

0 2/1966

PROBLEME INTERCONFESIONALE

CUPRINSUL:

PROBLEME INTERCONFESIONALE	PeF.
Biserica universală și sobornicească, de Pr. Prof. D. STANILOAE	167
Raportul dintre justițiar și dragoste în Omiliile Sfintului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani, de Pr. Prof. IOAN G. COMAN	199
Biserica slujitoare, de Magistrand GRIGORAȘ AUREL	222
INSEMNAȚII DESPRE CARȚI ȘI REVISTE	
Peripețiile unei traduceri a Noului Testament. Considerații pe marginea centenarului lui Yuk-Karageti (1787—1864), de Pr. Prof. T. BODOGAE	246
N. Kontargyris, <i>Elenismul strămutat în America</i> , Atena, 1964	253
Kirchliches Jahrbuch, für die Alt-Katholiken in Deutschland 1966, de Pr. Prof. VLADIMIR PRELIPCEAN	255
Giovanni Miege, <i>L'Évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann</i> , Neuchâtel, 1958, de IOAN ȘTRUC	257
Московская Патриархия, БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ. Сборник третий (Патриархия din Moscova, STUDII TEOLOGICE, caietul III), 1964, de I. V. G. Журнал Московской Патриархии (Revista Patriarhiei din Moscova), nr. 1, 2 și 3/1966	261
«Theologische Literaturzeitung», XC (1965), nr. 4—9, de Pr. Prof. G. MARCU	278
BISERICA ȘI VIAȚA	282
Notă orientată eclezioiogice în Protestantism, de Pr. Prof. ISIDOR TODORAN	284
Notă și comentarii	306

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.
 Membri: P. C. Pr. ENE BRANIȘTE, profesor la Institutul Teologic Universitar din București; N. CHIȚESCU, profesor la Institutul Teologic Universitar din București; P. C. Pr. D. BELU, profesor la Institutul Teologic Universitar din Sibiu; P. C. Arhim. N. MLĂDIN, profesor la Institutul Teologic Universitar din Sibiu.
 Redactor responsabil: P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.

BISERICA UNIVERSALĂ ȘI SOBORNICEASCĂ

de Pr. Prof. D. STANILOAE

I. TEORII ECLEZIOLOGICE NEÎNTEMEIATE

In anii din urmă, din dorința de a servi năzuința ecumenistă de apropiere a Bisericilor, o seamă de teologi ortodocși au formulat unele teorii eclezioiogice menite să ușureze această apropiere.

Fără îndoială, toți dorim să promovăm spiritul ecumenist al timpului și să lucrăm pentru idealul unirii Bisericii. Dar sintem convinși că acest nobil ideal nu e servit, ci dimpotrivă prejudiciat prin acțiuni pripite și prin teorii create din pornirea spre compromis, prin teorii care tratează în spirit relativist tezaurul precat de Hristos prin Sfinții Apostoli Bisericii Sale de la început și păstrat cu fidelitate de Biserica Ortodoxă până azi.

1. *Teoria așa-zisei eclezioiogii euharistice opusă eclezioiogiei universale.* — Dintre aceste teorii eclezioiogice moderne, o mare vîlvă face azi așa-zisa eclezioiogie «euharistică». Cel ce a formulat-o este Prof. M. Afanassieff de la Institutul Sfintul Serghe din Paris¹. În teoria sa, Afanassieff opune eclezioiogia euharistică eclezioiogiei universaliste. El afirmă că, după eclezioiogia universalistă, este imposibil de realizat o reuniune a Bisericilor, pentru că în afară de Biserica cea unică Universală, care cuprinde tot ce este Biserica, nu mai există vreo Biserică și întrucît atît Biserica Ortodoxă cît și cea Catolică se consideră Biserica Universală, fiecare din ele o socotește pe cealaltă lipsită de calitatea de Biserică și așteaptă ca aceea să vină la simlul ei, ceea ce face imposibil de realizat idealul reunirii lor. Doctrina Bisericii Universale vine de la Ciprian. «Doctrina lui Ciprian despre unitatea Bisericii, ca organism universal, a fost adoptată atît de teologia ortodoxă cît și de cea catolică. Oricît de paradoxal s-ar părea, tragicul situației ecleziale actuale constă în faptul că atît o teologie,

1. Iată unele din lucrările lui Afanassieff în care expune această teorie: *La doctrine de la primauté à la lumière de l'Écclésiologie*, în «Istina», nr. 4/1957, p. 401—402; *Le concile dans la théologie orthodoxe russe*, în «Irenikon», nr. 35/1962, p. 316—339; *L'infailibilité de l'Église, du point de vue d'un théologien orthodoxe*, în volumul colectiv: *L'infailibilité de l'Église*, Chevetogne, 1961, p. 183—201. *L'Église qui préside dans l'Amour*, în volumul colectiv: *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960; *Una Sancta*, în «Irenikon», nr. 4/1964. În studiul de față ne referim îndeosebi la articolul din urmă.

cît și cealaltă se mențin pe aceeași poziție eclezio logică. Teologia ortodoxă și teologia catolică, cred că nu există decît o singură Biserică adevărată și că nu pot fi două Biserici... Ereticii și schismaticii nu sînt în interiorul Bisericii, ci în afară» (*Una sancta*, «în Irenikon», 1963, nr. 4, p. 441 și 443).

