

Cristian Sonea

TEOLOGIA
DIALOGULUI
INTERCREȘTIN

O introducere



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

CRISTIAN SONEA

**TEOLOGIA DIALOGULUI INTERCREȘTIN.
O INTRODUCERE**



*Acest volum apare sub egida
Centrului de Cercetare, Formare
și Strategie Misionară
(Universitatea „BabeșBolyai”,
Facultatea de Teologie Ortodoxă).*

CRISTIAN SONEA

**TEOLOGIA
DIALOGULUI INTERCREȘTIN.
O INTRODUCERE**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel

Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie

ISBN 978-606-37-0176-4

Coperta: Nicolae Turcan

Fotografie copertă: Paul Siladi

Lectură și Indici de nume: Pr. Marius (Maxim) Morariu

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

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

Cuprins

Introducere	7
1. Definirea termenilor	13
2. Natura unității Bisericii.....	19
2.1. Unitatea lui Dumnezeu, temelie a unității Bisericii	20
2.2. Unitatea Bisericii și unitatea Sfintei Treimi.....	22
2.3. Unitatea Bisericii și unicitatea persoanei lui Iisus Hristos.....	26
2.4. Unitatea în integritatea învățăturii apostolice. „Ecumenismul în timp”	29
2.5. Unitatea Bisericii ca unitate euharistică.....	34
2.6. Ierarhia și unitatea Bisericii	38
3. Unitatea Bisericii și dezunitatea creștinilor	49
3.1. Nestorianismul	53
3.2. Monofizitismul.....	60
3.3. Schisma cea mare (1054)	67
3.4. Reforma protestantă.....	83
3.5. Reforma radicală.....	94

3.6. Reforma catolică – Contrareforma	97
3.7. De la înstrăinarea progresivă la dorința de unitate creștină	100
4. Înțelesuri antagonice ale unității Bisericii.....	105
4.1. Eclesiologia catolică.....	107
4.2. Eclesiologia luterană	123
4.3. Eclesiologia reformată.....	139
4.4. Eclesiologia anglicană	168
4.5. Eclesiologie penticostală?	190
5. Biserica, bisericile și celelalte comunități creștine ..	207
5.1. Spre o teologie pluralistă	209
5.2. Biserica și bisericile.....	214
5.3. Eclesialitatea eterodocșilor la Sfinții Părinți....	218
5.4. Practica primirii în Biserică a eterodocșilor	234
5.5. Eclesialitatea eterodocșilor în teologia neopatristică	247
5.6. Cauzele anti-ecumenismului contemporan....	294
5.7. Acceptarea formulării „denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe” în contextul dialogului ecumenic (Creta, 2016).....	335
Indici de nume	357
Bibliografie.....	367

Introducere

Ultimul mare eveniment care a marcat viața Bisericii Ortodoxe a fost Sfântul și Marele Sinod, desfășurat în Creta, în iunie 2016. Oportunitatea organizării lui a fost pomenită mai întâi în 1902, procesul demarând cu adevărat la primul congres pan-ortodox din Constantinopol, în 1923, iar primele pregătiri formale au avut loc la Rodos, în 1961. În perioada 18-27 iunie 2016, Bisericile Ortodoxe autocefale s-au adunat într-o mare întâlnire sinodală, după o foarte lungă perioadă de timp, dacă este să ne gândim că ultimul sinod ecumenic a avut loc la Niceea, în 787. Delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost compusă din 25 de ierarhi și a fost condusă de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel. Mai merită menționat faptul că reprezentanții a patru Biserici Ortodoxe (Biserica Antiohiei, Biserica Rusă, Biserica Bulgariei și Biserica Georgiei) nu au participat la întâlnire. Printre temele discutate se numără „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”, „Diaspora Ortodoxă”, „Autonomia și modul proclamării acesteia”, „Sfânta Taină a Cununii și

impedimentele la căsătorie”, „Importanța postului și a respectării acestuia astăzi” și „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine”. De asemenea, s-a formulat un mesaj final, precum și „Enciclica Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”.

Documentul „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine” a stârnit aprinse discuții, de la unele de tip fundamentalist, până la unele care au apreciat conținutul documentelor ca fiind lipsit de importanță teologică și neadaptat la realitățile lumii în care trăim. Acestea toate au adus din nou în discuție tema *dialogului ecumenic*. Argumentele utilizate în dezbateri demonstrează că există multe neclarități cu privire la acest subiect. Se fac confuzii grave și se aruncă în luptă apelative smintitoare, care nu fac niciun bine Bisericii. Formulări ca „erezie”, „pan-erezie”, „anatema”, „masonerie”, „posedare demonică”, „națiune sfântă”, „excomunicare”, „blestem”, „exorcizare”, „satanism”, „ortodoxie sau moarte”, „radicalism”, „legionarism”, „extremism”, „talibanism” și altele ca acestea creionează o imaginea deloc onorantă pentru credincioșii Bisericii lui Hristos. Din aceste motive, considerăm că ar trebui, din nou, să ne amintim care este sensul teologic al dialogului ecumenic și înțelesul pe care-l dă acestuia Sinodul din Creta.

Volumul de față s-a construit în jurul uneia dintre întrebările foarte prezente în disputele din

ultima vreme. De ce este necesar dialogul ecumenic și de ce „trebuie” să ne angajăm în acesta? Răspunsul poate veni foarte rapid: pentru că este voia Mântuitorului Iisus Hristos, care se roagă Tatălui „ca toți să fie una” (*In* 17, 21). Și totuși, cum explicăm faptul că o parte a creștinilor refuză dialogul ecumenic sau chiar îl condamnă? Mai ales că aceștia sunt cei care susțin că împlinesc întru totul poruncile Mântuitorului. Căutând răspunsurile, s-au conturat alte întrebări care aveau nevoie de lămuriri. Ce înseamnă, de fapt, dialog ecumenic? Care sunt așteptările dialogului ecumenic? Cine sunt partenerii acestui dialog? De ce întâlnim reacții antagonice referitoare la dialogul ecumenic?

Pe toate acestea am încercat să le discutăm și să le grupăm sistematic. Capitolul întâi cuprinde o definire a terminologiei ecumenice: originea istorică a termenului „ecumenic”, evoluția lui și sensul acestuia azi. Apoi, în capitolul al doilea, am precizat cine suntem noi, membrii Bisericii Ortodoxe, cei care intrăm în dialogul ecumenic. Am considerat că este important să indicăm poziția Bisericii noastre în mișcarea ecumenică și să lămurim dintru început că implicarea Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic nu este un efort de căutare a propriei identități eclesiale. Ne-am oprit doar la explicitarea înțelesului unității în Biserica Ortodoxă, încercând să subliniem că unitatea Bisericii este darul lui Dumnezeu pentru noi și, în consecință, nu poate fi distrus.

De la darul unității am trecut la ceea ce înseamnă unitatea de credință sau unitatea credincioșilor, realitate sensibil diferită de unitatea ontologică a Bisericii. Capitolul al treilea, prin urmare, tratează fenomenul istoric al divizării creștinilor. Am utilizat în această secțiune, cu precădere, expunerea sistematică a lui Thomas E. FitzGerald din volumul *The Ecumenical Movement: An Introductory History*, care prezintă succint momentele principale ale divizării lumii creștine, dar și comunitățile creștine existente azi, ca o consecință a schismelor istorice. Am considerat, însă, mai potrivit să ne referim la Reformă și la Reforma radicală ca la două momente diferite, nu pentru că aceasta din urmă nu ar fi parte a Reformei clasice, ci pentru o mai bună identificare a comunităților creștine, care azi constituie „efectul” așa-numitei Reforme radicale.

Sucesivele schisme și divizări în Biserică au condus la pluralitatea eclesială pe care o întâlnim astăzi. Majoritatea Bisericilor și comunităților creștine au o istorie lungă. Cu excepția comunităților penticostale, reprezentând o mișcare mai nouă pe firmamentul civilizației umane, toate celelalte au o istorie bogată, o teologie proprie cristalizată în timp, o eclesiologie specifică și un înțeles confesional al dialogului ecumenic. De aceea, am socotit potrivit ca al patrulea capitol să prezinte eclesiologiile Bisericilor și ale comunităților creștine eterodoxe. Pentru a

avea o perspectivă cât mai obiectivă asupra acestora am apelat la teologi din acele comunități creștine, care vorbesc despre propria tradiție. Prin urmare, secțiunea cuprinde prezentări ale eclesiologiei romano-catolice, luterane, reformate, anglicane și penticostale, tratate de teologi consacrați din respectivele tradiții. Aici am dorit să aflăm care este propria lor conștiință eclesială și care este înțelesul pe care ei îl dau celorlalți creștini.

Ultima parte a lucrării, de altfel și cea mai consistentă, capitolul al patrulea, este o evaluare istorică și teologică a comunităților eterodoxe din perspectiva tradiției teologice ortodoxe. Am expus sensul în care pluralismul teologic poate fi legitim pentru teologia ortodoxă, apoi am prezentat o sinteză a raporturilor dintre Biserica cea Una și celelalte comunități creștine, am descris cum a fost înțeleasă eclesialitatea eterodocșilor de Sfinții Părinți și în teologia neopatristică. Am încercat să identificăm cauzele anti-ecumenismului în rândurile ortodocșilor și am încheiat cu o analiză a documentului „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine”, adoptat de Sfântul și Marele Sinod din Creta. Dacă în capitolul anterior, partenerii de dialog ecumenic se definesc pe ei înșiși, ultimul capitol prezintă modul în care teologia ortodoxă îi înțelege pe ceilalți creștini.

Reîntorcându-ne la interogațiile care au provocat acest demers, în paginile acestui volum se pot găsi răspunsuri al următoarele întrebări: Cine suntem noi în calitatea noastră de membri ai Bisericii Ortodoxe? Cum s-a ajuns la această diversitate eclesială? Cine zic ceilalți că sunt, în calitatea lor de membri ai altor comunități creștine? Ce sunt ei pentru noi? Care este sensul și scopul dialogului ecumenic?

Volumul se adresează în primul rând studenților în teologie, teologilor, preoților și monahilor, dar și tuturor celor interesați de dialogul intercreștin. Pozițiile enunțate nu au pretenția unei formulări teologice definitive, autorul dorind să considere întregul demers ca parte a procesului de receptare a Sfântului și Marelui Sinod din Creta în teologia românească de azi.

Definirea termenilor

Ecumenismul ar putea fi definit ca aspirația profundă spre unitate a creștinilor dintotdeauna, răspândită atât în Răsăritul, cât și în Apusul creștin.¹ Termenul provine din limba greacă οἰκουμένη (oikoumene), se traduce cu „întreaga lume locuită”² și a fost utilizat încă din timpul lui Herodot (sec. 5 î.Hr.)³. A fost folosit într-un context secular cu referire specială la Imperiul roman, care era înțeles ca un imperiu ecumenic, cu vocație universală.⁴

¹ G.-I. Gargano, „Ecumenism”, ed. Eduard G. Farrugia, trad. Adrian Popescu et al., *Dicționarul Enciclopedic al Răsăritului Creștin* (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2005), 255.

² Joseph Planche, *Dictionnaire grec-français, composé sur l'ouvrage intitulé Thesaurus linguae graecae de Henri Etienne*, Troisième édition, revue et corrigée (V. Le Normant, 1853), 666.

³ Konrad Raiser, „Oikumene”, ed. Nicolas Lossky, Jose Miguez Bonino și John Pobee, *Dictionary of the Ecumenical Movement* (WCC Publications, 2002), 840.

⁴ Michael Prokurat, Alexander Golitzin și Michael D. Peterson, *Historical Dictionary of the Orthodox Church* (Scarecrow Press, 1996), 114.

Sfânta Scriptură a Vechiului Testament a utilizat înțelesul secular al termenului, folosind *oikumene* ca sinonim pentru „pământ” (*Ps* 23,1), fără a i se conferi un înțeles special. În Noul Testament, conotațiile politice ale termenului pot fi observate în *Lc* 4, 5-7 sau *Lc* 2, 1; *Fapte* 17, 6 și în *Apoc* 16, 14. În *Evr* 2, 5, *oikumene* este utilizat cu sensul de împărăția ce va să vină, numită „lumea viitoare”.⁵

Termenul *oikumene* are mai multe sensuri. Unul este cel *geografic*, provenind de la înțelesul lui *oikumene* ca „lume locuită”. Întrucât rădăcina lui οἰκουμένη (*oikoumene*) este οἶκος (*oikos*), casă și οἰ|kodome;w (*oikodomeo*), prin care se înțelege construirea casei, în același sens *geografic* se pot interpreta și textele nou-testamentare precum cel de la *Mt* 24,14: „Și se va propovădui această Evanghelie a împărăției (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) în toată lumea spre mărturie la toate neamurile...”. „*Oikos* este spațiul locuit, ecumenism însemnând casa creștinilor, casa adevărului lui Hristos și a vieții celei reconciliate cu Dumnezeu, care trebuie să se extindă în toată lumea.”⁶

Ecumenismul are și un sens *cultural*, care se impune începând cu Alexandru cel Mare prin „elenism și omul elenistic ca element unificator, cosmopolit, reprezentantul adevăratei umanități, opus

⁵ Raiser, „Oikumene”, 840.

⁶ Gheorghe Petraru, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism* (Iași: Editura Performantica, 2006), 389.

barbarului, străinului”⁷ și pentru a marca diferențele culturale dintre lumea civilizată și teritoriile locuite de barbari.⁸

Utilizarea frecventă a termenului în context eclesial s-a datorat extinderii comunităților creștine în întregul Imperiu roman. Începând cu secolul al IV-lea, *oikumene* a devenit „lumea creștină”, având un înțeles dublu. Unul politic, referindu-se la „Imperiul creștin”, și unul religios, cu referire la „Biserica universală”.⁹ În istoria Bisericii, calificativul de *ecumenic* a fost atribuit sinoadelor recunoscute ca sinoade ecumenice. La acestea au participat episcopii sau reprezentanții episcopilor Bisericii din întregul *oikumene*, conferindu-li-se, prin urmare, o autoritate universală.¹⁰ Până astăzi, patriarhul Constantinopolului păstrează numele de patriarh *ecumenic*, titlu primit și consacrat în perioada sinoadelor ecumenice. Utilizat în sensul lui original, termenul de ecumenism nu se referea la efortul de re-unificare a credinței creștine.

În sensul lui *religios*, mai aproape de înțelesul pe care îl are astăzi, termenul de ecumenism apare pentru prima dată în corespondența dintre Bossuet și Leibnitz, cărora le repugnau războaiele religioase

⁷ Julia H. de Santa Ana, *Oecumenisme-Liberation*, trad. Ana Brun (Paris: CERF, 1993), 10-15.

⁸ Raiser, „Oikumene”, 840.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Prokurat, Golitzin și Peterson, *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, 114.

care au însângerat istoria europeană.¹¹ Originile ecumenismului, ca fenomen ce are în vedere o căutare conștientă a unității de credință a creștinilor, poate fi plasată în ultimele decenii ale secolului al 18-lea, după tragediile războiului de treizeci de ani. Mișcările filantropice apărute în acel context, dar și dificultățile cu care se confruntau misionarii Bisericilor din Apus la sfârșitul secolului al XIX-lea au contribuit la nașterea ideii dialogului ecumenic, cel puțin, în primă fază, cu scopul ca misiunea creștină în spațiile misionate să fie credibilă.¹²

Marian Gh. Simion și Pr. Daniel Buda ne dau câteva lămuriri asupra înțelesului contemporan al termenului. În secolul al XIX-lea, termenul „ecumenic” a fost utilizat de *Alianța Evanghelică* și *Asociația Creștină a Tinerilor* (*Young Men's Christian Association* – YMCA), ca o noțiune ce exprima depășirea diferențelor și barierelor naționale, confesionale și sociale. De la începutul secolului al XX-lea, datorită impulsului dat de Nathan Söderblom, s-a impus termenul „ecumenic” în sensul unei mișcări numite „mișcarea ecumenică”, devenind o formă clasică prin care se înțelegea depunerea diferitelor eforturi pentru realizarea unității creștine. Termenul „ecumenism” a fost folosit pentru prima dată de Yves Congar în 1937, în cartea sa *Chrétiens Désunis. Principes d'un*

¹¹ Ana, *Oecumenisme-Liberation*, 10-15.

¹² Gargano, „Ecumenism”, 255.

oecuménisme catholique. La sfârșitul anilor 1990, un raport al Orthodox Task Force din cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor afirma faptul că termenul „ecumenic” și formularea „mișcare ecumenică” are diverse înțelesuri în diferitele tradiții creștine. În context protestant, termenul de „mișcare ecumenică” este folosit pentru a descrie „relațiile inter-protestante” sau pentru a face referire la diferite acțiuni ale unor asociații dedicate unor cauze specifice, implicând uneori chiar necreștinii. De asemenea, poate fi înțeles ca făcând referire la o chestiune destul de vagă, așa-numita realitate post-denominațională.¹³

Pentru teologia ortodoxă, prin ecumenism se înțelege efortul comun al creștinilor de diferite confesiuni, depus în vederea realizării văzute a unității creștine. Participarea Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic are la bază anumite criterii eclesiologice și principii care decurg din învățătura despre Biserică și despre unitatea acesteia. Conform teologiei ortodoxe, subiectul dezbaterii ecumenice nu este unitatea Bisericii *per se*, care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica

¹³ Marian Gh. Simion și Daniel Buda, „Terminological Orientation – A Short Introduction in Ecumenical Glossary”, în *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al. (Geneve, Oxford, Volos: Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, 2014), 51-52.

Ortodoxă, ci de lipsa de unitate istorică a creștinilor.¹⁴ Biserica, fiind una în ființa ei și unitatea Bisericii fiind dar dumnezeiesc, aceasta nu poate fi distrusă. În același timp, dezunitatea credincioșilor este o realitate istorică și de aceea, unitatea tuturor credincioșilor în Biserică este și o misiune de realizat, ca răspuns al lor la darul dumnezeiesc al unității. Așadar, realizarea unității de credință este dezideratul pe care îl are Biserica Ortodoxă în mișcarea ecumenică.

¹⁴ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă: A-Z*, a II-a (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994), 259.

Natura unității Bisericii

Unitatea Bisericii și unicitatea ei este o temă amplu dezbătută, care ocupă un loc important în dialogurile ecumenice. În fapt, înțelesul asupra a ceea ce înseamnă „unitate”, Biserică sau unitatea Bisericii diferă substanțial de la o tradiție creștină la alta. De pildă, teologia de factură protestantă promovează un înțeles al unității, care pare unul foarte relativ, analizat dintr-o perspectivă ortodoxă. În teologia protestantă, există opinii asumate la nivel larg, conform cărora nici măcar primele comunități creștine nu se aflau într-o unitate „perfectă” de credință. Fiecare comunitate eclesială pomenită în Sfânta Scriptură ar fi avut un mod propriu de înțelegere și trăire a vieții creștine, în vreme ce, despre o mărturisire unitară și uniformă de credință nici nu putea fi vorba. Înțelesul pe care diferitele tradiții protestante îl dau unității îl vom dezvolta mai târziu în lucrarea de față.

La polul opus acestui pluralism eclesiologic se situează înțelegerea unității eclesiale în Biserica Ortodoxă și în cea Catolică. Chiar dacă și între aceste două tradiții există suficiente deosebiri, cel puțin la un prim nivel, teologia ortodoxă și cea catolică susțin ideea de unitate a Bisericii primare, cu multiplele ei forme de manifestare și chiar cu o formă de pluralism teologic, care, însă, nu afectă conținutul comun al credinței Bisericii celei Una.

Aceste perspective diferite creează dificultăți în dialogul ecumenic, întrucât, de multe ori, se utilizează aceiași termeni teologici, care, însă, au înțelesuri divergente, specifice tradițiilor creștine din care provin. De aceea, succesul dialogului ecumenic depinde, în mare măsură, de înțelegerea reciprocă a terminologiei eclesiale și, apoi, de asumarea unui limbaj comun în vederea continuării dialogului. Din acest motiv, o scurtă privire asupra naturii unității Bisericii o considerăm necesară.

2.1. Unitatea lui Dumnezeu, temelie a unității Bisericii

Teologia ortodoxă mărturisește unitatea și unicitatea Bisericii, înțelegând că Biserica este un eveniment/ o realitate/ o taină a prezenței unicului Dumnezeu în creație, care cheamă întreaga făptură la unirea cu El. În același timp, Biserica este Una, în

sensul unicității, nu mai există o altă Biserică. „μία” din art. 9 al Simbolului de credință, nu e doar un simplu numeral, ci el exprimă unitatea deplină care este evidentă în întreg conținutul Simbolului de credință. Mărturisim credința într-unul Dumnezeu, într-unul Domn Iisus Hristos, în Duhul Sfânt, în Biserica cea una și într-un Botez.

Unitatea Bisericii, precum și celelalte însușiri ale ei mărturisite în Crez, reflectă însăși natura Dumnezeului-Treime. După părintele Boris Bobrinskoy, sfințenia Bisericii este însăși participarea la sfințenia lui Dumnezeu, catholicitatea este o reflecție a tri-unității Persoanelor Sfintei Treimi, iar apostolicitatea ei este întemeiată pe ierarhia Persoanelor Dumnezeului-Treime.¹ Dumnezeu-Tatăl este principiul născător al Fiului și purceзатор al Duhului Sfânt, deci întreaga viața dumnezeiască este o continuă ieșire și revenire în Tatăl. Monarhia Tatălui este principiul unic ce face ca Dumnezeul-Treime să fie Unul Dumnezeu. Într-un mod similar, susține B. Bobrinskoy, citându-l pe A. Homiakov, unitatea Bisericii decurge cu necesitate din unitatea lui Dumnezeu. „Viața Bisericii este o participare plenară la viața lui Dumnezeu, și, prin urmare, întoarcere la unitatea pierdută.”²

¹ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2004), 154.

² Ibidem.

Astfel, unitatea Bisericii are la temelia ei unitatea lui Dumnezeu care mișcă toate și atrage totul la Sine, aceasta neînsemnând o contopire sau amestec al creației cu Dumnezeu într-un sens panteist, ci adunarea într-o unitate armonioasă a creației, ca formă de recuperare a frumuseții primordiale (*Fac* 1, 31) și împlinire a ei prin Fiul lui Dumnezeu întrupat.

2.2. Unitatea Bisericii și unitatea Sfintei Treimi

Unitatea Bisericii este dat fundamental al Revelației Noului Testament. Temeiul acestei unități îl constituie însuși Dumnezeu în Treime³, „dintru care sunt toate și noi întru El” (*1 Cor* 8, 6), „un Dumnezeu și Tatăl tuturor, care este peste toate și prin toate și întru toți” (*Efes* 4, 6), descoperit desăvârșit în Iisus Hristos, „pentru că Dumnezeu era în Hristos și a împăcat lumea cu Sine” (*2 Cor* 5, 19). După Părintele B. Bobrinskoy, unitatea Bisericii, care este după chipul unității divine, nu se poate disocia de taina unității Sfintei Treimi. Aceasta deoarece unitatea nu este o chestiune abstractă și impersonală, ci este o comuniune veșnică, este „concelebrarea Persoanelor dumnezeiești între Ele în taina infinită a iubirii intratreimice”.⁴ Această iubire este „o plinătate absolută”,

³ Vezi și: John Behr, „The Trinitarian Being of the Church”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48, nr. 1 (2004): 67-88.

⁴ Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, 155.

încât în ea nu există nicio formă de revelație internă. Persoanele Sfintei Treimi sunt Dumnezeu deplin, a Cărui ființă necunoscută oamenilor poate fi intuită ca iubire absolută sau deplină.⁵ Observațiile pe care părintele B. Bobrinskoy le face sunt importante, având în vedere sensurile catholicității Bisericii. Biserica este catholică într-un sens extensiv sau geografic, dar, în același timp, catholicitatea ei este una calitativă sau intensivă. În acest raport, fiecare Biserică locală este Biserica lui Hristos sau Biserica cea Una, fiind Biserica deplină într-un anumit loc. Așa cum fiecare Persoană a Sfintei Treimi poartă în Sine plinătatea vieții și ființei dumnezeiești, tot așa fiecare Biserică locală este Biserica întreagă. Observația este cu atât mai importantă, cu cât, conform teologiei ortodoxe, o Biserică locală este Biserica în măsură în care păstrează și transmite în lume învățătura apostolică deplină.

Un alt aspect al unității Bisericii fundamentate pe unitatea Sfintei Treimi îl dezvoltă PF Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. În anul 2003, pe atunci mitropolit al Moldovei și Bucovinei, într-o comunicare susținută la Conferința teologică internațională cu tema *Învățăătura ortodoxă despre Biserică*, ce a avut loc la Moscova, între 17-20 noiembrie, prefericirea Sa susținea că în planul vieții Sfintei Treimi, „unitatea nu e uniformitate”, vorbind chiar de trei tipuri de unitate în sânul Sfintei Treimi.

⁵ Ibidem.

„În sânul Sfintei Treimi, unitatea de origine vine din Persoana Tatălui, Care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt; unitatea de conținut comun este plinătatea ființei divine unice pe care o conține fiecare Persoană divină, fără divizare ori diminuare. Unitatea vieții în libertate este perihoreza-iubire, adică dăruirea reciprocă și sălășluirea reciprocă a unei Persoane în celelalte, așa încât în Dumnezeu nu există relații exterioare, ci numai relații de interioritate (inhabitare) reciprocă (cf. Ioan 17, 21-22).”⁶

Deci, dacă *unitatea de origine* este în Tatăl, *unitatea de conținut* este plinătatea ființei divine ipostaziată de fiecare Persoană treimică, *unitatea în diversitate* se regăsește în iubirea intratrinitară deplină, dar, în același timp, neuniformă. Această libertate manifestată în iubirea perihoretică intratrinitară certifică posibilitatea existenței unui pluralism teologic. Am putea spune că, în acest fel, se înțelege forma de manifestare locală a Bisericii celei una. Dar se cuvine adăugat faptul că „pluralitatea formelor de expresie trebuie să comunice același conținut al dreptei credințe. De aceea, *limita pluralismului în Biserică este erezia*, pentru că afectează conținutul comun al credinței unice a Bisericii celei una”.⁷

⁶ +Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, *Teologie și Viață*, nr. 7-12 (iulie 2003): 127.

⁷ Ibidem.

Apoi, conform PF Daniel, unitatea Bisericii care-și are originea în Sfânta Treime se comunică în Biserică până la nivelul fiecărui credincios.

„Originea unității Bisericii este, deci, Sfânta Treime, pentru că Întruparea Fiului Însuși este săvârșită prin cooperarea Tatălui și a Duhului (cf. Luca 1, 35), Botezul Domnului în Iordan este împlinit în prezența activă a Sfintei Treimi (cf. Matei 3, 16-17), iar Botezul celor ce devin creștini este incorporarea în Biserică și înfierea în comuniunea de viață a Sfintei Treimi (cf. Matei 28, 19-20). Conținutul unității Bisericii este harul, iar unitatea vieții în libertate este iubirea ca rod al harului.”⁸

Deci, viața credincioșilor în Biserică, înțeleasă ca răspuns la iubirea Persoanelor Sfintei Treimi, face ca Biserica să fie icoană a iubirii Sfintei Treimi și anticipare a comuniunii depline în Împărăția lui Dumnezeu.⁹ În același timp, unitatea creștinilor în Biserică, chip al unității treimice a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, presupune și datoria de a păzi și de a mărturisi în lume această unitate.

Un alt aspect pe care-l evidențiază PF Daniel pornind de la eclesiologia trinitară este legătura dintre unitate și libertate. Din moment ce „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului acolo este libertate” (2 Cor 3, 17), „unitatea Bisericii este comuniune liber acceptată”. Cu toate acestea, se face

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

distincția dintre „unitatea-comuniune” și „unitatea-constrângere”, dintre „libertatea sectară”, care cauzează dezbinare, și „libertatea eclesială”. Aceasta din urmă este rezultatul unei maturizări spirituale, ca urmare a efortului de sfințire personală prin rugăciune și împlinirea poruncilor.¹⁰

2.3. Unitatea Bisericii și unicitatea persoanei lui Iisus Hristos

Biserica este una pentru că unul este Hristos, Capul Său. Biserica, Trupul lui Hristos (*Efes* 4, 12, 15), se unifică în Duhul cel unul, desăvârșitorul a toate, „pentru că noi toți ne-am botezat într-un Duh, făcându-ne un trup” (*1 Cor* 12, 13). Apoi, dumnezeiasca Euharistie întărește continuu unitatea Bisericii și a membrilor ei laolaltă, în Hristos, „căci o pâine este, un trup suntem noi cei mulți, întrucât toți ne împărtășim dintr-o pâine” (*1 Cor* 10, 17; cf. *Rom* 12, 4-5 ; *Efes* 4, 25; 5, 30; *Gal* 3, 27-28).

Așadar, unitatea Bisericii se întemeiază și pe unitatea persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos, dar și pe unicitatea ei, întrucât, după cuvintele sfântului Efrem Sirul „Unul este Hristos, una credința, unul este darul, una este Patima, una Moartea, una Învierea”¹¹, lucrări prin care Biserica a fost înteme-

¹⁰ Ibidem.

¹¹ *Cele șapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul* (București: Editura Bizantină, 2000).

iată în mod nevăzut. Sfântul Iustin Popovici mărturisește explicit acest lucru, când zice că „la fel cum Persoana Dumnezeului-om, Hristos, este *una* și *unică*, în același fel Biserica a fost întemeiată de El, în El și pe El, ca *una* și *unică*. Unitatea Bisericii decurge în mod necesar din unitatea Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeul-om,” totul în Biserică fiind o realitate divino-umană, una și indivizibilă.¹²

Biserica este una în Hristos nu doar pentru că a fost întemeiată de El ca o realitate divino-umană, ci și pentru că El este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (1 Tim 2, 5) și e prezent în Biserica Sa până la a doua Sa venire. El este și Capul, și singurul Păstor al Bisericii Sale. De aceea, în *Martiriul sfântului Policarp*, Domnul nostru Iisus Hristos este numit „păstorul Bisericii universale din lume”.¹³ Apoi, unitatea Bisericii se manifestă ca *unitate de viață în același Hristos*. După părintele Dumitru Popescu, Hristos ține de conștiința teandrică a Bisericii ca trup extins al Cuvântului întrupat. „Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie

¹² Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, Ediția a II-a, revizuită (Mănăstirea Petru Vodă: Fundația Iustin Pârvu, 2012), 64-65.

¹³ *Actele martirice*, Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 11 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 34.

însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafecut și veșnic.”¹⁴ Principiul hristologic al unității Bisericii l-a accentuat Sfântul Ignatie al Antiohiei, când a afirmat: „Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica catolică”.¹⁵

Prin urmare, unitatea Bisericii este o unitate de viață adunată într-un mod real și viu în Hristos și în Duhul Lui cel Sfânt. Conform părintelui Dumitru Stăniloae, această unitate cu Hristos și în Hristos nu e bazată numai pe afirmarea unei credințe comune, care poate avea un caracter subiectiv, ci ea se experiază în puterea identică ce le vine credincioșilor și Bisericii de la Hristos care se află în ea. Credințioșii o experiază și pe măsură ce eforturile lor sunt mari, în aceeași măsură experiența puterii Duhului lui Hristos e și ea mai mare. De aceea, „temelia unității Bisericii în Ortodoxie nu e de jos, din acordul credincioșilor, ci de sus, din Hristos.”¹⁶

¹⁴ Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005), 168.

¹⁵ Sfântul Ignatie Teoforul, „Către Smirneni”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 1 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979), 184.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a doua, vol. 2 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997), 172.

2.4. Unitatea în integritatea învățăturii apostolice. „Ecumenismul în timp”

Unitatea Bisericii se exprimă și în unitatea credinței. Prima comunitate creștină din Ierusalim „stăruia în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (*Fapte 2, 42*). Această descriere concisă a Bisericii din Ierusalim are rol de model. Stăruința în învățătura apostolilor înseamnă statornicire în credința apostolică, ce apare ca o condiție prealabilă a comuniunii (*koinonia*), a cinei euharistice și a rugăciunii în comun. Succesiunea aceasta este și paradigma dialogului ecumenic prin prisma teologiei ortodoxe. Unitatea de credință este condiție sine-qua-non pentru comuniunea euharistică și pentru rugăciunea în comun.

Revenind la unitatea Bisericii și la integritatea învățăturii apostolice, trebuie amintit că acest lucru este accentuat și de Sfinții Părinți. Spre exemplu: Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Sfântul Apostol Pavel a spus, în unitatea credinței. Aceasta înseamnă, după cum ni s-a vestit, ca toți să avem o singură credință. Căci aceasta este unitatea credinței, când toți mărturisim legătura”¹⁷, iar Sfântul Irineu zice: „Așa cum soarele dumnezeiesc

¹⁷ Sfântul Ioana Gură de aur, *Omilia 11 la Epistola către Efeseni*, cap. IV, P. G, 4. XII, 83,3.

este unul și același în lumea întreagă, tot așa și lumina, vestirea adevărului, strălucește pretutindeni și luminează pe toți care voiesc să vină la cunoștința adevărului”.¹⁸

Părintele D. Stăniloae, vorbind despre prima coordonată pe care o urmărește dialogul ecumenic din perspectiva ortodoxă, afirma că aceasta este „unirea tuturor Bisericilor în integritatea învățăturii apostolice mărturisită în Biserica nedivizată de la început”.¹⁹ Conform părintelui D. Stăniloae, Evangheliile și celelalte scrieri noutestamentare au fost elaborate de cei care au fost martorii lucrării de mântuire realizată de Iisus Hristos și au prins într-o „tipologie de neîntrecut” realitatea divină care mântuiește. Acestea formează o „zestre definitivă”, care, dacă s-ar dori înlocuită, ar avea ca rezultat o și mai mare fărâmițare a unității de credință a creștinilor. Moștenirea apostolică se interpretează și se trăiește specific în fiecare epocă și etapă a dezvoltării umane, iar acest lucru dovedește, pe de o parte, dinamismul învățăturii apostolice integrale, dar, pe de altă parte, și că învățătura apostolică este caracterizată de o relație vie cu cei care au transmis-o peste veacuri. De aceea, tipologia apostolică nu se află numai în Noul Testament, „ci în toată tradiția

¹⁸ Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor*, cartea I, cap. X, 2, PG., VII, 553.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* 19, nr. 4 (1967): 513.

rămasă de la Apostoli, din care Noul Testament este numai o parte; adică în tot ce a mărturisit Biserica primară. Mărturisirea Bisericii primare, nedivizate, este și cel mai sigur criteriu de interpretare a Noului Testament”. După părintele D. Stăniloae, deplina valorificare a Tradiției apostolice se face prin *sobornicitate*.²⁰

„Sobornicitatea este unitatea creștină perfectă în mărturisirea și trăirea de către toți creștinii în comuniunea moștenirii apostolice; încât se poate spune că Biserica cea una, pe care trebuie să năzuiască s-o realizeze ecumenismul, este Biserica apostolică și sobornicească. Fără apostolicitate, sobornicitatea nu are sens, și fără sobornicitate apostolicitatea sau Revelația în Hristos nu poate fi deplin cunoscută și valorificată, nu-și poate împlini tot scopul ei, nu poate dezvolta toate valențele umane, nu poate desăvârși deplin pe nici un credincios.”²¹

Tema *sobornicității* Bisericii este original dezvoltată de părintele D. Stăniloae și vom mai reveni asupra ei în momentul în care vom vorbi despre Biserică și despre celelalte comunități creștine. Subliniem doar că, în contextul discursului despre unitatea Bisericii, *sobornicitatea* este legată de integritatea învățaturii apostolice, întrucât aceasta a fost mărturisită în soborul Bisericii, a fost fixată cu

²⁰ Ibidem, 513-19.

²¹ Ibidem.

participarea întregii comunități și se păstrează mai departe în adunarea sobornicească.

Așadar, garantul unității Bisericii este apostolicitatea ei integrală. Iar când vorbim de apostolicitatea integrală, ne referim la fidelitatea față de Hristos, așa cum a fost El trăit în viața Bisericii prin Duhul Sfânt. Viața cu Hristos în Duhul în Biserică este Sfânta Tradiție, este o relație vie, o legătură de fidelitate între Hristos și cei care-l urmează. Această fidelitate este în fapt fidelitatea față de credința apostolică, pe care fiecare creștin o trăiește real numai în legătură cu Hristos cel viu. Apoi, această credință apostolică vie se transmite prin ierarhia bisericească, una care continuă în Biserică activitatea Sfinților Apostoli. Deci, integritatea credinței apostolice presupune o continuitate în trăirea și mărturisirea nealterată a credinței Bisericii primare, dar, în același timp, și o succesiune apostolică istorică, prin urmașii Sfinților Apostoli, episcopii și preoții.

Un alt aspect al apostolicității îl întâlnim la părintele G. Florovsky. Acesta are meritul ca în 1952 să fi amintit importanța *ecumenismului în timp*, adică unitate și unanimitate cu Sfinții Părinți²². Aceasta este una dintre caracteristicile fundamentale ale Ortodoxiei. Părinții sunt vii, la fel cum viu este

²² Vezi: Georges Florovsky, *Aspects of the Church History*, vol. four (Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1975), 30.

Hristos pe care ei l-au mărturisit, iar întâlnirea noastră cu ei este una cu cei care ne renasc la o nouă viață în Hristos. Ceea ce propune părintele G. Florovsky este o întoarcere la Părinții Bisericii în sensul asumării unui ethos patristic de gândire și acțiune. Dobândirea „minții Părinților” pe care o recomandă G. Florovsky salvează impunerea unei dictaturi a fundamentalismului patristic, fapt care ar afecta unitatea integrală a Bisericii. Apelul la Părinți este mai degrabă unul la duhul Părinților, la modelul de a face teologie, nu la o repetiție sterilă și exterioară a scrierilor patristice.

Această abordare este manifestarea unității în comuniune cu sfinții sau în comuniunea sfinților. Așa se

„explică de ce în *Crezul* niceo-constantinopolitan *unitatea Bisericii este strâns legată de sfințenia Bisericii (Una Sancta)*. Duhul Sfânt creează comuniunea eclesială în adevărul credinței și al vieții ca și comuniune în Hristos, iar unitatea Bisericii este experimentată ca dar al lui Dumnezeu *pe măsură ce creștinul crește în sfințenie prin smerenie și iubire, prin eliberarea sa de autosuficiență și de complexul de superioritate-inferioritate*”.²³

²³ †Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, 125-26.

2.5. Unitatea Bisericii ca unitate euharistică

Unitatea trupului Bisericii o asigură dumnezeiasca Euharistie. Acesta este mesajul *Epistolei întâi către Corinteni* (10, 15-17). Trupul-Unul se identifică acolo cu pâinea euharistică. „Căci o singură pâine, un singur trup suntem cei mulți; fiindcă toți ne împărtășim dintr-o singură pâine” (1 Cor 10, 17). Exact aceeași imagine o va folosi după o jumătate de secol *Didahia* (cap. 9-10). Cei mulți nu devin doar „una (*hen*)”, ci unul (*eis*) (*Gal* 3, 28), un Domn. Pornind de aici, pentru o parte a reprezentanților teologiei neopatristice, unitatea în Biserica primară era o unitate euharistică. „Biserica face Euharistia, Euharistia face Biserica”²⁴ este o formulă ce poate sintetiza eclesiologia euharistică propusă de Nicolai Afanasiev, valorificată liturgic de Alexander Schmemmann și dezvoltată teologic și istoric de John Meyendorff și Ioannis Zizioulas. Formularea amintită este o ipoteză de lucru ce aduce în discuție un alt element care contribuie la înțelegerea naturii unității Bisericii. Conform mitropolitului Ioannis Zizioulas, identifi-

²⁴ Michael Plekon, „Introduction. The Church of the Holy Spirit— Nicholas Afanasiev’s Vision of the Eucharist and the Church”, în *The Church of the Holy Spirit*, de Nicholas Afanasiev, ed. Michael Plekon, trad. Vitaly Permiakov (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), xiii.

carea adunării euharistice cu însăși Biserica lui Dumnezeu nu ar avea niciun sens dacă nu ar fi existat o legătură profundă între dumnezeiasca Euharistie și conștiința Bisericii primare privind unitatea.²⁵

Comentând cuvintele Sfântului Apostol Pavel din *1 Cor* 10, 15-17, unde pâinea cu care ne împărtășim noi, „cei mulți”, este însuși Trupul lui Hristos, iar creștinii, împărtășindu-se, devin parte a acestui Trup, mitropolitul I. Zizioulas face apel la tradiția iudaică, conform căreia slujitorul Domnului care se dă pe Sine pentru popor stă la baza unității poporului lui Israel. Astfel, în Euharistie, „Unul”, care este Însuși Hristos, se dă pe Sine pentru „cei mulți”, iar această dăruire merge până la identificarea celor mulți cu Unul.²⁶ Teologul grec înțelege unitatea poporului în Biserică ca o continuitate a unității poporului lui Israel, conform tradiției „Slujitorul lui Dumnezeu” din cartea lui Isaia. Aceasta se pare că a stat la baza imaginii unității creștinilor în Euharistie prezentată de Sfântul Apostol Pavel.²⁷

Argumentarea unității euharistice ca mod de înțelegere a unității Bisericii este continuată prin

²⁵ Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Ioan Valentin Istrati și Geanina Chiriac (București: Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009), 57-58.

²⁶ Ibidem, 59.

²⁷ Ibidem, 60-61.

apelul la o altă temă vechi-testamentară, aceea a „Fiului Omului” din Daniel. Aceasta este valorificată în context euharistic de Sfântul Evanghelist Ioan în capitolul 6 al Evangheliei sale. Fiului Omului „este Cel care dă mâncarea ce rămâne spre viața veșnică. Spre deosebire de mana pe care Dumnezeu a dat-o lui Israel prin Moise, această mâncare este «pâinea cea adevărată», este cea «care se coboară din cer» și nu este alta decât «Fiul Omului». Deci, este evident că, în Evanghelia a patra, Domnul apare în relația Sa cu Euharistia ca «Fiu al Omului»”²⁸. Așadar, Euharistia nu este numai Trupul lui Hristos, ci este și Trupul Fiului Omului, iar dacă prin sintagma „Fiul Omului” înțelegem întreaga umanitate răscumpărată de Fiul lui Dumnezeu-Fiul Omului, atunci membrii Bisericii sunt una în Fiul Omului, Pâinea cea adevărată care s-a pogorât din cer. Astfel, premisele unității comunității creștine în Trupul Fiului Omului și în Trupul euharistic al lui Hristos sunt fundamentale pentru înțelegerea unității Bisericii în primele secole. Argumentarea mitropolitului I. Zizioulas este cu atât mai valoroasă, cu cât, prin faptul că face apel la doi autori biblici, cu două tipuri de discurs eclesiologic, arată că natura unității Bisericii are aceleași fundamente, în acest caz, pe cel euharistic. Așadar, cel puțin din perspectiva eclesio-

²⁸ Ibidem, 63.

logiei euharistice, teza protestantă conform căreia nu putem vorbi nici măcar în epoca apostolică de o eclesiologie unitară, pare că este contrazisă.

Epoca noastră este caracterizată de întâlnirea diferitelor confesiuni creștine scindate, iar faptul că nu ne împărtășim împreună ridică nu doar probleme pastorale, dar și provocări teologice foarte serioase. Euharistia fiind, după cum am văzut, premisă a unității Bisericii, episcopul, preotul sau laicul nu dispun individual de Euharistie. Într-o conferință intitulată *Euharistia și unitatea Bisericii - daruri ale Sfântului Duh*, mitropolitul Serafim al Germaniei spunea că

„Sf. Taine nu sunt obiecte sau produse aparținând episcopului sau unei persoane: ele sunt Tainele Bisericii, sunt viața Bisericii. Hristos Însuși le administrează prin Taina preoției”. Apoi, „împărtășirea euharistică implică o coerență în ce privește credința, doctrina și modul de viață [...]”. „Aceasta înseamnă că taina Bisericii ca și comuniune se manifestă în împărtășirea credincioșilor, Împărtășania fiind epifania Bisericii, realizarea ei ca taină a Cuvântului Întrupat, ca icoană a Sfintei Treimi”.²⁹

²⁹ † Serafim, Mitropolitul Ortodox Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, „Euharistia și unitatea Bisericii - daruri ale Sfântului Duh”, data accesării 3 martie 2017, <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/cuvinte-de-invataura/211-euharistia-si-unitatea-bisericii-daruri-ale-sfantului-duh>.

Precizările sunt importante în contextul dialogului intercreștin. Faptul că Biserica Ortodoxă nu practică intercomuniunea euharistică arată înțelesul pe care îl dă unității Bisericii, dar și legăturii dintre mărturisirea aceleiași credințe și unitatea Bisericii. Așa cum am văzut în secțiunea anterioară, unitatea de credință este condiție obligatorie comuniunii euharistice. În acest cadru se poate observa intercon condiționarea sensurilor unității: unitatea Euharistică are la bază unitatea și integritatea credinței apostolice, aceasta din urmă își are sursa în taina Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos, care este Unul din Treime, întrupat pentru aducerea întregului neam omenesc la Dumnezeu cel unic.

2.6. Ierarhia și unitatea Bisericii

Din moment ce adunarea euharistică a fost identificată cu „Biserica lui Dumnezeu”, s-a ajuns, în mod firesc, la suprapunerea structurii Bisericii cu cea a Euharistiei.³⁰ Conform mitropolitului I. Zizioulas, prin cult și mai ales prin Euharistie, Biserica primară a trăit sub autoritatea unei „teocrații absolute”, în sensul că întregul cult al Bisericii reprezintă o realitate cerească ce se săvârșește pe pământ, cultul Bisericii fiind chip al cultului ceresc unde stăpânește Dumnezeu. Autoritatea deplină în Biserică o are

³⁰ Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, 68.

Iisus Hristos³¹, care se găsește într-o relație antinomică cu comunitatea bisericească. El este Hristos preaslăvit în ceruri, dar, în același timp, este prezent pe pământ în Euharistie, „transformând astfel starea cerească într-o realitate pământească și istorică. Astfel, slujba euharistică de pe pământ nu constituie o realitate paralelă cu cea din ceruri, ci este însăși slujirea cerească”³². Același tip de relație paradoxală/antinomică există și în formele de slujire în Biserică. Mitropolitul I. Zizioulas argumentează acest lucru înțelegând că:

„în același mod în care cultul ceresc era reprezentat cu adevărat tipologic în Euharistia de pe pământ, tot așa și autoritatea lui Hristos era reflectată cu adevărat în slujitorii Bisericii. De aceea slujirile Bisericii nu erau percepute ca existând în paralel cu autoritatea lui Hristos ci ca exprimând însăși autoritatea lui Hristos.”³³

Textele liturgice vechi și literatura patristică vin să susțină opinia teologului grec. Dacă se vor combina informațiile Sf. Ignatie privind episcopul cu imaginea adunării euharistice pe care o avea în minte autorul Apocalipsei, zice I. Zizioulas, se poate observa că episcopul este descris ca prezidând în locul lui Dumnezeu tocmai datorită faptului că în

³¹ Ibidem, 69.

³² Ibidem, 70.

³³ Ibidem.

adunarea euharistică el ocupa acel loc pe care Apocalipsa îl descrie ca fiind „tronul lui Dumnezeu și al Mielului”.³⁴ Astfel, conform lui I. Zizioulas, unitatea Bisericii în Euharistie a devenit și o unitate în „episcop”.³⁵

Părintele Nicolae Afanasiev a arătat că treapta și slujirea episcopală a Bisericii datează încă din epoca apostolică, sinaxa euharistică n-a existat niciodată fără slujirea episcopului, iar în epoca post-apostolică Bisericele locale nu aveau decât un singur episcop³⁶. În jurul acestuia se grupează preoții a căror slujire se distinge acum de cea a episcopului. În momentul în care au apărut parohiile și mănăstirile conduse de preoți, Euharistia era săvârșită în numele episcopului, dacă acesta era absent. În acest caz, episcopul trimitea fiecărui preot o părticică din Sfânta Împărțășanie (*fermentum*) de la Sf. Liturghie pe care acesta o celebra pentru ca preotul s-o amestece cu Euharistia săvârșită în parohia sau mănăstirea sa, după caz. Se accentua astfel unitatea Euharistiei în Biserica locală condusă de un episcop. Obiceiul pare să fi fost mai răspândit în Apus decât în Răsărit. Conform mitropolitului I. Zizioulas, *fermentum* a

³⁴ Ibidem, 80.

³⁵ Ibidem, 83.

³⁶ Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*, ed. Michael Plekon, trad. Vitaly Permiakov (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 241.

reprezentat pentru Biserica primară mai mult decât un simbol al unității. „Euharistia din parohie, săvârșită de presbiter, *necesita într-un fel prezența episcopului în cadrul ei*. Deci, din punct de vedere istoric, *fermentum* reprezintă o perioadă în care vechile elemente ale conștiinței privind unitatea Bisericii în Euharistie și în episcop au continuat să supraviețuiască în Biserică.”³⁷ Mai târziu, în același scop, episcopul trimitea fiecărui preot „antimisul”, o bucată de pânză semnată de el, cu sfinte moaște în ea. Această practică se păstrează până în zilele noastre. Așadar, comunitatea parohială sau mănăstirea conduse de un preot săvârșesc Euharistia în numele episcopului, însă nu numai Euharistia, ci și toate celelalte Sfinte Taine.

Cu toate acestea, mitropolitul Serafim al Germaniei spune că „episcopul nu este el însuși izvorul unității, al vieții în Hristos, ci Dumnezeu Tatăl [...]. El [episcopul n.n.] împărtășește unitatea în Duhul Sfânt, Care este Duhul comuniunii. Însă Tatăl împărtășește acest har al unității în sânul trupului eclesial al Fiului Său, structurat ierarhic (episcopal)”.³⁸

Teologia ortodoxă contemporană a aprofundat înțelesul rolului pe care îl are ierarhia vis-a-vis de

³⁷ Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, 226-28.

³⁸ † Serafim, Mitropolitul Ortodox Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, „Euharistia și unitatea Bisericii - daruri ale Sfântului Duh”.

unitatea Bisericii, accentuând caracterul sobornicesc al unității Bisericii în episcop. Episcopul nu este în sine garantul unității, ci numai în relație cu ceilalți episcopi ai Bisericilor locale, numai în soborul de episcopi. Acest lucru îl amintește părintele Boris Bobrinskoy când face apel la eclesiologia Sfântului Ciprian pentru care criteriul unității ierarhice este episcopatul universal.³⁹ „Episcopatul este unul singur, din care deține fiecare în mod solidar o parte.”⁴⁰ Apoi, trebuie amintit că episcopul, împreună cu clerul și credincioșii, constituie unitatea sobornicească locală, care este întemeiată pe egalitatea Apostolilor. Episcopul, în acest context, este cel care reprezintă Biserica sa într-un raport de colegialitate cu celelalte Biserici locale, care au aceeași succesiune apostolică, mărturisesc aceeași credință, săvârșesc aceleași Taine și prin aceasta trăiesc în mediul aceleiași Tradiții. De fapt, Biserica universală nu poate fi înțeleasă în afara Bisericilor locale. Noțiunea de Biserică universală este un construct abstract pentru teologia ortodoxă. Biserica

³⁹ Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, 161.

⁴⁰ Cyprian, „The Treatises of Cyprian”, în *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts și James Donaldson, vol. 5 (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 423; Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului*, trad. Alexandru I. Stan și Adina Roșu (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2013), 51.

universală nu poate fi localizată în timp și spațiu ca Biserică universală, decât în măsura în care o înțelegem manifestată concret în comunitățile eclesiale locale. Părintele Valer Bel susținea în acest sens că

„acolo unde se realizează în fapt unitatea între episcop, cler și popor și constituie un trup, acolo este plinătatea Bisericii, dar numai întrucât această unitate locală stă în comuniune cu Biserica universală, căci Hristos este prezent întreg cu toate darurile mântuitoare atât în Biserica locală, cât și în cea universală. Inelul de legătură al catolicității și unității Bisericii locale cu Biserica universală este episcopul, ca cel ce prezidează prin excelență comunitatea euharistică-sacramentală și veghează la mărturisirea aceleiași credințe și la păstrarea comuniunii de iubire. Căci în virtutea succesiunii apostolice în care se află, episcopul are o responsabilitate specifică pentru mărturisirea și transmiterea mai departe a Tradiției apostolice și pentru unitatea credinței. Această responsabilitate o exercită în strânsă legătură cu ceilalți membri ai Bisericii locale.”⁴¹

Numai în acest sens episcopul a fost înțeles, chiar de la început, ca expresie a unității Bisericii locale și ca cel prin care se menține unitatea Bisericii locale cu Biserica universală. În calitatea lui de urmaș al Apostolilor și „cap” văzut al unei Biserici locale concrete, fiecare episcop este egal cu toți

⁴¹ Valer Bel, *Teologie Și Biserică* (Presa Universitară Clujeană, 2008), 197-98.

ceilalți. Pe această egalitate și colegialitate episcopală se întemeiază sinodalitatea Bisericii. De la Cincizecime, când Duhul Sfânt S-a coborât peste Apostoli, Biserica constituie o extensie a comuniunii trinitare, care se reflectă în structura sacramentală și sinodală a Bisericii. Această structură arată modul de păstrare a unității Bisericii la nivelul ierarhiei, înțeleasă ca ierarhie de tip conciliar sau sinodal.⁴²

Concluzionând această secțiune, amintim opinia părintelui D. Stăniloae, conform căreia sinodalitatea episcopală nu e decât reflexul organic al sobornicității generale a Bisericii. Episcopii hotărăsc în sinod în comuniune, reflectând prin acest fapt comuniunea Bisericilor pe care le păstoresc, iar comuniunea lor cu credincioșii, membri ai Bisericilor lor, se arată și în necesitatea receptării hotărârilor sinodale de către Biserică la nivel local. Astfel, „sobornicitatea împacă pe toate planurile unitatea cu varietatea într-o misterioasă și insolubilă tensiune”.⁴³

Unitatea Bisericii ca dar și unitatea ca misiune

Alături de unitatea Bisericii, celelalte însușiri ale acesteia, sfințenia, sobornicitatea (catholicitatea) și apostolicitatea, formulate la sinodul al II-lea ecumenic și cuprinse în Simbolul credinței, nu arată o

⁴² Ibidem, 198.

⁴³ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a doua, vol. 2 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997), 172.

diferențiere în ființa Bisericii, ci, dimpotrivă, o realitate organică unificată în viața divino-umană a Bisericii. După Isidor Todoran, ele se experiază ca unitate dinamică în viața sacramentală a Bisericii⁴⁴ și, în opinia noastră, sunt ființiale Bisericii, definesc natura Bisericii, fiind darul gratuit al iubirii lui Dumnezeu. Unitatea și sobornicitatea Bisericii, înțelese ca două aspecte ale aceleiași realități, sunt, în același timp, dar și misiune de împlinit. Dacă prin însușirea unității se afirmă că Biserica este una și unică, prin însușirea sobornicității (catholicității) se arată că „natura unității este comuniunea creștină, menținută prin convergența unanimă a membrilor ei în plenitudinea vieții în Hristos”.⁴⁵ În același înțeles al unității ca dar și misiune, Preafericitul Părinte Daniel susținea faptul că pe lângă „sublinierea adevărului că Sfânta Treime este sursa, modelul, suportul și ținta (scopul) unității Bisericii, teologia ortodoxă de astăzi trebuie să articuleze relația dintre unitatea Bisericii ca dar oferit de Dumnezeu și unitatea ei vizibilă ca datorie misionară a creștinilor (cf. *In* 17, 21-22)”. Prin expresiile noutestamentare ca „popor agonisit de Dumnezeu” (2 *Cori* 6, 16; I Petru 2, 9), „Trupul lui Hristos” (*Efes* 1, 22-23), „Mireasa lui Hristos” (2 *Cor* 11, 2; *Apoc* 22, 17), „Templu al lui

⁴⁴ Isidor Todoran, „Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică”, *Ortodoxia*, nr. 3, XXV (1973): 341.

⁴⁵ Bel, *Teologie Și Biserică*, 100-102.

Dumnezeu", „Templu al Duhului Sfânt" (1 Cor 3, 16; 6, 19-20), locuire (sălășluire) a Sfintei Treimi în persoanele umane (2 Cor 13, 13; Efes 4, 18) sau că în Biserică „este un singur Trup și un singur Duh, un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu și Tată al tuturor Care este peste toate și prin toate și în toți" (Efes 4, 4-6), „se arată că unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu, este prezența însăși a Sfintei Treimi în viața Bisericii".⁴⁶ Acest dar este de natură sacramentală, întrucât „fără unitatea prealabilă în Hristos, o comunitate de credincioși ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar niciodată o Biserică".⁴⁷ De aceea, profundul conținut mistagogic al Sfintelor Taine, al ritualurilor liturgice și al disciplinei canonice trebuie pus în evidență în mod creativ, evitând astfel

„riscul ca unitatea Bisericii să imite unitatea instituțiilor seculare. În același timp, este necesar să se sublinieze permanent că unitatea Bisericii este dar divin oferit în plinătatea sa, însă cultivarea și manifestarea unității depind de intensitatea credinței, a vieții spirituale și a luptei fiecărei comunități creștine și a fiecărei persoane pentru comuniune".⁴⁸

⁴⁶ †Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei", 124-25.

⁴⁷ Bel, *Teologie Și Biserică*, 100-102.

⁴⁸ †Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei", 124-25.

Creștinii, ca membri ai trupului lui Hristos, ai Bisericii, sunt una în credința în Hristos. Însă această unitate este dinamică, fapt exprimat mai ales în epistola către Efeseni, unde Biserica e prezentată ca trup al lui Hristos; asemenea unui organism, și în Biserică trebuie să fie puse în lucrare darurile fiecăruia pentru sporirea în comuniune cu și în Hristos.

Așadar, chiar dintru început, unitatea Bisericii a urmărit, pe de o parte, evidențierea unității relației dintre om și Dumnezeu ca dar și virtualitate în Biserică, iar, pe de altă parte, chemarea spre această unitate a tuturor oamenilor. Trebuie adăugat că discursul despre unitate îi vizează în primă instanță pe ucenicii Mântuitorului, a căror comuniune realizată după chipul unității Tatălui cu Fiul trebuie să fie o mărturie în fața lumii. „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (*In* 17, 21). După Sfântul Ioan Evanghelistul, unitatea ucenicilor schimbă lumea cu care ei interacționează, o face „să creadă”, iar această dimensiune misionară are ca finalitate adunarea lumii care crede într-o relație cu Dumnezeu.

Cu toate că nu se poate vorbi în perioada apostolică despre ceea ce se înțelege azi prin dezunitate creștină, totuși, considerăm că acest model al unității ca dar și misiune se aplică și dialogului intercreștin sau ecumenic contemporan. Comunitățile creștine

trebuie să fie una, pentru ca lumea să creadă. Ceea ce mai adăugăm este că darul unității se referă la ontologia sau ființa Bisericii, care nu poate fi distrusă, pe când unitatea ca misiune are în vedere unitatea vizibilă a creștinilor, temă pe care o vom aborda în secțiunea următoare.

Unitatea Bisericii și dezunitatea creștinilor

Problema tragică a dezunității creștinilor este o provocare constantă în istoria creștinismului, iar efortul pentru păstrarea unității tuturor într-o singură credință, care s-a manifestat concomitent cu acest proces, a luat forme diverse. Înseși sinoadele ecumenice sau cele locale au fost eforturi de a păstra unitatea credinței și integralitatea ei. În pofida tuturor evenimentelor care au dus la divizarea lumii creștine, unitatea ființială a Bisericii a rămas însă intactă. Așa cum am văzut în secțiunea „Unitatea Bisericii ca dar și unitatea Bisericii ca misiune”, darul divin al unității Bisericii nu poate fi distrus. Într-adevăr, dacă facem apel la definiții neteologice ale ecumenismului, vom constata că există interpretări care sugerează că unitatea Bisericii s-a distrus de-a lungul istoriei creștine. Spre exemplu, conform *Dicționarului Explicativ al Limbii române*, ecumenismul este o „mișcare de refacere a unității

universale a Bisericilor creștine, cu respectarea autonomiei lor, pe calea acordurilor și a dialogului” (DEX, 2009). Definiția este total eronată din punct de vedere ortodox. Înțelegând dialogul ecumenic ca o mișcare de „refacere a unității universale a Bisericilor creștine” sau o mișcare ce are ca scop unificarea tuturor bisericilor creștine, se subînțelege că, la un moment dat în istorie, unitatea Bisericii s-a distrus și acum trebuie refăcută, iar mișcarea ecumenică ar avea un rol esențial în acest demers. Așa cum am mai spus, *unitatea* este o însușire ființială a Bisericii, alături de sfințenie, sobornicitate și apostolicitate, și ea nu poate fi distrusă.

O astfel de formulare vine să arate că între unitatea Bisericii și unitatea creștinilor este o deosebire. Credincioșii participă la unitatea Bisericii în calitate de membri ai ei și rămân în această unitate în măsura în care mărturisesc credința apostolică, păstrează succesiunea apostolică neîntreruptă, integralitatea vieții sacramentale, exprimată în modul cel mai înalt în Euharistie, comuniunea dogmatică, canonică și euharistică cu celelalte Biserici ortodoxe locale. În organismul divino-uman, care este Biserica, fiecare credincios este asemenea unei celule vii ce devine parte integrantă a trupului și trăiește în Hristos o viață încărcată de harul sfințitor. În măsura în care aceste condiții obiective sunt îndeplinite, o comunitate eclesială locală poate fi numită Biserică și este manifestarea vizibilă a Bisericii celei una a lui Hristos.

Din nefericire, așa cum arată istoria, nu toți creștinii mărturisesc aceeași credință. Pentru Ortodoxie, la baza dezunității credincioșilor stă schisma și erezia. Întrebarea care se pune este următoarea: Se mai poate numi creștin cel care se desprinde prin erezie sau schismă din Biserică, sau este el (ereticul sau schismaticul) asemenea unui păgân? Practica primirii în Biserică a ereticilor și schismaticilor, statornicită la sinoadele ecumenice (can. 7 sin. II ec. 381; 95 trulan) arată că se făcea o diferențiere chiar între tipurile de erezii, cu atât mai mult, întreeretici și păgâni. Apoi, în viața Bisericii s-a dovedit că există iarăși o deosebire între ereziarh și cei care l-au urmat: nu toți au fost judecați cu aceeași măsură. Scrierile Sf. Grigorie de Nazianz aduc mărturie cu privire la înțelesul termenului „creștin” în *Cuvântarea funebră* rostită la moartea tatălui său, Sfântul Grigorie cel Bătrân (+374), care, înainte de a se boteza, a fost adeptul unei secte iudeo-păgâne numită a hypsistarienilor. Despre tatăl său din perioada în care nu era în Biserică, Sfântul Grigorie spune că „era al nostru”, prin comportamentul său moral¹. În istoria mai veche și mai recentă a Bisericii, există suficiente documente în care apusenii sunt numiți

¹ Gregory Nazianzen, „On the Death of His Father”, în *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, Volume VII Cyril of Jerusalem*, ed. Philip Schaff și Henry Wace (New York: Cosimo Classics, 2007), 256.

creștini, deși nu sunt ortodocși. Așadar, din cauză că unii au decis să părăsească credința apostolică, se constată cu tristețe distrugerea *unității de credință* a creștinilor. Cu toate acestea, faptul că o parte, sau mai multe părți s-au rupt din Biserica lui Hristos, nu afectează unitatea ființială a Bisericii.

Mișcarea ecumenică contemporană urmărește rezolvarea diferențelor doctrinare care au stat la baza divizării creștinilor. Acestea ajung foarte departe în timp, până în perioada noutestamentară, primele erezii pe care le amintesc scrierile Noului Testament fiind gnosticismul de tip iudaic (*Col* 2, 8-23) și dochetismul (*1 In* 4, 2-3; *2 In* 7). Ele pot fi consemnate alături de ereziile iudaizante, care au încercat să impună creștinismului obligația de a respecta Vechiul Testament și legea mozaică, deși acest lucru era împotriva hotărârilor Sinodului din anul 50 de la Ierusalim. Prezintă mai multe nuanțe, dintre care sunt cunoscute două: nazareii și ebioniții, acestea au o evoluție greu de urmărit, știțiile despre ele apărând în diverse locuri și timpuri². De asemenea, gnosticismul, sub diferitele sale expresii, a fost una dintre ereziile din Biserica primară care a contribuit substanțial la divizarea creștinilor. Alături de acestea, au existat practici locale care au cauzat neînțelegeri în Biserică. Amintim doar

² Adrian Gabor, „Curs de Istorie bisericească universală” (București, 2010), 98.

neînțelegerile legate de data serbării Paștilor, despre care aflăm dintr-o scrisoare a Sf. Irineu, amintită de Eusebiu de Cezareea, din care se știe că cele dintâi discuții pe această temă s-au produs la jumătatea secolului al II-lea.³ Apoi schisma lui Ipolit, schisma lui Novat și Novațian, controversa baptismală sau schisma melitină⁴, petrecute în secolele al III-lea și al IV-lea, sunt alte dovezi care arată existența diferențelor ce au provocat rupturi în primele comunități de creștini. Este evident, așadar, faptul că în istoria Bisericii au existat întotdeauna tendințe centrifuge, însă ne vom opri pe scurt doar la cinci evenimente majore care au dus la dezunitatea lumii creștine și ale căror efecte sunt și astăzi vizibile.

