de unul singur. Căutarea credinței ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 63-64.

de comunitățile creștine eterodoxe și au tins spre convergență la toate nivelurile, cu toate acestea „Biserica Ortodoxă, în *totalitatea ei* (s.n.), nu a consimțit la convergența intercreștină în lipsa unor premize necesare”⁵⁴⁶. De vină este și istoricul C.M.B., care tinde din ce în ce mai mult să se îndepărteze de prima etapă, când (datorită și unor mari teologi de talia lui George Florovsky sau Ioannis Karmiris) ecumenismul ortodox avea drept țintă „întoarcerea eterodocșilor – a protestanților și a romano-catolicilor – la Biserica Ortodoxă” (se avea în vedere participarea reprezentanților Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică ca „o acțiune misionară”)⁵⁴⁷. Cum acest deziderat inițial nu s-a realizat, fapt remarcat încă din anul 1973 de profesorul Constantin Mouratidis⁵⁴⁸, Sfântul Munte trage concluzia următoare: „Noi, ortodocșii, nu câștigăm nimic din participarea noastră la C.M.B. Dimpotrivă, culegem doar pagubă și stricăciune. Misiunea noastră de a predica eterodocșilor mesajul Ortodoxiei nu se află pe drumul cel bun, deoarece în C.M.B. protestanții nu se orientează spre acceptarea Ortodoxiei, ci spre coexistența cu noi în forma voită de ei, aceea a bisericilor care se recunosc deplin una pe alta”. După care este lansată întrebarea retorică: „Putem oare noi, ortodocșii, să participăm la un organism (C.M.B.) a cărui componentă, structură și funcționare se bazează pe eclesiologia protestantă, fără ca participarea noastră să însemne renunțarea la eclesiologia noastră?”⁵⁴⁹

Documentul se încheie cu o serie de trei propuneri care să definească pe viitor atitudinea ortodoxă față de C.M.B. Pentru că

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 65-66.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 66-67.

⁵⁴⁸ Acesta afirmase: „De ce ierarhia ortodoxă tolerează participarea în continuare la harababura mondială a ereziilor C.M.B., în ciuda încălcării vădite a Sfintelor Canoane celor de Dumnezeu inspirate și a principiilor eclesiologice fundamentale, prin care se lovește în însăși calea mântuitoare a Ortodoxiei?... De ce ierarhia ortodoxă, cel puțin după constatarea consecințelor periculoase și cu totul distructive care rezultă din participarea la C.M.B., nu se retrage din el?” Cf. *Ibidem*, p. 67.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 72.

„unirea, dacă se face vreodată, nu va fi rezultatul unei amestecări confuze, ci rodul rugăciunii, al credincioșiei față de conștiința de sine ortodoxă și, în principal, darul Preabunului Dumnezeu, se cuvine, așadar, a se ține seama de aceste teze:

1. Participarea ortodocșilor la C.M.B nu aduce folos nici Bisericii Ortodoxe, nici eterodocșilor și, în final, nu aduce o soluție pentru unitatea dorită a tuturor creștinilor în adevărata Credință apostolică și în Biserica primelor secole. Nu cumva a sosit vremea ca Bisericile Ortodoxe să-și întrerupă relațiile cu C.M.B.?

2. Dacă, din rațiuni supreme, corect înțelese și dintr-un interes plăcut lui Dumnezeu al anumitor Biserici Ortodoxe sau din motivul de a fi informate, se va socoti necesară o anumită formă de colaborare cu C.M.B., trebuie cerută schimbarea denumirii de C.M.B. în „Consiliul Mondial Creștin”, cu care apoi să se întrețină o legătură superficială, prin simpli observatori, fără angajamente și obligații care contravin eclesiologiei Bisericii Ortodoxe.

3. În cazul acesta, nu se vor face împreună-rugăciuni și manifestări cultice. Participarea va fi exclusiv la nivel academic, iar pozițiile ortodoxe vor fi formulate sub forma Declarațiilor separate, așa cum se făcea până la Adunarea Generală de la New Delhi (1961)”⁵⁵⁰.

„Mărturisirea de credință” de la Volos (2009)

După modelul acelor mărturisiri de credință din trecut pe care Biserica le-a dat atunci când s-a confruntat cu o erezie, în aprilie 2009 o sinaxă bisericească ținută la Volos a dat o „Mărturisire de credință” împotriva ecumenismului. Ea a fost semnată nu doar de egumeni, stareți, ieromonahi și monahi din Sfântul Munte, ci și de patru mitropoliți, arhimandriți, protoierei, preoți parohi și intelectuali (teologi, profesori etc.) greci⁵⁵¹. Datorită faptului că majoritatea ideilor ce stau la baza respingerii dialogului Ortodoxiei cu alți creștini sunt preluate din alte documente athonite

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵¹ Ulterior unii dintre aceștia și-au retras semnăturile sau chiar au negat că ar fi semnat în favoarea „Mărturisirii”.

anterioare, unele chiar rezumate de noi până acum, ne limităm la a reda în continuare textul acestei „Mărturisiri”⁵⁵²:

Toți cei care prin harul lui Dumnezeu am crescut în dogmele cele binecinstitoare și urmăm în toate Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească credem că:

Singura cale mântuitoare pentru oameni⁵⁵³ este credința în Sfânta Treime, în opera și învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, care sunt continue în trupul Lui, Sfânta Biserică. Hristos este singura lumină adevărată⁵⁵⁴; nu există alte lumini care să ne lumineze, nici alte nume care pot să ne mântuiască: „Și nu este întru alt întru nimic mântuire, pentru că nici nume este altul sub cer dat întru oameni, întru care trebuie să ne mântuim noi”⁵⁵⁵. Toate celelalte credințe, toate religiile care ignoră și nu-L mărturisesc pe Hristos „venit în trup”⁵⁵⁶, sunt făcături omenești și lucrurile diavolului⁵⁵⁷, nu conduc la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și la nașterea din nou prin dumnezeiescul Botez, ci îi

⁵⁵² Text preluat din Săptămânalul Uniunii Pănelnice, *Orthodoxos Typos*, nr. 1785 din 29 mai 2009, p. 1 și 7, și tradus din limba greacă de monahul Leontie. Disponibil pe www.impantokratoros.gr.

⁵⁵³ A se vedea opera lui Ghenadie al II-lea Sholarios, patriarhul Constantinopolului, „Despre singura cale de mântuire a oamenilor” (în grecește), în Gheorghios Sholarios, *Apanta ta evriskomena, Oevres Completes de Georges Scholarios*, vol. I-VII, Paris, 1928-1936, ed. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, vol. III, 434-452.

⁵⁵⁴ *In* 8, 12: „Eu sunt lumina lumii; cel ce îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”; *In* 3, 19: „Lumina a venit în lume, dar oamenii au iubit mai mult întunericul decât lumina”.

⁵⁵⁵ *FA* 4, 12.

⁵⁵⁶ *I In* 4, 2-3: „Tot duhul care mărturisește pre Iisus Hristos că au venit în trup, de la Dumnezeu este; și tot duhul care nu mărturisește pre Iisus Hristos că au venit în trup, de la Dumnezeu nu este; și acela este al lui antihrist, de care ați auzit că va veni; și acum în lume este”.

⁵⁵⁷ A se vedea Cosma Etolianul, *Învățăături*, în I. Menounou, *Cosma Etolianul, Învățăături (și Biografia)*, Ed. Tinos, Atena, Învățătura I, 1, 37, p. 142: „Toate credințele sunt mincinoase, false, toate ale diavolului. Acest lucru l-am înțeles drept adevărat, dumnezeiesc, ceresc, sănătos (corect), desăvârșit și pentru mine și pentru voi, cum că singură credința binecinstitorilor

rătăcesc pe oameni și îi conduc la pierzare. Noi, creștinii care credem în Sfânta Treime, nu avem același Dumnezeu cu nicio altă religie: nici cu așa-numitele religii monoteiste (iudaismul și islamul), care nu cred în Sfânta Treime.

De două mii de ani, Biserica întemeiată de Hristos și călăuzită de Sfântul Duh a rămas statornică și neclintită în Adevărul mântuitor învățat de Hristos, predat de Sfinții Apostoli și păzit de Sfinții Părinți. Nu a fost ingenuncheată de cumplitele prigoane ale iudeilor, inițial, și ale închinătorilor la idoli, mai apoi, în primele trei secole; a arătat o mulțime de martiri și a ieșit biruitoare, dovedind originea ei dumnezeiască. După cum minunat spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Nimic nu este mai puternic decât Biserica... Dacă porți război împotriva vreunui om, fie ai învins, fie ai fost învins; dar dacă porți război împotriva Bisericii, vei fi învins fără să te dămirești, căci Dumnezeu este mai tare decât toate”⁵⁵⁸.

După încetarea prigoanelor și triumful Bisericii asupra vrăjmașilor din afară, adică a iudeilor și a închinătorilor la idoli, s-au înmulțit și s-au împuternicit vrăjmașii dinăuntru ai Bisericii. Au apărut diferite erezii, care au încercat să perimeze (răstoarne) și să falsifice credința predanisită, așa încât credincioșii să fie zăpăciți și să slăbească încrederea lor în adevărul evanghelic și în cele încredințate. Marele Vasilie, schițând situația bisericească creată de erezia lui Arie, care a dominat timp de patruzeci de ani și administrativ, zice: „Dogmele Părinților sunt disprețuite, predaniile apostolice sunt socotite de nimic, invențiile oamenilor mai noi înlumeșc Bisericile; așadar, oamenii nu mai teologhiesc, ci tehnologhiesc; înțelepciunea lumii are întâietate, îndepărtând lauda Crucii. Păstorii sunt izgoniți, iar în locul lor sunt introduși lupi grei care sfărtecă turma lui Hristos”⁵⁵⁹.

și ortodocșilor creștini este bună și sfântă, și a crede și a ne boteza în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”.

⁵⁵⁸ *Omilia înainte de surghiunire* 1, EPE 33, 186 (în limba greacă).

⁵⁵⁹ *Epistola* 90, „Către preasfinții frați și episcopi din Apus” 2, EPE 2, 20 (în limba greacă).

Ce s-a întâmplat cu vrăjmașii din afară, religiile, s-a întâmplat și cu cei din interior, ereziile. Biserica – prin marii și luminații Sfinți Părinți – a definit și a îngrădit credința Ortodoxă prin hotărârile Sinoadelor Ecumenice și Locale referitoare la anumite învățături îndoielnice, dar și prin conglăsuirea Părinților (*consensus Patrum*) asupra întregului de teme al credinței. Suntem mai siguri când îi urmăm pe Sfinții Părinți și nu mutăm hotarele pe care ei le-au așezat. Cuvintele „Următori Sfinților Părinți” și „Nu muta hotarele pe care le-au așezat Părinții noștri” constituie o linie sigură de drum și supapa de siguranță a credinței și a viețuirii noastre ortodoxe. Prin urmare, punctele de bază ale mărturisirii noastre sunt următoarele:

1. Păzim neclintite și nefalsificate toate cele legiuite de Sinoade și de Părinți. Primim toate câte ei le-au primit și condamnăm toate câte ei le-au condamnat, ferindu-ne de contactul cu toți cei care inovează în chestiunile credinței. Noi nici nu adăugăm, nici nu desființăm vreo învățătură, nici nu o schimbăm. Sfântul Ignatie al Antiohiei, purtătorul de Dumnezeu, scria deja în Epistola sa către Sfântul Policarp al Smirnei: „Tot cel ce se pronunță împotriva celor hotărâte, chiar dacă ar fi vrednic de crezare, chiar dacă ar posti, chiar dacă ar trăi în feciorie, chiar dacă ar face minuni, să-ți fie lup în piele de oaie, care lucrează stricarea oilor”. Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuind cuvântul Apostolului Pavel: „Dacă cineva va binevesti vouă altceva decât ați primit, să fie anatema”, observă că Apostolul „nu a zis că dacă propovăduiesc împotriva sau leapădă totul, ci chiar și ceva foarte mic dacă v-ar binevesti în afara celor primite, chiar dacă de întâmplare vor fi mișcați, anatema să fie”⁵⁶⁰. Sinodul al VII-lea Ecumenic, proclamând hotărârile lui împotriva iconomahilor către clericii din Constantinopol, scrie: „Am urmat Predaniei Bisericii Universale și nu am făcut nici destindere (scoatere), nici prisosință (adaos), ci, învățându-ne apostolicește, ținem Predaniile pe care le-am primit, primind și îmbrățișând întotdeauna câte Sfânta Biserică Universală de la începutul vremurilor a primit

⁵⁶⁰ Ga 1, 9. Cf. Omiliile la Galateni, cap. I, PG 61, col. 624.

oral și prin scris... Căci adevărata și prea dreapta judecată a Bisericii nu acceptă nimic a înnoi în ea, nici a face vreo scoatere. Drept aceea, noi, urmând legilor părintești și primind harul de la unicul Duh, am păzit toate cele ale Bisericii fără a tăia sau a împuțina cu ceva”⁵⁶¹.

Împreună cu Sfinții Părinți și cu Sfintele Sinoade lepădăm și anatematizăm toate ereziile care s-au ivit în cursul istoric al Bisericii. Dintre ereziile vechi, care supraviețuiesc până azi, condamnăm arianismul (supraviețuiește la minciuno-martorii lui Iehova) și monofizitismul, cel radical al lui Eutihie și cel moderat al lui Sever și Dioscor, conform hotărârilor Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon și învățăturii hristologice a marilor Sfinți Părinți și Dascăli, precum: cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, cea a Sfântului Ioan Damaschinul, cea a Marelui Fotie și cea a imnelor din cult.

2. Proclamăm că papismul (romano-catolicismul – n.tr.) este pântecul ereziilor și al rătăcirilor. Învățătura despre „Filioque”, adică a purcederii Sfântului Duh și de la Fiul, este contrară celor pe care Însuși Hristos le-a învățat despre Sfântul Duh. Întreaga ceată a Părinților – și în sinoade și în parte – consideră papismul ca erezie, pentru că, în afară de Filioque, a introdus o mulțime de alte rătăciri, precum: primatul și infailibilitatea papei, azima, focul curățitor, imaculata concepție a Născătoarei de Dumnezeu, grația creată, răscumpărarea iertărilor (indulgentiae); a schimbat aproape toată învățătura și practica în legătură cu Botezul, Mirungerea, Dumnezeiasca Euharistie și celelalte taine și a transformat Biserica într-un stat lumesc.

Papismul actual s-a abătut mult mai mult decât papismul medieval de la învățătura Bisericii, așa încât el nu mai constituie continuarea vechii Biserici Apusene. A introdus o mulțime de noi exagerări în „mariologie”, precum învățătura despre Născătoarea de Dumnezeu ca „împreună-mântuitoare” (corredemptrix) a neamului omenesc. A încurajat „Mișcarea Harismatică” a grupurilor protestante, chipurile pnevmato-centrice. A înfiat metode

⁵⁶¹ Mansi, 13, 409-412.

spirituale orientale de rugăciune și meditație. A introdus noi inovații în dumnezeiescul cult, precum corurile și orgile muzicale. A prescurtat și distrus cu totul Dumnezeiasca Liturghie. În spațiul ecumenismului a pus bazele religiei mondiale (pan-religia), recunoscând prin Conciliul II Vatican „viața duhovnicească” a celor de alte religii. Minimalismul dogmatic a condus și la o împuținare a cerințelor morale, dată fiind legătura dintre dogmă și morală, având ca urmare căderile morale ale înalților prelați și dezvoltarea între clerici a deviațiilor morale ale homosexualității și ale pedofiliei⁵⁶². Continuând să susțină „Uniația”, această caricatură a Ortodoxiei, prin care ca printr-un cal troian îi înșală și îi atrage pe credincioși, torpilează dialogul și demistifică așa-numitele sincere dispoziții pentru unire.

În general, există o schimbare radicală a papismului și o întoarcere spre protestantism după Conciliul II Vatican, precum și o înfiere a unor diferite mișcări „spirituale” ale „Noii Ere”.