După Afanassieff, nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă preîntindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale, pentru a fi Biserică deplină. Oricumunitate în care se săvîrșește Euharistia și are ca centru un episcop este Biserica deplină, indiferent de se află în comunione cu alte comunități care săvîrșesc și ele Euharistia și au ca centru un episcop. Fără a vorbi totuși de mai multe Biserici, Afanassieff consideră că oriunde se află o astfel de comunitate euharistică în jurul unui episcop, există Biserica în mod integral, nelipsindu-i nici una din notele Bisericii adevărate și depline.

Iată opoziția între cele două eclezio logii, formulată în termenii lui Afanassieff: «În ordinea ideilor eclezio logiei universaliste, Biserica lui Dumnezeu pe pămînt este un organism universal, îmbrățișînd toate Bisericile locale care există pe pămînt. Toate atributele Bisericii: sfințenia, unitatea, catolicitatea și apostolicitatea se rapoartă la acest organism universal. Bisericile locale, ca părți ale Bisericii Universale, nu posedă ele înseși aceste atribute: ele nu le posedă decît prin Biserica Universală cu condiția de a face parte din ea. Aceasta este teza fundamentală a lui Ciprian ca și a eclezio logiei universaliste moderne. Dar există o altă teză, opusă celei a lui Ciprian: toate atributele pe care le-am indicat aparțin Bisericii locale. Această teză noi o găsim în eclezio logia primară, pe care eu o numesc euharistică. Diferența fundamentală între eclezio logia universalistă și eclezio logia euharistică constă tocmai în opoziția între aceste două teze, opoziție care se reflectă, natural, în concepția despre unitatea Bisericii și mai ales în principiul acestei unități.

În calitate de Trup al lui Hristos, Biserica se manifestă în toată plenitudinea ei în adunarea euharistică a Bisericii locale, pentru că Hristos este prezent în Euharistie, în plenitudinea trupului său. Iată de ce Biserica locală posedă toată plenitudinea Bisericii, altfel spus, ea este Biserica lui Dumnezeu în Hristos. Plenitudinea naturii Bisericii condiționează unitatea ei, care își găsește expresia sa în ansamblul euharistic al fiecărei Biserici locale... Biserica este acolo unde este adunarea euharistică. Se poate formula și în alt mod această teză: acolo unde este Euharistia, este Biserica lui Dumnezeu și acolo unde este Biserica lui Dumnezeu, acolo este Euharistia. Urmează că adunarea euharistică este semnul distinctiv empiric al Bisericii... Deci limitele empirice ale Bisericii sînt determinate de limitele adunării euharistice.

Afirmînd că adunarea euharistică este principiul unității Bisericii, nu se exclude teza după care semnul distinctiv empiric al Bisericii locale este episcopul, pentru că episcopul este inclus în conceptul Euharistiei. După natura ei însăși, adunarea euharistică nu poate exista fără întîistătătorul ei, după terminologia stabilită, fără episcop». (La început fiecare Biserica locală, cu un episcop, constituia o singură adunare euharistică).

«Baza ministerului (slujirii) episcopului este adunarea euharistică, ceea ce înseamnă că episcopul este cel ce prezidează adunarea euharistică. În consecință, cînd vorbim de adunarea euharistică, noi vorbim de episcop. După eclezio logia universală, dimpotrivă, episcopul ca principiu al unității Bisericii locale nu e inclus în adunarea euharistică, ci este considerat în el însuși, pentru că această eclezio logie îl detașează de adunarea euharistică. Această diferență, neînsemnată la prima vedere, a avut consecințe enorme pentru toată organizația eclezială și mai ales pentru noțiunea unității. După eclezio logia euharistică, unitatea Bisericii este o unitate veritabilă, pentru că ea este unitatea Trupului lui Hristos, altfel spus, a lui Hristos însuși, și-și află expresia ei concretă în adunarea euharistică. În eclezio logia universalistă un astfel de principiu nu este aplicabil, căci în Biserica înțeleasă ca un organism universal nu există și nu poate exista adunare euharistică universală. Deci după această eclezio logie, principiul Bisericii nu rezidă, cum am văzut, în Biserica însăși, ci numai într-unul din elementele ei, adică în episcopat... Astfel limitele Bisericii Universale sînt definite prin cele ale puterii episcopatului. Tot ce e în afara episcopatului se găsește în afara limitelor Bisericii, ceea ce ne duce inevitabil la concluzia că cutare sau cutare societate eretică sau schismatică se găsește în afara Bisericii, chiar dacă ea este o adunare euharistică»².