3.1. Nestorianismul

De-a lungul primelor patru secole, Biserica a trebuit să își articuleze credința ca răspuns la provocările filosofice și teologice. Denaturarea credinței creștine i-a tulburat în mod profund pe întâistătătorii Bisericii. În același timp, Bisericile locale au căutat să-și păstreze unitatea lor în credința apostolică, înțeleasă ca un important semn al lucrării unificatoare a lui Dumnezeu în Hristos. Aceste două aspecte pot fi găsite împreună în predica, învățătura

³ Ibidem, 107-9.

⁴ Ibidem, 109-11.

și scrierile multora dintre marii dascăli ai Bisericii din acea perioadă timpurie. Denaturarea credinței apostolice nu a putut fi tolerată, iar schismele bisericilor erau privite ca o tragedie la care trebuiau găsite soluții.

Noile întrebări referitoare la relația dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos și terminologia potrivită pentru a fi folosită au dus, în secolul al V-lea, la importante și încă nesoluționate schisme între Biserici. Schisme importante au luat naștere ca urmare a Sinodului de la Efes din 431 și a Sinodului de la Calcedon din 451. Schismele secolului al cincilea reflectă, în primul rând, diferențele dintre școlile teologice din Alexandria și Antiohia cu privire la înțelegerea persoanei lui Hristos și la termenii folosiți în descrierea corectă a relației dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos.

Crescut în tradiția antiohiană, patriarhul Nestorie al Constantinopolului a refuzat să vorbească despre Fecioara Maria ca fiind Theotokos (Născătoare de Dumnezeu) și a preferat să folosească termenul Hristotokos (Născătoare de Hristos).⁵ Chiar dacă

⁵ Vezi mai multe despre Biserica „nestoriană”, despre istoria și teologia ei la: Sebsatian Brock, „Biserica «nestoriană»: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului”, în *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, trad. Ioan Ică jr., a 2-a (Sibiu: Deisis, 2007), 447-64; Vezi mai multe despre Biserica „nestoriană” și

necesită unele lămuriri, termenul Theotokos a făcut pentru mult timp parte din înțelegerea Bisericii cu privire la Fecioara Maria și la relația ei cu Hristos. Cu toate acestea, pentru urechile lui Nestorie, format în tradiția antiohiană, termenul de Theotokos a fost mai puțin preferabil pentru că suna ca și cum omenitatea lui Hristos era oarecum pierdută.⁶ Urmându-l pe marele ei gânditor, Teodor de Mopsuestia, tradiția antiohiană a fost preocupată de protejarea integrității omenității și dumnezeirii lui Hristos. Nefiind recunoscut pentru abilitățile sale teologice, Nestorie nu a reușit să explice cu adevărat modul în care omenitatea și dumnezeirea sunt legate. El a învățat că cele două naturi, divină și umană, sunt separate și că sunt două persoane: omul Iisus Hristos și Logosul divin, care locuia în om. Astfel, a fost acuzat că a învățat că Hristos nu a fost Dumnezeu și că în Hristos au fost, de fapt, două ființe.⁷ De aici și numele ereziei de dioprosopism.

despre istoria și teologia ei la: Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII”, în *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, trad. Ioan Ică jr., a 2-a (Sibiu: Deisis, 2007), 465-534.

⁶ Vezi și: Nicolae Popoviciu, *Începuturile nestorianismului. Cu specială considerație asupra anatematismelor Sf. Ciril* (Sibiu, 1933).

⁷ Vezi și: Thomas Tenny, „Nestorianism”, ed. John Anthony McGuckin, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, 2 Volume Set (John Wiley & Sons, 15 decembrie 2010), 411-12.

Patriarhul Chiril al Alexandriei, reprezentant de succes al școlii de gândire alexandrine, a fost cel mai de seamă oponent al lui Nestorie și al învățăturilor sale.⁸ Chiril a stăruit asupra unirii omenirii și dumnezeirii în Hristos. În acest sens, a folosit expresia „o fire a Cuvântului întrupat”. Deși nu nega omenitatea și dumnezeirea deplină a lui Hristos, Chiril a pus în mod evident accentul asupra unirii lor în singura realitate a lui Hristos. De asemenea, el a folosit pentru prima dată cuvântul fire (*physis*) pentru a descrie expresia concretă a lui Hristos cel unul.⁹

Nu toți episcopii invitați ajunseseră la Efes când a început Sinodul din 431, mai ales cei din regiunea Antiohiei. Sub conducerea lui Chiril, sinodul l-a înlăturat pe Nestorie și a susținut perspectiva hristologică propusă de Chiril. Când episcopii din Antiohia au sosit, a avut loc un sinod rival, aceștia refuzând să accepte hotărârea de la Efes¹⁰. Ei au fost îngrijorați de faptul că terminologia lui Chiril ar putea fi folosită pentru a nega integritatea dumnezeirii și omenității în Hristos. Pentru unii, termenul de fire (*physis*) a fost folosit pentru a vorbi despre

⁸ Timothy Ware, *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity* (Penguin UK, 1993), 25.

⁹ Thomas E. FitzGerald, *The Ecumenical Movement: An Introductory History* (Westport, Conn: Praeger, 2004), 34-35.

¹⁰ Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) Their History and Theology* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983), 154-58.

cele două realități, omenitatea și dumnezeirea. Pe scurt, alexandrinii moderați au subliniat unirea dumnezeirii și omenității în Hristos. Antiohienii moderați au subliniat integritatea atât a omenității, cât și a dumnezeirii în Hristos. „Oricare abordare”, spune Kallistos Ware, „dacă este forțată prea mult, ar putea duce la erezie, însă Biserica are nevoie de amândouă pentru a construi o imagine echilibrată a lui Hristos cel întreg. Faptul că aceste două școli, în loc să se completeze una pe cealaltă, au intrat în conflict, a constituit o tragedie pentru creștinătate.”¹¹

În anul 433, patriarhul Chiril și patriarhul Ioan al Antiohiei au ajuns la un acord care susținea o învățătură hristologică comună și care urmărea o înțelegere asupra terminologiei. Ei vorbeau despre Hristos ca fiind o persoană (*hypostasis*) în două firi (*physis*). În cele din urmă, acest acord i-a determinat pe mulți din tradiția antiohiană să accepte decizia Sinodului de la Efes. Cu toate acestea, nu toți au acceptat ușor această soluție. Episcopi din unele eparhii din Siria de Răsărit, în special cei care trăiau în apropierea sau în cadrul Imperiului Persan, au continuat să fie neîncrezători față de perspectiva alexandrină și de atacurile asupra lui Nestorie, care a demisionat din demnitatea de Patriarh al Constantinopolului. Într-adevăr, se pare că mulți dintre acești

¹¹ Ware, *The Orthodox Church*, 1993, 24.

episcopi nu au fost implicați în Sinodul de la Efes sau în discuțiile ulterioare.¹²

Biserica din Imperiul Persan, cunoscută mai târziu sub numele de Biserica din Răsărit, a respins, în cele din urmă, hotărârea de la Efes și acordul asupra ei din anul 433. Această Biserică, care datează din secolul al II-lea, se concentra în regiunea Mesopotamiei de nord. Teritoriul a fost cucerit de Imperiul Persan în timpul secolului al III-lea. Persia nu a acceptat niciodată întru totul creștinismul. Predomina vechea religie, zoroastrismul. În timpul secolului al IV-lea, episcopii din zonă au fost organizați într-o structură ecleziastică sub conducerea unui catolicos, episcopul capitalei regale persane din Seleucia-Ctesiphon. Ulterior, acesta a mai primit și titlul de patriarh. Această Biserică veche a avut puține legături formale cu Biserica din Imperiul Roman-Bizantin.¹³

Înstrăinarea a devenit și mai pronunțată pe măsură ce a trecut timpul. Extremiștii ambelor tradiții au complicat și mai mult acest lucru. Călugărul Eutihie a exprimat o poziție alexandrină extremă, învățând că omenitatea lui Hristos a fost absorbită de dumnezeirea Lui. Acesta era cu adevărat monofizitism doctrinar. Sub conducerea patriarhului Dioscor al Alexandriei, această poziție extremă a fost accep-

¹² FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 35.

¹³ Ibidem.

tată de către un alt grup de episcopi care s-au reunit la un alt sinod din Efes, în 449. În timp ce această decizie a fost ulterior respinsă la Sinodul de la Calcedon din 451, deja relațiile se înrăutățiseră mult. Decizia de la Calcedon a deschis noi oportunități pentru o împăcare.

Totuși, decizia Sinodului de la Constantinopol din 553 de a condamna postum învățăturile lui Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia doar a agravat tensiunile. Încercările de a împăca Bisericele despărțite au fost zădărnicate de războaiele dintre Imperiul Roman-Bizantin și Imperiul Persan, mai ales din secolul al VI-lea. A luat naștere o separare evidentă între Biserica din Imperiul Roman-Bizantin și Biserica din Imperiul Persan. Acest lucru a fost întărit de creșterea rapidă a islamului de la începutul secolului al VII-lea.

În cele din urmă, Biserica din Răsărit a ajuns să fie numită de către unii Biserica Nestoriană sau, în timpurile mai recente, Biserica Asiriană. Ea și-a continuat viața în mod independent față de cele mai multe dintre dezvoltările ulterioare care au cuprins Bisericele din lumea mediteraneană, din Evul Mediu și până în perioada modernă. Cu toate acestea, în secolul al XIV-lea, Biserica de Răsărit a fost implicată într-o activitate misionară remarcabilă. Au fost înființate misiuni în Ceylon, India, Burma, Thailanda, Indochina și China. Totuși, numărul de membri ai acestei Biserici vechi s-a redus considerabil în

ultimele secole. În secolul al XVI-lea, unii membri au acceptat autoritatea Bisericii Romano-Catolice. Alții au ajuns obiectul prozelitismului protestant din secolul al XIX-lea. La începutul secolului al XX-lea, un număr considerabil al credincioșilor ei au ajuns victimele persecuției.¹⁴

3.2. Monofizitismul

A doua schismă bisericească de mare importanță este centrată pe hotărârea Sinodului de la Calcedon din 451.¹⁵ Pentru a vindeca ruptura tot mai mare în ceea ce privește hristologia și expresia ei, care afecta și viața Imperiului Roman-Bizantin, s-a organizat un sinod al episcopilor la Calcedon, lângă Constantinopol, în anul 451. Acest sinod a fost o reacție îndrăzneată și rapidă la adunarea episcopilor care a avut loc la Efes în 449. Acea adunare, numită de către de papa Leon al Romei „Sinodul tâlhăresc”, l-a sprijinit pe călugărul Eutihie și hristologia lui alexandrină extremă. Dioscor și Eutihie au dus teologia lui Chiril la o extremă, susținând că în Hristos nu a fost numai o unitate a personalității, ci o singură fire¹⁶, aceasta fiind definiția ereziei cunoscută sub numele de monofizitism.

¹⁴ Ibidem, 35-36.

¹⁵ Vezi și: Teodor M. Popescu, „Importanța istorică a sinodului al IV-lea ecumenic”, *Ortodoxia*, nr. 2-3 (1951): 188-294.

¹⁶ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 36.

Episcopii de la Calcedon s-au străduit să dea mărturie despre plinătatea credinței apostolice în opoziție cu perspectivele extreme, alexandrină și antiohiană. Sinodul a mai fost preocupat și de vindecarea rupturii tot mai adânci dintre Bisericile asociate cu teologia alexandrină și cele asociate cu teologia antiohiană. Prin urmare, hotărârea sinodului trebuie să fie înțeleasă în contextul dezbaterilor hristologice care ne duc înapoi la Sinodul de la Efes și la perspectiva diferită asupra hristologiei.

Faimoasa hotărâre de la Calcedon spune, în parte:

„Urmând așadar Sfinților Părinți, noi învățăm într-un glas că mărturisim pe Unul și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, Însuși desăvârșit întru dumnezeire cât și întru omenitate, Însuși Dumnezeu adevărat și om adevărat din suflet rațional și din trup, de-o-ființă cu Tatăl după dumnezeire și de-o-ființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat, născut din Tatăl mai înainte de veci după dumnezeire și, la plinirea vremii, Același născut pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate, Unul și Același Hristos, Fiul, Domnul, Unul Născut, cunoscându-se în două firi, fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire, fără despărțire, deosebirea firilor nefiind nicidecum stricată din pricina unimii, ci mai degrabă păstrându-se însușirile fiecărei firi într-o singură persoană și într-un singur ipostas, nu împărțindu-se sau despărțindu-se în două fețe, ci Unul și Același Fiu, Unul Născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos,

precum au vestit de la început proorocii, precum El însuși ne-a învățat despre Sine și precum ne-a predanisit nouă Crezul Părinților.”¹⁷

Hotărârea de la Calcedon a adunat laolaltă, cu înțelepciune, elementele pozitive esențiale, nu numai din tradiția alexandrină moderată, ci și din tradiția antiohiană moderată. A reflectat atât Acordul din 433, cât și o declarație istorică intitulată Tomul Papei Leon.¹⁸ Formula calcedoniană afirmă că Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Recunoscând taina întrupării, formula afirmă că El este o persoană cu două firi. Nici firea lui dumnezeiască și nici firea omenească nu se împuținează sau se pierde prin unirea într-o singură persoană.¹⁹ „Sinodul”, spune John Meyendorff, „rămâne în istoria Bisericii ca exemplul desăvârșit de «sinodalitate», ceea ce îi permite Bisericii să descopere și să formuleze un limbaj cu adevărat «catolic», pe înțelesul tuturor, un adevăr nestrămutat pe care nici o tradiție locală izolată nu îl poate exprima în mod complet.”²⁰

Bisericile dependente de Patriarhia de la Roma și de Patriarhia de Constantinopol au primit hotărârea. Sinodul de la Calcedon a fost, în cele din

¹⁷ Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325- 787) Their History and Theology*, 186.

¹⁸ Ware, *The Orthodox Church*, 1993, 26.

¹⁹ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 37.

²⁰ John Meyendorff, *John Meyendorff, Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus Publications, 1969), 12.

urmă, recunoscut în aceste biserici ca Sinodul al IV-lea Ecumenic. Cu toate acestea, în deceniile de după Calcedon, părți ale Bisericii din Egipt și din Siria Apuseană, precum și Bisericile din Armenia, au respins, până la urmă, hotărârea sinodului. Pentru un timp li s-a alăturat și Biserica din Georgia. Mai târziu, urmând aceste Biserici, au respins hotărârea și Bisericile din Etiopia și Malankara, India.

La nivel teologic, cei care au respins hotărârea au adus o serie de motive care au continuat să reflecte diferențele privitoare la hristologie. Menționând o poziție alexandrină foarte formală, oponenții hotărârii de la Calcedon au considerat că folosirea terminologiei celor două firi a mers în direcția învățaturii ucenicilor lui Nestorie. De fapt, sinodul l-a anatemizat pe Nestorie. În unele părți ale Răsăritului creștin, aceste Biserici erau deja în conflict cu Bisericile din Imperiul Persan, care erau acuzate că îi urmau pe învățătorii nestorienii. Mai mult decât atât, oponenții hotărârii susțineau că terminologia celor două firi a fost o trădare a formulării lui Chiril „o fire a Cuvântului Întrupat.” Desigur, în Acordul din 433, Chiril a aprobat folosirea terminologiei celor două firi, dacă este înțeleasă în mod corect.

Respingerea hotărârii a constituit începutul unei noi schisme. Această schismă bisericească nu a reflectat doar o diferență de interpretare hristologică, dar și diferențe politice și culturale între cei din

lumea romano-bizantină, cei care locuiau în interiorul granițelor și cei din afară. În perioada următoare de după Calcedon, cei care au respins învățătura sinodului constituiau o parte importantă a creștinilor care trăiau la periferia imperiului. Rivalitățile politice și eclesiastice, ambițiile personale, presiunile imperiale menite să impună Sinodul de la Calcedon prin forță, interpretările abuzive ale lui Chiril în sens monofizit, precum și interpretarea greșită a sinodului de către unii antiohieni nestorieni care au văzut în acesta o negare a marelui Chiril – toate au contribuit la prima schismă importantă și de durată a creștinătății.

Marile sinoade din 553 și 681 care au avut loc în Constantinopol au încercat să vindece ruptura tot mai accentuată. De asemenea, s-au confruntat cu aspecte actuale legate de înțelegerea tainei persoanei lui Hristos. Aceste sinoade au ajuns să fie recunoscute ca al V-lea și al VI-lea Sinod Ecumenic de către Bisericile din lumea bizantină-romană. Începând cu secolul al VII-lea, diferențele în terminologie și perspective teologice au fost complicate de factori culturali, politici și lingvistici. Mai mult decât atât, dezvoltarea islamului din secolul al VII-a a creat în continuare o dezbinare între acele Biserici care au acceptat Calcedonul și sinoadele ulterioare și cele care nu au făcut acest lucru. Chiar dacă au existat unele contacte și inițiative de reconciliere în timpul

Evului Mediu, neînțelegerile, limba și diferențele culturale au împiedicat o împăcare de durată.²¹

Astăzi, schisma din secolul al V-lea este punctul de început al celor două familii de Biserici Ortodoxe. Bisericile Ortodoxe (de Răsărit) au acceptat Sinodul de la Calcedon din 451 și au recunoscut, de asemenea, alte trei Sinoade Ecumenice. Bisericile Ortodoxe Orientale nu au acceptat în mod oficial hotărârea de la Calcedon. În pofida separării, teologi din ambele părți au stabilit, neoficial, un dialog teologic bilateral în anul 1964. Conform părintelui Viorel Ioniță, chiar dacă aceste Biserici sunt despărțite de Biserica Ortodoxă încă din secolul al V-lea, ele păstrează intactă tradiția Bisericii primare, asemănându-se cel mai mult cu Bisericile Ortodoxe. Dialogul oficial dintre aceste două familii de Biserici a fost pregătit prin consultații teologice neoficiale la Aarhus, Danemarca (1964); Bristol, Marea Britanie (1967); Geneva (1970) și Addis Abeba, Etiopia (1971). Acestea au abordat teme teologice, ajungând la concluzia că, prin folosirea unei terminologii diferite sau prin accentuări diferite ale unor aspecte de credință, cele două Biserici mărturisesc aceeași credință cu privire la Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Reușita celor patru consultații neoficiale a grăbit deschiderea dialogului oficial, între 1985-1993,

²¹ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 38.

care s-a concentrat asupra acelorași teme, confirmând rezultatele consultațiilor anterioare. La întrunirile oficiale s-a pus însă și problema recunoașterii de către ortodocșii orientali a ultimelor patru sinoade ecumenice, începând cu cel de la Calcedon, ca și aceea a ridicării anatemelor reciproce.²² În 1993, delegațiile celor două Biserici au semnat două declarații comune, care însă nu au fost ratificate de Sinoadele Bisericilor Ortodoxe și Ortodoxe-Orientale participante la dialog. Singura Biserică ce a făcut acest lucru a fost Biserica Ortodoxă Română, în ședința Sfântului Sinod din 8-9 decembrie 1994. S-a constatat astfel că rezultatele dialogului teologic trebuie să fie transmise și explicate cât mai corect în vederea receptării lor la nivelul structurilor de conducere eclesiastice, dar și la nivelul maselor de credincioși. De aceea, s-a decis ca anul 1993 să fie socotit unul în care dialogul cu ortodocșii orientali nu s-a încheiat, ci s-a întrerupt, fiind continuat prin unele subcomisii, sau conversații între reprezentanți ai celor două grupe de Biserici.²³

E îmbucurător faptul că în perioada 23-26 noiembrie 2014, la Atena s-a desfășurat întrunirea mixtă între delegații Bisericii Ortodoxe și ai Biseri-

²² Viorel Ioniță, „Dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxe și celelalte Biserici creștine la nivel mondial”, *Revista teologică*, nr. 2 (2011): 210-11.

²³ Ibidem, 211.

cilor Orientale, cu scopul reluării dialogului. Această inițiativă a fost motivată și de contextul actual din Orientul mijlociu, unde problemele politice, ideologice, economice și religioase afectează din ce în ce mai mult viața persoanelor și popoarelor din acea parte a lumii.²⁴

3.3. Schisma cea mare (1054)

Schisma dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică este urmarea unei înstrăinări tot mai adânci pe parcursul secolelor IX-XV. Această schismă a început ca o încetare temporară a relațiilor dintre Biserica Romei și Biserica de Constantinopol. Anul 1054 este deseori identificat ca fiind anul schismei, întrucât reprezentanții Romei și Constantinopolului s-au excomunicat reciproc.²⁵ Cei mai mulți dintre istoricii bisericești de astăzi resping acest an ca fiind data efectivă a unei schisme definitive. Unii menționează anul 1204, când cruciații au jefuit orașul Constantinopol, iar pentru o scurtă perioadă de timp au fost instalați episcopi de la Roma în Constantinopol și în alte orașe răsăritene. Din acel

²⁴ „Reluarea dialogului între creștinii ortodocși și creștinii vechi-orientali”, *Basilica.ro*, 26 noiembrie 2014, <http://basilica.ro/reluarea-dialogului-intre-crestinii-ortodocsi-si-crestinii-vechi-orientali/>.

²⁵ Ioan jr. Ică, „950 de la «Marea Schismă». Interpretări și documente”, *Revista teologică*, nr. 3 (2004): 8-9.

moment, înstrăinarea treptată între Apusul Latin, centrat pe Biserica Romei, și Răsăritul Bizantin, centrat pe Biserica Constantinopolului, a devenit mai prezentă și mult mai complexă. În cadrul Bisericilor locale ale lumii romano-bizantine întotdeauna au existat diferențe de accent teologic și organizare ecleziastică. Cu toate acestea, prin secolul al XIII-lea, anumite diferențe teologice și organizatorice s-au adâncit tot mai mult. De asemenea, aceste tensiuni au fost agravate de divergențele politice și culturale. A existat o înstrăinare politică și culturală între Apusul creștin și Răsăritul creștin, care, cu siguranță, a contribuit la divizarea Bisericilor.²⁶

Între secolele IX și XIII, două diferențe teologice importante au dus, în cele din urmă, la schisma încă nesoluționată dintre Biserica Apuseană, a Romei, și o mare parte a Bisericii Răsăritene de Constantinopol. Prima problemă a fost cunoscută sub numele de *filioque*. Acest cuvânt latin înseamnă „și Fiul.” Cuvântul a fost introdus de Biserica Occidentală în Crezul Niceo-Constantinopolitan din 381, după afirmația „Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, carele de la Tatăl purcede.”²⁷ Această adăugire la Crez a fost făcută mai întâi în Spania, în secolul al

²⁶ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 39.

²⁷ Henry Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence* (OUP Oxford, 2005), 210.

VI-lea. De acolo, folosirea ei s-a răspândit la biserici din alte părți ale Europei Occidentale. Se poate ca adăugirea să fi fost făcută la început cu scopul de a ajuta la contracararea influenței ereziei ariene. Într-o ciudată întorsătură a istoriei, teologii Împăratului Carol cel Mare au afirmat că *filioque* a făcut parte din Crezul original și i-au acuzat pe răsăriteni de omiterea acestui lucru. Adăugirea a fost respinsă pentru întâia oară în mod oficial de Roma. Papa Leon al III-a a avut Crezul original scris în greacă și latină pe tabletele de argint din Bazilica San Pietro. Cu toate acestea, Crezul, cu adaosul *filioque*, a fost în cele din urmă acceptat de Roma în secolul al XI-lea. După aceea, a devenit parte a Crezului folosit de creștini în întreaga Biserică din Europa Occidentală.

Începând cu secolul al IX-lea, teologii din Răsăritul bizantin au găsit *filioque* ca o alterare nejustificată a Crezului Niceo-Constantinopolitan original. Crezul a reprezentat o expresie succintă a aspectelor esențiale ale credinței creștine. Chiar dacă este posibil ca adevărata istorie a adăugirii să nu fi fost cunoscută de către răsăriteni, aceștia au susținut că nicio parte a Bisericii nu ar avea dreptul să falsifice în mod unilateral Crezul care a fost formulat de Sinoadele Ecumenice timpurii de la Niceea și Constantinopol și care a fost folosit la scară atât de largă în cult și catehizare. Mai mult decât atât, sub conducerea patriarhului Fotie al Constantinopolului,

teologii răsăriteni au văzut adăugirea apuseană ca fiind o expresie a teologiei trinitare care a micșorat caracterul distinctiv al fiecărei persoane divine din cadrul Sfintei Treimi.²⁸

Sub conducerea patriarhului Fotie, în 879, a avut loc la Constantinopol un sinod ecumenic. Cu acordul reprezentanților Papei Ioan al VIII-lea, episcopii au acceptat să folosească versiunea tradițională a Crezului, fără *filioque*. În timp ce problemele teologice legate de *filioque* nu au fost pe deplin discutate sau rezolvate, acest sinod a pus capăt în mod formal disputelor dintre Roma și Constantinopol, care ardeau mocnit de mai multe decenii. Roma și Bisericile Răsăritene încă împărtășeau ideea că Biserica este, în esență, o comuniune de Biserici locale. Din punctul de vedere al Romei, acest lucru a însemnat că, Constantinopolul era recunoscut cu adevărat ca o Biserică soră, ca o Biserică deplină, una sfântă, sobornicească și apostolică, iar nu doar o sucursală a unei organizații globale. La rândul său, Constantinopolul a recunoscut în mod liber întâietatea onorifică a Romei, astfel comuniunea dintre Constantinopol și scaunul papal a rămas intactă.²⁹

A doua diferență teologică de mare însemnătate a fost centrată pe diferite înțelegeri ale poziției și autorității papei, episcopul Romei, în întreaga

²⁸ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 40.

²⁹ Ware, *The Orthodox Church*, 1993, 56.

Biserică. Din primele secole au existat diferențe de accent în Apus și Răsărit în ceea ce privește prestigiul și autoritatea episcopului Romei și relația lui cu ceilalți episcopi.

Prin secolul al IV-lea, Biserica din lumea romano-bizantină s-a structurat pe liniile a cinci patriarhii. Aceste patriarhii reuneau eparhiile din anumite regiuni. Fiecare eparhie era condusă de un episcop sau arhiepiscop. Arhiepiscopii Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului erau cunoscuți drept patriarhi începând cu secolul al VI-lea. În vechime, titulatura de papă, care înseamnă părinte, era folosită de către toți episcopii. De prin secolul al IV-lea, a ajuns să fie folosită într-un mod mai formal de către episcopul Romei și episcopul Alexandriei. Ca președinte al unui sinod, fiecare patriarh prezida între episcopii din regiunea lui. La o scară mai mare, acest lucru reflecta o practică întâlnită pentru mult timp la nivel local și regional. Acolo, mitropoliții sau arhiepiscopii prezidau adunările episcopilor dintr-o zonă geografică.

Din cele mai vechi timpuri, i se acorda un fel de primat între episcopii din întreaga lume papei de la Roma, cel care era, de asemenea, singurul patriarh al întinsei părți a Bisericii Occidentale. Motivul acestui primat reflectă diferite percepții. Conform perspectivei răsăritene, acest primat și ordinea ierarhică a tuturor celor cinci patriarhii din secolul al IV-lea

erau fundamentate, în principal, pe hotărârile sinoadelor precedente ale Bisericii, hotărâri organizatorice luate pentru bunăstarea Bisericii. Cu toate acestea, Biserica Romei a subliniat faptul că primatul episcopului Romei nu s-a bazat doar pe hotărâri sinodale, ci, mai degrabă, după teologii occidentali, pe o anumită viziune a apostolului Petru și a urmașilor lui. Episcopul Romei a fost văzut ca urmașul lui Petru, căruia Hristos i-a încredințat un rol de conducere deosebit în rândul celor doisprezece apostoli.

Cele două puncte de vedere nu erau exclusive. Nu toți răsăritenii ar fi negat în mod obligatoriu faptul că Petru a avut un rol de conducere între apostoli. Într-adevăr, unii ar fi afirmat că în biserica lui locală, fiecare episcop exercita un rol de conducere, precum Petru. Cu toate acestea, răsăritenii susțineau cu înverșunare faptul că papa de la Roma nu își putea exercita autoritatea dincolo de propria lui patriarhie. Chiar dacă papei de la Roma îi era acordat un primat onorific, răsăritenii au respins pretențiile Romei de jurisdicție asupra întregului episcopat al Bisericii. Răsăritul a avut tendința de a sublinia autoritatea fiecărui episcop în cadrul eparhiei sale. De asemenea, valoarea sinoadelor bisericești, reunind episcopii dintr-o regiune, a continuat să fie văzută ca un mijloc de a afirma unitatea și de a aborda dificultățile cu care se confrunta Biserica. Sinodul din 879 din Constantinopol a afirmat, și el,

acest principiu. Din nou, abordările diferite ale Răsăritului și Apusului nu se excludeau reciproc. În ciuda tensiunilor recurente legate de întâietatea bisericească, Bisericele au rămas în comuniune timp de secole, cu excepția cazurilor în care erau în joc aspecte dogmatice. Însă aceste abordări nu au fost chiar complementare. Aspectele legate de întâietatea bisericească, mai ales de primatul papal, se vor dovedi în timp ca fiind generatoare de schisme.³⁰

Diferitele înțelegeri teologice cu privire la autoritatea episcopului Romei în Apus și Răsărit au fost, fără îndoială, agravate de evoluția situației politice, mai ales în Europa Occidentală. Ca urmare a invaziilor germanice și dezvoltării feudalismului din Evul Mediu timpuriu, Biserica din Europa Occidentală și-a format o structură centralizată, o piramidă feudală care l-a poziționat pe papă în partea de sus. Toți ceilalți arhiepiscopi și episcopi occidentali erau plasați în poziții aservite lui.

Acest model de guvernare a Bisericii a fost agravat de alianțele politice dintre papalitate și franci, de la sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul celui de-al IX-lea. Până la papa Grigore al VII-lea (circa 1021-1085), papalitatea căuta să scape de sub dominația politică și de alte abuzuri care au avut loc în timpul perioadei feudale. Ca parte a reformelor,

³⁰ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 41.

papalitatea a subliniat cu fermitate independența față de conducerea seculară din Europa Occidentală. Revendicările papalității erau exprimate cu o mare putere și emoție, dar cu foarte puțină apreciere față de perspectivele Răsăritului.

Aceasta oferă contextul pentru celebrul schimb de excomunicări din 1054. În acel an, papa Leon al IX-a a trimis trei reprezentanți la Constantinopol. Liderul delegației a fost cardinalul Humbert, episcop de Silva Candida. Se pare că misiunea principală a delegației a fost să discute despre tensiunile tot mai mari dintre Roma și Constantinopol cu privire la aspecte teologice și practici liturgice. Problemele politice legate de controlul normand asupra unor părți din Italia ar fi putut să fi jucat și ele un rol. În Italia normandă, creștinii orientali au fost forțați să urmeze practicile liturgice din Occident. Iar în Constantinopol, probabil ca o formă de răspuns, patriarhul Mihail a insistat ca bisericile occidentale să urmeze practicile liturgice bizantine. Tipul de pâine folosit la euharistie a fost printre principalele puncte de dispută. Răsăritul folosea pâine dospită. Apusul folosea pâine nedospită. Menținând un punct de vedere puternic al autorității de la Roma și al practicilor lor, reprezentanții nu păreau a fi dispuși să discute aceste probleme. Iar patriarhul Mihail se pare că a avut prea puțină considerație pentru acești trimiși. Ca urmare, cardinalul Humbert

a aruncat în mod arogant o scrisoare de excomunicare pe altarul catedralei Sf. Sofia, la data de 16 iulie 1054. Scrisoarea de excomunicare a fost îndreptată împotriva patriarhului Mihail și a asociaților săi apropiați. Aceasta conținea numeroase acuzații. Unele tratau probleme liturgice, altele punctau probleme teologice sau doctrinare mai grave. Printre acestea, a fost acuzația occidentală cum că Răsăritul rostea Crezul fără *filioque*. Documentul a menționat, de asemenea, că Mihail nu merită statutul său de patriarh. După gestul lor dramatic din Sfânta Sofia, legații au părăsit imediat orașul.³¹

Patriarhul Mihail și sinodul său au răspuns cu moderație. Ei au socotit că scrisoarea de excomunicare nu a venit de la însuși papa, ci a fost formulată de Humbert în numele său. Poate că bizantinii știau și că papa Leon a murit în luna aprilie a aceluiași an, anulând astfel misiunea lui Humbert. În lumina acestor fapte, patriarhul Mihail și sinodul l-au excomunicat pe autorul excomunicărilor occidentale și pe cei asociați cu acestea. În general, nu a existat nicio referire la papă sau la Biserica Apuseană. În mod limpede, în ciuda intrigilor cardinalului Humbert, nici Roma, nici Constantinopolul nu au declarat vreo schismă, cu toate că tensiunile erau, cu siguranță, ridicate. Totuși, după 1054, „relațiile de prietenie

³¹ Ibidem, 42.

dintre Răsărit și Apus au continuat. Cele două părți ale creștinătății nu erau încă conștiente de marea prăpastie care le separa, iar oameni din ambele părți încă mai sperau că neînțelegerile ar putea fi eliminate fără prea multă greutate. Disputa a rămas un lucru de care creștinii obișnuiți din Răsărit și Apus nu prea erau conștienți. Cruciadele au fost cele care au definitivat schisma: au introdus un nou spirit de ură și amărăciune, și au mutat întreaga problemă la nivelul de jos, popular.”³²

Relația dintre Biserica Romei și Bisericile din Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim a fost mult tensionată în perioada cruciadelor și, mai ales, în urma rușinoasei Cruciade a IV-a. În anul 1204, cruciații apuseni au devastat marele oraș al Constantinopolului, rivalul venețienilor pentru mult timp. Politicienii și clerul occidental au dominat viața orașului până în 1261. În acest timp, multe dintre comorile religioase ale Constantinopolului au fost transportate la Veneția. În multe orașe răsăritene, inclusiv în Constantinopol, invadatorii au instalat episcopi occidentali care erau supuși papei. Acest proces a început la Ierusalim, în 1099, și în Antiohia, în 1100. Instalarea episcopilor occidentali supuși Romei și puterilor politice din Europa Occidentală a devenit o expresie tragică și vizibilă a

³² Ware, *The Orthodox Church*, 1993, 59.

schismei în Constantinopol, Antiohia, Ierusalim și în alte orașe. Clerul și credincioșii din aceste orașe nu i-au acceptat cu ușurință pe episcopii care li s-au impus. Marile centre ale creștinismului răsăritean nu au revenit la episcopii răsăriteni până după 1268. Totuși, chiar și după această dată, Biserica Romei i-a sprijinit pe patriarhii rivali care aveau titlurile de Constantinopol, Antiohia și Ierusalim. Acesta a fost un semn clar că papalitatea și susținătorii ei politici au avut prea puțină considerație pentru legitimitatea vechilor biserici patriarhale din Răsărit.

Prădarea tragică a Constantinopolului de către cruciați, precum și disputele dintre aceștia și populația locală au stârnit neîncrederea, animozitatea și ura. Până la acest moment, majoritatea teologilor și clericilor și-au exprimat suspiciunea reciprocă față de perspectivele teologice. Cu toate acestea, în urma cruciadelor, în multe locuri, ostilitatea dintre răsăriteni și apuseni s-a prefăcut în răzbunare. „După 1204, sentimentul interiorității – de participare în comun la taina Bisericii – care a persistat chiar și după schisma din 1054, face loc unui sentiment de exterioritate reciprocă. Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică sunt pe cale de a deveni mutual exclusive, fiecare văzându-se pe sine, într-un fel, ca fiind «în afara» singurei Biserici mărturisite în Crez.” În ciuda acestui fapt, eforturile de reconciliere au continuat.

Din secolul al XIII-lea până în secolul al XV-lea, au existat numeroase inițiative din ambele părți de a aborda diferențele teologice și eclesiologice. Cu toate acestea, încercările de a le rezolva au fost înăbușite în mod frecvent de lipsa unei perspective istorice, de prejudecățile culturale și intrigile politice. Era, de asemenea, un timp în care Biserica Apuseană și papalitatea, în special, au fost zguduite de dispute interne și dezbinări. Mai mult decât atât, în timpul perioadei de înstrăinare, cele mai importante diferențe teologice dintre Roma și Constantinopol au fost agravate de altele privitoare la taine, căsătoriile clericilor și practicile liturgice.

Încercări importante de a aborda diferențele și de a restabili comuniunea deplină au avut loc la sinoadele din orașul Lyon, în 1274, și Florența, în 1434. La această din urmă adunare, răsăritenii au fost mult mai bine reprezentați și au fost discutate aspecte-cheie. Cu toate acestea, având în vedere amenințarea politică a foarte slăbitului Imperiu Bizantin, răsăritenii au fost dezavantajați. Reflectând foarte mult teologia romano-catolică medievală, hotărârile acestor sinoade nu au fost primite pe deplin, fiind, în cele din urmă, repudiate de către ortodocși. În centrul respingerii lor a fost negarea ortodoxă a cererii de autoritate absolută a papei peste toți ceilalți episcopi. Acest lucru a fost respins fără încetare. Ortodocșii nu au recunoscut niciodată

pretențiile papale de jurisdicție universală și au refuzat să se supună autorității papale. După cum spune John Meyendorff: „Cruciadele au contribuit mult la antagonizarea celor două civilizații culturale distincte ale Răsăritului și Apusului. Iar când papalitatea, zguduită de marea schismă, și Bizanțul, amenințat de turci, au fost, în cele din urmă, de acord să organizeze un sinod unionist la Florența, a fost deja prea târziu pentru a crea atmosfera de respect reciproc și încredere, care singură ar fi contribuit la un dialog teologic autentic.”³³

La mai puțin de 20 de ani după Sinodul de la Florența, Constantinopolul a căzut sub turcii otomani în 1453, punându-se astfel capăt Imperiului Roman-Bizantin. Sprijinul politic din partea Apusului creștin, spre care bizantinii au nădărduit, nu a mai ajuns niciodată. În timp ce creștinii ortodocși au reușit să-și susțină Biserica în noul sistem politic, acest lucru nu s-a făcut fără restricții importante. Sub conducerea patriarhului Constantinopolului, creștinii din Imperiul Otoman au fost grupați într-un *millet* separat, care, cu timpul, le-a limitat, în mare măsură, libertățile. În cadrul Bisericii a existat, de asemenea,

³³ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (Fordham Univ Press, 1979), 101; John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. Alexandru I. Stan (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996), 136.

o pierdere treptată a centrelor educaționale și teologice, precum și pierderea unui spirit misionar. Supraviețuirea a devenit principala preocupare. Printre ortodocșii acelor timpuri, doar Biserica Rusiei a primit statutul de autonomie în anul 1448 și a rămas neatinsă de controlul politic otoman. Sinodul de la Florența a fost respins în mod oficial la Constantinopol în 1484. În același timp, s-a decretat ca și creștinii occidentali (latinii) să fie mirunși la acceptarea într-una dintre celelalte patriarhii răsăritene. Aceasta a fost o expresie vizibilă a dezbinării dintre Roma și ortodocși.

În 50 de ani după căderea Constantinopolului, Biserica Apuseană a fost împărțită prin Reforma protestantă, care a început în 1517. Fără îndoială, dezbaterile teologice ale Reformei și răspunsul catolic doar au ajutat la solidificarea schismei dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă. Reforma a ridicat noi întrebări teologice care necesitau un răspuns din partea Bisericii Romano-Catolice. Deși nefiind implicați direct în dezbaterile Reformei, ortodocșii s-au găsit ei înșiși afectați de curentele teologice și dezbinările tot mai numeroase din cadrul creștinismului apusean.

Ortodocșii care au trăit în teritoriile apropiate de țările catolice sau protestante au devenit, în cele din urmă, victime ale diferitelor forme de prozelitism. Cu trecerea timpului, mulți protestanți au

urmărit să răspândească doctrinele lor printre ortodocșii din Europa Răsăriteană. De asemenea, mulți romano-catolici au încercat să contracareze răspândirea protestantismului prin implicarea în lucrarea misionară printre ortodocși și aliindu-se cu unii ortodocși. În romano-catolicism, „gândirea a fost dominată de un nou spirit de exclusivism soteriologic și eclesiologic care doar a adâncit dezbinarea.”³⁴

Cu sprijin politic din Polonia, unii creștini ortodocși care trăiau în zona Ucrainei au intrat în comuniune cu Roma, printr-o adunare de episcopi care a avut loc în orașul Brest în 1595. Atât clericilor, cât și mirenilor li s-a îngăduit să păstreze multe dintre obiceiurile lor liturgice răsăritene și o mare parte din organizarea lor administrativă. Cu toate acestea, în cele din urmă, ei au arătat loialitate față de papa de la Roma și de viziunea Romei asupra papalității. Aceste Biserici au ajuns să fie cunoscute sub numele de „greco-catolice” sau „uniatae.” Aceste uniri vor mai fi repetate în secolele următoare, în alte părți ale Europei Răsăritene și ale Orientului Mijlociu, sub influența romano-catolică. Majoritatea ortodocșilor au ajuns să vadă în aceste uniri niște tragice încercări de a impune autoritatea papală asupra unei Biserici Ortodoxe slăbite.

³⁴ Kallistos Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Wipf and Stock Publishers, 2013), 1-14.

Până în anul 1729, Roma a interzis în mod oficial *communio in sacris* cu ortodocșii, văzându-i drept schismatici. Simțindu-se amenințată atât de către misionarii romano-catolici, cât și de influența politică otomană, Patriarhia de Constantinopol a răspuns și în 1755 a pledat pentru rebotezarea romano-catolicilor care s-au alăturat Bisericii Ortodoxe. În timp ce această recomandare fără precedent nu a reflectat întreaga ortodoxie și a fost abrogată în 1888, propunerea a indicat că înstrăinarea era adâncă și că dezbinarea a dobândit, într-adevăr, un caracter formal.

În secolul al XIX-lea, Roma le-a făcut ortodocșilor unele propuneri oficiale. Propunerile, însă, întotdeauna îi invitau pe aceștia să se întoarcă la adevărata credință și să accepte autoritatea supremă a papei. Această mentalitate a fost exprimată într-o enciclopică a papei Pius al IX-lea, în 1848, și a papei Leon al XIII-lea, în 1894. Ortodocșii au respins aceste propuneri și pretențiile papale care se ascundeau în ele. La rândul lor, ortodocșii au invitat Biserica Romano-Catolică să renunțe la inovațiile ei și să se întoarcă la credința exprimată de Sinoadele Ecumenice. Atunci când Biserica Romano-Catolică, la Conciliul I Vatican din 1870, a hotărât că papa este infailibil în materie de credință și morală atunci când vorbește în mod oficial, prăpastia dintre catolicism și ortodoxie s-a adâncit chiar mai mult.

Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică au intrat într-o nouă fază a relațiilor în anii 1960. Bazându-se pe contacte informale dezvoltate în special în anii 1950, Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă au început cu sfială reînnoirea legăturilor și dialogul teologic. După mai mult de cinci secole, au fost stabilite dialoguri teologice oficiale între romano-catolici și ortodocși. Primul a început în Statele Unite în 1965. Un dialog teologic la nivel mondial a fost stabilit în 1979.³⁵

3.4. Reforma protestantă

Reforma protestantă este termenul dat amplei mișcări de reforme în cadrul creștinismului apusean din Europa Occidentală care începe la începutul secolului al XVI-lea. Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, Europa Occidentală a fost împărțită în mod formal între acele Biserici locale și țări care au rămas credincioase Bisericii Romano-Catolice și acele Biserici și țări care au adoptat forme variate ale protestantismului. De la început, a existat o mare diversitate a învățăturilor protestante, împiedicând multe dintre Bisericile născute din Reformă să cadă total de acord asupra unor aspecte importante. Reforma protestantă trebuie privită în contextul mai larg al evoluțiilor religioase și politice ale secolelor

³⁵ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 45-46.

XV-XVI, în special. Multiplii factori, inclusiv Renașterea, care au dus la divizarea creștinismului occidental în timpul secolului al XVI-lea, au fost complecși și interdependenți.³⁶

Cu toate că istoria creștină înregistrează nume importante care au inițiat mișcări cu caracter reformator în Apus, precum John Wycliff (sec. al XIV-lea)³⁷, Jan Hus (sec. al XIV-XV)³⁸ sau dominicanul Girolamo Savonarola (sec. al XV-lea), este un lucru asumat în istoriografie că Reforma a început în Germania, la 31 octombrie 1517, când Martin Luther (1483-1546), un preot romano-catolic, călugăr al ordinului augustinian și profesor universitar la Wittenberg, a formulat nouăzeci și cinci de teze care invitau la dezbateri pe tema legitimității vânzării indulgențelor. Biserica Romano-Catolică a învățat că o indulgență era o iertare pentru o anumită perioadă de timp pe care cineva trebuia să o petreacă în purgatoriu, ca urmare a păcatului. M. Luther a întâlnit în regiunea Saxonia învățătura călugărului dominican Johann Tetzel care vindea aceste indulgențe. Tezele reflectă preocuparea tot mai mare a lui M. Luther asupra perspectivelor și practicilor din Biserica Romano-Catolică.

³⁶ Thomas E. FitzGerald, *The Ecumenical Movement: An Introductory History* (Greenwood Publishing Group, 2004), 46; Owen Chadwick, *The Reformation* (Penguin Books, 1972), 1-31.

³⁷ J. Gordon Melton, *Encyclopedia of Protestantism* (Infobase Publishing, 2005), 592.

³⁸ Ibidem, 279.

Exemplare tipărite ale tezelor sale au circulat la scurt timp. Din punctul de vedere al lui M. Luther, Biserica părea să pună accentul pe activitățile religioase sau faptele cuiva, fără a ține seama cum se cuvine de primatul credinței în darul lui Dumnezeu de mântuire în Iisus Hristos. Atât din studiul său asupra Scripturilor, cât și din lupta sa duhovnicească, Luther era convins că esența Evangheliei creștine era aceea că cei credincioși sunt îndreptățiți doar prin credință. Omul nu poate dobândi mântuirea prin fapte bune. În cele din urmă, discuțiile asupra indulgențelor s-au transformat în discuții asupra papalității și autorității în Biserică.³⁹

Luther a declarat că învățăturile și practicile Bisericii nu pot fi contrare Scripturii. Deși nu pretindea înființarea unei noi biserici, Luther a cerut reforme radicale în Biserica Romano-Catolică. În centrul învățăturilor lui Luther se aflau trei principii: *sola fide*, *sola gratia* și *sola scriptura*. În opoziție cu trimerile la Tradiție, M. Luther a subliniat primatul Scripturii. Împotriva accentului pus pe activitățile religioase, Luther a evidențiat primatul harului lui Dumnezeu și credinței în darul lui Dumnezeu de mântuire. Într-un fel sau altul, aceste trei principii au devenit un element central al întregii Reforme, fiind o provocare directă la autoritatea papei.

³⁹ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 46-47.

Prin Bula Papală, *Exsurge Domine*, din 15 iunie, 1520, Roma a declarat că 41 din tezele lui M. Luther erau eretice și a poruncit ca scrierile sale să fie arse. Cu sentimentul de înstrăinare tot mai adâncă, Luther a răspuns prin arderea în public a bulei papale. El a fost excomunicat în mod oficial în 1521. În luna aprilie a aceluiași an, la Dieta de la Worms, Luther a stat în fața Sfântului Împărat Roman Carol al V-lea și a principilor germani. El a refuzat să-și retragă învățăturile, fără numai dacă se vor dovedi a fi greșite prin Scripturi sau prin rațiune. Frederick al III-lea, electorul de Saxonia și alți câțiva principii germani l-au susținut pe Luther. Acest sprijin a venit din varii motive. La acea vreme, Luther a tradus Noul Testament în limba germană. De asemenea, el a început să scrie multe imne care au devenit parte a slujbelor care vor înlocui, în cele din urmă, latina cu germana.

Un colaborator apropiat al lui Luther și profesor de Noul Testament la Wittenberg, Philip Melanchthon (1497-1560), a fost rugat să elaboreze o mărturisire comună de credință care ar putea servi ca document de reconciliere. Melanchthon a adunat o serie de teze care, credea el, ar putea fi primite atât de către adepții lui Luther, cât și de alți catolici. Documentul rezultat, *Mărturisirea de la Augsburg*, a fost prezentat împăratului la 25 iunie 1530. În timp ce unii sperau că textul ar putea preveni viitoare dezbinări, factorii politici și religioși nu au lăsat acest lucru să se întâmple.

Mărturisirea de la Augsburg din 1530 a devenit o importantă declarație de credință pentru cei care au acceptat învățăturile lui Luther. Romano-catolicii au privit-o ca pe un atac față de învățăturile tradiționale și autoritatea Romei. Mai mulți prinți germani și reprezentanți ai orașelor au semnat *Mărturisirea de la Augsburg* prezentată la Dieta de la Augsburg. Aceasta a marcat o ruptură formală cu Biserica Romano-Catolică a mai multor biserici locale din Germania. Ca o consecință, în 1546 a izbucnit un război civil. După ani de conflict, Pacea de la Augsburg din 1555 a afirmat că fiecare prinț va stabili afilierea religioasă în teritoriul peste care domnește, fie romano-catolică, fie evanghelică (luterană). Până la mijlocul secolului al XVI-lea, Bisericile de stat din Danemarca, Suedia, Norvegia și Finlanda au adoptat, de asemenea, tradiția luterană și s-au despărțit de romano-catolicism.⁴⁰

Reforma din Elveția a început în cantonul Zürich, sub conducerea lui Ulrich Zwingli (1484-1531), un preot romano-catolic hirotonit în 1506. Un admirator al lui Erasmus, Zwingli a fost inițial influențat de preocuparea sa pentru reformă și interesul pentru limbile biblice. Deranjat de abuzurile de la celebrul loc de pelerinaj din Einsiedeln, preocuparea lui Zwingli pentru reforma Bisericii s-a întărit. La fel

⁴⁰ Vezi și: Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, 356-57.

ca Luther, dezvoltarea pozițiilor sale și îndepărtarea lui de Biserica Romano-Catolică s-a făcut treptat. Ca preot în catedrala istorică din Zürich, a început să pledeze pentru schimbări în cadrul practicilor și învățăturilor bisericești cu sprijinul politicianilor locali. La începutul anului 1519, Zwingli a început o serie de predici din Noul Testament care îi sprijineau pozițiile sale. El a considerat că învățăturile și practicile Bisericii trebuie să fie exprimate în mod explicit în Scripturi. El a contestat credința în purgatoriu, invocarea sfinților, monahismul și celibatul clericilor. Până în anul 1524, Zwingli a militat pentru abolirea ceremoniei mesei și înlocuirea acesteia cu un rit simplu și simbolic asemănător cu o cină, precum și pentru eliminarea picturilor și relicvelor din bisericile din Zürich.

Întâlnirea cu Luther, cunoscută sub numele de Colocviul de la Marburg din 1529, nu a produs o viziune comună asupra euharistiei și a dovedit diferența tot mai mare între învățăturile reformatoarelor. Zwingli, de asemenea, a avut discuții cu anabaptiștii și a sancționat persecutarea lor de către guvernul din Zürich. Influența lui s-a răspândit în alte cantoane elvețiene. O adunare de clerici și laici din Berna a acceptat „Tezele de la Berna”, care au fost sancționate de Zwingli în 1528. Textul a fost o apărare a gândirii reformei bazată pe supremația Scripturilor. Cu toate acestea, o serie de alte can-

toane elvețiene au refuzat să accepte opiniile religioase și politice ale lui Zwingli. Un război între cantoanele elvețiene a izbucnit în anul 1531. În timpul acelui război, Zwingli a murit luptând în calitate de soldat. În același an, a doua Pace de la Kappel a recunoscut existența cantoanelor catolice și protestante și a interzis răspândirea pe mai departe a învățăturilor protestante în Confederația Elvețiană.

John Calvin (1509-1564) a fost un avocat francez care a călătorit la Geneva în 1536, unde spiritul Reformei a început să se însuflețească sub conducerea lui Guillaume Farel (1489-1565). După multe conflicte politice și religioase, Geneva a devenit oficial protestantă în 1535. Prin îndrumarea și scrierile sale, J. Calvin a avut o influență esențială asupra spiritului Reformei care s-a dezvoltat în unele cantoane elvețiene din Franța, Țările de Jos, și Scoția. Perspectivele sale s-au aflat la baza puritanilor, care, în secolul al XVII-lea, au părăsit Anglia și s-au stabilit în New England.

Pe baza interpretării sale a Scripturilor, Calvin a elaborat o nouă organizare a Bisericii din Geneva prin Ordonanțele din 1541. Împreună cu G. Farel, J. Calvin a impus cetățenilor din Geneva și un cod moral strict. Inițial, standardele morale stricte ale lui Calvin, bazate pe înțelegerea literală a Scripturilor, nu au fost bine primite. La începutul anului 1538, Calvin și reformatorii protestanți au fost exilați din

Geneva. Mutându-se la Strasbourg, J. Calvin a început să scrie comentarii biblice și a terminat lucrarea sa masivă a doctrinei protestante, cunoscută sub numele de *Învățătura religiei creștine* din 1536.⁴¹

Când s-au schimbat liderii politici din Geneva, Calvin a revenit. Imediat, el a plănuit transformarea Genevei într-o teocrație bazându-se pe interpretarea Scripturilor. Calvin a introdus o serie de reforme care au impus cetățenilor orașului un cod moral strict și fără compromisuri. Reflectând la perspectivele lui Zwingli, J. Calvin a simplificat foarte mult cultul protestant și a eliminat toate practicile liturgice care nu erau susținute de Scriptură. Prin anii 1550, Geneva era complet calvinistă în gândire și în organizare. Într-adevăr, a devenit cel mai important centru protestant al Europei în secolul al XVI-lea.⁴²

În centrul învățăturii lui J. Calvin a fost insistența asupra primatului Scripturilor, așa cum le interpreta el. În principiu, orice practică sau învățătură care nu era inclusă în mod explicit în Scripturi trebuia să fie respinsă. Iar o practică sau învățătură care era conținută în mod explicit în Scripturi trebuia să fie urmată fără ezitare. J. Calvin a dus aceste principii la extrem. El a considerat nu numai că întreaga credință religioasă trebuie să fie întemeiată doar pe interpretarea literală a Scripturilor, ci și că

⁴¹ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 48.

⁴² Ibidem, 49.

organizarea Bisericii, organizarea politică și societatea însăși ar trebui să se fundamenteze pe citirea literală a Scripturii. Desigur, Scriptura avea nevoie întotdeauna de interpretare. Calvin a adus acea interpretare, stabilind astfel o nouă formă de tradiție pentru cei care îi urmau învățăturile.

Printre pozițiile teologice cele mai notabile pe care J. Calvin le-a luat s-a aflat afirmarea unei doctrine a predestinării. El a crezut că mântuirea nu era în niciun fel rezultatul unei alegeri a persoanei umane. Mai degrabă, a fost predeterminată de Dumnezeu de la începuturi. Acest lucru a însemnat că unii au fost selectați și aleși de către Dumnezeu spre mântuire. Alții au fost osândiți, indiferent de credința lor, intențiile bune sau comportamentul lor bun. Deși, evident, de la cei aleși se aștepta să evite păcatul, nu toți oamenii buni se aflau printre cei aleși. O viață morală strictă, chiar dacă nu determina mântuirea, putea fi văzută ca un semn al mântuirii.

Viziunile reformatoare ale lui Zwingli și Calvin nu s-au limitat la Confederația Elvețiană. Perspectivile reformatoare au fost bine înrădăcinate în Biserica Scoției sub conducerea lui John Knox (circa 1513-1572). În plus, la mijlocul secolului al XVI-lea, calvinii francezi, cunoscuți sub numele de hughe-
noți, au început să organizeze congregații. Afecți
de conflictele politice dintre Franța și Spania, pre-
cum și de războaiele interne, hughenotii au fost

adesea supuși unor amare persecuții din partea guvernului francez. În cele din urmă, Edictul de la Nantes din 1598 a afirmat toleranța religioasă. Totuși, acest edict important a fost revocat în 1685, lucru care a dus la exilul multor hughenoti în Anglia, Olanda, și America.⁴³

Reforma din Anglia s-a dezvoltat într-un mod diferit față de protestantismul din restul Europei Occidentale. S-a grupat inițial în jurul regelui Henric al VIII-lea (1491-1547), care este cunoscut pentru excesele sale. Odată cu începutul reformei luterane, Henric al VIII-lea a devenit un oponent ferm al acestor învățături. Din acest motiv, în 1521 papa Leon al X-lea l-a cinstit cu titlul de Apărător al Credinței. Cu toate acestea, înmulțirea protestelor împotriva autorității Romei în problemele bisericesti s-au potrivit rapid cu dorința lui Henric de a avea un bărbat moștenitor al tronului său. Astfel, Reforma din Biserica Angliei a avut loc inițial ca un rezultat direct al dorinței lui Henric de a divorța de prima lui soție, Caterina de Aragon. Papa a refuzat cererea lui Henric din 1534, probabil sub influența nepotului lui Catherine, care era împăratul Carol al V-lea.⁴⁴

Thomas Cromwell, primul ministru al regelui, a pus la cale ruptura formală dintre Henry și Biserica Angliei de Biserica Romano-Catolică. În spiritul

⁴³ Ibidem, 50.

⁴⁴ Vezi și: Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, 149-50.

Reformei, Cromwell a propus ca Henry să se rupă de Roma și să se declare înțâistătorul Bisericii Angliei. Henric a fost de acord cu acest plan. Sub conducerea lui Cromwell, parlamentul a adoptat Statutul Apelurilor (față de Roma, în 1533). Acesta a fost urmat de Legea Supremației (1534) care afirma autoritatea regelui asupra Bisericii Angliei. La acea dată, Henry era excomunicat de către Roma. Printre cei care s-au opus acțiunilor lui Henry au fost Sir Thomas Moore și Arhiepiscopul de Canterbury, Sir John Fisher. Ei au refuzat să se despartă de Roma și au fost, în cele din urmă, judecați pentru trădare și decapitați în 1535. Thomas Cranmer, noul Arhiepiscop de Canterbury, în calitate de lider al clericilor care l-au urmat pe Henric, a anulat în mod oficial căsătoria lui Henry cu Catherine și i-a îngăduit regelui să se căsătorească cu Anne Boleyn.

Henric pare să nu fie prea interesat de schimbarea credinței și practicii tradiționale a Bisericii Angliei, în afară de a-i asigura independența față de controlul papei. Cu toate acestea, Anglia nu a putut evita cu ușurință impactul Reformei odată ce Henric a contestat autoritatea Romei în Biserica Angliei. Thomas Cromwell și arhiepiscopul Thomas Cranmer au autorizat rapid o traducere oficială a Bibliei în limba engleză. Preocupat de dezvoltarea cultului în limba engleză și cu alte reforme liturgice, arhiepiscopul Thomas Cranmer a fost, de asemenea, în mare măsură responsabil pentru alcătuirea *Cărții*

de Rugăciuni (Book of Common Prayer), adoptată de succesorul lui Henry, Edward al VI-lea. Cranmer și alții din Biserica Angliei au căutat să găsească o cale de mijloc între romano-catolici și puritanii englezi, simpatizanți calvini care au simțit că reforma din Anglia nu a mers suficient de departe. De exemplu, Biserica Angliei a continuat să mențină multe practici bisericești, cum ar fi cele trei ordine ierarhice, care nu au fost acceptate de puritani.

Schimbările ulterioare ale șefilor de stat au dus la rupturi tot mai adânci între membrii Bisericii Angliei (anglicani), romano-catolici și puritani. Statutul religios din 1559, al Elisabetei I, a dus la reînceperea persecuțiilor și a garantat că atât Anglia, cât și Biserica Angliei este liberă de orice legătură cu romano-catolicismul. În Anglia secolului al XVII-lea, puritanii au dobândit influență politică sub Oliver Cromwell, care l-a decapitat pe regele Carol I și i-a persecutat fără milă pe romano-catolici.⁴⁵

3.5. Reforma radicală

În cele ce urmează, ne vom opri la un alt moment care marchează o nouă diviziune în lumea creștină, de această dată în cea de factură protestantă. Fenomenul a fost numit în istorie „Reforma radicală”.⁴⁶ Cu toate că acesta nu este tratat ca un

⁴⁵ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 50-51.

⁴⁶ Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, 454-55.

eveniment separat de reforma clasică, pentru claritatea argumentării, am considerat mai potrivit să-l abordăm separat. Ca urmare a reformei radicale, avem astăzi multe comunități creștine care și-au găsit numeroși adepți și în spațiile locuite tradițional de creștini ortodocși.

Începând cu secolul al XVI-lea, nu toți simpatizanții protestantismului au putut fi integrați cu ușurință în cadrul acelor comunități care adoptaseră perspectivele luterană, reformată sau anglicană. Câțiva protestanți au simțit că reformele lui M. Luther, U. Zwingli și J. Calvin nu au mers suficient de departe. Stăruind asupra unei abordări literale a Scripturilor, ei au dorit o reformă mai profundă a practicilor liturgice decât cea prevăzută de Luther, Zwingli și ucenicii lor. În esență, acești reformatori radicali au respins practica botezului copiilor, menținută de majoritatea protestanților, în favoarea botezului la maturitate a persoanelor care au mărturisit personal credința creștină. Diferitele grupuri care au respins botezul copiilor au ajuns să fie cunoscute, în general, ca anabapțiști. De-a lungul secolelor XVI-XVII, această mișcare s-a constituit într-o largă paletă de grupări separatiste. Luther, Zwingli și Calvin s-au opus cu vehemență anabapțiștilor. Opoziția fermă a anabapțiștilor față de luteranism și calvinism a condus la persecutarea lor de către un număr de guverne locale. De aseme-

nea, acest lucru i-a condus pe anabapțiști spre o respingere fermă a conlucrării dintre Biserică și Stat, pe care cei mai mulți dintre protestanți și romano-catolici au acceptat-o.

Printre primii apărători ai cauzei anabaptiste a fost germanul Thomas Münzer (1490-1525). Fost preot romano-catolic, T. Münzer a adoptat cauza protestantă în 1520, susținând că a avut o inspirație nemijlocită de la Duhul Sfânt. În urma unui dezacord cu M. Luther, a călătorit în toată Germania, opunându-se atât catolicismului, cât și învățăturilor lui Luther. El a avut un rol fruntaș în Războiul Țărănesc din 1524-1526, care a fost suprimat de luterani. După înfrângerea de la bătălia de la Frankenhhausen în 1525, T. Münzer a fost capturat și executat. Învățăturile sale au dus la stabilirea în Münster, în 1533, pentru scurt timp, a unei teocrații anabaptiste, în care proprietățile erau puse la comun. Luteranii au desființat prea aspru acest lucru. Până la mijlocul secolului al XVI-lea, numeroase congregații anabaptiste au putut fi găsite în toată Germania, Confederația Elvețiană, Moravia și Olanda. Printre cele mai numeroase grupuri erau hutteriții, frații elvețieni și menoniții.⁴⁷

⁴⁷ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 51.

3.6. Reforma catolică – Contrareforma

Răspunsul oficial al Bisericii Romano-Catolice la problemele ridicate de protestanți este cunoscut sub numele de Reforma Catolică sau Contrareforma. Eforturile importante pentru reînnoire, reformă și ca răspuns la teologiile protestante au început în mod serios în timpul domniei papei Paul al III-lea (1534-1549). În centrul programului lui Paul a fost intenția de a afirma responsabilitatea papală în întreaga Biserică. Recunoscând necesitatea unei reforme interne și pentru a răspunde la problemele ridicate de protestanți, Paul al III-lea a decis să convoace o adunare de episcopi. Chiar dacă sinodul a fost amânat cu 10 ani datorită rezistenței interne, Paul al III-lea a căutat să atace abuzurile din Biserică fără a fi intimidat de unii episcopi puternici și oameni politici. Conciliul a avut loc, în cele din urmă, în orașul Trento din nordul Italiei, în 1545. Reunindu-i pe episcopii catolici din întreaga Europă, acesta s-a întâlnit ocazional, până când și-a încheiat activitatea în anul 1563. Împreună cu episcopii, sinodul a îngăduit și unor reprezentanți protestanți să-și prezinte poziția lor, mai ales în primele sesiuni. Unii romano-catolici au sperat că sinodul va contribui la reconcilierea principalelor Biserici protestante. Cu toate acestea, pe măsură ce sinodul a înaintat, parti-

cipanții l-au privit, în primul rând, ca pe o posibilitate de a se opune perspectivelor protestante.⁴⁸

Hotărârile cele mai importante ale Conciliului de la Trento vizau problemele teologice ridicate de protestanți. Sinodul a afirmat importanța Scripturii și tradiției ca surse de credință, precum și dreptul exclusiv al Bisericii de a interpreta textele scripturistice. De asemenea, sinodul a afirmat relația necesară dintre credință și faptele bune. Învățătura celor șapte Taine a fost, de asemenea, reamintită, împreună cu afirmarea prezenței reale a lui Hristos în pâinea și vinul euharistic. Credința în purgatoriu, invocarea sfinților, venerarea moaștelor și practica indulgențelor au fost, de asemenea, afirmate. Importante au fost și hotărârile sinodului de înființare a seminariilor și procedurile de numire a episcopilor.⁴⁹ Declarațiile doctrinare și practicile disciplinare ale Conciliului de la Trento au influențat foarte mult romano-catolicismul până la Conciliul I Vatican (1869-1870) și Conciliul II Vatican (1962-1965).

Împreună cu o papalitate reînsuflețită, reformele și reînnoirea dictate de Conciliul de la Trento au fost implementate la nivel local cu sprijinul Societății lui Iisus. Fondată de Ignatie de Loyola (1491-1556), societatea, cunoscută mai bine sub

⁴⁸ Chadwick, *The Reformation*, 275-76.