Conform Sfântului Simeon al Tesalonicului – Mistagogul –, papismul a provocat Bisericii cea mai mare stricăciune din câte au provocat toate ereziile și schismele împreună. Noi, ortodocșii, avem comuniune cu papii dinainte de schismă și pe mulți papi îi sărbătorim ca sfinți. Papii după schismă sunt eretici; au încetat să mai fie succesori în tronul Romei, nu au succesiune apostolică, pentru că nu au credința Apostolilor și a Părinților. Din acest motiv, pe orice papă „nu doar că nu-l avem în comu-

⁵⁶² Laxismul și decăderea morală chiar și între clerici a fost semnalată chiar de la începuturile secolului XV de către Sfântul Simeon al Tesalonicului. A se vedea „Epistola Dogmatică 16”, în D. Balfour, Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (1416/17 - 1429), *Opere teologice*, Analekta Vlatadon 34, Tesalonic, 1981, p. 218: „Și mai mult, ei nu privesc adulterul ca pe ceva ce implică iadul întreg, nici măcar în rândurile preoților lor, ci, dimpotrivă, ei își doresc cu nerușinare concubine și tineri pentru adulter și doresc să slujească în fiecare zi”. *Ibidem*, 15, p. 216: „De asemenea, ei nu au un mod de viață evanghelic; întrucât orice fel de lux și adulter nu reprezintă pentru ei ceva reprobabil și nici orice altceva ce este interzis pentru creștini”. Decăderile morale care se văd în ultimul timp chiar și în rândul clerului ortodox sunt rezultatul liberalismului și secularismului ecumenist.

niune, dar îl numim și eretic”. Din cauza blasfemiei împotriva Sfântului Duh prin învățătura despre Filioque, L-au pierdut pe Sfântul Duh, iar toate la ei sunt lipsite de har. Nicio taină a lor nu este validă, după Sfântul Simeon. „Deci blasfemiează inovatorii și departe de Duhul sunt, blasfemiind împotriva Duhului Sfânt, și cu desăvârșire nu este întru ei Duhul Sfânt; pentru care și cele ale lor sunt fără har, după cum harul Duhului l-au nesocotit și l-au subminat... pentru care și Duhul Sfânt nu se află întru ei, și nimic duhovnicesc întru ei și toate cele de la ei sunt goale și noi și contrarii Predaniei dumnezeiești”⁵⁶³.

3. Aceleași sunt valabile, într-un mai mare grad, pentru Protestantism, care, ca un copil al papismului, a moștenit multe erezii, iar pe de altă parte a adăugat mult mai multe; respinge Predania, acceptând doar Sfânta Scriptură (sola Scriptura), pe care o răstălmăcește; desfințează Preoția ca Har tainic special, cinstirea Sfinților și a icoanelor; subestimează persoana Născătoare de Dumnezeu; respinge monahismul; din Sfintele Taine acceptă doar Botezul și Dumnezeiasca Euharistie, denaturând și în acestea învățătura și practica Bisericii; învață predestinația absolută (calvinism) și îndreptarea (mântuirea) doar prin credință, iar, în cele din urmă, partea lui „progresistă” a introdus preoția femeilor și căsătoria homosexualilor, pe care îi primește și în Preoție. Însă, în principal, este absentă eclesiologia, pentru că nu există sensul de Biserică, așa cum îl deține Predania Ortodoxă.

4. Unica modalitate de restabilire a comuniunii noastre cu ereticii este proclamarea rătăcirii în ceea ce-i privește și pocăința, așa încât să fie o adevărată unire și pace; unire cu adevărul și nu cu rătăcirea și cu erezia. Pentru încorporarea ereticilor în Biserică, acrivia canonică pretinde primirea lor prin Botez. „Botezul” lor anterior, săvârșit în afara Bisericii, fără întreita afundare și ridicare a celui ce se botează în apa sfințită printr-o

⁵⁶³ *Dialog* 23, PG 155, col. 120-121; „Epistola despre fericiri” 5, în D. Balfour, Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (1416-17 - 1429), *Opere teologice*, Analekta Vlatadon 34, Tesalonic, 1981, p. 226.

rugăciune specială și de către un preot neortodox, nu este botez. Sunt lipsiți de Harul Sfântului Duh, care nu există în cadrul schismelor și ereziilor, și, prin urmare, nu avem nimic comun care să ne unească, precum zice Marele Vasile: „Cei ce s-au lepădat de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, căci a lipsit comunicarea prin întreruperea succesiunii... cei ce s-au rupt, devenind mireni, n-au avut nici putere de a boteza, nici de a hirotoni; nici nu puteau da altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut”⁵⁶⁴.

Pentru aceasta este netemeinică și nesigură noua încercare a ecumeniștilor de a impune concepția că avem botez comun cu ereticii, și pe inexistentă unitate baptismală să susțină unitatea Bisericii, care există – chipurile – acolo unde există botezul⁵⁶⁵. Însă cineva intră în Biserică și devine membru al ei nu prin orice botez, ci prin singurul și unicul Botez săvârșit de preoții care au Preoția Bisericii.

5. Atâta vreme cât ereticii continuă să rămână în rătăcire, respingem comuniunea cu ei și, în mod deosebit, rugăciunile în

⁵⁶⁴ *Epistola I Canonică*, „Către Amfilohie de Iconium”, canonul 1.

⁵⁶⁵ În textul celei de-a 9-a Adunări generale a Consiliului Mondial al Bisericii, în Porto Alegre (Brazilia, 2006), care a fost acceptat de către reprezentanții Bisericii Ortodoxe și a avut ca titlu „Chemați să fie o Unică Biserică” (*Called to be the One Church*), în paragraful 8 se menționează: „Toți cei botezați în Hristos sunt uniți în Trupul Lui”. În paragraful 9: „Faptul că noi toți în comun aparținem lui Hristos prin botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, dă posibilitatea bisericilor și le cheamă să pășească împreună chiar și atunci când nu cad de acord. Asigurăm că există un singur botez, precum există doar un singur trup și un singur Duh, o singură nădejde a chemării noastre, un singur Domn, o singură Credință, un singur Dumnezeu și Tată al nostru, al tuturor (vezi Ef 4, 4-6)”. Mitropolitul Ioannis (Zizioulas) de Pergam, în lucrarea „Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement”, *Sourozh Diocesan Magazine* (Anglia, august 1985, vol. 21, p. 23) a preîntâmpinat această poziție, scriind: „În botez, chiar dacă există o ruptură, o despărțire, o schismă, poți încă să vorbești despre Biserică... Ortodocșii, cel puțin după părerea mea, participă la mișcarea ecumenică ca la o mișcare a creștinilor botezați, care se află într-o situație de despărțire, pentru că nu pot să exprime aceeași credință împreună. În trecut, aceasta se întâmpla din lipsa de iubire, care acum, slavă lui Dumnezeu, dispare”.

comun. Sfintele Canoane, în întregul lor, interzic nu doar coliturghisirile și rugăciunile în comun în biserici, ci și simplele rugăciuni în comun în spații private. Poziția severă a Bisericii vis-à-vis de eretici provine dintr-o adevărată iubire și dintr-un sincer interes pentru mântuirea lor și dintr-o grijă pastorală ca nu cumva credincioșii să fie atrași în vreo erezie. Cine iubește, arată adevărul, nu-l lasă pe celălalt în minciună; altfel, iubirea, concordia și pacea cu el sunt prefăcute și false. Există un război bun și o pace rea. „Căci mai vrednic de laudă este un război decât o pace care desparte de Dumnezeu” – spune Sfântul Grigorie Teologul⁵⁶⁶. Și Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă: „Dacă vezi că se vatămă buna-cinstire, nu da întâietate împăcării în detrimentul adevărului, ci împotrivește-te cu vitejie până la moarte..., netrădând nicidecum adevărul”. Iar în altă parte recomandă accentuând: „Să nu acceptați nicio dogmă nouă sub pretextul iubirii”⁵⁶⁷. Această poziție a Părinților și-a însușit-o și marele luptător și mărturisitor al Credinței Ortodoxe înaintea latinilor, Sfântul Marcu al Efesului, Evghenicul, care își încheie propria Mărturisire de Credință la Florența prin următoarele cuvinte: „Toți Dascălii Bisericii, toate Sinoadele și toate Dumnezeuieștile Scripturi ne sfătuiesc să fugim de cei ce cugetă diferit (cu alte credințe) și a sta departe de împărtășirea cu ei. Deci, să disprețuiesc eu toate acestea și să urmez celor care sub pretențiozitatea unei păci fabricate poruncesc unirea? Celor care au violat sfântul și dumnezeiescul Simbol și îl introduc pe Fiul ca a doua cauză a Sfântului Duh? Căci celelalte ale dezaxațiilor lor le las, avându-le pe cele de acum, dintre care și un singur lucru era suficient, ca noi să ne fi despărțit de ei. Să nu pătimim aceasta niciodată, Mângâietorule Bune, și fă să nu mă depărtez niciodată de credința față de care sunt dator, ci, ținând învățătura Ta și a fericirilor bărbăți insuflați de Tine, să mă adaug părinților mei, ducând de aici, dacă nu altceva, măcar buna-cinstire”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ *Cuvânt apologetic despre fuga în Pont 82*, în EITTE 1, 176.

⁵⁶⁷ *Omilia 22 la Romani*, 2, în PG 60, col. 611; *Omilia 2 la Filipeni*, 1, în PG 62, col. 119.

⁵⁶⁸ Mărturisirea de credință expusă la Florența, în *Documents relatifs au Concile de Florence*, II, *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephese*, de L. Petit, *Patrologia Orientalis* 17, 442.

6. Până la începuturile secolului XX, Biserica a avut în mod ferm și constant o poziție de respingere și de osândire în fața tuturor ereziilor, precum este clar formulată în Sinodiconul Ortodoxiei, care se citește în Duminica Ortodoxiei. Se anatematizează ereziile și ereticii, fiecare în mod particular; iar ca să nu rămână niciuna în afara anatemei, la sfârșit există o anatematismă generală: „Tuturor ereticilor anatema”.

Din păcate, această poziție unică, fermă și neoscilantă a Bisericii de până la începutul secolului XX a început treptat să fie abandonată, după Enciclica emisă de Patriarhia Ecumenică, în 1920, „Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni”, care, pentru prima oară, caracterizează în mod oficial ereziile ca biserici, care nu sunt înstrăinate de Biserică, ci sunt casnice (intime) și rude. Recomanda „să se reaprindă și să se întărească înainte de toate iubirea între Biserici, neconsiderându-ne unele pe altele ca străine și ale celorlalte, ci rudenii și apropiate (casnice) în Hristos și împreună-moștenitoare și în corpore ale făgăduinței lui Dumnezeu în Hristos”⁵⁶⁹.

Se deschise deja drumul pentru înfierea, constituirea și dezvoltarea în spațiul Bisericii Ortodoxe a ereziei ecumenismului, această panerezie, inițial o invenție protestantă, iar acum avizată și de catolici, erezie care înfiază și legiferează toate ereziile ca biserici și atacă dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească. Mai mult, a fost dezvoltată; se învață și se impune de către patriarhi și episcopi o noua dogmă despre Biserică, o nouă eclesiologie. Conform acesteia, nicio Biserică nu este îndreptățită să-și revendice exclusiv pentru ea caracterul de Biserică universală și adevărată. Fiecare este un fragment, o parte, dar nu Biserica întreagă. Toate împreună constituie Biserica.

Toate hotarele (definițiile) pe care le-au pus Părinții au căzut; nu mai există nicio linie de definire și de demarcație între erezie și Biserică, între adevăr și rătăcire. Și ereziile sunt bise-

⁵⁶⁹ A se vedea I. Karmiris, *Monumente Dogmatice și Simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale* (în limba greacă), vol. II, p. 958.

rici, și, desigur, multe, precum cea papală (catolică), se consideră acum ca biserici surori, cărora împreună cu noi Dumnezeu le-a încredințat grija pentru mântuirea oamenilor⁵⁷⁰. Există și în cadrul ereziilor harul Atotsfântului Duh, drept pentru care și botezul lor, precum și toate celelalte taine, este valid. Toți câți s-au botezat, oricărei erezii ar aparține, sunt mădulare ale trupului lui Hristos, ale Bisericii. Blestemele și anatemele sinoadelor nu mai sunt valabile și trebuie radiate din cărțile liturgice. Ne-am adăpostit în „Consiliul Mondial al Bisericilor” și ne-am vândut substanțial – și aceasta doar prin aderarea noastră – propria conștiință de sine eclesiologică. Am desfințat dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, dogma despre „un (singur) Domn, o (singură) credință, un (singur) Botez” (Ef 4, 5).

7. Acest sincretism intercreștin a fost dezvoltat acum și într-un sincretism interreligios, care pune semnul egal între toate religiile și theosevia, cinstirea de Dumnezeu cea una, de Dumnezeu-descoperită în Hristos, cunoștința dumnezeiască și viața în Hristos. Este atacată, în consecință, nu doar dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească în relație cu ereziile, ci și dogma de căpetenie despre unica Revelație în lume și unica mântuire a oamenilor prin Iisus Hristos în relație cu religiile lumii. Este cea mai mare rătăcire, cea mai mare erezie din toate veacurile.

8. Noi credem și mărturisim că doar în Hristos există posibilitatea mântuirii. Religiile lumii și ereziile duc la pierzare. Biserica Ortodoxă nu este doar Biserica adevărată; este Biserica cea Una. Doar ea a rămas fidelă Evangheliei, Sinoadelor și Părinților și, prin urmare, doar ea reprezintă adevărata Biserică Universală a lui Hristos. După Cuviosul Stareț Iustin Popovici,

⁵⁷⁰ A se vedea Declarația Comună a papei Ioan Paul al II-lea și a patriarhului Bartolomeu în timpul vizitei celui de-al doilea la Roma, pe 29 iunie 1995. Mai devreme, aceleași lucruri fuseseră proclamate și de către Comisia Teologică Mixtă pentru Dialogul dintre ortodocși și catolici la Balamand (Liban), în 1993.

*ecumenismul este numele comun pentru falsele biserici ale Europei Apusene. Numele lor comun este panerezia*⁵⁷¹.

Această panerezie a fost primită de mulți patriarhi, arhiepiscopi, episcopi, clerici, monahi și laici ortodocși. O învață „cu capul descoperit”, a aplică și o impun în practică, împărtășindu-se în felurite chipuri cu ereticii, prin rugăciuni în comun, schimb de vizite, colaborări pastorale, așezându-se radical pe ei înșiși în afara Bisericii. Poziția noastră inspirată de hotărârile canonice sinodale și de exemplul Sfinților este evidentă. Fiecare trebuie să-și ia în serios responsabilitățile sale.

9. Desigur că există și responsabilități colective, iar în principal cele ale ierarhilor și teologilor noștri cu mentalitate ecumenistă în fața pleromei ortodoxe și a turmei lor. Acestora le declarăm întru frica lui Dumnezeu și cu iubire că această poziție a lor și deschiderile lor în activitățile ecumeniste sunt condamnabile, din orice parte am privi, pentru că:

a) pun la îndoială, realmente, Credința și Predania noastră ortodox-patristică;

b) seamănă îndoială în inimile turmei și îi clatină pe mulți, conducându-i spre divizare și schismă și

c) atrag o parte a turmei în rătăcire și prin aceasta într-un dezastru duhovnicesc.

Proclamăm, aşadar, că, din aceste motive, cei care se mișcă în această iresponsabilitate ecumenistă, oricare ar fi poziția pe care o ocupă în Organismul Ecclesiastic, se opun Predaniei Sfinților noștri și, în consecință, sunt în opoziție cu ei.

De aceea, poziția lor trebuie osândită și respinsă de către întregul ierarhilor și al poporului credincios.

Texte athonite privitoare la dialogul cu necalcedonienii

Poziția oficială a Sfântului Munte față de dialogul dintre ortodocși și necalcedonieni a fost exprimată în două rânduri: prima oară, la 1 februarie 1994, printr-un „Raport al Sfintei Comunități a

⁵⁷¹ Arhim. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul* (în limba greacă), Tesalonic, 1974, p. 224.

Sfântului Munte asupra dialogului dintre ortodocși și anticalcedonieni”, iar a doua oară la 14/27 mai 1995, printr-un memoriu al Sfintei Comunități a Sfântului Munte pe marginea „Dialogului dintre ortodocși și necalcedonieni”. Împreună cu alte trei studii și declarațiile comune ale dialogului, ambele documente au fost ulterior tipărite într-un singur volum de către starețul Gheorghe (Kapsanis) de la Mănăstirea Grigoriu⁵⁷², la sfârșitul anului 1995.

În primul text se face referire la a treia declarație comună a Comisiei Mixte de Dialog între Biserica Ortodoxă și Bisericile „Ortodoxe” Orientale, reunită la Chambesy, Elveția, între 1 și 6 noiembrie 1993, care a hotărât „ortodoxia” ambelor părți și, în consecință, restaurarea deplinei comuniuni și lipsa de aplicabilitate a condamnărilor din trecut, de factură sinodală sau personală. Față de acestea Sfântul Munte și-a exprimat neliniștea și teama, pentru că, ni se spune, „graba către unire va avea ca rezultat în primul rând o unire mincinoasă și falsă, iar în al doilea rând crearea unei schisme în sânul Sfintei noastre Biserici Ortodoxe”⁵⁷³. Sunt enumerate apoi o serie de motive care stau la baza acestei afirmații:

Astfel, se consideră că în cele trei declarații oficiale ar avea loc „o abdicare de la eclesiologia ortodoxă”, în sensul unei renunțări la conștiința că numai Biserica Ortodoxă constituie Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească. Afirmația conform căreia antecalcedonienii ar fi „ortodocși orientali” înseamnă implicit că ambele biserici ar fi două familii de rang egal ale Bisericii unice a lui Hristos. În acest fel însă are loc promovarea unei „alte fețe a teoriei ramurilor”, fapt aflat în contradicție cu viziunea ortodoxă, redată și de Profesorul Gheorghios Mantzaridis⁵⁷⁴.