După concepția aceasta a lui Afanassieff, Biserica constituindu-se prin Euharistie, toată slujirea episcopului se reduce la ceea ce stă în legătură cu Euharistia. Prin orice altă slujire, el este exterior Bisericii (p. 454). La aceasta e de observat că episcopul nu poate fi exterior comunității euharistice sau Bisericii nici prin celelalte slujiri: predicarea adevărului și păstorirea credincioșilor. La urma urmelor săvîrșirea Euharistiei e în legătură și cu păzirea adevărului în Biserica. Biserica e ceva complex și de aceea și săvîrșirea Euharistiei e în legătură cu tot ce înseamnă Biserica. Poate să fie adevărat că toate slujirile culminează în săvîrșirea Euharistiei și deci o au în vedere în ultimă analiză pe ea, dar aceasta nu înseamnă că săvîrșirea Euharistiei sau a Tainelor e singura slujire. Tocmai pentru că fără episcop — și deci fără episcopat — nu poate fi preot și fără preot nu se săvîrșește Euharistia, în afara episcopului — și deci a episcopatului — nu e Biserica. Ideea că în afara Euharistiei nu e Biserica nu poate fi separată de ideea că în afara episcopului — și deci a episcopatului — nu e Biserica, cum socotește Afanassieff, ci ele sînt indisolubil legate între ele.

Afanassieff continuă: «De la începutul existenței lor fiecare Biserica locală se afirmă ca autonomă și independentă...». Dar Afanassieff caută totuși să țină seama și de unirea Bisericilor locale: «Mulțimea de Biserici independente și autonome nu era totuși dispersată, din contră era reunită... Și aceasta pentru că fiecare Biserica locală reunea în ea singură toate Bisericile locale, căci ea posedă toată plenitudinea Bisericii lui Dumnezeu și toate Bisericile locale sînt reunite împreună, pentru că în toate Bisericile locale se află aceeași Biserică a lui Dumnezeu. Iată de ce această uniune a Bisericilor locale are un caracter cu totul aparte; ea nu e o asociație a

2. Idem, *Una sancta...*, p. 452—454.

părților Bisericii sau a diferitelor Biserici, ci reuniunea diferitelor manifestări ale Bisericii lui Dumnezeu în realitatea empirică» (p. 454).

B. Schultze S. I. redă această viziune a lui Afanassieff astfel: «Aritmetica lui Euclide nu se mai aplică aci, pentru că în eclezioleogie 1 cu 1 face tot 1: cu toată mulțimea de Biserici locale, Biserica rămâne tot una... În Biserica unitatea și pluralitatea nu numai că sînt depășite, ci una e conținută în alta. Dacă deci Biserica locală include în ea pe Hristos și plenitudinea, o putere asupra lui Hristos și o subordonare a Bisericii locale față de alta, nu mai e posibilă»³.

Afanassieff pare a voi să acorde o importanță oarecare și uniunii Bisericilor locale, dar cînd descrie această uniune, aci minimalizează importanța ei, declarînd că tot ce se petrece într-o Biserica locală se petrece și în celelalte, aci își anulează teza despre plenitudinea Bisericii locale, declarînd că în fiecare Biserica locală se pot petrece lucruri care nu se petrec în alta și că e de folos ca o Biserica locală să accepte ceea ce se petrece în alte Biserici locale: «Grație acestei uniuni, era exclus ca o Biserica locală oarecare să se închină în ea însăși: ea nu putea trăi izolat de celelalte (de ce nu, dacă e Biserica perfectă? n. n.) și nu putea rămîne străină de ceea ce se petrecea în celelalte Biserici. Ea nu o putea face, pentru că tot ce se petrece într-o Biserica, se petrece și în alte Biserici, altfel spus, se petrece în Biserica lui Dumnezeu, în Hristos. (Atunci cum se mai poate spune că o Biserica locală e izolată, cînd n-are comuniune cu celelalte? n. n.). Din punct de vedere empiric, aceasta înseamnă că fiecare Biserica locală accepta tot ce se petrecea în altă Biserica, și toate Bisericile acceptau tot ce se petrecea într-una din ele. Toată mulțimea legată prin iubirea Bisericilor își însușea tot ce se făcea în fiecare din Bisericile care aparțineau acestei uniuni».

Tot pasajul redat pînă aci și în continuare e în contradicție cu viziunea lui Afanassieff, care consideră Biserica locală suficientă sieși, care nu vrea să țină seama de natura cu mult mai complexă a legăturilor care unesc Bisericile locale într-o Biserica Universală.

În continuare Afanassieff declară că acceptarea de către o Biserica locală a ceea ce se petrece în altă Biserica locală nu are un caracter juridic, ci e o mărturie a ei în Duhul Sfînt că ceea ce se petrece în altă Biserica locală e de la Duhul Sfînt. Dar aceasta înseamnă că Duhul Sfînt poate lucra uneori într-o Biserica locală, fără să lucreze același efect în celelalte Biserici locale, dar poate inspira celorlalte mărturie că ceea ce se lucrează în altă Biserica locală e tot de la Duhul Sfînt. Deci același Duh lucrează deosebit în diferitele Biserici locale și atunci Bisericile locale sînt ținute într-o condiționare și completare reciprocă de unul și același Duh.