⁴⁹ Ibidem, 277-81.

numele de iezuiți, a fost un ordin semimonastic al clerului, dedicat mai ales lucrării de propovăduire, învățare, reconciliere a penitenților prin taina mărturisirii și înființare de misiuni. Activitățile iezuiților au contribuit mult la prevenirea noilor victorii protestante în Europa Occidentală.

La mijlocul secolului al XVI-lea, Europa Occidentală a fost vizibil împărțită între acele state care au acceptat învățăturile protestante și cele care au rămas credincioase Bisericii Romano-Catolice. În unele dintre aceste state, cum ar fi Anglia, Franța, Spania, Scoția și Germania, minoritățile religioase erau adesea victime ale opresiunii. Într-adevăr, Reforma protestantă și răspunsul catolic au pregătit scena unui secol amar al războaielor sângeroase care au avut la bază diferențele religioase. După războiul dureros al religiei, în secolele XVII-XVIII, diferențele dintre protestanți și alți protestanți, precum și dintre protestanți și romano-catolici au ajuns pe tărâm american. Coloniile americane au pus la dispoziție un teritoriu nou, unde diferențele religioase și-au găsit loc atât pentru a fi protejate, cât și pentru o viitoare adâncire pe parcursul secolului al XVII-lea.⁵⁰

⁵⁰ FitzGerald, *The Ecumenical Movement*, 2004, 52-53.

3.7. De la înstrăinarea progresivă la dorința de unitate creștină

Conform lui Thomas E. FitzGerald, există un număr important de trăsături comune schismelor din Biserică. Aceste trăsături ne reamintesc că problemele doctrinare sau teologice fundamentale care au fost subliniate la momentul scindării, au făcut parte dintr-un context mai larg. Nici unul dintre aspectele teologice ale dezbinărilor nu poate fi văzut în afara contextului său istoric mai larg. În primul rând, schismele au avut loc în timp. Pentru ușurință, uneori folosim datele 431, 451, 1054 și 1517, 1520 atunci când vorbim despre schismele bisericesti. Adesea, cu aceste date pot fi asociate unele evenimente istorice importante. La o analiză mai atentă, vedem că fiecare dintre scindările istorice ale Bisericilor făcea parte dintr-un proces gradual de înstrăinare. Evenimentul istoric particular, pe care îl folosim adesea pentru a data o anumită schismă bisericească, este, de fapt, unul dintre numeroasele evenimente care au contribuit la scindare. În studiul schismelor bisericesti, identificarea datei potrivite a schismei nu trebuie să ascundă realitatea dezvoltării treptate a acesteia între Biserici, de-a lungul timpului.

Schismele reflectă dezacordul puternic în ceea ce privește învățătura și teologia creștină. Marile

dezbinări istorice ale bisericilor au avut loc pentru că nu s-a putut ajunge la un acord sau consens cu privire la aspectele teologice sau doctrinare esențiale, legate de credința creștină. În cazul fiecărei schisme, a existat o criză asupra interpretării Scripturii și tradiției. În același timp, ruperea dialogului a condus adesea la un dezechilibru din perspectivă teologică. Indiferent dacă problema era hristologia, eclesiologia sau relația dintre credință și fapte, dezbinările au produs adesea carența unei perspective teologice holistice și o lipsă de echilibru în ambele părți. Aceasta s-a reflectat într-o teologie polemică a afirmației și răspunsului, a acțiunii și a reacțiunii.⁵¹

Aceste schisme istorice nu au avut loc într-un vid social și politic. Aspectele teologice erau importante. Cu toate acestea, în contextul istoric, problemele teologice erau amplificate de problemele naționale, politice și culturale ale zilei. Deseori, au fost luate poziții teologice pentru a exprima diferențele politice sau culturale. Pe lângă aceasta, diferențele teologice au fost adesea consolidate prin persecuții și războaie, dar cruda realitate este, de multe ori, trecută cu vederea în istoria mai idealizată a schismelor.

Poate că problemele teologice fundamentale ridicate de fiecare punct al schismei ar fi putut fi

⁵¹ Ibidem, 53-54.

rezolvate dacă atmosfera nu ar fi fost contaminată, nu doar de polemici, ci și de politică, și poluată de lipsa respectului reciproc și a bunei voințe. Deși nu negăm importanța aspectelor teologice puse în discuție în cazul fiecărei schisme, există un sentiment că împrejurarea istorică nu era profitabilă pentru un real dialog. Bineînțeles, în fiecare perioadă istorică au existat încercări de dialog, de dragul reconcilierii și unității, din partea multor oameni bine intenționați. Cu toate acestea, intențiile bune au fost adesea umbrite de ostilitatea, teama și agendele politice ale altora.

Schismele dintre Biserici și tradiții s-au exprimat într-o manieră foarte vizibilă în cadrul cultului. Ca o consecință a dezbinărilor, formele de cult și viață liturgică au ajuns să întruchipeze și să exprime separația și chiar caracterul distinctiv al Bisericilor divizate. Din primele zile ale creștinismului există practici liturgice comune cum ar fi ritualul botezului și euharistiei, întâlnite în întreaga Biserică, în toate locurile. În același timp, au existat o mulțime de obiceiuri liturgice care reflectau diferite culturi și istorii. Totuși, în urma schismelor majore, diferențele din cult au fost evidențiate ca expresii ale Bisericilor despărțite. Pentru cei care nu au pătruns în subtilitățile diferențelor teologice sau doctrinare, cultul și locul de închinare au ajuns să întruchipeze caracterul distinctiv al unei anumite Biserici sau tradiții.

Dezbinările au fost exprimate în tiparele și formele cultului. Schismele au condus deseori la alte schisme. Diferențele teologice din vremurile de demult, care nu au fost rezolvate, au apărut frecvent în schismele ulterioare. Într-adevăr, principalele schisme bisericesti din Europa și Orientul Mijlociu au fost exportate începând cu secolul al XVI-lea în America de Nord, precum și în Africa, Orientul Îndepărtat și America de Sud.

În plus, mai ales în Statele Unite, au apărut o serie de noi tradiții protestante, începând cu secolul al XVII-lea și până în secolul al XIX-lea. Chiar dacă își aveau rădăcinile comune în Reformă, acestea își exprimau și propriile particularități în doctrină și cult. De multe ori, ele au început ca mișcări de reformă sau de reînnoire. Printre cei mai influenți au fost baptiștii, metodisții și ucenicii (biserica creștină). Aceștia vor avea un impact major asupra dezvoltării creștinismului în America și asupra mișcării misionare creștine, în special începând cu secolul al XIX-lea.

Totuși, aceste mari schisme din interiorul creștinismului au avut un caracter mai mult sau mai puțin permanent până la mijlocul secolului al XVI-lea, iar această mentalitate a continuat timp de cel puțin 400 de ani. Marile schisme dintre Biserici au fost considerate normative și acceptabile. Unii chiar ar pretinde că erau necesare pentru apărarea credinței creștine. Înainte de sfârșitul anilor 1500, s-ar putea

găsi eforturi importante ale Bisericilor despărțite în a-și examina diferențele și a căuta reconcilierea. De exemplu, între ortodocși și catolici, au existat Sinodul de la Lyon (1274) și Sinodul de la Florența (1438). Chiar dacă aceste sinoade nu și-au îndeplinit scopul și au fost, în cele din urmă, respinse de ortodocși, întâlnirile au fost încercări de reconciliere. De asemenea, Conciliul Romano-Catolic din Trento (1545-1563) a început cu intenția de a vindeca scindarea dintre romano-catolici și protestanți. În timp ce sinodul nu a vindecat înstrăinarea, acesta a reflectat în stadiile sale incipiente o dorință de a examina diferențele teologice și doctrinare.

Până în secolul al XVII-lea, au existat foarte puține eforturi formale între Bisericile divizate pentru a examina și a vindeca dezbinarea lor. Într-adevăr, a luat naștere o izolare formală între bisericile dezbinăte. Între Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică și cele mai multe biserici reformate, dezbinările au ajuns să fie acceptate ca normative. Aceasta, la rândul ei, a condus la expresii de exclusivism eclesastic, teologie polemică, conflicte misionare și prozelitism. Bisericile despărțite și preocupările lor teologice au avut tendința să evolueze în izolare, însă nu fără un antagonism reciproc.⁵²

⁵² Ibidem, 54-55.

Înțelesuri antagonice ale unității Bisericii

Urmare a procesului treptat de înstrăinare și a dezvoltărilor comunităților schismatice într-un mod independent, acestea și-au formulat propria eclesiologie, mai mult sau mai puțin aproape de cea a Bisericii Ortodoxe. Astfel, unitatea Bisericii nu este înțeleasă la fel în toate tradițiile creștine. Spre exemplu, „teoria ramurilor” (potrivit căreia în toate denomi-națiunile creștine găsim elemente ale Bisericii universale nevăzute) este străină Ortodoxiei. La fel, „intercomuniunea” și „ospitalitatea euharistică”, ca rezultate ale unei unități ce are la bază reconcilierea denomi-națională, sunt practici străine de ortodoxie. Conform acestor practici, se recunoaște existența diferențelor în materie de credință, sau a dezunității de credință, însă se promovează un „ospaț al dragostei”, prin care, avându-l la baza dialogului interconfesional, s-ar putea ajunge, în timp, și la

unitatea de credință. Teologia ortodoxă nu poate separa discursul referitor la unitatea Bisericii în mai multe „tipologii” ale unității: „unitatea dragostei”, „unitatea euharistică”, „unitatea de credință”, așa cum se procedează în discursul ecumenic de factură protestantă. În trecut fie spus, acest lucru a făcut posibilă încheierea de acorduri teologice între diferite comunități protestante, în urma cărora credincioșii se pot împărtăși la acele comunități născute din Reformă care au semnat acordurile, iar, în anumite cazuri, pastorii din diferite tradiții protestante pot concelebra liturghia. Pentru teologia răsăriteană, unitatea de credință și unitatea euharistică sunt legate ființial una de cealaltă. Prima este condiția primirii Euharistiei, iar a doua este confirmarea așezării într-o unitate de credință în Biserică și într-o unitate duhovnicească cu Dumnezeu și cu toți membrii Bisericii. Faptul că Biserica Ortodoxă a ales să nu îmbrățișeze practica „intercomuniunii” și a „ospitalității euharistice” este o dovadă a înțeleșului pe care îl dă celorlalte comunități eclesiale cu care intră în dialog. Sunt comunități care s-au îndepărtat de Biserică, unele mai mult, altele mai puțin, dar față de care Biserica are datoria de a mărturisi credința apostolică.

În același timp, trebuie să fim conștienți că Ortodoxia intră în contact cu o formă de înțelegere a dialogului ecumenic pe care nu-l îmbrățișează. Din

acest motiv, capitolul următor va prezenta înțelesurile unității Bisericii în diferite comunități creștine, cu scopul de a ne familiariza, cel puțin, cu viziunile confesionale, uneori antagonice, asupra dialogului ecumenic. Am apelat la teologi contemporani din tradițiile creștine importante tocmai pentru a afla ce spun ei despre ei înșiși și care este viziunea lor în privința rolului și sensului dialogului ecumenic. După fiecare prezentare confesională a unității Bisericii, vom formula câteva concluzii și vom analiza din punct de vedere ortodox implicațiile teologice vis-a-vis de fiecare tipologie a unității. Ipoteza de la care am pornit această analiză a fost aceea că, deseori, critica dialogului ecumenic este nedrept îndreptată asupra teologilor ortodocși, întrucât sunt criticate poziții ecumenice care nu aparțin Bisericii Ortodoxe, ca și cum ar fi promovate de aceasta.

4.1. Eclesiologia catolică

4.1.1. Conciliul I Vatican, infailibilitatea papală și „societatea perfectă”

Este cunoscut faptul că autoritatea episcopului Romei a fost consolidată la Conciliul Vatican I (1869-70) prin formularea infailibilității papale. Conform teologului catolic Richard Lennan, ordinea și autoritatea au apărut în prim plan ca elemente specifice ale Bisericii Catolice. Deși accentul asupra autorității a generat o viziune imprecisă a Bisericii, predominanța acestei abordări în secolul al XIX-lea deschide perspectiva asupra fundamentelor teoretice ale

eclesiologiei romano-catolice, care s-a dezvoltat, în special, ca răspuns la o serie de probleme istorice. În consecință, de vreme ce o mare parte din istoria catolică a implicat controverse pentru o gamă variată de subiecte referitoare la structura bisericii, „autoritatea” a devenit punctul central nu doar în reflecțiile asupra Bisericii, ci și în înțelesul teologic al episcopatului în Biserică. Cu toate acestea, teza infailibilității papale nu reflectă, spune R. Lennan, viziunea catolicilor asupra propriei lor Biserici în termeni exclusiv socio-politici. Dacă până atunci s-a acordat mai puțină atenție unor subiecte explicit teologice, a fost din cauză că acestea nu păreau a fi problematice: spre exemplu, nu exista niciun dubiu asupra faptului că Iisus a întemeiat Biserica, întreagă și desăvârșită.¹

La Conciliul I Vatican, eforturile de a apăra autoritatea Bisericii Catolice necesitau o temelie fermă și de durată în principiile eclesiologice generale. Astfel, s-a formulat „o eclesiologie a primatului și perfecțiunii”.² Aceasta însemna accentul pus asupra persoanei lui Iisus Hristos ca „întemeietor” al Bisericii și numirea Sf. Apostol Petru în calitate de Cap al Bisericii; necesitatea absolută a Bisericii

¹ Richard Lennan, „Roman Catholic Ecclesiology”, în *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion și Lewis S. Mudge (New York and London: Routledge, 2008), 234.

² Ibidem, 235-36.

pentru mântuire și dreptul Bisericii de a nu fi controlată de nicio autoritate în afară de Dumnezeu. Aceste trei principii, care pot fi identificate clar încă din vremea Conciliului Tridentin (1545-63), au format nucleul eclesiologiei catolice până la Conciliul Vatican II. În plus, fiecare dintre aceste principii erau susținute scripturistic, în special cu textul din Evanghelia de la Matei: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri” (Mt 16, 18-19). Deși învățătura biblică contemporană ar putea afirma că recurgerea la astfel de exemple a fost o formă de „proof-texting”, metodă discutabilă, care implică extragerea unui text biblic pentru a oferi un argument pentru credințe ce existau anterior, această abordare a contribuit la întărirea catolicilor nu doar în ceea ce însemna autenticitatea Bisericii lor, dar și în ceea ce presupunea superioritatea acesteia față de unele grupări Protestante. De vreme ce eclesiologia catolică opera în era post-Reformă cu o mentalitate în mare parte defensivă, astfel de preocupări apologetice erau deosebit de importante.³

³ Ibidem, 235.

Certitudinea întemeierii Bisericii de către Iisus Hristos și delegarea autorității Sf. Petru au sprijinit primatul papal care, vreme de mai bine de un mileniu, a fost afirmat ca răspuns la provocările venite de la bisericile răsăritene, de la „conciliariști”, care promovau drepturile unui sinod al Bisericii asupra papei, de la Luterani, care respingeau multe forme de autoritate eclesială ca fiind contrare Evangheliei, și de la filosofi iluminiști, care susțineau supremația rațiunii și a individului asupra credinței și a instituției. Sugestia clară era că întemeierea Bisericii și a structurii sale ierarhice de către Iisus le asigura catolicilor o autoritate sigură care să-i susțină în fața tuturor dificultăților și îi putea conduce cu siguranță la plinătatea vieții în Dumnezeu.⁴

În completarea accentului asupra Bisericii ca singura cale de mântuire oferită de Dumnezeu oamenilor a fost insistența asupra dreptului Bisericii de a fi liberă de orice control din partea autorităților seculare. Această problemă a constituit esența conflictelor medievale dintre papi și împărați, dar a primit un nou imbold atunci când noțiunea de Biserică văzută ca „societate perfectă” s-a dezvoltat după Reformă, în principal prin eforturile lui Robert Bellarmine (1542-1621) ca răspuns la primele mișcări ale celei ce a devenit forma modernă a „statului”.

⁴ Ibidem.

„Perfecțiunea”, în acest context, definea mai puțin excelența morală a membrilor Bisericii, cât desăvârșirea ei. Cu alte cuvinte, Biserica era competentă, cu o competență dată de Dumnezeu, să se conducă singură, fără intervenția „statului”. Aceasta datorită faptului că Biserica servea unui scop mai mare decât oricare altul urmărit de societatea seculară:

Într-adevăr, Dumnezeu a făcut din Biserică o societate mult mai perfectă decât oricare alta. Căci sfârșitul pentru care există Biserica este mult mai înalt decât al altor societăți, căci harul divin este deasupra naturii, iar binecuvântările nemuritoare se apleacă asupra lucrurilor pământești trecătoare. Prin urmare, Biserica este o societate *divină* la origine, supranaturală în sfârșitul ei, și cu acțiunile cel mai bine adaptate pentru atingerea acelui sfârșit; dar este o comunitate umană deoarece este formată din oameni. Din acest motiv o găsim numită în Sfânta Scriptură cu nume ce indică o societate perfectă. Se vorbește despre ea ca despre *casa lui Dumnezeu, cetatea zidită pe stâncă* la care toate popoarele trebuie să vină. (*Satis Cogitum*, 10)⁵

Promovarea „societății perfecte” ca mijloc de a apăra integritatea Bisericii a avut două efecte dăunătoare. În primul rând, a accentuat dificultatea Bisericii de a-și găsi un loc într-un mediu socio-politic în

⁵ Pope Leo XIII, „*Satis Cogitum*”, *Papal Encyclicals Online*, data accesării 29 aprilie 2017, <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/113satis.htm>.

continuă schimbare. Astfel, până la finalul secolului al XIX-lea, imaginea papei ca „prizonier al Vaticanului” în care Pius IX (1846-78) s-a refugiat în semn de protest împotriva unificării Italiei, care a implicat și exproprierea de teritoriu a scaunului papal, a exprimat dur locul Bisericii Catolice într-o Europă a cărei formă a evoluat în decursul unui secol de revoluții, efervescentă industrială și urbanizare. În al doilea rând, noțiunea de „societate perfectă”, așa cum era ea legată de un model feudal, în care ordinea deriva din relații prestabilite între grupuri inegale, era întotdeauna în pericol de a sugera că unii membri ai Bisericii erau mai importanți decât alții. Aceasta susținea diviziunea dintre Biserica „cea care preda”, formată din episcopi, și Biserica „cea care era învățată”, formată din restul credincioșilor. „Perfecțiunea”, în aceste condiții, putea deveni o mobilizare de idei a Bisericii care privilegiau ierarhia, rezistența la propunerile de schimbare și antipatia de a colabora cu lumea întreagă.⁶

4.1.2. Ecclesiologia romană după Conciliul II Vatican

Începutul secolului al XX-lea oferea prea puține perspective de schimbare a viziunii catolice asupra Bisericii. Posibilitatea schimbării părea în mod deosebit îndepărtată atunci când suspiciunea, chiar

⁶ Lennan, „Roman Catholic Ecclesiology”, 236.

represiunea teologiei a devenit norma de bază în zorii „crizei moderniste”.

Cuvântul papei Ioan XXIII (1958-63), adresat Conciliului Vatican II în 1962, semnala atât faptul că eclesiologia ar trebui să fie principalul subiect al conciliului, și că „preocupările obișnuite” nu puteau constitui un rezultat mulțumitor al conciliului, prin care Biserica va deveni mai plină în bogății spirituale și va privi spre viitor fără teamă. Într-adevăr, odată cu întoarcerea la origini (*ressourcement*), cuvântul cel mai potrivit pentru a defini lucrările Conciliului Vatican II a fost *aggiornamento*, care sugerează schimbarea, receptivitatea la tot ceea ce este nou. Dinamismul dintre întoarcerea la origini și *aggiornamento*, între ceea ce continuă să fie dătător de viață și plin de Duh ca moștenire a trecutului și prezența Duhului în noile sisteme de gândire, surprinde foarte bine ideea de „catolicitate”.⁷

În mijlocul unor mari tensiuni, entuziasm și lupte, Conciliul și-a asumat misiunea de a reconsidera Biserica atât *ad intra*, cât și *ad extra*. Aceasta însemna faptul că scopul său nu era doar de a explora posibilitățile de reformulare a modalității în care biserica se auto-înțelegea și a relațiilor dintre membrii Bisericii (*ad intra*), ci și de a re-imagina relația Bisericii cu aceia care nu erau „în comuniune

⁷ Ibidem, 237.

cu suveranul pontif", care era formula tradițională pentru a exprima unde se termina Biserica și începea „lumea” (*ad extra*).

Unul dintre stâlpii care susțineau schimbarea în eclesiologie pe care Conciliul Vatican II a inițiat-o a fost angajamentul acestuia de a-și focaliza interesul și pe alte aspecte fundamentale ale vieții creștine. Aceasta s-a aplicat, în special, pentru relația dintre eclesiologie și teologia revelației, care a fost una dintre zonele în care adoptarea atât a *aggiornamento*-ului, cât și a întoarcerii la origini a funcționat în cel mai productiv mod.

De la Conciliul Tridentin, teologia catolică cu privire la revelație, ca opoziție față de accentul protestant pe *sola gratia*, *sola fides* și *sola scriptura*, a evidențiat faptul că Biserica a protejat și a promulgat în învățăturile sale adevărurile veșnice cu privire la Dumnezeu, necesare pentru mântuire. Astfel, din perspectiva catolică, tradiția, înțeleasă, în primul rând, ca slujirea învățătoarească a Bisericii, era la fel de necesară ca și Scriptura, pentru o înțelegere autentică a Revelației. Deși nu respingea locul fruntaș al rolului învățătoresc al Bisericii, totuși, Vatican II înțelegea revelația ca „eveniment” al auto-comunicării lui Dumnezeu, care a avut loc în istorie, în special în Iisus Hristos. Prin urmare, Biserica nu deținea adevărul cu privire la Dumnezeu ca obiect, ci ca sufletul a „tot ceea ce ea însăși este, tot ceea ce

crede”, sufletul învățăturii, vieții și cultului Bisericii. Astfel, Biserica nu doar a transmis un adevăr care i-a rămas exterior, ci avea nevoie să-și sporească aprecierea tainei lui Dumnezeu, revelată în Iisus Hristos. Aceasta solicita, cu precădere, ca Biblia să-și reia locul în centrul vieții Bisericii.⁸

Documentul principal al Conciliului referitor la Biserică, *Lumen Gentium* (LG) (1964), a întărit o idee similară, descriind Biserica drept taină a descoperirii de Sine a lui Dumnezeu. Acest document rezumă scopul Bisericii care este „în Hristos asemenea unui sacrament sau unui semn și instrument de comuniune cu Dumnezeu și de unitate între toți oamenii” (LG, 1)⁹. Utilizarea împreună a termenilor de „semn” și „sacrament” pentru Biserică, înțelegea ca întreg, nu doar că a rupt dominația înțelegerii juridice a Bisericii, ci a și eliberat noțiunea de sacrament din definițiile înguste care deveniseră normative în neoscolasticismul ce a format viziunea catolică în secolele de după Conciliul Tridentin. Prin urmare, „sacrament” nu se mai referea doar la un moment izolat de har, dependent de aderența atentă la condițiile de validitate, ci exprima o invitație de a te întâlni cu Dumnezeu în istorie. Utilizarea termenului

⁸ Ibidem, 238.

⁹ „Lumen gentium”, data accesării 29 aprilie 2017, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

de „sacrament” pentru a descrie prezența și scopul Bisericii în lume a lărgit totodată înțelegerea misiunii Bisericii dincolo de concentrarea îngustă doar asupra afirmării și apărării adevărului. Noul accent a întărit, astfel, legătura dintre biserică și scopul revelației lui Dumnezeu.¹⁰

În mod similar, adoptarea unui cadru sacramental pentru prezentarea Bisericii a deschis calea unei mai mari recunoașteri a rolului pe care Sfântul Duh îl are în Biserică, inclusiv legătura dintre Sfântul Duh și centralitatea Scripturii. Această pneumatologie înnoită a servit la corectarea unei tendințe către hristomonism, o atenție unidimensională asupra persoanei lui Iisus Hristos până la excluderea realității trinitare a lui Dumnezeu, tendință care a fost multă vreme o caracteristică a eclesiologiei în Biserica Apuseană. Potențialul hristomonism fusese prezent în accentuarea exclusivă a lucrării istorice prin care Hristos a „întemeiat” Biserica în toate aspectele sale fundamentale, nelăsând astfel nici un rol Sfântului Duh, cu excepția aceluia de a „însufleți” o instituție care exista deja.¹¹

Noutatea Conciliului Vatican II, în special alternativa pe care a oferit-o unei înțelegeri, în principal, juridice a Bisericii, era mai evidentă în al doilea capitol al *Lumen Gentium*, intitulat „Poporul lui

¹⁰ Lennan, „Roman Catholic Ecclesiology”, 238-39.

¹¹ Ibidem, 239.

Dumnezeu". Departe de a fi o viziune parțială a Bisericii, una care privilegiază fie ierarhia, fie laicatul, noțiunea de „popor al lui Dumnezeu” îi chema pe toți membrii Bisericii să recunoască implicațiile pe care botezul cu care toți s-au botezat le au atât pentru comuniune, cât și pentru misiunea Bisericii. Aplicația ideii de comuniune în *Lumen Gentium* include relația dintre episcopi și toți ceilalți membri ai Bisericii, dar în special relația dintre episcopii înșiși, care alcătuiesc împreună un „colegiu” al cărui cap este Papa. Astfel, fără să fie compromis primatul papal, eclesiologia Conciliului Vatican II a extins înțelegerea dinamicii „interne” a Bisericii, dincolo de accentul unidimensional al prerogativelor papale. Cel mai important rezultat al acestei abordări a fost importanța pe care *Lumen gentium* a conferit-o „Bisericii locale”. După R. Lennan, care utilizează o formulare consacrată de Karl Rahner, Biserica, la nivel diecezan, nu mai era privită ca o filială a unei „firme de export” cu sediul la Roma.¹²

Dialogul ecumenic a fost cealaltă zonă majoră a vieții eclesiale la care Conciliul a aplicat noțiunea de comuniune. Având în vedere cât de profunde și de mari au devenit diviziunile dintre Biserici după Reformă, ecumenismul nu se număra printre dezideratele catolicilor în prima jumătate a secolului al XX-lea. Conform enciclicii *Mortalium Animos* (MA) din 1926,

¹² Ibidem, 240.

semnată de papa Pius al XI-lea, nu există decât o singură cale prin care unitatea creștinilor poate fi protejată și aceasta este întoarcerea la singura și adevărata Biserică a lui Hristos a celor care s-au separat de singura și adevărata Biserică. (MA,10)¹³ Spre deosebire de această poziție, prin accentul pus asupra botezului și asupra Cuvântului lui Dumnezeu, Conciliul a afirmat în decretul *Unitatis Redintegratio* (UR)¹⁴ că:

„[Cei] care cred în Hristos și au fost botezați cu adevărat se află într-un fel de comuniune cu Biserica Catolică, deși această comuniune este imperfectă. Diferențele care există în diferite grade între [alte comunități] și Biserica Catolică [...] creează într-adevăr multe obstacole, unele dintre ele serioase, în fața unei comuniuni eclesiastice complete. Mișcarea ecumenică se străduiește să depășească aceste obstacole. Dar chiar și în ciuda acestora rămâne adevărat faptul că toți cei care au fost îndreptățiți prin credință în botez sunt mădulare ale trupului lui Hristos și au dreptul să fie numiți creștini și astfel sunt recunoscuți pe drept ca frați și surori în Domnul de către fiii Bisericii Catolice.” (UR, 3)

¹³ Pope Pius XI, „Mortalium Animos”, *Papal Encyclicals Online*, data accesării 29 aprilie 2017, <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/113satis.htm>.

¹⁴ „Unitatis redintegratio”, data accesării 29 aprilie 2017, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

Această deschidere către posibilitatea unei comuniuni mai profunde cu creștinii din alte Biserici, în loc de o solicitare fără echivoc de a se „întoarce” la „singura și adevărata Biserică a lui Hristos” a avut fundamentul în modalitatea în care Conciliul Vatican II a înfățișat această a „doua Biserică”. În loc să afirme o identitate exclusivă între Biserica Romano-Catolică și „singura și adevărata Biserică”, conciliul a ales să spună că Biserica lui Hristos „subzistă în” (UR, 4) Biserica Romano-Catolică, lăsând astfel loc să se înțeleagă că „multe elemente de sfințire și de adevăr se regăsesc în afara limitelor sale vizibile” (UR, 3). Această opțiune pentru un discurs mai moderat a fost în contrast evident cu abordarea utilizată anterior, care nu admitea niciun compromis.

În *Tratat fundamental despre credință*, teologul catolic Karl Rahner susține clar cum că Biserica lui Hristos trebuie să fie una. Pornind de la Noul Testament și de la natura Bisericii, poate exista o singură Biserică, iar scopul dialogului ecumenic este regăsirea credinței catolice în acele elemente de sfințire și de adevăr care se regăsesc în afara limitelor văzute ale Bisericii. Conform aceluiași K. Rahner, acest lucru este posibil întrucât „fiecare lutheran autentic sau chiar fiecare creștin reformat se va referi fără îndoială la Biserica anterioară Reformei ca la Biserica lui. El nu poate și nici nu vrea să

pretindă că Biserica a fost întemeiată abia odată cu Reforma.”¹⁵ Astfel, chiar dacă o concepție catolică a Bisericii, în ceea ce privește chestiunea adevăratei Biserici a lui Iisus Hristos, nu poate recunoaște Bisericilor ne-romane pur și simplu aceeași calitate istorico-salvifică și teologică [...] în interiorul credinței evanghelice există Scriptura ca autoritate; în ea există un botez valabil.¹⁶ În altă parte, același teolog susținea că „pentru teologia catolică dogmatică este evident că există o *ierarhie a adevărilor*. [...] ceea ce ne unește în mărturia de credință este mai fundamental, mai decisiv și mai important pentru mântuire decât ceea ce ne desparte”.¹⁷

Amintind de sensibilitatea Conciliului la problemele ecumenice, acesta a fost preocupat de redefinirea relației Bisericii cu „lumea”. Această grijă a avut mai multe manifestări: mai întâi, aplicând noțiunea de comuniune pentru a îmbrățișa în „diverse moduri” pe cei aflați în afara granițelor Bisericii Catolice. În acest context, conciliul s-a referit atât la membrii altor religii din lume, care nu constituiau o preocupare specială a catolicilor, cât și la cei care nu aveau nicio noțiune despre Dumnezeu, dar a căror

¹⁵ Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, trad. Marius Taloș (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2005), 503.

¹⁶ Ibidem, 519.

¹⁷ Ibidem, 521.

viață reflecta bunătatea și adevărul care transmiteau armoniile Evangheliei. În al doilea rând, a fost recunoașterea faptului că Biserica, la fel ca lumea liberă, se afla în pelerinaj către desăvârșirea Împărăției lui Dumnezeu. Mai exact, Vatican II a recunoscut faptul că pelerinajul bisericii nu este calea sfințeniei pure, ci presupunea mereu nevoia de purificare, penitență și reînnoire. Ce e drept, aceasta este departe de a fi o mărturisire fără echivoc a stării păcătoase a bisericii, dar era o îmbunătățire semnificativă față de „societatea perfectă”. În al treilea rând, și cel mai important, relația Bisericii cu lumea a necesitat propriul document. Aceasta a constituit o noutate în istoria eclesiologiei catolice, nu doar datorită subiectului, ci din cauza faptului că era o „Constituție Pastorală”, mai curând decât o „Constituție Dogmatică”: ancorată în credința bisericii în Iisus Hristos, Constituția invita la dialog „cu lumea” și nu instruia lumea cum ar trebui să se poarte.¹⁸

Concluzionând această secțiune, putem spune că teologia dialogului ecumenic în romano-catolicism s-a schimbat semnificativ după Conciliul II Vatican. Dacă până în secolul al XX-lea, Biserica Romano-Catolică promova o eclesiologie exclusivistă, situația este cu totul alta după Vatican II. Rămânând fidelă concepției conform căreia Biserica lui Hristos este Una, iar Biserica Romano-Catolică

¹⁸ Lennan, „Roman Catholic Ecclesiology”, 241-42.

păstrează deplina învățătură apostolică, se promovează o sintagmă care oferă posibilitatea existenței și altor Biserici și a elementelor eclesiale în afara Bisericii Catolice. Formularea „Biserica Lui Hristos *subzistă în Biserica Romei*” face acest lucru. Consecința imediată a teologiei ecumenice conciliare a fost aceea că Biserica Romei a inițiat dialoguri bilaterale cu toate Bisericile și comunitățile creștine. Apoi Secretariatul pentru promovarea unității creștine, care a funcționat în timpul conciliului, s-a transformat mai târziu în *Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine*, ce are sarcina specială în a administra dialogurile bilaterale. De asemenea, un fapt important de menționat este acela că Biserica Romei are membrii în comisia *Credință și Constituție* din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CMB), cu toate că Biserica Romano-Catolică nu este membră CMB. Rolul acesteia în consiliu este unul de observator, însă interesul pentru teologia ecumenică promovată în CMB i-a făcut să trimită reprezentanți în comisia amintită mai sus.

Lecturată dintr-o perspectivă ortodoxă, teologia ecumenică de la Vatican II clarifică poziția de pe care Biserica Romano-Catolică intră în dialogurile bilaterale. Luând în considerare că Biserica Ortodoxă are, de asemenea, conștiința că este Biserica cea Una a lui Hristos, putem spune că dialogul bilateral pune față în față două eclesiologii „tari”, ambele pretinzând pentru ele însele deplinătatea și autenticitatea

Bisericii lui Hristos. Până în anul 2016, au avut loc 14 dialoguri bilaterale între reprezentanții celor două Biserici.¹⁹ În ultimul, care a avut loc între 16-21 septembrie 2016, la Chieti, Italia, pentru prima dată în istorie, Biserica Romei recunoaște faptul că, în primul mileniu creștin, episcopul Romei nu a exercitat o autoritate canonică asupra Bisericilor din Răsăritul creștin.²⁰ Acesta vine, într-un fel, să confirme statutul de Biserici pe care-l acordă Vatican II, prin documentul *Unitatis Redintegratio*, Bisericilor Ortodoxe, lucru demn de menționat, ținând cont de faptul că Bisericilor născute din Reformă le este atribuită calitatea de comunități creștine.

4.2. Eclesiologia luterană

Pentru a observa mai îndeaproape profilul distinctiv al eclesiologiei luterane, este de folos să aruncăm o privire la cele mai semnificative documente ce includ mărturisiri de credință. Cel de-al șaptelea articol din *Mărturisirea de la Augsburg (MA)* descrie Biserica după cum urmează:

¹⁹ Vezi mai multe amănunte istorice despre dialogul bilateral cu romano-catolicii până în 2010 la: Ioniță, „Dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxe și celelalte Biserici creștine la nivel mondial”, 212-14.

²⁰ „Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church (Chieti, 21 September 2016)”, data accesării 12 mai 2017, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html.

„... trebuie să fie și să dureze biserica: «una sfântă, sobornicească și apostolească», care reprezintă comuniunea tuturor credincioșilor, cărora le se predică Evanghelia în mod nedenaturat și li se administrează corect Sfintele Taine. Căci unității adevărate a bisericii creștine îi este suficient ca, de comun acord, Evanghelia să fie predicată pe înțeles și nedenaturat și tainele să fie administrate după cuvântul lui Dumnezeu. Iar petru adevărata unitate a bisericii creștine nu este neapărat necesar ca pretutindeni să se respecte același ceremonial, pe care oamenii l-au orânduit.”²¹

După teologul luteran Risto Saarinen, acest articol continuă să aibă o deosebită importanță pentru modul în care se înțeleg pe ele însele bisericile luterane. MA VII accentuează faptul că Biserica cea una rămâne în veac. Însușirile clasice ale apostoliciității, unității, sfințeniei și catolicității sunt incluse în această afirmație. Scrierile luterane ce conțin mărturisiri de credință includ și Crezul de la Niceea, astfel este de la sine înțeles că unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea sunt prezente în eclesiologia luterană, prin acestea fiind evidențiată continuitatea Bisericii în comunitățile luterane. Principiul continuității înseamnă și că bisericile

²¹ „Confesiunea Augustana - BISERICA LUTHERANA, o misiune lutherana confesionala in Romania”, data accesării 10 mai 2017, <http://www.bisericalutherana.ro/credinta-lutherana/confesiunea-augustana-invariata>.

luterane în conștiința lor eclesială continuă creștinătatea ortodoxă antică și medievală.²²

Expresia „comuniunea tuturor credincioșilor” (*congregatio sanctorum*) a trezit suspiciunea criticilor catolici care subliniază în răspunsul lor la MA că persoanele viclene și păcătoșii nu pot fi separați de Biserică. Dar nu acesta este sensul la care s-au referit reformatorii, așa cum spune P. Melanchthon în *Apologia Mărturisirii de credință de la Augsburg* (1531), care este de asemenea un text cu valoare de mărturisire de credință în multe dintre bisericile luterane. Cuvântul *congregatio* accentuează într-adevăr comuniunea credincioșilor și poate fi interpretat ca o dezaprobare a unei simple descrieri instituționale a Bisericii. În același timp, P. Melanchthon remarcă în *Apologie* că „nu am spus nimic nou aici”. Astfel expresia este mai curând asemănătoare cu formula *communio sanctorum* din Crezul Apostolic. Aceasta este o manieră catolică de argumentare. Toma d’Aquino, de exemplu, poate spune că „Biserica este la fel cu congregația. Prin urmare, sfânta biserică este aceeași cu comunitatea credincioșilor”. Teoretic este posibil să se discute dacă luteranii neglijează dimensiunea sacramentală a

²² Risto Saarinen, „Lutheran Ecclesiology”, în *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion și Lewis S. Mudge (New York and London: Routledge, 2008), 170-86.

communio sanctorum, dar insistența asupra prezenței reale a lui Hristos în cina Domnului ar trebui să demonstreze că nu aceasta a fost intenția.

Așa cum subliniază propoziția relativă ce urmează acestei definiții, luteranii înțeleg Cuvântul lui Dumnezeu, adică Evanghelia, și cele două taine – cea a botezului și cina Domnului – ca elemente esențiale sau chiar constitutive ale Bisericii. În vreme ce acele patru însușiri clasice ale bisericii rămân caracteristici generale și abstracte, cuvântul și taina sunt criterii pentru o identificare concretă. Atunci când auzim învățătura neștirbită a Evangheliei, iar botezul și Euharistia sunt administrate „potrivit Evangheliei”, așa cum formulează textul german al MA VII, putem identifica adevărata Biserică Creștină. Cu toate acestea, ar fi greșit să înțelegem cuvântul și sacramentele drept simple criterii epistemice de identificare. Ele sunt mai curând pilonii pe care se sprijină comuniunea credincioșilor.

Un motiv important pentru care MA VII a redevenit actual în era ecumenismului este acela că pare să furnizeze un set flexibil de criterii care lasă loc de variații și chiar de pluralitate. Dacă Evanghelia este învățată fără nici un fel de denaturare, iar sacramentele sunt administrate corect, celelalte aspecte din viața Bisericii pot fi organizate în moduri diferite, de vreme ce ele exprimă „tradiții umane”. Cu toate acestea, gradul de flexibilitate aparentă a

rămas o temă de dezbatere. Fără a intra în această polemică, trebuie să menționăm câteva aspecte ale acesteia. În primul rând, criticii catolici ai lui Luther au fost de acord cu ultimele două propoziții ale textului MA VII citat anterior. În al doilea rând, luteranii nu au considerat și nu consideră că literalmente, toate celelalte aspecte aparțin „tradiției umane”. În scrierea sa *Despre sinoade și Biserici* (1539) M. Luther prezintă șapte caracteristici prin care este cunoscută biserica: mărturisirea cuvântului lui Dumnezeu, botezul, cina Domnului, puterea pocăinței și a iertării, slujirea preoțească, cultul și suferința. În special, gradul de flexibilitate cu referire la doctrina despre preoție este un punct îndelung discutat în multe dintre bisericile luterane.²³

În al treilea rând, extinderea teologică a Evangheliei poate fi discutată. Evanghelia cuprinde mai înainte de toate doctrina îndreptării, care este tema centrală a teologiei luterane. MA IV definește această doctrină după cum urmează:

„Noi nu putem obține iertarea păcatelor și legitimitate în fața lui Dumnezeu prin nici un fel de strădanie de-a noastră și rod al ei precum merite, fapte și îndeplinirea întru totul a celor pretinse nouă, dar noi primim iertarea păcatelor și devenim drepți în fața lui Dumnezeu, din har și datorită lui Cristos, prin credință (*gratis*), adică

²³ Ibidem, 172.

dacă credem că a pățit Cristos pentru noi și că ne sunt iertate păcatele și ni se dăruiește viața veșnică datorită Lui”.²⁴

Având în vedere acestea, Evanghelia include învățătura despre mântuire. Luteranii afirmă cu certitudine doctrina tradițională trinitară și hristologică, dar dogma clasică este, cel puțin în mărturisiri concrete, interpretată din perspectiva mântuirii înțeleasă ca îndreptățire prin credință. Definițiile MA IV și VII prezintă mai departe o tendință de desconsiderare a eticii ca marcă (caracteristică) a Bisericii. Luate împreună, MA IV și VII dau mărturie de intenția reformatorilor de a formula miezul fundamental al creștinismului. O astfel de intenție poate evolua spre „degradarea” multor considerații eclesiologice spre un rol secundar. În special, problemele care țin de ordinea Bisericii sunt considerate a fi „tradiții umane” care nu aparțin esenței Evangheliei.²⁵

Mărturisirea de la Augsburg și *Apologia* ei sunt cele mai importante texte eclesiologice normative în Luteranism. *Articolele Smalcaldice* scrise de M. Luther în 1537 conțin un articol cu privire la Biserică, dar acesta nu face decât să-i critice pe romano-catolici și concluzionează că sfințenia Bisericii „există în Cuvântul lui Dumnezeu și în credința adevărată”.

²⁴ „Confesiunea Augustana - BISERICA LUTHERANA, o misiune lutherana confesionala in Romania”.

²⁵ Saarinen, „Lutheran Ecclesiology”, 173.

Alte texte confesionale tratează tema Bisericii, în mare parte, în contextul criticilor aduce învățăturilor și practicilor greșite ale adversarilor. O problemă istorică a eclesiologiei luterane este aceea că mărturisirile de credință în mare lor majoritate exprimă critici care, în schimb, îi forțează pe luterani să-și îndrume calea printre o mulțime de dușmani reali și închipuiți. În consecință, luteranii mărturisitori știu adesea ce nu ar trebui să fie Biserica, dar sunt mult mai puțin conștienți de ceea ce Biserica este de fapt. Ca răspuns la această întrebare pozitivă, teologii luterani de obicei indică MA VII și contextul său imediat.²⁶

După R. Saarinen, opinia teologilor luterani este aceea că luteranismul european a fost șlefuit de Contra-Reforma Catolică și mai ales de Războiul de treizeci de ani (1618-48). În teologia universitară, această perioadă a fost dominată de „ortodoxia luterană”. De la 1550 la 1650, ortodoxia luterană a dominat universitățile germane și pe cele din nordul Europei, căutând să stabilească doctrina comprehensivă și să aplice idei cheie ale Reformei tuturor ramurilor teologiei și învățământului academic. Importanța relativă a teologiei universitare a fost întotdeauna la loc de cinste în luteranism, nu doar pentru că M. Luther și P. Melanchthon erau

²⁶ Ibidem.

profesori universitari, ci și pentru că în Europa continentală bisericile teritoriale erau conduse formal de lideri politici, care lăsau ca problemele de doctrină să fie deslușite de teologi de nivel academic. Printre reprezentanții ortodoxiei luterane se numără Martin Chemnitz (1522-86), Johann Gerhard (1582-1637), Abraham Calov (1612-86) și Johann Andreas Quenstedt (1617-88). Totodată s-a dezvoltat o spiritualitate aparte și o teologie pastorală. Johann Arndt (1555-1621) a scris *Four Books of True Chritianity* [*Patru cărți despre adevăratul Creștinism*], o lucrare religioasă care utiliza elemente de teologie mistică. Paul Gerhardt (1607-86) a fost cel mai influent autor de imnuri, în vreme ce Johann Sebastian Bach (1685-1750) a compus muzica clasică luterană pentru orgă. Influențați de Arndt și de alți scriitori religioși, Philipp Jacob Spener (1635-1705), August Hermann Francke (1663-1727) și Nikolaus Ludwig de Zinzen-dorf (1700-60) au transformat ortodoxia luterană în Pietism, o mișcare religioasă care subliniază pietatea (evlavia) personală.²⁷

4.2.1. Ecumenismul asociativ sau parteneriatul ecumenic

Formarea Uniunii Prusace în 1817 a fost un moment deosebit de important pentru dezvoltarea eclesiologiei în Germania. În această uniune,

²⁷ Ibidem.

bisericile luterană și cea reformată urmau să fuzioneze prin ordinul regelui Friederich Wilhelm III. Planul unificării utiliza idei preluate din Iluminism precum și din teologia lui Friederich Schleiermacher. Mulți luterani s-au opus vehement acestui plan de unificare, care de-a lungul timpului a devenit mai moderat. Ideea eclesiologică de bază a Uniunii Prusace poate fi descrisă astfel: baza confesională a unificării protestante reflectă convingerile comune ale diferitelor confesiuni. Totodată, confesiunile istorice nu sunt abandonate; ele rămân normative într-un anumit teritoriu, dar nu ar trebui să stânjenească comuniunea eclesială generală (*Kirchengemeinschaft, äusserliche kirchliche Gemeinschaft*) ordonată de rege.²⁸

În istoria recentă deosebit de complexă a Protestantismului german această idee a rămas vitală. Ea permite menținerea structurilor bisericesti teritoriale, dar creează cel puțin sentimentul unității și o asociere ordonată între ele. După Primul Război Mondial, când reminiscențe ale sistemului bisericesc local legat de vechea monarhie au fost abandonate, a apărut Biserica Protestantă a Vechii Uniuni Prusace (*Evangelische Kirche der altpreussischen Union*). În această biserică existența diferitelor tradiții istorice într-o singură biserică protestantă a continuat până

²⁸ Ibidem, 175.

în anii 1950. În zilele noastre, această tradiție a primit numele de Biserica Protestantă a Uniunii (*Evangelische Kirche der Union*, EKU). Din punct de vedere eclesiologic aceasta este asocierea bisericilor locale ce provin atât din tradiția luterană cât și din cea reformată.²⁹

Bisericile luterane germane care nu fac parte din Uniunea Prusacă au ajuns să fie legate între ele în așa-numita „United Evangelical Lutheran Church” (Biserica Unită Evanghelică Luterană) (*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche*, VELKD). După negocieri intense, începute în anii 1950, EKU și VELKD au reușit să construiască un parteneriat bisericesc extins în cadrul Bisericii Germane Evanghelice (*Evangelische Kirche in Deutschland*, EKD). În ultima vreme, acest „parteneriat” a progresează treptat spre statutul de „fuziune”. Astfel, luteranismul german este astăzi caracterizat de o eclesiologie instituțională deosebit de complexă. Din punct de vedere teologic, bisericile locale rămân biserici în sensul strict. Dar atât VELKD cât și EKD sunt instituții bisericești care pot efectiv să se îngrijească de relațiile ecumenice și de multe probleme ce țin de doctrină. Mai mult, unii luterani au rămas uniți cu reformații, încă din vremea Uniunii Prusace, în vreme ce alți luterani se află în comuniune bisericească cu reformații astăzi

²⁹ Ibidem, 176.

doar în contextul EKD. Ca o consecință a acestei situații, tradiția luterană care există în cadrul EKU nu se numără între statisticile luteranismului în lume, de vreme ce bisericile locale ale EKU nu sunt membre ale Federației Modiale Luterane.³⁰

Această dezvoltare eclesiologică germană s-a răspândit în Protestantismul european în cadrul așa-numitei Asociații Bisericești de la Leuenberg. Documentul său fundamental, *Acordul de la Leuenberg* (1973) a condus la formarea asociației bisericești (*Kirchengemeinschaft*) între marea majoritate a protestanților din Europa. Cu excepția anglicanismului și a luteranismului suedez și finlandez, în 2006 aproape toate bisericile protestante istorice din Europa aparțineau acestei asociații. Asociația bisericească de la Leuenburg a fost privită ca un succes ecumenic extraordinar și exercită o influență practică importantă deoarece ea înlesnește schimbul de slujitori și cooperarea efectivă în probleme legate de doctrină, etică și lucrări practice.³¹

Problema eclesiologică fundamentală a Asociației bisericești Leuenberg este că *Acordul de la Leuenberg* nu conține de fapt nici un element de eclesiologie. Astfel, bisericile care au semnat acest acord se angajează la un parteneriat bisericesc fără a adopta o eclesiologie concretă. Se poate observa, de asemenea,

³⁰ Ibidem, 177.

³¹ Ibidem.

că în limba engleză Grupul Leuenberg nu se numește pe sine o „comuniune”, ci o „asociație” sau, mai recent, o „Comunitate a Bisericilor Protestante din Europa”. În vreme ce această alegere în materie de vocabular reflectă tradiția bisericească săracă a protestantismului, ea poate crea și dificultăți pentru unii dintre luterani. Federația Mondială Luterană, de exemplu, se numește „Comuniune de biserici”.

Acordul de la Leuenberg declară că acuzațiile doctrinare tradiționale dintre luterani și reformați nu mai sunt aplicabile astăzi. De asemenea, *Acordul* prezintă o înțelegere comună a Evangheliei, adică a cuvântului și a sacramentelor. Dar nu evidențiază o eclesiologie explicită și nu încearcă să reconcilieze setul foarte divers de slujiri din cadrul bisericilor semnatare ale acestui *Acord*. Profund conștientă de deficitul său eclesiologic, Asociația de la Leuenberg s-a angajat să desfășoare cercetare în materie de eclesiologie. Cel mai important rod al acestei cercetări este documentul *The Church of Jesus Christ* (1995) (Biserica lui Iisus Hristos), un text care astăzi reprezintă *opinio communis* a eclesiologiei protestante europene continentale.

Acest document eclesiologic susține că este în natura bisericii să fie „o adunare a credincioșilor, așa cum afirmă Crezul Apostolic”. Originea și înființarea bisericii este caracterizată de patru aspecte: în primul rând, acțiunea de îndreptățire a Dumnezeuului trinitar care este conținutul Evangheliei; în al doilea

rând, mărturia vie a Evangheliei ca instrument al Sfântului Duh; în al treilea rând, comuniunea ce izvorăște din mărturia vie a Evangheliei; iar în al patrulea rând, libertatea creștină care își are originea în această înființare a bisericii. În toate aceste patru aspecte, biserica este definită în termenii mesajului evanghelic. Mai multe expresii tradiționale, precum trupul lui Hristos și cele patru atribute clasice ale Crezului de la Niceea sunt tratate sub titlul „The shape of the church” (Forma bisericii). Cu privire la slujire, *Biserica lui Iisus Hristos* consideră necesară așa-numita „hirotonie” a proclamării publice. În vreme ce conceptul mai tradițional de „hirotonie” este și el afirmat, acesta este încadrat până la un punct ideii mai generale de hirotonie.

Luteranismul suedez și finlandez au păstrat episcopatul istoric de la Reformă și evidențiază structurile episcopale ale administrației bisericești. Tradiția teologică a acestor biserici a fost adesea anti-Calvină și au rămas în afara Asociației bisericești de la Leuening. În timpul secolului al XX-lea bisericile suedeze și finlandeze au dezvoltat relații strânse cu biserica Angliei. În 1920 și 1922 conferința de la Lambeth și episcopii bisericii Suediei au aprobat intercomuniunea dintre cele două biserici. De asemenea, au decis să participe la hirotoniile de episcopi din ambele biserici. Acorduri similare au fost încheiate cu biserica Finlandei în 1936 și 1951.³²

³² Ibidem.

După rezultatele fructuoase ale dialogului mondial Anglicano-Luteran, biserica Anglicană a Marii Britanii și cea a Irlandei pe de o parte și bisericile Luterane Nordice și Baltice pe de altă parte, au decis să negocieze un acord de comuniune completă. Acest acord, *Porvoo Common Statement* (Declarația Comună de la Porvoo) a fost adoptat de majoritatea bisericilor participante între 1993 și 1995. Pentru biserica Angliei, problema eclesiologică și ecumenică fundamentală în negocierile cu luteranii nordici a fost întotdeauna cea a succesiunii istorice a episcopilor. Ortodoxia doctrinară în alte probleme a fost preluată ca atare. Din acest motiv, Porvoo se preocupă în mare parte cu problema episcopatului. Cu toate acestea, Porvoo nu se axează pe episcopi ca atare, ci pe slujirea pastorală (cu sens de supraveghere mai mult), *episkopē*. În vreme ce *episkopē* este necesar pentru biserică, succesiunea episcopală istorică nu este o necesitate absolută ci un „semn” care ar trebui folosit pentru a face vizibilă viața apostolică a bisericii, deși semnul singur nu garantează fidelitatea bisericii în fiecare aspect al credinței apostolice.³³

Pe baza acestei viziuni a conceptului de *episkopē*, Porvoo afirmă că fiecare biserică a menținut o succesiune a slujirii episcopale în continuitatea vieții

³³ Ibidem, 178.

sale pastorale. Astfel bisericile care nu aveau episcopatul istoric, de exemplu biserica Norvegiei, pot să se alăture și ele Comuniunii de la Porvoo. Se presupune, totuși, că bisericile participante afirmă clar slujirea episcopală și o folosesc ca pe un „semn” al apostolicității lor. Comuniunea de la Porvoo a crescut în mod cert schimbul teologic dintre bisericile Marii Britanii și cele ale Europei de nord. Într-un mod similar, deși nu identic, s-au încheiat în ultimii ani acorduri între comunitățile Anglicano-Luterane din SUA și Canada. În Franța, Germania și Australia, importante puncte de convergență între cele două tradiții au fost atinse în acorduri regionale.³⁴

Încă un subiect de discuție vital este cel referitor la importanța relativă a eclesiologiei structurate în teologia luterană. Tradiția protestantă liberală a susținut aici că natura bisericii ca entitate spirituală face orice lege bisericească instituțională pur și simplu imposibilă. Pe de o parte, menținând aceste afirmații se poate spune că MA VII favorizează o eclesiologie reduncționistă în care Cuvântul lui Dumnezeu și tainele rămân reglementate spiritual și cu greu ar avea nevoie de un cadru instituțional. Pe de altă parte, luteranismul mărturisitor a susținut că MA VII nu este nimic altceva decât prima definiție dogmatică a esenței unității bisericii în întreaga

³⁴ Ibidem.

creștinătate. Având în vedere acestea, luteranii au într-adevăr o moștenire eclesiologică unică de păstrat și transmis.

Adevărul se află probabil undeva între extremele date de liberali și de cei care susțin mărturișirile de credință. În vreme ce luteranii vor cu certitudine să evidențieze întăietatea mesajului evanghelic de îndreptățire prin credință, ei vor și să definească natura și scopul bisericii într-un fel care nu este reduționist. Deși este adevărat că Mărturișirile de credință Luterane se concentrează pe criticarea altor poziții și nu conțin o eclesiologie elaborată, la fel de adevărat este și că eclesiologia a apărut târziu în teologia Apuseană per total. În vremea lui M. Luther, reflecții eclesiologice cuprinzătoare au fost inițiate de teologi sud-europeni, dar nu exista un întreg al doctrinei eclesiologice moștenit la care reformatorii luterani să se fi raportat. În schimb, ei și-au raportat criticile la practicile problematice ale Bisericii Catolice de atunci. Astfel, după R. Saarinen, că ar fi anacronic să susținem că reforma luterană a fost o luptă între eclesiologii diferite. Dacă dialogul ecumenic de astăzi poate fi totuși descris în termeni de diferențe eclesiologice fundamentale, aceasta rămâne o altă problemă hermeneutică deosebit de complexă.³⁵

³⁵ Ibidem, 183-84.

4.3. Ecclesiologia reformată

„Reformat” se referă la bisericile și tradițiile teologice, ca expresie a credinței creștine din toate timpurile și din toate locurile, care a debutat în secolul al XVI-lea din centrul reformat în Zürich, Strasbourg și Geneva.³⁶ Datorită situației politice deosebite în regiunea Elveției și în regiunile de la granița cu Germania, reforma bisericii a făcut parte din procesul de emancipare al orașelor din aceste zone din partea autorităților regionale și eclesiale în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Magistrații locali i-au invitat pe teologi să li se alăture în reorganizarea bisericii din regiunea lor. Ulrich Zwingli în Zürich, Martin Bucer în Strasbourg și Jean Calvin în Geneva sunt cei mai cunoscuți reprezentanți. Acești teologi au fost inspirați de teologia lui M. Luther și de reforma bisericii din Germania întreprinsă de acesta, dar diferențele care au survenit în înțelegerea cinei Domnului au fost dezbinătoare în majoritatea cazurilor. La sfârșitul secolului al XVI-lea, ei au dezvoltat reforma bisericilor lor sub numele de *ecclesiae reformatae*, care era legată de modelul luteran, dar în același timp diferit de acesta. Aceste diferențe erau atât la nivel de doctrină, cât și în ceea ce înseamnă formarea

³⁶ Vezi și: Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, 457-58.

bisericii. Motto-ul latin „Ecclesia reformata quia semper reformanda” [biserica este reformată pentru că se reformează mereu], a devenit programatic. Acestea și-au exprimat conștientizarea de a aparține unei tradiții comune prin acceptarea unei arii relativ restrânse de poziții cu privire la doctrina Euharistiei, prin aprobarea unuia sau mai multor seturi de mărturisiri de credință, prin invitarea teologilor unii altora la sinoade, prin trimiterea de viitori preoți la studii academice în universitățile celorlalți.

Pornind de la originile lor în Elveția și regiunile de graniță, această tradiție s-a răspândit în Franța, în Țările de Jos, părți ale sfântului Imperiu Roman, Ungaria și federația Poloneză-Lituaniană. În Scoția biserica Reformată va deveni biserică de stat. Biserica națională a Angliei și-a asumat o înclinație reformată în timpul domniei lui Edward VI (1547-53) și s-a alăturat permanent regatelor Protestante europene atunci când Elisabeta I i-a succedat Mariei Tudor în 1558.

În insulele Britanice, tradiția Reformată s-a concentrat mai mult pe organizarea bisericească drept instrument de păstrare a reformei bisericii. Unii erau pro prezbitarianism – guvernarea bisericii prin concilii – în vreme ce alții erau pentru congregaționalism, care se axa aproape în exclusivitate pe congregațiile locale. În consecință, bisericile tradiției Reformate pe continent au fost numite Reformate, în

vreme ce bisericile din Marea Britanie și Irlanda au devenit cunoscute ca Prezbiteriene și Congregaționale/Independente.³⁷

Pe calea exilului și în înțelegerile comerciale și între imperii, mișcarea europeană s-a răspândit încet-încet în lume. În prezent, Alianța Mondială a Bisericilor Reformate, cea mai importantă grupare de biserici a tradiției Reformate, constă din 215 biserici membre în 107 țări cu mai bine 75 de milioane de membri. Centrele sale cele mai puternice cu cifre de peste un milion fiecare sunt Australia, Canada, Germania, Ungaria, Indonezia, Olanda, Coreea de Sud, Africa de Sud, Scoția și Elveția.

În acord cu această frază, *ecclesia reformata semper reformanda*, biserica este chemată să asculte și răspundă cuvântului lui Dumnezeu în toate timpurile și în toate locurile. Referindu-se întotdeauna dincolo de sine însăși la cuvântul lui Dumnezeu, fiecare confesiune a bisericii este contextual *in tempo et in loco* și niciodată nu oferă un răspuns complet și hotărât la chemarea lui Dumnezeu. Ca o consecință a acestei naturi contextuale a confesiunilor în cadrul tradiției Reformate, o mare varietate de mărturisiri de credință au fost și continuă să fie furnizate, dar

³⁷ Eddy van der Borght, „Reformed Ecclesiology”, în *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion și Lewis S. Mudge (New York and London: Routledge, 2008), 187.

nici una dintre ele nu s-a ridicat la statutul de mărturisire de credință universală. Din cauza utilizării acestor confesiuni, tradiția poate fi etichetată drept „confesională”, dar „mărturisitoare” pare mai corect – acțiunea mărturisitoare a bisericii având prioritate față de identitatea confesională.³⁸ Catolicitatea bisericii este exprimată printr-o diversitate de mărturisiri contextuale, nu într-o singură mărturisire pentru toate bisericile. Eddy van der Borgh amintește că Lukas Vischer enumeră următoarele elemente ale tezaurului reformat³⁹:

1. *Christus solus*: Iisus Hristos este singura cale de mântuire.
2. Dumnezeu trebuie să fie slăvit în toate lucrurile. Ca reformulare a primei porunci, ea exprimă convingerea că mântuirea noastră depinde în întregime de inițiativa lui Dumnezeu. Doctrina predestinării își are cea mai importantă rădăcină în această accent asupra inițiativei exclusive a lui Dumnezeu. Unele mărturisiri reformate merg până la a învăța că eficacitatea lucrării mântuitoare a lui Hristos este limitată la cei pe care Dumnezeu a ales să-i mântuiască.

³⁸ Ibidem, 188.

³⁹ Lukas Vischer, „The Reformed Tradition and Its Multiple Facets”, în *The Reformed Family Worldwide: A Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations*, ed. Jean-Jacques Bauswein și Lukas Vischer (W.B. Eerdmans, 1999), 1-33.

Doctrina predestinației a constituit un subiect de controverse între bisericile Reformate. Indiferent de pozițiile adoptate, nu trebuie uitate două puncte. Doctrina predestinației nu este concepută pentru a aprinde (înflăcăra) sentimentul alegerii, ci mai degrabă pentru a sublinia caracterul misterios al relației lui Dumnezeu cu oamenii; și nu reduce din urgența de a împărtăși vestea bună a mântuirii cu toți oamenii.

3. Învățătura Reformată confirmă învățătura trinitară a simbolurilor de credință din Biserica primară. Teologia reformată evidențiază puterea mântuitoare și vindecătoare a Sfântului Duh. Conceptul de legământ și o succesiune de legăminte de-a lungul istoriei indică aceeași concentrare pe Sfântul Duh, exprimând inițiativele mereu noi ale lui Dumnezeu de a conduce umanitatea și întreaga creație la desăvârșire în împărăția ce va să fie.
4. Biserica. De-a lungul istoriei Dumnezeu a chemat mereu oamenii să formeze biserica. Nu oamenii au puterea de a decide cine face parte dintre cei aleși, cine aparține adevăratei biserici, de vreme ce Dumnezeu singur știe cine este membru al bisericii. Astfel biserica în istorie poate fi doar o comunitate mixtă de chemați și ne-chemăți. Doar în eshaton se va

putea vedea cine este cu adevărat parte a bisericii. Reformații folosesc cele două însușiri luterane pentru biserică: predicarea nealterată a Cuvântului și săvârșirea corectă a sacramentelor. A fi creștin în afara comunității nu este o opțiune, de vreme ce biserica este ca o mamă care-i hrănește pe credincioși în timpul călătoriei (pelerinajului) vieții lor.

5. Rugăciune și slăvire (cinstire). Primul răspuns la proclamarea darului de mântuire al lui Dumnezeu în Iisus Hristos este rugăciunea și slava. Cinstirea este în primul rând un act colectiv care constă din rugăciune, citirea Scripturii, mărturisire și săvârșirea cu regularitate a Cinei Domnului. În reformarea bisericii, reformații au optat pentru o reformare a liturghiei care înlătura tot ceea ce se îndepărta de aceste aspecte esențiale. Imaginile din bisericile secolului al XVI-lea au fost vizate în special. Utilizarea de instrumente muzicale și tipurile deimne au fost și ele dezbătute. Astăzi în bisericile Reformate s-au dezvoltat o varietate de modalități de cinstire.
6. Apostolat și disciplină. Motivați de harul Mântuitor al lui Dumnezeu, suntem chemați să trăim în biserică o viață care este inspirată de recunoștință și care duce la sfințenie. Reformații înțeleg legea în Scriptură ca pe un ghid

pentru o viață personală și comună înnoită (*tertius usus legis*). De vreme ce viețile care nu sunt sfinte duc la dezintegrarea comunității creștine, exercitarea disciplinei împotriva practicilor profane și a învățăturilor greșite trebuie să păzească integritatea bisericii.

7. Preoții și ierarhia bisericească. Teologii reformați din secolul al XVI-lea erau convinși că o reformă a bisericii trebuia susținută printr-o revizuire amănunțită a ierarhiei bisericii în acord cu indicațiile biblice. Îndeosebi slujirea preoțească a devenit esențială. Modelul influent al lui Calvin de la Geneva recunoștea patru trepte biblice permanente: pastori pentru a predica cuvântul și a administra sacramentele, bătrânii pentru a asista pastorii și a exercita disciplina, diaconi pentru a îngriji de cei săraci și doctori responsabili cu învățătura pură (necontaminată) a bisericii. În Insulele Britanice, confruntarea cu sistemul episcopal al Bisericii Angliei a condus la convingerea că sistemul prezbiterian este singura cale biblică de a hirotoni slujitori. Biserica de stat a devenit marcă identitară *par excellence* pentru diferite biserici și a generat nașterea de diviziuni chiar în cadrul tradiției reformată. Prezbiterienii au optat pentru accentuarea cu putere a exercitării puterii de către autoritatea colegială, în vreme

ce congregaționaliștii evidențiau primatul comunității locale. În ultimele decenii, o serie de uniri au avut loc, în care învățătura nou-formatei biserici combină elemente prezbiteriene, congregaționale și episcopale.