⁵⁷² *Vezi Sunt anticalcedonienii ortodocși?*, trad. Ștefan Nuțescu, Ed. Evangelismos, București, 2007.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 18. Se redă un amplu citat din opera acestuia, unde se spune, printre altele: „Biserica Ortodoxă are conștiința că reprezintă continuitatea neîntreruptă a unei biserici neîmpărțite și își sprijină această conștiință pe unitatea ei dintotdeauna cu Biserica Apostolică. Unitatea Bisericii, ca

Se mai pune problema dacă nu cumva prin aceste documente se încearcă realizarea unui compromis: Sinoadele Ecumenice al IV-lea, al V-lea și al VI-lea, neacceptate de anticalcedonieni, s-ar fi înșelat, iar noi, astăzi, le corectăm, respingând declararea lui Dioscor și a lui Sever caeretici. La fel, reformularea hristologiei ortodoxe, definită în chip desăvârșit de Sfinții Părinți în cadrul sinoadelor amintite, este considerată „nu numai lipsită de sens, ci chiar primejdioasă”. Lipsită de sens, pentru că o hotărâre a unui sinod ecumenic, formulată sub îndrumarea Duhului Sfânt, nu lasă loc nici unei alte răstălmăciri – și de aceea și hotărârea dogmatică a Sinodului al IV-lea Ecumenic este una „îndestulătoare, prin natura și poziția ei, din punct de vedere duhovnicesc, bisericesc și sinodal”. Orice punere în discuție sau întocmire a unei noi formule hristologice, în afara sau chiar în paralel cu cea de la Sinodul de la Calcedon, este nu doar de neîngăduit și vătămătoare, ci chiar primejdioasă, fiindcă poate face loc interpretării, conform unui „monofizitism moderat și ascuns”⁵⁷⁵.

Nici condamnarea lui Eutihie de către partea anticalcedoniană nu este o garanție a ortodoxiei lor; aceasta pentru că nu a avut loc și condamnarea monofizitismului moderat al lui Sever și Dioscor. După cum afirma Părintele Georges Florovsky, și această poziție ar trebui respinsă, deoarece promovează un minimalism antropologic, o micșorare a omenescului în Hristos. Faptul că anticalcedonienii promovează în continuare acest monofizitism moderat reiese atât din actele întrunirii neoficiale de la Aarhus, cât și din anumite declarații, cum ar fi cea a patriarhului copt Shenuda al III-lea. De altfel, chiar și în a doua Declarație comună se afirmă că în Iisus Hristos firile: divină și umană sunt unite în chip „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit” – conform formulei dogmatice calcedoniene –, și că ele se disting „doar în teorie (τη θεωρία μόνον)” – un adaos care lasă loc unei interpretări

trăsătură esențială a naturii ei, nu poate fi supusă negocierii. Nu există mai multe biserici, fiindcă nu există mai mulți hristoși sau mai multe Trupuri ale lui Hristos”.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 20.

în duh monofizit: dacă expresia se referă la distincția dintre cele două firi, ea este corectă, dacă însă ea arată că cele două firi există doar în teorie, atunci nu este ortodoxă⁵⁷⁶.

Documentul Muntelui Athos analizează și al VIII-lea paragraf al celei de-a doua Declarații ce se referă la Sinoadele Ecumenice. „Moștenirea noastră comună” ar fi formată doar din primele trei sinoade ecumenice, cele patru sinoade ulterioare fiind recunoscute ca autoritative numai de partea ortodoxă, iar „în această interpretare orientalii ortodocși răspund... în mod pozitiv”. Se poate trage concluzia că anticalcedonienii refuză caracterul ecumenic al Sinoadelor IV-VII, consimțind în mod simplu ideea acceptării lor de către ortodocși. Ideea provoacă serioase nedumeriri și neliniști, fiind în consonanță cu rezervele exprimate de mitropolitul Hrisostom Konstantinidis al Mirelor, care scria: „Însă o asemenea concepție despre Sinoadele Ecumenice, potrivit căreia acestea nu sunt considerate elemente obligatorii ale exprimării desăvârșite a sfințeniei și autorității Bisericii, trebuie să dea de gândit și să neliniștească nu numai partea ortodoxă, ci și pe cea romano-catolică, cu elaborata ei doctrină despre sinodalitate”⁵⁷⁷.

Și ridicarea anatemelor aruncate de Sinoadele Ecumenice asupra „părinților” anticalcedonienilor, ce s-ar face de către Întâistătătorii Bisericii Ortodoxe, este privită cu reticență din următoarele motive: 1. După cum arăta Părintele Florovsky, avem de-a face nu cu o simplă anatemă disciplinară, ci cu una aruncată din motive teologice, fapt extrem de grav; 2. În Biserică ceea ce se săvârșește din iconomie și în mod izolat nu poate prevala peste sfintele canoane (vezi Can. 17, Sinodul de la Constantinopol, 861); 3. Ridicarea anatemelor date de Sinoadele Ecumenice pune la îndoială autenticitatea și autoritatea acestora în a exprima fără greșală (infaillibil) credința ortodoxă. Este un fapt în totală contradicție cu concepția ortodoxă asupra hotărârilor Sinoadelor Ecumenice; pericolul este foarte mare, căci „dacă dărmăm ceva, se dărmă întreg edificiul”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 22-23.

⁵⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 25.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 28.

Acordurile formulate până acum nu poartă pecetea sinodalității, fiind limitate la o comisie alcătuită dintr-un număr de ierarhi și teologi; lipsește o dezbatere sinodală amplă, și, de asemenea, nici membrii Bisericii, îndeosebi cei interesați de problemele de credință, nu sunt informați cum se cuvine. Acceptul ar trebui însă dat după prezentarea rezultatelor comisiilor mixte de dialog de către un sinod lărgit; acesta va aborda chestiunea în stadiul final al dezbaterilor (fapt pe care textul comisiei mixte un-l prevede, propunând în schimb ridicarea imediată a anatemelor și unirea)⁵⁷⁹.

În concepția părinților athoniți, „o unire adevărată presupune acceptarea din partea anticalcedonienilor a celor 7 Sinoade Ecumenice și a tuturor părinților Sfintei noastre Biserici, cum ar fi Sfinții: Ioan Damaschin, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama, ca unii care exprimă în mod autentic învățătura acestora”⁵⁸⁰. Este o condiție sine qua non a unei uniri veritabile, iar respingerea ei ridică următoarele semne de întrebare: „Dacă anticalcedonienii cred despre ei înșiși că sunt pe deplin ortodocși și, prin urmare, mântuirea lor nu este în primejdie, atunci de ce doresc unirea cu Biserica noastră, pe care nu o acceptă integral și către care nu vin cu smerenie și pocăință? Și ce ne silește pe noi să-i primim, acceptând condițiile lor și încălcând principii eclesiologice fundamentale ale credinței noastre? Oare un interes unificator cu caracter politic, cu scopul de a înfrunța amenințările venite din unelțirile celor de altă religie (musulmană, n.n.), este un motiv suficient pentru înfăptuirea unei astfel de uniri îndoielnice și controversate? Sau poate că unificările eclesiastice de tipul conviețuirii pașnice sunt promovate spre a sluji planurilor de unificare politică din secolul nostru?”⁵⁸¹

Pe de altă parte, este recunoscută ca un pas înainte acceptarea de către teologii anticalcedonieni participanți la dialogul cu ortodocșii a unor puncte comune de hristologie în accepțiunea

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 28-29.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 31.

ortodoxă. Totuși, este pus la îndoială faptul că această hristologie ar fi acceptată de toți membrii bisericilor necalcedoniene, atât la nivelul masei largi a credincioșilor, cât și al unor patriarhi și teologi care se opun hotărârilor luate.

Documentul se încheie cu surprinderea a două direcții principale în cadrul dialogului cu anticalcedonienii (specifice de altfel și dialogului cu romano-catolicii): 1. Recunoașterea bisericii eretice ca fiind biserică „soră”, fapt ce ar echivala cu renunțarea la mărturisirea Bisericii Ortodoxe ca fiind cea una, sfântă, sobornicească și apostolească și 2. graba spre realizarea unei unități prin „ocolirea deosebiriilor” ce sunt fie trecute sub tăcere, fie minimalizate. Din cele expuse până acum ar reieși însă că, până în prezent, „nu sunt îndeplinite condițiile în vederea unirii cu anticalcedonienii, iar o eventuală unire grăbită nu numai că nu le va uni în armonie pe cele despărțite, dar chiar și pe cele unite le va despărți”. Din acest motiv, ierarhia ortodoxă ar trebui să-și asume responsabilitatea și să evite crearea unei noi schisme în ortodoxie, ce ar fi mult mai răspândită decât cea pricinuită de schimbarea calendarului. Unirea propriu-zisă ar trebui să fie precedată de „o amplă informare și discuții pe marginea acestui subiect între Preasfinții Arhieri, Sfinții Cler și poporul credincios. Și, numai după ce conștiința Bisericii va lucra nesilit și liber, se va săvârși ceea ce odihnește conștiința Bisericii”. De altfel, chiar și acest text este considerat un indiciu al faptului că o bună parte a conștiinței Bisericii Ortodoxe nu a fost mulțumită cu hotărârile luate până acum și nici nu ar accepta o astfel de unire⁵⁸².

Al doilea document oficial al Sfântului Munte debutează cu o referire la un articol al copreședintelui Comisiei Mixte de Dialog între ortodocși și anticalcedonieni, Mitropolitul Damaschin al Elveției, articol intitulat „Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale. Reflecții și perspective”. Acest articol reprezintă o reacție a autorului la documentul analizat de noi anterior, datat 1 februarie 1994, document centrat pe două direcții principale: combaterea încercării de înfăptuire a

⁵⁸² Vezi *Ibidem*, p. 32-33.

unei uniri pripite între ortodocși și anticalcedonieni, respectiv necesitatea unei dezbateri mai largi a problemelor legate de această unire înăuntrul trupului Bisericii. Pentru Mitropolitul Elveției o astfel de dezbatere este fără sens, fiind o critică exercitată de anumite cercuri religioase pentru a readuce în discuție chestiuni ce ar fi întru totul elucidate de cele două declarații comune. Pentru reprezentanții Sfântului Munte, printr-o astfel de caracterizare, „mitropolitul dovedește că percepe dialogul teologic ca pe o chestiune rezervată doar câtorva tehnicieni ai dogmei, unor teologi interesați în cel mai mic grad de neliniștile poporului binecredincios”. Și aceasta prin evitarea declarării necesității convocării unui sinod bisericesc care să se pronunțe asupra ortodoxiei declarațiilor comune. Exprimându-și neliniștea față de o posibilă unire bazată pe premise neortodoxe, comunitatea athonită afirmă că ține de responsabilitatea ei să păstreze și să apere învățătura Bisericii, așa cum a fost ea primită de la Sfinții Părinți, și de aceea adresează Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, împreună cu sinodul patriarhal de la Constantinopol, întâistătorilor patriarhiilor istorice, ca și clerului ortodox și poporului binecredincios de pretutindeni, următoarele denunțuri:

- punerea la îndoială de către Comisia Mixtă a mărturisirii conștiinței de veacuri a Bisericii Ortodoxe, că numai ea constituie Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească;

- atacarea validității și a autorității Sfințelor Sinoade Ecumenice, prin acceptarea „ortodoxiei” unor ereziarhi ce au fost condamnați de acestea, cum sunt, de exemplu, Dioscor, Iacob, Sever ș.a.;

- posibilitatea ridicării anatemei impuse de un sinod ecumenic, fapt ce pune la îndoială autoritatea sa;

- dezacordul dintre Sfinții Părinți ce au respins hristologia necalcedoniană ca fiind eretică (Maxim Mărturisitorul, Sofronie al Iersalimului, Ioan Damaschin, Fotie etc.) și Comisia Mixtă care stabilește că ea este ortodoxă;

- acceptarea de către Comisia Mixtă a ideii potrivit căreia anticalcedonienii de astăzi proclamă aceeași învățătură hristologică cu cea ortodoxă. Însă în chiar declarațiile comune există o serie de formulări ce permit o interpretare în sens monofizit;

- prevederea Comisiei Mixte ca necalcedonienii să respingă exclusiv monofizitismul radical al lui Eutihie. Însă și monofizitismul moderat al lui Dioscor și Sever constituie o erezie, după cum au învățat Sfinții Părinți și a mărturisit conștiința Bisericii;

- declarațiile ambigue din care ar trebui să reiasă că anticalcedonienii acceptă toate sinoadele ecumenice. La o privire mai atentă, se observă însă că aceștia nu acceptă interpretarea ortodoxă a hotărârilor dogmatice de la Sinoadele Ecumenice al IV-lea, al V-lea, al VI-lea și al VII-lea;

- teoria ciudată a Comisiei Mixte conform căreia „proclamația formală de către necalcedonieni a ecumenicității acestora (adică a Sinoadelor Ecumenice amintite la punctul anterior, n.n.) este considerată, în genere, ca fiind urmarea firească a restabilirii comuniunii depline. În caz contrar, ea va fi soluționată în viitor”. Se poate, așadar, spune că unirea ar fi posibilă fără recunoașterea tuturor Sinoadelor Ecumenice, chestiunea fiind lăsată la latitudinea necalcedonienilor;

- anumite intenții ce ar fi vizibile din partea Comisiei Mixte de a „mușamaliza faptele și de a induce în eroare pe membrii Bisericii”, cum ar fi: nepublicarea proceselor verbale ale întrunirilor oficiale ale Comisiei Mixte de Dialog, declarația existenței unei împuterniciri de semnare a ridicării anatemei în numele Bisericilor locale, dar fără a exista hotărâri sinodale, pretenția că Bisericile participante la dialog acceptă pozitiv perspectiva restaurării comuniunii, nu doar la nivelul comisiei, ci al masei largi a credincioșilor etc.;

- decizia unilaterală a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (8-9 decembrie 1994) de a semna declarația de unire pe baza următoarelor false motive: că anatemele îndreptate împotriva ereticilor de Sinoadele Ecumenice au avut la bază lipsa de dragoste, în vreme ce astăzi, când există dragoste, unirea poate fi lesne înfăptuită. Dar „în acest fel se aduce o hulă foarte grea împotriva Duhului Sfânt, sub inspirația Căruia au fost luate aceste hotărâri, și împotriva memoriei sfinte a dumnezeieștilor Părinți...”. Propune ca autoritatea sinoadelor ecumenice să fie înlocuită de

consensul sinoadelor locale; în fine, aprobă organizarea de programe care să facă cunoscute credincioșilor deciziile Comisiei Mixte, fără însă ca toate Bisericele Ortodoxe să se fi pronunțat în prealabil în consens. Comunitatea athonită consideră acest fapt ca fiind „întristător și vătămător pentru poporul român evlavios” și precizează: „Inima noastră se umple de o mâhnire nespusă din pricina acestei decizii a Bisericii Ortodoxe a României”⁵⁸³;

- decizia extrem de neliniștitoare de epurare a cărților liturgice de textele care se referă la anticalcedonieni ca la niște eretici. Actul acesta este caracterizat ca fiind de neacceptat și putând avea consecințe nefaste asupra identității înseși a Bisericii Ortodoxe, căci avem de-a face cu scrieri sfinte ce nu sunt simple piese de ornament ale iconografiei ortodoxe, ci elemente fundamentale ale ortodoxiei.

Plecând de la aceste denunțuri Părinții athoniți își afirmă cu smerenie sentimentul de responsabilitate care i-a determinat să ceară reșzarea cât mai grabnică a dialogului teologic pe baze corecte, în așa fel încât și ortodocșii să păstreze integral credința dreptslăvitoare și necalcedonienii să aibă posibilitatea de a se întoarce la adevărata Biserică a lui Hristos. În caz contrar, adică dacă unirea „se va înfăptui împotriva Unicului Adevăr – să nu fie! –, declarăm clar și categoric că Sfântul Munte nu va accepta o astfel de unire mincinoasă”⁵⁸⁴.

Alte declarații

Pe lângă documentele date de Chinotita Sfântului Munte Athos vizavi de *dialogul ecumenic* vom mai expune în cele ce urmează și câteva păreri date de călugări athoniți, fie în nume personal, fie în numele unei comunități mai largi. Astfel, vom prezenta poziția luată de călugării de origine română ce viețuiesc în Sfântul Munte în „cazul Corneanu”, apoi vom sintetiza o declarație a comunității de la Mănăstirea Paraklitu, pentru ca în final să enumerăm unele afirmații ale unor Părinți athoniți în raport cu mișcarea ecumenică.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 44.

Poziția monahilor români de la Muntele Athos

În privința unor aspecte legate de *dialogul ecumenic* a luat poziție și comunitatea athonită de origine română. Este vorba de un „Memoriu al Părinților români care viețuiesc în Sfântul Munte Athos către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române”⁵⁸⁵, datat 23 mai/5 iunie 2008, în care se ia atitudine față de gestul de intercomuniune euharistică al mitropolitului Nicolae Corneanu al Banatului cu greco-catolicii. Acest gest, survenit la Timișoara în prima duminică după Înjunmătătirea praznicului Învierii, este astfel calificat: „Împărtășirea mitropolitului ortodox Nicolae Corneanu cu cei care L-au răstignit pe Hristos în urmă cu 300 de ani și continuă să-L răstignească, punând la grea încercare sufletele și viețile românilor ortodocși din Ardeal, reprezintă un fapt fără precedent în istoria Bisericii Ortodoxe Române, și, după cum reiese din Sfintele Canoane ale Bisericii și din scrierile Sfinților Părinți, constituie un act de cea mai mare gravitate, asemănat adesea de Sfinții Părinți cu vânzarea lui Hristos”⁵⁸⁶.