Îată cuvintele lui Afanassieff în această chestiune: «Această acceptare, sau, pentru a folosi un termen mai obișnuit dar cu o nuanță ușor juridică, această recepție nu avea totuși nimic juridic, nici chiar omnesc în general. Ea era o mărturie a unei Biserici locale, în care se află Biserica lui Dumnezeu, asupra a ceea ce se întîlnește în alte Biserici, în care de asemenea

3. *Ecclesiologia Universalis o Eucaristica*, in «Unitas», ian.—mart. 1965, p. 16.

se află Biserica lui Dumnezeu, adică este mărturia Bisericii asupra ei însăși, sau mărturia Duhului asupra Duhului Care petrece în Biserica. Acceptînd tot ce se împlinește într-o altă Biserica, una sau mai multe Biserici locale dau mărturie că tot ce se petrece în aceea este conform cu voința lui Dumnezeu și se petrece, în consecință, în Biserica lui Dumnezeu în Hristos.

Cu totul inconsecvent cu ceea ce a spus pînă aci, Afanassieff conchide: «În virtutea acestui fapt, chiar o Biserica locală mică dintr-un oraș mic trăia în plenitudinea vieții ecleziale; ea avea, în realitate, deplina conștiință a faptului că ea nu era o mică particulă a unui mare ansamblu, ci un ansamblu în care se petrece totul: ceea ce se petrece direct în ea însăși e ceea ce se petrece în toată uniunea Bisericilor» (p. 455).

De fapt, trebuie observat că mica Biserica locală trăia în plenitudinea eclezială, întrucît nu se rupea de ansamblul format din toate Bisericile locale. Altfel nici n-ar mai fi interesat-o ce se petrecea în celelalte Biserici locale și n-ar mai fi fost necesar să primească mărturia Duhului aflat în ea pentru lucrările aceluiași Duh aflat în celelalte Biserici locale.

Dar Afanassieff, conștient că prin pasajul de mai sus și-a năruit toată teoria eclezialității complete a Bisericii locale, luată izolat, revine în pasajul următor declarînd că numai în cazuri deosebit de grave era necesară această recepție. În mod obișnuit, fiecare Biserica locală trăia în sine aceeași viață ca celelalte Biserici locale, fără să comunice în mod direct. «Această recepție avea loc numai în legătură cu chestiuni deosebit de grave și de discutabile. În celelalte cazuri Biserica locală știa, grație unei cunoștințe speciale, că tot ce se împlinește în ea este acceptat de celelalte Biserici» (p. 456).

Mai întîi e de precizat că aceste cazuri «deosebit de grave» nu sînt altele decît acelea în care Bisericile locale simțeau că s-a ivit un pericol de rupere a comuniunii dintre ele, comuniune în care în mod obișnuit ele trăiau. Altfel nu s-ar explica de ce totuși în cazurile «deosebit de grave» era necesară această recepție.

Dar în afară de aceasta, iată-l pe Afanassieff recurînd la o curioasă «cunoștință specială» pentru a explica știința unei monade ecleziale, închise ermetic în sine, despre identitatea altor monade ecleziale cu ea însăși, în loc să recunoască comuniunea iubitoare, voită de Dumnezeu și practică de Biserica, drept mijloc de menținere a lor în această unitate.

Cum era și firesc, Afanassieff ia în considerare și cazurile cînd mai multe Biserici locale refuză să dea mărturie pentru ceea ce se petrece într-o altă Biserica locală. Dar problema aceasta o tratează și mai șerpuitor. Nu cumva tocmai faptul că ceea ce se petrece într-o Biserica locală, la un moment dat, nu e de la Duhul Sfînt face ca celelalte Biserici locale să nu se mai simtă îndemnate de Duhul Sfînt să recunoască că ceea ce se petrece în acea Biserica nu e de la Duhul Sfînt?

Afanassieff recunoaște și el acest lucru. Dar cu nuanța curioasă că acel act nu se petrece propriu-zis în Biserica, adică acel «act» (parcă ar fi numai un act trecător, n. n.) n-ar cădea propriu-zis în ceea ce are respectivă Biserica locală ca Biserica, ci în ceea ce ea nu este Biserica. E o extrem de curioasă și neîntemeiată invenție ceea ce spune Afanassieff în această

privință. Pornind de la acest punct fantastic, el susține că ceea ce înțelegeam unele Biserici locale să rupă comuniunea cu acea Biserică este lipsa de iubire. Cu alte cuvinte, Afanassieff pare să justifice refuzul unor Biserici locale de a accepta ceea ce se petrece la un moment dat într-o altă Biserică locală, dar nu vrea să justifice ruperea comuniunii lor cu aceea, pe motiv că acea Biserică locală a rămas mai departe Biserica, n-a fost atinsă în caracterul ei propriu eclezial.

Se pune însă problema: dacă într-o comunitate locală apar nu fenomene de viață practică regretabilă, nu «acte» trecătoare, ci înnoiri de credință de durată permanentă, care nu sînt de la Duhul Sfînt și care nu pot fi presupuse că stau alături de caracterul eclezial al acestei Biserici, ci o tulbură în ființa ei, căci Biserica nu poate fi considerată ca o entitate euharistică plutitoare în abstract, atunci nu sînt toate concluziile lui Afanassieff inconsistente? Oare, o Biserică tulburată de învățături noi și greșite, mai este ea în mod deplin Biserică? Afanassieff o afirmă. Pentru el «Biserica», sau nu este atinsă de eroarea învățată în comunitatea empirică, sau nu e condiționată de adevăr, ci numai de Euharistia separată de adevăr. Dar dacă există o Biserică abstractă, cu neputință de a fi atinsă de eroare, de ce cere Afanassieff să se mențină comuniunea nu cu ea, ci cu comunitatea euharistică empirică?