8. Local și universal. Mărcile reformatе ale bisericii – predicarea curată și administrarea corectă a sacramentelor – se axează pe comunitatea locală, în special de vreme ce medierea ordinii ierarhice este considerabil absentă, iar congregaționaliștii au făcut din acest accent local marca identitară a bisericii. Ca rezultat, bisericile reformatе au dezvoltat o tradiție puternică de participare și responsabilitate între membri. Majoritatea bisericilor Reformate au combinat acest accent local cu dezvoltarea luărilor comune de decizii la nivel regional și național printr-o structură de reprezentare în prezbiterii (clase) și sinoade (adunări). Acest sistem de structuri reprezentative colegiale a devenit parte a tezaurului reformat. Luarea de decizii în comun nu a depășit aproape niciodată nivelul național. Nici unul dintre corpurile internaționale care au fost fondate de biserici Reformate nu este sinodal în natura sa, ci servește ca o platformă de schimb. Conștiința că este necesară o structură decizională universală este în creștere printre bisericile Reformate.

9. Chemarea misionară. În secolul al XVI-lea conștiința chemării misionare era cu totul absentă, dar s-a dezvoltat puternic, în special prin momentele de revigorare din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și a devenit evidentă prin practicarea misiunii începând cu secolul al XIX-lea.
10. Adevăr și unitate. Bisericele Reformate s-au dezvoltat pornind de la chemarea de a se întoarce la Scriptură și la Hristos. Această chemare pentru reînnoire a pus adesea accentul pe angajamentul de unitate al bisericilor. Această dilemă le-a determinat pe multe să se abțină de la mișcarea ecumenică, în vreme ce în același timp majoritatea au devenit active în dialog, colaborare, unire. Căutarea unității necesită discuții serioase cu privire la probleme legate de doctrină și de structura bisericii.
11. Biserică și stat. Relația dintre biserică și stat a constituit un adevărat măr al discordiei între Zwingli/Bullinger și Calvin în secolul al XVI-lea; primii optând pentru responsabilitate pentru magistrați în acțiunile disciplinare interne ale bisericii, în vreme ce Calvin s-a opus cu vehemență acestei idei și a promovat independența judiciară în cadrul bisericii. În esență, accentul puternic asupra

unei ordini interioare a bisericii, coerentă, stabilită în mod constituțional, precum și secularizarea societății în multe țări din Apus au favorizat autonomia față de stat.

12. Mărturisirea bisericii în societate. O preocupare cu reforma bisericii nu a fost înțeleasă ca fiind în conflict cu convingerea că o chemare la reînnoire se extinde la toate aspectele vieții – incluzând toată societatea. În secolul al XVI-lea Calvin deja îi chema pe magistrații din Geneva să protesteze împotriva legilor nedrepte și să susțină protejarea săracilor. Mărturisirea de credință de la Accra a celei de-a 24-a Adunări Generale a Alianței Mondiale a Bisericilor Reformate din august 2004 împotriva globalizării neoliberale este o expresie a acelorași îngrijorări pentru mărturisirea în societate care cheamă la dreptate, pace și integritatea creației. Totodată, mărturisirea în societate este contestată între bisericile Reformate.

4.3.1. O eclesiologie în evoluție

Conform lui Eddy van der Borcht, în prima jumătate a secolului al XVI-lea magistrați din diferite orașe elvețiene au invitat teologii cu idei despre cum ar putea fi reformată biserica să-și pună în practică perspectivele. În acest context, discuțiile s-au centrat pe măsura independenței bisericii în relație cu

autoritățile orașelor. În Franța biserica Reformată era o biserică minoritară care, în general, nu putea conta pe sprijinul autorităților și era mereu în pericol de a fi persecutată. În consecință, un model de biserici independente a fost impus comunității reformatate. În 1559 congregațiile Reformate din Franța s-au întrunit pentru un prim *sinod* și au adoptat *Confessio Gallicana* cu intenția de a fi recunoscute ca o religie minoritară și au acceptat o ordine bisericească, *Discipline Ecclésiastique*, care descria modelul sinodal pentru o biserică Reformată care nu mai era limitată la un oraș.⁴⁰

Dezvoltarea tradiției Reformate ca ramură separată a creștinismului apusean a fost un proces treptat care a fost ilustrat de diferitele stadii de dezvoltare al mărturisirilor de credință. În primul stadiu, teologii reformați și-au apărat poziția într-un număr de teze în dezbateri publice, după care magistrații au decis dacă să se alăture sau nu Reformei exemple precum *Schlussreden* a lui Zwingli din 1523 și *Berne Theses* din 1528 pledau pentru o reformă a bisericii în acord cu Cuvântul lui Dumnezeu. Într-o a doua etapă, mărturisirile au încercat să explice populației și autorităților Imperiului modalitatea reformată de înțelegere a Evangheliei și a bisericii ca o continuare a adevăratei tradiții, contrară atât deviațiilor din cadrul bisericii

⁴⁰ Eddy van der Borght, „Reformed Ecclesiology”, 190.

papale medievale, cât și a pozițiilor radicale ale anabapțiștilor și mai târziu ale anti-trinitarienilor. *Fidei Ratio* a lui U. Zwingli, care era adresată Dietei de la Augsburg în 1530 și *First Helvetic Confession* (Prima mărturisire elvețiană) din 1536 figurează ca exemple. *The Belgic Confession* (Mărturisirea de credință belgiană) (1561), *Heidelberg Catechism* (Catehismul de la Heidelberg) (1563) și *Second Helvetic Confession* (A doua mărturisire elvețiană) (1566) ilustrează a treia fază, oferind o descriere coerentă a credinței creștine așa cum era ea învățată de bisericile Reformate. J. Calvin a explorat o dezvoltare mai completă a doctrinei creștine în *Instituțiile* sale, o lucrare care a apărut pentru mai bine de douăzeci de ani în diferite variante. Succesorul său, Theodore Beza, împreună cu alți teologi din acea vreme, a organizat Reforma gândind-o într-un sistem coerent care făcea recurs la logică – concepte cheie din care au apărut noțiunile de dublă predestinare și legământ. Ortodoxia reformată care a rezultat, era mai puțin deschisă decât etapele anterioare.⁴¹

Doctrina dublei predestinări nu a rămas necontestată. Acest tip de predestinare susține că Dumnezeu nu doar că a desemnat destinul etern al unora spre mântuire (alegere necondiționată), dar prin inferență necesară, El a decis și destinul

⁴¹ Ibidem.

celorlalți către osândă veșnică (reprobare). Cu alte cuvinte, înainte de crearea lumii, Dumnezeu a desemnat pe cei aleși spre viața veșnică și i-a condamnat pe restul la osândă veșnică. Jacobus Arminius (1560-1609), profesor în Leiden, și adepții săi – *Remonstranți* – susțineau că Dumnezeu i-a predestinat pe cei care cred spre mântuire, că Hristos a murit pentru întreaga umanitate și că harul nu este la îndemâna oamenilor, dar nu este irezistibil. Cei care rămâneau credincioși ortodoxiei reformate și care se temeau de un control mai accentuat al statului au convocat un sinod internațional în Dordrecht (1618-19). *Canoanele de la Dordrecht* au condamnat arminianismul: alegerea nu depinde de credință, moartea lui Hristos aduce mântuire doar celor aleși, natura umană este coruptă prin păcat, transformarea este operată exclusiv de Dumnezeu și cei aleși vor rămâne în credință.⁴²

În domeniul ierarhiei bisericești se poate observa o tendință similară de a defini în continuare și de a limita opțiunile. În vreme ce tipul de organizare prezbiteriană a lui J. Calvin lăsa loc pentru alte forme de structurare a bisericii, atât timp cât se asigura predicarea Cuvântului lui Dumnezeu, ierarhie de tip prezbiterian a devenit singura formă de guvernământ acceptabilă și validă din punct de

⁴² Ibidem, 190-91.

vedere biblic a bisericii naționale din Scoția. Reformații din Anglia – care se autointitulează „Prezbiterieni” – au contestat formele episcopale și liturgice ale bisericii Angliei. În disputa care se amplifică dintre rege și parlament, parlamentul a decis în 1642 să reformeze biserica și a convocat un sinod care a adoptat legile care reglementau cultul și ierarhia bisericească (1645), *Mărturisirea de la Westminster* (1647) și două catehisme (1648). *Mărturisirea de la Westminster* ca expresie a ortodoxiei reformate – evidențiind doctrina predestinației și legământul – a devenit cea mai răspândită dintre toate mărturisirile de credință reformate. Mișcarea puritană apărută între prezbiterieni s-a luptat pentru desfășurarea cultului potrivit prescripțiilor biblice – curățată de ritualuri externe, imagini și veșminte (odăjdii). Persecutați pentru convingerile lor, mulți dintre ei au emigrat către America de Nord unde au influențat profund tradiția reformată. Congregaționaliștii din rândul prezbiterienilor au organizat congregații independente, convinși fiind de faptul că biserica locală trebuia considerată autoritatea supremă în viața bisericii și că disciplina nu trebuia desfășurată de către stat, episcopi sau sinoade, ci de către congregația locală ca un tot unitar. În 1658 aceștia au emis *Declarația de la Savoy* care în principal recunoștea învățătura afirmată de *Mărturisirea de la Westminster*, dar dezvoltă propria înțelegere cu

privire la ierarhia bisericească. Din cauza persecuțiilor, mulți dintre congregaționaliști au emigrat în Olanda și America. Congregaționaliștii autonomi au avut un impact profund asupra istoriei bisericii în America de Nord.⁴³

Iluminismul a pus la încercare ortodoxia reformată sub două aspecte: predestinarea și inspirația verbală a Scripturii. Putea doctrina predestinării să fie combinată cu ideea iluministă potrivit căreia ființele umane, raționale trebuiau să-și asume responsabilitatea pentru viețile lor? Și cum ar putea o viață aflată sub autoritatea supremă a scripturii de inspirație divină să fie combinată cu exercitarea liberă a rațiunii umane? La sfârșitul secolului al XVIII-lea unii erau de părere că mărturisirile reformate aveau un caracter definitiv și neschimbabil; alții s-au simțit provocați să formuleze noi răspunsuri pe baza Scripturii și a mărturisirilor de credință. Aceste două abordări au devenit ulterior, în secolul al XIX-lea, tot mai dezbinătoare.

Începând cu secolul al XVIII-lea pietismul în Germania luterană și metodismul în Anglia au provocat o chemare la o pietate mult mai personală în cadrul tradiției reformate – cerând convertire personală, reînnoire spirituală și împărtășire (nu cu sensul de Euharistie) în comunitate. Predicile

⁴³ Ibidem, 191.

influențe ale lui George Whitefield (1714-70) și Jonathan Edwards (1703-58) – chemând la convertire personală – au avut un impact deosebit asupra bisericii Prezbiteriene din Anglia și America. În secolul al XIX-lea o nouă mișcare de renaștere a răvășit bisericile de tradiție reformată din Europa și America. O argumentare raționalistă, apologetică a sprijinit chemarea la convertire personală și a fost îndreptată împotriva forțelor anti-creștine.

Această mișcare de renaștere a influențat atitudinea față de misiune în cadrul tradiției reformate. Tradiția reformată a început ca o mișcare de reformare a bisericii existente. A fost nevoie de aproape trei secole, până la era colonizărilor în secolul al XIX-lea pentru a conștientiza mandatul (trimiterea) misionară. Nu bisericile, ci credincioșii în mod individual și-au asumat responsabilitatea pentru organizarea societăților misionare, precum Societatea Misionară din Londra (1795), *Nederlandsch Zendingsgenootschap* (1797) și Basel Mission (1835). Abia în cursul secolului al XIX-lea au stabilit legături cu denominațiunile cărora aparțineau. Această lipsă de coordonare a condus la fondarea de biserici separate în aceleași țări, reproducând și multiplicând diviziunile din țările natale. Multe dintre aceste biserici poartă caracteristicile mișcării de renaștere.⁴⁴

⁴⁴ Ibidem, 191-92.

4.3.2. Caracteristicile esențiale ale eclesiologiei reformat

Avocatul Jean Calvin (1509-64), fugind în 1533 din Franța după reprimarea protestanților ca o consecință a controversei publice cu privire la Euharistie, a atras atenția Genevei după publicarea primei ediții a lucrării sale *Institutio Christianae Religionis* în 1536 și a fost invitat imediat să se alăture Genevei în eforturile sale de a reforma biserica din oraș, ca parte a emancipării de sub subordonarea Ducelui de Savoy și a bisericii papale. Restul vieții sale a fost dedicat reformării bisericii în Geneva și dezvoltării teologiei sale. Succesul său în instituirea unui sistem independent de disciplină bisericească, faima lucrării sale principale, *Institutio Christianae Religionis*, implicarea sa în răspândirea protestantismului reformat – în special în Franța, dar și în alte regiuni ale Europei – și fondarea unei academii teologice, toate acestea au contribuit la faima lui J. Calvin, dar și a Genevei ca centru major al protestantismului reformat în a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Lucrarea sa de desăvârșire a Reformei la Geneva, începută de Guillaume Farel, a durat aproape 20 de ani, timp în care s-a aflat adesea în dezacord cu guvernul orașului și a fost interzis în oraș între 1538 și 1541. În acea perioadă, J. Calvin a slujit pentru congregația refugiaților francezi din

Strasbourg la invitația lui Martin Bucer. *Ordinele eclesiale* au fost esențiale în reorganizarea bisericii în care a încercat să păzească prerogativele eclesiastice. Au fost recunoscute patru trepte ale slujirii cu rădăcini în Noul Testament: *pastori*, care în calitate de slujitori ai Cuvântului și sacramentelor trebuiau să continue grija slujirii pentru laicat care era exercitată de preoții parohiilor și episcopii medievali; *doctori*, responsabili cu predarea la toate nivelurile – până la cea mai meticuloasă investigație a Bibliei; *bătrâni*, aleși dintre membrii diferitelor consilii ale orașului și responsabili pentru susținerea disciplinei în cadrul bisericii; și *diaconi*, care să se îngrijească de operele de caritate. *Instituțiile religiei creștine* au avut un asemenea succes datorită faptului că ele conțineau un echilibru subtil de putere între puterea eclesiastică și cea civilă în oras. O poziție centrală o ocupa prevederea care atribuia puterea de a testa și nominaliza candidați pentru poziții pastorale pentru a-i însoți pe pastori, asigurând consimțământul final al congregației și al guvernului orașului. În al doilea rând, el a făcut autoritățile civile și eclesiastice coreponsabile pentru susținerea standardelor înalte de morală și doctrină prin crearea consistoriului în care pastorii și bătrânii lucrau împreună și cercetau abaterile precum prezența neregulată la biserică, cunoașterea insuficientă a catehismului, practici suspecte de „magie” sau catolicism, ofense morale – în special comportamentele sexuale indecente, dar și

jocurile de noroc, dansul și practici de afaceri prin înșelătorie și apărarea autorității clericale. Pedepsa putea varia de la muștrarea în particular la muștrarea în fața consistoriului, de la excluderea de la împărtășire la trimiterea abaterilor serioase de la legea civilă în fața magistraților laici. Întrebarea cine avea puterea de a excomunica oameni din biserică și din oraș a fost discutabilă. În fiecare săptămână preoții se întâlneau în *conferință* pentru studiu biblic și teologic în comun și pentru sesiuni de îndrumare frățească. Toate aceste măsuri au creat un nou climat moral între preoți și în întregul oraș, fapt ce s-a manifestat în rata scăzută a nașterilor de copii nelegitimi și a celor concepuți înainte de căsătorie. Reversul acestei imagini de comunitate religioasă a fost numărul tot mai ridicat de excomunicări și de locuitori ai Genevei care părăseau voluntar orașul. Aceștia au fost înlocuiți de un număr mare de imigranți care au venit în oraș. Învățătura teologică a lui J. Calvin nu a lăsat loc și pentru cei cu o viziune fundamental diferită, ca în cazul lui Hieronymus Bolsec care a contestat ideile lui J. Calvin cu privire la predestinație sau anti-trinitarii italieni cărora ulterior li s-a interzis accesul în oraș. Cel mai contestat act a fost implicarea lui J. Calvin în execuția lui Michael Servetus, un doctor din Aragon cu o viziune religioasă idiosincronică milenaristă.⁴⁵

⁴⁵ Ibidem, 193-94.

În calitate de predicator și scriitor prolific – incluzând aici comentarii biblice, scrieri ocazionale și scrisori – el a continuat să-și dezvolte primul text major, *Institutio Christianae Religionis* (1536) de la un ghid catehetic într-o lucrare dogmatică concepută să familiarizeze studenții cu principalele puncte ale doctrinei creștine și apoi într-o cheie hermeneutică pentru studiul Scripturii în ultima din mai multe ediții în latină și franceză în 1559. Acest volum a crescut ca dimensiuni de patru ori față de originalul din 1536. Faptul că a păstrat același titlu și a dezvoltat cu totul lucrarea originală, indică percepția lui Calvin asupra continuității în gândirea sa în multe contexte noi care l-au făcut să dezvolte lucrarea.⁴⁶

În prima ediție din 1536, el s-a concentrat asupra Bisericii atunci când a explicat cuvintele crezului, *una sancta catholica*. El a negat identificarea bisericii ierarhice papale cu această biserică a crezurilor. În schimb, el a accentuat faptul că biserica din crez este biserica invizibilă. Ea este suma tuturor celor aleși de Dumnezeu: cei din secolele anterioare, cei care trăiesc în prezent și cei care vor trăi în viitor – atât oameni cât și îngeri. De vreme ce biserica își are fundamentul în alegerea ascunsă în Hristos, doar Dumnezeu știe cine face parte din aceasta. Deoarece chemarea lui Dumnezeu nu cunoaște remușcări, cei aleși nu pot cădea din mâna Sa, iar această biserică

⁴⁶ Ibidem, 194.

(invizibilă) va continua să existe întotdeauna. Această biserică invizibilă devine vizibilă unde Cuvântul și sacramentele sunt administrate așa cum au fost ele instituite de Hristos.⁴⁷

Lucrarea în Geneva l-a forțat pe J. Calvin să fie mai precis în ceea ce privește biserica vizibilă în timpul interdicției sale între 1538 și 1541, el a învățat de la M. Bucer în Strasbourg nevoia unei discipline bisericești organizate și posibilitatea de a discerne între o varietate de slujiri biblice. Aceste puncte au devenit imediat vizibile în *Ordinele eclesiale* pe care le-a prezentat magistraților la întoarcerea sa la Geneva în 1541. Iar următoarea ediție a *Institutio Christianae Religionis* (ICR) a prezentat justificarea teologică. Vom prezenta acum un sumar al dezvoltării eclesiologiei sale, cea de-a patra și cea mai extinsă parte a ediției finale din 1559.

În vreme ce partea a treia a lucrării s-a concentrat pe lucrarea interioară a Duhului Sfânt în inima credinciosului individual, partea a patra s-a concentrat pe mijloacele externe folosite de Sfântul Duh pentru a-i menține pe credincioși în comuniune cu Hristos: biserica, guvernarea acesteia, ordinele și puterea și ordinea civilă. Primul capitol despre biserică începe cu biserica invizibilă fixată (legată) în alegere, dar apoi se trece la biserica vizibilă, cu următoarea introducere:

⁴⁷ Ibidem, 195.

„Dar pentru că intenția noastră acum este să discutăm despre biserica văzută, să învățăm chiar și din simplul nume „mamă” cât de folositor, într-adevăr cât de necesar, este ca noi s-o cunoaștem. Căci nu este altă cale pentru a intra în viață decât dacă această mamă ne concepe în pântecele ei, ne naște, ne hrănește la sânul ei și în cele din urmă ne ține sub grija și îndrumarea ei până când, lepădând carnea muritoare, devenim precum îngerii (Matei 22, 30). Slăbiciunea noastră nu ne lasă să fim eliberați din școala ei până ce nu îi vom fi fost elevi toată viața noastră. (IV. I. 4)”⁴⁸

J. Calvin este de acord cu înțelegerea lui Ciprian că în afara bisericii nu există iertare de păcate și nici mântuire. Aceasta înseamnă că deși pentru J. Calvin biserica vizibilă nu este de același rang cu cea invizibilă a celor aleși, iar ca mijloc extern nu este mântuirea însăși, totuși această biserică văzută constituie încă o cale de acces indispensabilă spre comuniunea cu Hristos. Și adaugă un alt motiv pentru care biserica văzută nu trebuie disprețuită: ea funcționează potrivit unei ordini instituite de Dumnezeu. El afirmă pe baza citatului de la *Efes* 4, 11 că sarcina de a educa a bisericii mamă este desfășurată doar instrumental în acord cu voia lui Dumnezeu prin predicarea Evangheliei de către preoți. Acest *ordo* a constituit un *modus operandi* al lui Dumnezeu în Israel: El nu doar a dat legea; a

⁴⁸ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. Henry Beveridge (Hendrickson Publishers, 2008), 673.

furnizat (asigurat/ofert) și preoți care să o explice. Deși noi nu știm cine sunt cei aleși, putem recunoaște biserica văzută ca pe o comunitate – un trup – pe baza caracteristicilor de curăție (puritate) în predicarea Cuvântului, atitudinea ascultătoare și administrarea sacramentelor în acord cu instituirea lor de către Hristos (IV. I. 9). Este important să observăm că J. Calvin nu menționează disciplina ca pe o însușire specială a bisericii.

Cei care abandonează biserica pentru a forma o adunare sfântă fără pată sau prihană uită că biserica stă într-o perspectivă eshatologică și este ancorată în justificarea celor necredincioși. Lor le lipsește mila. J. Calvin înfruntă această aspirație greșită pentru sfințenie spunând că biserica nu este construită doar pe sfințenie în Duhul Sfânt, ci este mai presus de toate înrădăcinată în împăcarea și justificarea ce vin prin cruce. În acest context, el vorbește din nou de propovăduirea de către preoți, așa cum a fost încredințată de Hristos Bisericii și slujitorilor ei din vremea apostolilor; anume ca putere a cheilor. Cu Pavel, el caracterizează această slujire ca un ambasad al reconcilierii (2 Cor 5, 20). Tema propovăduirii de către preoți este reconcilierea cu Dumnezeu în numele lui Hristos. Iertarea păcatelor trebuie căutată acolo unde a pus-o Dumnezeu; și anume, în cadrul comunității bisericii. Acest fapt este confirmat și de crez: iertarea păcatelor este cuplată cu biserica.

Pe lângă aceste elemente, J. Calvin distinge „grade” diferite sau niveluri în biserica văzută (IV. I. 9). În primul rând, el menționează *ecclesia universalis*. Această atenție fundamentală pentru „biserica universală” corespunde practicii sale intensive ecumenice-eclesiastice. Întrebarea cum această biserică universală primește o formă concretă rămâne fără răspuns. El menționează congregația locală ca a doua formă pe care o ia Biserica văzută și evidențiază faptul că aceasta nu constituie o formă secundară a Bisericii, ci una cu puteri depline care este justificată în revendicarea numelui și autorității Bisericii. Al treilea nivel este format din persoane individuale care sunt considerate ca biserică pe baza profesării (a trăirii) credinței de către acestea.

În vreme ce J. Calvin a încercat să îi convingă pe anabaptiști să nu mai urască Biserica imperfectă cu ordinea sa ierarhică și sacramentele în primul capitol, în al doilea capitol el contrazice Biserica Romano-Catolică atunci când realizează deosebirea dintre Biserica adevărată și cea falsă. Biserica falsă condusă de papa încearcă în zadar să-și susțină legitimitatea, evidențiind linia neîntreruptă de episcopi, care se pretinde că a început cu apostolii (IV. II. 2). J. Calvin respinge această pretenție potrivit căreia succesiunea apostolică este o marcă distinctivă a bisericii adevărate deoarece Domnul nu recunoaște nimic drept al Său, cu excepția locurilor unde

Cuvântul său este auzit și respectat cu scrupulozitate. În partea a doua a acestui capitol, J. Calvin se apără față de reproșul făcut de romano-catolici potrivit căruia el și adepții săi se comporta ca schismatici și eretici. Comunitatea bisericii menținută de limitele unei doctrine sănătoase și ale dragostei frățești este ruptă atunci când primește formă în afara Cuvântului Domnului (IV. II. 5). Biserica Romei a rupt comuniunea cu Hristos – capul său – și această biserică însăși, cu *anatele* ei împotriva adepților Reformei, a distrus această unitate (IV. II. 6). Dar J. Calvin nu anulează definitiv această Biserică. Rămân unele urme (*vestigia*). El consideră în special botezul ca pe o marcă a legământului (IV. II. 11).⁴⁹

În capitolul al treilea J. Calvin dezvoltă teologia sa cu privire la slujire. Slujirea în cadrul bisericii își are originea în dorința lui Dumnezeu de a ne vorbi prin intermediul slujirii oamenilor. Acest aspect asigură totodată și indispensabilitatea și demnitatea slujirii. Există o linie directă de la Hristos la slujitor. Hristos folosește slujirea pentru a oferi bisericii Cuvântul său care aduce mântuire. Prin urmare, autoritatea dată de slujitor este un simbol al hristocrației. Preoții sunt doar slujitori ai lui Hristos și ai Cuvântului Său. Ei nu sunt delegați de către congregație. Și doar în calitate de slujitori ai Cuvântului

⁴⁹ Eddy van der Borght, „Reformed Ecclesiology”, 196-97.

aceștia pot fi slujitori ai bisericii și nu invers. Bazându-se pe Noul Testament, J. Calvin încearcă să diferențieze patru forme permanente de slujire – pastor, doctor, bătrân și diacon – dintre care primul, ca slujitor al Cuvântului și sacramentelor, este cel mai important. J. Calvin încheie capitolul despre slujire acordând o atenție deosebită alegerilor organizate și hirotoniei.⁵⁰

Începând cu al patrulea capitol, Calvin explorează tema ierarhiei bisericești din perspectivă istorică. După ce a studiat modul în care în Noul Testament funcționau slujirile în biserica primară (Capitolul IV) și degenerarea lor ulterioară (V), el contemplă pretențiile pentru primatul papal (VI) și creșterea sa istorică (VII) și concluzionează cu evaluarea mandatelor de a învăța (VIII-IX), a adopta legi (X) și a acționa cu autoritate legală (XI-XII). Calvin respinge papalitatea deoarece papii nu-și asumă rolul de păstori ai bisericii care au grijă de turma lor prin propovăduirea Cuvântului, administrarea sacramentelor și exercitarea disciplinei. Ca și ceilalți reformatori, el este îngrozit de degenerarea care s-a petrecut în maniera de exercitare a slujirii: ei se autointitulau „vicari ai lui Hristos”, se declarau a fi capul bisericii și în loc să își desfășoare slujirea într-un mod prietenos, au devenit dictatori. Rezul-

⁵⁰ Ibidem, 197.

tatul a fost că ei s-au îndepărtat atât de mult de credincioși încât nu mai puteau să vorbească în numele acestora. Se poate pune întrebarea dacă concluzia pe care o putem trage, cât îl privește pe J. Calvin, este că nu poate exista o slujire universală al cărui scop este unitatea bisericilor și a credincioșilor. Atunci când descrie sarcina și funcția lui Petru, el recunoaște nevoia unei persoane care să întruchipeze simbolul unității. Limbajul său radical este îndreptat în special împotriva modului în care papalitatea funcționa în zilele sale și are un caracter condiționat, provizoriu. În judecata lui J. Calvin, acest centru al unității nu se bazează pe legea divină și pe Scriptură. În special în Capitolele XI și XII, el înțelege consistoriul în care pastorii și bătrânii lucrează împreună ca cea mai potrivită cale de a exercita disciplina – evitând atât caracterul arbitrar ca în Biserica Romano-Catolică și abandonând responsabilitatea eclesiastică în mâinile autorităților civile ca în bisericile luterană și zwingliană.⁵¹

Atunci când discută despre sacrameinte, formularea lui Calvin cu privire la învățătura despre euharistie este deosebit de importantă. Înțelegând sacrameintele într-o manieră augustină ca semne vizibile ale harului invizibil, el a încercat o cale de mijloc între înțelegerea simbolică a lui U. Zwingli și

⁵¹ Ibidem.

doctrina luterană a prezenței reale. M. Luther nu a acordat suficientă atenție faptului că un semn este diferit de realitatea la care se referă, în vreme ce U. Zwingli – în opinia lui J. Calvin – a tins să separe semnul de realitatea la care se referă. Hristos se face prezent credincioșilor în cadrul ritualului, dar doar în duhul – nu ca o prezență reală, substanțială. Euharistia confirmă și reînnoiește credința oamenilor, îi inspiră către o mai mare mulțumire și dragoste pentru Dumnezeu și îi unește între ei în armonie și afecțiune. În 1549 Geneva, Zürich, Berna și alte orașe elvețiene reformate au convenit asupra unei declarații comune cu privire la sacramente – „Acordul de la Zürich” sau *Consensus Tigurinus* – redactat de Calvin și succesorul lui U. Zwingli, Heinrich Bullinger, în care aceștia respingeau înțelegerea luterană a euharistiei. Prin acest acord cu privire la sacramente, diviziunea dintre bisericile Luterană și Reformată a devenit aproape permanentă.⁵²

4.3.3. Unitatea ca reconciliere

După teologul american Bruce McCormack, eclesiologia reformată a suferit mai multe etape de dezvoltare în decursul istoriei. Cu toate că au existat voci reformate care considerau că implicarea lor în mișcarea ecumenică ar duce la pierderea identității confesionale, reformații s-au angajat dintru început

⁵² Ibidem.

în fenomenul ecumenic. Modelul promovat de reformați este în strânsă legătură cu eclesiologia reformată. Pentru Karl Barth, spre exemplu, Biserica nu poate fi privită în mod corect ca o prelungire a Întrupării sau continuare a revelației.⁵³ Dacă Hristos este capul Bisericii care s-a înălțat cu trupul la cer și stă de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, înseamnă odată cu înălțarea a avut loc și plecarea Celui care deține puterea și autoritatea absolută. „Înălțarea Capului înseamnă de fapt coborârea trupului, așezarea sa într-o poziție de umilință și așteptare”.⁵⁴ De aici rezultă că Biserica cea fără pată sau cea pură, cea adevărată este ascunsă în manifestările sale istorice mereu discutabile. În măsura în care Capul Bisericii este revelat în ascundere, Biserica este, de asemenea, revelată în ascundere. Biserica este prezentă pentru și în toate bisericile în măsura în care ele sunt cu adevărat bisericii, dar nu este în mod direct identică cu niciuna dintre ele. Biserica, întotdeauna devine vizibilă de-a lungul istoriei, dar devenirea sa nu este niciodată fixată și finalizată. Date fiind aceste elemente eclesiologice, nu este surprinzător să auzim cum că unitatea reală în Biserică și unitatea pe care

⁵³ Bruce McCormack, „Fundamentul cristologic al înțelegerii ecumenismului în teologia lui Karl Barth” (Conferință, Întâlnirea Centrului de studii ecumenice și inter-religioase din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, noiembrie 2016), 2.

⁵⁴ Ibidem, 3.

mișcarea ecumenică o caută este identică în mod direct dor cu Hristos în calitatea lui de Cap al Bisericii. Unitatea reală a Bisericii este unitatea pe care El însuși o constituie, fiind așadar o unitate dată numai de Dumnezeu, nu poate fi obținută prin eforturi umane.⁵⁵

În acest context, scopul angajării ecumenice nu este acela de a restaura unitatea Bisericii, care rămâne necunoscută în final, ci reconcilierea confesională și vindecarea rănilor trecutului însângerat. Pentru reformați semnarea *Acordului Leuenberg* în 1973 cu luteranii a însemnat sfârșitul a 450 de ani de divizare a celor două confesiuni. Pe baza înțelegerii comune a Evangheliei vechile acuze al reformaților privitoare la cina Domnului, hristologie și predestinație nu mai sunt obstacole în calea comuniunii Bisericii.

4.4. Eclesiologia anglicană

4.4.1. Caracteristicile ecclesiologiei anglicane

Paul Avis, unul dintre renumiții teologi anglicani contemporani, socotește ecclesiologia anglicană ca fiind „smerită”. Nu în sensul că nu ar face afirmații serioase și uneori chiar grandioase despre sine, ci în sensul că nu are mari pretenții intelectuale. Quantumul doctrinei anglicane oficiale a bisericii este limitat. Aceasta este probabil valabil și pentru

⁵⁵ Ibidem.

doctrina anglicană în ansamblu: caracterul acesteia este să spună ce este necesar pentru a-i menține pe credincioși pe calea mântuirii, nu mai mult. Anglicanismul nu este o credință speculativă: nu ridică suprastructuri conceptuale. Este pastorală și, în această măsură, are un caracter pragmatic. Este preocupată cu ceea ce merge în viața creștină și în viața comunității. De asemenea, anglicanismul nu este o credință mărturisitoare, așa cum este luteranismul, nu are o notă distinctivă de scolasticism și nici un magisteriu indiscutabil, ca cel al Bisericii Romano-Catolice. Autoritatea în anglicanism poate fi întotdeauna pusă la îndoială. Anglicanismul asumă tradiția comună a bisericilor până în secolul al XVI-lea și este deschis și receptiv la ceea ce poate fi învățat din celelalte tradiții, în special din tradițiile Romano-Catolică, Ortodoxă și Luterană.

Un al doilea aspect în care se manifestă simplitatea eclesiologiei anglicane este acela că „nu are prea multe pretenții de exclusivitate”. În vreme ce Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxă s-au considerat în mod tradițional drept Biserica adevărată și au negat altora statutul de „biserică” în adevăratul sens al cuvântului, anglicanismul nu a avut niciodată astfel de pretenții. În Anglia, anglicanismul a fost socotit continuatorul de drept al Bisericii Catolice medievale și patristice. În secolele al XVI-lea, al XVII-lea, al XVIII-lea biserica Angliei a recunoscut

bisericile Reformată și Luterană de pe continentul european ca biserici surori și s-a identificat și ca parte a familiei bisericilor protestante sau reformatate.⁵⁶

În vremuri de dată mai recentă unii anglicani (de ex. Stephen Bayne și Robert Runcie⁵⁷) au vorbit despre „caracterul provizoriu al anglicanismului”. Au descris anglicanismul ca incomplet, temporar și destinat să se piardă într-un întreg mai mare. Această idee, după P. Avis, sună mai curând nobil și altruist, dacă e să ne întrebăm în ce măsură există de fapt vreo expresie a Bisericii potrivit căreia aceasta să nu fie privită ca provizorie, ci ca finală și permanentă. Conform teologului anglican, nici o Biserică, nici chiar cea mai mare, nu poate avea pretenția că este definitivă.

„Într-o Biserică creștină divizată, nu poate fi nici o Biserică care să nu fie provizorie. Toate sunt puse sub semnul întrebării de existența celorlalte. Să negăm aceasta ar însemna să îmbrățișăm o teologie ecumenică a «întoarcerii», subînțelegându-se că există o biserică la care toți ceilalți ar trebui să se întoarcă – i.e. toate sunt provizorii, cu excepția uneia, a unei biserici «mamă». Anglicanii ar spune că toate bisericile sunt provizorii în lumina acelei Biserici una sfântă, sobornicească și apostolească,

⁵⁶ Paul Avis, „Anglican Ecclesiology”, în *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion și Lewis S. Mudge (New York and London: Routledge, 2008), 203.

⁵⁷ Vezi: Robert Hannaford, *The Future of Anglicanism* (Gracewing Publishing, 1996), 4-5.

pe care o mărturisim în Crez. Aceasta înseamnă că cei care afirmă că bisericile din Comunitatea Anglicană sunt doar biserici provizorii au perfectă dreptate – dar trebuie să fie evidențiat faptul că această afirmație este făcută în contextul unei Biserici universale fragmentate unde nu este nici o Biserică provizorie din perspectivă eshatologică.”⁵⁸

Aceste atitudini de modestie teologică, abținerea de la orice pretenții de exclusivitate și mărturisirea caracterului provizoriu, „ajută să confere eclesiologiei anglicane caracterul distinctiv”. Tocmai din cauza faptului că anglicanismului nu crede că este singura Biserică adevărată și este capabil să afirme că este o expresie provizorie a Bisericii lui Hristos, ne aduce la întrebarea firească dacă anglicanismul are învățături proprii deosebite.⁵⁹

Unii interpreți moderni ai anglicanismului (Michael Ramsey, Stephen Neill, Henry McAdoo)⁶⁰ au insistat că „anglicanismul nu are doctrine speciale proprii”. După repetarea frecventă, această poziție a devenit o formă de „ortodoxie” incontestabilă pentru mulți anglicani. Cu toate acestea, ipoteza anunțată necesită cercetări suplimentare. Este de la sine înțeles că bisericile anglicane îmbrățișează

⁵⁸ Avis, „Anglican Ecclesiology”, 203-4.

⁵⁹ Ibidem, 204.

⁶⁰ Vezi: Stephen Sykes, *Unashamed Anglicanism* (Darton, Longman & Todd, 1995); Paul Avis, *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology* (Bloomsbury Academic, 2008).

ortodoxia cu privire la doctrina trinitară și hristologică. Autoritatea Sinoadelor ecumenice care au emis aceste doctrine este, de asemenea, recunoscută, apoi crezul niceo-constantinopolitan este repetat în Euharistia care se celebrează în bisericile anglicane. P. Avis se întreabă în ce măsură „există vreo biserică ce nu acceptă crezurile ecumenice, ci și le făurește pe ale sale?” Este o caracteristică a fiecărei biserici să se identifice cu doctrinele enunțate de Biserica primară, deoarece toate bisericile consideră ca sunt în continuitate cu Biserica primară. Toate bisericile neagă orice sugestie potrivit căreia ele și-ar putea concepe noi doctrine proprii. Chiar și atunci când bisericile par să inoveze (prin hirotonirea femeilor sau prin recunoașterea relațiilor între persoane de același sex, de exemplu), ele fac apel la principii și precedente biblice și tradiționale, pe cât posibil, în încercarea de a arăta că ceea ce pare a fi o inovație este pur și simplu o dezvoltare a ceea ce există în mod latent în creștinism, dar n-a avut ocazia de a se manifesta anterior.⁶¹

Cu toate acestea, după P. Avis, afirmația „anglicanismul nu are doctrine speciale proprii” este falsă. Starea divizată a creștinismului înseamnă că fiecare biserică ar trebui să aibă cel puțin o doctrină proprie – o doctrină a bisericii (i.e. eclesiologie) care îi legiti-

⁶¹ Avis, „Anglican Ecclesiology”, 203.

mează existența și îi afirmă integritatea. În timp ce unele biserici continuă să conteste (cel puțin prin implicare) dreptul altor biserici de a exista, acestea din urmă vor considera necesar să formuleze o doctrină a bisericii care asigură un loc și o justificare a existenței lor. Comuniunea Anglicană nu poate exista pe baza eclesiologiei romano-catolice: acea eclesiologie neagă integritatea eclezială a anglicanismului. Anglicanismul trebuie să aibă propria eclesiologie și, desigur, o are.⁶² Aceasta nu înseamnă că doctrina anglicană despre biserică este separată complet de toate celelalte eclesiologii, că nu se suprapune în parte cu doctrinele celorlalte biserici. În ochii credinței există doar o singură Biserică și pentru că toate bisericile separate mărturisesc aceasta și toate se orientează spre aceasta, ele împărtășesc baze comune mari atunci când este descrisă Biserica. Până la un punct există o doctrină generală sau ecumenică a Bisericii: eclesiologiile specifice sunt derivate din aceasta așa cum este exprimat în diverse contexte istorice, politice, sociale și culturale. Existența eclesiologiilor diferite nu pune la îndoială existența doctrinei creștine a Bisericii, ci mai curând o reafirmă.⁶³

⁶² Ibidem, 204.

⁶³ Ibidem, 205.

4.4.2. Cum s-a dezvoltat eclesiologia anglicană?

În biserica Angliei există opinia conform căreia, eclesiologia anglicană nu a început o dată cu Reforma. Pentru anglicani, Reforma a însemnat (și înseamnă în continuare) repudierea jurisdicției Episcopului Romei de pe teritoriul Angliei și delimitarea față de anumite greșeli și acte de corupție ale bisericii medievale. În mod pozitiv, aceasta a însemnat (și continuă să însemne) înnoirea vieții Bisericii, a cultului și a slujirii prin întoarcerea la izvoarele doctrinei și practicii creștine din Noul Testament și la scrierile Sfinților Părinți din Biserica primară. Nu a însemnat (și nu înseamnă) nașterea unei noi biserici în secolul al XVI-lea nici că a fost trasată o linie care să separe o biserică „veche” de una „nouă”. A existat o continuitate masivă precum și o discontinuitate substanțială. În timp ce, la nivel popular, trecutul „papal” a fost respins în mod violent, mai multe minți luminate, ca John Jewel (Episcop de Salisbury 1560-71) și Richard Hooker, știau că integritatea bisericii Angliei depindea de menținerea continuității vizibile cu biserica de-a lungul secolelor, mergând înapoi de la biserica medievală a secolului precedent până la Părinții bisericii primare, la episcopi și martiri. În realitate, biserica Angliei reformată era formată, prin adăugare sau eliminare, din ceea ce moștenise de la biserica medievală.

Scripturile continuau să fie instanța de apel supremă și au devenit (în cele din urmă) disponibile în limba națională. Mărturisirile de credință au rămas neatinse (păstrându-se *Filioque* din teologia apuseană). Liturgiile anglicane au fost adaptări ale formelor medievale și au fost scrise în limba națională. Structura parohiilor în cadrul diocezelor a fost păstrată, ciclul slujirii parohiale a continuat, desigur cu unele transformări, catedralele au rămas biserica mamă a diocезei, de asemenea, și scaunele episcopale. Adunarea Clericală a continuat să se întrunească, deși acum răspundea față de rege și nu față de papă. A fost dezvoltat un număr impresionant de legi canonice. În acest context, primul lucru ce trebuie notat despre dezvoltarea eclesiologiei anglicane este că aceasta „nu a început cu anglicanismul”.⁶⁴

Reforma bisericii engleze a fost inițiată de Henric al VIII-lea înainte de impactul ideilor luterane pe teritoriul țării sale. Reforma în Anglia nu a fost declanșată de învățătura lui Luther. Erasmus și ceilalți umaniști creștini au constituit inspirația din spatele unui program de reformă care era îndreptat împotriva corupției, a bogăției excesive, a puterii și ignoranței clerului, mai degrabă decât împotriva doctrinei creștine sau a liturghiei.

⁶⁴ Ibidem.

Thomas Cranmer (Arhiepiscop de Canterbury 1533-53 în timpul domniei lui Henric VIII și Edward VI) a fost inspirația și călăuza mai multor producții de texte clasice și definitorii în anglicanism. Prima și a doua Carte de rugăciuni obștești (Book of Common Prayer 1549, 1552) a asigurat o formă de cinstire redusă până la esență, elaborată pentru laici mai curând decât pentru oameni religioși. Acestea au redus ritualul la un minimum, au pus accentul asupra slujirii Cuvântului și au reconstituit euharistia ca o comuniune mai curând decât ca un sacrificiu (deși acesta nu era absent). Aceste cărți vorbeau despre biserica universală și despre trupul mistic al lui Hristos fără să îl menționeze pe papă. Rânduiala hirotoniei (*Ordinal*) publicată în 1550 confirma păstrarea celor trei trepte ale preoției sacramentale: episcop, preot (cuvântul a fost păstrat intenționat) și diacon. T. Cranmer se ghida după credința sinceră cu privire la mandatul divin al regilor de a primi ascultare și al rolului „prințului evlavios”, exemplificat de regii drepecți ai Vechiului Testament, în reformarea și guvernarea bisericii.

În timpul domniei reginei Elisabeta I, J. Jewel și respectiv R. Hooker au apărat biserica anglicană împotriva Romei (pe plan extern) și a puritanilor (pe plan intern). J. Jewel s-a dovedit a fi cel mai de succes reprezentant și avocat al bisericii Angliei împotriva atacurilor romano-catolice, bazându-se pe

teologia patristică și a practicii Bisericii primare. R. Hooker (+1600) a purtat disputa la un nivel elevat și uneori abstract (fundamentând-o pe primele principii ale dreptului și rațiunii, ca exprimând mintea/gândul lui Dumnezeu). R. Hooker a fost un polemist letal și căruia efectiv nu i se putea răspunde, magistral în domeniul demonstrațiilor sale. În lucrarea sa *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (*Despre legile organizării eclesiastice*) (din cuprinsul căreia doar primele cinci cărți au fost publicate în cursul vieții sale), R. Hooker a căutat să justifice ceea ce era perceput ca reforma rațională, moderată din timpul reginei Elisabeta I față de reformatorii mai radicali, puritani, care doreau în general să respingă tot ceea ce era pătat cu „papistășie”. El a salvat biserica Angliei de amenințarea biblismului literal și de sărăcia liturgică, protejându-i totodată libertatea față de stat. Aproape contemporan cu R. Hooker, Richard Field (+1616), autorul lucrării *Of the Church* (*Despre Biserică*) în cinci cărți, a fost mai puțin curtenitor cu biserica Romano-Catolică, considerând că aceasta a apostaziat, ca instituție, când Conciliul Tridentin a condamnat oficial ideile Reformei.⁶⁵

Conform aceluiași P. Avis, perioada iacobină (primul sfert al secolului al XVII-lea) reprezintă pentru mulți cea mai fină expresie a anglicanismului,

⁶⁵ Ibidem, 206.

o perioadă în care teoria și practica s-au situat cel mai aproape una de cealaltă. Comparativ, securitatea politică în țară și în afara granițelor a fost combinată cu roadele erudiției Renașterii, o polemică eficace împotriva Bisericii Romano-Catolice și retragerea temporară a amenințării puritane față de statul și cultul anglican. În vreme ce teologia calvină era dominantă, o nouă direcție de anglicanism moderat, tolerant și liberal a apărut în lucrările lui Lord Falkland, William Chillingworth și John Hales cu implicații în înțelegerea autorității, interpretarea Bibliei și natura ortodoxiei și a ereziei, a unității și a schisme.⁶⁶

Cea mai mare încercare prin care a trecut anglicanismul a fost provocată de dorința regelui Charles I și a arhiepiscopului William Laud de a contracara delicat elementele catolice și reformate din cadrul bisericii engleze spre o direcție mai catolică (dar în continuare reformată și în mod sigur nu *romano-catolică*). Charles I și W. Laud au impus acceptarea unei viziuni „înalte” asupra liturghiei, sacramentelor și amenajarea bisericii, în ceea ce mulți considerau a fi o întoarcere la reminiscențele „papistășești”, o asemănare mai apropiată cu Biserica Romei.

În urma războaielor civile din regat arhiepiscopul W. Laud și apoi a regele Charles I au fost executați, iar episcopatul în biserica Angliei abolit și

⁶⁶ Ibidem, 207.

înlocuit cu prezbiterianismul. În momentul în care regalitatea este restaurată și Charles al II-lea vine pe tron în 1660, clericii anglicani, opozanți ai lui Charles I și ai lui W. Laud erau decși să nu facă nici un compromis față de cei care aproape reușiseră să distrugă anglicanismul. Astfel, clericii anglicani din perioada restaurației au rămas ostili față de pretențiile romano-catolice, dar au devenit, totodată, mai critici și față de bisericile Luterană și Reformată de pe continent pentru pierderea sau renunțarea la episcopatul istoric. Cu toate acestea, în final, nici unul dintre episcopii secolului al XVII-lea, de la Hooker și Andrews la Laud, Hammond, Cosin și Thorndike, nu a mers atât de departe încât să excomunicе bisericile protestante de pe continent pe baza erorilor în slujirea lor. Această notă negativă nouă este atinsă pentru prima dată cu „schismaticii nonjurors” (schismaticii neconsacrați sau care resping consacrarea/hirotonia) din 1689, dintre care unii au exagerat importanța hirotoniei de episcopi, considerând-o necesară chiar pentru un botez valid. De la aceștia, negarea tainelor non-episcopale a degenerat în mișcarea de la Oxford.⁶⁷

În tot acest timp, anglicanismul sobru, dar în general pios și ascultător din secolul al XVIII-lea a fost stimulat de renașterea evanghelică, care se

⁶⁷ Ibidem.

desfășura la scară mai mare, depășind granițele bisericii Angliei. Unii clerici anglicani, calvinul George Whitefield și arminienii John și Charles Wesley, au fost primii responsabili pentru inițierea așa-numitei mișcări „Metodiste”, o mișcare de devotament fierbinte, autodisciplină riguroasă, adresare oamenilor ne-religioși prin susținerea de predici în aer liber și păstoria în grupuri mici a celor nou convertiți. Caracterul Bisericii Angliei a fost schimbat, în detrimentul acesteia, de faptul că nu a putut împăca energiile din spatele acestei mișcări. Evangheliismul anglican a rămas puternic pe tot parcursul secolului al XIX-lea, dar contribuția pozitivă la cunoașterea bisericii, a slujirii și a sacramentelor a fost nesemnificativă. Evangheliismul celor doi Wesley a fost combinat cu doctrina Marii Biserici cu privire la sacramente ca mijloace ale harului și a relației bisericii cu suveranul. Prin forța conducerii sale personale, care era în întregime autocratică, John Wesley a dezvoltat o viziune „interconectată”, sau unificată și uniformizată, asupra mișcării metodiste, care a modelat biserica în forma ce avea să o poarte ulterior. Metodismul a fost marcat de o feroare misionară și de pragmatism care a lipsit înțelegerii anglicane mai statice cu privire la slujitorii consacrați. Evangheliismul anglican a suferit până în zilele noastre de un deficit eclesiologic.⁶⁸

⁶⁸ Ibidem, 207-8.

Este important de menționat că biserica Angliei a îmbrățișat încă din secolul al XVIII-lea trei tradiții diferite de la care, mai târziu, le vine și denumirea de: a) *Biserica înaltă* (High Church), care a pus accentul întotdeauna pe elementele catolice din tradiția anglicană, b) *Biserica largă* (Broad Church), cu limite nedefinite, reflectă caracterul liberal și de împăcare a mai multor tradiții deosebite din cadrul teologiei liberale și c) *Biserica de jos* (Low Church) care reprezintă atitudinea religioasă evanghelică, cu accente puse pe Sfânta Scriptura și pe simplificarea cultului divin. Adepții celor trei ramuri se mai numesc *anglo-catolici* (High Church), *liberali* sau *moderniști liberali* (Broad Church) și *evangelici* (Low Church). Pe acestea le vom prezenta pe scurt în cele ce urmează.

O altă etapă a dezvoltării eclesiologiei anglicane este marcată de mișcarea Tractariană sau mișcarea de la Oxford (inițiată în 1833). Aceasta consta într-o multitudine de impulsuri ale *Bisericii înalte* care au fost generate în parte de o fructificare a tradiției vechi, apropiată de cea catolică și, parțial, de antipatia principalului protagonist, John Henry Newman, față de evanghelismul dominant popular al *Bisericii de jos*. J. H. Newman îl considera grosier, superficial, fără venerare și mister, chiar șovin. Tractarienii au încercat să redefinească eclesiologia anglicană, bazând-o pe natura apostolică a bisericii și pe

sucesiunea mărturisitorilor credincioși ai credinței și ordinii apostolice, de la Părinți până la înalții sacerdoți din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Tractarienii erau o ramură din partidul tory⁶⁹ care și-au arogat autoritatea de a demonta structurile bisericești (viața plină de bogății, zidirea de catedrale, scaunele arhiepiscopale irlandeze).

Au existat trei zone de tensiune cu adevărat gravă în eclesiologia tractariană. În primul rând, ei au denaturat moștenirea anglicanismului *Bisericii înalte*, prin denigrarea predecesorilor săi, susținând că doar ei au menținut credința adevărată. Istoricii și cititorii în general au avut tendința de a da crezare propagandei tractariene și de a citi anglicanismul din secolul al XVIII-lea în această lumină. În al doilea rând, restul tractarienilor s-au îndepărtat încet de identitatea reformată a Bisericii Angliei, dorind să o „de-protestantizeze”, iar în al treilea rând, deși biserica Angliei părea să respingă tractarianismul ethosul mișcării a remodelat profund fața Bisericii Angliei și Comuniunea Anglicană. A inculcat un sens de solemnitate și frumusețe cultului și puterii divine conținute în sacramentele menite să-l

⁶⁹ „Tory | Define Tory at Dictionary.com”, data accesării 29 mai 2017, <http://www.dictionary.com/browse/tory> a member of a political party in Great Britain from the late 17th century to about 1832 that favored royal authority over Parliament and the preservation of the existing social and political order: succeeded by the Conservative party.

sfințească pe creștin, o viziune mai puțin ostilă față de Biserica Romano-Catolică, pentru toate lipsurile sale recunoscute, și o atenție sporită orientată către bisericile Luterană și Reformată, care începeau să fie contaminate cu studiul biblic sceptic. Tractarienii i-au ajutat pe anglicani să ia în considerare mai serios biserica, natura sa mistică, misiunea și unitatea acesteia. Prin expansiune colonială mișcarea evanghelică și cea de la Oxford au fost exportate în toată Comunitatea Anglicană ca versiuni rivale ale anglicanismului și astfel ale creștinătății însăși.⁷⁰ Reîntorcându-ne la anglicanismul tradițional, să ne amintim de *teoria ramurilor* popularizată de mișcarea de la Oxford. Teoria ramurilor, după cum este înțeleasă de mulți teologi anglicani, descrie condiția Bisericii în zilele noastre care este formată din trei ramuri Romano-Catolică, Ortodoxă și Anglicană.⁷¹ William Palmer (1803-1885), un teolog de la Oxford, a fost principalul inițiator al teoriei ramurilor. Această teorie a fost, mai apoi, popularizată în timpul Mișcării Oxford, în mod particular prin activitatea tractarienilor. Totuși, câțiva lideri ai mișcării nu au fost mulțumiți și, mai târziu, au devenit romano-catolici. Majoritatea participanților la mișcarea ecumenică fiind protestanți, iar întrucât teoria ramurilor exclude grupul eclesial

⁷⁰ Avis, „Anglican Ecclesiology”, 208.

⁷¹ Frank Leslie Cross și Elizabeth A. Livingstone, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford University Press, 2005), 233.

protestant din sânul adevăratei biserici, deoarece aceștia nu au succesiunea apostolică, este clar că nu se puteau primi susținere din partea bisericilor protestante. Refuzul ortodoxiei față de „teoria ramurilor” este, de asemenea, o stare de fapt.

Un curent al eclesiologiei din cadrul Bisericii Angliei în secolului al XIX-lea căruia s-a acordat mai puțină atenție decât mișcării de la Oxford este așa-numita tendință liberală (Broad Church). Din nou avem de-a face cu o alianță formată din gânditori originali care erau legați de influențele și preocupările comune. S. T. Coleridge (+1834) a contribuit la o renaștere a metodei teologice imaginative, poetice și empatice. S. T. Coleridge a aplicat această viziune susținerii reformatorilor, în special M. Luther, asimilând critica biblică germană și dezvoltând o teorie sofisticată a relației dintre biserica creștină și cultura și instituțiile națiunii. Influenta adeptilor lui Coleridge a continuat în „Triumviratul de la Cambridge” de J. B. Lightfoot, B. F. Westcott și F. J. A. Hort, care au stabilizat cercetarea biblică, adoptând elemente care aparțineau științei biblice germane și le-au combinat cu interesul pentru o eclesiologie moderată, dar catolică, care enunța poziții nepotrivite referitoare la structura episcopatului și privea biserica universală într-o perspectivă mai largă decât tractarieni.⁷²

⁷² Avis, „Anglican Ecclesiology”, 209.

4.4.3. Însușirile bisericii și înțelesul lor

După P. Avis, eclesiologia anglicană are conștiința că întrupează cele patru însușiri ale bisericii: unitatea, sfințenie, catolicitatea și apostolicitatea. Acestea nu sunt plasate exclusiv în sfera empirică, nici în viitorul eshatologic, dincolo de această viață, ci se regăsesc în ambele dimensiuni. Unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea sunt deja întruchipate în viața bisericii. Ea are o unitate cu adevărat prin botez și credință, acolo unde acestea sunt recunoscute reciproc și o unitate parțială prin colegialitatea pastorilor ei. Cu toate acestea, unitatea sa este imperfectă; biserica este momentan fragmentată; diviziunea a fost o marcă a bisericii de la început. Ea se bucură de adevărata sfințenie prin Cuvânt și sacrameinte, iar membrii și slujitorii ei sunt chemați să ducă vieți de caritate și castitate, dar toți creștinii dezamăgesc, cad în păcat și au nevoie de iertare și de mântuire. În același fel biserica, ca instituție, poate deveni un instrument de nedreptate sau asuprire, chiar față de propriii membri. Catolicitatea bisericii este deja vizibilă în deplinătatea vieții și învățăturii bisericii. Fiecare expresie a bisericii trebuie să fie legată de și conformă cu întregul. Biserica răspunde deja nevoilor și aspirațiilor diferitelor comunități umane. Cu toate acestea, există întotdeauna unii care se simt excluși – biserica

nu se ridică la provocarea de a-i primi pe aceștia: altfel catolicitatea ei este compromisă. Apostolicitatea bisericii este intrinsecă: ea este fondată pe misiunea și mesajul Apostolilor. Dar este totodată un imperativ: biserica este chemată să fie fidelă învățăturilor Apostolilor (*Fapte 2, 42*) și să continue misiunea lor în zilele noastre și în cadrul culturii contemporane. În toate acestea, biserica în calitate de instituție este departe de a fi perfectă și prăbușește în mod constant de la vocația sa. Dar virtutea creștină a nădejzii vede biserica în lumina scopurilor lui Dumnezeu și a făgăduințelor Lui că aceste scopuri vor fi împlinite într-o bună zi. Este o calomnie ceea ce se spune uneori că anglicanii nu cred că există biserica una, sfântă, catolică și apostolică. Ei cred că aceasta este formată din comunitățile locale adunate de către episcopii lor și de alți pastori în unitatea de credință și în cea a sacramentelor. Așa cum afirmă că biserica este o entitate mistică, anglicanii recunosc o biserică universală – o comunitate văzută, structurată și bine organizată care a rezistat în istorie – a celor credincioși, a celor botezați. Dar nu le confundă pe cele două.⁷³

⁷³ Ibidem, 212-13.

4.4.4. Influențe ale Reformei în eclesiologia anglicană

Spre finalul Evului Mediu a devenit dificil pentru mulți creștini să vadă biserica mistică în cea instituțională. Calea mântuirii era departe de a fi clară. Dar era esențial să aparții bisericii, să primești sacramentele pentru a fi mântuit. Strigătul Reformei „Cum pot să îl găsesc pe Dumnezeu Cel milostiv?” a fost potrivit cu căutarea bisericii autentice: „Unde pot găsi adevărata biserică?”. reformatorii au răspuns cu doctrina *notae ecclesiae*. Înșușirile (*notae*) sau semnele adevăratei biserici erau, potrivit lui M. Luther și J. Calvin, predicarea Cuvântului lui Dumnezeu și administrarea sacramentelor. Următoarea generație de reformatori a adăugat a treia caracteristică anume, reglementarea efectivă a comportamentului creștin, iar aceasta este reflectată și în insistența clerului anglican de mai târziu asupra faptului că biserica nu poate exista fără pastorii ei și fără o slujire episcopală, înțeleasă mai larg, ca slujire de „supraveghere” în cele ale bisericii. Pentru reformatori, aceste caracteristici indicau locul unde se putea dobândi mântuirea: căile de mântuire erau evanghelia îndreptățirii prin har și prin credință, redescoperită la acea vreme, precum și sacramentele din evanghelice botezul, cina Domnului administrată sub ambele specii și penitența sau confesiunea

sacramentală. Aceste *notae* au astăzi o valoare limitată deoarece bisericile sunt în dezacord în ceea ce privește interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu și au practici baptismale și euharistice diferite. Cu toate acestea, pentru anglicani, *notae ecclesiae* (deși rareori invocate) se sprijină ceea ce anglicanii consideră a fi minimum ireductibil a ceea ce face biserica să fie biserică: biserica este constituită de Cuvânt și sacrament, slujită de pastorii săi.⁷⁴

4.4.5. Treptele preoțești

Slujirea preoțească în biserică, înțeleasă sub cele trei trepte de episcop, preot și diacon este un element al anglicanilor ce nu se negociază în discuțiile ecumenice. Nu a existat nici o sugestie, în cadrul Reformei engleze, că episcopatul ar trebui să fie abolit, succesiunea istorică a consacrărilor fiind păstrată. Renunțarea la treptele clerului inferior a evidențiat mai bine rolul clerului superior. În 1662 cerința pentru hirotonia de episcop a devenit statutară și distincția între preot și episcop a fost clarificată. Diaconatul a fost întotdeauna o slujire primită prin hirotonie, deși în practică era privită ca o ucenicie pentru atingerea treptei preoției. Cei care rămâneau mai mult timp diaconi de obicei făceau aceasta din motive pragmatice precum, spre exemplu, menținerea într-o asociație studențească.

⁷⁴ Ibidem, 213-14.

Așadar, teologia anglicană insistă asupra episcopatului istoric (presupunând cele trei forme de slujire) ca una dintre condițiile minime pentru o comunitate care se dorește biserică, dar, totodată, anglicanii au recunoscut autenticitatea slujitorilor supraveghetori (*episkopē*) în bisericile non-episcopale.⁷⁵

P. Avis, încheind prezentarea propriei tradiții pe care am folosit-o în acest subcapitol, numește sugestiv anglicanismul, „experiment”. Astfel, spune acesta, biserica Angliei se autodefinește ca fiind catolică și reformată, ortodoxă în doctrină, dar totuși deschisă la schimbare. Forma sa de organizare este atât episcopală cât și sinodală. Acceptă un consiliu ecumenic ca pe cea mai mare autoritate a bisericii, dar nu se opune în principiu unui primat universal. Mărturisește autoritatea supremă a Scripturii, dar respectă tradiția și ascultă vocea culturii și științei. Încearcă să nu fie nici centralizată nici fragmentată, nici autoritară nici anarhică. Este comprehensivă fără să fie relativistă. Acest „experiment interesant a rezistat și s-a dezvoltat timp de aproape cinci secole”. În ciuda dificultăților actuale, anglicanismul merită să dureze.⁷⁶

⁷⁵ Ibidem, 214.

⁷⁶ Ibidem.

4.5. Eclesiologie penticostală?

În secolul al XX-lea, apariția și răspândirea rapidă a mișcării penticostale și a altor mișcări harismatice ulterioare au reprezentat evenimente semnificative în lumea creștină, contribuind la remodelarea acesteia la nivel mondial la sfârșitul mileniului al doilea.⁷⁷

Cele mai cunoscute surse asociază începuturile mișcării penticostale cu o mișcare de „redeșteptare” a credinței declanșată în Statele Unite în 1 ianuarie 1901, la Colegiul Biblic Bethel din Topeka, Kansas, înființat de Charles F. Parham. După un timp dedicat studierii atente a cărții *Faptele Apostolilor*, unii dintre studenții colegiului au început să vorbească în limbi pe care nu le vorbiseră înainte. Erau limbi cunoscute, iar fenomenul s-a numit *xenolalie*.⁷⁸ Câțiva ani mai târziu, această „redeșteptare” s-a bucurat de o atenție deosebită, mai ales datorită lui William J. Seymour, un pastor afro-american care a predicat noua învățătură a Cincizecimii la biserica de pe strada Azusa din Los Angeles,

⁷⁷ Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (InterVarsity Press, 2002).

⁷⁸ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge University Press, 2004), 24-37.

California. Începând cu anul 1906, vestea „revărsării” Duhului Sfânt se răspândește pe întregul teritoriu al Statelor Unite și în întreaga lume. Nu peste mult timp, încep să apară comunități penticostale și în Canada, Anglia, Scandinavia, Germania, Asia, Africa și America Latină.⁷⁹ Peste aproximativ cincizeci de ani, această mișcare, numită și „mișcarea sau redeșteptarea harismatică”, a început să pătrundă și în bisericile mai vechi. În Statele Unite, a început să se vorbească despre ea la nivel național în 1960, odată cu publicitatea acordată întâmplărilor remarcabile din misiunea condusă de Dennis Bennett, un lider episcopalian din Van Nuys, California.⁸⁰

Pe parcursul secolului al XX-lea, mișcarea penticostală sau harismatică a devenit din punct de vedere numeric, cea mai mare comunitate născută din Reformă, având o creștere de la zero la 400 de milioane de adepți în nouăzeci de ani, fapt fără precedent în istoria creștinismului. Dacă, în momentul de față, romano-catolicii reprezintă cea mai numeroasă comunitate creștină, penticostalii se află pe locul al doilea și câștigă rapid teren. Catolicii alcătuiesc aproximativ jumătate din numărul total al creștinilor, în timp ce penticostalii alcătuiesc aproape un sfert.

Încă de la începuturile sale, mișcarea penticostală a fost caracterizată prin varietate. Prin urmare,

⁷⁹ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, 68.