Acuzele sunt grave, iar la baza lor este pusă responsabilitatea pe care o au călugării față de fiii lor duhovnicești. Ei sunt cei care s-au întrebat dacă „ierarhul cel apostat de la Credință” mai poate fi pomenit la sfintele slujbe, deoarece a încălcat canoanele bisericești care interzic un doar comuniunea cu ereticii, ci și cu cei care „au părtășie cu cei rău-credincioși”⁵⁸⁷, sau dacă le este îngăduit să se mai împărtășească de la preoții care rămân în comuniune cu mitropolitul, „care s-a lepădat mai mult decât simbolic de propria turnă, de Trupul lui Hristos”.

Gravitatea gestului de intercomuniune al ierarhului este sporit și de alte declarații și acțiuni ale acestuia, cum ar fi: afirmația sa că papa este, de drept, capul Bisericii și trebuie recunoscut și de ortodocși ca atare sau „bunăvoința” cu care a cedat unele locașuri de cult ortodoxe greco-catolicilor „de parcă erau proprietățile

⁵⁸⁵ Disponibil pe <http://neamul-romanesc.com>.

⁵⁸⁶ Se face trimitere în mai multe rânduri la Sfântul Teodor Studitul, *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți*, Editura Sophia, București, 2006.

⁵⁸⁷ Vezi Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către monahi*, PG 26, I, 188.

sale” și nu biserici „zidite cu sudoarea și jertfa strămoșilor celor care au revenit în secolul trecut la Ortodoxie”.

În continuare, gestul mitropolitului Corneanu este declarat ca fiind de neînțeles, acesta uitând că este „mai înainte de toate păzitorul Dreptei Credințe în cadrul mitropoliei pe care i-a încredințat-o Biserica spre păstorire”. Textul paulin de la *1 Co* 10, 16-17 („Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu Trupul lui Hristos? Că în pâine [cea una], un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o singură pâine.”) atestă clar că Biserica este unicul și adevăratul Trup al lui Hristos, realizată în și prin Euharistie. Așadar, prin împărtășirea euharistică cu cei care nu se mai află în comunitatea eclezială (ereticii) noi „ne lepădăm de Însuși Hristos, Îl trădăm așa cum mai înainte de toți a făcut Iuda”⁵⁸⁸.

„În zilele noastre, când în societate domnește confuzia, poate mai mult decât oricând, faptul ia dimensiuni tragice” – se mai spune în memoriu. Consecințe grave poate avea asupra credincioșilor ortodocși care, „smintiți de astfel de gesturi, cedează propagandei grupărilor schismatice și eretice ce s-au înmulțit în ultimii ani”. De asemenea, acest gest de intercomuniune poate oferi sprijin și justificare celor care fac acțiuni de prozelitism asupra membrilor Bisericii Ortodoxe Române. Se pune, astfel, întrebarea: „Ce conștiință ortodoxă se mai poate pretinde de la credincioșii ortodocși de rând, care, în majoritate, nu au o solidă cultură teologică, când chiar un arhipăstor dovedește indiferență față de Adevărul Hristos și se alătură turmei conduse de erezia infailibilității papale?”⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ Este sensul pe care îl dă acestui citat și Sf. Teodor Studitul, *op. cit.*, p. 133: „Iată, a arătat aici lumina lumii că părtășia este participare și nu este cineva întreg la minte care să nu spună că participarea este împărtășire. După cum dumnezeiasca Pâine cu care se împărtășesc ortodocșii îi face pe toți cei ce se împărtășesc de ea un singur Trup, tot așa și pâinea ereticească îi face părtași unii cu alții pe cei ce se împărtășesc de ea și îi înfățișează un singur trup potrivnic lui Hristos”.

⁵⁸⁹ Sunt citate lucrări ale unor teologi români îndreptate împotriva primatului papal: P. Deheleanu, „Erezia primatului papal. Ce învață catolicii

Mai este amintit și că gestul mitropolitului Corneanu a fost salutat în mediul (greco-)catolic românesc și internațional ca fiind similar cu cel produs în anul 1700, așadar ca o „minune”, ca o „reîntoarcere a românilor la comuniunea cu Roma”. Însă anul 1700, când a avut loc semnarea de către Atanasie Anghel a unirii cu Roma, nu a fost defel unul de aniversare și bucurie pentru poporul român; dimpotrivă, el semnifică „trădarea Ortodoxiei”, începutul unui lung șir de ani de suferințe și prigoană a credincioșilor ortodocși din Transilvania – „o rană deschisă atunci nu s-a vindecat nici până astăzi”, dar pe care ierarhul o uită:

„Se pare că acela care ar fi trebuit să fie arhipăstorul ortodocșilor din Banat a uitat de zecile de mii de ortodocși ardeleni care au fost nevoiți să-și părăsească locurile natale, casele și bruma de agoniseală pentru a trece munții în Moldova și Țara Românească, unde-și puteau păstra Credința Ortodoxă.

A uitat de mulțimea celor care cu sfâșietoare durere priveau neputincioși bisericuțele de lemn, arzând, și mănăstirile dărâmate cu tunul (mai multe de 240 la număr) de cei care astăzi se laudă că au adus Ardealul la «dreapta credință» catolică”.

Gravitatea actului mitropolitului Nicolae Corneanu ar proveni astfel din aceea că, pe de o parte, el se rupe din comuniunea cu sfinții mucenici ardeleni pentru apărarea credinței ortodoxe (Atanasie Tudoran, Nicolae Oprea, mărturisitorii Visarion și Sofronie, mitropolitul Iosif sau preotul Ioan din Galeș) și prin aceasta de însăși comuniunea cu adevărata Biserică a lui Hristos (care are o dublă dimensiune, luptătoare și triumfătoare), și, pe de altă parte, își formează „o nouă identitate”, dând de înțeles „că se unește cu cei care sunt în afara Bisericii strămoșești”. (Călugării athoniți își exprimă chiar și temerea, nefondată, că următorul pas ar putea fi trecerea mitropolitului Corneanu, împreună cu păstoriții săi, la

și ce spune Biblia”, în *O* 1 (1949), nr. 2-3, p. 143-170; Grigorie T. Marcu, „Episcopatul roman al Sfântului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obârșiile dubioase ale unei legende”, în *O* 1 (1949), nr. 4, p. 116-129; Teodor M. Popescu, „Cezaro-papismul romano-catolic de ieri și de azi”, în *O* 3 (1951), nr. 4, p. 495-538.

unirea cu catolicii – „și vor fi cele de pe urmă ale sale mai rele decât cele dintâi”.)

Pentru a se depăși o „gravă criză bisericească”, posibil a se naște din gestul ierarhului din Banat, se cere membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române: „Vă rugăm să îndepărtați cât se poate de curând confuzia și pericolul pe care actul mitropolitului Corneanu le face să planeze asupra credincioșilor Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Ne rugăm Părintelui Ceresc ca Sfântul Duh să nu întârzie să se arate și acum ajutor. Datoria noastră ca fii ai Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească este de a ne arăta vrednici următori ai Sfinților Părinți prin păzirea învățaturii Evangheliei Domnului și a Sfințelor Canoane, care ne sunt strajă și călăuză nemincinoasă pe calea mântuirii în Hristos. Avem toată nădejdea că nu veți pregeta să vegheați la liniștea și pacea Bisericii Ortodoxe Române”⁵⁹⁰.

Documentul Mănăstirii Paraklitu despre ecumenism

Comunitatea monahală de la Mănăstirea Paraklitu a oferit o expunere critică asupra ecumenismului⁵⁹¹, expunere care reia în mare parte afirmațiile făcute în celelalte documente athonite la care ne-am referit. Astfel, în prolog Biserica Ortodoxă este echivalată cu

⁵⁹⁰ Pe cu totul alte poziții, față de gestul mitropolitului Nicolae Corneanu, se situează Cristian Bădiliță, *Orthodoxie versus ortodoxie*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 98-108. Acesta mărturisește că el însuși frecventează și se împărtășește în bisericile greco- sau romano-catolice, fapt care nu poate fi împiedicat de „spuma la gură a unor pseudocălugări maglaviteni”. Convins că niciun canon „suprarealist-naționalist-securist” nu poate „demola unitatea, iubirea și comuniunea insuflată de Duhul Sfânt”, Bădiliță nu doar că este de acord cu gestul de intercomuniune al mitropolitului Corneanu, ci chiar deplânge faptul că acesta a survenit „abia cum”. Dezavuarea gestului de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române în ședința din 8 iulie 2008 i se pare, de asemenea, sinonimă cu o reîntoarcere „în cavernă”, adică la actul schismei din 1054, „ca și cum istoria, sfințită de Întrupare și Înviere, n-ar fi avut absolut niciun sens vreme de o mie de ani”.

⁵⁹¹ Sfânta Mănăstire Paraklitu, *Ecumenismul*, trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelistos, București, 2004.

Trupul lui Hristos, având ca însușire constitutivă și firească ecumenicitatea (universalitatea). Este un atribut aflat într-un proces de falsificare în „duhul epocii” noastre – pe plan politico-economic, de globalizare, iar pe plan religios, de ecumenism. Despre acesta din urmă se spune că „amenință Biserica Ortodoxă” prin tactici conciliant-sincretiste ce lovesc în principiile de bază ale credinței ortodoxe, de unde și necesitatea reafirmării lor: „Dacă mesajul mântuitor al Ortodoxiei noastre se va pierde printre mesajele înșelătoare ale celor de altă credință de dragul unui vis ecumenic utopic, atunci se va pierde și nădejdea mântuirii lumii”⁵⁹².

Prima parte a broșurii elaborate de comunitatea de la Paraklitu definește ecumenismul ca o mișcare ce are ca scop unitatea lumii creștine divizate. Dintru început se arată care ar fi neajunsurile acestei mișcări: faptul că pune bază pe străduințele omenști și nu pe lucrarea Sfântului Duh. În ceea ce privește originea mișcării, ea provine din lumea protestantă a secolului al XIX-lea, forma organizată apărând însă un secol mai târziu prin înființarea Consiliului Mondial al Bisericilor – CMB (1948)⁵⁹³.

La participarea ortodocșilor la mișcarea ecumenică a avut o mare contribuție hotărârea Patriarhiei Ecumenice din 1920. Ea a fost „ceva cu totul nou în istoria Bisericii”, întrucât a numit pentru prima oară într-un document oficial ortodox comunitățile religioase din Apus „Biserici” – lucru echivalent cu o „răsturnare a eclesiologiei ortodoxe”⁵⁹⁴. Pornindu-se de la această declarație, aproape toate Bisericile Ortodoxe au devenit, în mai multe etape, membre ale CMB, pentru ca în ultima vreme unele dintre ele să se retragă din această organizație la presiunea unor cercuri antiecumeniste. În orice caz, ni se spune că „prezența Bisericilor Ortodoxe la întrunirile CMB a fost întotdeauna formală, fără rezultate, și numai de ornament”, afirmație aflată oarecum în contradicție cu evaluarea făcută participării ortodoxe la întruniri până în anul 1961: până în acel an (nu se explică de ce numai

⁵⁹² *Ibidem*, p. 3-5.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 6-7.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 9.

până atunci) ortodocșii, ca reprezentanți ai Bisericii celei una, sfântă, sobornicească și apostolească, depuneau în cadrul întrunirilor generale „declarații remarcabile”, dintre care unele sunt „adevărâte mărturisiri de credință”⁵⁹⁵.

Amintindu-se în treacăt și de întâlnirea dintre patriarhul Ate-nagora cu papa Paul al VI-lea, survenită în anul 1964 la Ieru-salim, când s-au ridicat reciproc anatemele din 1054, se trece apoi la enumerarea principalelor modele de unitate promovate de mișcarea ecumenică. Acestea sunt calificate ca fiind străine Ortodoxiei: ideea unei „Biserici extinse”, care îi cuprinde pe toți cei botezați (toate confesiunile creștine sunt astfel „Biserici su-riori”), ideea unei Biserici universale nevăzute, ce se va arăta în chip văzut doar prin unirea tuturor creștinilor, teoria „ramurilor” (fiecare confesiune creștină posedă doar o parte a adevărului), te-oria „celor doi plămâni” (Ortodoxia și romano-catolicismul sunt cei „doi plămâni” prin care respiră Biserica) sau „minimalizarea dogmatică”, prin care se caută realizarea unirii creștinilor doar pe baza câtorva dogme, și anume „cele mai necesare” (în fapt o reducere a însemnătății dogmei)⁵⁹⁶.

Toate aceste metode de unitate eclezială sunt puse însă în con-tradicție cu concepția ortodoxă despre Biserică. În conformitate cu aceasta, există un singur Cap, Hristos, și un singur Trup, o singură Biserică, identică cu cea Ortodoxă. Aceasta deține „de-plinătatea adevărului și nu a unui adevăr abstract”, ci a unui-a existențial, mântuitor. În opoziție cu această deplinătate stă ere-zia, o „parțializare” sau „fărămițare” a adevărului. De aici impor-tanța dogmelor, care au rolul de a exprima experiența Bisericii (diferențiere dogmatică înseamnă deci și mod de viață diferit). Ele au și fost formulate de Sinoadele Ecumenice, sub iluminarea Duhului Sfânt, pentru a delimita „hotarele adevărului” de erezie. Situați în afara învățăturii de credință autentice, ereticii sunt lip-siți de har, neavând Taine valide⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 12-14.

⁵⁹⁷ În acest sens e amintit canonul 68 apostolic și citat Nicodim Aghio-ritul, care neagă valabilitatea Botezului și a Hirotoniei săvârșite de eretici. Cf. *Ibidem*, p. 17.

Ample citate sunt sortite să demonstreze că „ortodocșii ecu-meniști” s-au îndepărtat de această concepție strict ortodoxă⁵⁹⁸. Luând parte la dialogurile din cadrul mișcării ecumenice, ei în fapt nu „oferă” adevărul, ci îl „caută” și îl „negociază”. Desigur, Ortodoxia nu este împotriva dialogului, dar exemple din istoria sa demonstrează că acesta ar trebui întrerupt în cazul în care hete-rodocșii nu consimt la primirea credinței ortodoxe (vezi dialogul lui Marcu Eugenicul cu catolicii la Sinodul de la Ferrara-Floren-ța, 1438-1439, sau cel al Patriarhului Ecumenic cu teologii pro-tesanți de la Tübingen, 1679). Mai mult decât atât, dialogurile ecumenice contemporane sunt de-a dreptul „patologice”, fiindcă au la bază tocmai principiile „Bisericii extinse” și ale „minima-lismului dogmatic”. Ele s-ar caracteriza prin: 1) lipsa mărturisirii ortodoxe (nu se mai pleacă în dialog de la convingerea identității dintre Biserica unică și adevărată a lui Hristos și Biserica Ortho-doxă), 2) lipsa sincerității (se utilizează „acordurile” prin renunțarea la adevăr sau se folosește un limbaj neclar, cu dublu înțeles), 3) supraaccentuarea dragostei (dar în Ortodoxie dragostea și adevă-rul sunt nedespărțite), 4) tocirea criteriilor ortodoxe (se caută nu Adevărul care mântuiește, ci „recunoașterea reciprocă” dublată de un sincretism dogmatic), 5) rugăciunile împreună (care însă s-ar afla în contradicție cu canoanele Bisericii) și 6) intercomu-niunea (cea mai gravă, căci „Biserica Ortodoxă niciodată nu a considerat Sfânta Euharistie ca fiind un mijloc pentru înfăptuirea unirii, ci întotdeauna ca o pecete și o încununare a ei”)⁵⁹⁹.

Fără eficiență se consideră a fi și colaborarea pe plan practic sau shimbul de vizite. Primul punct prezintă următoarele neajun-suri: 1) amestecă modul de viață ortodox, teantropocentric, cu cel al heterodocșilor, antropocentric; 2) Biserica cedează de la misiunea sa de transmitere a mesajului mântuitor în dauna unor „practici lumești ale altor confesiuni” (existând astfel riscul de a îmbrăca forma unui „creștinism laicizat”); 3) poate lăsa impresia credincioșilor simpli, văzând colaborarea ierahiei ortodoxe

⁵⁹⁸ Vezi *Ibidem*, p. 17-19.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

cu heterodocșii, că aceștia din urmă aparțin Bisericii în pofida diferențelor dogmatice existente. În ce privește al doilea punct, și el provoacă confuzie și „sminteală” printre credincioșii simpli, întrucât vizitele oficiale între clerici de înalt rang ai diferitelor confesiuni nu sunt simple vizite protocolare – prin ele se trăiește „un fel de comuniune bisericească”, are loc o „recunoaștere reciprocă” a lor⁶⁰⁰.