Mai sigur este însă că nu aceasta e ideea pentru care s-a decis propriu-zis Afanassieff, ci aceea că Euharistia constituie Biserica fără a fi condiționată de adevăr. Aci e esențialul care l-a dus pe Afanassieff la toate concluziile sale.

După el Euharistia n-ar sta în legătură cu adevărul; după el adevărul și Euharistia ar fi două realități separate, ca și cînd Hristos din Euharistie n-ar fi Logosul, sau Rațiunea tuturor rațiunilor, ca și cînd Euharistia n-ar sta, dintr-un punct de vedere, în orizontul adevărului, ca și cînd ea n-ar putea fi înțeleasă și practică greșit și deci inefficient, sau fără o eficiență deplină.

Dar să-i dăm cuvîntul lui Afanassieff: «Noțiunea însăși a recepției arată că Bisericile locale puteau nu numai să primească ceea ce se petrece într-o altă Biserică, ci și să refuze de a o face față de una sau mai multe Biserici. Refuzînd să accepte acest sau acel act eclezial, Bisericiile locale dau mărturie că acest act nu se petrece în Biserica lui Dumnezeu» (p. 456). În loc ca de aci Afanassieff să tragă concluzia că acel act tulbură eclezialitatea unei Biserici locale, el trage concluzia curioasă că respectivul act cade alături de Biserică, deci alături de esența eclezială a acelei Biserici locale. De aceea el conchide în mod tot așa de curios: «Natura rupturii în comuniunea frățească arată că Biserica locală, privată de comuniunea cu celelalte Biserici, încetează, așa-zicînd, să existe pentru acestea din urmă, căci nu mai există legături grație cărora această comuniune să se realizeze; dar aceasta nu încetează să rămînă în sine Biserica lui Dumnezeu, cu toată situația ei izolată». Iar argumentul lui Afanassieff nu-i altul decît premisa nedovedită și inconsistentă de la care a plecat: «Dacă am cugeta că o astfel de Biserică locală nu e Biserica, am renunța chiar prin aceasta, la singurul semn distinctiv după care noi putem judeca existența unei Biserici: acolo,

unde este o adunare euharistică, acolo rămîne Hristos și acolo este Biserica lui Dumnezeu în Hristos. Acest semn este aplicabil nu numai Bisericii locale care fac parte din mulțimea Bisericilor legate prin iubire și concordie, ci și celor care sînt separate de aceasta... Încetarea comuniunii frățești cu una sau mai multe Biserici locale, oricît ar fi de dureroasă și oricît ar mărturisi o situație care nu e în ordine la acestea din urmă, nu e totuși o ruptură a unității Bisericii lui Dumnezeu, pentru că această unitate se manifestă, cum s-a spus, în orice Biserică locală» (p. 451).

*

La prima vedere, s-ar părea că teoria lui Afanassieff este îndreptată împotriva ecleziologiei catolice care consideră că Biserica are drept condiție principală a existenței ei primatul papal, concentrarea sau întemeierea ei pe succesorul lui Petru, pe papa. Dar Afanassieff nu combate numai ideea Bisericii Universale cu un centru, cu o conducere centralistă, ci și ideea Bisericii Universale în general. Prin aceasta teoria lui este îndreptată nu numai împotriva ecleziologiei catolice, ci și împotriva învățăturii moștenite de Biserica Ortodoxă din secolele primare și de la Sinodul al II-lea Ecu-
menic care a stabilit în Simbolul credinței că Biserica este «Universală» καθολική.

Propriu-zis Afanassieff folosește teoria sa ca un drum ocolit, pe care vrea să ducă Ortodoxia la comuniunea cu Biserica centralistă a Romei. Într-adevăr, din premisa sa că fiecare comunitate euharistică este Biserica întregă, prin simplul fapt că are în frunte un episcop și săvîrșește Euharistia, el trage ușor concluzia că fiecare din aceste comunități poate sta în comuniune cu alte comunități care săvîrșesc Euharistia în jurul unui episcop, indiferent că există între ele sau nu o identitate de doctrină.

Deci Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică pot restabili, după el, comuniunea între ele, pentru că fiecare din ele este Biserica în plinitudinea ei. Afanassieff spune direct că cu acest scop a formulat această teorie: «Terenul îmi pare suficient curățit pentru a putea trece la chestiunea esențială a studiului prezent: care sînt relațiile între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă, considerate din punctul de vedere al ecleziologiei euharistice? E clar din paginile precedente că aceste relații sînt definite prin absența comuniunii frățești între cele două Biserici... Pentru ecleziologia euharistică, Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică sînt amîndouă Biserici, sau, mai exact, fiecare Biserică locală din cele două grupe rămîne o Biserică». Propriu-zis nici n-a existat o serapație. «Biserica lui Dumnezeu a rămas și rămîne una și unică. Ruperea comuniunii nu a putut provoca împărțirea Bisericii care, prin natura ei, nu poate fi divizată în părți» (p. 464).