⁸⁰ Ibidem, 38-39.

orice încercare de a o clasifica este, în cel mai bun caz, o generalizare. Un motiv evident în acest sens îl reprezintă începuturile sale multiculturale și multi-naționale, precum și răspândirea în atât de multe arii culturale. De fapt, ar trebui să se vorbească despre mișcări penticostale, nu despre mișcarea penticostală ca un singur fenomen.⁸¹

4.5.1. Spiritualitatea dinamică și harismatică, centru al vieții comunității

Veli-Matti Kärkkäinen consideră că fenomenul penticostal este o mișcare spirituală pornită de oameni simpli și nu o construcție teologică nouă. Astfel, ea a produs puține inovații doctrinare, însă a căutat să propună un nou model de spiritualitate, precum și metode noi, dar în același timp, agresive de propovăduire a Evangheliei.

Trăsătura fundamentală a mișcării penticostale o reprezintă credința în manifestarea contemporană a unor daruri spirituale precum vindecările miraculoase, profețiile și, în mod specific, vorbirea în limbi (sau glosolalia). Penticostalii afirmă că primesc aceste daruri spirituale (sau harisme) de la Duhul Sfânt și că ele sunt normative în viața și în lucrarea bisericească din zilele noastre.

Mulți observatori ai fenomenului găsesc că cea mai importantă contribuție a mișcării penticostale și

⁸¹ Ibidem, 69.

a mișcărilor harismatice ulterioare o reprezintă „revalorificarea harismelor,” iar nu analiza teologică.⁸² Penticostalii consideră că au (re)introdus în biserica zilelor noastre un tip de spiritualitate dinamică și plină de entuziasm. În spiritualitatea penticostală, accentul cade pe experiența mistică și supranaturală a lui Dumnezeu. Această categorie a experienței este esențială pentru a înțelege spiritualitatea penticostalilor, și, în consecință, întregul cult. Daniel Albrecht, cercetător specializat în spiritualitatea penticostală, notează:

„Într-un mod foarte concret, slujbele de duminică ale bisericilor penticostale sunt concepute pentru a oferi contextul unei întâlniri mistice, al unei experiențe a divinității. Această întâlnire este mediată de conștiința prezenței divine nemijlocite. Principalele ritualuri de cult, precum și altarul și răspunsul sunt structurate în așa fel încât să facă adunarea sensibilă față de prezența divinității și să stimuleze experiența conștientă a lui Dumnezeu. Gesturile, ritualurile și simbolurile funcționează împreună în acest context pentru a mărturisi prezența vădită.”⁸³

⁸² Stanley M. Burgess și Eduard M. van der Maas, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements: Revised and Expanded Edition* (Zondervan, 2010), 364.

⁸³ Daniel E. Albrecht, „Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual”, *Pneuma* 14, nr. 2 (1996): 21.

Pentru penticostali, prin „cult” (sau „slujire”) se exprimă „prezența lui Dumnezeu”. Slujbele lor reprezintă un amestec interesant: exercitarea unor daruri spirituale precum vorbirea în limbi, profeția, rugăciunea pentru vindecare și concentrarea înspre întâlnirea mistică cu Dumnezeu. Partea centrală a cultului nu o reprezintă însă Sfântul Duh, ci Iisus Hristos și Dumnezeu, prin puterea Duhului. Adeseori numit „sentimentalism” sau „entuziasm” de către public și de către cercetători deopotrivă, cultul expresiv specific mișcării penticostale continuă tradiția montaniștilor, a anabapțiștilor, a quakerilor, a shakerilor și a altor mișcări de „redeșteptare”. Acest tip de cult este acompaniat adeseori de cântatul în limbi, de aplauze pentru Dumnezeu, de ridicarea mâinilor și de rostirea cu glas puternic a cuvintelor „amin” și „aleluia”. Se pune accentul pe puterea primită de la Duhul Sfânt pentru mărturie și misiune. Propovăduirea individuală și de grup se bucură de o prioritate sporită, fiind, poate, factorul principal care a determinat dezvoltarea remarcabilă a mișcării. Spiritualitatea și cultul penticostal scot în evidență supranaturalul.⁸⁴

Penticostalii își închipuie o lume pătrunsă de elementul supranatural și își învață adepții să se aștepte la întâlniri cu supranaturalul. Aceștia susțin

⁸⁴ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, 71.

că semnele și minunile nu sunt constrânse la cadrul slujbelor de duminică, ci ar urma să devină parte din viața cotidiană. Identitatea unei teologii penticostale care informează și își modelează eclesiologia ar putea fi caracterizată prin intermediul termenului lor preferat, „Evanghelia deplină”.⁸⁵ Aceasta cuprinde cinci motive teologice:

1. îndreptarea prin credința în Hristos;
2. sfințirea prin credință ca o a doua lucrare definită a harului;
3. vindecarea trupului fiecărui credincios;
4. întoarcerea premilenară a lui Hristos;
5. botezul în Duhul Sfânt, demonstrat prin vorbirea în limbi.

Acest ultim motiv a devenit trăsătura specifică pentru mișcarea penticostală clasică. Poate că un al șaselea motiv l-ar putea constitui și „profeția” tuturor credincioșilor, care sunt înțeleși ca făcând parte dintr-o congregație a aleșilor sau a celor dăruți.⁸⁶

Alte voci consideră că paradigma mișcării penticostale ar trebui înțeleasă într-un sens mult mai larg, incluzând următoarele elemente identitare:

⁸⁵ L. William Oliverio, *Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition: A Typological Account* (BRILL, 2012), 21.

⁸⁶ Burgess și Maas, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1137.

oralitatea liturghiei; caracterul narativ al teologiei și al mărturiei; participarea deplină la nivel de gândire, de rugăciune și de luare de decizii și, prin urmare, o formă de comunitate împăciuitoare; includerea viselor și a arățărilor în formele publice și private de cult, reprezentând un tip de „icoană” pentru credincios și pentru comunitate; înțelegerea relației dintre minte și trup, formată prin experiența corespondenței dintre trup și minte, iar modul cel mai grăitor în care aceasta este pusă în practică îl reprezintă vindecarea prin rugăciune.⁸⁷

4.5.2. Se poate vorbi despre o eclesiologie pentecostală?

În acest cadru teologic, nemaîntâlnit în bisericile tradiționale, teologul catolic Paul D. Lee, un analist avizat al mișcării pentecostale, se întreabă în ce măsură ar fi rezonabil să se vorbească despre o eclesiologie specific pentecostală. Întrucât pentecostalismul se definește ca fiind o mișcare, în ce măsură ar fi util sau valid să vorbim despre eclesiologie? Ce înseamnă eclesiologia pentru un pentecostal? La început, pentecostalii erau într-atât de concentrați pe răspândirea „veștii bune” a revărsării Duhului „în zilele cele din urmă” încât nu s-au preocupat de formarea unei denominațiuni. Caracterul premilenar grabnic, dat de iminența Împărăției i-a făcut pe

⁸⁷ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, 72.

penticostali să se axeze pe propria pregătire, prin convertirea și schimbarea personală, transformând, astfel, orice dezbatere eclesiologică într-o chestiune relativ irelevantă sau de o importanță cel puțin secundară.⁸⁸

Veli-Matti Kärkkäinen susține că aceasta este o observație legitimă, cu atât mai mult cu cât penticostalii au scris surprinzător de puțin despre eclesiologie, singura contribuție substanțială fiind volumul lui M. L. Hodges, *A Theology of the Church and Its Mission: A Pentecostal Perspective*. Apoi, Peter Hocken, în articolul său intitulat „Teologia Bisericii” din *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (elaborat de un teolog catolic), menționează că procesul de transformare într-o denominațiune nu a produs vreo perspectivă specific penticostală a bisericii, cu excepția acelor grupuri care căutau să restaureze lucrarea în cinci puncte expusă în *Efes* 4, 11. Prin urmare, se poate înțelege natura *ad hoc* a eclesiologiei penticostale, care lasă mult spațiu pentru improvizații. Întrucât mulți penticostali subliniază caracterul spiritual, deci invizibil, al bisericii, multe dintre lucrările lor scrise s-au concentrat asupra formei de organizare eclesiastică

⁸⁸ Paul D. Lee, *Pneumatological Ecclesiology in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue: A Catholic Reading of the Third Quinquennium (1985-1989)* (Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1994), 15.

definită prin dorința restauraționistă de întoarcere la vremurile apostolice. Așadar, P. D. Lee are dreptate atunci când afirmă că eclesiologia penticostală nu este într-atât o teologie tematizată, cât, mai degrabă, o realitate trăită și, prin urmare, răspunsul la întrebarea dacă se poate într-adevăr vorbi despre o eclesiologie penticostală, cu siguranță nu poate fi mulțumitor din punct de vedere teologic. Ceea ce nu înseamnă că eclesiologia ar fi de o importanță secundară sau că ar fi un element inutil ce vine să completeze spiritualitatea personală.⁸⁹

În 1972, penticostalii s-au angajat într-un dialog prelungit cu Biserica Romano-Catolică, ceea ce i-a obligat să se gândească serios la biserică, precum și la viața și lucrarea acesteia. Dacă subiectele eclesiologice erau abordate uneori în stadiile incipiente ale discuțiilor, cea de-a treia întâlnire cincinală (1985-1989) a avut ca temă biserica sub titlul general de *koinonia*. Aceasta i-a ajutat pe penticostali să își articuleze înțelegerea cu privire la doctrina bisericii.

Una dintre problemele legate de eclesiologie o reprezintă relația dintre Duh/harismă și instituție. După cum e de așteptat, Biserica Catolică a accentuat mai mult rolul ierarhiei, al preoției sacramentale, al autorității bisericii și al aparatului sacramental, în timp ce mișcarea penticostală, fiind o mișcare

⁸⁹ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, 73.

de „redeșteptare”, a căutat să sublinieze experiența unei mișcări libere a harismelor în biserică. Cu toate acestea, penticostalii erau pregătiți să lase în urmă dihotomia mult simplificată de „harismă versus instituție” în favoarea unei noțiuni mult mai productive a unei biserici care este harismatică și structurată în același timp.

Dialogul ne demonstrează că eclesiologia penticostală nu este într-atât de naivă încât să minimalizeze rolul autorității și al structurilor, dar și că eclesiologia catolică, la rândul ei, nu agreează o supraaccentuare a ierarhiei. În plus, penticostalii nu s-au pus de acord între ei cu privire la felul în care ar trebui alcătuite structurile și instituțiile bisericești. Perspectivile diferă de la nivelul parohial la cel episcopal, însă lucrul important este că acele comunități penticostale implicate în dialogul cu romano-catolicii acceptă statutul eclesial deplin al bisericilor structurate în diferite moduri. Pentru penticostali, nu există un singur criteriu care să indice „adevărata natură” a unei anumite biserici. Opinia lor se întemeiază pe observația că Noul Testament nu pare să ne arate o singură structură, ci mai multe.⁹⁰

⁹⁰ Ibidem, 74.

4.5.3. *Biserica, o comunitate harismatică*

După cum am menționat deja, cea de-a treia ediție a discuțiilor cincinale dintre catolici și penticostali s-a axat pe *koinonia*, tema centrală în eclesiologia ecumenică încă din anii '80. În ciuda faptului că, până de curând, penticostalii nu participaseră la această discuție, ei au fost mereu în favoarea limbajului comunitar pentru biserică. Cu zeci de ani înainte ca teologia ecumenică să înceapă să revină la rădăcinile biblice și patristice pentru a „redeștepta” perspectiva teologică antică a comunității creștine drept *koinonia*, penticostalii vorbeau despre societatea surorilor și a fraților insuflați de Duhul Sfânt. Spiritualitatea și teologia penticostale au apreciat aproape de la început limbajul comunitar în detrimentul „bisericii instituționalizate” (ca structură ierarhică). Soteriologia și pnevmatologia penticostale duc fără îndoială înspre o eclesiologie a *koinoniei* dintre persoane.

Comitetul penticostal de dialog a căutat să dezvolte un punct de vedere propriu asupra Bisericii înțelegând ca o *comunitate harismatică*, o realitate constituită în plan pnevmatologic. Aceasta accentuează modul în care este prezentată Biserica în Noul Testament, *koinonia* fiind o experiență comună a botezului în trupul lui Hristos prin Duhul Sfânt. Această comuniune trebuie trăită, fiind o experiență comună în viața de zi cu zi a comunității. În acest

sens, nu se poate răspunde la întrebarea „Unde este biserica?” fără a face referire la prezența vie a Duhului.

Conform eclesiologiei penticostale, există trei modele de bază: întâi, „cadrul tradițional” protestant al „lecției”, unde accentul cade pe amvon și pe predicare; apoi, „cadrul teatral” al Bisericii Catolice, unde accentul cade pe elementele dramatice ale cultului; nu în ultimul rând, „koinonia” penticostală, unde accentul cade pe comunitatea întrunită pentru a învăța unul de la celălalt. Fără a dori să excludă elementele predicării sau tainele, penticostalii sugerează că principala caracteristică a cultului din Noul Testament este participarea comună la *koinonia*.

Dacă fiecare membru al comunității primește harisme, iar acestea depind una de cealaltă când sunt puse în practică, atunci structurile ierarhice și chestiunea supunerii față de autoritate ar trebui reevaluate. Dar importanța acordată unei Biserici structurate harismatic nu înseamnă accentuarea harismelor în defavoarea structurii și a instituțiilor. Acest lucru ar fi naiv din punct de vedere istoric și sociologic. Istoria ne învață o lecție despre mișcările care au ieșit din structurile ecleziastice deja stabilite, și anume că și ele ajung să își dezvolte propriile structuri și instituții.⁹¹

⁹¹ Ibidem, 75-76.

4.5.4. Trăsăturile distinctive ale eclesiologiilor mișcărilor harismatice

După același Veli-Matti Kärkkäinen, deși penti-costalismul și mișcările harismatice au în comun anumite trăsături de bază, există, în același timp, și diferențe clare. Acest lucru poate fi înțeles în contextul în care teologiile harismatice sunt modelate de tradițiile propriilor lor biserici. Spre exemplu, mișcarea catolică harismatică este influențată la fel de mult sau chiar mai mult de angajamentul său față de Biserica Catolică, decât de angajamentul său față de vreun tip de experiență spirituală. Mișcarea penticostală este o mișcare de „redeșteptare” care are o tendință restauraționistă și, prin urmare, și o opinie nefavorabilă cu privire la istorie și tradiție. Pe de altă parte, teologiile harismatice sunt, de regulă, mai atente față de tradiție și se întorc la rădăcinile istorice ale tradițiilor lor. Catolicii harismatici în special ne amintesc adeseori de faptul că darurile spirituale nu au lipsit niciodată din viața Bisericii, găsind exemple (inclusiv de „cântare în Duhul”) de-a lungul istoriei lor.

Mai mult, creștinii harismatici pun, în general, un preț mai mare pe comunitate decât cei penticostali. Au un sentiment mai pronunțat de viață a comunității, lucru adevărat cu precădere în cazul harismaticilor din denominațiuni mai sacramentale.

Se consideră că Duhul Sfânt lucrează prin tradiție, care poartă și tâlcuiește revelația divină. Noua experiență a Duhului este tâlcuită în lumina Scripturii și a tradiției. Considerând că Duhul a lucrat de-a lungul întregii istorii a Bisericii, harismaticii caută continuitatea dintre noua lor experiență și credința care le-a fost transmisă. Spre exemplu, în mișcarea catolică de „redeșteptare”, Duhul lucrează, de asemenea, prin cele șapte taine ale Bisericii, care depind toate de harul lui Dumnezeu și de credința celui care le primește (sau de credința părinților, în cazul botezului copiilor).

O altă caracteristică a mișcării harismatice a fost aceea de a dezvolta concepte teologice încă de la început, căutând să demonstreze cum experiența lor poate fi oarecum integrată în teologia lor tradițională, în loc să se întoarcă împotriva ei. Yves Congar este, însă, preocupat de faptul că, în multe teologii harismatice, există o opoziție nesănătoasă între „harismă” și „instituție”, lucru valabil fără îndoială pentru mișcarea penticostale.⁹²

4.5.5. Trăsăturile fundamentale ale eclesiologiilor harismatice penticostale

Este interesantă caracterizarea pe care o face preotul ortodox Michael Harper, pe atunci anglican, vieții bisericești penticostale și harismatice:

⁹² Ibidem, 76-77.

1. Rolul Duhului Sfânt de a da fiecărui om viață și putere, iar prin om, mai departe Bisericii și lumii.
2. Participarea activă a întregii comunități de credincioși la actele de cult și la administrarea tainelor.
3. Trimiterea laicilor la misiune în Biserică și în lume, precum și rolul activ al acestora în toate aspectele vieții bisericești.
4. Importanța bisericii locale ca o adunare de oameni ai lui Dumnezeu, pentru a fi pentru lume o expresie întrupată a vieții lui Hristos.
5. Experiența actelor harismatice ale lui Dumnezeu. Un fel de cvasi-sacramentalism, lucrând în mod activ în viețile oamenilor.
6. Restaurarea caracterului apostolic experiențial în întreaga biserică. Biserica Romano-Catolică a accentuat propria natură apostolică în termeni predominant istorici, precum succesiunea apostolică. Bisericile protestante au mutat accentul către doctrină, încercând să restaureze învățăturile apostolilor în biserică. Penticostalii au contribuit prin faptul că au restaurat semnele apostolice – vindecări, minuni, profeții, vorbirea în limbi etc.

Cea mai importantă contribuție penticostală s-ar putea să fie, însă, capacitatea de a accepta și a se folosi încă de la început de principiile și de valorile

locale ale popoarelor, ceea ce explică în parte creșterea remarcabilă a mișcării. Dacă demersurile misionare ale bisericilor istorice în secolul al XIX-lea s-au desfășurat în atmosfera construirii unor imperii și a occidentalizării altor culturi, misiunea penti-costală nu a fost pătrunsă de astfel de influențe.⁹³

⁹³ Michael Harper, „The Holy Spirit Acts in the Church, Its Structures, Its Sacramentality, Its Worship and Sacraments”, *One in Christ*, nr. 12 (1972): 323.

Biserica, bisericile și celelalte comunități creștine

Participarea Ortodoxiei în dialogurile intercreștine nu este o problemă de identitate eclesială. *Biserica Ortodoxă știe cine este.* Aceasta participă în mișcarea ecumenică având conștiința că este Biserica cea una și unică, sfântă, sobornicească și apostolească. Chestiunea problematică apare în momentul în care Biserica trebuie să-și „definească” partenerii de dialog. Ce sunt celelalte comunități creștine pentru ortodocși? Cum pot fi ele numite?

Tema identității eclesiale a celorlalte comunități creștine devine interesantă pentru teologia ortodoxă în momentul în care Biserica Ortodoxă ajunge să fie partener în diverse organizații ecumenice sau în dialogurile bilaterale. Iată de ce, în momentul în care s-a deschis discuția privind organizarea unui Sinod pan-ortodox, chestiunea statutului eclesial al celorlalți a fost propusă ca temă ce trebuie luată în discuție.

Până la momentul organizării Sfântului și Marelui Sinod din Creta, 2016, poziția Bisericii Ortodoxe cu privire la celelalte comunități creștine nu a fost una unanimă. Desigur au existat opinii teologice asemănătoare, receptate la nivelul teologiei ortodoxe, dar nu a fost formulată o opinie oficială, asumată într-un sinod recunoscut la nivel pan-ortodox. După Sinodul din Creta, această formulare există și a fost asumată de Bisericile „conciliare” (cele participante la Sinod), receptarea documentului fiind un proces în desfășurare, cu reacții teologice diverse, pro sau contra formulării propuse. În art. 6 al documentului, „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine”, Sfântul și Marele Sinod acceptă „denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe” cu care Biserica Ortodoxă nu este în comuniune.

Recunoașterea faptului că există comunități creștine, care, în decursul istoriei, s-au numit pe ele însele biserici a făcut ca anumite persoane din mediul laic și monahal să afirme că Sinodul din Creta a trădat Ortodoxia. Prin recunoașterea existenței în istorie a unor comunități care se numesc pe ele însele biserici, sinodul ar fi recunoscut existența mai multor Biserici și distrugerea unității Bisericii, fapt ce contravine flagrant eclesiologiei ortodoxe. Și totuși, ce sunt celelalte comunități creștine? Cum ne raportăm la ceilalți creștini cu care interacționăm zilnic, mai cu seamă într-un spațiu pluriconfesional cum

este cel în care trăim. Ce sunt pentru noi catolicii, protestanții sau grupările născute din Reforma radicală? Sunt ei la fel ca necreștinii? Sunt ei păgâni? Bunul simț și experiența trăiră în comun cu aceștia de sute de ani ne-ar spune că nu sunt păgâni sau necreștini, sau, cel puțin, nu putem pune semn de egalitate între credința lor și crezurile necreștine.

De-a lungul istoriei, în special în secolul al XX-lea, o seamă de teologi ortodocși au încercat să ofere răspunsuri la aceste întrebări, natura eclesialității comunităților eterodoxe nefiind totuși o preocupare aparte a teologiei răsăritene. Fără îndoială, se întâlnesc în istoria Bisericii poziții teologice cu privire la celelalte comunități creștine, care au evoluat influențate fiind de contextul istoric și politic în care Biserica Ortodoxă se afla, dar și de atitudinea celeilalte părți a lumii creștine vis-a-vis de ortodoxie. Asupra acestora ne vom opri pe parcursul acestui capitol.

5.1. Spre o teologie pluralistă

Problematica lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în afara granițelor Bisericii este la fel de veche pe cât de veche este Biserica însăși. În măsura în care se recunoaște un primat al iubirii și milei Sale, Dumnezeu este, în mod cert, pretutindeni, deschizând drumul tuturor către Împărăția cerească. După Athanasios Papathanasiou, imaginea Dumnezeului

iubirii și al milei este, în linii generale, răspunsul dat de o serie de teologi ai Bisericii primare, cum ar fi Justin, Irineu și Clement din Alexandria filosofiei și gândirii necreștine. Poziția creștină era reflectată în tradiția pogorării la Iad a Mântuitorului Iisus Hristos, care îi scoate din împărăția morții pe toți (indiferent de religie) pentru a-i aduce la Dumnezeu cel viu. În pofida acestei tradiții, această abordare în loc să fie dezvoltată, a fost mai degrabă ocolită. În teologia instituțională au prevalat, pe de o parte, înțelegerea Bisericii ca organizație sau structură care Îl „conține” pe Hristos, și, pe de altă parte, pe Duhul Sfânt, ca „produs secundar” a lui Hristos, în sensul că Duhul se acordă exclusiv membrilor Bisericii. Aceasta este, pe scurt, ceea ce se numește „hristomonism”, temă amplu discutată în ultimele decenii, ca una ce a condus teologia apuseană către un mare impas.¹ Îngustimea hristomonismului, împreună cu continua întrebare despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu *extra muros* a avut ca rezultat un dialog animat în ultimii ani, în special în domeniul Misiologiei. Cu titlu de exemplu, sunt menționate contribuțiile lui Paul Tillich și Karl Rahner, precum și dezbaterea privind exclusivismul, inclusivismul și pluralismul,

¹ Athanasios N. Papathanasiou, „If I cross the boundaries, you are there! An affirmation of God’s action outside the canonical boundaries of the Church”, *Communio Viatorum*, nr. 53.3 (2011): 40.

datând încă din anii 1970.² În acest context, conturarea unei teologii care afirmă lucrarea universală a lui Dumnezeu, fără a relativiza însă unicitatea creștinismului rămâne o sarcină importantă.³

În această direcție, s-au făcut pași semnificativi și din partea teologiei ortodoxe prin contribuția lui Vladimir Lossky, care încă din anul 1944 vorbea în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* despre cele două iconomii, iconomia Fiului și iconomia Duhului Sfânt, care sunt într-o relație de interdependență, dar niciodată amestecate⁴. În această relație, Sfântul Duh nu este doar Cel care este trimis de Fiul, ci este Cel care a fost prezent în mod activ în lume, din primul moment al creației și Cel care a făcut posibilă Întruparea Fiului. Duhul Sfânt este prezent în toată lumea și în întreaga creație și după Întruparea, Învierea și Înălțarea la cer a Mântuitorului, făcând, într-un mod virtual, întreaga lume parte a Împărăției

² John Hick și Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1987); Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1995); Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: Myth of Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990).

³ Papathanasiou, „If I cross the boundaries, you are there! An affirmation of God's action outside the canonical boundaries of the Church”, 41.

⁴ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă (Editura Bonifaciu, 1998), 121-55.

lui Dumnezeu. Același V. Lossky contribuie la formarea unei teologii inclusive, ce aduce împreună Apusul și Răsăritul creștin prin reabilitarea în teologie a „centrului mistic”, care apare în orice formă de tradiție vie, ca o sursă permanentă de reînnoire și unitate.⁵ El unește dorința de a dobândi mintea Părinților cu ceea ce el numește „factorul religios”, care, în studiile istorice, a fost adesea înlocuit de factorii politici, sociali sau culturali. Conform teologului rus, atât spiritualitatea răsăriteană și teologia dogmatică, cât și, în aceeași măsură, spiritualitatea occidentală și teologia dogmatică trebuie să se concentreze pe o experiență interioară a adevărului care transcende cunoașterea de sine și, în cele din urmă, duce la unirea cu Dumnezeu, la îndumnezeire.⁶ Pentru V. Lossky, toată istoria dogmelor creștine se fundamentează pe acest centru mistic, iar teologia doctrinară care s-a format în acel centru apare ca fundament al spiritualității creștine. Relația dintre Apusul și Răsăritul creștin nu poate avea nicidecum un alt program mai semnificativ.⁷

⁵ Ivana Noble, „Three Orthodox visions of ecumenism: Berdyaev, Bulgakov, Lossky”, *Communio Viatorum* LVII, nr. 2 (ianuarie 2015): 153.

⁶ Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 17-18.

⁷ Noble, „Three Orthodox visions of ecumenism”, 134.

Tot în direcția conturării unei teologii care afirmă acțiunea universală a lui Dumnezeu, părințele D. Stăniloae consideră că întreaga creație „se află obiectiv încadrată în razele aceluiasi Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos.” În mod obiectiv, întreaga omenire de diferite credințe cunoaște, într-o oarecare măsură, pe Fiul lui Dumnezeu, Logosul creator înainte de Întrupare.⁸ Avem, așadar deschise două viziuni inclusiviste asupra prezenței Fiului și a Duhului Sfânt în creație, care pot sta la baza conturării unei teologii pluraliste. De fapt, în opinia noastră, iconomia Tatălui, cea a Fiului și cea a Duhului Sfânt nu pot fi despărțite, toate fiind expresia aceleiași iconomii a Dumnezeului-Treime, care a fost și este prezent în întreaga creație și, potențial, aproape de toți oamenii. Însă, ceea ce rămâne insuficient argumentat este unicitatea creștinismului în raport cu celelalte credințe, de așa manieră încât cei încă necreștini să-L înțeleagă pe Hristos ca Unul ce era și este prezent în mod misterios în religiile lor.

⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:176.

5.2. Biserica și bisericile

Teologul ortodox Emmanuel Clapsis, abordând chestiunea granițelor Bisericii într-un articol publicat în 1990⁹, amintea de teologul catolic Avery Dulles care oferă o sinteză a soluțiilor propuse pentru a explica raportul Bisericii celei Una (în cazul lui, cea Catolică) cu celelalte biserici.¹⁰ Având în vedere înțelesul pe care teologia catolică îl dă Bisericii, precum și pozițiile teologice apropiate în această problematică, considerăm că sinteza se poate aplica, măcar parțial, și teologiei ortodoxe.

Prima abordare, întâlnită în teologia ortodoxă, susține că Biserica există oriunde se găsesc elementele esențiale ale tradiției apostolice în materie de doctrină, Sfinte Taine și slujire sacerdotală. Acest lucru presupune că Biserica este Una și este identică cu o comunitate istorică concretă și că toate celelalte „biserici” sunt pseudo-biserici. În scopuri irenice, însă, se sugerează că, deși Biserica lui Hristos există pe deplin sau perfect într-o singură comunitate, aceasta poate fi găsită nedesăvârșit sau prin participarea și în alte comunități, în măsura în care

⁹ Emmanuel Clapsis, „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”, *Greek Orthodox Theological Review* 35, nr. 2 (1990): 113-27.

¹⁰ Avery Dulles, „The Church, the Churches and the Catholic Church”, *Theological Studies*, nr. 33 (1972): 199-234.

mai păstrează unele darurile care aparțin singurei Biserici adevărate. O a doua încercare de a rezolva această problemă face distincția între o dimensiune invizibilă, noumenală sau spirituală în care unitatea poate fi găsită și o sferă vizibil, fenomenală sau empirică în care se trăiește diviziunea. Acest punct de vedere sugerează că toți creștinii sunt una în Iisus Hristos, în sensul că aceștia aparțin unei singure comuniuni duhovnicești, spre deosebire de Biserica instituțională, care este o expresie externă a Bisericii nevăzute, prezentă în inimile credincioșilor. Potrivit celei de-a treia abordări, adevărata Biserică nu este pur și simplu identică cu orice denominațiune creștină existentă, dar ea își face simțită prezența secvențial și tranzitoriu, când Duhul Sfânt transformă comunitatea locală prin lucrarea cuvântului scripturistic și prin Sfintele Taine. În cazul în care acest punct de vedere ar putea fi acceptat, Biserica devine o serie de evenimente total deconectate.¹¹ O a patra abordare susține că Biserica adevărată există ca speranță și promisiune, mai degrabă decât ca realizare efectivă. În cadrul istoriei, nicio comunitate sau adunare de comunități nu pot avea pretenția de a fi, chiar și pentru un moment, Biserica lui Hristos, cu toate că, în aceste comunități, ar putea locui Biserica deplină, însă Biserica își dezvăluie prezența

¹¹ Clapsis, „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”, 114.

în măsura în care acestea sunt transformate în mod continuu în duhul Evangheliei lui Hristos. În cele din urmă, o a cincea abordare sugerează că separarea confesională a creștinilor și practica lor sacramentală diferită nu este în cele din urmă decisivă, întrucât Biserica se realizează când creștinii acționează împreună, depășind diferențele confesionale cu scopul de a-i sluji pe semenii lor. Adepții acestei abordări susțin că cea mai bună modalitate de a promova unitatea creștinilor este a lucra în solidaritate, ca și cum ar fi membri ai unei singure comunități. Pe măsură ce cresc împreună, prin eforturile de colaborare, bariera de suspiciune și de neînțelegere se va topi. Această abordare este adesea acuzată că ia în considerare doar dimensiunea orizontală sau umană, în detrimentul dimensiunii verticale și subordonează adevărul dogmatic aspectelor practice, etice și politice.¹²

Acestea sunt, în opinia lui A. Dulles, asumată și de E. Clapsis, cele mai importante încercări de a rezolva dilema Bisericii celei una și a bisericilor. Prima abordare are în vedere o eclesiologie exclusivistă, deschisă spre celelalte comunități creștine numai din scopuri irenice, nerecunoscând în fapt natura eclesială a celorlalte comunități creștine. Abordarea ni se pare puțin juridistă și neconformă

¹² Ibidem, 115.

tradiției creștine. A doua opțiune presupune participarea automatistă la taina Bisericii nevăzute în sfera fenomenalului, fapt care conduce, în cele din urmă, la o lipsă de interes față de natură sacramentală a Bisericii și față de efortul de a căuta unitatea vizibilă a Bisericii. Acest tip de abordare pare să promoveze și lipsa de sens a căutării unității Bisericii la nivel vizibil, întrucât această ori nu a existat niciodată în sfera experienței umane, ori nu poate exista. A treia sugerează că Biserica este un eveniment în continuă desfășurare și că depinde de lucrarea liberă a Duhului Sfânt, marcând existența secvențială în istorie a unei comunități harismatice, a căror eclesialitate este dependentă de transformarea spirituală subiectivă a membrilor comunității sau a liderilor acestora. A patra abordare este una exclusiv eshatologică, situație în care, la fel ca a doua abordare, face fără sens orice căutare a unității vizibile, în timp ce cea de-a cincea vizează o perspectivă pur orizontală, reducând unilateral discursul eclesiologic la unul de tip sociologic.

Tradiția Bisericii Ortodoxe cu privire la problema recunoașterii validității tainelor celorlalte comunități și implicit recunoașterea eclesialității acestora a fost complicată și destul de imprecisă. Uneori, Biserica a transmis mesajul că Tainele schismaticilor și chiar cele ale ereticilor sunt valide și, prin urmare, există o eclesialitate în afara granițelor canonice ale

Bisericii, alteori, Biserica a sugerat absența completă a harului în oricare din comunitățile creștine „schismatice”, cu atât mai mult, în cele eretice.¹³

5.3. Eclesialitatea eterodocșilor la Sfinții Părinți

Problema prezenței sau a absenței harului în grupările eretice și schismatice s-a pus încă din veacul al treilea, în perioada disputelor baptismale. În acea perioadă, Sf. Ciprian al Cartaginei susține că harul sfinților este total absent din orice grupare eretică sau schismatică. Într-o epistolă adresată lui QUINTUS, episcop în Mauritania, care i-a cerut sfatul în privința primirii în Biserică a ereticilor și a schismaticilor botezați, Sf. Ciprian spune că aceștia trebuie primiți în Biserică prin botez și accentuează că nu prin „re-botezare”, întrucât în așa-zisul botez administrat în grupările eretice sau schismatice ei n-au primit harul sfinților. „Cu adevărat ei nu au primit nimic acolo, acolo unde nu este nimic; iar dacă vin la noi, ei vor primi harul și întreg adevărul, deoarece harul și adevărul sunt una.”¹⁴ Atitudinea Sf. Ciprian este clară, harul nu lucrează în afara

¹³ Ibidem, 116.

¹⁴ Cyprian, „The Epistles of Cyprian. Epistle LXX”, în *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts și James Donaldson, vol. 5 (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), Epistle LXX, 1, 377.

granițelor Bisericii, iar botezul primit în afara Bisericii este fără valoare. Demnă de observat este legătura pe care o face Sf. Ciprian între adevărul de credință și har. Din ceea ce-i scrie episcopului Quintus, pare să creadă că ereticii și schismaticii au pierdut și harul în momentul în care s-au îndepărtat de adevăr. Atragem atenția asupra sintagmei „întreg adevărul” pe care-l vor primi prin botez în Biserică. Se pare că Sf. Ciprian recunoaște că eretici sau schismaticii mai au o parte din adevăr, dar nu deplinătatea adevărului. Însă, chiar și pierderea unei părți din adevăr îi conduce pe eretici și schismatici la pierderea harului, care este una cu adevărul. Pierzând adevărul și harul pentru eretici și schismatici nu există mântuire. Expresia „nu există mântuirea în afara Bisericii”¹⁵ vine ca o consecință a îndepărtării de adevăr și a pierderii harului.

Pentru a înțelege mai bine sensul restrictiv al eclesiologiei Sf. Ciprian, e nevoie să facem apel la viziunea sa asupra relației dintre episcop și Biserică. În epistola adresată lui Florentinus Pupianus, Sf. Ciprian spune: „trebuie să știi că episcopul este Biserica și Biserica este episcopul, iar dacă cineva nu este cu episcopul, acela nu este în Biserică”¹⁶. Înțelegem de aici că pentru Sf. Ciprian limitele Bisericii sunt asociate persoanei episcopului, dar nu episcopului

¹⁵ Ibidem, Epistle LXXII, 21, 384.

¹⁶ Ibidem, Epistle LXVII, 8, 274-375.

înțeles ca la Sf. Ignatie, în sensul de purtător al adevăratei învățături, ci mai degrabă episcopului ca purtător al autorității apostolice și, în special, al capacității de a ierta păcatele, autoritate cu care este investit în singura mențiune a „Bisericii” în Evanghelia (*Matei* 16.18; 18, 17), episcopul fiind identificat în cele din urmă cu Biserica însăși.¹⁷ Analizând eclesiologia Sf. Ciprian, părintele John Behr notează că simpla delimitare a cuiva de episcop însemna pentru Sf. Ciprian ieșirea din adevăr și har, lucru dovedit de faptul că grupurile schismatice cu care Sf. Ciprian era în conflict „erau perfect ortodoxe în credința lor”¹⁸.

Deși eclesiologia Sf. Ciprian nu a fost respinsă în argumentarea sa teologică, practica primirii în Biserică a ereticilor și a schismaticilor, propusă de Sf. Ciprian nu a fost asumată la nivelul întregului corp eclesial¹⁹. Practica susținută de Sf. Ciprian revine însă în actualitate în secolul al XVIII-lea prin patriarhul Chiril al V-lea al Constantinopolului, în

¹⁷ Ibidem, Epistle XXVI, 1, 305; Cyprian, „The Treatises of Cyprian”, 422-23; Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului*, 50-51.

¹⁸ Behr, „The Trinitarian Being of the Church”, 83.

¹⁹ Georges Florovsky, „The Doctrine of the Church, Schism and The Branch Theory”, în *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ed. Richard D. Haugh, vol. 13, The Collected Works of Georges Florovsky (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989), 34.

anul 1755 și prin Sf. Nicodim Aghiorotul (1748-1809) și este promovată de mulți ortodocși în Biserica Ortodoxă azi. Totușă, după cum subliniază G. Florovsky, poziția Sf. Ciprian a reprezentat o inovație²⁰, și nu a fost urmată uniform de Biserică.²¹

Într-adevăr, întâlnim câteva mărturii importante care contrazic practica primirii în Biserică, propusă de Sf. Ciprian. Iată, de exemplu, ce prevede canonul 8 al primului sinod ecumenic de la Niceea din 325: „În privința celor ce s-au numit pe sine cândva catari (curați), iar acum (se reîntorc) vin la soborniceasca și apostoleasca Biserică, i s-a părut sfântului și marelui sinod ca punându-se mâinile asupra lor, să rămână astfel în cler.” Ereticii catari erau primiți fără a fi botezați, ba mai mult, clericii lor erau recunoscuți ca preoți doar prin reintegrarea sau integrarea în Biserică prin punerea mâinilor.

Dacă pentru Sf. Ciprian atât ereticii, schismaticii, cât și necreștinii erau priviți fără diferențiere, Sf. Vasile cel Mare, în secolul al IV-lea, în Epistola 188 din anul 374, îi privește pe cei din afara Bisericii diferențiat și-i împarte în mai multe categorii: a) *eretici*, care diferă privitor la credința în Dumnezeu (Maniheienii, Gnosticii, marcioniști). Aceștia trebuie să fie rebotezați. b) *schismatici* care s-au despărțit de

²⁰ Georges Florovsky, „The Limits of the Church”, *Church Quarterly Review* 117 (octombrie 1933): 123.

²¹ Behr, „The Trinitarian Being of the Church”, 84-85.

Biserică pentru anumite cauze interne ce pot fi rezolvate; c) *parasinagogi* sau *dizidenți*, care s-au fomat prin opoziție față de autoritatea Bisericii. Atât schismaticii, cât și dizidenții „sunt încă ai Bisericii” și trebuie reprimiți fără a fi rebotezați.²² Mai târziu, canonul 95 al Sinodului Trulan identifică trei moduri de reprimire a celor despărțiți de Biserică: mărturisire de credință, mirungere, rebotezare.²³

Așadar, dacă citim cu atenție scrierile Sfinților Părinți, observăm că o parte dintre ei aveau vederi mult mai nuanțate cu privire la împăcarea dintre Biserică și cei care s-au despărțit de ea. Conform mitropolitului rus Ilarion Alfeyev, „câțiva mari teologi ai Bisericii vechi erau adepții principiului unui «minimum dogmatic»” în vederea realizării reconcilierii în Biserică, „un minimum care nu presupunea un acord total cu privire la fiecare formulare dogmatică”²⁴. Spre exemplu, Sf. Vasile cel Mare, care, deși era un fervent apărător al dumnezeirii Duhului Sfânt, din cauza contextului arian în care

²² Basil, „Letters and Selected Works”, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff și Henry Wace, vol. 8, Second Series (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2007), 224-25.

²³ Ioan Sauca, „Vocația ecumenică a Ortodoxiei”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 58 (2004): 33.

²⁴ Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. Felicia Dumas (Iași: Doxologia, 2014), 201-3.

trăia (cei mai mulți episcopi din eparhia sa fiind arieni), nu a mărturisit niciodată, în mod deschis, dumnezeirea Duhului Sfânt. În opinia sa, pentru început, era suficient a stabili ca bază comună credința niceeană și a mărturisi că Duhul Sfânt nu este o creatură:

„Deocamdată, să nu le cerem nimic mai mult, ci să propunem fraților care vor să se unească cu noi să recunoască simbolul stabilit la sinodul din Niceea, iar dacă primesc acest lucru, să le cerem doar atâta: să nu spună despre Duhul Sfânt că ar fi o creatură. Mai mult decât atâta vă rugăm să nu le cereți, pentru că sunt convins că, în urma contactelor îndelungate și a strădaniilor pașnice, orice ar mai fi nevoie, pentru clarificarea lucrurilor, ne va dărui Dumnezeu.”²⁵

Vedem că Sf. Vasile cel Mare înțelegea că anumite Biserici și grupări eclesiale se pot afla în etape diferite de dezvoltare teologică și recunoștea faptul că în acelea germina adevărul, care i-ar putea schimba sau apropia de Biserică în mod deplin.

Un alt Părinte al Bisericii, apropiat al Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, avea același mod de a vedea lucrurile și o grijă deosebită pentru a

²⁵ Basil, „Letters and Selected Works”, Letter 113; Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a treia*, trad. Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, vol. 12, Părinți și scriitori bisericești (PSB) (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988), 294.

păstra și a cultiva unitatea de credință în Biserică. În cuvântarea închinată Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie Teologul vorbește despre eforturile acestuia de a împăca pe greci și latini cu privire la aspectele treimice. Iată ce zice Sf. Grigorie:

„Într-adevăr, din masa unui lichid nu se separă numai cantitatea conținută în căușul mâinii care a scos-o, ci și cea rămasă în jurul mâinii, udând-o, și care i se prelinge printre degete; tot așa, nu numai tot ce este necredincios se îndepărtează de noi, ci și elita evlaviei; și nu numai din pricina unor dogme secundare și neglijabile – ceea ce ar fi, într-adevăr, mai puțin straniu – ci și din cauza unor cuvinte care sunt doar simple sinonime. Într-adevăr, în conformitate cu doctrina ortodoxă, vorbim despre o singură «esență» și trei «ipostasuri»; prima formulă exprimă natura dumnezeirii, iar a doua, însușirile fiecăreia dintre cele trei Persoane. Și latinii înțeleg lucrurile ca noi, deși limba lor poseda mijloace de exprimare prea limitate și un vocabular prea sărac pentru a le permite să facă diferența între ipostas și esență. Din acest motiv, limba lor înlocuiește ipostasuri cu «persoane», pentru a evita să admită trei esențe. Și ce se întâmplă? Culme a ridicolului sau mai degrabă a lamentabilului! Această neînsemnată chestiune lexicală a fost receptată ca o divergență de credință! (...), Astfel de incidente neplăcute apar foarte des: spiritul de șicană provoacă un incident neplăcut și riscăm să vedem marginile pământului ridicându-se unele împotriva altora asemenea silabelor din cuvinte. Acest lucru l-a văzut și l-a înțeles fericitul nostru sfânt Atanasie, care era cu adevărat un om

al lui Dumnezeu și mare povățuitor de suflete. El a crezut că nu trebuia să accepte împărțirea atât de absurdă și de stupidă a Cuvântului și că trebuia să îndrepte el însuși răul creat. Cum a procedat? Cu blândețea și cu bunătatea sa obișnuite, a invitat cele două părți, a examinat în detaliu sensul fiecărei expresii și după ce a constatat că sunt cu toții de acord asupra celor mai mici divergențe doctrinare, lăsând la o parte chestiunile legate de cuvinte, i-a împăcat asupra fondului.”

Mitropolitul Ilarion Alfeyev se oprește asupra faptului că, pentru Sfântul Grigorie, diferențele din terminologia dogmatică nu presupun întotdeauna un dezacord cu privire la înțelegerea dogmelor înseși, multe dintre divergențele de ordin doctrinar fiind numai „o ceartă pe silabe”.

„Istoria Bisericii abundă de cazuri în care mărturisirea de credință a unei Biserici locale, tradusă într-o altă limbă și interpretată în contextul unei alte tradiții teologice, a fost interpretată greșit, considerată eretică și respinsă de o altă Biserică. Multe schisme au luat naștere astfel, dintre unele au putut fi remediate, însă altele nu au fost vindecate niciodată, nici măcar până în zilele noastre.”²⁶

Subliniază apoi ideea Sf. Grigorie Teologul conform căreia există „dogme (doctrine) de mai mică importanță”, iar chiar și creștinii evlavioși se pot despărți de Biserică, din cauză că au înțeles greșit

²⁶ Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, 205.

dogmele „de mai mică importanță”. Și concluzionează că acești oameni rămân totuși, „într-o anumită măsură, în interiorul Bisericii, chiar dacă sunt despărțiți în mod formal de ea”. Iată de ce, remarcă I. Alfeyev, un teolog contemporan trebuie să aibă capacitatea sa facă deosebire între o erezie neconformă cu învățătura Bisericii și un simplu dezacord cu privire la o „dogmă de mai mică importanță”, rezultată dintr-o neînțelegere, care poate fi „lăsată de o parte”.²⁷ Dacă s-ar aplica cuvintele spuse de Sfinții Grigorie și Vasile în epoca lor la situația din vremurile noastre, continuă I. Alfeyev, s-ar constata că ei au fost mult mai „liberali” decât cei mai convingși „ecumeniști” din zilele noastre. Nici Sf. Grigorie de Nazianz, nici Sf. Vasile cel Mare n-au apreciat dezacordul cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh drept o barieră în calea împăcării Bisericilor și nici nu considerau că cei care nu-L mărturiseau pe Sfântul Duh ca Dumnezeu sunt în afara Bisericii. În plus, conform practicii generalizate în veacul al IV-lea arienii trebuiau doar să se pocăiască și nu erau trecuți prin Tainei Botezului. Azi, amintea teologul rus, există ortodocși care spun că romano-catolicii, fiind „eretici”, sunt în afara Bisericii și ar trebui botezați din nou, atunci când sunt primiți în Biserică. „Însă nici catolicii, nici protestanții nu s-ar îndoi de

²⁷ Ibidem.

dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, așa cum au făcut-o arienii, sau de dumnezeirea Duhului Sfânt, așa cum o făceau majoritatea teologilor și episcopilor din veacul al IV-lea. Chestiunea purcederii Duhului Sfânt nu are, cu siguranță, aceeași însemnătate ca aceea a dumnezeirii Sale.” A considera pe catolici și pe protestanți ca aparținând unor „pseudo-Biserici” este total străin de duhul vechilor Părinți ai Bisericii, precum Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Grigorie Teologul.²⁸

Un alt Părinte al Bisericii, de această dată din tradiția teologică apuseană, privește ca inoportună (re)botezarea ereticilor și a schismaticilor pe care a propus-o sinoadele africane sub influența lui Agrippinus și a Sf. Ciprian.²⁹ Este vorba despre Fer. Augustin, care, în tratatul *Despre Botez. Împotriva Donatiștilor*, dezvoltă o teologie baptismală inclusivă, conform căreia botezul în grupările rupte de Biserică era totuși „botezul lui Hristos, doar că nu putea fi efectiv/lucrător fără comuniunea cu Biserica”, însă, în momentul în care cei despărțiți de Biserică s-au întors ei au fost primiți „prin punerea mâinilor, fiind de acum înrădăcinați și temeluiți în dragoste, fără de care toate celelalte lucruri sunt nefolosi-

²⁸ Ibidem, 205-7.

²⁹ Augustin, „On Baptism, Against the Donatists”, în *Nicene and Post-Nicene Fathers. St. Augustine*, ed. Philip Schaff, First (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), II, 7, 12, 430.

toare". Din acel moment, tainele primite înainte, în afara Bisericii, „au început să primească eficiență spre iertarea păcatelor și sfințirea vieții”, până atunci ei posedându-le în zadar.³⁰

Fer. Augustin își susține poziția argumentând că însuși Sf. Ciprian nu cerea re-botezarea schismaticilor care s-au despărțit de Biserică după ce au fost botezați în Biserică, ci doar primirea lor prin punerea mâinilor³¹, recunoscând prin aceasta că harul botezului nu s-a pierdut prin îmbrățișarea ereziei sau schisme. Fer. Augustin zicea despre cei care, „prin sacrilegiul schisme se îndepărtează de comuniunea Bisericii”, că păstrează cu siguranță harul botezului, primit înainte de plecarea lor, aceasta observându-se în practica reîntoarcerii lor în Biserică. „Aceștia nefiind botezați din nou se dovedește că ceea ce au primit în timp cât erau în unitatea Bisericii, nu a putut fi pierdut”. Și se întreabă retoric, „întrucât [harul] poate fi păstrat în afară, de ce nu poate fi dat acolo?”³² Dacă harul schismaticului rupt de Biserică rămâne în el într-o formă ne-efectivă sau nelucrătoare, în același fel este primit și în botezul schismaticilor și al ereticilor. Așa cum, după împăcarea cu Biserica, harul devine lucrător sau efectiv, tot așa, acesta este primit în

³⁰ Ibidem.

³¹ Cyprian, „The Epistles of Cyprian”, Epistle LXX, 1, 377-378.

³² Augustin, „On Baptism, Against the Donatists”, I, 1, 2, 411.

afara Bisericii, în botezul sectarilor, dar într-o formă ne-efectivă sau ineficientă.³³

Probabil, făcând referire la formula consacrată de Sf. Ciprian „nu poți avea pe Dumnezeu de Tată dacă nu ai Biserica de mamă”³⁴ și vorbind despre botezul donatiștilor, Fer. Augustin consideră că „este dreptul Bisericii, care există în Botez, ca oricine se naște să-și primească nașterea [de sus, botezul n.n.]; iar dacă sunt de acord cu frații lor, prin unitatea păcii ei întră în pământul făgăduinței, nu pentru a fi din nou aruncați din sânul mamei lor adevărate, ci pentru a fi recunoscuți ca făcând parte din sămânța tatălui lor”³⁵, aceasta însemnând că, spre deosebire de Sf. Ciprian, cei botezați chiar dacă nu au Biserica de mamă, îl au totuși pe Dumnezeu ca Tată, întrucât „nu erezia dă naștere înaintea Bisericii, ci Biserica însăși dă naștere mai întâi”³⁶, inclusiv în cazul în care cineva s-a rupt de Biserică. Dacă pentru Sf. Ciprian creștinul poate fi înțeles numai ca un copil care are doi părinți, mama și tată, pentru Fer. Augustin, chiar dacă unul dintre copii și-a părăsit familia, în acest caz Biserica, totuși nu i se poate refuza calitatea de

³³ Ibidem, I, 1, 2, 411-412.

³⁴ Cyprian, „The Treatises of Cyprian”, 423; Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului*, 54.

³⁵ Augustin, „On Baptism, Against the Donatists”, I, 15, 23, 421.

³⁶ Ibidem.

fiu a lui Dumnezeu-Tatăl, calitate în care Biserica-mamă l-a născut, chiar în botezul eretic sau schismatic. Cu alte cuvinte, ereticul sau schismaticul este un fiu rățăcit sau pierdut, dar totuși fiu, așteptat cu dragoste să se întoarcă acasă.

Așadar, preluând opinia părintelui G. Florovsky cu privire la poziția Fer. Augustin, asumată și de părintele Pavel Aurel și de teologul Ciprian Toroczki, remarcăm 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 *Efes* 4, 3 unitatea Bisericii se bazează pe dubla legătură dintre „unitatea Duhului” și „legătura păcii”³⁷, iar în secte și schisme „legătura păcii” este ruptă și sfâșiată, dar „unitatea Duhului” în Taine nu este distrusă. Distincția Fer. Augustin are în vedere „validitatea” sau „realitatea” Tainelor, respectiv „eficacitatea” lor. „Tainele schismaticilor sunt valide; adică, ele cu adevărat sunt Taine, însă nu sunt eficace (*non-efficacia*) din pricina schismei sau dezbinării”³⁸. Pentru că, în secte și în diviziune,

³⁷ Ibidem, II, 1, 1, 426.

³⁸ Georges FLOROVSKY, „The Boundaries of the Church”, în: *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, Richard D. HAUGH (ed.), vol. 13, coll. *The Collected Works of Georges Florovsky*, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1989, p. 42; Aurel PAVEL, Ciprian Iulian TOROCZKI, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2010, p. 37.

dragostea se pierde, iar fără dragoste, mântuirea este imposibilă. În lucrarea de mântuire sunt două dimensiuni: acțiunea obiectivă a harului și efectul subiectiv al fidelității față de acesta. Sfântul Duh încă suflă în secte, însă în încăpățânarea și lipsa de putere a schismei, lucrarea vindecătoare nu se împlinește complet.³⁹

Un alt autor patristic, de această dată din secolul al XIV-lea, vorbește despre faptul că, în istoria Bisericii, „există sfinți care au acceptat adevărul nu ascultând învățăturile Bisericii și nici asistând la miracole, ci printr-un botez mistic pe care Hristos Însuși l-a inițiat. Sf. Nicolae Cabasila aduce în atenția noastră exemplul a trei martiri din primele veacuri: Porfirie, Ghelasie și Ardalion, toți trei, actori de pantomimă care obișnuiau să-i ia în râs pe creștini. Sf. Nicolae Cabasila relatează că Porfirie a avut șansa de a auzi multe lucruri despre Hristos și să asiste la producerea unor miracole, dar a continuat să nege adevărul.⁴⁰ Într-o zi, el mima botezul creștin, prefăcându-se că se botează el însuși. Însă harul lui Dumnezeu l-a atins și când a ieșit din apă l-a mărturisit pe Hristos, devenind martir în cele din urmă. Același lucru s-a întâmplat și cu Ghelasie.⁴¹

³⁹ Florovsky, „The Boundaries of the Church”, 42.

⁴⁰ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Teodor Bodogae (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001), 81.

⁴¹ Ibidem, 81-82.

Povestea lui Ardalion este diferită. El juca rolul unui martir creștin torturat, așadar ceilalți actori l-au răstignit gol. Dintr-odată, el l-a acceptat pe Hristos, și-a mărturisit credința și a devenit martir.⁴²

În toate trei cazurile, Cabasila vorbește despre *eros*, iubirea căreia Hristos Însuși i-a dat naștere „coborându-Se” în inimile actorilor. În special cu privire la Ardalion acesta notează:

„Când a ajuns să spună vorbele spuse de Hristos pe cruce și s-arate oamenilor cum a simțit Acela durerea rănilor, dintr-o dată ființa lui s-a schimbat, sufletul a început să simtă ce-i spunea buzele, iar cu cugetul a ajuns într-adevăr ceea ce voia să arate: creștin. [...] pentru că a zis în batjocură că îi este drag de Hristos, a ajuns într-adevăr să-l iubească cu o dragoste care a trecut de la gură ca un foc și i-a aprins inima”⁴³.

Aceste relatări ale Sf. Nicolae Cabasila sunt o dovadă puternică a lucrării lui Dumnezeu în afara granițelor canonice ale Bisericii. Aici nu este vorba despre o prezență a lui Dumnezeu într-o societate păgână, care nu a auzit de Iisus Hristos și se comportă conform legii morale naturale, într-un mod numit de noi, implicit creștin. Nu este vorba nici despre eretici care s-au îndepărtat de Biserică și totuși mai păstrează ceva din adevăr, ci despre niște

⁴² Ibidem, 82-83.

⁴³ Ibidem, 83.

dușmani declarați ai Bisericii lui Hristos, care auziseră cuvântul Evangheliei predicat într-o formă „canonică” de Biserică, și au fost convertiți de Însuși Iisus Hristos, care vine personal în intimitatea fiecăruia dintre ei. Este o formă de transformare lăuntrică asemenea celei experimentate de Sf. Apostol Pavel.

Athanasios N. Papathanasiou, prezentând episoadele relatate de Sf. Nicolae Cabasila, ne oferă o altă interpretare a acestora în contextul paradigmei *missio Dei*⁴⁴, evidențiind faptul că Hristos a acționat acolo unde Biserica nu a făcut-o. Dumnezeu este misionarul prin excelență, care acționează neîncetat pentru mântuirea creației Sale.

Remarcăm, așadar, în încheierea acestei secțiuni, că, în teologia patristică, a existat o preocupare permanentă pentru menținerea unității Bisericii: fie, în cazul Sf. Ciprian, prin promovarea unei eclesilogii exclusiviste, care la nivelul vieții bisericești s-a concretizat prin impunerea practicii (re)botezării ereticilor și a schismaticilor, practică neasumată de întreaga Biserică, fie, în cazul Sf. Vasile cel Mare sau al Sf. Grigorie Teologul, prin adoptarea unei atitudini deschise față de cei ce au ieșit din comuniunea Bisericii, recunoscând în aceștia o prezență a lucrării harice și propunând ca soluție practică acceptarea

⁴⁴ Papathanasiou, „If I cross the boundaries, you are there! An affirmation of God's action outside the canonical boundaries of the Church”, 50-51.

unui „mininum dogmatic” pentru păstrarea intactă a comunității eclesiale și o intensificare a dialogului intercultural în vederea unei înțelegeri reciproce cât mai corecte. Fer. Augustin propune o eclesiologie inclusivistă, conform căreia harul Duhului Sfânt nu este cu totul absent în secte, însă este nelucrător. Consecința practică a acestui mod de-a privi lucrurile a fost promovarea primirii în Biserică a ereticilor și a schismaticilor fără administrarea Botezului. Exemplele extraordinare de convertire evocate de Sf. Nicolae Cabasila vin ca dovadă că Dumnezeu lucrează în lume, iar harul sfințitor se poate primi chiar și în afara spațiului canonic al Bisericii, chiar în medii ostile, atunci când Dumnezeu în mod providențial, îngăduie acest lucru.

5.4. Practica primirii în Biserică a eterodocșilor

Recunoașterea unei prezențe a harului în comunitățile creștine eterodoxe se poate deduce și din practica primirii la ortodoxiei a ereticilor sau a schismaticilor. Aceasta a fost stabilită prin canonul 95 Trulan:

„Pe aceia dintreeretici care se adaugă (atașează) Ortodoxiei și părții celor ce se mântuiesc îi primim după următoarea rânduială și obicei: pe arieni și pe macedoneni și pe novațienii care-și zic loruși catari și stângaci, și pe quartodecimani (patruspre-

zeceni), adică pe tetradiți (miercurești), și pe upolimtristi îi primim, dând zapise (scrisori) și dând anatemei toată erezia care nu cugetă (învață) cum cugetă sfânta sobornicească și apostolească a lui Dumnezeu Biserică, pecetluindu-i, adică ungându-le mai întâi cu Sfântul Mir fruntea și ochii, și nările și gura, și urechile, și pecetluindu-i pe ei zicem: «Pecetea Darului Duhului Sfânt». Iar despre pavlichieni, care revin la Biserica sobornicească, s-a așezat orânduirea ca neapărat aceștia să fie botezați din nou. Iar pe eunomieni, cei botezați într-o singură cufundare, și pe moniliniști, cei numiți aici frigi, și pe sabelieni, care învață că Fiul este tot una (deopotrivă) cu Tatăl și care fac și alte oarecare rele (lucruri de neîndurat), și pe toate celelalte erezii, pentru că mulți sunt aici mai ales cei care pornesc, vin din țara galatenilor, pe toți care voiesc dintre aceștia să se adauge ortodoxiei îi primim ca pe păgâni (elini) și (adică) în prima zi îi primim spre creștinare, iar în a doua catehumeni, apoi în a treia zi le facem lepădările de satana (îi exorcizăm), cu suflarea de trei ori în față și în ochi, și astfel îi catehizăm pe ei, și îi facem să zăbovească în Biserică și să asculte Scripturile și atunci îi botezăm pe ei. Dar și pe maniheii și severieni, și pe cei veniți din erezii asemenea (acestora), primindu-i ca pe păgâni (elini), îi botezăm din nou. Iar nestorienii și eutihienii și severienii, și cei din erezii asemenea (acestora) trebuie să facă zapis (scrisori) și să dea anatemei erezia (rătăcirea) lor, și pe Nestorie și pe Eutihie, și pe Dioscur, și pe Sever și pe ceilalți începători (corifei) ai unor astfel de erezii, și pe cei ce cugetă cele ale lor și toate ereziile arătate mai înainte și așa să se împărtășească cu sfânta Cuminecătură.”

care este în conexiune și continuitate cu tradiția canonică mai veche: canoanele 8, 19 sin. I ec; 1, 7 sin. II ec; 7, 8 Laod.; 6, 57, 126 Cartag.; 1, 5, 47 Vasile cel Mare. Se observă aici trei categorii de eterodocși și trei modalități de a fi primiți în Biserică: prin Botez, prin Mirungere sau doar printr-o mărturisire de credință însoțită de un certificat (*libelos pisteos*).

În prima categorie sunt enumerați ereticii anti-trinitari, între care arienii și macedonienii (pnevmatomahi), care erau primiți în Biserică fără a fi rebotezați, administrându-li-se Mirungerea. Cei care erau botezați, aici fiind vorba despre o a doua categorie, erau ereticii antitrinitari care practicau botezul în afara Bisericii printr-o singură afundare. A treia categorie era constituită din cei care erau primiți doar prin mărturisire de credință. Între aceștia, se numărau monofiziții și nestorienii, grupări care îmbrățișau o hristologie eretică. Teologii contemporani consideră că „în primele secole după schisma dintre Apus și Răsărit, latinii au fost încadrați în cea de-a treia categorie, adică erau reprimiți în comuniune cu Biserica Ortodoxă, fără a se mai face Mirungerea.”⁴⁵

⁴⁵ Ioan Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, *Tabor*, nr. 11 (noiembrie 2013): 100-101.

Pornind de la acest canon, practica primirii în Biserică a eterodocșilor s-a particularizat, întâlnind în viața Bisericii o practică rusească și una grecească a interpretării acestui canon, precum și alte practici diferite de cele două.⁴⁶

Conform teologului John H. Erickson, practica rusească, inițiată de Petru Movilă în secolul al XVII-lea, este puternic influențată de scolastica latină. Aceasta nu numai că a dominat practica Bisericii Ortodoxe Ruse și a altora, dar, totodată, a influențat profund teologia de școală din întreaga lume ortodoxă. Conform acestei abordări „rusești”, Protestanții trinitari tradiționali, precum și romano-catolicii neconfirmați (cei care nu au primit Taina Mirungerii sau a Confirmării) trebuie să fie primiți în Biserică prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir, după întregul ritual postbaptismal. Aceasta nu este doar pentru că Protestanții neagă caracterul de taină al Mirungerii, dar și pentru că acestora le lipsește preoția sacramentală, de succesiune apostolică istorică. Neavând episcopi în „succesiune apostolică”, le lipsește preoția validă și, la rândul său, capacitatea de a sfinți Sfântul și Marele Mir pentru o Mirungere validă. Din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, cei botezați dintre aceștia au o inițiere creștină incompletă. În timp ce au un botez canonic „valid”, sunt într-o

⁴⁶ Vezi: John H. Erickson, „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”, *t Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 41 (1997): 10-13.

poziție similară cu aceea a unei persoane botezate în caz de necesitate de către un mirean. În situația catolicilor confirmați sau a creștinilor necalcedonieni mirunși, aceștia trebuie să fie primiți doar prin mărturisirea credinței ortodoxe, din moment ce ei au „hirotonie validă” și, prin urmare, și o Mirungere validă. În opinia lui J. Erickson, este frecvent întâlnită tendința de-al discredita pe Petru Movilă și abordarea „rusească” să fie socotită latinizantă, însă aceasta nu este nicidecum în completă contradicție cu practica anterioară a Răsăritului creștin. Printre altele, abordarea oferă o aplicație clară și coerentă a canonului 95 Trulan. Întrucât nici canonul și nici alte texte care reflectă continuarea practicii Bisericii Constantinopolului din antichitate nu stabilesc o rațiune pentru care anumite grupuri urmează să fie primite prin Mirungere, în timp ce altele vor fi primite prin simpla mărturisire de credință. Abordarea adoptată de Petru Movilă și de adepții practicii propuse de el privind împlinirea Tainelor inițierii creștine în prezența slujirii apostolice are o anumită logică. Deja în secolul al IV-lea, Didim cel Orb din Alexandria propune un raționament similar atunci când explică faptul că cei care provin din grupuri eretice, care practică totuși botezul în numele Sf. Treimi să fie unși, deoarece nu au Mirul Sfânt, pe care doar un episcop îl poate sfinți.⁴⁷

⁴⁷ Ibidem, 4-6.