În opinia autorilor documentului criza ce străbate mișcarea ecumenică azi provine din orientarea sa greșită, mai exact din evoluția „panreligioasă” pe care ea o cunoaște, sinonimă cu deschiderea față de religiile necreștine. Dar Ortodoxia nu poate accepta punctul de vedere care susține că toate religiile sunt diferite căi de mântuire, paralele cu creștinismul. Ea trebuie să afirme cu tărie că „nu este religie, fie ea și cea mai bună”, ci este Biserica: „descoperirea și arătarea lui Dumnezeu în istorie”⁶⁰¹. Biserica crede deci că omul se mântuiește în și prin Iisus Hristos, Fiul Întrupat a lui Dumnezeu.

Autorii trag concluzia, în urma celor prezentate, că „scopul ecumenismului nu este unirea creștinilor, ci instaurarea unei religii universale, nivelarea tuturor și preschimbarea Bisericii lui Hristos într-un «club al oamenilor religioși», într-o organizație lumească, asemănătoare ONU, fără viață și fără duh”⁶⁰². Din punct de vedere ortodox, ni se spune, ecumenismul nu ar fi decât „nume comun pentru pseudo-creștini și pseudo-bisericele Europei Apusene” (Iustin Popovici), „ceva mai rău decât panerezia”, deoarece este „un dușman vicelan și tocmai de aici vine primejdia de moarte” (Andreas Theodorou). De aceea, Bisericele Ortodoxe ar trebui să nu mai participe la mișcarea ecumenică; aceasta ar fi „nu numai neroditoare, ci și foarte păgubitoare”, similară cu o îndreptare spre „o robie babilonică a ereziei celei cu multe fețe și nume”⁶⁰³.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 30-33.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 40.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 43.

Ultima tiradă este îndreptată împotriva „profesioniștilor ortodocși ai ecumenismului” și a ierarhiei Bisericilor Ortodoxe autocefale care acceptă încă să ia parte la *dialogul ecumenic*. Lor le este contrapus poporul credincios, „criteriul Ortodoxiei”. Opoziția acestuia față de implicarea ecumenică ar reflecta un „fenomen bolnăvicios”: „autonomia legislațiilor administrative ale Bisericilor Ortodoxe de astăzi”. Altfel spus, s-ar reflecta faptul că „administrația bisericească este despărțită de cugetarea teologică, precum și de punctele de vedere, nelișiștile și experiența plină-tătăii bisericești”⁶⁰⁴. Tocmai, pornindu-se de la ideea că hotărârile dialogurilor ecumenice „nu poartă pecetea sinodicității autentice”, mesajul final al broșurii către cititori este acesta: „Să ținem nealterată Credința pe care ne-au predat-o Sfinții Părinți, trăind-o în toată curăția prin nevoința noastră zilnică... Credința dreaptă și viața trăită cu acrivie ne vor vrednici de a mărturisi Ortodoxia, dar – de ce nu? – și de muceniecie, dacă vremurile o vor cere...”⁶⁰⁵.

Mărturii personale ale monahilor athoniți

Poziția oficială a Sfântului Munte Athos, una critică față de participarea ortodocșilor la *dialogul ecumenic*, se reflectă și în mărturisirile personale ale monahilor care viețuiesc aici. De aceea vom reda, cu titlu exemplificativ, câteva dintre aceste afirmații:

Arhimandritul Gheorghe Kapsanis vedea în Ortodoxie „nădejdea popoarelor Europei”⁶⁰⁶. El pleca de la ideea că Ortodoxia nu poate constitui împreună cu creștinismul apusean o „identitate creștină unitară”; dimpotrivă, trebuie accentuat că Ortodoxia este „credința primară a Europei dată uitării de către Europa, credința care va trebui cândva să constituie din nou identitatea ei creștină”⁶⁰⁷. Implicarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe – Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică – ține de misiunea ei

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁰⁶ Gheorghe Kapsanis, *Ortodoxia: nădejdea popoarelor Europei*, trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evangelismos, București, 2006.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 5.

față de heterodocși. Aceștia, întorcându-se la Biserica Ortodoxă, nu părăsesc o biserică pentru a intra în alta, așa cum s-ar crede, ci „în realitate ei părăsesc o formă bisericească antropocentrică și regăsesc Biserica cea Una a lui Hristos...”⁶⁰⁸. Ortodocșii au datorita de a se opune ecumenismului sincretist sau oricărei alte forme de „ecumenism superficial” și să propovăduiască heterodocșilor un „ecumenism sănătos, cu desăvârșire ortodox”, centrat pe descoperirea tainei Dumnezeuului-Om și a Bisericii Sale Europene, care „l-a întors spatele”⁶⁰⁹.

Jean Bies, făcând un pelerinaj spiritual în vara anului 1958 la Sfântul Munte⁶¹⁰, poartă mai multe discuții cu unul dintre Părinții athoniți, Părintele Chiril, în jurul ecumenismului. În acestea este afirmată, în repetate rânduri, superioritatea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni creștine: Ortodoxia are avantajul de a nu accepta „noutățile”, nici din punctul de vedere al învățăturii eclesiale, nici cel al „duhului” acestei lumi. Nu poate fi vorba de consecința unei rigori excesive, așa cum o critică unii, sau de o incapacitate de adaptare; aveam de-a face cu o fidelitate față de Tradiție – „o Tradiție mai clară decât cristalul, sfântă, pecetluită de Dumnezeu, neinovabilă”. Biserica Ortodoxă are deci ca principală misiune predarea, transmiterea unei cunoașteri ce provine chiar de la începutul lumii, din rai (vezi jocul de cuvinte în limba greacă dintre Tradiție, *Paradosis*, și rai, *Paradisos*). „Această Tradiție e credința dată de Dumnezeu-om, Domnul nostru Iisus Hristos, Apostolilor Săi, și învățată de Biserică tuturor generațiilor. E în plus moștenirea imensă și imemorială pe care o constituie Biblia, Simbolul credinței, hotărârile sinoadelor, scrierile Sfinților Părinți, gurile de aur ale Cuvântului, tratatele doctrinare și canonice, cărțile liturgice, sfintele icoane, dumnezeiasca Liturghie”⁶¹¹.

Pe baza acestei moșteniri, Ortodoxia refuză să pactizeze cu „apostazia lumii actuale, cu Împărăția lui Antihrist”, echivalentă

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 20-21.

⁶¹⁰ Vezi Jean Bies, *Athos: muntele transfigurat*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 167.

cu civilizația dezumanizării omului, care este Apusul. (De asemenea, ni se spune că în centrul lumii ortodoxe s-ar afla „meterezul împotriva lui Antihrist”, Muntele Athos, „paznicul cel mai riguros al Tradiției creștine”.) De reținut este că încă din anii '50 printre călugării athoniți circulau ideile Părintelui Iustin Popovici – de altfel, acesta a și făcut câteva vizite în Sfântul Munte –, Părintele Chiril folosind aproape cuvânt cu cuvânt opiniile teologului sârb conform căruia lumea occidentală s-ar afla într-o gravă criză, generată de dimensiunea ariană a gândirii sale: alungându-L pe Dumnezeu-om Iisus Hristos în cer, omul european s-a proclamat dumnezeu, s-a vrut măsura tuturor lucrurilor. Dovezile centralizării întregii gândiri apusene exclusiv pe om, ca resuscitare a arianismului, s-ar vedea în scolastică, fiica aristotelismului, în raționalism, în individualism și liberul său arbitru, în critica textuală și în scientism; utilizând armele relativismului și pozitivismului, gândirea modernă occidentală nu face altceva decât să continue lupta împotriva Duhului, *pnevmatomachia*⁶¹².

În ceea ce privește chestiunea ecumenismului, sunt identificate trei surse de dezacorduri fundamentale între ortodocși și heterodocși (subînțeles: romano-catolici): calendarul, *Filioque* și papalitatea⁶¹³. Sunt considerate probleme foarte greu de depășit, încercările de apropiere între creștini prin dialog fiind privite cu scepticism. Astfel, reunirea tuturor creștinilor nu poate avea loc decât într-un acord total al credinței: „Neortodocșii trebuie să admită Tradiția în deplinătatea și imutabilitatea ei. Atâta vreme cât unitatea de credință nu e dobândită nu poate avea loc o reconciliere adevărată, încă și mai puțin o intercomuniune posibilă”⁶¹⁴. Aceasta este viziunea Ortodoxiei asupra modalității de realizare a unității – așadar prin revenirea heterodocșilor la Sfânta Tradiție păstrată în sânul ei. În contradicție cu viziunea ortodoxă se găsește însă viziunea ecumenismului – prin considerarea tuturor confesiunilor creștine ca posedând o parte din adevăr, el e „contrariul

⁶¹² *Ibidem*, p. 170-172.

⁶¹³ Vezi *Ibidem*, p. 175-180.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

Bisericii una". Promovând „amalgamul, fuziunea Adevărului”, ecumenismul face să se confunde iubirea adevărată cu sentimentalismul, ceea ce-l definește ca o „panerezie în care fiecare erezie în parte e o ofensă adusă Duhului Sfânt”. „Ecumenismul stă sub povara tuturor condamnărilor pronunțate de Sinoade”. Participând la discuțiile ecumenice, ortodocșii participă la un complot împotriva Ortodoxiei, comit un veritabil act sinucigaș. Singura soluție de realizare a unității pe care membrii Bisericii autentice, cea Ortodoxă, trebuie să o mărturisească celor din Apus ar fi ca aceștia să-și regăsească „ortodoxia”, să regăsească Biserica primară nedivizată (act similar cu reafirmarea creștinismului ca și „cale a mântuirii”, nu „armă de prestigiu și de propagandă”)⁶¹⁵.

Foarte interesante sunt și considerațiile Ieromonahului Macarios de la Mănăstirea Simonopetra, care, printr-o frumoasă imagine plastică, sugerează cum ar trebui să fie privită „bogăția Ortodoxiei”: „A fi ortodox este a fi lăsat asemenea unui copil într-o casă plină de comori. Plimbându-ne printre comorile din jur, ori încotro privim descoperim lucruri vrednice de admirat, dar principalul este să ne însușim toate acele comori, de a face să fie ale noastre. Nu numai să le admirăm, să le arătăm altora, cât sunt de frumoase, ci să putem să le trăim! Deci să fii în stare nu numai să te automăgulești cu situația de a fi ortodox, ci să poți trăi cu adevărat ca ortodox, adică să trăiești din această experiență a lui Dumnezeu pe care ne-au transmis-o Sfinții. Sfinții de odinioară, sfinții de azi”⁶¹⁶.

De altfel, tocmai această trăire plenară a realității Trupului lui Hristos în sfințenie a produs și numeroase convertiri la Ortodoxie, convertiri privite ca „ceva firesc” de monahul athonit (el însuși făcând parte din această categorie): fenomenul amintit „este ceva firesc, deoarece Ortodoxia a rămas fidelă propriilor ei izvoare și, de aceea, are toată bogăția Sfinților Părinți, toată bogăția experienței sfinților, a unor sfinți care nu sunt o simplă referire istorică – așa cum fac romano-catolicii cu referință la sfinții

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 181-183.

⁶¹⁶ G. Căbaș, *op. cit.*, p. 65-66.

care au trăit cu secole în urmă –, ci oferă acest lanț neîntrerupt al sfințeniei până astăzi, această fidelitate atât față de izvoarele biblice și apostolice, cât și față de continuitatea experienței (a trăirii directe) sfințeniei”⁶¹⁷.

Spre deosebire de Răsărit, unde, în mod paradoxal, se pare că într-un anumit fel comunismul a „ocrotit” ortodoxia, Apusul cunoaște un acut proces de secularizare, un indiferentism religios extrem de periculos care macină din interior creștinismul și înaintea căruia se cere „înarmare duhovnicească” și discernământ⁶¹⁸. Pe de altă parte, efectele negative ale influențelor apusene asupra Ortodoxiei, ce ar fi fost exercitate prin intermediul ecumenismului, se mai estompează, îmbrățișând însă o formă mult mai gravă, mai perversă, prin sincretism sau printr-o globalizare uniformizantă a valorilor. „Consider că ecumenismul din zilele noastre nu mai reprezintă un pericol ca altădată – ne spune Ieromonahul Macarios. Este ceva care moare domol: congrese, vizite, publicații..., nimeni nu mai crede în el, se continuă pentru că «trebuie» continuat și am impresia că înșiși conducătorii nu mai cred în el. Primejdia reală vine din altă direcție. Primejdia constă în sincretism, în ceea ce am putea numi drept lipsa de simț al adevărului la modul global. Acolo este marele pericol! Acum câțiva ani ar

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁶¹⁸ Vezi *Ibidem*, p. 56: „Putem spune că, într-un anumit fel, comunismul a «ocrotit» ortodoxia, și anume, atunci când facem comparația cu ceea ce se petrece în Occident, unde creștinismul a fost cu totul uzat, rodat, din interior; creștinii înșiși au fost cei care au distrus creștinismul, de exemplu prin Conciliul Vatican II, iar acum îi «sapă» temelile lui, îi subminează fundamentele. Desigur, creștinii sunt liberi în Occident să meargă la Biserică, să creadă, să-și crească în credință copiii etc., dar există un aspect foarte pervers, care distruge spiritul creștinismului din interior; creștinii, ei înșiși, sunt cei care îl distrug; nu este nevoie de persecuție; creștinismul acesta deviat, căldicel și pervers, acesta pătrunde acum în țările ortodoxe prin modernism și indiferentism, astfel încât, în valul de acțiune occidentală modernă, este ceva mult mai rău, mai pervers, cu mult mai mult un semn al antihristului, decât comunismul. Și iată de ce, evident, fără a trebui să fugim în munți pentru că nu putem scăpa de această evoluție, trebuie să ne înarmăm spiritual și lăuntric”.

fi putut aduce primejdii pentru viitorul ortodoxiei. Mult mai rău, mai pervers, este ceea ce mediile de informare descriu prin mon-dializarea, adică uniformizarea valorilor. Încet, încet și toți orto-docșii intră în această înseriere și înlănțuire care nivelează totul: toți au «aceeași valoare», ortodocși, musulmani, budiști se pot «nivela» – acest uniformism care este foarte dificil de ocolit și care generează, și el, reacții fanatice: oameni care vor să reziste la toate acestea cad în cealaltă extremă, care este spiritul sectar și fanatic. Trebuie să știm să păstrăm echilibrul, spiritul eclezial, atașat de adevăr, de unicul adevăr al Bisericii, al Sinoadelor și al Sfinților, dar fără tendință schismatică, păstrând unitatea Bi-sericii. Desigur, mai sunt încă multe probleme pe care le pune ecumenismul, uniatismul ș.a.m.d., dar, la urma urmelor, s-a văzut în ultimii 40 de ani că toate acestea nu au produs nimic. Doar schisme și frânturi ale Bisericii. Ortodoxia nu s-a lăsat ispitită de ele»⁶¹⁹.

În fine, ieromonahul Lazăr de la Schitul Prodromu vorbește despre importanța rugăciunii „făcută cu simțire”, despre care în-vață Sfinții Părinți aghioriți și Sfântul Grigorie Palama îndeosebi, în realizarea unirii dintre creștini „în unitatea lăuntrică a Duhului Sfânt pe Care-L simțim atunci când ne rugăm”. Aceasta ar fi uni-rea adevărată, adică exact o „unitate a creștinismului întemeiată

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 64-65. Dar păstrarea unității nu îi vizează pe ortodocși doar în relațiile cu ceilalți creștini, ci și între ei. Pentru a se realiza „unitatea în diversitate” specifică Ortodoxiei se cere depășirea rivalităților și spirit conciliant față de frați: „Aceasta înseamnă să poți face anumite concesii, să poți recunoaște valoarea celuilalt, nu a intra pur și simplu în rivalități! Pro-blema ortodocșilor, mai mult decât în cazul catolicilor sau al protestanților, este că nu ajung să se pună de acord între ei din cauza rivalităților. Cu toate că este bine să existe deosebiri, ele trebuie să fie depășite pentru a regăsi unitatea. Aceasta impune un spirit de colaborare, un duh al frățietății – a sublinia aspectul comun pe care îl avem, comunitatea de credință și tradiție, și a face să treacă pe planul al doilea aspectul etnic, politic, de jurisdicție eclesiastică, adică lucruri totuși secundare; a nu înceta să vezi ceea ce este esențial, a discerne între ceea ce este esențial și primordial și ceea ce este secundar. Deci ortodocșii adesea nu ajung să colaboreze pentru că se face un amestec între secundar și esențial”. Vezi *Ibidem*, p. 74.

pe rugăciunea săvârșită de Duhul, așa cum au învățat Sfinții Pă-rinți dintotdeauna, și cei ce au făcut cele șapte Sinoade Ecumeni-ce și toți ceilalți Părinți aghioriți”. Din nefericire, se consideră că ecumenismul în forma actuală nu se face prin intermediul rugă-ciunii, ci prin compromis dogmatic, conform principiului canti-tativ. Însă numai duhul Ortodoxiei ar putea să reînsuflească un Apus pătruns de secularizare, și din această cauză ortodocșii au misiunea de a păstra adevărata învățătură de credință și a o oferi ca mijloc de unire al creștinismului⁶²⁰.