După Afanassieff, au existat în trecut cazuri cînd au stat în comuniune comunități euharistice diferențiate în credință, sau au rupt comuniunea comunității euharistice cu o credință identică (p. 469). *Factorul care a decis pentru păstrarea comuniunii a fost iubirea, nu unitatea credinței. Așa stînd lucrurile, Bisericiile locale Ortodoxe pot restabili comuniunea cu*

Biserica Romei chiar dacă sînt deosebite de aceea prin unele puncte de credință.

«Din punct de vedere al ecleziologiei universale, zice Afanassieff, reunirea Bisericii Ortodoxe și Catolice nu se poate realiza decît prin eliminarea divergențelor, și prin revenirea uneia din ele la simțul celeilalte, pentru ca aceea care revine să redevină Biserica. Acesta e punctul de vedere al ecleziologiei universaliste, în timp ce pentru ecleziologia euharistică există două grupe de Biserici care posedă în mod deplin natura eclezială» (p. 469). *Reunirea lor nu e condiționată de înlăturarea divergențelor dogmatice, o dată ce aceste divergențe nu au atins natura eclezială a nici uneia din cele două grupe.*

«A gîndi cineva că înlăturarea deosebirilor dogmatice constituie condiția reunirii Bisericilor, echivalează cu stăruirea în dezbinare» (p. 470). Sau: «Grație unui efort al iubirii, cu toate deosebirile existente, comuniunea între Biserici poate să se restabilească, și reunirea Bisericii Catolice și a Bisericii Ortodoxe poate deveni posibilă» (p. 470). Sau: «Prin efortul acestei iubiri Biserica Ortodoxă poate restabili comuniunea cu Biserica Catolică, cu toate deosebirile dogmatice existente și fără să ceară ca Biserica Catolică să-și neghe învățăturile care o deosebesc de Biserica Ortodoxă, deoarece «dragostea îndelung rabdă, se poartă cu bunătate, nu pizmăiește, nu se îngîmfă, nu se mîndrește» (I Cor. XIII, 4). La fel poate face și Biserica Catolică, «consimțind să nu ceară Bisericii Ortodoxe ca să primească noile sale dogme», adică cele ale primului Conciliu de la Vatican. În interiorul ei, aceasta ar rămîne cum este și astăzi, păstrînd conținutul și învățăturile pe care le posedă astăzi. Desigur pentru a se ajunge la aceasta, e necesar efortul iubirii, o mare jertfă, un fel de autonegare. Încluderea învățăturii despre puterea papii numai în interiorul granițelor Bisericii Catolice ar fi pentru Biserica Romei rezultatul unui mare elan spre jertfă în scopul restabilirii unității Bisericii să recunoască învățătura despre puterea papii numai ca «teologumenă». Dogma ar rămîne dogmă. Dar dogmă nerecunoscută de celelalte Biserici» (p. 470). În această comuniune restabilă, Biserica Romei ar primi locul prim pe care l-a avut în Biserica primară și care i se cuvine (p. 471). «Roma ar obține apoi prin iubire mai mult decît prin drept» (p. 472).

E clar prin urmare scopul teoriei ecleziologice a lui Afanassieff. Ea este o pledoarie «dogmatică» și «istorică» pentru intrarea Bisericii Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, cu ocolirea discuției punctelor dogmatice deosebitoare, cu minimalizarea acestor diferențe, pentru ca, creînd în conștiința ortodocșilor intrați în comuniune cu Roma, această atitudine relativistă față de diferențele dogmatice între Biserica Ortodoxă și cea Catolică, să se ajungă treptat ca ortodocșii să accepte ulterior și învățăturile dogmatice ale Romei, «dîndu-i prin iubire mai mult decît prin drept».

2. O ecleziologie «uharistică universalist-primațială». — Un alt teolog rus contemporan, A. Schmemmann (profesor la un seminar teologic rus din

S.U.A.) își însușește termenul «ecleziologic euharistică», pus în circulație de Afanassieff, și pînă la un punct, și teoria lui. Dar în fond el nu mai opune «ecleziologia euharistică», ecleziologiei universaliste, ci le îmbină pe aceste două, mai precis întemeiază ecleziologia universalistă nu pe o bază juridică, ci pe bază euharistică. Dar din universalismul Bisericii acceptat de el, ajunge la aceleași concluzii la care a ținut să ajungă și Afanassieff: la o acceptare — dar acum într-o formă directă — a unui oarecare primat al papii.