Practica „grecească” este mai cunoscută decât cea „rusească”. Trebuie remarcat faptul că teologii răsăriteni care s-au ocupat de teologia Sf. Taine, de exemplu, Dionisie Pseudo-Areopagitul, au fost mai puțin interesați de „Taina Mirungerii” (a doua Taină a inițierii creștine), pe cât au fost de practica ungerii cu Sf. Mir. Tema Mirului în sine era interesantă, dar nu atât în utilizarea Mirului în rânduiala postbaptismală, cât în diferite sfințirii în care acesta era utilizat. Sf. Mir era folosit pentru sfințirea bisericilor, consacrarea împăraților sau pentru primirea în Biserică a diferitelor categorii de eretici, pentru reconcilierea apostatilor la islam și, ocazional, a schismaticilor. Conform lui J. Erickson, rânduiala administrată acestora nu era aceeași cu rânduiala Tainei Mirungerii administrată imediat după Botez. Era o rânduială diferită, care folosea același Sf. Mir într-un ritual al împăcării sau reconcilierii cu Biserica. Însă lipsa surselor liturgice detaliate, nu se știe cu exactitate modul în care latinii erau primiți în Biserică prin această ungerea cu Sf. Mir, ca formă distinctă de mărturisirea de credință și nici tipul de ritual implicat sau rugăciunile rostite.⁴⁸

Presupunând că primirea creștinilor apuseni în Biserică se făcea doar prin simplă mărturisire de credință, este clar că, în urma ofensivei unioniste a

⁴⁸ Ibidem, 6.

sec. al XIII-lea, precum și a eșecului încercării de unire de la Ferrara-Florența (1438-1439), conflictul cu Roma s-a acutizat, ceea ce a făcut ca practica primirii în Biserică a latinilor să fie schimbată în 1484. La un sinod în Constantinopol s-a precizat că aceștia trebuie primiți în urma unei mărturisiri de credință însoțită de ungerea cu Sf. Mir ca ritual de reconciliere, special întocmit în acest sens. După părintele Ioan Moga, rămâne o chestiune deschisă dacă acest rit al Mirungerii „poate fi considerată drept o nrecunoaștere a sacramentului mirului practicat în Biserica romano-catolică, sau ca ceva aparte”⁴⁹, ținând cont că rugăciunea însoțitoare a ritualului avea caracter penitențial, deci diferită de cea rostită pentru noii botezați. Practica grecească a primirii în Biserică a eterodocșilor s-a schimbat și mai mult în urma controverselor despre „botezul ereticilor”, de la mijlocul secolului al XVIII-lea. În 1755, un sinod la Constantinopol, prezidat de Patriarhul Chiril V al Constantinopolului, a emis un decret intitulat *A Definition of the Holy Church of Christ Defending the Holy Baptism Given from God, and Spitting upon the Baptisms of the Heretics Which Are Otherwise Administered* [O definiție a Bisericii lui Hristos. În apărarea Sfântului Botez dat de Dumnezeu și despre

⁴⁹ Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, 101.

*scuiparea pe botezurile ereticilor care sunt în mod contrar administrate], care a fost semnat și de patriarhii Alexandriei și Ierusalimului. Din acel moment, în Biserica Greacă a fost practică (re)botezarea tuturor convertiților dintre apuseni, dar și a greco-catolicilor și a creștinilor necalcedonieni. Cei care au fost în favoarea noii practici (de exemplu, Sf. Nicodim Aghioritul, în comentariile la *Pidalion*), când au fost nevoiți să explice practica nebotezării eterodocșilor menționată mai devreme, au invocat *principiul iconomiei* care ar fi fost aplicat și în secolul al IV-lea, dar și în practica menționată de canonul 95 Trulan. Părintele Ioan Sauca remarcă faptul că Sf. Nicodim reintroduce noțiunile vechile canonice de *acribie* și *iconomie*, dar le dă o nuanță nouă față de cum au fost ele înțelese și folosite în trecut. Cu Sf. Nicodim Aghioritul „iconomia sacramentală a început să fie înțeleasă ca un fel de recunoaștere retroactivă a validității unor taine săvârșite în afara Bisericii, dar care, în realitate, au fost complet invalide și lipsite de har.” Această concepție este o inovație, nefiind în continuitate cu prevederile canonice din Biserica veche. A accepta fără critică noua interpretare pune mari probleme teologice, deoarece s-ar lăsa să se „înțeleagă faptul că ierarhia ar dispune de *puteri* harice miraculoase în virtutea cărora ar putea recunoaște valid ceea ce este invalid, și lucrător și haric ceea ce este și a fost totdeauna lipsit de har.”*

Această abordare „mecanicistă”, nu are suport și consistență teologică serioasă⁵⁰.

Începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, în Biserica din Constantinopol, și, de la începutul secolului al XX-lea, în Biserica Greciei, primirea în Biserică a eterodocșilor se face din nou prin Mirungere și mărturisire de credință, fără a se impune (re)botezarea. Recunoașterea botezului în Bisericile eterodoxe se face însă prin *iconomie*. După J. Erickson, abordarea, deși nu mai presupune (re)botezarea eterodocșilor este, totuși, nefericită. Aceasta este posibilă întrucât definiția privind botezului eretic din 1755 nu a fost anulată, recurgerea la *akribeia* (adică, re-botezare) rămânând o posibilitate în lumea ortodoxă greacă și este și azi adesea susținută, în special, în cercurile influențate de Muntele Athos.⁵¹

A cincea concluzie a consultării teologice dintre ortodocșii nord-americani și catolici pe tema Botezului și a economiei sacramentale este că influența teoriei a „economiei sacramentale” propusă în comentariul la *Pidalion* nu reprezintă învățătura și tradiția Bisericii, fiind mai degrabă o inovație din secolul al

⁵⁰ Sauca, „Vocația ecumenică a Ortodoxiei”, 33.

⁵¹ Erickson, „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”, 5-6.

XVIII-lea, motivată de diferite circumstanțe istorice.⁵²

În aceeași direcție, pr. Ioan Moga notează:

„Fără doar și poate, atât atitudinea patriarhului Chiril al V-lea din anul 1755, cât și teologia Sf. Nicodim Aghioritul, care a susținut această viziune, trebuie citite drept o reacție firească la noua eclesiologie promovată de misionarii catolici ai sec. XVIII, potrivit căreia «tot ceea ce se săvârșea în afara autorității pastorale a papei, se săvârșea în afara Bisericii lui Hristos», și, prin urmare, sacramentele săvârșite de clerici în afara legăturii jurisdicționale cu papa, erau ilegitime.”⁵³

Așadar, chiar dacă în practica grecească nu se mai impunea (re)botezarea eterodocșilor, ci primirea lor prin Mirungere, aceasta era văzută ca o formă de *iconomie* sacramentală. În sine, tainele eterodocșilor rămân mai departe nerecunoscute, fapt care contrazice practica veche a Bisericii, inclusiv canonul 95 Trulan. Athanasios Vletsis este de părere că, în lumina canonului 95 Trulan, recunoașterea Botezului latinilor (romano-catolici și luterani) nu ține de

⁵² „Baptism and «Sacramental Economy»: An Agreed Statement”, par. III. A. 5., data accesării 22 aprilie 2017, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-inter-religious/ecumenical/orthodox/baptism-and-sacramental-economy.cfm>.

⁵³ Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, 101.

iconomie, ci, dimpotrivă, de *acribie*,⁵⁴ aceasta însemnând că Botezul, săvârșit în numele Sfintei Treimi, este valid *în sine*, într-o anumită măsură, chiar la eterodocși. Această teză este numită în teologia actuală *iconomie sacramentală moderată*.⁵⁵

Alături de cele două abordări amintite mai sus mai există o a treia care le combină pe cele două sau exagerează în modul în care este administrată Mirungerea în cazul primirii în Biserică a creștinilor eterodocși care au primit această Taină în comunitățile lor. În aceste situații, tuturor eterodocșilor, inclusiv romano-catolicilor, li se administrează Taina Mirungerii la intrarea în Biserica Ortodoxă, iar rânduiala după care se face această primire este aproape identică cu cea a Mirungerii postbaptismale. Înțelesul ungerii cu Sf. Mir ca ungere de împăcare cu Biserica sau ungere cu caracter penitențial este astfel cu totul uitată.

Astăzi, (re)botezarea convertiților proveniți din Bisericile eterodoxe este practică doar în Muntele Athos și în unele mănăstiri sau comunități apropiate Sfântului Munte. Majoritatea Bisericilor Ortodoxe

⁵⁴ cf. ibidem, 100.

⁵⁵ Vezi: Grigore Dinu Moș, „Is “Sacramental Oikonomia” a Coherent and Faithful Expression of Orthodox Ecclesiology and Is It Useful for Its Ecumenical Vocation? Reflections on Some Theological Conceptions and Official Statements” (Bossey, 2017), 1-13.

autocefale nu impun (re)botezarea convertiților proveniți din comunitățile eterodoxe, desigur, în condițiile în care Botezul a fost săvârșit în conformitate cu tradiția baptismală a primului mileniu creștin (mărturisirea de credință, formula trinitară, întreita afundare în apa Botezului). Cu toate că Botezul nu se repetă, recunoașterea acestuia depinde de tipul de înțelegere a *iconomiei sacramentale* pe care fiecare Biserică autocefală îl îmbrățișează. Deși pentru multe Biserici Ortodoxe botezul eterodocșilor nu este *valid în sine*, acestea nu-i privesc pe ceilalți creștini ca și cum nu ar fi creștini și nu se raportează la ierarhii lor (cel puțin în cazul catolicilor) ca și cum nu ar fi ierarhi, chiar dacă nu au o eclesiologie ortodoxă. De aceea, unii teologi contemporani sunt pentru adoptarea unei *iconomii sacramentale* moderate. Opinia conform căreia se recunoaște Botezul eterodocșilor prin *iconomie* numai pentru aceia care devin ortodocși implică faptul că s-a realizat doar forma Botezului, iar intrarea în Biserica Ortodoxă presupune o împlinire a Botezului în conținutul său, nu este ortodoxă. Ne aflăm în plină teorie a formelor fără fond. După adepții *iconomiei sacramentale moderate*, este necesar să recunoaștem prezența elementelor eclesiale în comunitățile eterodoxe întrucât Biserica nu poate crea ceva din nimic atunci când recunoaște Botezul eterodocșilor. Prin *iconomie*,

Biserica poate vindeca ceea ce este rănit (Alexis van der Mensbrugghe); poate lucra numai acolo unde există ceva, cu toate că există un defect. Acesta poate fi vindecat (Peter L'Huillier)⁵⁶; poate recunoaște Botezul întrucât eterodocșii au păstrat într-o oarecare măsură o relația cu Hristos și, prin urmare, și posibilitatea să se bucure de harul Bisericii (Ion Bria).⁵⁷

Așadar, practica primirii eterodocșilor în Biserică este o dovadă că Biserica Ortodoxă recunoaște prezența unor elemente eclesiale în celelalte comunități creștine, precum și o anumită prezență a harului în acestea. Primirea lor în Biserică implică reconciliarea lor cu Biserica și desăvârșirea a ceea ce era nedeplin, chiar dacă sacramental era valid. Astfel, alăturându-ne opiniei teologului Grigore D. Moș, considerăm că primirea în Ortodoxie a eterodocșilor deschide pentru aceștia dimensiunea deplină a harului, odată cu întregul potențial al sfințirii, desăvârșirii și îndumnezeirii lor.⁵⁸

⁵⁶ Ibidem, 11-12.

⁵⁷ Erickson, „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”, 3-4.

⁵⁸ Moș, „Is “Sacramental Oikonomia” a Coherent and Faithful Expression of Orthodox Ecclesiology?”, 11-12.

5.5. Eclesialitatea eterodocșilor în teologia neopatristică

Am văzut până acum poziția tradiției patristice cu privire la eclesialitatea celorlalte comunități creștine, precum și practica liturgică ce reflectă această teologie și am putut constata că există o abordare diversă a acestei teme, nu întotdeauna înțeleasă la fel sau aplicată uniform. Chestiunea asupra identității eclesiale a celorlalte comunități creștine s-a pus mai serios începând cu secolul al XIX-lea, datorită, pe de o parte, dezvoltării societății umane, care după revoluția industrială și după marile descoperiri științifice și-a început drumul ei către ceea ce azi numim „global village”, iar, pe de altă parte, datorită primelor inițiative de organizare a colaborării ecumenice a Bisericilor.

O poziție teologică ortodoxă care încercă să dea un răspuns la întrebarea „cine sunt ceilalți pentru noi” este cea a lui Alexei Homiakov. Răspunsul teologului și filosofului rus poate fi încadrat în ceea ce numim „eclesiologie agnostică”. Conform acestui tip de gândire, noi știm că Biserica Ortodoxă este Biserica, iar ceea ce este dincolo de ea nu ne-a fost dat să știm. După A. Homiakov, Biserica văzută, cea de pe pământ, „trăiește într-o desăvârșită comuniune și unitate cu tot trupul bisericesc, al cărui Cap

este Hristos". Deși îl are pe Iisus Hristos și harul Duhului Sfânt care locuiesc întru ea în toată plinătatea lor, totuși nu-i are pe Aceștia (Hristos și Duhul Sfânt) în deplinătatea manifestării Lor, întrucât în Biserică se săvârșește și împărtășește atât numai cât voiește Dumnezeu. Conform lui A. Homiakov, Biserica pământească nu este încă împlinirea întregii Biserici. Biserica plenară se va descoperi în ziua Judecății de apoi, „ea făptuiește și cunoaște doar în limitele sale nejuducând pe cei dinafară”. Pe cei ce nu-i mai aparțin întrucât s-au despărțit de ea „nu face decât să-i recunoască separați”, iar în ce privește restul omenirii, o lasă pentru Judecata lui Dumnezeu din ziua cea mare.⁵⁹ A. Homiakov expune eclesologia sa într-un eseu despre *Biserica este una*. Deși redus ca număr de pagini, ideile sale expuse foarte concentrat se vor regăsi în aproape toate pozițiile teologie ulterioare privind limitele Bisericii, în special teza existenței tainice a unei forme de eclesialitate în afara Bisericii Ortodoxe. Ideea a fost dezvoltată de teologul rus din exil, Paul Evdokimov,

⁵⁹ Aleksei Khomiakov și Ivan Kireevsky, *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, ed. Boris Jakim și Robert Bird (Lindisfarne Books, 1998), 32; Alexei S. Khomiakov, *The Church Is One* (Eastern Orthodox Books, 1988), 11; Alexis Homiakov, *Biserica este una*, trad. Elena Derevici și Lucian Mureșan (Cluj-Napoca: Patmos, 2008), 16-18.

în cunoscuta sa prezentare monografică, *Ortodoxia*⁶⁰, preluată apoi și de Timothy (Kallistos) Ware.⁶¹

Un alt teolog, tot rus, unul dintre pionierii implicării Ortodoxiei în mișcarea ecumenică, Serghei Bulgakov dezvoltă o teologie ecumenică în care răspunde problematicii prezenței harului în grupările eterodoxe. În timp ce locuia la Praga, Bulgakov s-a apropiat de Mișcarea Studenților Creștini Ruși, stabilind astfel contacte cu Asociația Tinerilor Creștini Protestanți (Young Men's Christian Association) (YMCA). În acest cerc, S. Bulgakov întâlnește trei ecumeniști americani, care au contribuit mai târziu la întemeierea școlii de teologie ortodoxă de la Paris. Este vorba de teologul metodist, John Mott (1865-1955), primul secretar al Federației Mondiale a Studenților Creștini (World's Christian Student Federation), colegul lui Donald Lowrie (1887-1974), care a lucrat anterior ca voluntar cu prizonierii de război în Rusia și un american episcopalian, Paul Anderson (1894-1985), primul director al YMCA Press din Paris. În 1927, deja în calitate de decan al Institutului Teologic *Sf. Serghie* din Paris, S.

⁶⁰ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris: Desclee de Brouwer, 1979), 343; Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996), 197.

⁶¹ Vezi: Timothy Ware, *The Orthodox Church: New Edition*, 2nd edition (London, England ; New York, N.Y: Penguin Books, 1993), 308.

Bulgakov a participat la primul congres anglo-rus la St Albans, ceea ce a contribuit la nașterea organizației *Prietenia Anglicano-Ortodoxă St. Albans și Sf. Serghie* în 1928. Aici S. Bulgakov a fost ales vicepreședinte.⁶²

Viziunea ecumenică a lui S. Bulgakov este exprimată în cartea sa *Ortodoxia* (1933). El începe cartea cu o afirmație întâlnită, de altfel, la mai toți teologii ortodocși care au abordat chestiunea dialogului ecumenic: „Ortodoxia este Biserica lui Hristos pe pământ”. Ea nu este o instituție „este o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt.”⁶³ După S. Bulgakov, Biserica are misiunea de a oferi spațiul devenirii omului ca ființa *universală*. De aceea, în teologia lui, Biserica a fost înaintea tuturor veacurilor, ea a fost zidită înainte de orice, pentru ea a fost făcută lumea, iar Dumnezeu l-a făcut pe om după *chipul* Bisericii. Acest lucru face „posibilă pătrunderea omului de către spiritul Bisericii, precum și Întruparea Domnului: căci Dumnezeu n-a putut să ia asupra sa decât natura unei ființe care i-a fost conformă și a avut chipul său. În unitatea integrală a neamului omenesc se găsește deja în germen unitatea Bisericii, după imaginea Sfintei Treimi.”⁶⁴ E dificil să se indice așadar un timp în care Biserica nu

⁶² Noble, „Three Orthodox visions of ecumenism”, 123.

⁶³ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu (București: Editura Paideia, 1997), 7.

⁶⁴ Ibidem, 12-13.

a existat, cel puțin ca plan a lui Dumnezeu. Biserica, în sens primordial, exista deja în paradis.⁶⁵ Este util să menționăm această viziune despre ontologia unității Bisericii la S. Bulgakov întrucât pe acest fundament teologic își va construi întreaga teologie ecumenică. În același context, al discursului despre unitatea extinsă a Bisericii, teologul rus susține că Biserica a atins plenitudinea existenței sale după Întruparea Mântuitorului, însă nu și deplinătatea sa. Ea se află încă în situația unei Biserici luptătoare, care trebuie să devină triumfătoare.⁶⁶ Vedem aici aceeași poziție pe care am întâlnit-o și la A. Homiakov: Biserica pământească nu este încă împlinirea întregii Biserici.⁶⁷ Prin urmare, Bisericii nu i se pot defini *limitele* nici în timp, nici în spațiu, nici în puterea de acțiune, cu toate acestea, ea nu este nevăzută. Biserica nu este numai transcendentă, este accesibilă experienței umane, înțelegerea existenței ei, exclusiv într-un mod nevăzut, ar echivala cu neființa Bisericii.⁶⁸ Biserica este, deci, una, iar pluralismul eclesial pe care-l întâlnim astăzi trebuie înțeles în sensul că celelalte confesiuni creștine s-au îndepărtat de Biserică și e necesar ca ele să se întoarcă. După S.

⁶⁵ Ibidem, 13.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Khomiakov, *The Church Is One*, 11; Homiakov, *Biserica este una*, 18-19.

⁶⁸ Bulgakov, *Ortodoxia*, 13.

Bulgakov, este inadmisibil să ne gândim la pluralismul diferitelor Biserici confesionale ca fiind Biserica universală sau să acceptăm teoria ramurilor.

Problema unității și pluralității eclesiale are o altă soluție la S. Bulgakov. El a văzut doar două căi de realizare a unității: monarhia autoritară a catolicismului sau conciliaritatea ortodoxă (sobornost). Respingând prima formulă, optează pentru a doua.⁶⁹ Dar cum se realizează aceasta? Biserica Ortodoxă are conștiința că reprezintă Biserica adevărată, posedând plenitudinea adevărului în Sfântul Duh. De aici și concepția despre celelalte confesiuni, care s-au separat de unitatea Bisericii: „ea nu poate decât să dorească un lucru, *să aducă la ortodoxie lumea creștină în întregime* (s.n.), pentru ca toate confesiunile să se contopească în Ortodoxia universală.”⁷⁰ Deși pare o atitudine arogantă, S. Bulgakov nu propune o unire bisericească, rezultat al unei forme agresive de prozelitism sau imperialism, ci apropierea comunităților eterodoxe de doctrina și viața Bisericii Ortodoxe, devenind parte a Bisericii ecumenice ca Biserici autonome sau autocefale. Această reapropiere și unitate exterioară presupunând, fără îndoială, o mișcare interioară corespunzătoare din partea celorlalte comunități creștine. O mișcare de acest fel, susține S. Bulgakov,

⁶⁹ Noble, „Three Orthodox visions of ecumenism”, 130.

⁷⁰ Bulgakov, *Ortodoxia*, 207.

„nu este imposibilă, căci toate comunitățile bisericești, chiar și acelea al căror drum s-a îndepărtat mult de al Bisericii, păstrează o parte însemnată din tradiția universală și – în consecință – ele *participă la Ortodoxie*: ele posedă toate «un grăunte» de Ortodoxie. Și acest spirit ortodox, care sălășluiește în Biserica universală, este mai vădit în ochii lui Dumnezeu decât în al oamenilor; în primul loc, toți cei ce au trecut prin botez sunt creștini, deci sunt, într-un anumit înțeles, ortodocși. Căci Ortodoxia se compune așa zicând din două cercuri: un cerc larg – curtea bisericii, un cerc strimt – biserica și sfânta sfintelor. Ortodoxia nu vrea să supună pe nimeni, ea vrea numai să facă adevărul înțeles tuturor: dar acest lucru îl săvârșește, în afară de eforturile oamenilor, Sfântul Duh, care locuiește în Biserică.”⁷¹

Așadar, la S. Bulgakov vedem că idealul „unirii Bisericilor” se realizează prin intrarea comunităților creștine în sânul Ortodoxiei. Acest lucru este posibil întrucât comunitățile eterodoxe nu sunt total străine de Biserica Ortodoxă, participă la aceasta, chiar dacă într-o formă implicită. Ele sunt într-o oarecare măsură ortodoxe. Desigur, nu fac parte încă din Ortodoxia canonică, dar sunt ortodocși așezați în „curtea bisericii”, unde Duhul lui Dumnezeu lucrează. După Miguel de Salis Amaral, la S. Bulgakov tainele oficiate în comunitățile neortodoxe împărtășesc harul divin, fapt pentru care, într-o anumită

⁷¹ Ibidem, 208.

măsură, „există deja o unire reală între catolici și ortodocși, deoarece sacramentele catolicilor sunt într-adevăr valide”⁷².

Motivat de optimismul primelor conferințe care au stat la bază mișcării ecumenice contemporane de la Stockholm (1925) și Lausanne (1927) S. Bulgakov vede în acestea un semn că în lumea creștină există o mișcare către reunire și că aceasta va conduce la aprofundarea chestiunilor privitoare la tradiția bisericească și, ca urmare, va provoca o întoarcere la Ortodoxie. Dă exemplul Bisericii Luterane tradiționale și al Bisericii *episcopale* din Anglia, America și din alte țări, care au manifestat un interes real față de tradiție și o deschidere sinceră către experiența spirituală a Ortodoxiei. Întoarcerea la Biserica Ortodoxă nu s-a întâmplat așa cum aștepta S. Bulgakov, însă reflecțiile lui teologice rămân valabile și astăzi. Astfel, participarea Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică nu înseamnă nicidecum vreun compromis, scopul permanent al acesteia fiind de a mărturisi adevărul, „pentru ca măcar pe unii să-i dobândească” (1 Cor. 9, 22).⁷³

⁷² Miguel De Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Forovsky*, ed. Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gârdan, trad. Daniela Chețan (Presa Universitară Clujeană, 2009), 176.

⁷³ Bulgakov, *Ortodoxia*, 210-11.

Unul dintre marii teologi care au pus bazele aderării Ortodoxiei la mișcarea ecumenică și unul dintre membrii comitetului care au pregătit crearea Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB) este părintele George V. Florovsky⁷⁴. Potrivit mitr. Ioannis Zizioulas, G. Florovsky a fost primul care a ridicat chestiunea participării Ortodoxiei în mișcarea ecumenică la nivel teologic. Până la acea dată, ortodocșii s-au limitat doar la a afirma că Biserica Ortodoxă este Biserica cea *Una și Sfântă*, evitând să dea un răspuns cu privire la eclesialitatea celorlalți participanți în dialogul ecumenic.⁷⁵

Așa cum aflăm de la teologul Ciprian I. Toroczkai, implicarea lui G. Florovsky în cercurile ecumenice este legată de grupul de teologi și filosofi creștini 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). De asemenea, decisivă pentru participarea sa la dialogurile ecumenice este alăturarea lui întrunirilor cu anglicanii, în

⁷⁴ De Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, 198.

⁷⁵ Ioannis Zizioulas, „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”, în *Orthodox Perspectives on Mission*, ed. Petros Vassiliadis (Wipf & Stock Pub, 2014), 84.

organizația numită *Prietenia Sf. Alban și Sf. Serghie* (*Fellowships of St. Alban and St. Sergius*). În 1937 G. Florovsky va fi delegat al Bisericii Ortodoxe ruse din exil la a doua conferință „Faith and Order” de la Edinburgh, când s-a luat hotărârea înființării CMB, iar, în 1948, va participa la prima Adunare Generală a CMB la Amsterdam, unde a avut o contribuție esențială, motiv pentru care a și fost ales membru în Comitetul central al CMB.⁷⁶

În discursul său de la prima Adunare al CMB de la Amsterdam, G. Florovsky relatează deschis faptul că nu există o gândire comună (*common mind*) în lumea creștină și că aceasta ar trebui creată⁷⁷ și că nu există o limbă comună, întrucât creștinii sunt divizați.⁷⁸ Astfel, problema schismei și a consecințelor acesteia sunt chestiuni care trebuie rezolvate. Divizarea Bisericii a contribuit la apariția mai multor

⁷⁶ Ciprian Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate. Ecclesiologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane* (Sibiu: Editura Andreiana, 2008), 98-99.

⁷⁷ Georges Florovsky, „Ecumenical Aims and Doubts. An Address at the First Assembly of the World Council of Churches in Amsterdam, 1948”, în *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ed. Richard D. Haugh, vol. 13, The Collected Works of Georges Florovsky (Vaduz: Bieververtriebsanstalt, 1989), 22.

⁷⁸ Georges Florovsky, „The Tragedy of Christian Division”, în *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ed. Richard D. Haugh, vol. 13, The Collected Works of Georges Florovsky (Vaduz: Bieververtriebsanstalt, 1989), 27.

comunități eclesiale, a căror statut, în relație cu Ortodoxia, trebuia lămurit. Pornind de la premisa că Biserica Ortodoxă este Biserica adevărată, „una, sfântă, sobornicească și apostolică”, G. Florovsky era conștient că statutul „ne-ortodocșilor” reprezintă centrul problematicei ecumenice. Recunoscând că orice „sectă” sau „schismă” constituie ceva contradictoriu și nefiresc, în virtutea faptului că însăși spiritul sectar este exact opusul duhului Bisericii, definit ca unitate după chipul Sfintei Treimi și exprimat în catholicitate (*sobornost*), G. Florovsky va încerca să soluționeze această chestiune într-un studiu intitulat „Limitele Bisericii”⁷⁹, pe baza a două viziuni patristice (prezentate de noi mai sus), una exclusivistă, promovată de Sf. Ciprian și una inclusivistă, a Fer. Augustin.⁸⁰

Așa cum am văzut, potrivit Sf. Ciprian de Cartagina, harul este total absent în orice sectă. Sfintele Taine sunt „așezate” în Biserică și se săvârșesc doar în comuniune cu Biserica, schisma însemnând ieșirea din Biserică, presupunea o situare voită în afară, o renunțare la a mai fi în sobornicitate și, pe cale de consecință, absența oricărei lucrări harice în sacramentele eterodocșilor. Această auto-excludere conduce, în final, la pierderea mântuirii. În acest tip

⁷⁹ Florovsky, „The Boundaries of the Church”; Florovsky, „The Limits of the Church”.

⁸⁰ Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 33-34.

de interpretare, granițele canonice ale Bisericii limitează lucrarea harului numai în Tainele ortodoxe. Acesta nu lucrează în afară, socotind că sacramentele se celebrează numai acolo unde este Biserica. Altfel spus, granițele sau limitele canonice se suprapun peste cele harismatice și viceversa. Conform teologiei patristice și practicii primirii în Biserică a eterodocșilor, constatăm că doctrina exclusivistă a Sf. Ciprian nu a fost împărtășită de Biserică în ansamblul ei. De aceea, afirmă G. Florovsky, Biserica, în existența sa sacramentală, misterioasă, depășește limitările canonice, iar granițele canonice nu se suprapun obligatoriu peste granițele harismatice.⁸¹ Prin urmare, limitele Bisericii sunt caracterizate de un „paradox mistic”. Viața plină de har fiind accesibilă în toată deplinătatea ei în Biserica Ortodoxă, dar, totodată, același har este prezent în mod obiectiv și „în afara” Bisericii. De fapt, prin identificarea celor două tipuri de limite, G. Florovsky se apropie de concepția lui S. Bulgakov despre Biserică înțeleasă în dimensiunea ei cosmică. Limitele harismatice ale Bisericii presupun libertatea lui Dumnezeu de a lucra în întreg cosmosul și, în special, în comunitățile creștine, care la un moment dat erau parte a Bisericii celei Una, încadrate în limitele ei canonice. Chiar referitor la această abordare, G. Florovsky face

⁸¹ Florovsky, „The Boundaries of the Church”, 37.

anumite precizări, socotind că nu este potrivit ca aceasta să fie impusă asupra adevărilor dogmatice și se întreabă retoric dacă nu cumva perspectiva canonică ar ține mai degrabă de chestiuni de ordin pastoral.⁸²

De aceea, în momentul în care este adusă în discuție modalitatea recunoașterii prin iconomie a sacramentelor eterodocșilor, G. Florovsky consideră că principiul „iconomiei” nu poate fi aplicat în acest caz, ci, dimpotrivă, chestiunea recunoașterii validității sacramentelor eterodocșilor trebuie pusă și soluționată în termenii celei mai stricte acribii, nefiind atât o problemă de drept, cât una de fapt, de realitate sacramentală. Validitatea Tainelor schismaticilor și ereticilor, nefiind o chestiune de „recunoaștere”, pe cât este o chestiune de „diagnoză”, este necesar „să identifice și să discearnă o realitate mistică”, în măsura în care aceasta există.⁸³

Interpretarea „iconomică” a canoanelor, după G. Florovsky, nu este învățătura Bisericii, ci numai o „opinie teologică” particulară, foarte târzie și foarte controversată, născută într-o perioadă de confuzie și de decadentă teologică, determinată de efortul grăbit de a se face o disociere de teologia romană. Aceasta, teologia apuseană, admite și recunoaște că în secte rămâne o ierarhie validă și, într-un oarecare sens,

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, 38.

„succesiunea apostolică”, așa încât, în anumite condiții, pot fi săvârșite unele taine, și în fapt fiind chiar împlinite, atât printre schismatici și chiar printre eretici. Premisele fundamentale ale acestei teologii sacramentale au fost deja stabilite de Fer. Augustin, iar teologia ortodoxă are toate motivele să țină seama de teologia Fer. Augustin în sinteza sa doctrinală. Dacă pentru Sf. Ciprian, unde este Biserica, acolo se săvârșesc Sf. Tainele, pentru Fer. Augustin termenii se inversează: acolo unde se săvârșesc Sf. Taine, acolo este Biserica.

Primul lucru pe care G. Florovsky îl remarcă la Fer. Augustin este modul organic în care el leagă problema validității Tainelor de taina Bisericii. Realitatea sacramentelor săvârșite de schismatici și de eretici înseamnă pentru Fer. Augustin continuarea legăturilor lor cu Biserica. Fer. Augustin afirmă în mod direct că în Tainele ereticilor este prezentă și activă Biserica. Ceea ce este valid în secte este ceea ce provine în ele din Biserică și ceea ce rămâne cu ele din nucleul interior sacru al Bisericii, prin care ei sunt legați de Biserica.⁸⁴

Așa cum am văzut în secțiunea dedicată Fer. Augustin în capitolul despre eclesialitatea eterodocșilor în teologia patristică, unitatea Bisericii este bazată pe o dublă legătură: „unitatea Duhului” și

⁸⁴ Ibidem, 42.

„legătura păcii” (cf. *Efes* 4, 3). În secte și schisme „legătura păcii” este ruptă și sfâșiată, dar nu și „unitatea Duhului”. Acesta este paradoxul existenței sectare: secta rămâne unită cu Biserica în harul tainelor, iar această legătură devine o condamnare pentru ea însăși, odată ce dragostea s-a veștejit și a murit. Pornind de aici, conform lui G. Florovsky, la Fer. Augustin se face distincția „validitatea” sau „realitatea” Tainelor și „eficacitatea” lor. Tainele schismaticilor sunt valide, ele sunt cu adevărat Taine, însă nu sunt eficace din pricina schismei sau dezbinării. „Duhul sfânt și sfințitor respiră încă în secte, dar în îndărătnicia și neputința schismei nu se împlinește vindecarea.” Din acest motiv este incorect să se afirme că „în ritualurile schismatice nu se împlinește nimic”, dacă cuvinte goale, lipsite de har, ele ar fi chiar într-o profanare sau o sinistră contrafacere a lucrării sfințitoare. Dacă rânduielile schismaticilor nu sunt taine, atunci ele sunt o caricatură blasfemiatoare, și în această situație nu este posibilă nici recunoașterea și explicarea lor „iconomică”.⁸⁵

Astfel înțelegând lucrurile, se pare că Fer. Augustin înțelege validitatea Tainelor *ex opere operato* (independent de „vrednicia” săvârșitorului), teorie promovată de teologia romano-catolică mai recentă. Pentru Fer. Augustin nu conta atât de mult că tainele schismaticilor sunt „ilegale” (*illicita*), ci faptul că

⁸⁵ Ibidem, 41-42.

unitatea dragostei s-a destrămat prin schismă, fiind însă, în același timp, conștient că „iubirea lui Dumnezeu poate copleși eșecul dragostei în om”⁸⁶. 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.⁸⁷ Pentru a nu lăsa loc de interpretări, G. Florovsky precizează că sensul acestei abordări este unul eshatologic:

„Ar fi mai adevărat să spunem că Biserica continuă să lucreze la schismatici în așteptarea ceasului tainic când inima îndărădnică 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”⁸⁸.

Astfel, vorbind despre viziunea lui G. Florovsky, teologul român C. I. Toroczkai notează că, până la Parusie, fiecare om care s-a (auto)exclus din Biserică are posibilitatea să revină în sânul ei, dacă dorește aceasta și să dă dovadă de căință pentru „rătăcirea” lui.⁸⁹

⁸⁶ Ibidem, 43.

⁸⁷ Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 37.

⁸⁸ Florovsky, „The Boundaries of the Church”, 43.

⁸⁹ Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleeziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, 37.

Un alt aspect al gândirii părintelui G. Florovsky ce nu trebuie uitat și care are legătură cu forma de eclesialitate pe care o putem înțelege în comunitățile eterodoxe este teza conform căreia „Biserica *adevărată* nu este încă Biserica *perfectă*”⁹⁰. Această afirmație, foarte curajoasă de altfel, se înscrie în linia teologiei ortodoxe rusești, întâlnită atât la A. Homiakov, dar și la S. Bulgakov. Dacă la A. Homiakov Biserica este încă în stadiul de Biserică luptătoare, care trebuie să devină triumfătoare⁹¹, iar la S. Bulgakov, Biserica a atins plenitudinea existenței sale după Întruparea Mântuitorului, nu și deplinătatea sa⁹², la G. Florovsky Biserica „nu este încă perfectă”.

În opinia noastră, pentru a înțelege formularea de mai sus, trebuie s-o punem în legătură cu încă două teme ecumenice întâlnite la G. Florovsky. Este vorba despre „ecumenismul în timp” și despre „unitatea Bisericii ca dar și îndatorire de împlinit sau misiune”.

„Ecumenismul în timp” vine ca un răspuns la un modelul apusean de ecumenism, numit de G. Florovsky „ecumenism în spațiu”. A reduce *dialogul ecumenic* doar la o „cooperare” între diverse facțiuni

⁹⁰ Georges Florovsky, „The True Church”, în *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ed. Richard D. Haugh, vol. 13, The Collected Works of Georges Florovsky (Vaduz: Buchervertriebsanstalt, 1989), 134.

⁹¹ Khomiakov, *The Church Is One*, 11; Homiakov, *Biserica este una*, 18-19.

⁹² Bulgakov, *Ortodoxia*, 13.

creștine poate deveni un impediment, un obstacol în calea „căutării adevărului”. Ecumenismul nu înseamnă o activitate socială, ci unirea în Biserica Una. Din acest motiv, „ecumenismul în spațiu” este „insuficient”, trebuie completat de un „ecumenism în timp”, care coincide cu revenirea la „istoria comună” a „creștinismului *divizat*”⁹³. Altfel spus, dialogul ecumenic vizează pe de o parte, mărturia Bisericii Ortodoxe, care are datoria de a fi dovada „Tradiției vii”, în calitatea ei de continuatoare a Bisericii apostolice, iar, pe de altă parte, efortul celorlalte comunități creștine de a redescoperi această credință apostolică în propriul lor cadru eclesial. În acest context, programul reînțoarcerii la Părinți, propus de G. Florovsky, capătă relevanță și în dialogul ecumenic, întrucât recuperarea „minții patristice” este afirmată ca o condiție *sine qua non* pentru păstrarea integrității eclesiale.⁹⁴

Cealaltă temă pe care G. Florovsky o abordează este unitatea Bisericii înțeleasă ca un „principiu dinamic” sau „însușire dinamică”. Unitatea Bisericii este deopotrivă „dar” (*la donne primordial*) și „îndatorire/misiune” (*le probleme a resoudre*)⁹⁵ și își argumentează poziția pornind de la teologia paulină și de la

⁹³ Florovsky, „The Tragedy of Christian Division”, 32.

⁹⁴ Pavel și Toroczkai, *Adevărul și falsul ecumenism*, 42.

⁹⁵ Georges Florovsky, „Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise”, în *La Sainte Eglise Universelle. Cahiers theologiques de l'actualite protestante*, 4 (Neuchatel, Paris: Delachaux et Niestle S.A., 1948), 24.

cea patristică despre unitatea Bisericii. Conform Sf. Ap. Pavel, Hristos a intrat în slava Sa pre-eternă și ca om și a chemat întreaga existență umană să viețuiască în El și prin El. „Dumnezeu, fiind bogat în milă, din marea Sa iubire cu care ne-a iubit, chiar și atunci când noi eram morți prin fărădelegile noastre ne-a unit cu Hristos și ne-a ridicat cu El și ne-a făcut să ședem împreună cu El în lăcașurile cerești, în Iisus Hristos” (*Efes* 2, 4-6). Aceasta este taina Bisericii ca trup al lui Hristos. Citând apoi din Sf. Ap. Pavel care spune că Biserica este plinătatea (πλερομα) – *împlinirea*, desăvârșirea (*Efes* 1, 23), face apel la tâlcuirea Sf. Ioan Gură de Aur:

„Biserica este plinătatea lui Hristos în același fel în care capul întregeste trupul și trupul este întregit de cap. Înțelegem de ce apostolul vede pe Hristos ca și Capul care are nevoie de toate membrele. Fiindcă mulți dintre noi, pe de altă parte suntem un picior, un alt mădular, toate sunt însă sunt necesare ca astfel trupul să fie deplin. Trupul este format din toate mădulele. Aceasta înseamnă că și capul va fi deplin doar atunci când trupul va fi perfect, când noi cu toții suntem uniți deplin și puternici.” (În *Ephes. Hom.* 3, 2; Migne, PG, XII c. 26)

Această tâlcuire a Sf. Ioan Gură de Aur îl face pe G. Florovsky să spună despre Hristos că „El este complet și deplin perfect, dar încă nu a atras umanitatea la Sine în stadiul desăvârșirii finale. Numai gradual poate umanitatea să intre în comuniune cu El și astfel să dăruiască o nouă deplinătate operei

sale.”⁹⁶ Astfel înțelegem că adevărul deplin ne este dat ca dar în Biserică, prin Hristos și Duhul Său, iar desăvârșirea noastră finală în conlucrare cu Hristos și Duhul Său este o acțiune ce se continuă spre desăvârșire. În acest sens, trebuie să înțelegem teza lui G. Florovsky: Biserica *adevărată* nu este încă Biserica *perfectă*.

În opinia noastră, G. Florovsky nu aduce nicio „noutate” sau inovație în eclesiologie, deși, pentru unii, ar părea că îmbrățișează o poziție străină Ortodoxiei, în sensul că ar afirma că Biserica nu este deplină, nefiind „perfectă”. Această poziție trebuie înțeleasă în planul existenței umane, în sens empiric. Aceeași abordare o întâlnim la G. Florovsky și atunci când vorbește despre sensul intern al catholicității Bisericii.⁹⁷ Chiar dacă nu afirmă explicit, la G. Florovsky se poate observa o abordare ontologică asupra naturii Bisericii, conform căreia Biserica este una, sfântă, sobornicească și apostolică, dar și deplină și o abordare fenomenologică, în sfera

⁹⁶ Georges Florovsky, „The Catholicity of the Church”, în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, ed. Richard D. Haugh, vol. 1, The Collected Works of Georges Florovsky (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987), 38-39; Preot Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, trad. Radu Teodorescu (Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2016), 58-59.

⁹⁷ Vezi: Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, 60-61.

experienței imediate, unde unitatea credincioșilor este un proces, care se va împlini la Parusie, dar care, credem noi, nu se va sfârși atunci. Procesul urcușului continuu în viața harului presupune o formă de dinamism desăvârșit, dar care, în mod paradoxal, continuă să se desăvârșească.

În teologia ortodoxă din România, părintele Dumitru Stăniloae, reprezentant al curentului neopatristic, a dezvoltat o viziune proprie asupra implicării Bisericii Ortodoxe în dialogurile ecumenice. Părintele D. Stăniloae nu a fost un teolog ecumenic în sensul strict al cuvântului, nenumărându-se printre aceia care, de-a lungul timpului, au reprezentat Biserica Ortodoxă Română în structurile CMB de la Geneva. Și totuși, prin opera sa este remarcat ca unul dintre cei mai fecunzi teologi români care au clădit punți de dialog cu alte Biserici și confesiuni creștine, punând în valoare dimensiunea și vocația ecumenică a teologiei ortodoxe⁹⁸.

Părintele D. Stăniloae, abordând chestiunea prezenței harului în afara granițelor canonice ale Bisericii Ortodoxe, trata, în anul 1931, într-un scurt articol apărut în *Revista teologică*,⁹⁹ problema recunoaș-

⁹⁸ Sauca, „Vocația ecumenică a Ortodoxiei”, 35.

⁹⁹ Dumitru Stăniloae, „Cari dintre eretici și schismatici vor putea fi primiți în sânul Bisericii Ortodoxe: a. Prin botez, b. Prin mirungere, c. Prin libelos pisteos?”, *Revista teologică* XXI, nr. 11-12 (1931): 444-47.

terii botezului creștin în bisericile neortodoxe¹⁰⁰. În acest context, face o prezentare foarte succintă două atitudini teologice divergente: prima care recunoaște ca „valid în sine” „botezul săvârșit cu apă și în numele Sf. Treimi”, „chiar acordat în afară de Biserica ortodoxă” și a doua, potrivit căreia „toate botezurile din afară de Biserică, fără excepție, sunt în sine nevalide”¹⁰¹. Cei din afara Bisericii, chiar dacă au fost botezați în numele Sfintei Treimi nu pot fi considerați în nici un fel membri ai Bisericii atâta timp cât nu se reîntorc la sânul ei. Când vor decide să se reîntoarcă, Biserica le acceptă „botezul”, dar doar prin „iconomie” și nu le va cere să se reboteze. O astfel de poziție exclude posibilitatea recunoașterii vreunui semn al eclesialității în Bisericile și în confesiunile din afara Bisericii Ortodoxe și a lucrării harice a Duhului Sfânt în sânul acestora. Părintele D. Stăniloae consideră greșită cea de-a doua atitudine, spunând că „dacă nici un botez extern nu e valid”, de ce Biserica ar valida numai un tip de Botez, și nu pe toate tipurile de botez săvârșite în afara granițelor ei. D. Stăniloae este adeptul primei interpretări, pe

¹⁰⁰ Vezi analiza teologiei ecumeneice a părintelui Dumitru Stăniloae la Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”.

¹⁰¹ Stăniloae, „Cari dintre eretici și schismatici vor putea fi primiți în sânul Bisericii Ortodoxe: a. Prin botez, b. Prin mirungere, c. Prin libelos pisteos?”, 446.

care însă o corectează: „...botezurile în apă și în numele Sfintei Treimi din afară de Biserică sunt după natură valide, dar actualizarea Harului din ele se realizează numai dacă și când vrea Biserica Ortodoxă”¹⁰². În plus, el propune o uniformizare a atitudinii panortodoxe față de „botezurile străine”, în felul următor: „a) vor fi botezați cei care au un botez spiritual sau antitrinitar; b) vor fi numai miruiți cei ce n-au fost miruiți sau n-au Mirul și preoția ca Taină; c) vor fi primiți cu *libelos pisteos* cei care au botezul material-trinitar, au fost miruiți și au Mirul și preoția ca Taină”¹⁰³ (adică romano-catolicii, greco-catolicii etc.)¹⁰⁴.

În anul 1956, părintele D. Stăniloae reia discuția asupra celor două direcții de interpretare, considerând, de această dată, că soluția dogmatică ar trebui căutată „unde la mijloc, între cele două teorii, între recunoașterea caracterului de taină al Botezului și negarea oricărui conținut obiectiv al lor”¹⁰⁵. Soluția propusă ar fi că, de vreme ce Tainele sunt „mijloacele prin care omul intră în relație deplină și normală cu

¹⁰² Ibidem, 447.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, 102.

¹⁰⁵ Dumitru Stăniloae, „Numărul tainelor, raporturile între ele și problema tainelor din afara Bisericii”, *Ortodoxia*, nr. 2 (1956): 211.

Hristos", înseamnă că așa numitele Taine din afara Bisericii intermediază relații cu Hristos, dar în baza credinței personale: „omul nu poate primi în general pe Hristos sau de la Hristos mai mult decât crede”¹⁰⁶. Așadar, conform teologiei părintelui D. Stăniloae, omul îl primește pe Hristos pe măsura credinței lui, chiar dacă se află în afara granițelor canonice ale Bisericii, însă ceea ce se primește exact în aceste tainele nu se poate ști: „Nu putem spune exact ce primesc cei din afară de Biserică, în așa zisele lor taine. (...) Formula, imaginea adecvată pentru această bază obiectivă pusă de ceremoniile lor, pentru ridicarea și trecerea lor pe planul tainelor, ne lipsește încă.”¹⁰⁷ Este vorba și în acest caz de o eclesiologie de tip „agnostic”, pe care o întâlnim și la alți teologi ortodocși.

Cu toate acestea, contribuția părintelui D. Stăniloae la teologia ecumenică constă în modul cum aplică principiul „unitate în diversitate”¹⁰⁸, la chestiunea raportului dintre Ortodoxie și celelalte biserici. Conform părintelui D. Stăniloae, deși Biserica Ortodoxă este socotită Biserica adevărată, Biserica deplină, totuși, celelalte confesiuni creștine nu sunt lipsite de valoare. Există o relație graduală între Biserica Ortodoxă și celelalte biserici, numite *nedepline*.

¹⁰⁶ Ibidem, 211.

¹⁰⁷ Ibidem, 212.

¹⁰⁸ Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 143.

„Socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate”¹⁰⁹. Prin această poziție, teologul român corecta opinia care socotea că „toate confesiunile sunt despărțăminte egale” față de Biserica cea Una. Urmând tradiția ortodoxă, spunea D. Stăniloae, trebuie „să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-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”¹¹⁰. Urmând această logică, Biserica cea Una cuprinde, într-o oarecare măsură, „toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea”¹¹¹. Fidel tradiției patristice răsăritene, consideră că întreaga creație „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. Iar obiectiv și subiectiv Îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creștine”¹¹². Deci, „o anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există

¹⁰⁹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:176.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

încă anumite legături ontologice ale forțelor umane cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult, există această biserică în celelalte formațiuni 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”¹¹³.

Vorbind, așadar, despre această deplinătate graduală, părintele D. Stăniloae o aplică la viața credincioșilor și se întreabă în ce măsură se mântuiesc neortodocșii? Iată răspunsul:

„În diferitele 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 puternică decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii”¹¹⁴, deși teologic există deosebiri față de Biserica Ortodoxă. Apoi, adaugă D. Stăniloae, „trebuie ținut seama [...] și de un al doilea factor: credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au trezit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credința despre un Hristos, Care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem, 2:177.

mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...» (In. 14, 2)¹¹⁵.

Contribuția personală și termenul cheie¹¹⁶ ce sintetizează deschiderea ortodocșilor spre membrii altor culte îl reprezintă „sobornicitatea deschisă”¹¹⁷. 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 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

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Vezi: Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 147-58.

¹¹⁷ Dumitru Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, *Orthodoxia* 23, nr. 2 (1971): 165-80.

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”¹¹⁸.

Această plenitudine a Bisericii ca Trup al lui Hristos, realizată prin prezența harului Duhului Sfânt în ea, are nevoie de binomul „unitatea în diversitate”, adică, depășirea oricărei forme de accentuare unilaterală a unui aspect sau altul din Tradiția eclezială. În formularea părintelui 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”¹¹⁹. Este punctul în care concepția despre „Bisericile nedepline” se întâlnește cu cea despre „sobornicitatea deschisă”: plenitudinea

¹¹⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:186-87; Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 146.

¹¹⁹ Dumitru STĂNILOAE, „Unitate în diversitate în Tradiția Ortodoxă”, în: *Ortodoxia*, 22, 3 (1970), p. 333; A. PAVEL, C.I. TOROCZKAI, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, pp. 146-147.

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 apostolică¹²⁰.

În viziunea părintelui Pavel Aurel și a teologului C. I. Toroczkai, părintele D. 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 prezentată anterior. Numind Biserica „sobornicească”, se exprimă sensul cel mai apropiat de înțelesul termenului „catolic”, prin acesta înțelegându-se „modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale”¹²¹. Această „sinodalitate generală”¹²², implică,

¹²⁰ Pavel și Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 147.

¹²¹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:186.

¹²² Ibidem.

așadar, complementaritate, ceea ce diferențiază accepțiunea ortodoxă a termenului „catolicitate” de cea de sorginte apuseană, înțeleasă, conform lui D. Stăniloae, în romano-catolicism, ca *universalitate* sau teologia anglicană ca *integritate doctrinară*. În înțelesul ortodox, sobornicitatea exprimă „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, întrucât „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”¹²³. „Deci, catolicitatea în sensul deplin al cuvântului este rodirea activă de către toți creștinii, în deplină comuniune, a întregii comori de adevăr și viață aduse de Hristos. Cuvântul sobornicitate poate exprima mai bine decât cel de catolicitate, acest întreit sens, căci înseamnă adunarea multora (sensul extensiv), împreună-sfățuirea lor (sensul intensiv), în toate problemele care interesează pe toți (integritatea doctrinei)”¹²⁴.

Sobornicitatea deschisă este un concept care plasează limitele Bisericii dincolo de granițele

¹²³ Dumitru Stăniloae, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* 19, nr. 4 (1967): 516.

¹²⁴ *Ibidem*, 516-17.

canonice propriu-zise. Chiar dacă creștinii sunt membri ai unei biserici „nedepline”, prin experiența lor duhovnicească și prin înțelesul propriu al revelației, pot participa la deslășirea tainei lumii și a omului. Altfel spus, apostolicitatea credinței se poate regăsi, în parte, și la membrii unor biserici „nedepline”, aceștia în virtutea sobornicității deschise, participând la însăși unitatea Bisericii.

Între sobornicitatea Bisericii, înțeleasă ca „unitatea creștină perfectă”, și apostolicitatea credinței există o relație organică. Potrivit părintelui D. Stăniloae, „sobornicitatea este unitatea creștină perfectă în mărturisirea și trăirea ei de către toți creștinii, în comuniune, a moștenirii apostolice, încât se poate spune că Biserica cea una, pe care trebuie să năzuiască s-o realizeze ecumenismul, este Biserica apostolică și sobornicească. Fără apostolicitate, sobornicitatea nu are sens, și fără sobornicitate, apostolicitatea sau Revelația în Hristos nu poate fi deplin cunoscută și valorificată, nu poate dezvolta toate valențele umane, nu poate desăvârși deplin pe nici un credincios”¹²⁵. Într-un alt studiu, unde sobornicitatea este echivalată cu sinodalitatea¹²⁶ și este legată, de asemenea, de apostolicitate, D. Stăniloae consemnează că bazele acestei sinodicități ar consta:

¹²⁵ Ibidem, 517.

¹²⁶ Dumitru Stăniloae, „Natura sinodicității”, *Studii Teologice* 29, nr. 9-10 (1977): 605-6.

1. În *umanitate* ca întreg identic după ființă, dar divers în persoanele ce îl constituie; 2. În faptul că *omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu* și chemat spre asemănarea cu El; 3. În sens mai larg, în cadrul *familiei și al neamului*; 4. În Hristos și în Biserică, în *adunare a tuturor în Hristos*, sub acțiunea Duhului Sfânt, „Duhul comuniunii”.

După Pavel Aurel și Ciprian Toroczkai, prin sobornicitate, Părintele D. 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; ea e universalitate creștină în formă de comuniune (*koinonia*)”¹²⁷. Termenul de universalitate folosit aici nu este 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 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”¹²⁸.

¹²⁷ Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, 172.

¹²⁸ D. STĂNILOAE, „Sobornicitatea deschisă”, p. 172; A. PAVEL, C.I. TOROCZKAI, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, p. 149.

„Într-adevăr, teologul român subliniază că la actualizarea învățăturii de credință creștină, la înțelegerea ei tot mai concretă, corespunzător nivelului de înțelegere al fiecărei generații, sunt chemate să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine¹²⁹, chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului. «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”¹³⁰.

Fără a avea pretenția vreunei analize exhaustive a teologiei ecumenice a părintelui D. Stăniloae, vom încheia această secțiune cu câteva idei cu caracter de concluzii. Ne vom folosi și de observațiile părintelui Ioan Moga¹³¹ asupra teologiei părintelui D. Stăniloae.

¹²⁹ Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, 172.

¹³⁰ Pavel și Toroczka, *Adevăratul și falsul ecumenism*, 150.

¹³¹ Ioan Moga (n. 1979), preot, doctor în teologie ortodoxă (Universitatea din München), în prezent lector la Catedra de Teologie și Istorie a Bisericilor Răsăritene a Facultății de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității Viena. Monografii publicate: *Teologia ortodoxă și provocarea antropologică a neuroștiințelor* (în lb. germană, Ed. Dr. Kovac: Hamburg 2006); *Biserica - Mireasă a lui Hristos, între Cruce și Parusie. Ecleziologia lui Hans Urs von Balthasar din perspectivă ortodoxă* (în limba germană, Ed. LIT: Berlin-Münster 2010); *Sfânta Treime, între Apus și Răsărit. Despre*

În studiul din 1931, teologul român a combătut ideea potrivit căreia Tainele săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe ar fi forme lipsite de conținut haric. Ca practică unitară, el recomanda chiar nerepetarea Mirungerii și a Hirotoniei în cazul convertiților proveniți din Biserica Romano-Catolică, fiind de acord, în această chestiune, cu tradiția rusească. Este rezervat în a face speculații privind calitatea sau realitatea harică a acestor Taine, optând pentru un discurs nuanțat în care trebuie distins nu între „valid” și „invalid”, ci între „deplin” și „nedeplin” – gradul „ne-deplinătății” sacramentale depinzând nu numai de criteriile clasice (succesiune apostolică, mărturisirea de credință etc.), ci și de teologia sacramentală a fiecărei comunități neortodoxe în parte. „Această reținere subliniază și faptul că discuția privind validitatea tainelor săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe trebuie purtată într-un context teologic mai larg. Pe de o parte, și din punct de vedere eclesiologic, pentru părintele D. Stăniloae, există *grade diferite de participare la Taina Bisericii*.

Filioque și alte dileme teologice, Ed. Eikon: Cluj-Napoca 2012; *Simfonia Cuvântului. Contribuții privind Constituția despre Revelație „Dei Verbum”, din perspectiva dialogului catolic-ortodox. Omagiu adus lui Joseph Ratzinger / Papa Benedict al XVI-lea la împlinirea a 85 de ani, de către noul cerc al foștilor studenți („Neuer Schülerkreis”), (în lb. germană, volum coordonat împreună cu Michaela C. Hastetter și Christoph Ohly), Ed. Eos: St. Ottilien 2012.*

Folosind termenul de „biserici nedepline”, D. Stăniloae accentuează dimensiunea vie a ființei eclesiale și *deschiderea cosmică a trupului lui Hristos*. Pe de altă parte, această deschidere nu are voie să ducă la o relativizare a unității de credință ca fiind premisa unității sacramentale¹³². Apoi, promovând teologia „sobornicității deschise”, într-un sens ecumenic, toți creștinii contribuie la înțelegerea tainei lumii și a omului în lumina revelației integrale și a experienței duhovnicești în Duhul lui Hristos cel viu.

Comparând eclesiologia părintelui D. Stăniloae cu cea părintelui G. Florovsky, observăm că ceea ce la G. Florovsky este numit *granița harismatică* a Bisericii, la D. Stăniloae, prin *sobornicitatea deschisă*, se explică modul de subzistență a Bisericii în aceste granițe harismatice. În opinia noastră, cele două poziții conjugate pot da o imagine coerentă asupra unei eclesiologii inclusiviste, care oferă posibilitatea dialogului ecumenic. Este, de asemenea, interesant de menționat și opinia părintelui I. Moga care, cu privire la teza părintelui D. Stăniloae despre *apartenența graduală la taina Bisericii*, ține să consemneze că acest tip de teologhisire „este și «soluția» teologică pentru care optează Biserica Romano-Catolică în această chestiune, începând cu Conciliul II Vatican”.

¹³² Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, 105.

Dacă în enciclica „Mystici Corporis” din anul 1943, Biserica Romei „opta pentru un exclusivism eclesio-logic, afirmând totuși că există un dor ne-explicit al creștinilor ne-catolici, dar și al ne-creștinilor de a intra în comuniune deplină cu Biserica, Conciliul II Vatican va schimba în mod radical viziunea, vorbind despre o apartenență graduală la Biserică. În decretul «Unitatis Redintegratio» al Conciliului II Vatican se spune că «botezul creează o legătură sacramentală a unirii între toți cei care renasc prin el» (UR 22), dar că Botezul nu este decât un început orientat înspre «dobândirea plinătății vieții în Hristos». La această afirmație privind o legătură baptismală între toți creștinii s-ar putea subscrie și din perspectivă ortodoxă”¹³³. Este cunoscut faptul că eclesiologia romano-catolică a Conciliului al II-lea Vatican precizează că Biserica Universală „subzistă în (subsistit in)” Biserica Romano-Catolică, evitându-se verbul „a fi”, altfel spus, lăsând posibilitatea existenței unei comunități ne-catolice *aflăte în legătură* cu Biserica Romano-Catolică¹³⁴. Având în vedere aceste apropieri întâlnite în teologia părintelui D. Stăniloae și în teologia conciliară, cu privire la modul de înțelegere a relației Bisericii celui Una cu celelalte biserici, se deschide o direcție de comunicare ecume-

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ See: Lennan, „Roman Catholic Ecclesiology”, 234-50.

nică între cele două Biserici, care, în viitor, poate incita la o analiză comparativă mult mai elaborată.

Un alt teolog din aceeași generație cu părintele D. Stăniloae, grec de origine, Ioan Karmiris¹³⁵, abordând chestiunea eclesialității eterodocșilor, observă că, din moment ce conceptul Sf. Ciprian *extra Ecclesiam nulla salus* nu are origini în Sfânta Scriptură, nu poate fi considerat o caracteristică centrală a doctrinei Ortodoxe despre Biserică, cu toate că a fost menționat de mulți Părinți ai Bisericii. El consideră că acest concept ar trebui înțeles ca un impuls sau un îndemn la a păstra unitatea Bisericii împotriva ereziilor și a schismelor și sugerează că acesta ar trebui analizat în contextul istoric și teologic al acelor timpuri. Mai departe, el susține că în grupările eretice și schismatice, ca entități independente, nu există mântuire, dar chiar și așa, membrii acestor grupări, care au fost botezați și care trăiesc o viață dreaptă poate fi mântuiți. După I. Karmiris, pot exista oameni ai lui Dumnezeu care sunt sau vor fi mântuiți, cu toate că nu sunt creștini. I. Karmiris susține că, într-un *mod mai larg*, mistic și invizibil, pot fi considerați membri ai Bisericii celei Una oameni ai altor Biserici creștine și chiar ai altor

¹³⁵ John Karmires, „Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας”, *Θεολογία*, nr. 52 (1981): 16-45; John Karmires, „Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας”, *Θεολογία*, nr. 51 (1980): 645-91.

religii, deoarece harul lui Dumnezeu nu lucrează numai la cei care sunt membri ai Bisericii canonice, ci se extinde la toți oameni pe care Dumnezeu dorește să-i mântuiască.¹³⁶

Printre cei mai importanți teologi ortodocși contemporani care au contribuit esențial la teologia ecumenică actuală, se numără și mitropolitul Ioan Zizioulas de Pergam. Acesta consideră că Ortodoxia nu a dat încă un răspuns satisfăcător la problema limitelor Bisericii și a implicațiilor acesteia pentru cei care trăiesc în afara lor.¹³⁷ El mărturisește că este foarte dificil să limitezi lucrarea Duhului Sfânt numai la Biserica Ortodoxă. Sunt sfinți în afara Bisericii Ortodoxe. Cum putem înțelege acest lucru din punct de vedere teologic? Cum putem ține cont de această realitate fără să considerăm că limitele canonice ale Bisericii nu sunt importante.”¹³⁸ În viziunea sa, limitele canonice ale Bisericii sunt importante, dar nu absolute. Limitele canonice ale Bisericii n-ar trebui să fie considerate ceva care separă, ci modalități de a pune în legătură comunitățile locale cu restul lumii. Mai departe, adaugă faptul că Botezul creează limitele Bisericii și

¹³⁶ Clapsis, „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”, 117-18.

¹³⁷ Zizioulas, „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”, 85.

¹³⁸ Ioannis Zizioulas, „Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement”, *Sourozh*, nr. 21 (1985): 22.

că, în acest limite, nu este exclus să existe diviziuni, dar orice diviziune, între aceste limite nu e același lucru cu diviziunea dintre Biserică și cei din afara limitei Botezului.¹³⁹ Din această perspectivă, în afara Botezului, nu există nici o Biserică, însă în limitele Botezului, cu toate că există diviziune, s-ar putea vorbi despre Biserică.¹⁴⁰ Pentru ortodocși, există într-adevăr o ruptură în comuniune cu ceilalți, nu suntem în poziția de a ne iubi unul pe altul și a mărturisi aceeași credință. Cu toate acestea, ruptura nu înseamnă că unul se încadrează în afara domeniului Bisericii. Acest lucru, în conformitate cu I. Zizioulas, este reflectat în reticența ortodocșilor după schisma din secolul al XI-lea și până de curând, de a numi episcopi în regiunile din Apusul creștin, deoarece, în înțelegerea lor, schisma nu implica neapărat crearea a două Biserici. Prin contrast, romano-catolicii și-au creat propriile lor biserici în spațiul ortodox, numind noi episcopi apuseni la scurt timp după schisma. Din perspectiva ortodoxă și eclesiologia romano-catolică, dacă există doi episcopi din același loc, doar unul dintre ei poate fi episcop al Bisericii adevărate.¹⁴¹ Numirea de episcopi latini în spațiile locuite de ortodocși dovedește faptul

¹³⁹ Ibidem, 23.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Clapsis, „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”, 119-20.

că Roma a avut, în acele timpuri, o înțelegere exclusivistă asupra Bisericii, fapt ce a contribuit, printre altele, la radicalizarea ortodocșilor față de Roma, în special, și față de celelalte comunități creștine născute din Reformă, în general.

O altă voce cunoscută în mediile ecumenice este cea a mitropolitului Ilarion Alfeyev. Atunci când abordează chestiunea dezunității creștinilor, acesta spune că numai Dumnezeu cunoaște limitele Bisericii și că, după Fer. Augustin, mulți dintre cei care sunt considerați ca fiind străini de Biserică vor fi văzuți în ziua judecății că fac parte din ea și mulți dintre cei care se cred mădulare ale Bisericii vor fi socotiți ca fiindu-i străini. A afirma că harul există numai în Biserica Ortodoxă ar însemna a îngrădi atotputernicia lui Dumnezeu și ar fi un „atentat” la libertatea harului, pe care l-am închide într-un perimetru în afara căruia „nu ar avea dreptul” să lucreze. Argumentarea mitropolitului I. Alfeyev, alături de componenta teologică, face apel și la realitatea lumii în care trăim, care numai o parte mică este ortodoxă și, prin urmare, dacă am aplica o gândire foarte restrictivă, celelalte Biserici creștine, „necredincioase, lipsite de valoare”, creații ale unei minți viclene, alături de cealaltă parte a lumii necreștine, adică, aproximativ nouăzeci la sută din omenire, ar fi sortită pierzaniei.¹⁴² Cu toate că acest

¹⁴² Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, 201-7.

din urmă raționament nu are un suport teologic, după o gândire simplă, omenească, nu putem concepe că Dumnezeu poate lăsa lipsită chiar de orice formă de prezență binecuvântată a harului Său pe marea majoritate a populației, oameni creați după chipul Său.

Un alt teolog foarte cunoscut în spațiul teologiei pan-ortodoxe este părintele John Behr. Acesta abordează problematică lucrării harului în Biserică și în afara spațiului canonic al Bisericii într-o manieră personalistă. J. Behr amintind că intrarea în trupul lui Hristos se face prin botezul în numele Sfintei Treimi, subliniază că mărturisirea credinței într-un „Botez spre iertarea păcatelor” stă alături de mărturisirea credinței într-o singură Biserică, Trupul lui Hristos. Întrucât trupul despre care vorbim este trupul Său răstignit și înviat, Botezul însuși este înțeles ca o părtășie la moartea Lui: „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui” (*Rom 6, 3-5*). Pentru J. Behr este foarte important să observăm timpurile verbale folosite de Sf. Ap. Pavel: dacă *ne-am îngropat* cu Hristos, tot așa *vom fi părtași* ai învierii Lui. Cu toate

că Botezul este o taină specifică, un eveniment sacru, până la moartea noastră reală, trebuie să păstrăm statutul nostru de ființe botezate. Cu alte cuvinte, „un botez spre iertarea păcatelor” nu este pur și simplu poarta de acces într-Una Biserică și apoi poate rămâne uitat. Botezul are o dimensiunea pascală, ce caracterizează toată viața creștină și contribuie la formarea fiecărui aspect ale acesteia. Este vorba aici de o asumare personală a darului Botezului și de-al păstra pentru întreaga viață.