Evaluare

În introducerea acestui capitol am prezentat câteva din moti-vele care au stat la baza considerării Muntelui Athos ca „centru” teologico-duhovnicesc al Ortodoxiei, „citadelă” a păstrării învă-țăturii de credință autentică, apostolică și patristică, de-a lungul istoriei. Totuși, această imagine a Muntelui Athos a părut chiar unor teologi ortodocși ca fiind exagerată. Să ne amintim conside-rațiile Părintelui Georges Florovsky, cel care vorbise despre cele două „ispite” sau distorsiuni ale mesajului evanghelic: pe de o parte, acea formă hibrid de relaționare a puterii bisericești cu cea seculară în lumea bizantină – „Imperiul Creștin” –, iar pe de altă parte, acea „mișcare de rezistență” în cadrul societății creștine – monahismul. Dacă primul viza un minimalism creștin, cel de-al doilea viza un maximalism creștin, ducând la o „societate inde-

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 199: „Ecumenismul, așa cum se practică acum, nu e bun deloc. Se cere tot timpul ca noi să cedăm, să facem pogorăminte de la dreap-ta credință... pentru motivul că ortodocșii sunt mai puțini... Însă, din câte înțeleg de la vizitatorii din Occident ai Sfântului Munte, în Apus Bisericile sunt aproape toate goale, și nu prea cred că noi, ortodocșii, suntem mai puțini la număr ca ei... Apoi orice unire și unitate care nu se face în Adevăr, nu va ține, va fi sortită pieirii... În această rugăciune simțită trăiești acest Adevăr, îl trăiești, îl simți pe Hristos ca Adevăr ce-ți întărește sufletul și inima... Ortodoxia are Adevărul și nu are nimic de completat în învățatura sa, chiar dacă nu reușește să-l împlinească..., pentru că Adevărul nostru e însuși Hristos Dumnezeu... Trebuie să ne ținem Ortodoxia, trebuie să ne ținem credința noastră!”.

pendentă”, ruptă de lume, în cadrul creștinismului. Referindu-se tocmai la „republica monahală” de la Muntele Athos, teologul rus amintește de antinomia istorică din cadrul Bisericii ce vede în aceasta o societate exclusivă și totalitară, urmărind „ruperea de lume” ca refuz radical al acceptării ei⁶²¹.

Aceleași reticențe și exagerări din partea monahilor athoniți sunt reclamate de Ion Bria în ceea ce privește viziunea lor antiecumenică. Referindu-se la o vizită întreprinsă cu un grup de membri ai Bisericilor Orientale la Athos, în anul 1988, când aceștia au fost numiți de călugării de aici „eretici”, și la teza antiecumenică principală a călugărilor athoniți – ecumenismul este „erezia secolului”, deoarece conține tentația de a relativiza Ortodoxia, și se opune canoanelor Bisericii –, acesta lansează câteva întrebări retorice chiar referitoare la poziția „privilegiată” a Athosului și extrage câteva posibile consecințe nefaste pentru ortodocși prin urmarea liniei athonite „exclusiviste”: „Ce loc are ierarhia teologică a Muntelui Athos în discursul ortodox actual? Cum justifică Athosul certitudinile magisteriale pe care le impune Bisericilor angajate în mișcarea ecumenică? Are dreptul și autoritatea o instituție monastică să favorizeze o interpretare ad litteram a canoanelor privind ereticii și schismaticii din primul mileniu? Desigur, apelul la verticalitatea evanghelică, la sfințirea trupului sunt principii permanente ale spiritualității ortodoxe. Dar apelul la condamnarea ereticilor și schismaticilor, la neparticiparea la rugăciunea comună, ecumenică, la nerecunoașterea reciprocă între Biserici, vehiculate de monahii de la Athos, poate să conducă, chiar inconștient, la tensiuni, intoleranță și violență între grupuri religioase și etnice (Bosnia, Macedonia, Kosovo)”⁶²².

Tensiunea dintre monahii athoniți și simpatizanții lor și o parte din ortodocșii participanți la *dialogul ecumenic*, teologi și ierarhi, s-a manifestat și recent, plecându-se de la ultima „Mărturisire” dată de Sfântul Munte împotriva ecumenismului (Volos, 2009), respectiv de o nouă întrunire a Comisiei Mixte pentru Di-

⁶²¹ Georges Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 56-57.

⁶²² Ion Bria, *Al doilea Botez*, p. 177-178.

alog dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică (Paphos, 2009)⁶²³.

Găzduită de mitropolitul Gheorghios de Paphos (deși Biserica Ortodoxă din Cipru nu mai face parte din C.E.B.), întrunirea amintită a avut ca subiect primatul papal și s-a lovit încă din prima zi de sesiune (17 octombrie) de ostilitatea unui grup de protestatari care au strigat lozinci antiecumenice și au împiedicat ținerea rugăciunii de deschidere. Încheiat cu arestări din partea poliției cipriote (inclusiv a doi monahi de la Mănăstirea Stavrovuni), incidentul nu era însă decât „un aspect al unei situații tensionate care s-a aflat în fundalul dialogului din Cipru, reflexie a acutizării vechii dispute din Grecia pe tema participării Bisericilor Ortodoxe la mișcarea ecumenică”. Această dispută fusese relansată de „Mărturisirea” de la Volos, semnată de câteva mii de monahi și clerici greci (inclusiv de patru mitropoliți, Serafim al Kitherei, Kosma al Etoliei, Serafim al Pireului și Ieronim al Gorthyniei, care ulterior și-au retras semnăturile)⁶²⁴. În orice caz, alertat, patriarhul ecumenic Bartolomeu a adresat arhiepiscopului Ieronim al Atenei o scrisoare în care și exprimă neliniștea și cerea luarea de măsuri, recenta declarație antiecumenistă creând îngrijorare din trei motive: 1) se pretinde „mărturisire de credință”, deși n-are o confirmare sinodală în acest sens⁶²⁵; 2) proclamă

⁶²³ Dacă „Mărturisirea” de la Volos este redată integral de noi mai sus, în ceea ce privește întrunirea din cadrul dialogului dintre romano-catolici și ortodocși urmărim prezentarea făcută de Ioan I. Ică jr., „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009”, în *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 3 (2010), nr. 11, p. 5-22 (textul, ușor modificat, este reluat și în *RT* 19 (2009), nr. 4, p. 201-210). Tot aici și expunerea pe scurt a „disputei din fundal” dintre anti- și pro-ecumenism în Biserica Greciei.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 6-7.

⁶²⁵ Totuși, în istoria Bisericii Ortodoxe se mai întâlnesc cazuri în care un monah sau un grup de monahi dau o „Mărturisire” – e drept, sancționată ulterior de sinoade. E cazul secolului al XIV-lea, când a avut loc „disputa palamită”, iar Sfântul Grigorie Palama a elaborat între anii 1343-1344 o astfel de „Mărturisire” împotriva adversarilor săi. Ea va fi aprobată de „To-

pe toți cei angajați în dialoguri ecumenice drept situați în afara Bisericii, deși nu rup comuniunea cu ei; și 3) e semnată și de câțiva mitropoliți, care la rândul lor continuă să-i pomenească pe colegii lor ecumeniști. Prin aceasta Biserica Greciei ar crea o problemă nu doar internă, ci la nivelul comuniunii interortodoxe, mai ales ținând cont de „sămânța de schismă” și pericolul pentru unitatea Bisericii ascunse aici⁶²⁶.

Sporită și de o scrisoare⁶²⁷ a dogmatistului de la Tesalonic, profesorul Dimitrios Tselenghidis, care a primit un răspuns din partea mitropolitului de Pergam, Ioannis Zizioulas, implicat în

mosul aghioritic” din 1340 – beneficiind de prezența unui ierarh, episcopul de Ierissos, în mijlocul lor, monahii de la Athos convoacă un „sinod” în care promulgă acest „tomos” în care își exprimă adeziunea pentru apărarea teologică a isihasmului; este un fapt excepțional ce nu numai că nu va fi sancționat pentru încălcarea canoanelor și abaterea de la disciplina bisericească, ci va fi, dimpotrivă, elogiat de sinoadele constantinopolitane din 1347, 1351 și 1368. De altfel, „Mărturisirea de credință ortodoxă” palamită va fi aprobată de sinodul din 1351. Vezi Sf. Grigorie Palama, *Scrisori I: Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba*, Studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 333-339.

⁶²⁶ Scrisoarea este tradusă și publicată de Ioan I. Ică jr., „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009”, p. 13-14.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 14-15. În această scrisoare adresată comunității de la Sfântul Munte și tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe, Tselenghidis își exprimă neliniștile cu privire la tema reuniunii Comisiei de dialog din Cipru, primatul episcopului Romei, întrucât aceasta ar fi „inoportună și prematură”; mai degrabă s-ar fi impus discutarea diferențelor dogmatice: *Filioque*, infailibilitatea și harul creat, prin care Biserica Romano-Catolică a încetat a mai fi o „comunitate de îndumnezeire”. Aceste diferențe dogmatice îi plasează în afara Bisericii pe romano-catolici și pe papă, și atunci cum poate fi discutată poziția în Biserică a unei persoane aflate în esență în afara Bisericii? Mai ales că, prin dogmatizarea infailibilității sale și a primatului său de putere de Conciliul Vatican I, papa a luat în Biserică locul Duhului Sfânt și a fost invalidat și sistemul sinodal de conducere a Bisericii. Athoniții și Sinoadele Bisericilor locale sunt invitați să dezbată tema anticipat („profilactic”) pentru a se evita „eventualele rateuri teologice și eclesiologice” ale Comisiei mixte în Cipru.

dialogul ortodocșilor cu romano-catolicii⁶²⁸ – răspuns ce a primit la rândul său o replică din partea celui dintâi⁶²⁹ –, disputa a mai

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 16-17. Scrisoarea este adresată „tuturor mitropoliților” și conține, ca replică adusă profesorului Tselenghidis (și indirect Athosului), următoarele: 1. Dialogul teologic cu romano-catolicii se desfășoară pe baza unor decizii panortodoxe (ultima dată în 1986) luate în unanimitate și a acordurilor unanime ale tuturor Bisericilor autocefale prin memorandumuri în care toate susțin continuarea dialogului în ciuda dificultăților. Cei ce se opun acestuia resping decizii sinodale panortodoxe și contestă astfel ortodoxia tuturor Sinoadelor Bisericilor autocefale, revendicând-o orgolios pentru ei înșiși. 2. Tema primatului a fost și ea hotărâtă panortodox prin memorandumurile amintite, ca și centrarea dialogului în această fază pe eclesiologie (lăsând discutarea celorlalte diferențe dogmatice pentru o etapă ulterioară); inacceptabilă e nu critica unui profesor de teologie, ci faptul că acesta strigă că e periclitată ortodoxia atunci când toți întâi-stătătorii nu împărtășesc punctul său de vedere. 3. Propagarea în mass-media de către antiecumeniști că în Cipru se va semna „unirea Bisericilor” decisă la Ravenna, este o dezinformare calomnioasă făcută cu bună știință, pentru că este clar atât că dialogul va fi unul foarte lung, date fiind diferențele acumulate în o mie de ani de separație, cât și faptul că orice comisie este doar una de studiu, deciziile trecerii sau nu la o „unire” fiind exclusiv de competența Sinoadelor Bisericilor autocefale și a unui Sinod Panortodox. Întreaga controversă anti- sau procumenism din Grecia – arată în final Zizioulas – are în fundal o miză eclesiologică internă decisivă și ea ține de răspunsul la întrebările capitale: Cine are autoritatea în Biserică: sinoadele sau zelotiștii? Pot exista oare ortodoxie sau dogme fără sinoade? Vezi rezumatul scrisorii de către Ioan I. Ică jr., în *Ibidem*, p. 8.

⁶²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 8. Profesorul Tselenghidis se plânge în această nouă scrisoare, adresată Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, că a fost răstălmăcit: el ar fi dorit prin prima scrisoare doar să provoace o discuție sinodală a temei dialogului cu romano-catolicii și o poziție oficială față de tema reuniunii din Cipru – o poziție a unei Biserici grecești cu adevărat libere și autocefale (aluzie la faptul că dialogul e condus de ierarhi din Patriarhia Ecumenică și aceștia nu pot vorbi în numele altei Biserici autocefale). Menționăm că mitropolitul Ioannis Zizioulas a mai acordat în jurul acestui subiect și un interesant interviu, redat în *Ibidem*, p. 18-20, în care se spune printre altele: „Acest dialog se desfășoară cu hotărârea unanimă a tuturor Bisericilor Ortodoxe... Suntem, desigur, gata să primim orice critică despre faptul dacă ne-am îndeplinit corect acest mandat, pentru că nu suntem infailibili (cum sigur nu sunt infailibili nici cei ce ne judecă). Dar să ne judece numai și numai

cunoscut două etape: un comunicat al Bisericii Greciei și o enciclică dată de Patriarhia Ecumenică.

Comunicatul Bisericii Greciei, din 16 octombrie 2009, survine în urma citirii scrisorii patriarhului Bartolomeu într-o sesiune a Sfântului Sinod și, cu conștiința răspunderii față de credința ortodoxă și poporul dreptmăritor, cuprinde următoarele⁶³⁰: 1. necesitatea unei mai ample informări a Sinodului despre toate chestiunile legate de acest dialog; 2. continuitatea dialogului în cadrele ecleziologice și canonice ortodoxe în concert cu Patriarhia Ecumenică și cu deciziile panortodoxe; 3. recunoașterea deplinei competențe teologice a reprezentanților Bisericii Greciei în Comisia de Dialog; 4. toate textele de dialog stau sub condiția raportării și judecării Sinoadelor Bisericilor autocefale, ierarhii

pentru că participăm la dialog este cel puțin nedrept. Câți nu vor dialogul se opun în esență voinței comune a Bisericilor Ortodoxe; prin urmare, atacă rău Patriarhia Ecumenică sau pe noi, care îndeplinim cu multă osteneală munca dificilă și ingrată pe care ne-au încredințat-o Bisericile noastre”. Referitor la tema primatului, se subliniază că aceasta a fost decisă tot panortodox, iar referitor la anumite critici aduse de către comunitatea athonită, se afirmă următoarele: „Respect și apreciez sensibilitatea părinților athoniți pentru temele credinței. Dar de ce o monopolizează? Oare întâi-stătătorii Bisericilor Ortodoxe nu dispun de o sensibilitate similară? Monahii, ca și orice credincios, au, desigur, tot dreptul să-și exprime opinia. Dar opiniile noastre ale tuturor se supun judecății sfintelor sinoade... În cazul concret, cu smerenie (și nu infailibil) cred că părinții athoniți (care nu se consideră pe ei înșiși, sunt siguri, infailibili) nu au dreptate”. În fapt, „sâmburii” unei tensiuni între Zizioulas și călugării athoniți pot fi identificați chiar înainte de disputa în jurul întrunirii de la Paphos, dacă ținem cont de răspunsul oferit într-un interviu de Macarios Simonopetritul la întrebarea care ar fi cel mai important teolog al momentului: „În general, este considerat Mitropolitul de Pergam, Ioan Zizioulas; cert, un teolog foarte remarcabil și important, care aderă la teologia persoanei. Este o temă comună a teologiei din secolele XX și XXI, în teologia ortodoxă. El prezintă această teologie a persoanei pe temeuri filozofice, ce pot fi însă discutabile. *Nu s-ar putea spune că este Ortodoxia în toată plenitudinea ei* (s.n.)...”. Vezi G. Căbaș, *op. cit.*, p. 76.

⁶³⁰ Rezumatul comunicatului în Ioan I. Ică jr, „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009”, p. 8-9 (textul la p. 17-18).

fiind păzitorii Tradiției ortodoxe; 5. Darea, pentru sesiunea din Cipru, reprezentanților Bisericii Greciei drept directivă să înscrie în text poziția canonică a papei în mileniul I cu referire la canoanele 3 II Ecumenic și 28 IV Ecumenic; 6. continuarea urmăririi vigilente de către ierarhia greacă a dialogurilor teologice face de prisos orice text de tipul autointitlului „mărturisiri de credință”, comunicatul încheindu-se cu chemarea credincioșilor la încredere în păstorii lor ierarhici și la abținerea de la orice activități de natură să creeze probleme în Biserică.

Împotriva unor „zeleți” s-au pronunțat în 2010, printr-o „Enciclică patriarhală și sinodală la Duminica Ortodoxiei”, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I împreună cu alți ierarhi⁶³¹. Biserica Constantinopolului, în calitatea ei de „Biserică Mamă” și a „treia Romă”, declară: „Cu simțul datoriei și al responsabilității, în ciuda obstacolelor și a problemelor întâlnite, Întâiul Tron al Bisericii Ortodoxe, Patriarhia Ecumenică, se îngrijește de apărarea și menținerea unității Bisericii Ortodoxe, pentru ca noi să putem mărturisi, într-un glas și într-un cuget, credința ortodoxă a Părinților noștri, în orice epocă și chiar în zilele noastre”. Nefiind un tezaur de muzeu, ci suflarea vieții mântuitoare a oamenilor, Ortodoxia trebuie să se afle într-un dialog permanent cu lumea („Ortodoxia nu se teme de dialog, fiindcă adevărul nu se teme de dialog”). Tocmai pentru a nu ajunge „un grup introvertit”, un „ghetou” de la marginea istoriei, Ortodoxia trebuie să-și împlinească misiunea sa indispensabilă, ce ține de calitatea ei de a fi Biserica cea „sobornicească” și „ecumenică”. În această misiune se reiterează de altfel lucrarea marilor Părinți ai Bisericii, cei care „nu s-au temut niciodată de dialogul cu cultura spirituală a epocii lor – chiar și cu idolatrii păgâni și cu filosofii lumii lor –, influențând prin aceasta și transformând civilizația timpului lor și dăruindu-ne, cu adevărat, o Biserică ecumenică”.