În răsăritul creștin, care a păstrat într-o mai mare măsură spiritul creștinismului primar, Biserica este, și după Schmemmann, adunarea euharistică, pentru că ea este Trupul lui Hristos. Autoritatea episcopului e cea mai înaltă autoritate bisericească și nu este alta superioară ei, dar ea se întemeiază pe harisma lui de a prezida adunarea euharistică și de a face posibilă săvîrșirea Euharistiei. În Biserica Romano-Catolică, dimpotrivă, există o putere superioară, bazată nu pe harul sacramental al episcopului, ci pe un drept dat de Dumnezeu, independent de harul hirotoniei și de săvîrșirea Euharistiei, și pe această putere juridică nesacramentală, se întemeiază universalitatea Bisericii. Deci puterea în Biserica nu emană acolo din sfera Bisericii, nu are natură ecleziologică, pentru că nu are natură sacramentală, euharistică. «De timpuriu, a început a se privi acolo structura Bisericii independent de natura ei, care este Trupul lui Hristos. În consecință, chestiunile de organizare a Bisericii, organele și funcțiunile puterii, legăturile între Biserici etc., s-au găsit izolate într-o sferă independentă, care încet-încet s-a identificat cu «dreptul canonic». Separată de ecleziologie, încrețind de a fi o ecleziologie, tradiția canonică s-a transformat ea însăși în «drept canonic». Dar în dreptul canonic, luat în el însuși, nu există și nu poate exista loc pentru noțiunea Trupului lui Hristos, pentru că Trupul lui Hristos nu este o noțiune juridică».

Episcopatul în Conciliul al II-lea de la Vatican a luptat ca să-și întemeieze puterea pe sacramentul hirotoniei și pe harul săvîrșirii Tainelor, nu pe un drept dăruit de papă, care și-a primit și el puterea în afara sacramentului hirotoniei întru episcop. Dar a fost înfrînt, sau s-a realizat un compromis incoerent între aceste două surse ale puterii episcopatului. Puterea jurisdicțională primațială s-a afirmat independentă și superioară puterii sacramentale, deci și adunării euharistice sau Trupului euharistic al lui Hristos. Papa Paul al VI-lea a susținut direct superioritatea puterii jurisdicționale asupra celei sacramentale la 21 noiembrie 1965. Vom vedea că acest compromis este, pînă la urmă, propriu și teoriei lui Schmemmann.

La început Schmemmann combate acest universalism ecleziologic, sau supraecleziologic și supraeuharistic, de caracter juridic, care și-a găsit o expresie exagerată în doctrina catolică și în care Bisericile locale sînt considerate părți componente, inferioare, ale Bisericii Universale, precum

4. *La notion de Primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, în vol. colectiv: *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 124.

5. «L'Osservatore Romano», din 22 noiem. 1965.

și episcopii sînt membrii componenți și inferiori ai unui colegiu deasupra căruia stă papa.

Dar Schmemmann, respingînd această eclezioleologie juridic-universalistă, admite o eclezioleologie euharistic-universalistă, care pînă la urmă devine în oarecare măsură juridic-universalistă și primățială. El spune că în baza eclezioleologiei euharistice, Bisericile locale nu mai sînt părți componente, inferiorare, ale Bisericii Universale, ci fiecare Biserică locală este într-un fel manifestarea Bisericii Universale, fără ca aceasta să însemne că ele pot trăi într-o izolare.

«Biserica se realizează, zice el, ca organism, ca Trup al lui Hristos în Euharistie. Dar precum Euharistia nu e o parte a Trupului lui Hristos, ci Hristos întreg, la fel Biserica care «se realizează» în Euharistie, nu e un membru sau o parte a totului, ci Biserica lui Dumnezeu întregă și indivizibilă, care este și se manifestă în tot locul. Acolo unde este Euharistia, este toată Biserica, adică tot poporul lui Dumnezeu reunit în episcopul său. În această perspectivă, Biserica locală, ca organism sacramental, ca dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor în Hristos, nu e o parte, nu e un membru al unui organism «local» sau «universal» mai vast: ea este Biserica»⁶. Cea mai importantă deducție ce se poate trage din această eclezioleologie este că ea exclude ideea «puterii supreme», adică a unei puteri care se găsește deasupra Bisericii locale sau a episcopului ei. Slujirea de conducere, ca toate funcțiunile în Biserică, ca toate harismele, își are sursa sa acolo unde se îndeplinește; în unitatea organică a Bisericii — Trup al lui Hristos — și este înrădăcinată în sacramentul Trupului lui Hristos, în sacramentul în care Biserica se realizează ca Trup al lui Hristos. Această slujire de conducere este aceea a episcopului și nu există o alta mai înaltă»⁷.

Dar Schmemmann nu se oprește aci, ca Afanassiëff, ci merge mai departe: «Ca răspuns la criticile aduse eclezioleologiei euharistice, trebuie afirmat energetic că în nici un mod ea nu face din Biserica locală o monadă închisă în ea însăși, fără legătură organică cu celelalte Biserici. Unitatea organică a Bisericii Universale este nu mai puțin reală și așa-zicînd «pălabilă», decît unitatea Bisericii locale. Așa numai că eclezioleologia euharistică nu interpretează unitatea Bisericii Universale în categorii de «tot» și «părți», ci recurge la noțiunea identității...». Astfel e vorba de aceeași unitate organică a Bisericii, numai că Bisericile locale nu se completează una pe alta ca *membre* sau *părți* (numai persoanele pot fi membre), ci fiecare din ele, și ele toate împreună, Biserica una, sfință, catolică (universală) și apostolească.