Citându-l pe Aidan Kavanagh, J. Behr remarcă faptul că întreaga iconomie de a *deveni* creștin, de la convertire și catehizare prin Euharistie, este paradigma fundamentală de a și *rămâne* creștin. Creștinul în Biserica cea Una trebuie să păstreze darurile Botezului până în eshaton, când Biserica va deveni, așa cum spunea G. Florovsky, Biserica deplină/perfectă. Valorificând eclesiologia euharistică în aceeași direcție a devenirii creștine ca proces continuu, J. Behr amintește că banchetul Împărăției, Euharistia este evenimentul comuniunii prin excelență, în care creștinii se împărtășesc anticipat de Împărăția cerească și că în această Taină ne rugăm ca pe noi „care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh” (Liturgia Sf. Vasile cel Mare). Această unitate este *deja prezentă* în Euharistie, dar *nu este deplin realizată* în istoria profană în care trăiesc

creștinii. Eshatologia creștină a lui *deja și nu încă* amintește de faptul că Biserica este încă *in via* căutând și primind profetic, ca anticipare, starea de deplinătate, care se va manifesta plenar în eshaton.¹⁴³ În această tensiune a devenirii creștine este înțeleasă și lucrarea harului în afara Biserici Ortodoxe, ca o realitate ce e pe cale să se împlinească, anticipând/trăind secvențial realitatea harică a Bisericii celei Una.

În continuarea tipului de argumentare propus de părintele John Behr, vine și reflecția teologică a părintelui Ioan Moga. Iată de ce, chestiunea Botezului săvârșit în afara granițelor canonice ale Bisericii trebuie să aibă în vedere faptul că ceea ce este „în afara” Bisericii nu este străin de harul dumnezeiesc, ci este *viață eclezială în devenire*, sau, folosind o metaforă din mediul parohial, I. Moga o numește „biserică în construcție”. Altfel spus, viața în Hristos poate *începe* „în afara Bisericii”, care nu este locul damnării, ci *locul unei eclesialității latente*. Cum am văzut la V. Lossky și la S. Bulgakov, care vorbeau despre dimensiunea universală a lucrării lui Dumnezeu și a înțelegerii Bisericii, I. Moga amintește de „logoi spermatikoi” ca prezențe a Logosului creator în lumea și cultura antică, iar, în mod similar, susține că „ar trebui să recunoaștem că Biserica nu poate să crească decât în măsura în care Dumnezeu

¹⁴³ Behr, „The Trinitarian Being of the Church”, 81-82.

îngăduie și «*ekklesiai spermatikai*», semințe de ființare ecleziale, dincolo de granițele canonice ale Bisericii”¹⁴⁴.

În contextul acestei ființări ecleziale deschise sau integratoare, I. Moga susține o *koinonia* creștină, dar și una a întregului neam omenesc. Propune o imagine a unor cercuri concentrice, care au în mijloc Biserica deplină, fidelă *întregii* mărturisirii apostolice. Harul lui Dumnezeu lucrează cu siguranță în Biserica Ortodoxă, iar această afirmație nu reprezintă o confiscare confesionalist-polemică a harului, ci „incapacitatea de a relativiza o tradiție eclezială, căreia îi aparținem.” Tradiția aceasta este *deschisă*, iar cu toate că împlinirea ei finală este una eshatologică, ea nu este *relativă*. Efortul pe care creștinul îl depune pe drumul de la botezul sacramental la „botezul lacrimilor” (Sf. Ioan Scărarul, Sf. Simeon Noul Teolog) este, după I. Moga, marele capitol încă nescris al teologiei sacramentale, capitolul viețuirii și al rodirii, care se împlinește eshatologic. Viziunea asupra prezenței harului în Biserică este una dinamică și vie, e conlucrarea creștinului cu harul primit ca dar, iar această lucrare odată începută și întreținută nu se sfârșește. Este ca o împlinire continuă în har, o desăvârșire dinamică, ce se continuă în veșnicie.

¹⁴⁴ Moga, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, 103.

De aceea, observă I. Moga, și discuția privind granițele Bisericii ar trebui purtată tot *din perspectivă eshatologică*. Astfel, viața trăită în har dă măsura participării la taina Bisericii, iar cei care fac aceasta desăvârșit sunt sfinții. Biserica este, deci, comuniune a sfinților, *communio sanctorum*, iar chemarea la sfințenie este adresată tuturor celor botezați, chiar și celor botezați în „biserici nedepline”. „Chiar dacă plenitudinea harului nu poate fi decât acolo unde este și unitatea credinței și autenticitatea tradiției apostolice”, drumul e deschis tuturor. De aceea, se cere ortodocșilor un maximum existențial, posibil de realizat prin împlinirea teologiei sacramentale. În împlinirea chemării la sfințenie se depășește mentalitatea eclesiologică abordată exclusiv din prisma orizontismului canonic. „Există sfinți crescuți în afara granițelor canonice ale Bisericii și această realitate ar trebui să ne inspire la o tăcere teologică privind granițele harului.”¹⁴⁵ Viziunea părintelui I. Moga e întărită și de recente descoperiri care vin să confirme, de pildă, faptul că Sf. Isaac Sirul era membru al unei comunități considerate nestoriene.¹⁴⁶ În aceste cazuri, nu credem că există voci care ar

¹⁴⁵ Ibidem, 104.

¹⁴⁶ Ioan Ică jr., „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul - operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”, în *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, trad. Ioan Ică jr., a 2-a (Sibiu: Deisis, 2007), 18-19, 33-34.

putea contesta ortodoxia celor doi și faptul că harul lui Dumnezeu lucra în aceștia în mod desăvârșit. Observăm, așadar, că dezbateră cu privire la granițele canonice ale Bisericii și la limitele harului ar trebui purtată într-un alt plan. Ceea ce este limpede în cazul Sf. Isaac Sirul este că ortodoxia învățaturii lui a fost desăvârșită, iar spiritualitatea practică de acesta a influențat și continuă să influențeze viața spirituală a credincioșilor ortodocși până azi.

Ca o concluzie, putem spune că dezbateră în jurul legitimității dialogului ecumenic ar trebui să se plaseze într-o altă zonă teologică. Dacă în secolul al XX-lea accentul a fost pus pe eclesiologie, în special pe ideea de comuniune, în secolul al XXI-lea pare că antropologia (re)vine în prim plan. Intuiția noastră este confirmată și de alți teologi. Astfel, în anul 2012, Consiliul Mondial al Bisericilor a deschis seria publicațiilor din colecția *Doxa & Praxis* cu un volum semnat de Mitropolitul Kallistos Ware, intitulat *Orthodox Theology in the Twenty-First Century [Teologia Ortodoxă în secolul XXI]*, în care, în doar câteva pagini, renumitul teolog ortodox încearcă să identifice subiectele care constituie puncte nevralgice pentru Ortodoxie în secolul al XXI-lea. În opinia sa, „va fi un transfer al cercetării teologice de la problemele ce țin de eclesiologie, la antropologie. [...] Întrebarea cheie va fi nu doar „Ce este Biserica?”, ci

și [...] „Ce este ființa umană?”¹⁴⁷. Înainte de K. Ware, într-un alt context, teologul american J. Behr sublinia că problema cea mai importantă a zilelor noastre este „faptul că natura umană există în două forme consubstanțiale: bărbat și femeie”¹⁴⁸, chestiunea de ordin antropologic, privind înțelegerea omului ca ipostas biologic, necesitând noi cercetări teologice. Așadar, se pare că tema eclesiologică a fost depășită și ne aflăm în momentul în care antropologia suscită tot mai mult interesul. Cine este omul sau cine este cel care e membru al Bisericii în relație cu Dumnezeu sau cu semenii sunt interogații asupra cărora și discursul ecumenic. Amintim doar că în cadrul dialogului ecumenic contemporan, antropologia devine un subiect important în special atunci când se vorbește despre rolul și misiunea femeilor în Biserică și despre discernământul moral. Se observă astfel o trecere foarte subtilă de la chestiunile teologice, care separă comunitățile creștine, la chestiunile de morală, care provoacă atitudini paradoxale. Spre exemplu, dialogul Bisericii Ortodoxe cu comunitățile creștine născute din Reformă are teme comune de dezbatere teologică, însă în momentul în care

¹⁴⁷ Kallistos (Bishop of Diokleia) și Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century* (World Council of Churches, 2012), 25.

¹⁴⁸ John Behr, „A Note on the «Ontology of Gender»”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, nr. 3-4 (1998): 363.

dialogul se poartă pe temele de morală, opiniile par ireconciliabile. În același timp, dacă privim dialogurile cu mișcările evanghelice, se poate observa că pozițiile sunt în mare parte divergente, însă, în privința chestiunilor morale, suntem foarte aproape.

În acest context, problema recunoașterii lucrării harului în afara granițelor Bisericii Ortodoxe va trebui să abordeze, alături de zona discursului dogmatic și canonic, și spațiul spiritualității și al moralei creștine.

5.6. Cauzele anti-ecumenismului contemporan

Am putut vedea în secțiunile anterioare că există opinii nuanțate în privința lucrării harului în afara granițelor canonice ale Bisericii. Am întâlnit poziții care susțin o eclesiologie de tip „agnostic” cu referire la ceilalți, o eclesiologie pe care am putea-o numi „parțială” sau „nedeplină”, după cum formulează D. Stăniloae, dar și o lucrare deplină sau desăvârșită a harului în sfinții lui Dumnezeu care aparțin unor tradiții „eretice”, cum sunt Sf. Isaac Sirul sau Sf. Efrem Sirul. Cu toate acestea, există o atitudine anti-ecumenică, care nu poate fi trecută cu vederea. Iată de ce, vom încerca să vedem care sunt cauzele anti-ecumenismului contemporan.

Printre cei care au abordat această temă delicată se numără și Aurel Pavel și Ciprian Iulian Toroczkai, care, în 2010 publică volumul *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*¹⁴⁹ în care alături de atitudinile lui G. Florovsky și D. Stăniloae, prezintă pozițiile anti-ecumeniste ale Sf. Iustin Popovici și ale comunității monahale athonite. De asemenea, îi amintim pe teologul grec Pantelis Kalaitzidis care în 2013 publică studiul „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements” [Motive istorice, sociale și teologice ale mișcărilor anti-ecumenice] în *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education* [Manual ortodox de ecumenism. Resurse pentru educația teologică]¹⁵⁰ și pe Vladimir Fedorov, care, în același volum colectiv, publică studiul „Distorted Images of Ecumenism – Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context” [Imagini distorsionate despre

¹⁴⁹ Aurel Pavel și Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini* (Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2010).

¹⁵⁰ Pantelis Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, în *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al. (Volos: Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, 2013), 134-51.

ecumenism – Motive istorice și teologice pentru dificultățile dezvoltării unei înțelegeri potrivite a ecumenismului în contextual rusesc]¹⁵¹. Nu în ultimul rând, amintim lucrarea teologului Daniel Buda, publicată în 2014, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică*, în care abordează tema anti-ecumenismului românesc.¹⁵² Acestea sunt sursele principale pe care le vom utiliza pentru a schița o sinteză a motivelor anti-ecumenismului ortodox.

Ortodoxia a avut un rol decisiv în conturarea instituțională a mișcării ecumenice din secolul al XX-lea. Cele două enciclice bine cunoscute (1902 și 1920) emise de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol (prin care li se cerea creștinilor să fie uniți și să coopereze în sânul Bisericii, dar, de asemenea, li se mai cerea să înființeze o „ligă” a Bisericilor) și hotărârea Marelui Consiliu al Bisericii Ortodoxe din Rusia de a înființa un Departament pentru unitate

¹⁵¹ Vladimir Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, în *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al. (Volos: Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, 2013), 152-57.

¹⁵² Buda Daniel, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică* (Sibiu: Ed. ASTRA Museum, 2014), 273-91.

creștină (1918) sunt dovezi suficiente în acest sens. Cu toate acestea, reacții care au contestat implicarea Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică au apărut încă din primele momente ale deschiderii Bisericii spre celelalte Biserici și comunități creștine. Astfel, după P. Kalaitzidis au apărut reacții negative chiar față de Enciclica patriarhală din 1902, care nu a fost primită pozitiv de Bisericile Ortodoxe.¹⁵³ Apoi, alături de atitudinile anti-ecumenice ale grecilor de rit vechi din perioada interbelică, trebuie consemnat și faptul că, în 1948, în cadrul Adunării de la Amsterdam, fondatoare a Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB), doar trei patriarhi ortodocși (Patriarhul Ecumenic, Biserica din Cipru și Biserica din Grecia) au fost menționați în calitate de membri fondatori ai marelui forum ecumenic și de cooperare inter-creștină. Celelalte Biserici Ortodoxe s-au plasat fie într-o poziție neutră, fie și-au manifestat în mod direct dezacordul. Această situație trebuie înțeleasă, în primul rând, în contextul situației politice de la acea vreme, conturată de regimul comunist. „Suspicuniile” față de mișcarea ecumenică instituționalizată în CMB au fost confirmate de Bisericile Ortodoxe din țările aflate sub influența URSS, care au semnat Documentul de la Moscova, emis la finalul Consultațiilor Bisericilor Ortodoxe, organizate la inițiativa Bisericii Ortodoxe Ruse (1948).

¹⁵³ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 135.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea au loc evenimente notabile care marchează angajamentul ecumenic al Ortodoxiei răsăritene. Majoritatea Bisericilor Ortodoxe au devenit membre nu numai ale CMB, ci și ale Consiliului Bisericilor Europene (CBE) după anul 1959. În urma întâlnirii cu Papa Paul al VI-lea în Ierusalim (1964), Patriarhul Ecumenic Athenagoras I a transmis lumii creștine un mesaj de reconciliere și de iertare, inaugurând, astfel, „dialogul iubirii”. Urmând inițiativei Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului, toate Bisericile Ortodoxe au intrat într-un dialog teologic de durată cu Biserica Romano-Catolică, așa numitul „dialog al adevărului” începând în anul 1980 și se desfășoară până în prezent. În paralel cu acest dialog teologic oficial, Bisericile Ortodoxe s-au angajat în numeroase dialoguri teologice oficiale cu Bisericile Ortodoxe Orientale, cu Biserica Anglicană, cu Biserica Vechi-Catolică, cu comunitățile luterane, cu cele reformate etc.¹⁵⁴

Conform lui P. Kalaitzidis, în ciuda acestui acord panortodox, legat de statutul de membru ortodox al CMB și, în sens larg, de participarea la mișcarea ecumenică, precum și în pofida orientării și a angajamentului ecumenic neechivoc al teologilor ortodocși de mare renume, cum ar fi Arhiepiscopul Anastasios al Albaniei, Mitropolitul Anthony Bloom

¹⁵⁴ Ibidem.

al Sourozh-ului, John Zizioulas al Pergamonului, Georges Khodr din Muntele Libanului și Kallistos Ware din Diokleia, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae, John Meyendorff, Ion Bria, Cyril Argenti, Nikos Nissiotis, Olivier Clement, Todor Sabev, Gerassimos Konidaris, Savas Agourides și alții, se observă o puternică tendință anti-ecumenistă, care prezintă fiind în mod vădit, încă de la început, în ortodoxia răsăriteană, are un impact important asupra multor domenii ale vieții eclesiale și asupra educației teologice.¹⁵⁵ Cum se explică această reticență „ortodoxă” sau animozitate față de ideea ecumenică?

Această atitudine defensivă a fost adâncită și din cauza unor evenimente nefericite, cum ar fi, de exemplu schisma din 1924 a celor de rit vechi din sânul Bisericii Ortodoxe Grecești sau din sânul Bisericii Ortodoxe Române¹⁵⁶ sau crearea unui Sinod al Episcopilor Bisericii Ruse din Străinătate la Sremski Karlovci, Serbia (1922, 1927), mai târziu numită „Biserica Ortodoxă Rusă din afara Rusiei” (Russian Orthodox Church Outside Russia – ROCOR), ca reacție la compromisurile făcute de Biserica

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Vezi atitudinea referitoare la mișcarea ecumenică: „Mitropolia Slatioara - Biserica Ortodoxa de Stil Vechi din Romania”, data accesării 7 mai 2017, <http://www.mitropoliaslatioara.ro/eclesiologia.php>.

Ortodoxă Rusă în timpul Rusiei bolșevice și al ateismului comunist. Alături de aceste atitudini care sunt explicabile în contextul special în care se găseau contestatari mișcării ecumenice, P. Kalaitzidis amintește și de anumite reacții extreme venite din partea unui grup de credincioși ortodocși, puțini ca număr, dar foarte conservatori (cu o agendă anti-modernă, anti-ecumenică și anti-occidentală), împotriva oricărei încercări de a reforma sau schimba viața Bisericii, situație care a făcut ca multe Biserici Ortodoxe locale, ierarhi și teologi laici, să adopte o „atitudine ambiguă” față de mișcarea ecumenică.

„Reprezentanții ortodocși oficiali au folosit timp de decenii un limbaj dual: unul ecumenic *ad extra* și unul conservator și defensiv (dar nu anti-ecumenic) *ad intra*. Ca rezultat al acestei ambiguități, în ciuda atitudinii inițiale pozitive a ortodoxiei răsăritene în privința mișcării ecumenice, credincioșii ortodocși au rămas alienați și, în cele din urmă, au manifestat suspiciune în privința unității creștine și a eforturilor menite să ducă la o mai bună înțelegerea a ecumenismului.”¹⁵⁷

Viziunea lui P. Kalaitzidis este susținută și de teologul rus V. Fedorov, care în studiul menționat mai sus, pomenind poziția Patriarhului Chiril, notează că unul dintre motivele antipatiei față de ecumenism, tipică pentru conștiința populară rusă,

¹⁵⁷ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 136.

are legătură cu faptul că, timp de mai mulți ani, din motive politice, a fost singura elită teologică care se implica în activități ecumenice în perioada în care Biserica Ortodoxă Rusă participa la activitățile CMB și că abia în noul context (post-comunist) i-a fost permis Bisericii, pentru prima dată, să privească atât spre mișcarea ecumenică, cât și spre CMB, din poziția de credincioși comuni și nu de elită teologică.¹⁵⁸ În aceeași direcție, a nevoii de popularizare a rezultatelor dialogului ecumenic până la nivelul credincioșilor, cu scopul de a evita ambiguitățile de orice fel, vine și poziția teologului D. Buda care susține fără echivoc „că principala cauză a anti-ecumenismului este necunoașterea și ignoranța”¹⁵⁹.

Toate aceste motive au creat contextul propice formulărilor anti-ecumenice și cultivării atitudinilor anti-ecumenice. Pe fond, mișcarea anti-ecumenică are mai multe motive, începând de la unele de factură teologică și încheind cu unele care dovedesc superficialitate în studiul mișcării și al dialogului ecumenic.

¹⁵⁸ Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 157-58.

¹⁵⁹ Buda Daniel, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică*, 273.

5.6.1. *Motive teologice ale anti-ecumenismului*

Conform analizei realizate de profesorul Athanasios Vletsis, teza fundamentală a eclesiologiei ortodoxe privind relațiile Bisericii Ortodoxe cu celelalte comunități creștine nu pare a lăsa loc vreunei forme de dualism „între o imagine idealizată a catholicității Bisericii și expresia sa concretă, vizibilă și instituțională, în cadrul Bisericii Ortodoxe”, cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică.¹⁶⁰ Apoi, conform lui Timothy (Kallistos) Ware, în lucrarea sa clasică *The Orthodox Church [Biserica Ortodoxă]*, prin participare la dialogul ecumenic, nu se înțelege că toate confesiunile creștine ar fi egale și nici nu se compromite mărturisirea că Biserica adevărată este cea Ortodoxă. Ortodocșii pot participa la Mișcarea Ecumenică fără să-și pună în pericol ortodoxia. Prin urmare, dacă ortodocșii pot participa, atunci participarea este imperativă. Având convingerea că Biserica Ortodoxă este cea adevărată, este de datoria lor să dea mărturie de aceasta.¹⁶¹ Astfel, participarea ortodoxă la mișcarea ecumenică nu este înțeleasă doar ca o mărturie a Bisericii nedivizate, ci și ca o invitație, lansată celorlalți creștini, de a se reîntoarce la tradiția comună a primului mileniu. Aceasta este

¹⁶⁰ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 137.

¹⁶¹ Ware, *The Orthodox Church*, 1993, 307-11.

adesea asociată cu ideea conform căreia căutarea surselor patristice și biblice comune, precum și reîntoarcerea la origini, ar duce la o convertire a creștinilor occidentali la ortodoxie. Din această perspectivă eclesiologică, mai mult sau mai puțin exclusivistă, dialogul ecumenic este justificat prin faptul că, într-o bună zi, ar trebui să ducă la mărturisirea de către toți creștinii a credinței autentice, așa cum este ea păstrată în Biserica Ortodoxă. Dar, având în vedere faptul că această reîntoarcere nu a avut loc, iar creștinii occidentali își urmează în continuare propria tradiție bisericească, ba chiar introduc reforme și schimbări canonice în multe domenii ale vieții bisericii, frustrarea și dezamăgirea au crescut considerabil în rândul ortodocșilor, împreună cu suspiciunea și dezaprobarea legate de dialogul ecumenic.¹⁶²

Așa cum am văzut și în capitolele anterioare, ortodocșii afirmă, în mod constant, necesitatea revenirii tuturor creștinilor, inclusiv a celor ortodocși, la tradiția Bisericii neîmpărțite, dar identificând această tradiție exclusiv cu Biserica Răsăriteană și atribuind celorlalte biserici și confesiuni creștine o eclesiologie deficientă sau parțială.¹⁶³ Această reîntoarcere, în unele medii monahale și teologice radicale, ar trebui

¹⁶² Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 136-67.

¹⁶³ Ibidem, 137.

să includă nu numai acceptarea poziției ortodoxe în cazul aspectelor dogmatice cheie cum ar fi, de exemplu, filioque sau întâietatea și infailibilitatea papală, distincția în privința ființei și a energiilor divine necreate în Dumnezeu, purgatoriul și teoria privind împăcarea dreptății divine prin Crucea lui Iisus Hristos etc., dar ar trebui, de asemenea, să se orienteze spre ritul liturgic, spre problemele canonice sau chiar spre obiceiuri și practici locale.¹⁶⁴ Ca rezultat, fiecare dintre diferitele credințe și practici ale vieții Bisericii neortodoxe, fiecare formulă divergentă sau mod de adresare în tradiția dogmatică a celei din urmă aduce cu sine, pentru mulți dintre credincioșii ortodocși, statutul de răstălmăcire doctrinară, care trebuie abandonată și depășită dacă aspirăm la uniune și împărtășire din același potir Euharistic. Din aceste motive, consideră P. Kalaitzidis, pentru mulți ortodocși, este dificil să vadă unitatea în diversitate sau să înțeleagă unitatea Bisericii și existența legitimă a unei diversități în Biserică, precum și să accepte pluralismul teologic.¹⁶⁵

Atitudinea rezervată față de „pluralismul teologic legitim” și unitatea în diversitate sunt tratate cu suspiciune nu numai când se face referire la creștinii de alte tradiții, ci și când creștinii ortodocși fac referire la ei înșiși. Un exemplu în această direcție ar

¹⁶⁴ Ibidem, 138.

¹⁶⁵ Ibidem, 139.

fi predominanța în toate instituțiile ortodoxe, facultăți sau seminarii, și chiar în Școlile rusești de teologie, a „sintezelor neo-patristice” și a caracterului, de acum înainte obligatoriu pentru toți teologii ortodocși, bine-cunoscutei „reîntoarceri la Părinți” sau, pentru a folosi un alt exemplu, inserarea de modele și practici spirituale sau de elemente ale ritului liturgic (arhitectură, iconografie, muzică), originare în „Bisericile mame” grecești sau ruse, în misiunea ortodoxă din Asia și Africa, fără a manifesta o preocupare aparte pentru inculturarea Evangheliei. Toate acestea ar putea fi considerate semne clare ale uniformității eclesiastice și teologice care afectează ortodoxia de azi și care împiedică manifestarea spiritului ecumenic curat și autentic în cazul creștinilor ortodocși.¹⁶⁶ Motivele teologice enunțate mai sus de P. Kalaitzidis prezintă o incapacitate ortodoxă de a formula și a accepta o teologie pluralistă, fără a se atinge unitatea ființială a Bisericii. Este demn de subliniat faptul că autorul grec nu susține un pluralism eclesial, adică existența legitimă a mai multor Biserici și, alături de acestea, a mai multe credințe, ci acceptarea legitimă a manifestării locale sau specifice a vieții Bisericii celei Una, într-o lume care este, în sine, una pluralistă.

¹⁶⁶ Ibidem.

Tot de un tip de susținere teologică a anti-ecumenismului ține și faptul că mișcarea ecumenică a fost caracterizată ca „erezie”. După. V. Fedorov, curentul de acuzare a „ecumenismului” de erezie a apărut în Rusia, și credem noi nu numai în Rusia, la sfârșitul anilor 80, începutul anilor 90. Dacă vom fi atenți la argumentele anti-ecumeniste, care sunt prezente mai nou în spațiul virtual, vom observa că majoritatea asociază ecumenismul ereziei.¹⁶⁷ Conform aceluiași V. Fedorov, curentul anti-ecumenist a fost alimentat de înmulțirea legăturilor rușilor cu credincioșii europeni occidentali și americani ai Bisericii Ortodoxe din afara Rusiei, care foloseau argumentarea anti-ecumenistă a anti-calendariștilor schismatici. Edificator este discursul Arhiepiscopului Vitaly (Ustinov), mitropolit primat al Bisericii Ortodoxe din

¹⁶⁷ „Ecumenismul - erezie”, data accesării 7 mai 2017, http://www.ortodoxism.ro/erezia_ecumenismului.shtml; Ganduridinortodoxie, „Ecumenismul este erezie. Hotărârile sinodului din Creta sunt eretice.”, *ganduri din ortodoxie*, 23 decembrie 2016, <https://ganduridinortodoxie.wordpress.com/2016/12/23/ecumenismul-este-erezia-hotararile-sinodului-din-creta-sunt-eretice/>; admin, „ECUMENISMUL FARA MASCA – O carte ce cuprinde tot ce nu s-a spus pana acum despre erezia ereziilor: ecumenismul”, *Noua adresă: APOLOGETICUM.RO*, 21 aprilie 2011, <https://apologeticum.wordpress.com/2011/04/22/ecumenismul-fara-masca-o-carte-ce-cuprinde-tot-ce-nu-s-a-spus-pana-acum-despre-erezia-ereziilor-ecumenismul/>; „Despre Ecumenism in Ortodoxie”, data accesării 7 mai 2017, <http://www.credo.ro/ecumenism.php>.

afara Rusiei (1985 - 2001), după Adunarea Generală a CMB, din 1968:

„Ecumenismul este erezia ereziilor, deoarece, până în prezent, fiecare erezie luată separat în istoria Bisericii a luptat să ia locul Bisericii adevărate, în timp ce mișcarea ecumenică a unit toate ereziile și le-a invita pe acestea să se cinstească pe ele însele ca reprezentând Biserica cea adevărată. Aici, arianismul ancestral, monofizitismul, monotelitismul, iconoclasmul, pelagianismul, reprezintă toate formele de superstiții ale sectelor contemporane, doar purtând nume diferite, unindu-se și luând Biserica cu asalt. Acest fenomen are un caracter apocaliptic, fără îndoială. Diavolul a luptat, la rândul său, aproape secvențial, cu Adevărul lui Hristos pus înainte în Simbolul de Credință de la Niceea, ajungând acum la paragraful final și extrem de vital al Crezului: Cred Într-una Sfântă, Catolică și Apostolică Biserică.”¹⁶⁸

În demersul său critic, Arhiepiscopul Vitaly spunea că mișcarea ecumenică a fost pregătită și s-a inspirat dintr-o perspectivă specială asupra lumii, una pseudo-creștină, neglijând și ignorând în totalitate faptul că, aceasta este înrădăcinată, totuși, în sânul unor organizații creștine. Din punctul său de vedere, împărtășit și de alți credincioși ortodocși, cel mai clar și mai rațional argument, în ceea ce privește ecumenismul, se regăsește în lumea și în

¹⁶⁸ „Ecumenism”, data accesării 7 mai 2017, <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/vitaly.aspx>.

strategiile Masoneriei Libere care încearcă să stabilească un guvern secret, și care – din punctul său de vedere – inspiră, ajută și finanțează, în orice mod posibil, ecumenismul. Teorie care nu are nici o susținere reală sau rațională.¹⁶⁹ Atragem atenția și asupra felului în care arhiepiscopul Vitaly lărgeste în mod curios noțiunea de ecumenism, care se referea doar la fenomenul creștin de colaborare interconfesională, pentru a include problema atitudinii față de credințele necreștine și a le pune în paralel cu alte confesiuni creștine care sunt la fel de inacceptabile ca și credințele păgâne.¹⁷⁰

„Toate celelalte religii, așa-numite creștine, mono-teiste sau păgâne, toate, fără cea mai mică excepție, fie că este vorba despre catolicism, protestantism, islamism sau budism – toate reprezintă obstacole plasate de diavol și de ispitele acestuia între Biserica lui Hristos și întreaga rasă umană. Doar în cadrul relațiilor personale cu cei de alte credințe, de dragul economiei bisericești sau, mai simplu, de dragul cunoașterii și analizei, putem să îi vedem pe unii mai capabili de a deveni ortodocși, iar pe alții mai puțin capabili, dar, în principiu, toți aceștia, fără excepție, trăiesc în minciună, nu au nimic în comun cu adevărul [...] Astfel, în toate aceste religii îi regăsim pe cei care

¹⁶⁹ Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 155.

¹⁷⁰ Ibidem, 156.

au acceptat mâncare de la diavol: aici regăsim ispita subtilă a lui Francisc din Assisi într-un singur vas, și lângă acesta nirvana într-altul, și acolo Mohammed, Luther, Calvin, Henric al VIII-lea cu mâncare corespunzătoare gusturilor acestora.”¹⁷¹

La arhiep. Vilatly, amestecarea dialogului ecumenic cu dialogul inter-religios este ori o dovadă de ignoranță în ceea ce privește înțelesul și rostul dialogului ecumenic, ori o construcție premeditată, cu scopul de a proteja comunitatea pe care o păstora de primejdia asimilării ei într-o administrație eclesială care s-a compromis în timpul regimului comunist. Nu avem argumente în susținerea acestei ipoteze, plauzibilă, de altfel, însă ceea ce e demonstrabil e faptul că Biserica Ortodoxă din afara Rusiei a fost o sursă continuă de alimentare a atitudinilor anti-ecumenice, mai ales în condițiile în care existau suspiciuni că participarea Bisericii Ortodoxe Ruse la Adunarea de la New Delhi ar fi fost doar o expresie a supunerii servile față de Partidul Comunist. În timpul atmosferei tensionate de la începutul anilor 1960, ideologii sovietici s-au simțit obligați să determine lumea occidentală să accepte URSS-ul ca stat socialist cu figură umană, mimând astfel și o formă de înțelegere a manifestărilor religioase. După V. Fedorov, în realitate, aceștia au fost ani de persecuție ideologică severă a religiei cu rele tratamente aduse credincioșilor și, de asemenea, ani în care au

¹⁷¹ „ecumenism/orthodoxinfo.com/vitaly”.

avut loc închideri masive ale bisericilor și ale mănăstirilor. Legăturile ecumenice din această perioadă au oferit o șansă unică bisericilor din spațiul dominat de influența sovietică de a câștiga susținere religioasă și politică internațională.¹⁷² Având în minte situația diasporei ruse în perioada comunistă putem explica, așa cum am mai spus, atitudinea arhiep. Vitaly, însă totuși nu se poate explica argumentarea teologică împotriva dialogului ecumenic. Discursul arhiep. Vitaly diabolizează la propriu pe toți participanții în dialogurile ecumenice¹⁷³ și limitează, în opinia noastră, Biserica Ortodoxă la doar acele comunități care nu au nimic de a face cu mișcarea ecumenică. Cu toate acestea, posibila implicare KGB-ului în structurile CMB, despre vorbește și Daniel Buda, ar trebui analizată și evaluată într-un mod obiectiv.¹⁷⁴

5.6.2. „Pierderile succesive ale universalismului ortodox”

O teză foarte incitantă cu privire la motivele care au dus la exclusivismul eclezial ortodox și la uniformitatea teologică este cea a lui P. Kalaitzidis. Acesta vorbește despre pierderile succesive ale

¹⁷² Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 155.

¹⁷³ „ecumenism/orthodoxinfo.com/vitaly”.

¹⁷⁴ Buda Daniel, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică*, 302-9.

universalismului ortodox, care a determinat fondul teologic al mișcărilor ortodoxe anti-ecumenice.

Întrucât înțelegerea catholicității Bisericii s-a trăit, în primul rând și cu precădere, în Euharistie, aceasta a avut unele consecințe pentru cursul istoric al Bisericii. În plan secundar, susține P. Kalaitzidis, Euharistia a fost asociată cu viziunea universală a Imperiului creștin. Imperiului Roman de Răsărit reprezenta simbolic Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, unde Împăratul trebuie să „ia locul lui Hristos.” Având în vedere felul în care ideea de catholicitate a fost asociată cu puterea imperială și cu *oikumene*-ul bizantin, înțelegerea universalității Bisericii a suferit din cauza multiplelor pierderi, în principal istorice și politice. Căderea Imperiului Bizantin, ca punct culminant al succesivelor pierderi, a afectat grav sensul conștiinței catholice și universale a Ortodoxiei. După P. Kalaitzidis, ortodoxii identifică această conștiință cu Bizanțul și, prin urmare, căderea Imperiului în 1453 părea să fi deschis o rană incurabilă în ființa eclesiologică și în modul în care se concretizează relația dintre Biserica locală și cea universală.¹⁷⁵

Dacă universalitatea și catholicitatea Bisericii au fost într-adevăr asociate Imperiului, atunci putem înțelege cu ușurință că prima și cea mai mare

¹⁷⁵ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 140.

pierdere care a avut loc în secolul al V-lea, perioadă a dezbaterilor hristologice, este schisma dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile Ortodoxe Orientale (necalcedoniene).

„Dar, după cum este recunoscut în zilele noastre, în spatele definițiilor distincte dogmatice se poate regăsi, în sânul celor două familii ale bisericii, aceeași credință Hristologică. Totuși, acest lucru nu a fost admis la acea vreme și a cauzat prima mare schismă a creștinismului, când, după cel deal Patrulea Sinod Ecumenic de la Calcedon (451), creștinii orientali s-au separat de Biserica Imperiului Bizantin (nu numai din motive teologice, ci și din motive politice, culturale și etnice, ca reacție împotriva opresiunii puterii imperiale față de specificul lor etnic, și, mai apoi, elenizarea care a avut un efect ce nu putea fi evitat de stăpânirea bizantină). Odată cu această pierdere, a venit și cea a regiunilor orientale ale Bizanțului (cu precădere Siria, Palestina, Egipt), dar și a tradiției semitice și siriene, precum și înțelegerea neontologică și mai degrabă narativă a teologiei și a credinței creștine. Ortodoxia răsăriteană a devenit gradual grecească în expresia sa culturală și în experiența sa liturgică. Acest lucru a dus la omogenizarea riturilor liturgice și la dispariția treptată din peisajul ortodox răsăritean a unor tradiții liturgice multiple ale Bisericilor ancestrale și ale Egiptului, Siriei, Armeniei (cum ar fi Liturghia Sfântului Iacob, Frate al lui Dumnezeu, anafora euharistică prezentă *Didahii* și *Evhologhionul Sfântului Serapion de Thmuis*, liturghia Sfântului Marcu, liturghia așa numitelor „Constituții Apostolice” etc.) În plus, „lex orandi”, atât de importantă pentru conștiința

de sine ortodoxă eclesiologică și teologică, este identificată exclusiv cu tradiția liturgică bizantină, și, prin urmare, cu credința conform căreia numai prin intermediul experienței tradiției răsăritene se poate ajunge la sfințenie și îndumnezeire (*theosis*). Mai mult, nu au cunoscut sau studiat și acceptat alte tradiții patristice, decât pe cea a Părinților greci, ignorând aproape în totalitate Părinții bisericești sirieni și latini.”¹⁷⁶

Același lucru se aplică, *mutatis mutandis*, în viziunea lui P. Kalaitzidis, și în cazul Marii Schisme din 1054 dintre Bisericile răsăritene și cele occidentale. Este important de remarcat faptul că separarea creștină a Răsăritului de Apus a afectat major universalismul creștin și a contribuit la creșterea tendinței spre specificitate sau particularizare. Dacă după această separare politică și religioasă semnificativă, occidentul a devenit mai agresiv căutând să domine, să se extindă și să își manifeste supremația în detrimentul creștinismului răsăritean, cel din urmă a devenit mai defensiv și mai suspicios, și, în același timp, mai puțin universal, încercând să găsească modalități de a fi protejat de cuceririle latine și musulmane (mai întâi, arabe, apoi turcești). Apoi, căderea Constantinopolului sub turcii otomani (1453), precum și dominația turcilor, care a urmat timp de multe secole, a impus țărilor ortodoxe (exceptând Rusia) adoptarea principiilor ce țin de

¹⁷⁶ Ibidem.

naționalitate și etnicitate. De asemenea, lipsa de dinamism a Bisericilor ortodoxe în timpul secolului al XIX-lea, împreună cu omogenitatea etnică și confesională au contribuit în mare măsură la eclipsarea universalismului ortodox și la adoptarea unei poziții anti-ecumenice.¹⁷⁷

P. Kalaitzidis ne oferă o investigație lucidă, care arată că, în realitate, înțelesul istoric al ideii ecumenice a luat loc universalismului și catholicismului Bisericii. Biserica a fost astfel limitată la ceea ce se înțelegea la acea dată prin lumea ecumenică, adică lumea Imperiului roman de Răsărit și de Apus, ca imperiu ecumenic. Ceea ce era în afara Imperiului sau a ieșit de sub sfera de influență a imperiului ecumenic nu mai era parte nici din Biserica universală a lui Hristos. Relevantă, în acest sens, este situația Bisericilor necalcedoniene, care nu făceau parte din Imperiul Bizantin și care, neprimind hotărârile de la Calcedon, tocmai pentru că erau considerate hotărâri imperiale, au fost apreciate ca fiind eretice, cu toate că o parte dintre acestea nu împărtășeau de exemplu monofizitismul.¹⁷⁸

După căderea Constantinopolului, ideea universalismului Imperiului Bizantin s-a transplatat în

¹⁷⁷ Ibidem, 141.

¹⁷⁸ Vezi: Ioan Ică jr., „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul - operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”, 37 ș.u.

Rusia și în țările ortodoxe din Balcani, unde ortodoxia a fost înțeleasă în matricea formatoare bizantină. Moscova s-a numit pe sine a treia Romă și s-a considerat moștenitoarea de drept a Constantinopolului. Ideea supraviețuirii Bizanțului în Balcani, după căderea Constantinopolului sub turci, o găsim în celebra lucrare *Bizanț după Bizanț* a lui Nicolae Iorga. Tot în același cadru, al recuperării unei moșteniri bizantine unice, putem înțelege mișcarea slavofilă, împărăția creștină medievală din Serbia, caracterul latin și unicitatea ortodoxiei românești.¹⁷⁹ După modelul renunțării la universalitatea Bisericii în favoarea ecumenicității Imperiului Bizantin, se constată adesea aceeași renunțare la universalitate în favoarea etnofiletismului sau naționalismului eclesial.

Până astăzi farmecul, de altfel legitim, al teologiei bizantine oferă o importanță esențială discursului teologic, însă, totodată, oferă și prilejul alunecării pe panta „bizantinismelor”. Înțelegem aici prin „bizantinisme” asumarea fără discernământ a tot ceea ce este numit „bizantin”, atât ca formă exclusivă de teologhisire, cât și ca practică liturgică, fără a se ține cont de elementul local. Și aceste tendințe contribuie la cultivarea unei atitudini anti-ecumenice și exclusiviste.

¹⁷⁹ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 145.

5.6.3. Relația ortodoxiei cu modernitatea

Relația problematică și „nerezolvată” a ortodoxiei cu modernitatea este, de asemenea, văzută ca o cauză a atitudinilor anti-ecumeniste. După același P. Kalaitzidis, deși căutarea unității creștine și a unei modalități de a depăși schismele din Biserică a fost dintotdeauna în centrul vieții Bisericii și a rugăciunii liturgice încă din primele secole creștine, mișcarea ecumenică este un fenomen al timpurilor moderne, deoarece susține existența unei „schimbări în paradigmă” care afectează domenii vaste, cum ar fi viața spirituală și intelectuală, incluzând probleme legate de dialog și de drepturile omului, libertatea religioasă și toleranța, acceptarea celuilalt și a diversității.¹⁸⁰ Teologul român Grigore Dinu Moș observa că ar fi o greșală neacceptarea realizărilor minții umane sau consolidarea valorilor umane care s-au dezvoltat în modernitate. De exemplu, secularizarea ca rezultat al modernității poate însemna și o umanizare a mesajului Bisericii, acceptând trăirea unei vieți creștine în lume așa cum arată ea astăzi. Dacă acceptăm acest fel de a privi secularizarea, e natural ca Biserica să devină „secularizată” sau modernă, pentru a lua uneori forma vieții din lume, pentru a schimba lumea din interior. Modernitatea a adus multe aspecte pozitive precum democrația, drepturile omului, respectul pentru libertatea și demnitatea

¹⁸⁰ Ibidem.

umană, lupta împotriva discriminării și a nedreptății sociale, protejarea împotriva fanaticilor și a proiectelor utopice, pe scurt, afirmarea valorilor umane între limite acceptabile, percepute cu maturitate și realism și, în final, fondate pe o antropologie creștină¹⁸¹. În final, Biserica nu se poate închide în modelele culturale ale trecutului, ci trebuie să accepte o parte dintre valorile modernității, altfel compatibile cu vocația sa ecumenică și universală.¹⁸²

Cu toate că dialogurile teologice mai vechi și cele contemporane urmăresc aceeași finalitate (de exemplu, unitatea creștină, acordul doctrinar și comuniunea euharistică deplină), modul în care se desfășoară acum aceste dialoguri este diferit, iar aceasta se datorează schimbărilor radicale pe care le-a adus modernitatea. Asocierea mișcării ecumenice timpurilor moderne, relația problematică și nerezolvată a ortodoxiei cu modernitatea, pe lângă explicarea dificultății majore pe care prima o are în a-și comunica mesajul lumii moderne, ar putea fi privite, după P. Kalaitzidis, ca motive importante pentru animozitatea ortodox fundamentalistă față de mișcarea ecumenică.¹⁸³

¹⁸¹ Grigore Dinu Moș, „Secularizarea și raționalismul teologic – provocări majore ale conștiinței creștine” *Epifania*, nr. 26 (2013): 115.

¹⁸² *Ibidem*, 116.

¹⁸³ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 145.

Conform teologului grec, după cum reiese din mișcarea sociologică curentă, mișcările fundamentale, prin acțiunile și discursurile lor, răspund, de obicei, provocărilor modernității. Motivul nașterii fundamentalismului însuși este modernismul și, prin extensie, revoluția pe care modernitatea a adus-o în toate domeniile (relația dintre religie și politică, precum și cea dintre sacru și secular, dezangajarea societăților și forma individuală de influență religioasă, noile abordări hermeneutice ale Bibliei și ale textelor sacre, reexaminarea relației dintre credință și știință, reevaluarea naturii și a lumii naturale etc.). Din acest motiv, fundamentalismul este incomprehensibil în afara contextului modernist și poate fi înțeles doar ca o reacție la acesta.

În principal, din motive istorice, lumea ortodoxă nu a participat în mod inerent la fenomenul modernismului și nu a experimentat Renașterea, Reforma și Contra-Reforma, războaiele religioase și Iluminismul, Revoluția Franceză și cea Industrială, ridicarea individului și a individualității, a drepturilor omului și a statului secular. Din acest motiv, tot ce a fost caracterizat ca realizare a modernității pare a-i fi străin ortodoxiei. De aceea, creștinismul ortodox întâmpină dificultăți în a comunica cu lumea modernă și contemporană; acest lucru ar putea explica, după P. Kalaitzidis, ambiguitatea și limbajul dual al multor reprezentanți în cadrul mișcării

ecumenice menționate mai sus, întrucât se pare că numai la un înalt nivel eclesastic și teologic, deși doar până la un anumit punct, ortodocșii sunt conștienți de schimbările radicale aduse de modernitate, în timp ce credincioșii ortodocși rămân alienați și, în final, devin suspicioși în fața eforturilor de înțelegere a ecumenismului.¹⁸⁴

După V. Fedorov, mulți oponenți ai dialogului ecumenic tratează fenomenul ca pe cea mai mare manifestare a modernismului protestant, catolic și ortodox, înțelegând prin aceasta imposibilitatea reconcilierii modernismului cu ortodoxia autentică. Totuși, noțiunea de modernitate merită o atenție specială. În cercurile obscure și fundamentaliste, nu reprezintă altceva decât o altă etichetă abuzivă. Ideologii, care luptă împotriva modernității, insistă că acesta înseamnă introducerea în teologia Bisericii a unei game largi de erezii, perspective filosofice, idei științifice, savanți culturali, clișee sociale și ideologice și, mai presus de toate, superstiții – de dragul reînnoirii și al transformării Bisericii pentru a ține pasul cu progresul. Modernitatea se conformează treptat schimbărilor revoluționare dezordonate ale societății umane cu scopul ultim, ideal, de reîmpăcare totală cu cursul evenimentelor, privită ca instaurare a Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ. O

¹⁸⁴ Ibidem, 146.

astfel de imagine pornește, de obicei, de la o premisă falsă și de la convingerea că teologia, prin definiție, nu ar trebui să evolueze. Adesea, această abordare este însoțită de o gândire teologică ce refuză creativitatea exegezei și hermeneuticii.¹⁸⁵

Concepția conform căreia ortodoxia este tradițională, conservatoare și rezistentă la influențele contemporane este înrădăcinată în mințile credincioșilor ortodocși, făcând ca situația noastră să fie adesea confuză. Se spune, uneori, că reînnoirea, *aggiornamento*, este în opoziție cu ortodoxia. Biserica Ortodoxă este cu certitudine legată de Tradiție și, în acest sens, este tradițională, dar Biserica Ortodoxă reprezintă Tradiția *vie*. Da, este conservatoare, dar în sensul în care servește propovăduirii și conservării valorilor eterne ale Evangheliei. Biserica este un organism teandric și nu poate să nu interacționeze cu mediul social și să nu caute o modalitate de comunicare cu cei care ascultă Evanghelia azi. În acest context, după V. Fedorov, noțiunea de „inculturare”, ca argument misionar introdus în discursul misiologic în ultimul sfert al secolului al XX-lea, poate fi un punct de plecare. Întrucât inculturarea

¹⁸⁵ Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 155.

orizontală, geografică este evidentă, în mod natural, se poate admite și inculturarea cronologică.¹⁸⁶

Așadar, cu toate că Biserica Ortodoxă pare a evita modernitatea, în timp ce modernitatea pare a ignora creștinismul și adevărul profund spiritual al acestuia, Biserica Ortodoxă și teologia ortodoxă nu mai pot ignora realitățile contemporane și nici nu mai pot acționa ca și când ar trăi într-o societate pre-modernă și tradițională. Desconsiderarea modernității este sinonimă cu negarea esenței teologiei întrupării, deoarece în contextul istoric, social și cultural al modernității și postmodernității Biserica este chemată să își ducă misiunea la bun sfârșit și este chemată, din nou, să întruchipeze adevărul despre Dumnezeu, lume și umanitate.¹⁸⁷

5.6.4. Influența unei părți a mediului monastic

Pentru înțelegerea reacțiilor anti-ecumenice, nu putem face abstracție de influența mediului monastic asupra laicilor, a teologilor, a preoților și chiar a ierarhilor contestatari ai mișcării ecumenice.

Monahismul ortodox a cunoscut în ultimele decenii o renaștere semnificativă, dobândind, în același timp, și o putere economică importantă, iar

¹⁸⁶ Ibidem, 156.

¹⁸⁷ Kalaitzidis, „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”, 146.

uneori chiar influență politică.¹⁸⁸ Cert este că modelul monastic athonit a fost „exportat” în mai multe țări ortodoxe, dar și în diaspora ortodoxă, însă, odată cu acest „transfer” de practică spirituală autentic athonită, au fost transmise, uneori, și atitudini anti-ecumenice.

Monahismul a reprezentat întotdeauna o voce conservatoare în înțelegerea tradiției și a practicii ortodoxe, ceea ce a fost apreciat de mulți teologi ortodocși importanți. Renașterea athonită din anii 70-80 a fost salutată în Biserică, fiind o speranță a reînnoirii Bisericii și fiind considerată drept cel mai semnificativ eveniment eclesial al timpurilor moderne.¹⁸⁹ Monahismul a mai fost înțeles și ca o voce „profetică” în Biserică, voce care critică abaterile de la învățătura ortodoxă, lucru necesar și de mare folos Bisericii. Fără a desconsidera acest rol, trebuie totuși amintit că unele voci monahale au luat poziții față de mișcarea ecumenică folosind argumente care dovedeau necunoașterea fenomenului și a sensului implicării Bisericii în acest dialog. Cele mai frecvente erori sunt acelea prin care se confundă dialogul inter-creștin cu cel inter-religios, nefăcând nicio diferențiere între ce înseamnă a fi membru al unei comunități creștine eterodoxe sau al unei alte religii. Adesea, dialogul ecumenic este

¹⁸⁸ Ibidem, 148.

¹⁸⁹ Ibidem.

asociat sincretismului religios, promovat de noile mișcări religioase sau compromisului și minimalismului dogmatic. Marea majoritate a vocilor monahale anti-ecumenice înțeleg participarea Bisericii Ortodoxe ca o platformă în care Biserica Ortodoxă ar trebui să-și definească propria eclesialitate, înțelegând că Biserica Ortodoxă nu are conștiința că este Biserica cea Una și Unică a lui Hristos. Apoi, preluând înțelesuri ale ecumenismului promovat de comunitățile eterodoxe cu care Biserica Ortodoxă intră în dialog, critică acel înțeles al ecumenismului ca și cum ar fi cel promovat de Biserica Ortodoxă. Spre exemplu, teza reconcilierii eclesiale, „teoria ramurilor”, ideea existenței „bisericilor surori”, intercomuniunea ca finalitate și drum împreună al dialogului ecumenic sunt modele ale dialogului și practicii ecumenice neîmpărtășite de Biserica Ortodoxă.

Comunitatea monahală de la Muntele Athos a redactat mai multe documente care exprimă poziția acesteia față de dialogul ecumenic și mișcarea ecumenică. Analizându-le cu atenție, se poate observa o graduală schimbare de atitudine, care pornește de la urmărirea cu interes a dialogurilor ecumenice, până la recomandarea părăsirii acestora.

Astfel, într-o scrisoare din 8 decembrie 1993, reprezentanții și conducătorii celor douăzeci de mari mănăstiri din Sfântul Munte scriu Patriarhului Ecumenic Bartolomeu (și concomitent și altor Biserici

Ortodoxe autocefale implicate în dialogul ecumenic), arătând modul în care, din perspectivă ortodoxă, ar putea avea loc unirea Bisericilor. Redactarea scrisorii este motivată de câteva mărturii și acțiuni ale Patriarhului Alexandriei (Parthenie), care a declarat, în mai multe rânduri, că s-ar cuveni să-l recunoaștem pe Mahomed ca profet, de cazul Patriarhiei Antiohiei, care a inițiat comuniunea cu necalcedonienii, fără o hotărâre pan-ortodoxă, precum și de declarația comună, din iunie 1993, la Conferința de la Balamand, a Comisiei Mixte de Dialog între romano-catolici și ortodocși.¹⁹⁰ Scrisoarea nu recomandă retragerea Bisericii Ortodoxe din mișcarea ecumenică, ci exprimă o poziție referitoare la modul în care dialogul ecumenic ar trebui să se desfășoare și care ar fi finalitatea acestuia. Pe scurt, poziția athonită vede participarea ortodoxă în dialogul ecumenic ca o formă de mărturie a credinței apostolice, iar finalizarea acestuia ca întoarcere a partenerilor de dialog la credința apostolică, păstrată și trăită în Biserica Ortodoxă

În 17/30 decembrie 2006 Sf. Munte dă un *Comunicat* cu ocazia vizitei Papei Benedict al XVI-lea la Patriarhia Ecumenică, în ziua prăznuirii Sfântului Apostol Andrei și a vizitei ulterioare a Arhiepisco-

¹⁹⁰ Vezi analiza scrisorii la: Pavel și Toroczka, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, 208-13.

pului Hristodul al Atenei la Vatican (14 decembrie 2006).¹⁹¹ De această dată, comunitatea athonită se arată și mai rezervată față de mișcarea ecumenică, arătând că, până la acea dată, nu s-au înregistrat evoluții notabile și că, în măsura în care Biserica Ortodoxă mai rămâne membră a CMB, acesta trebuie să-și schimbe denumirea din CMB în „Consiliul Mondial Creștin”, cu care apoi să se păstreze o legătură ca simplu observator, fără acorduri și obligații care contravin eclesiologiei Bisericii Ortodoxe.¹⁹²

În 2009, la Volos, mai mulți egumeni, stareți, ieromonahi și monahi din Sfântul Munte, patru mitropoliți, arhimandriți, protoierei, preoți parohi și intelectuali au semnat „Mărturisirea de credință” împotriva ecumenismului după modelul mărturisirilor de credință din trecut pe care Biserica le-a dat atunci când s-a confruntat cu o erezie.¹⁹³ În documentul cu pricina, ecumenismul este erezie și 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”¹⁹⁴. Aparent, acest din urmă document este

¹⁹¹ Ibidem, 213.

¹⁹² Ibidem, 231.

¹⁹³ Ibidem, 208.

¹⁹⁴ Vezi textul „Mărturisirea de credință”, Volos, 2009 la: Ibidem.

asumat astăzi la nivel destul de larg în discursul anti-ecumenic și citat cu valoare de mărturisire de credință recunoscută de Biserică. „Mărturisirea de credință” de la Volos (2009) nu a fost niciodată asumată de Biserică, lucru întărit și de faptul că o parte dintre cei amintiți între semnatori nu au recunoscut că ar fi semnat documentul. Ceea ce este clar e că documentul influențează și alimentează atitudinile opuse dialogului ecumenic.

5.6.5. Ideologizarea dialogului ecumenic.

Ecumenismul

Dacă până acum am prezentat câteva cauze ale reacțiilor anti-ecumenice care par nefondate, în cele ce urmează ne vom opri la una întemeiată, și anume la reacția împotriva a ceea ce numim dialog ecumenic ideologizant sau chiar, generic, *ecumenism*.

V. Fedorov, pornind de la analiza lui Visser't Hooft asupra cuvântului „ecumenic”, căruia îi atribuie șapte semnificații¹⁹⁵, e de părere că termenul „ecumenic” și-a lărgit sensul, iar câteva dintre accepțiuni ridică anumite semne de întrebare. Se poate observa că neînțelegerile legate de conotațiile negative ale cuvântului „ecumenism” sunt datorate, în parte, faptului că acest cuvânt s-a „substantivizat”

¹⁹⁵ Willem Adolf Visser't Hooft, The word 'ecumenical' - its history and use, in: „Appendix 1,” in: Ruth Rouse and Stephen Neill (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, v. I, (Geneva: WCC, 1993), 739.

(s-a transformat într-un substantiv: „ecumenism”) din ceea ce inițial era un adjectiv („ecumenic”). Aceasta reprezintă una dintre cauzele respingerii conceptului de „ecumenism”, în special în mediul vorbitor de limbă rusă, susține V. Fedorov, dar nu numai, adăugăm noi. Semnificația rămâne încă neclară și vagă. Termenul „ecumenism” este adesea asociat, în conștiința populară rusă, cu o teorie sau o ideologie care a venit în Est din Vest și, prin urmare, este demnă de suspiciune. Rădăcina greacă originală a cuvântului nu este recunoscută, în timp ce sufixul „ism” are conotații asociate cu termenul „comunism” sau alte -isme, percepute drept negative. Foarte puțini sunt aceia care se vor gândi, mai degrabă la noțiuni precum „Romantismul” sau „Idealismul”, care folosesc același sufix „tehnic.” În ceea ce îi privește pe simplii credincioși și pe slujitorii Bisericii, se prea poate ca unele persoanele să fie familiarizate cu cuvântul „ecumenism” doar în contextul sloganului „Ecumenismul este cea mai rea dintre ereziile sec. al XX-lea” sau „o erezie a ereziilor moderne” sau „pănererie”, așa cum a fost numită de către oponenți. Pericolul distorsionării conceptului de „ecumenism” a început în momentul în care ecumenismul a fost prezentat și tratat ca doctrină importată a Vestului și ca ideologie închisă.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 153.

În general, ideologia este caracterizată de ambiguitate. Este un concept înșelător pentru că ridică întrebări referitoare la fundamentul și validitatea întrebărilor noastre cele mai profunde. O contribuție importantă la crearea „aurei” de ambiguitate îl are și sensul peiorativ pe care l-a dobândit. De aceea, ideologia este respinsă instinctual, mai ales în spațiile în care ideologiile de orice tip au avut influențe nefaste. Ne gândim aici la ideologia marxist-leninistă sau la ideologiile militant seculariste din Apus și, mai nou, și din Răsărit. Acest tip de critică la adresa ecumenismului este întemeiată. În măsura în care dialogul ecumenic alunecă în ideologie și se impune ca soluție absolută și singulară, în măsura în care nu mai lasă loc libertății și exprimării confesionale, ci uzează de principii ne-teologice cum ar fi „corectitudinea politică”, socotim legitimă rezerva implicării într-un astfel de demers și legitimă critica acestuia.

În ceea ce ne privește, credem că, până la urmă, critica Sf. Iustin Popovici la adresa dialogului ecumenic este o critică a acestui model ideologic, înțeles ca influență a umanismului în teologie. Să nu uităm că în același fel în care critică ecumenismul, Sf. Iustin Popovici critică *papismul*, în catolicism, *naționalismul* în ortodoxism, precum și relativismul agnostic contemporan.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Ioan Ică și Ioan Ică jr., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, în *Omul și Dumnezeu-om: abisurile și culmile filozofiei*,

5.6.6. Metode neacademice de a face teologie ecumenică

Un alt motiv foarte serios care stă la originea atitudinilor anti-ecumenice este educația ecumenică deficitară, ca rezultat al unei cercetări neacademice în domenii. Ne vom referi, pe scurt, la câteva caracteristici ale metodei teologice întâlnite adesea în școlile noastre de teologie.

Prima pe care o amintim este atitudinea anistorică de a face teologie. Aceasta este amintită de diac. Ioan Ică jr. în studiul introductiv realizat la traducerea în limba română a scrierilor Sf. Isaac Sirul. Eruditul teolog român prezintă falsificările succesive ale scrierilor Sf. Isaac Sirul, care, provenind dintr-o comunitate de creștini „nestorieni”, dar receptat foarte bine în teologia bizantină și latină, nu putea fi conceput ca unul dintre „eretici” în care harul lui Dumnezeu să lucreze deplin. Astfel un „modest ascet și episcop «nestorian» dintr-o obscură provincie a Imperiului persan devenit «Sfânt Părinte» al Bisericii Ortodoxe nu putea să nu șocheze, mai ales pe ortodocși. Aceștia n-au ezitat chiar să sfideze evidențele pentru a evita paradoxul unui «eretic» dascăl duhovnicesc al «ortodocșilor».”¹⁹⁸ Un exem-

de Iustin Popovici, trad. Ioan Ică și Ioan Ică jr. (București: Ed. Sophia, 2010), 19-20.

¹⁹⁸ Ioan Ică jr., „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul - operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”, 21.

plu al unei astfel de atitudini anistorice, prizonieră clișeeilor dogmatice și stereotipiilor, se găsește și la părintele D. Stăniloae, care, captiv fiind în orizontul informațional al României comuniste, în introduce-re sa la Sf. Isaac Sirul, inclusă în volumul X al *Filocaliei*, insistă că problema identității lui Isaac este încă nerezolvată.¹⁹⁹

Cam în același registru se înscriu și chestiunile asupra cărora se oprește ieromonahului Petru Pruteanu pe blogul său, într-o postare intitulată „Ce mai scrie prin «Viețile Sfinților»... (exemple de pseudo-aghiografie)”:

„După cum scria părintele Agapie Corbu într-un studiu introductiv, «Viețile Sfinților» și viața bisericească în general este «infiltrată astăzi tot mai mult de o evlavie contrafăcută, de un joc de-a duhovnicia, de o mimată sfințenie care se lasă lesne sesizată datorită exceselor sentimentale, a disocierii de ascetism, a pietismului adogmatic centrat pe el însuși...». Același teolog spune că, pe lângă aghio-grafia veritabilă, avem și multă pseudoaghiografie, care «alege calea lipsită de acrivie intelectuală și de efort oferită fie de stereotipurile retorice emoțio-nante, ușor de manevrat și cu un efect verificat, fie de sfătoșenia cu iz popular, cu predilecție slavon, autoidentificate cu tradiționalismul, cu ortodoxia și trăirea, dar în același timp exclusiviste și lesne de mișcat spre fanatism [...] Aghiografia de acest tip își merită cu prisosință prefixul «pseudo» și păcătuiește față de pliiroma Bisericii cel puțin în

¹⁹⁹ Ibidem, 22.

două feluri: primul, poate cel mai grav, este că oferă credinciosului spre trăire o literatură, o ficțiune, un univers imaginar construit, ce-i drept, din elemente bisericești și elemente istorice reale minime, a căror puținătate este înghițită de opulența expresiilor înduioșătoare, de mulțimea detaliilor emoționate stereotipice..., de clișee pe care cititorul pios le așteaptă inconștient ca să se mângâie la descoperirea lor. Al doilea este consecința celui dintâi: întruparea și asimilarea duhului acestui gen literar de către o anumită pătură a fiilor Bisericii, monahi sau mireni, și identificarea lui cu adevărata evlavie ortodoxă «după Sfinții Părinți»... Minciuna anistorică auto-generată de schemele retoricii pseudoaghiografice și-a atins astfel țelul: a otrăvit trăirea Bisericii cu o pseudotrăire, cu o pseudoevlavie osificată în manierisme de vorbire și de purtare, pretinse norme de duhovnicie, model unic de viață evlavioasă, tip al urmării lui Hristos» (pp. XXVII-XXIX).²⁰⁰

Așadar, „minciuna anistorică” și un anumit dogmatism steril pot contribui la formarea atitudinilor anti-ecumenice. Acestea fabrică imagini care nu țin cont de ceea ce istoriografia contemporană prezintă ca argumente, ba mai mult, propun certitudini închipuite, a căror contestare este asociată cu păcatul. Astfel, se formează tineri teologi cu atitudini fundamentaliste, căror le lipsește spiritul critic și care trăiesc într-o realitate imaginată. Pentru aceștia,

²⁰⁰ „Ce mai scrie prin «Viețile Sfinților»... (exemple de pseudo-aghiografie)”, data accesării 9 mai 2017, <http://www.teologie.net/2014/08/24/ce-mai-scrie-prin-vietile-sfintilor-exemple-de-pseudo-aghiografie/>.

tot ceea ce impietează proiecția lor asupra realității istorice și asupra vieții bisericești de-a lungul secolelor este lucrare demonică sau conspirație de același tip.

În aceeași ordine de idei, teologia de tip encomiastic se înscrie și ea în același mod de a înțelege lucrurile. Ea se referă, pe de o parte, la modul triumfalist de a prezenta învățătura de credință, iar, pe de altă parte, la incapacitatea de a sesiza cât este stil encomiastic într-un discurs teologic, din sec. al IV-lea spre exemplu, și care este adevărul de credință transmis. Potrivit lui Robert L. Wilken, encomionul și invectiva erau două tehnici oratorice folosite de sofiști, care au intrat atât în discursul creștin oral, cât și în cel scris. Encomionul era un stil oratoric folosit pentru a lăuda exagerat pe cineva, iar invectiva pentru a-l defăima.²⁰¹ Auditoriul era obișnuit cu acest fel de discurs și putea discerne cât e stil oratoric și cât e adevăr în ceea ce se transmitea. În sec. al IV-lea și al V-lea, constată Wilken, se înregistra un abuz de retorică în teologie.²⁰² Relatările din „Viețile sfinților” abundă de encomioane. Stilul encomiastic are rolul de a mișca cititorul în fața vieții sfântului și de a-l face să-i urmeze exemplul de

²⁰¹ Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983), 112.

²⁰² Ibidem, 123.

sfințenie. Trecând dincolo de stil, cititorul avizat, în special teologul, ar trebui să poată discerne cât este stilistică și cât este mesaj transmis. Primind întregul discurs, inclusiv stilul, fără un filtru critic, tânărului teolog îi va fi foarte greu să înțeleagă că sfinții nu sunt infailibili în afara comuniunii Bisericii și că sunt sfinți care exprimă doar păreri teologice, fără ca acestea să fie asumate ca „dogme” ale Bisericii și că sunt sfinți ale căror păreri teologice au fost la limita neconformității cu învățătura Bisericii. Cu toate acestea, sfințenia lor și rolul lor de mijlocitori pentru oameni, în calitatea lor de sfinți, nu au cu nimic de suferit. Așadar, debarasarea de discursul encomiastic și înțelegerea lui ca stil oratoric poate contribui la o asumare reală și vie a teologiei ortodoxe. Astfel, s-ar putea evita apariția fundamentalismului și a autosuficienței confesionale.