Pentru ca dialogul cu lumea întreagă se fie rodnic se cuvine însă a se face și un dialog inter-creștin, căci numai în acest fel mărturia creștinilor față de toți oamenii poate să fie credibilă.

⁶³¹ Text disponibil în limba română la: http://www.basilica.ro/ro/stiri/enciclica_patriarhala_si_sinodala_la_duminica_ortodoxiei.html.

„Străduințele noastre de unire a tuturor creștinilor sunt voința și porunca Domnului nostru, Care înainte de Patimile Sale S-a rugat Tatălui Său «ca ei (ucenicii Săi) să fie una, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (In 17, 21). Nu se poate ca Domnul să sufere pentru unitatea ucenicilor Săi, iar noi să rămânem indiferenți față de unitatea tuturor creștinilor. Ar fi o trădare criminală și o încălcare a poruncii Sale divine”.

Pe baza acestei convingeri, cu acordul și participarea altor Biserici autocefale ortodoxe, Patriarhia Ecumenică a inițiat dialoguri teologice panortodoxe cu Bisericile și confesiunile creștine mai numeroase, scopul urmărit fiind să se discute, în spiritul iubirii, diferențele existente pe plan dogmatic și organizatoric între creștini. Sunt dialoguri care întâmpină rezistența unor cercuri ortodoxe, calificate astfel în enciclică: „Aceste dialoguri, împreună cu alte eforturi ale Bisericii Ortodoxe de stabilire a relațiilor de pace și frățietate cu alți creștini, sunt, din păcate, puse în discuție astăzi într-un mod fanatic și inacceptabil – cel puțin conform standardelor unui etos cu adevărat ortodox – de unele cercuri care pretind exclusiv pentru ele titlul de zeloți și apărători ai Ortodoxiei. Ca și când toți Patriarhii și toate Sfintele Sinoade ale Bisericilor Ortodoxe din întreaga lume, care au decis în unanimitate și continuă să sprijine aceste dialoguri, nu ar fi ortodocși. Totuși, acești adversari ai tuturor eforturilor de restabilire a unității între creștini se consideră mai presus de Sinoadele Ecumenice ale Bisericii, până la un punct primejdios care ar putea duce la schisme în cadrul Bisericii”.

Se mai arată că mijloacele utilizate de grupările ortodoxe antiecumeniste nu ar fi cele creștinelti. (Fără a se face o trimitere explicită, se au în vedere chiar argumentele utilizate în „Mărturisirea” de la Volos pentru ieșirea ortodocșilor din mișcarea ecumenică). Astfel, aceste grupuri extremiste ar denatura adevărul în următoarele puncte: 1) ignoră faptul că dialogurile teologice inter-creștine sunt purtate în urma deciziei unanime a tuturor Bisericilor Ortodoxe, atacând, în schimb, numai Patriarhia Ecumenică; 2) răspândesc zvonuri false că unirea dintre romano-catolici

și ortodocși ar fi iminentă, deși știu foarte bine că deosebirile discutate în dialogurile teologice sunt destul de numeroase și că necesită o dezbatere largită; în plus, unirea nu este decisă de comisiile teologice, ci de Sinoadele Bisericilor; 3) îi condamnă pe cei care conduc aceste dialoguri, considerându-i „eretici” și „trădători” ai Ortodoxiei, doar pentru că ei discută cu cei care nu sunt ortodocși, cu cei care nu împărtășesc tezaurul și adevărul credinței noastre ortodoxe; 4) afirmă că în *dialogul ecumenic* s-ar relativiza învățătura de credință ortodoxă: vorbesc cu dispreț despre orice efort de reconciliere între creștinii divizați, cât și despre restabilirea unității dintre ei, considerând că toate acestea ar constitui „panezia ecumenismului”, fără a aduce nici cea mai mică dovadă că, în contactele sale cu cei ce nu sunt ortodocși, Biserica Ortodoxă ar fi abandonat sau negat doctrina Sinoadelor Ecumenice și a Părinților Bisericii.

Răspunsul oferit acestor acuzații de Patriarhia Ecumenică este un apel la toleranță, căci „Ortodoxia nu are nevoie de fanatism pentru a se apăra”: „Oricine crede că Ortodoxia deține adevărul nu se teme de dialog, deoarece adevărul nu a fost pus în primejdie niciodată de dialog. Dimpotrivă, atunci când, în zilele noastre, toți oamenii se străduiesc să-și rezolve toate disensiunile prin dialog, Ortodoxia nu poate acționa cu intoleranță și extremism”. În final, se reafirmă cu tărie rolul de apărător al dreptei credințe pe care l-a avut și îl are Biserica din Constantinopol în calitatea sa de „Biserică Mamă” în cadrul Ortodoxiei.

Concluzii

Lucrarea de față și-a propus să aducă cât de cât lumină asupra uneia dintre cele mai mari provocări pe care le cunoaște Ortodoxia în lumea de astăzi: *ecumenismul*. Dată fiind importanța deosebită și complexitatea temei, răspunsurile oferite nu se doresc a fi unele definitive; rămân încă multe întrebări fără răspuns, dar acesta este un aspect care credem că nu relativizează demersul nostru – acela de a prezenta într-un mod clar principalele poziții (argumentate teologic) ortodoxe din secolul XX referitoare la dialogul ortodocșilor cu membrii altor culte creștine.

Că tema este una deosebit de importantă și pentru Biserica Ortodoxă Română reiese și din impactul pe care l-a avut recent o carte al cărei scop era de a denunța ispita „zeului toleranței” asupra credincioșilor (fapt menit însă în esență să ducă la o veritabilă „descreștinare a creștinismului”)⁶³². Teza principală a cărții vizează o postulat dualitate între credința autentică a Bisericii lui Hristos (cea ortodoxă) și spiritul „tolerant” al aceste lumi (în realitate, unul relativist și minimalizant), intrat în creștinism prin ecumenism (susținut de francmasonerie). De aici pericolul deosebit pe care l-ar reprezenta *dialogul ecumenic* pentru creștinii ortodocși – prin „camuflarea adevărilor creștine” ale credinței ortodoxe se ajunge, de exemplu, la următorul aspect: „Adevărul revelat este astfel izgonit din raiul absolutului dumnezeiesc în care îl așezase tradiția apostolică și patristică și decade, deve-

⁶³² Vezi „Zeul toleranței” și descreștinarea creștinului. *O perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2009. Autorul acestei cărți, ni se spune, îmbrăcând între timp haina monahală, a dorit să-și păstreze anonimatul.

nind o simplă piesă în muzeul modern al relativismului”⁶³³. Or tocmai acest relativism stă la baza „toleranței” omului modern, condus de principiul de a gândi și a acționa *politically correct* (și nu *biblically correct*)⁶³⁴. De reținut e că regăsim principiul activ inclusiv la nivelul ecumenismului care nu ar urmări altceva decât „unificarea religioasă și descreștinarea lumii, neutralizarea diferențelor, pentru o mai bună manevrare a maselor în direcția primirii învățăturii antihristice despre lume”⁶³⁵. Din punct de vedere creștin ortodox a participa la mișcarea ecumenică ar fi echivalent cu un act de trădare, o cădere în capcana unei ideologii anti-creștine – „și doar un om naiv ar mai putea considera ecumenismul drept o lucrare duhovnicească și bineplăcută lui Dumnezeu”⁶³⁶.

Cartea citată cuprinde câteva semnale de alarmă care nu pot fi neglijate. Cel mai important, credem noi, este acela că unitatea creștinilor nu reprezintă un scop în sine, ci un atribut al Bisericii celei una, sfântă, sobornicească și apostolică. Cu alte cuvinte, „izbăvirea din toate îndoielile” și regăsirea unui creștinism global și unificator (în sens de uniformitate) nu duc în chip automat și la mărturisirea credinței *mântuitoare*⁶³⁷ – iar aceasta trebuie să fie calea Adevărului unic al lui Hristos. La fel, creștinii trebuie să aibă ca modele nu savanții erudiți, ci sfinții; aceștia din urmă, ca oameni îndumnezeiți, aveau mintea unită cu inima și de aceea erau capabili să transmită oamenilor „focul pe care Domnul a venit să-l aducă pe pământ”⁶³⁸. Sfințenia (căutarea dobândirii ei) constituie conținutul „metodei ecumenice ortodoxe”; ea este „soluția unificatoare” ce ne poate scoate din schizofrenia produsă de cele două extreme ce bântuie Ortodoxia contemporană

⁶³³ *Ibidem*, p. 40.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 65. Înființarea C.E.B. reflectă, așadar, un „duh sincretist”, perpetuat până azi ca un „aggiornamento” doctrinar al diferitelor concepții confesionale, dogmatice și ecleziologice (aspect specific și francmasoneriei). Cf. *Ibidem*, p. 79.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁶³⁷ Vezi *Ibidem*, p. 298.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 303. Disputa nu vizează, așadar, textele, căci „Tradiția este păstrată de sfinți”. *Ibidem*, p. 334.

în raportul ei cu dialogul inter-ecumenic: convertirea cu forța și toleranța indiferentă⁶³⁹. Aceste două extreme nu fac însă decât să îndepărteze din ce în ce mai mult de calea unității în Trupul viu al lui Hristos, Biserica.

Desigur, aparent poate fi un impediment „pretenția” ortodocșilor (de altfel nu exclusivă, ea putând fi întâlnită și la alte confesiuni creștine) de a fi membrii acestei Biserici a lui Hristos. Este punctul de plecare indiscutabil al membrilor Bisericii Ortodoxe în dialogul cu frații creștini, dar care nu trebuie să devină prilej de mândrie izolatoare sau pasiune dictatorială în raport cu ceilalți; pe de o parte, avem o moștenire valoroasă ce trebuie păstrată și valorificată, însă, pe de altă parte, „nu avem absolut niciun merit că ne-am născut într-o țară ortodoxă și ne-am botezat în Biserica cea adevărată și deci nu avem absolut niciun motiv de îngâmfare, dispreț ori judecată a celor care încă nu au ajuns la Trupul lui Hristos”⁶⁴⁰.

Am rezumat tezele lucrării amintite nu pentru că am fi de acord cu toate⁶⁴¹, ci pentru că, în primul rând, principalele izvoa-

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 376.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 386-387. Aceste considerații resping tentativele fanatice întreprinse de unii creștini ortodocși în spiritul a ceea ce reprezintă de fapt un „anti-ecumenism greșit” (vezi p. 361 ș.u.). Anumite grupări ortodoxe rigorige uită că nu trebuie să se micșoreze iubirea în numele chestiunilor legate de credință (p. 367). În formularea autorului, „boala noastră constă în faptul că mulți dintre cei ce combatem ecumenismul (sau alte devieri de la adevăr), o facem dintr-o râvnă trupească sau suflătoare. De multe ori, sub masca așa-zisei râvne pentru adevăr și nedespătimiți fiind, ajungem să-i urâm pe cei care nu mărturisesc credința ortodoxă. Dar cel care urăște pe cel căzut în păcate (fie erezie sau alt păcat), putem spune că este la fel de vinovat ca și acela, căci un creștin sănătos întotdeauna va avea milă de fratele său, care e chipul lui Dumnezeu, și va încerca cu multă dragoste și înțelepciune să lucreze pentru mântuirea lui. Cel care are certitudinea trăirii întru Adevăr nu va fi niciodată iritat, enervat sau clătinat de necredința sau greșita învățătură a altora. El, fiind neclintit în credința sa, va avea ca rod al harului compătimirea și blândețea față de cei care încă nu au ajuns la cunoașterea adevărului” (p. 362).

⁶⁴¹ Autorul abuzează în anumite generalități, cum ar fi aceea că ecumenismul este instrumentul prin care francmasoneria ar dori înrobirea și

re utilizate sunt aceleași ca și cele ale cărții noastre (apar citați în mai multe rânduri G. Florovsky, D. Stăniloae, dar mai ales I. Popovici și poziții exprimate de Sf. Munte Athos) și, în al doilea rând, ca o consecință directă a primului aspect, diferențierea implicită între viziunea ecumenică ortodoxă și cea a C.E.B. sau a altor confesiuni creștine. Este ceea ce am urmărit și noi prin selectarea celor patru poziții principale ca fiind cele mai bine fundamentate teologic, încercări de articulare a unei concepții ecumenice ortodoxe în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI și mai ales prin promovarea acestei concepții ca singura ce poate duce în final la constituirea unei veritabile unități a tuturor creștinilor. Dacă ar fi să căutăm un „creștinism al noii Europe”⁶⁴², atunci, din perspectiva celor patru poziții, ar fi impetuos necesar să subliniem, ca un punct comun al lor, convingerea solidă că Biserica Ortodoxă este singura Biserică a lui Hristos și că de aceea ea are de jucat un rol deosebit de important în relația cu celelalte confesiuni creștine (și nu numai)⁶⁴³. Oricât ar părea de surprinzător, atât pozițiile „pro” – susținute de părinții Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae –, cât și cele „contra” ecumenismului – relevante pentru Iustin Popovici sau reprezentanții Muntelui Athos –, expuse în paginile lucrării de față, vădesc, dincolo

în cele din urmă desființarea Bisericii Ortodoxe. Este o afirmație care nu este probată convingător în carte. Apoi, participarea la mișcarea ecumenică nu echivalează cu proclamarea opiniilor francmasonice; dimpotrivă, autorul însuși redă critica dură făcută de Părintele Georges Florovsky – după cum am văzut, un participant activ la *dialogul ecumenic* – la influențele francmasoneriei asupra Bisericii Ortodoxe Ruse (vezi *Ibidem*, p. 69 și 92-93). De asemenea, este total exagerată tenta de „trădare a Ortodoxiei” pe care o lasă să se întrevadă studierea Ecumenismului sau a Istoriei Religioasă la diverse Facultăți de Teologie Ortodoxă din țară, participarea unor ierarhi sau profesori de teologie la întruniri ecumenice (este amintită Adunarea Ecumenică de la Sibiu din 2007) sau înființarea Centrului de Cercetare Ecumenică de la Sibiu (vezi *Ibidem*, p. 286-287).

⁶⁴² Teodor Baconsky ș.a., *Pentru un creștinism al noii Europe*, Seria Boltzmann, vol. 3, Editura Humanitas, București, 2007.

⁶⁴³ Este teza centrală a cărții lui Serafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, trad. Maria Băncilă, Editura Sophia, Alexandria, 2007.

de diferențele evidente, dorința unică de a evidenția un ecumenism ortodox *autentic*. Încheiem lucrarea de față prin a ne exprima adevărul la ceea ce lăsa să se întrevadă Christos Yannaras⁶⁴⁴ ca fiind specificul ortodox la *dialogul ecumenic* (și aflat de altfel în totală consonanță cu reflecțiile noastre de până acum):

1) Unitatea Bisericii nu este o „reusită” în plan intelectual sau organizatoric, ci un „fapt existențial”, un mod de existență specific Bisericii (sobornicesc); unitatea Bisericii se identifică cu adevărul Bisericii, „adică cu ceea ce Biserica este ca potențialitate existențială și dar al vieții”⁶⁴⁵.

2) Spre deosebire de „unitatea Bisericilor” – animată de concesiile doctrinare, acțiuni pe plan social-etic și intenții bune –, „unitatea Bisericii” constituie o problemă esențială a vieții oamenilor în totalitatea ei. Altfel spus, unitatea provine nu atât din acțiuni „pe plan orizontal”, cât din plenitudinea Duhului eclezial manifestat în Trupul lui Hristos, Biserica (așadar în „plan vertical”)⁶⁴⁶.

3) Unitatea în învățătură și viață ascetico-mistică este premiza unității depline în Euharistie: „Unitatea Bisericii este acel trup al comuniunii, viața dumnezeiască întrupată în viața lumii, este Dumnezeu Care Se dăruiește pe Sine ca hrană și băutură... faptul de a primi hrana unifică viața omului cu viața lumii și descoperă unicitatea universală a vieții... ca unitate a creatului cu necreatului, a umanului și a Dumnezeirii”⁶⁴⁷. (În acest sens „campionii ecumenicității” sunt sfinții, întruchiparea vie a unirii ce dă unitate Bisericii prin lucrarea sinergică a vieții omului cu harul divin.)

4) Mesajul Ortodoxiei? „Unitatea Bisericii este însuși adevărul său, mântuirea omului; este transfigurarea existențială a omenirii fărâmițate prin cădere în chipul comuniunii treimice”⁶⁴⁸. Este singura „lecție” pe care Biserica Ortodoxă o poate servi în cadrul dialogului ecumenic, într-o căutare sinceră a duhului ecle-

⁶⁴⁴ Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. Ignatie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Editura Sophia, București, 2009.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 200.

zial apostolic și patristic nu doar de către ceilalți creștini, ci și de către propriii ei membri⁶⁴⁹.