Pe de altă parte, teologul Daniel Buda vorbește despre „amatorism” și „superficialitate” în tratarea problemei ecumenice. Nu vom reproduce analiza aici, însă vom reda, concluziile acesteia, foarte sugestive pentru tema luată în discuție în această secțiune.

„Am ales aceste două exemple doar pentru a arăta că amatorismul în cele legate de ecumenism sporește necunoașterea și incertitudinea față de acesta, contribuind la ignoranța din care se hrănește antiecumenismul. Cei implicați în mișcarea ecumenică sunt datori să explice tuturor

credincioșilor ce anume înseamnă aceasta. Nu pot să nu remarc faptul că ecumenismul, dacă va deveni impopular în rândul credincioșilor, atunci nu are nicio șansă de reușită. Noi ortodocșii nu avem voie să uităm că uniri ale Bisericilor Răsăriteană și Apuseană au fost semnate, de exemplu la Lyon în 1274 și la Ferrara-Florența în 1438-1439, însă pentru că s-au lovit de rezistența maselor, au rămas inutile. De aceea eforturile de unitate trebuiesc explicate tuturor credincioșilor, cu multă răbdare. Un ecumenism elitist nu are nicio șansă să devină eficient în viața eclezială.”²⁰³

O analiză a atitudinilor negative față de ecumenism, în comunități de confesiuni creștine diferite, lasă impresia că uneori atitudinile antaguniste nu sunt corelate cu opiniile confesionale împărtășite la nivel mondial, ci aparțin, mai degrabă, unor tipologii rigorige, care, uneori, pot evolua înspre fanatism, autoritarism, predispoziție spre fariseism, tendință spre interpretare literală a textelor și a canoanelor, lipsa gustului exegetic și hermeneutic, atacul la adresa dușmanului și încrederea în teoriile conspirației. În ceea ce privește preferințele sociale și politice, cei ce aparțin acestei tipologii au tendința de a respinge democrația, de a subestima principiul libertății conștiinței, de a-și manifesta antipatia față de toleranța religioasă și disponibilitatea în a se baza pe forțe externe în lupta

²⁰³ Buda Daniel, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică*, 291.

împotriva eterodoxiei. De obicei, un asemenea tip de personalitate se regăsește în spatele tipului religios fundamentalist.²⁰⁴

5.7. Acceptarea formulării „denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe” în contextul dialogului ecumenic (Creta, 2016)

Așa cum am mai amintit, între 18-27 iunie 2016 majoritatea Bisericilor Ortodoxe autocefale s-au întâlnit într-un Mare și Sfânt Sinod în Creta, după o foarte lungă perioadă de pregătire. Adoptarea documentului privitor la statutul eclesial al celorlalte biserici și comunități creștine a fost urmărită cu mare interes atât de teologii ortodocși implicați în dialogurile ecumenice, cât și de partenerii neortodocși sau de simplii observatori. Așteptările erau mari, deoarece înainte de Creta nu a existat un document ortodox normativ în această chestiune cu totul specială, participarea Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică având nevoie de o poziție oficială legată de înțelegerea eclesială a celorlalți creștini. În plus, vocile anti-ecumeniste au devenit tot mai prezente și mai intense în ultima vreme, adăugând presiune suplimentară dezbaterii.

²⁰⁴ Fedorov, „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”, 158.

Sinodul a emis un document intitulat *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* care a elaborat o poziție ortodoxă la problema dialogului intercreștin și a statutului eclesial al celorlalte comunități creștine. Prin urmare, scopul acestei ultime părți este de a vedea despre ce tip de acceptare și recunoaștere eclesială vorbește documentul Marelui Sinod.

Textul documentului conține 24 de articole, nefiind împărțit pe capitole. Pentru o mai bună analiză a lui l-am divizat în patru secțiuni mai mari, în funcție de conținuturile pe care le tratează. Prima parte (art. 1-6) abordează reperele teologice ale dialogului ecumenic, precum și problemele legate de recunoașterea eclesială. A doua parte (art. 7-15), abordează două aspecte importante, proceduri și metodologie în cadrul dialogului ecumenic, în vreme ce a treia parte (art. 16-2) se referă la participarea Bisericilor Ortodoxe în CMB. În final, a patra parte (art. 22-24) descrie atitudinea Bisericilor Ortodoxe față de fundamentalism, prozelitism și uniaticism.

Vom începe demersul nostru explicând ce înseamnă recunoașterea eclesială în teologia ortodoxă. Apoi vom descrie contextul apariției documentului, vom observa raportul dintre unitatea Bisericii și unitatea credinței, conform documentului și vom încheia cu câteva concluzii în care vom menționa ce tip de recunoaștere eclesială promovează Sinodul din Creta.

5.7.1. Ce înseamnă recunoașterea eclesială?

În sens restrâns, recunoașterea eclesială se referă la acceptarea unei alte comunități ortodoxe ca Biserică locală, autocefală aflată în comuniune deplină cu alte Biserici Ortodoxe autocefale.

În ceea ce privește celelalte comunități creștine, recunoașterea eclesială devine o problemă mai complicată. În general, putem avea în vedere două perspective. Mai întâi, deplina recunoaștere a unei comunități creștine drept Biserică Ortodoxă în credința sa apostolică, în succesiunea apostolică, în Sfintele Taine și în comuniunea euharistică. În acest sens, recunoașterea are un sens restrictiv. Un al doilea tip de recunoaștere, „graduală”, presupune acceptarea unor elemente eclesiale care sunt de regulă prezente în diferite comunități creștine. Această perspectivă particulară este împărtășită de mulți teologi ortodocși, majoritatea participanți la dialogurile ecumenice.

5.7.2. Repere istorice ale apariției documentului

A cincea Conferință panortodoxă presinodală din 2015 adoptat documentele presinodale, inclusiv pe cel supus aici analizei și a fost, mai apoi, semnat de către toți arhierii Bisericilor autocefale, urmând ca în iunie 2016 să fie acceptat, cu câteva schimbări și revizuirii, în Creta. Este binecunoscut faptul că Bisericile din Antiohia, Rusia, Bulgaria și Georgia nu au participat, în cele din urmă, la Sfântul și Marele Sinod.

În timpul lucrărilor Sinodului *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* a fost ultimul document semnat, existând chiar voci care le-au cerut reprezentanților să amâne discuțiile asupra lui. Această situație a fost provocată de discuția în jurul eclesialității eterodoxilor. S-a pus întrebarea în ce măsură comunitățile eterodoxe puteau fi considerate biserici sau nu. A existat multă presiune din partea unei părți mai radicale care insista că celelalte comunități creștine nu sunt biserici, susținând că Sinodul ar trebui să utilizeze cuvântul „biserică” numai în cazul Bisericii Ortodoxe. Aceștia mai afirmau, în mod ferm, că Biserica este Una, iar unitatea Bisericii nu poate fi distrusă, și, prin urmare, nu putem vorbi despre mai multe Biserici.

Pentru a ajunge la o mai bună înțelegere a acestei probleme, ar fi util să aruncăm o privire asupra câtorva repere istorice ale elaborării documentului. Organizarea Sfântul și Marele Sinod a fost menționată pentru prima oară în 1902, iar procesul a început în cadrul Congresului Panortodox din Constantinopol, din 1923. Primele pregătiri cu caracter formal au avut loc în Rhodos, în 1961. La întâlnirea Comisiei Pregătitoare Interortodoxe, care a avut loc la Mănăstirea Vatopedu (1930), a fost întocmită prima listă de teme propuse spre discuție în cadrul Sinodului. Prima Conferință Panortodoxă, Rhodos (1961), a constituit în cadrul începutului formal al

activității de pregătire pentru Sinod. A treia Conferință Panortodoxă Presinodală, Chambésy (1986), a elaborat documentul intitulat „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine”, în care este dezbătută recunoașterea „existenței *de facto*”²⁰⁵ a celorlalte biserici creștine.

Deși documentul presinodal, semnat în ianuarie 2016, susținea că „Biserica Ortodoxă *recunoaște existența istorică* a celorlalte biserici și confesiuni creștine care nu sunt în comuniune cu aceasta”²⁰⁶, dezbaterea referitoare la statutul celorlalte comunități creștine a continuat și, în cele din urmă, în iunie 2016, în timpul activității Sinodului, s-a optat pentru o reformulare și anume: „Biserica Ortodoxă acceptă denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe, fără a fi în comuniune cu ele”²⁰⁷.

²⁰⁵ Viorel Ionita, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church: The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 923 until 2009* (Freiburg: Basel: Reinhardt, Friedrich, 2014), 171.

²⁰⁶ „Pre-Conciliar Documents - The Holy and Great Council of the Orthodox Church. Relations of Orthodox Church with the rest of the Christian World”, data accesării 22 august 2016, <https://www.holycouncil.org/preconciliar-documents>.

²⁰⁷ „Sfântul și Marele Sinod: Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine (Document oficial)”, *Basilica.ro - Agenția de presă a Patriarhiei Române*, 11 iulie 2016, <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/>.

Astfel, întreaga dezbatere referitoare la document se concentrează în jurul înțelegerii Bisericii, drept Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, precum și a unității acesteia. Dacă Biserica este Una, cum le putem recunoaște pe celelalte drept biserici, dacă Biserica este Una, cum putem înțelege dezbinarea credinței, și dacă Biserica este Una, cum putem „accepta denumirea istorică a celorlalte biserici și comunități creștine eterodoxe”?

5.7.3. Unitatea Bisericii și unitatea credinței

Conform documentului, Biserica Ortodoxă este considerată drept Una Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, având conștiința că unitatea și integritatea credinței apostolice a fost transmisă și păstrată în inima Sa. În același timp, Biserica este conștientă de aspectul conform căruia, de-a lungul istoriei, creștinii s-au divizat datorită ereziilor și schismelor, care erau, fără îndoială, realități ce au dus la apariția mai multor comunități ecleziastice, comunități care nu mai împărtășesc în totalitate aceeași credință. În plus, conform Tradiției ortodoxe, Biserica Ortodoxă mărturisește că în perioada apostolică a existat o anumită unitate în sânul Bisericii, recunoscută în credința apostolică, în prăznuirea euharistică și în existența unei ierarhii bisericești statornicite în timp. După tradiția ortodoxă, perioada creștinismului timpuriu a fost marcată de

unitatea teologică, aceasta, bineînțeles, fiind exprimată prin formulări specifice și în contexte locale, pluralismul în acest cadru fiind, la rândul său, înțeles mai degrabă ca un mod de a transmite credința universală prin mijloace cât mai diverse.

Biserica este una deoarece Capul Bisericii este unul, Iisus Hristos Duhul Sfânt este unul, pentru că îl face pe Hristos prezent în ea și Sfânta Treime este una, iar comuniune Acesteia poate fi trăită ca o anticipare în viața Bisericii. Distrugerea unității Bisericii ar însemna separarea lui Hristos de Sfânta Treime. Însă unitatea Bisericii este legată ontologic de comuniunea cu Dumnezeu și această comuniune este prezentă și trăită în Biserică, prin urmare, în cele din urmă în darul lui Dumnezeu. Credincioșii se bucură, sunt binecuvântați și se desăvârșesc în această comuniune. Cu siguranță, acest lucru ne face să ne întrebăm de ce documentele emise de Sinod fac referire la „o restaurare a unității” (art. 4)?

Acest mod de abordare poate sugera că între unitatea Bisericii și unitatea creștinilor există anumite diferențe. Totuși, creștinii participă la unitatea Bisericii ca membrii ai acesteia și rămân în uniune dacă mărturisesc aceeași credință apostolică, dacă mențin succesiunea apostolică intactă, precum și integritatea vieții sfinte, exprimată în forma sa cea mai înaltă în Euharistie și dacă rămân în comuniune dogmatică, canonică și euharistică cu celelalte Biserici Ortodoxe locale. Biserica este un organism

divin și uman, fiecare dintre membrii acesteia este o celulă vie, o parte a comunității care trăiește întru Hristos o viață plină de Duh Sfânt. În măsura în care aceste condiții minimale sunt îndeplinite, o comunitate eclesială poate fi numită Biserică și devine o manifestare vizibilă a Bisericii.

Prin articolul 1, documentul *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* reafirmă credința conform căreia „Biserica Ortodoxă, fiind Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, crede cu tărie, în conștiința ei eclesială profundă, că ocupă un loc central în promovarea unității creștine în lumea contemporană”, articolul 4 susține că Biserica Ortodoxă „a cultivat întotdeauna dialogul cu cei care s-au separat de ea, cu cei de aproape și cu cei de departe, a condus chiar cercetarea contemporană a căilor și a mijloacelor de restaurare a unității celor care cred în Hristos și a participat la Mișcarea Ecumenică încă de la apariția acesteia, contribuind la formarea și la dezvoltarea ei ulterioară”. În plus, în articolul 6, se menționează că „Potrivit naturii ontologice a Bisericii, unitatea sa nu poate fi tulburată. Biserica Ortodoxă acceptă denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe, fără a fi în comuniune cu ele”²⁰⁸. În acest context teologic,

²⁰⁸ „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World | The Russian Orthodox Church”, data accesării 10 februarie 2016, <https://mospat.ru/en/2016/01/28/news127362/>.

trebuie să înțelegem că pentru Biserica Ortodoxă, obiectivul dialogului ecumenic nu este de a restabili unitatea Bisericii „per se”²⁰⁹, care este o trăsătură esențială a Bisericii și un dar de la Dumnezeu ce nu poate fi distrus, ci de a ajunge la *uniunea de credință* care a fost distrusă de-a lungul istoriei.

Pentru Biserica Ortodoxă, la baza separării Bisericii se află erezia și schisma, realități dureroase care au dus apariția unui pluralism confesional. Cu toate acestea, putem oare susține până la capăt că dacă cineva părăsește Biserica, din cauza ereziei sau a schismei, acea persoana nu mai poate fi numită creștin și devine păgân? Practicile de reprimire a ereticilor și a schismaticilor în sânul Bisericii, care au fost stabilite în cadrul sinoadelor ecumenice (can. 7, sin. II ec., 381; 95 sin. Trulan) ne arată că au existat diferențe clare între diferite tipuri de erezii, nemaivorbind despre diferențele dintreeretici și păgâni. De asemenea, viața Bisericii a dovedit că s-a stabilit o distincție clară între eretic și cei care îi urmau acestuia.

În istoria mai veche sau chiar mai recentă a Bisericii există documente care arată că acele comunități care aparțineau creștinătății occidentale erau numite considerate creștine, iar adunările lor erau numite

²⁰⁹ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă: A - Z*, a II-a (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994), 259.

biserici, deși nu erau ortodoxe. Astfel, Sf. Marcu Eugenicul, arhiepiscop al Efesului, care a fost împotriva Sinodului unionist de la Florența, vorbește despre „Biserica Occidentală a Romei” (τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ῥώμης)²¹⁰, care s-a separat de Biserica Ortodoxă adoptând dogme ce nu erau conforme cu Tradiția. Reprezentanții patriarhiilor din Alexandria, Antiohia și Ierusalim au participat la Sinodul care a avut loc la Constantinopol, în 1484, primul Sinod în cadrul căruia a fost condamnat Sinodul Ferrara-Florența și unde apare titulatura folosită mai sus pentru creștinătatea latină.

Termenul de *biserică* este folosit în cadrul serviciilor speciale de reprimire a celor de alte credințe în cadrul Bisericii Ortodoxe, susținând că cei care se reîntorc de la catolicism ar trebui să renunțe la erezii, la dogme și la celelalte „obiceiuri și tradiții ale *bisericii* aceleia” (καὶ τῶν λοιπῶν ἐθῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐκείνων)²¹¹. Așadar, acest lucru nu numai că a fost afirmat în mod general de către Sinod, dar a fost și parte a formulei liturgice folosită de Biserică timp de secole. În plus, în Enciclica Patriarhilor din Răsărit, din 1848, ca răspuns adresat Papei Pius IX, au fost utilizate mai multe denumiri

²¹⁰ Sf. Marcu Evghenicul, *Opere*, vol. I (Paters, 2009), 252.

²¹¹ Ioannis Karmiris, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, vol. II (Αθήναις, 1953), 988.

pentru a face referire la biserica Apuseană: „Biserica Romană”, „Biserica Romei”, „Biserica Apuseană”²¹². Mai mult, aceeași enciclopedică spune: „Toți avem motive să așteptăm înțelepciune din partea Sanctității Sale, ca adevărat urmaș al Sfântului Petru, al lui Leon I și Leon III care a scris pe tablele eterne Crezul dumnezeiesc – care va uni din nou Bisericile din Apus (τὰς Ἐκκλησίας τῆς Δύσεως) cu Sfânta, Sobornicească și Apostolească Biserică, deoarece Biserica Apostolică așteaptă reîntoarcerea Păstorilor care s-au aflat în apostazie împreună cu turmele lor...”²¹³. Acestea sunt câteva dintre documentele sinodale, recunoscute de către Biserica Ortodoxă, care folosesc cuvântul *biserică* când fac referire la comunitățile creștine de altă confesiune. Prin urmare, Marele Sinod din Creta urmează acestei tradiții de utilizare a *denumirii istorice* a celorlalte biserici și confesiuni creștine eterodoxe.²¹⁴

Lăsând de-o parte dezbaterea terminologică, Sfântul și Marele Sinod face referire la „unitatea pierdută a creștinilor” ca o realitate evidentă pentru toată lumea. Sunt credincioși care se numesc pe ei înșiși creștini, chiar dacă nu se află în comuniune cu

²¹² Ibidem, II:915, 918, 920.

²¹³ Ibidem, II:918.

²¹⁴ Răzvan Perșa, ‘Sfântul și Marele Sinod - între dezbaterea fundamentală și fundamentalistă’, *Revista Renașterea*, nr. 9 (Septembrie 2016): 8.

Biserica și, din acest punct de vedere, unitatea creștinilor este într-adevăr pierdută. Astfel, întrucât anumiți credincioși au decis să părăsească credința apostolică, unitatea în credință a fost distrusă. Totuși, faptul că una sau mai multe părți ale Bisericii s-au delimitat, nu poate afecta unitatea ontologică a Bisericii.

Ceea ce trebuie să observăm noi în acest document este faptul că poziția Bisericii Ortodoxe este consistentă și în concordanță cu teologia ecumenică anterioară, reafirmând învățătura conform căreia Biserica Ortodoxă este Biserica Unică, iar efortul dialogului ecumenic constă în restabilirea unității de credință a tuturor creștinilor și nu unitatea Bisericii înseși, care, după cum am menționat anterior, nu poate fi distrusă, întrucât aparține esenței Bisericii.

Pentru a sintetiza, putem spune că unitatea Bisericii este atât dar, cât și misiune care trebuie îndeplinită, iar catholicitatea/sobornicitatea și apostolicitatea sunt două aspecte ale aceleiași realități. Dacă prin unitate exprimăm de fapt ideea că Biserica este Una, prin catholicitatea/sobornicitatea sa, arătăm că natura unității se află în comuniune, susținută de convergența unanimă a membrilor săi în plenitudinea vieții lui Hristos.

5.7.4. Acceptarea denumirii istorice a celorlalte comunități eterodoxe și recunoașterea eclesială

Așa cum am văzut, în articolul 6 al documentului, Sfântul și Marele Sinod acceptă numele istoric de biserici acordat celorlalte confesiuni și biserici creștine neortodoxe cu care Biserica Ortodoxă nu se află în comuniune. În opinia noastră, acceptarea numelui istoric de biserică ar putea însemna că:

1. Biserica Ortodoxă este conștientă de faptul că celelalte comunități creștine se văd pe ele însele drept biserici, dar, de fapt, nu le recunoaște această calitate.
2. Este o formulă apropiată „agnosticismului eclesiologic”. În unele cazuri, ortodocșii limitându-se la a mărturisi că numai Biserica Ortodoxă este *Una Sancta*, evitând să adreseze întrebări legate de ce reprezintă ceilalți participanți la mișcarea ecumenică, din punct de vedere eclesiologic. De-a lungul istoriei, unii teologi i-au considerat pe toți aceștia „despărțăminte egale” fără har divin. Alții au adoptat un fel de „agnosticism eclesiologic” (A. Homiakov), spunând că noi știm unde este Biserica, dar nu știm unde nu se află aceasta și că doar Dumnezeu poate decide soarta celorlalți²¹⁵.

²¹⁵ Zizioulas, „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”, 84.

3. Poate fi considerată o formulă politicoasă, folosită în cazul partenerilor la dialogul ecumenic. În acest caz, semnificația cuvântului *biserică* ar fi minimalizată, dar noi credem că această ipoteză probabil nu este adevărată.
4. Legat de ipoteza anterioară, unii sugerează că ar fi dificil de folosit nume diferite când se face referire la alte comunități neortodoxe, luând în considerare faptul că până acum au fost numite biserici.
5. O altă opinie, studiată în profunzime de Pr. George Florovsky, este aceea a „granițelor canonice” și a „granițelor harismatice”. Conform opiniei acestuia, dincolo de granița canonică a Bisericii, am putea găsi elemente eclesiale și chiar harul lui Dumnezeu. Articolul 6 ar putea fi interpretat în această cheie.
6. Formula permite un anumit tip de recunoaștere eclezială, una care poate fi înțeleasă doar gradual, ca o recunoaștere a câtorva elemente eclesiale ale altor confesiuni creștine. Noi credem că este cea mai plauzibilă interpretare a „acceptării denumirii istorice” a celorlalte comunități creștine eterodoxe și vom aduce trei argumente care să susțină această opinie. Argumentarea aceasta devine subiectul următoarei secțiuni.

5.7.5. Recunoașterea elementelor eclesiale aparținătoare celorlalte comunități creștine

1. Documentul adoptat are ca suport multe documente teologice anterioare. Primul este intitulat „*Oikonomia* în Biserica Ortodoxă”. În 1971, comisia organizatoare a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe a emis un document pe tema iconomiei în Biserica Ortodoxă.²¹⁶ Acest document a reprezentat un pas important spre recunoașterea naturii eclesiale a celorlalte comunități creștine. Aici se afirma că „Duhul Sfânt acționează asupra celorlalți creștini în multe feluri, în funcție de cât de mare este credința și speranța acestora”²¹⁷. În plus „creștinii din afara Bisericii, chiar și atunci când nu își mențin intactă și nepătată credința, își păstrează legătura cu Dumnezeu [...] acești creștini mărturisesc că prin speranță, îl au pe Hristos, Domnul și Dumnezeul nostru, asemeni tuturor creștinilor, deoarece mărturisirea lui Hristos ne unește pe noi

²¹⁶ Damaskinos Papandreou, ed., *Towards the Great Council. Introductory Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church* (London, 1972), 39–54; Viorel Ionita, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church: The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 923 until 2009* (Freiburg; Basel: Reinhardt, Friedrich, 2014).

²¹⁷ Papandreou, *Towards the Great Council. Introductory Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church*, 45.

toți, El fiind Domnul și Dumnezeu nostru și Speranța mântuirii noastre celei din urmă.”²¹⁸ În viața celor aflați în afara Bisericii Ortodoxe „harul nu înseamnă o dorință totală [...] deoarece aceștia încă mențin o formă de relație cu Iisus Hristos și cu Biserica Sa, astfel că lumina harului divin al Bisericii încă îi luminează pe anumite căi.”²¹⁹ Un alt document pre-sinodal din 1986 susține recunoașterea *existentei de facto* a celorlalte biserici. Documentul preconiliar din 2015 a adresat problema „recunoașterii istorice” a celorlalte biserici și confesiuni creștine, dar în versiunea finală a documentului, adoptat la Creta, Sfântul și Marele Sinod a propus formula conform căreia „Biserica Ortodoxă acceptă denumirea istorică a celorlalte biserici și confesiuni creștine eterodoxe care nu se află în comuniune cu ea”²²⁰. Considerăm că această versiune finală conține în „subtext” versiunile anterioare și, în consecință, o recunoaștere parțială a eclesialității eterodocșilor.

²¹⁸ Papandreou, *Towards the Great Council. Introductory Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church*.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World - Official Documents - The Holy and Great Council of the Orthodox Church”, data accesării 22 august 2016, <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>.

2. Contribuția delegației române a fost în asentimentul celor menționate mai sus. Argumentarea ortodocșilor români s-a bazat pe teologia ecumenică a părintelui D. Stăniloae. Conform acestuia, deși Biserica Ortodoxă este considerată Biserica lui Hristos cea adevărată, celelalte denominațiuni creștine au la rândul lor o anumită valoare. Părintele D. Stăniloae consideră că există o relație graduală între Biserica Ortodoxă și celelalte biserici pe care le numește *incomplete*. „Noi considerăm că acestea sunt biserici incomplete, unele mai aproape de a fi complete/desăvârșite, altele mai departe”²²¹. Adoptând această poziție, teologul român răspunde opiniei emise de mitropolitul Platon, care era de părere că toate denominațiunile sunt despărțăminte egale față de Biserică. Conform tradiției creștine și a părintelui D. Stăniloae, trebuie să avem în vedere că denominațiunile eterodoxe sunt segmente care s-au format prin abordarea unei anumite relații cu Biserica deplină și există prin prisma unei anumite relații cu aceasta, dar nu sunt în comuniune cu harul lui Dumnezeu²²². Într-o anumită măsură, urmând acest raționament, Biserica fiind Una, înglobează, până la un anumit nivel, toate denominațiunile care s-au separat de ea, deoarece acestea nu s-au putut delimita complet de Tradiția care este prezentă în

²²¹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:176.

²²² Ibidem.

ele²²³. Părintele D. Stăniloae era de părere că întreaga creație este obiectiv încadrată de raze ale aceluiasi Logos de dinainte de întrupare, prin urmare, în ipostaza Bisericii de dinainte de Hristos, chemată să devină Biserică a lui Hristos. Privind obiectiv și subiectiv, întreaga omenire purtătoare de credințe diferite are anumite cunoștințe despre Logosul de dinainte de întrupare. Și tot subiectiv și obiectiv, celelalte denominațiuni creștine îl cunosc pe Hristos, dar incomplet²²⁴. Așa că, o biserică poate subzista chiar și în zilele noastre, în afara creștinătății, deoarece încă mai există legături ontologice ale forțelor omenești în raport cu Logosul divin. Ba mai mult, această biserică există în celelalte grupuri creștine, având în vedere relația lor prin prisma credinței în Hristos, în Logosul întrupat, și având în vedere faptul că au o credință parțial comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica completă²²⁵.

3. Ultimul argument folosit ca suport al opiniei noastre este acela al *recunoașterii Tainelor eterodocșilor* sau al *oikonomiei sacramentale*. Conform vechii tradiții ortodoxe, primirea celor convertiți în sânul Bisericii Ortodoxe se face fără a-i reboteza. Documentul menționează atribuțiunile Bisericii și menționează fundamentele unității Bisericii în Iisus Hristos și în

²²³ Ibidem.

²²⁴ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2:176.

²²⁵ Ibidem.

comuniunea Sfintei Treimi (art. 1-2). Având la bază această unitate indestructibilă, Biserica Ortodoxă „a cultivat dialogul cu cei înstrăinați, atât aflați aproape, cât și departe” (art. 4). Această afirmație este aliniată în totalitate cu tradiția canonică a Bisericii și nu implică nici un grad de relativizare sau distrugere a eclesiologiei. În același timp, articolul 20 susține că „Perspectivele dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine sunt întotdeauna determinate pe baza principiilor eclesiologiei ortodoxe și a criteriilor canonice ale tradiției bisericești deja constituite”. Deși nu sunt amintite explicit, criteriile canonice deja constituite se referă și la modul primirii/reprimirii în Biserică a eterodocșilor. Cei aflați „aproape” și cei aflați „departe” sunt cei pe care-i menționează tradiția canonică și sunt primiți în Biserică urmând „proceduri” specifice. Astfel, bazat pe experiențele anterioare ale Sfinților Părinți, Sf. Vasile cel Mare subliniază diferențele când compară diferite grupuri care au părăsit Biserica, împărțindu-le pe diferite tipuri de erezii, schisme și grupuri dizidente. Nivelul la care au ajuns în îndepărtarea față de Biserică urmând să determine modalitatea prin care aceste grupuri sunt reprimate în Biserică: cei care au părăsit Biserica din cauza ereziilor, urmau să fie rebotezați, cei care au plecat din cauza schismei, urmau să fie reprimiți prin Sfânta Mirungere, în vreme ce aparținătorii grupurilor disidente urmau să fie acceptați „după ce

s-au pocăit și au devenit demni de a fi reprimiți”. De aceea, Sf. Vasile cel Mare susține clar că botezul schismaticilor „ar trebui acceptat ca și când aceștia încă aparțin Bisericii (ὡς ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων)”. O abordare similară poate fi regăsită în canonul 7 II ecumenic și în canonul 95 al sinodului Trulan²²⁶ și aceeași practică o regăsim azi în Biserica după Sfântul și Marele Sinod din Creta.

Considerând că procesul de receptare al Sinodului din Creta este în plină desfășurarea și opiniile enunțate mai sus nu au caracter definitiv, vom încheia cu câteva remarci concludive:

1. Problema recunoașterii ecleziale a comunităților creștine, conform documentului, este *ambiguă* și lasă loc mai multor interpretări.
2. Din câte știm, enunțul „Biserica Ortodoxă acceptă denumirea istorică a altor biserici și confesiuni creștine eterodoxe” este o formulă nouă întrebuințată în discursul ecumenic de ortodocși pentru a denumi valorile ecleziale ale celorlalți creștini.
3. Documentul Sinodului din Creta, poate fi interpretat ca promotor al unei eclesiologii exclusiviste prin comparație cu documentul „*Oikonomia* în Biserica Ortodoxă”, din 1971, sau cu versiunea presinodală a documentului semnat în ianuarie 2016 la Chambésy.

²²⁶ Perșa, ‘Sfântul și Marele Sinod - între dezbateră fundamentală și fundamentalistă’, 8.

4. În același timp, poate fi o mărturie a eclesiologiei inclusive promovată la nivel panortodox, dar formulată în așa fel încât să poată fi acceptată de reprezentanții ortodocși radicali. Această ipoteză poate fi luată în considerare având în vedere reacțiile ostile la adresa documentului în multe Biserici Ortodoxe locale.
5. Poate fi privit ca un document de eclesiologie inclusivă dacă ne orientăm privirea spre explicațiile legate de dialogul cu alte Biserici, precum și de modul în care este receptat în Bisericile Ortodoxe care l-au semnat, ca decizie ortodoxă pentru implicarea în dialogul intercreștin.
6. Probabil nu a oferit o soluție satisfăcătoare în privința recunoașterii eclesiale celor care așteptau o argumentare teologică mai profundă, dar este cel puțin un document oficial care se află încă în plin proces de receptare și va deveni în timp un reper pe problema teologiei și practicii ecumenice în Biserica Ortodoxă.
7. Recunoașterea ecleziastică a celorlalte comunități creștine, conform documentului *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* este în dezbatere deschisă, după cum este confirmat și de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române²²⁷,

²²⁷ 'Comunicat: Orice lămurire privind credința trebuie făcută în comuniune bisericească, nu în dezbinare - Basilica.ro', accessed 23 January 2017, <http://basilica.ro/comunicat-orice-lamurire-privind-credinta-trebuie-facuta-in-comuniune-bisericeasca-nu-in-dezbinare/>.

și necesită analiză continuă și probabil explicații detaliate în cadrul următorului Sfânt și Mare Sinod.

8. Ce presupune concret această formulare este ceea ce s-a mărturisit prin viața și practica Bisericii și până acum. Biserica Ortodoxă este Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească (art. 1), care acceptă că ale comunități s-au numit pe ele însele în decursul istoriei biserici. Ea nu este în comuniune cu acestea, însă are conștiința că ocupă un loc central în mărturisirea unității Bisericii lui Hristos, cu scopul realizării unității de credință a tuturor creștinilor în Biserica cea Una. Din acest motiv, documentul *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* poate fi unul, care receptat cum se cuvine, poate pune dialogul ecumenic pe temelii ortodoxe.

Indice de nume

- Afanasiev, Nicolai 34, 40, 358, 366.
Agourides, Sava 299.
Albrecht, Daniel E. 193, 358.
Alexandru cel Mare 14.
Alfeyev, Ilarion 221, 225, 226, 286, 358.
Anderson, Allan 190, 358.
Anderson, Paul, 249.
Aquino, Toma de 125, 197, 364.
Aragon, Caterina de 92, 93.
Arminius, Jacobus 151.
Asptoulis, Nikolaos 361, 363.
Assisi, Francisc de 309.
Athenagoras I, Patriarhul Constantinopolului 298.
Avis, Paul 168, 170, 171, 172, 177, 183, 184, 185, 189, 359.
- Bach, Johann Sebastian 130.
Balthasar, Hans Urs von 279.
Barth, Karl 167, 364.
Bartolomeu I, Patriarhul Constantinopolului 323.
Bauswein, Jean-Jacques 142, 368.
Bayre, Stephen 170.
Benedict al XVI-lea, papa, vezi Ratzinger, Josef.
Berdiaev, Nicolae 255, 365.
Behr, John 22, 220, 287, 288, 289, 293.
Bel, Valer 43, 45, 46, 359.
Beveridge, Henry 160, 360.
Beza, Theodore 150.
Bird, Robert 248.
Blaga, Lucian 230, 366.
Bloom, Anthony 298.
Bobrinskoy, Boris 21, 22, 23, 42.

Bodogae, Teodor 223, 231.

Boenja M. 255.

Boleyn, Anne 93.

Bolsec, Hieronymus 157.

Bonino, Jose Miguez 13.

Bria, Ion 18, 343, 359.

Brock, Sebastian 54.

Bucer, Martin 155, 159.

Buda, Daniel 16, 17, 310, 333, 334, 359.

Bulgakov, Serghei 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
263, 289, 359, 365.

Bullinger, Henrich 147, 166.

Burgess, Stanley M. 193, 195, 359.

Calov, Abraham 130.

Calvin, Jean 89, 90, 91, 95, 145, 147, 150, 151, 155, 157, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 187, 360.

Carol al VI-lea 86, 92.

Carol cel Mare 69.

Carol I al Angliei 94, 178.

Cerularie, Mihail 75.

Chadwich, Henry 360.

Chadwich, Owen 84, 98, 68, 360.

Charles al II-lea 179.

Chemnity, Martin 130.

Chețan, Daniela 254, 360.

Chilingwoth, William 178.

Chiriac, Geanina 35, 368.

Chiril al V-lea, Patriarhul Constantinopolului 220, 240.

Chiril, Patriarhul Rusiei 300.

Ciobotea, Daniel 7, 23, 24, 25, 33, 45, 46.

Clapsis, Emanuel 214, 215, 216, 284, 285, 360.

Clement, Olivier 299.

Coleridge, S. T. 184.

Congar, Yves 16, 203.

Cornîtescu, Constantin 223.
Cosin 179.
Crammer, Thomas 93, 94, 175.
Cromwell, Oliver 94.
Cromwell, Thomas 93.
Cross, Frank Leslie 183, 360.

Davis, Leo Donald 56, 62, 360.
D'Costa, Gavin 360.
Derevici, Elena 248, 363.
de Salis Amiral, Miguel 253, 254, 257, 360.
de Zinzeler, Nikolaus Ludwig 130.
Didim cel orb 238.
Diodor din Tars, 59.
Dioscor al Alexandriei 58, 60, 235.
Donaldson, James 42, 218, 357.
du Bos, Charles 255.
Dulles, Avery 214, 216, 360.
Dumas, Felicia 222, 358.

Ecaterina I 94.
Edward VI 141, 176.
Eduard al VI-lea 94.
Elisabeta I 142, 176, 177.
Erasmus de Rotterdam 81.
Erickson, Hohn H. 237, 238, 239, 242, 246, 360.
Etienne, Henri 13.
Eutihie 60, 235.
Evdokimov, Paul 248, 249, 361.

Farrugia, Eduard G. 13.
Feodorov, Valentin 291, 296, 300, 302, 303, 319, 320, 326,
327, 339, 361.
Fericitul Augustin 227, 228, 22, 230, 257, 260, 286, 351.
Ferol, Guillaume 89, 155.
Field, Richard 177.

Fisher, John 93.

Florovsky, George 32, 33, 220, 221, 230, 231, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 281, 295, 299, 348, 361, 362.

Folkland 178.

Fotie, Patriarhul Constantinopolului 69, 70.

Francke, August Hermann 130.

Friedrich, Reinhardt 339, 249, 363.

FritzGerald, E. Thomas 10, 56, 58, 60, 62, 65, 68, 70, 73, 83, 84, 85, 90, 94, 96, 99, 361, 363.

Gabor, Adrian 52, 362.

Gargano, G. – I. 13, 16.

Gârdan, Gabriel-Viorel 254, 360.

Gerhard, Johann 130.

Gerhard, Paul 130.

Gilson, E. 255.

Golitzin, Alexander 13, 15.

Gordon, J. Melton 84, 364, 139, 364.

Grosu, Nicolae 250, 359.

Hales, John 178.

Hammend 179.

Hannafert, Robert 170, 362.

Harper, Michael 203, 205, 362.

Hart, F. J. A. 184.

Haugh, Richard D. 220, 230, 263, 264, 256, 361, 362.

H. de Santa Ana, Julia 15, 16.

Henric al VIII-lea 92, 93, 94, 176.

Hick, John 211, 362.

Hocker, Peter 197.

Hooker, Richard 174, 176, 177, 179.

Hodges, M. L. 196.

Homiakov, Alexei 21, 247, 248, 251, 263, 347, 363, 364, 365.

Hovorun, Chiril 361, 363.

Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei 325.

Humbert, cardinalul 74, 75.

Hus, Jan 84.

Ică, Ioan jr. 54, 55, 67, 291, 314, 328, 329, 363, 365.

Ignacio de Loyola 98.

Ioan al VIII-lea, papa 70.

Ioan al XXIII-lea, papa 112, 118.

Ioan, Evanghelistul 36, 47.

Ioniță, Viorel 66, 123, 339, 349, 363.

Iorga, Nicolae 315, 316.

Istrati, Ioan Valentin 35, 368.

Jakin, Boris 248.

Jewel, John 174, 176.

Joantă, Serafim 37, 41, 371.

Kalaitzidis, Pantelis 17, 295, 296, 297, 28, 300, 302, 303, 311, 313, 314, 315, 316, 318, 321, 361, 363.

Kamiris, Ioan 283, 364.

Kaarkainen, Veli Matti, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 202, 363.

Kavanadagh, Aiden 288.

Khodr, Georges 299.

Kircevsky, Ivan 248, 364.

Knitter, Paul F. 211, 362, 364.

Knox, John 91.

Konidaris, Gerassimos 299.

Laud, William 178, 179.

Leb, Ioan-Vasile 254, 360.

Lee, Paul D. 196, 198, 364.

Lennan, Richard 107, 108, 112, 116, 117, 121, 364.

Leon, papa 60, 62, 69, 74, 82, 345.

Leon al X-lea, papa 92.

Leon al XIII-lea, papa 111, 371.

Lennan 283.

Le Normant, V. 13.

L'Huiller, Peter 246.

Lightfoot, J. B. 184.

Ligore, Guy 361, 363.

Livingstone, Elizabeth A. 189, 360.

Lot-Borodine, Myrrha 255.

Lowie, Donald 249.

Lossky, Nicolas 13, 211, 212, 289, 364.

Luther, Martin 85, 86, 88, 95, 127, 129, 138, 139, 166, 187.

Marcel, Gabriel 255.

Maritain, J. 255.

Mannion, Gerard 108, 125, 147, 170, 360, 364, 366.

Maury, P. 255.

McAdoo, Henry 171.

McCormack, Bruce 166, 364.

McGuckin, John Anthony 55.

Melanchton, Phillip 86, 125, 129.

Melton, Gordon, J. 84, 87, 92, 94.

Meyendorff, John 34, 62, 79, 299, 365.

Miller, Dana 55, 365.

Moga, Ioan 236, 240, 243, 268, 269, 279, 281, 289, 290, 291, 365.

Monod, W. 255.

Moore, Thomas 93.

Moodge, Lewis 108, 125, 141, 170, 359, 366.

Moș, Grigore Dinu 244, 246, 316, 317, 365.

Mott, John 249.

Movilă, Petru 237, 238.

Mureșan, Lucian 248, 363.

Munzer, Thomas 96.

Nastetter, Michele C. 280.

Neill, Stephen 171, 326.

Nestorie 54, 56, 63, 235.
Newman, John Henry 181.
Nissiotis, Nikos 299.
Noble, Ivana 212, 250, 252, 365.

Olivierio, William L. 195, 365.

Palmer, William 183.
Papa Paul al III-lea 97.
Papa Paul al VI-lea 298.
Papathanasioiu, Athanasios 209, 210, 233, 366.
Parham, Charles F. 190.
Pavel, Apostolul 35.
Pavel, Aurel 230, 257, 262, 264, 270, 273, 274, 275, 278, 279,
295, 324, 366,
Pârvu, Justin 27.
Pekridou, Aikaterini 361, 363.
Permiakov, Vitaly 34, 40, 358, 366, 366.
Perșa, Răzvan 345, 366.
Peterson, Michael D. 13, 15.
Petraru, Gheorghe 14.
Pius al IX-lea, papa 111, 344, 371.
Planche, Joseph 13.
Plekon, Michael 34, 40, 366.
Pobee, John 13.
Policarp al Smirnei 27.
Popandreou, Damaskinos 349, 350, 365.
Popa, Ioan Irineu 249, 361.
Popescu, Adrian 13.
Popescu, Dumitru 27, 28.
Popescu, Teodor M. 60, 366.
Popovici, Justin 27, 295, 328, 329, 363.
Popovici, Nicolae 55, 366.
Prokurat, Michael 13, 15.
Pupianus, Florentinus 219.

Quenstedt, Johann Arndt 130.

Quintus 219.

Rahner, Karl 117, 119, 120, 210, 366.

Raiser, Konrad 13, 14, 15.

Ramsey, Michael 171.

Ratzinger, Josef, 280, 324.

Răducă, Vasile 211.

Roberts, Alexander 218, 357.

Roșu, Adina 358.

Runcie, Robert 170.

Saarinen, Risto 124, 129, 366.

Sabev, Todor 299.

Saint Albans 250, 256.

Saint Serghie 250, 256.

Sauca, Ioan 222, 242, 267, 367.

Savonarola, Giorlamo 84.

Schaff, Phillip 51, 222, 227, 357.

Schleiermacher, Friedrich 131.

Schmemmann, Alexander 34.

Servetus, Michael 157.

Sfântul Atanasie cel Mare 224, 225.

Sfântul Chiril al Alexandriei 42, 55, 56, 57, 60, 63, 210, 366.

Sfântul Ciprian al Cartaginei 42, 160, 218, 219, 220, 221, 228, 229, 233, 256, 260, 283, 357, 358.

Sfântul Dionisie Areopagitul 239.

Sfântul Grigore cel Bătrân 51.

Sfântul Grigore de Nazianz 51, 223, 224, 225, 226, 227, 233, 357.

Sfântul Grigore Teologul, vezi Sfântul Grigore de Nazianz.

Sfântul Ignatie al Antiohiei 28, 33, 220, 358.

Sfântul Ioan Gură de Aur 29, 265.

Sfântul Irineu de Lyon 29, 30, 210.

Sfântul Isaac Sirul 54, 55, 291, 292, 294, 329, 330, 359, 363, 365.
 Sfântul Justin Martirul și Filosoful 210.
 Sfântul Marcu Eugenicul 344, 358.
 Sfântul Nicodim Aghioritul 221, 241, 243.
 Sfântul Nicolae Cabasila 231, 232, 234, 358.
 Sfântul Vasile cel Mare 221, 222, 223, 226, 233, 236, 288, 353, 357, 358.
 Simion, Marian G. 16, 17.
 Sirul, Efrem 26, 291, 294.
 Skyes, Stephen 171, 367.
 Soderblom, Nathan 16.
 Spener, Philipp Jacob 130.
 Stan, Alexandru I. 42, 69, 358, 365.
 Stăniloae, Dumitru 28, 30, 31, 44, 213, 236, 240, 243, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 290, 294, 295, 299, 336, 351, 352, 367.

 Taloș, Marius 120, 366.
 Teodor de Mopsuestia 55, 59.
 Teodorescu, Radu 264, 362.
 Tenny, Thomas 55, 367.
 Tetzl, Johann 84.
 Tharndike 179.
 Tilich, Paul 210.
 Todoran, Isidor 45, 367.
 Toroczkay, Ciprian 230, 255, 256, 257, 262, 264, 270, 273, 274, 278, 279, 285, 324, 366, 367.
 Tudor, Maria 141.

 Ustinov, Vitaly 306, 307, 308, 309.

 van der Borght, Eddy 141, 142, 148, 163, 360.
 van der Maas, Eduard M. 193, 195, 359.
 van der Mensbrugge, Alexis 246.
 Vassilidis, Petros 255.

Teologia dialogului intercreștin. O introducere

Vischer, Lukas 143, 368.

Visser's Hoft, Wilhelm Adolf 326.

Vlestis, Athanasios 243.

Vyșeslațev, B. P. 255.

Wace, Henry 51, 222, 357.

Ware, Kallistos, vezi Ware, Thimoty.

Ware, Thimoty 56, 57, 62, 70, 76, 81, 249, 250, 292, 294, 299, 302, 368.

Werner, Dietrich 361, 363.

Wesller, Charles 180.

Westcott, B. I. 184.

Wiley, John 55, 180, 367.

Wilhelm, Friedrich 131.

Wilken, Robert 332, 368.

Witefield, George 154, 180.

Yannoulatos, Athanasios 298.

Zenkovsky 255.

Zizioulas, Ioannis 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 255, 284, 285, 299, 347, 368.

Zwingli, Ulrich 87, 88, 89, 95, 147, 149, 150, 165, 166.

Bibliografie

Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.

Actele martirice. Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 11. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.

Augustin. „On Baptism, Against the Donatists”. În *Nicene and Post-Nicene Fathers. St. Augustine*, ediție de Philip Schaff. First. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004.

Basil. „Letters and Selected Works”. În *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ediție de Philip Schaff și Henry Wace, Vol. 8. Second Series. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2007.

Cyprian. „The Epistles of Cyprian”. În *Ante-Nicene Fathers*, ediție de Alexander Roberts și James Donaldson, Vol. 5. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004.

— — —. „The Treatises of Cyprian”. În *Ante-Nicene Fathers*, ediție de Alexander Roberts și James Donaldson, Vol. 5. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004.

Gregory Nazianzen. „On the Death of His Father”. În *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, Volume VII Cyril of Jerusalem*, ediție de Philip Schaff și Henry Wace. New York: Cosimo Classics, 2007.

Teologia dialogului intercreștin. O introducere

Sf. Marcu Evghenicul. *Opere*. Vol. I. Paters, 2009.

Sfântul Ciprian al Cartaginei. *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului*. Traducere de Alexandru I. Stan și Adina Roșu. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2013.

Sfântul Ignatie Teoforul. „Către Smirneni”. În *Scrierile Părinților Apostolici*. Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 1. Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.

Sfântul Nicolae Cabasila. *Despre viața în Hristos*. Traducere de Teodor Bodogae. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Sfântul Vasile cel Mare. *Scrieri, partea a treia*. Traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae. Vol. 12. Părinți și scriitori bisericești (PSB). București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Volume și studii

Afanasiev, Nicholas. *The Church of the Holy Spirit*. Ediție de Michael Plekon. Traducere de Vitaly Permiakov. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Albrecht, Daniel E. „Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual”. *Pneuma* 14, nr. 2 (1996).

Alfeyev, Ilarion. *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*. Traducere de Felicia Dumas. Iași: Doxologia, 2014.

- Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge University Press, 2004.
- Avis, Paul. „Anglican Ecclesiology”. În *The Routledge Companion to the Christian Church*, ediție de Gerard Mannion și Lewis S. Mudge, 202-16. New York and London: Routledge, 2008.
- — —. *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*. Bloomsbury Academic, 2008.
- Behr, John. „A Note on the «Ontology of Gender»”. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, nr. 3-4 (1998): 363-72.
- — —. „The Trinitarian Being of the Church”. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48, nr. 1 (2004): 67-88.
- Bel, Valer. *Teologie Și Biserică*. Presa Universitară Clujeană, 2008.
- Bobrinskoy, Boris. *Taina Bisericii*. Alba Iulia: Reîntregirea, 2004.
- Bria, Ion. *Dicționar de teologie ortodoxă: A - Z*. A II-A. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
- Brock, Sebsatian. „Biserica «nestoriană»: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului”. În *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, 447-64. traducere de Ioan Ică jr., A 2-A. Sibiu: Deisis, 2007.
- Buda, Daniel. *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică*. Sibiu: Ed. ASTRA Museum, 2014.
- Bulgakov, Serghei. *Ortodoxia*. Traducere de Nicolae Grosu. București: Editura Paideia, 1997.

Burgess, Stanley M., și Eduard M. van der Maas. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements: Revised and Expanded Edition*. Zondervan, 2010.

Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*. Traducere de Henry Beveridge. Hendrickson Publishers, 2008.

Chadwick, Henry. *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*. OUP Oxford, 2005.

Chadwick, Owen. *The Reformation*. Penguin Books, 1972.

Clapsis, Emmanuel. „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”. *Greek Orthodox Theological Review* 35, nr. 2 (1990): 113-27.

Cross, Frank Leslie, și Elizabeth A. Livingstone, ed. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press, 2005.

Davis, Leo Donald. *The First Seven Ecumenical Councils (325- 787) Their History and Theology*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983.

D’Costa, Gavin, ed. *Christian Uniqueness Reconsidered: Myth of Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990.

De Salis Amaral, Miguel. *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Forovsky*. Ediție de Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gârdan. Traducere de Daniela Chețan. Presa Universitară Clujeană, 2009.

Dulles, Avery. „The Church, the Churches and the Catholic Church”. *Theological Studies*, nr. 33 (1972): 199-234.

Eddy van der Borcht. „Reformed Ecclesiology”. În *The Routledge Companion to the Christian Church*, ediție de

- Gerard Mannion și Lewis S. Mudge, 187-201. New York and London: Routledge, 2008.
- Erickson, John H. „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”. *t Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 41 (1997): 1-17.
- Evdokimov, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclee de Brouwer, 1979.
- — —. *Ortodoxia*. Traducere de Irineu Ioan Popa. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
- Fedorov, Vladimir. „Distorted Images of Ecumenism - Historical and Theological Reasons for the Difficulties to Develop a Proper Understanding of Ecumenism in the Russian Context”. În *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ediție de Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, și Dietrich Werner, 152-57. Volos: Volos Academy Publications in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, 2013.
- FitzGerald, Thomas E. *The Ecumenical Movement: An Introductory History*. Greenwood Publishing Group, 2004.
- — —. *The Ecumenical Movement: An Introductory History*. Westport, Conn: Praeger, 2004.
- Florovsky, Georges. „Ecumenical Aims and Doubts. An Address at the First Assembly of the World Council of Churches in Amsterdam, 1948”. În *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ediție de Richard D. Haugh, Vol. 13. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989.
- — —. „Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise”. În *La Sainte Eglise Universelle*.

Cahiers theologiques de l'actualite protestante. 4. Neuchatel, Paris: Delachaux et Niestle S.A., 1948.

— — —. „The Boundaries of the Church”. În *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ediție de Richard D. Haugh, Vol. 13. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989.

— — —. „The Catholicity of the Church”. În *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, ediție de Richard D. Haugh, 1:37-55. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.

— — —. „The Doctrine of the Church, Schism and The Branch Theory”. În *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ediție de Richard D. Haugh, Vol. 13. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989.

— — —. „The Limits of the Church”. *Church Quarterly Review* 117 (octombrie 1933): 117-31.

— — —. „The Tragedy of Christian Division”. În *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ediție de Richard D. Haugh, Vol. 13. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989.

— — —. „The True Church”. În *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, ediție de Richard D. Haugh, Vol. 13. The Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989.

Florovsky, Preot Georges. *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*. Traducere de Radu Teodorescu. Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2016.

Gabor, Adrian. „Curs de Istorie bisericească universală”. București, 2010.

Hannaford, Robert. *The Future of Anglicanism*. Gracewing Publishing, 1996.

- Harper, Michael. „The Holy Spirit Acts in the Church, Its Structures, Its Sacramentality, Its Worship and Sacraments”. *One in Christ*, nr. 12 (1972).
- Hick, John, și Knitter, Paul F., ed. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1987.
- Homiakov, Alexis. *Biserica este una*. Traducere de Elena Derevici și Lucian Mureșan. Cluj-Napoca: Patmos, 2008.
- Ică, Ioan și Ioan Ică jr. „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”. În *Omul și Dumnezeu-om: abisurile și culmile filozofiei*, de Iustin Popovici, traducere de Ioan Ică și Ioan Ică jr. București: Ed. Sophia, 2010.
- Ică, Ioan jr. „950 de la «Marea Schismă». Interpretări și documente”. *Revista teologică*, nr. 3 (2004): 8-41.
- Ioan Ică jr. „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul - operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”. În *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, traducere de Ioan Ică jr., A 2-A. Sibiu: Deisis, 2007.
- Ionita, Viorel. *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church: The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 923 until 2009*. Freiburg: Basel: Reinhardt, Friedrich, 2014.
- Ioniță, Viorel. „Dialogul teologic dintre Bisericele Ortodoxe și celelalte Biserici creștine la nivel mondial”. *Revista teologică*, nr. 2 (2011): 203-21.
- Kalaitzidis, Pantelis. „Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements”. În *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ediție de Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, și Dietrich Werner,

- 134-51. Volos: Volos Academy Publications in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, 2013.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. InterVarsity Press, 2002.
- Karmires, John. „Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας”, *θεολογία*, nr. 51 (1980): 645-91.
- — —. „Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας”, *θεολογία*, nr. 52 (1981): 16-45.
- Karmiris, Ioannis. *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου καθολικής Εκκλησίας*. Vol. II. Αθήναις, 1953.
- Khomiatkov, Aleksei și Ivan Kireevsky. *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*. Ediție de Boris Jakim și Robert Bird. Lindisfarne Books, 1998.
- Khomiatkov, Alexei S. *The Church Is One*. Eastern Orthodox Books, 1988.
- Knitter, Paul F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- Lee, Paul D. *Pneumatological Ecclesiology in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue: A Catholic Reading of the Third Quinquennium (1985-1989)*. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1994.
- Lennan, Richard. „Roman Catholic Ecclesiology”, în *The Routledge Companion to the Christian Church*, ediție de Gerard Mannion și Lewis S. Mudge, 234-50. New York and London: Routledge, 2008.
- Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Traducere de Vasile Răducă. Editura Bonifaciu, 1998.

- McCormack, Bruce. „Fundamentul cristologic al înțelegerii ecumenismului în teologia lui Karl Barth”. Conferință prezentat la Întâlnirea Centrului de studii ecumenice și inter-religioase din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, noiembrie 2016.
- Melton, J. Gordon. *Encyclopedia of Protestantism*. Infobase Publishing, 2005.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham Univ Press, 1979.
- — —. *John Meyendorff, Christ in Eastern Christian Thought*. Washington: Corpus Publications, 1969.
- — —. *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*. Traducere de Alexandru I. Stan. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
- Miller, Dana. „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII”. În *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, promie și judecată: partea a 2-a, recent descoperită*, de Sfântul Isaac Sirul, 465-534. traducere de Ioan Ică jr., A 2-A. Sibiu: Deisis, 2007.
- Moga, Ioan. „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”. *Tabor*, nr. 11 (noiembrie 2013): 94-104.
- Moș, Grigore Dinu. „Is “Sacramental Oikonomia” a Coherent and Faithful Expression of Orthodox Ecclesiology and Is It Useful for Its Ecumenical Vocation? Reflections on Some Theological Conceptions and Official Statements”. Bossey, 2017.
- — —. „Secularizarea și raționalismul teologic – provocări majore ale conștiinței creștine” *Epifania*, nr. 26 (2013): 109-17.

Noble, Ivana. „Three Orthodox visions of ecumenism: Berdyaev, Bulgakov, Lossky”. *Communio Viatorum* LVII, nr. 2 (ianuarie 2015): 113-40.

Oliverio, L. William. *Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition: A Typological Account*. BRILL, 2012.

Papandreou, Damaskinos, ed. *Towards the Great Council. Introductory Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church*. London, 1972.

Papathanasiou, Athanasios N. „If I cross the boundaries, you are there! An affirmation of God’s action outside the canonical boundaries of the Church”. *Communio Viatorum*, nr. 53.3 (2011): 40-55.

Pavel, Aurel, și Ciprian Iulian Toroczka. *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*. Sibiu: Editura Universității Lucian Blaga, 2010.

— — —. *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*. Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2010.

Perșa, Răzvan. „Sfântul și Marele Sinod - Între dezbaterea fundamentală și fundamentalistă”. *Revista Renașterea*, nr. 9 (septembrie 2016): 8.

Plekon, Michael. „Introduction. The Church of the Holy Spirit— Nicholas Afanasiev’s Vision of the Eucharist and the Church”. În *The Church of the Holy Spirit*, de Nicholas Afanasiev, ediție de Michael Plekon, traducere de Vitaly Permiakov. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Popescu, Teodor M. „Importanța istorică a sinodului al IV-lea ecumenic”. *Orthodoxia*, nr. 2-3 (1951): 188-294.

- Popoviciu, Nicolae. *Începuturile nestorianismului. Cu specială considerație asupra anatematismelor Sf. Cîril. Sibiu, 1933.*
- Rahner, Karl. *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism.* Traducere de Marius Taloș. Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2005.
- Saarinen, Risto. „Lutheran Ecclesiology”. În *The Routledge Companion to the Christian Church*, ediție de Gerard Mannion și Lewis S. Mudge, 170-86. New York and London: Routledge, 2008.
- Sauca, Ioan. „Vocația ecumenică a Ortodoxiei”. *Mitropolia Olteniei*, nr. 58 (2004): 29-38.
- Stăniloae, Dumitru. „Cari dintre eretici și schismatici vor putea fi primiți în sânul Bisericii Ortodoxe: a. Prin botez, b. Prin mirungere, c. Prin libelos pisteos?” *Revista teologică XXI*, nr. 11-12 (1931): 444-47.
- — —. „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”. *Ortodoxia* 19, nr. 4 (1967): 495-540.
- — —. „Natura sinodicității”. *Studii Teologice* 29, nr. 9-10 (1977): 605-14.
- — —. „Numărul tainelor, raporturile între ele și problema tainelor din afara Bisericii”. *Ortodoxia*, nr. 2 (1956).
- — —. „Sobornicitatea deschisă”. *Ortodoxia* 23, nr. 2 (1971): 165-80.
- — —. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. Ediția a doua. Vol. 2. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
- — —. „Unitate în diversitate în Tradiția Ortodoxă”. *Ortodoxia* 22, nr. 3 (1970).
- Sykes, Stephen. *Unashamed Anglicanism*. Darton, Longman & Todd, 1995.

Tenny, Thomas. „Nestorianism”. Ediție de John Anthony McGuckin. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, 2 Volume Set. John Wiley & Sons, 15 decembrie 2010.

Todoran, Isidor. „Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă”. *Ortodoxia*, nr. 3, XXV (1973): 337-46.

Toroczkai, Ciprian Iulian. *Tradiția patristică în modernitate. Ecceziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*. Sibiu: Editura Andreiana, 2008.

Vischer, Lukas. „The Reformed Tradition and Its Multiple Facets”. În *The Reformed Family Worldwide: A Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations*, ediție de Jean-Jacques Bauswein și Lukas Vischer. W.B. Eerdmans, 1999.

Ware, Kallistos. *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Wipf and Stock Publishers, 2013.

Ware, Kallistos (Bishop of Diokleia). *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*. World Council of Churches, 2012.

Ware, Timothy. *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*. Penguin UK, 1993.

— — —. *The Orthodox Church: New Edition*. 2nd edition. London, England; New York, N.Y: Penguin Books, 1993.

Wilken, Robert L. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.

Zizioulas, Ioannis. *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*. Traducere de Ioan Valentin Istrati și

Geanina Chiriac. București: Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009.

Zizioulas, Ioannis. „Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement”. *Sourozh*, nr. 21 (1985): 16-27.

— — —. „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”. În *Orthodox Perspectives on Mission*, ediție de Petros Vassiliadis. Wipf & Stock Pub, 2014.

Surse electronice

admin. „ECUMENISMUL FARA MASCA – O carte ce cuprinde tot ce nu s-a spus pana acum despre erezia ereziilor: ecumenismul”. *Noua adresă: APOLOGETICUM .RO*, 21 aprilie 2011. <https://apologeticum.wordpress.com/2011/04/22/ecumenismul-fara-masca-o-carte-ce-cuprinde-tot-ce-nu-s-a-spus-pana-acum-despre-erezia-ereziilor-ecumenismul/>.

„Baptism and «Sacramental Economy»: An Agreed Statement”. Data accesării 22 aprilie 2017. <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/orthodox/baptism-and-sacramental-economy.cfm>.

„Ce mai scrie prin «Viețile Sfinților»... (exemple de pseudo-aghiografie)”. Data accesării 9 mai 2017. <http://www.teologie.net/2014/08/24/ce-mai-scrie-prin-vietile-sfintilor-exemple-de-pseudo-aghiografie/>.

„Comunicat: Orice lămurire privind credința trebuie făcută în comuniune bisericească, nu în dezbinare - Basilica.ro”. Data accesării 23 ianuarie 2017. <http://basilica.ro/comunicat-orice-lamurire-privind-credinta-trebuie-facuta-in-comuniune-bisericeasca-nu-in-dezbinare/>.

„Confesiunea Augustana - BISERICA LUTHERANA, o misiune lutherana confesionala in Romania”. Data accesării 10 mai 2017. <http://www.bisericalutherana.ro/credinta-lutherana/confesiunea-augustana-invariata>.

„Despre Ecumenism in Ortodoxie”. Data accesării 7 mai 2017. <http://www.credo.ro/ecumenism.php>.

„Ecumenism”. Data accesării 7 mai 2017. <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/vitaly.aspx>.

- „Ecumenismul – erezie”. Data accesării 7 mai 2017. http://www.ortodoxism.ro/erezia_ecumenismului.shtml
- Ganduridinortodoxie. „Ecumenismul este erezie. Hotărârile sinodului din Creta sunt eretice.” *ganduri din ortodoxie*, 23 decembrie 2016. <https://ganduridinortodoxie.wordpress.com/2016/12/23/ecumenismul-este-erezia-hotararile-sinodului-din-creta-sunt-eretice/>.
- „Lumen gentium”. Data accesării 29 aprilie 2017. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- „Mitropolia Slatioara – Biserica Ortodoxa de Stil Vechi din Romania”. Data accesării 7 mai 2017. <http://www.mitropoliaslatioara.ro/eclesiologia.php>.
- „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World | The Russian Orthodox Church”. Data accesării 10 februarie 2016. <https://mospat.ru/en/2016/01/28/news127362/>.
- „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World - Official Documents - The Holy and Great Council of the Orthodox Church”. Data accesării 22 august 2016. <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>.
- „Reluarea dialogului între creștinii ortodocși și creștinii vechi-orientali”. *Basilica.ro*, 26 noiembrie 2014. <http://basilica.ro/reluarea-dialogului-intre-crestinii-ortodocsi-si-crestinii-vechi-orientali/>.
- „Sfântul și Marele Sinod: Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine (Document oficial)”. *Basilica.ro - Agenția de presă a Patriarhiei Române*, 11 iulie 2016. <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/>.

„Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church (Chieti, 21 September 2016)”. Data accesării 12 mai 2017. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html.

„Tory | Define Tory at Dictionary.com”. Data accesării 29 mai 2017. <http://www.dictionary.com/browse/tory>

„Unitatis redintegratio”. Data accesării 29 aprilie 2017. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

Pope Leo XIII. „Satis Cogitum”. *Papal Encyclicals Online*. Data accesării 29 aprilie 2017. <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13satis.htm>.

Pope Pius XI. „Mortalium Animos”. *Papal Encyclicals Online*. Data accesării 29 aprilie 2017. <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13satis.htm>.

† Serafim, Mitropolitul Ortodox Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord. „Euharistia și unitatea Bisericii - daruri ale Sfântului Duh”. Data accesării 3 martie 2017. <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/cuvinte-de-invataura/211-euharistia-si-unitatea-bisericii-daruri-ale-sfantului-duh>.

Volumul de față s-a construit în jurul uneia dintre întrebările foarte prezente în disputele din ultima vreme. De ce este necesar dialogul ecumenic și de ce „trebuie” să ne angajăm în acesta? Răspunsul poate veni foarte rapid: pentru că este voia Mântuitorului Iisus Hristos, care se roagă Tatălui „ca toți să fie una” (*In* 17, 21). Și totuși, cum explicăm faptul că o parte a creștinilor refuză dialogul ecumenic sau chiar îl condamnă? Mai ales că aceștia sunt cei care susțin că împlinesc întru totul poruncile Mântuitorului. Căutând răspunsurile, s-au conturat alte întrebări care aveau nevoie de lămuriri. Ce înseamnă, de fapt, dialog ecumenic? Care sunt așteptările dialogului ecumenic? Cine sunt partenerii acestui dialog? De ce întâlnim reacții antagonice referitoare la dialogul ecumenic?



ISBN 978-606-37-0176-4



9 786063 701764