5) Mișcarea ecumenică a intrat într-o criză, consecință a declinului C.E.B. ce manifestă intensificarea birocrăției, mentalitatea funcționarească și ispita profesionalismului⁶⁵⁰. Biserica Ortodoxă nu poate ignora acest declin, dar nici nu poate să-l socotească alibi pentru retragerea din dialogul cu ceilalți frați creștini. Chiar „criza de identitate” a mișcării ecumenice poate să fie un prilej potrivit de a(-și) reaminti că această mișcare „își datorează existența Bisericilor Ortodoxe care au acceptat să participe la lucrările C.M.B.” și că fără participarea lor – dat fiind refuzul Bisericii Romano-Catolice – Consiliul nu ar mai putea să-și revendice autoritatea de „organism mondial”, rămânând la simplul stadiu de dialog inter-protestant⁶⁵¹.

6) Din nefericire nici măcar ortodocșii nu par să mai conștientizeze rolul lor activ jucat în C.E.B. Trebuie, așadar, să se treacă peste tentativele de adaptare – izvorâte dintr-un sentiment de inferioritate provenit din deficiențe organizatorice și economice –, peste principiul majorității cantitative ce domină întrunirile ecumenice și să se reafirme cu tărie „modul autentic” ortodox (expus chiar prin teologi de prestigiu ca G. Florovsky și D. Stăniloae). Acceptând provocarea „smereniei supreme” a firii noastre, participarea la crucea lui Hristos, ortodocșii vor trebui să lucreze spre o „convertire” a mișcării ecumenice. Ea poate fi realizată „numai printr-o întoarcere la obârșia primordială a experienței bisericești, la imediatul existențial al mântuirii, adică la Tradiția teologiei și a praxis-ului eclezial al creștinătății nedivizate a celor șapte Sinoade Ecumenice”⁶⁵².

⁶⁴⁹ Vezi *Ibidem*, p. 203-204.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 207.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 213. Asupra rolului pe care îl are de jucat Biserica Ortodoxă în Mișcarea Ecumenică, ca și influențele pozitive pe care aceasta din urmă le poate aduce Ortodoxiei, vezi și Grigorios Larentzakis, „Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?”, în *Ökumenische Rundschau* 55 (2006), nr. 1, p. 51-67.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 223-224.

Lista prescurtărilor

AB – Altarul Banatului
BOR – Biserica Ortodoxă Română
CW - *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989
EIBMBOR – Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
GB – Glasul Bisericii
GOTR – The Greek Orthodox Theological Review
MA – Mitropolia Ardealului
MO – Mitropolia Olteniei
O – Ortodoxia
PG – Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca
PL - Patrologiae Cursus Completus: Series Latina
RT – Revista Teologică
ST – Studii Teologice
SVSP - Saint Vladimir's Seminary Press
SVTQ – Saint Vladimir's Theological Quarterly

Bibliografie

Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1999.

Sfântul Grigorie Palama, *Scrieri I: Tomosuri dogmatice-Viața-Slujba*, Studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, în *FR*, vol. II, EIBMBOR, București, 1976.

Sfântul Teodor Studitul, *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți*, Editura Sophia, București, 2006.

Cărți, studii și articole

***, „Zeul toleranței” și descreștinarea creștinului. *O perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2009.

***, *Sunt anticalcedonienii ortodocși?*, trad. Ștefan Nuțescu, Ed. Evanghelismos, București, 2007.

***, *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989.

***, *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 2000.

Baconsky, Teodor ș.a., *Pentru un creștinism al noii Europe*, Seria Boltzmann, vol. 3, Editura Humanitas, București, 2007.

Bartoș, Emil, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2001.

Bădiliță, Cristian, *Orthodoxie versus ortodoxie*, Editura Curtea Veche, București, 2009.

Bălan, Ioanichie, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1988.

Berger, Calinic, „Face Euharistia Biserica? O comparație între ecleziologiile părintelui Dumitru Stăniloae și mitropolitului Ioannis Zizioulas”, în *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească* I (octombrie 2007), nr. 7, p. 13-44.

Bies, Jean, *Athos: muntele transfigurat*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

Bremer, Thomas, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992.

Bria, Ion (ed.), *Martyria/Mission: the witness of the Orthodox churches today*, Comission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980.

Bria, Ion și Heller, Dagmar (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995.

Bria, Ion, „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae și hermeneutica ecumenică”, în *BOR* 118 (2000), nr. 4-6, p. 167-175.

Idem, *Al doilea Botez: itinerarele unei credințe și teologii de deschidere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.

Idem, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Trinitas, Iași, 1994.

Cavarnos, Constantine, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996.

Căbaș, George, *Părinți contemporani din Sfântul Munte Athos*, Ed. Anastasis, Sibiu, 2007.

Chrysostomos, Arhiepiscop, *Studiile transdisciplinare și intelectualul ortodox*, trad. Viorel Zaicu, Ed. Curtea Veche, București, 2009.

Ciobotea, Daniel, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al ortodoxiei ecumenice”, în *Anuarul Facultății de Teologie, Universitatea București*, 2004, p. 65-67.

Clark, Victoria, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, Macmillan, 2000.

Clément, Olivier, „Cel mai mare teolog ortodox al secolului XX”, în *O* 45 (1993), nr. 3-4, p. 120-127.

Colte, Frances, „The Mission of Eastern Christian Education in the West”, în *Diakonia*, Fordham University, nr. 4, 1973, p. 338-339.

Costache, Doru, „Communio, Părintele Dumitru Stăniloae și rațiunea ecclesial-colocvială a existenței”, în *ST* 53 (2001), nr. 3-4, p. 64-81.

Deheleanu, P., „Erezie primatului papal. Ce învață catolicii și ce spune Biblia”, în *O* 1 (1949), nr. 2-3, p. 143-170.

Dehn, Ulrich (ed.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Mein, 2008.

Dionisiatul, Teoclit, *Dialoguri la Athos*, vol. I: *Monahismul aghioritic*, trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.

Dumitrescu, Sorin, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, București, 1992.

Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introd. și trad. Pr. prof. dr. I. Ică, Deisis, Sibiu, 1999.

Felmy, Karl Christian ș.a. (ed.), *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.

Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Iulian Friptu și Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iași, 1999.

Florovsky, Georges, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *CW* IV, p. 28-29; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 23 (1981), nr. 10-12, p. 748.

Idem, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Translated by R. Nichols, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979 (*Collected Works*, vol. V).

Golitzin, Alexander, *Mărturia vie a Sfântului Munte: Glasuri contemporane din Muntele Athos*, trad. Ioana Dumitrache-Lupescu, EIBMBOR, București, 2006.

Grigoriatul, Damaschin, *Povățuiri din Sfântul Munte: Convorbiri cu Părinți athoniți contemporani*, trad. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009.

Grill, Chrisostomus, *Serbischer Mesianismus und Europa bei Bischof Velimirović (†1956)*, EOS Verlag Erzabtei, St. Ottilien, 1998.

Henkel, Jürgen, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

Hill, Elizabeth, „Justin Popovici (1894-1979)”, în *Sobornost* 2 (1980), nr. 1, p. 73-78.

Hooff, Visser't, „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC”, în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138.

Ică, Ioan I. jr (ed.), „Persoană și comuniune”. *Prinos de cin-stire Părintelui Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993.

Ică, Ioan I. jr. - Marani Germano (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analiză – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

Ioja, Cristinel, *Dogmatică și dogmatişti: prolegomenă privind aprofundarea teologiei dogmatice ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008.

Ioniță, Viorel, „Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, București*, nr. 87 (2004), p. 87-93.

Jevtitch, Athanase, *Dossier Kosovo*, trad. Mira Traikovitch și Jean-Louis Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 1991.

Kapsanis, Gheorghe, *Ortodoxia: nădejdea popoarelor Europei*, trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2006.

Karambelas, Heruvim, *Părinți duhovnicești contemporani de la Sfântul Munte Athos*, 2 vol., trad. Felix Trușcă și Cornel Savu, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

Künkkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

Larentzakis, Grigorios, „Wie kann die Ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?”, în *Ökumenische Rundschau* 55 (2006), nr. 1, p. 51-67.

Lelouvier, Y.-N., *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968.

Lilienfeld, Fairy von, „Tausend Jahre Kirche in Rußland. Geschichte der russischen Orthodoxie”, în *Tausend Jahre Kirche in Russland*, Tutzing, 1987, p. 25-27.

Luz, Ulrich, „Unity of the Church in Pauline Times”, în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, p. 53-71.

Maczewski, Christoph, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionproblem der Ostkirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

Makridis, Vassilios N., „The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece”, în *GOTR*, nr. 2 (1988), p. 167-187.

Marcu, Grigorie T., „Episcopatul roman al Sfântului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obârșile dubioase ale unei legende”, în *O I* (1949), nr. 4, p. 116-129.

Idem, „Elemente de eclesiologie paulină”, în *MA* 6 (1968), nr. 1-3, p. 28-36.

Menounou, I., *Cosma Etolianul, Învățăture (și Biografia)*, Ed. Tinos, Atena, Învățătura I, 1, 37.

Meyendorff, John, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, traducere Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996.

Mihoc, Vasile, „Ecleziologia Noului Testament”, în *ST* 29 (1977), nr. 3-4, p. 233-248.

Moeller, Charles, „Nouveaux aspects de l'oecuménisme”, în Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy: Volume III. Essays in Honor of Georges Florovsky*, Mouton, Haga – Paris, 1974.

Moșoiu, Nicolae (coord.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actua-*

ală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010.

Idem, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Pitești-Brașov-Cluj-Napoca, 2000.

Mylonas, Christos, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Central European University Press, Budapest/New-York, 2003.

Neamțu, Mihai, „Between The Gospel And The Nation: Dumitru Stăniloae's Ethno-Theology”, *Archaeus. Studies in the History of Religion*, 10 (2006), nr. 3, p. 9-46.

Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

Nicolescu, Costion, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae și aria politicii*, Ed. Christiana, București, 2003.

Palama, Grigorie, *Scrieri II: Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005.

Păcurariu, Mircea, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996.

Păuleanu, Constantin, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *Analele Universității din Craiova* 7 (2002), nr. 10, p. 158-168.

Pestroi, David, „Ecumenismul – între susținere și contestare”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, Universitatea București, Anul VII, 2006-2007, Ed. Universității din București, 2007, p. 419-447.

Popescu, Teodor M., „Cezaro-papismul romano-catolic de ieri și de azi”, în *O* 3 (1951), nr. 4, p. 495-538.

Popovici, Iustin, „The Life of the Holy and Great Martyr Tsar Lazar of Serbia”, în Todor Mika și Stevan Scott (ed.), *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, Printed by Great Lakes Graphics, Skokie, 1989, p. 1-44.

Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, trad. Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinții Arhangheli-Petru Vodă, 2002.

Idem, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.

Idem, *Svetosavlje kao filozofija života*, München, 1957.

Ranson, Patric, „Le Pere Justin Popovitch ou l'expérience vivante de la Tradition”, în Justin Popovici, *L'Homme et le Dieu-Homme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989, p. 4-30.

Rogich, Daniel (ed.), *Serbian Patericon*, vol. I, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey Press, 1994.

Rose, Serafim, *Ortodoxia și religia viitorului*, trad. Maria Băncilă, Editura Sophia, București, 2007.

Săbăduș, Ioan, „Ecleziologia în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan”, în *O* 17 (1965), nr. 3, p. 308-325.

Schaeffer, Frank, *Dans de unul singur. Căutarea credinței ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

Schmemmann, Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Translated by L. Kesich, Harvill Press, London, 1963.

Sfânta Mănăstire Paraklitu, *Ecumenismul*, trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghелиsmos, București, 2004.

Skouteris, Constantine, *Perspective ortodoxe*, trad. Ioan Marin Croitoru, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

Spidlik, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin: IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr, studiu introductiv și postfață Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2002.

Stăniloae, Dumitru, „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice în viziunea teologilor catolici inovatori”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 266-283.

Idem, „Acțiuni și poziții noi în eforturile de apropiere între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi Orientale”, în *O* 24 (1972), nr. 1, p. 113-119.

Idem, „Biserica universală și sobornicească”, în *O* 18 (1966), nr. 2, p. 167-198.

Idem, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, în *MO* (1970), nr. 7-8, p. 730-742.

Idem, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *O* 27 (1975), nr. 1, p. 5-14.

Idem, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox”, în *O* 19 (1967), nr. 4, p. 494-540.

Idem, „Declarațiile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *O* 18 (1966), nr. 1, p. 8-34.

Idem, „Doctrina catolică la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, în *O* 17 (1965), nr. 4, p. 459-492.

Idem, „Doctrina ortodoxă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox”, în *O* 9 (1957), nr. 2, p. 195-215.

Idem, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, în *O* 9 (1957), nr. 1, p. 3-40.

Idem, „Dumnezeiasca Euharistie, în cele trei confesiuni”, în *O* 5 (1953), nr. 1, p. 46-115.

Idem, „Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică”, în *O* 6 (1954), nr. 4, p. 507-533.

Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 1, p. 3-28.

Idem, „Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan”, în *O* 19 (1967), nr. 2, p. 288-290.

Idem, „În problema intercomuniunii”, în *O* 23 (1971), nr. 4, p. 561-584.

Idem, „Început de revizuire și de luptă deschisă în Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 4, p. 619-627.

Idem, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și romano-catolici”, în *O* 2 (1950), nr. 4, p. 559-609.

Idem, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l'Eglise”, în *Contacts* 27 (1975), nr. 92, p. 447-457.

Idem, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual”, în *O* 15 (1963), nr. 3-4, p. 544-589.

Idem, „Natura sinodicității”, în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 605-614.

Idem, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, în *O* 8 (1956), nr. 2, p. 191-215.

Idem, „Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean”, în *O* 26 (1974), nr. 2, p. 325-345.

Idem, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale: lucrările Comisiei interortodoxe de la Addis Abeba”, în *BOR* 89 (1971), nr. 9-10, p. 978-991.

Idem, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, în *O* 17 (1965), nr. 1, p. 5-27.

Idem, „Prima sesiune a «Sinodului episcopilor» și frământarea din Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 1, p. 152-167.

Idem, „Problema uniaticismului în perspectivă ecumenică”, în *O* 21 (1969), nr. 4, p. 616-625.

Idem, „Responsabilitatea creștină”, în *O* 22 (1970), nr. 2, p. 181-196.

Idem, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *O* 20 (1968), nr. 3, p. 347-377.

Idem, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, în *ST* (1970), nr. 1-2, p. 29-38.

Idem, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în *O* 19 (1967), nr. 1, p. 32-48.

Idem, „Sobornicitatea deschisă”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 165-180.

Idem, „Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei”, în *O* 24 (1972), nr. 4, p. 512-522.

Idem, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 3, p. 323-357.

Idem, „Starea sufletelor în învățătura ortodoxă și catolică”, în *O* 5 (1953), nr. 4, p. 545-614.

Idem, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii”, în *O* 24 (1972), nr. 3, p. 492/494.

Idem, „Uniatismul din Transilvania. Opera unei întreite silnii”, în *BOR*, nr. 3-4 (1969), p. 355-390.

Idem, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă”, în *O* 22 (1970), nr. 3, p. 333-346.

Idem, „Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism”, în *O* 21 (1969), nr. 2, p. 304-316.

Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1978.

Idem, *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, EIBMBOR, București, 1973.

Tofană, Stelian, „The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology”, în *Sacra Scripta*, nr. 2 (2004), p. 172-173.

Toma, Ștefan, *Tradiție și actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008.

Toroczkai, Ciprian-Iulian, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005.

Idem, *Tradiția patristică în modernitate. Ecceziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrifice contemporane*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008.

Tulcan, Ioan; Ioja, Cristinel (ed.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu*, Arad, 2006.

Velimirovici, Nicolae, *Mai presus de Răsărit și Apus*, trad. Gheorghiță Ciocoi, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, București, 2008.

Idem, *Prin fereastra temniței*, trad. Ionuț și Slajdana Gurgu, Ed. Predania, București, 2007.

Idem, *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi* 2 vol., trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2002.

Williams, George, „Florowski (Florovsky), Georg”, în Franklin H. Littell, Hans Walz (ed.), *Weltkirchen Lexikon. Handbuch der Ökumene*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1960, p. 414.

Idem, „Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)”, în *GOTR* 11 (1965), nr. 1, p. 7-107.

Winkler, Dietmar; Wilfred Nausner (ed.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2004.

Yannaras, Christos, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. Ignatie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Editura Sophia, București, 2009.

Zizioulas, Ioannis, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Ioan Istrati și Geanina Chiriac, Editura Basilica, București, 2009.

Cuprins

Introducere	5
I. Georges V. Florovsky	17
II. Iustin Popovici	69
III. Dumitru Stăniloae	132
IV. Poziția Muntelui Athos	198
Concluzii	274
Lista abrevierilor	280
Bibliografie	281
Cuprins	295