Tocmai această ontologie a Bisericii ca unitate teandrică, intrupată în treagă și indivizibil în fiecare Biserică, întemeiază legătura între Biserici. Căci această plenitudine a Bisericii, nu numai că se opune legăturii care o unește cu celelalte Biserici și unei dependențe față de ele, ci din contră postulează această legătură și această dependență, ca condiție indispensabilă a întrupării sale. Plenitudinea Bisericii locale constă în aceea că ea

6. *La notion de Primauté...*, p. 129.

7. *Ibidem*, p. 130.

posedă în ea însăși tot ce posedă fiecare Biserică și ce posedă toate la un loc... De altă parte, numai în acord cu alte Biserici, o Biserică locală posedă această plenitudine, în măsura în care ea nu face din darul unic și indivizibil al lui Dumnezeu binele ei propriu, «separat», «eretic», în sensul propriu al cuvîntului.

«Hirotonia unui episcop este o sarcină a tuturor episcopilor provinciei. Dacă aceasta nu se poate face... trei dintre ei sau cel puțin doi să se adune la un loc și cei absenți să manifeste acordul lor în scris... În această dispoziție a primului Sinod Ecumenic, care a fixat legea de la început a vieții Bisericii, avem prima formă, forma fundamentală a acestei dependențe a unei Biserici locale față de altele»⁸.

«Astfel dependența fiecărei Biserici față de celelalte Biserici este înainte de toate o mărturie a tuturor Bisericilor despre fiecare dintre ele și a fiecăreia despre toate, atestînd că ele sînt unite în credință și în viață, că fiecare din ele și toate împreună sînt Biserica lui Dumnezeu... Astfel, unitatea organică a Bisericii — Trup al lui Hristos — nu-i permite să se divizeze în părți (și viața fiecăreia din ele nu este viața unei părți a Bisericii), dar ea nici nu încheie fiecare Biserică într-un organism independent care n-are trebuință de celelalte Biserici»⁹.

Necesitatea acestei uniuni a Bisericilor locale într-o singură Biserică, o exprimă Schmemmann și mai accentuat în rîndurile următoare: «Biserica lui Dumnezeu rămîne în pluralitatea Bisericilor. Și tocmai pentru că ele sînt ontologic aceeași Biserică, ele sînt legate între ele nu numai prin această identitate ontologică, ci și printr-o legătură vizibilă, constant vie și reînnoită prin unitatea credinței, prin unitatea de acțiune sau de misiune, prin grija de a împlini tot ce a fost poruncit Bisericii, tot ce se așteaptă de la ea. Biserica locală nu se poate închide în ea însăși, nu se poate izola, nu poate trăi din ea însăși și din ceea ce «o interesează» pe ea singură, pentru că plenitudinea pe care o posedă este tocmai plenitudinea credinței universale, plenitudinea lui Hristos «Care este totul în totul». Nu se poate trăi din ceea ce e Biserica fără a se trăi chiar prin aceasta din «totul în totul», și aceasta înseamnă — la extrema limită — a trăi prin conștiința universală a Bisericii «răspîndită în tot universul, dar trăind ca într-o singură casă»¹⁰. «Biserica locală tăiată din această comuniune universală este, de fapt, un non-sens, căci această comuniune face parte din natura însăși a Bisericii, din natura ei ca Trup al lui Hristos»¹¹.

Toate cele spuse în pasajul citat de Shmemmann sînt foarte valoroase pentru evidențierea inconsistenței teoriei lui Afanassiëff despre o Biserică locală suficientă sieși, capabilă să rămîină Biserică deplină în izolarea sa. Desigur, mai trebuie lămurite multe lucruri pentru a înțelege mai bine în ce sens fiecare Biserică locală este Biserică deplină, este Biserica, și

8. *Ibidem*, p. 131—132.

9. *Ibidem*, p. 135.

10. Sfințul Irineu, *Adversus haereses*, III, 34, 1, P. G., v. 11

11. *La notion de Primauté...*, p. 142—143

pentru ce-i este necesară totuși respirația în comuniunea cu toate Bisericile locale, într-o unitate cu toate?

Schmemmann a amintit aci în treacăt problema adevărului. Problema aceasta trebuie reluată și văzută în toată importanța ei. Căci adevărul e cel ce unește spiritual Bisericile. Dar atunci se mai poate vorbi de Biserică în sensul exclusiv de comunitate euharistică?

Însă după aceste prețioase sublinieri ale necesității legăturii între Biserică, Schmemmann dezvăluie că pentru această legătură între ele, Bisericile au nevoie, după el, de un primat.

Înții el recunoaște un rol sinodului episcopal, ca prima formă a primatului, «sau mai exact ca condiție și bază a primatului»¹². Desigur, el precizează că «sinodul nu e o putere, că nu poate exista o putere asupra Bisericii Trup al lui Hristos. Sinodul este o *mărturie* a identității Bisericii. toate Bisericile fiind Biserică lui Dumnezeu: în credință, în viață, în iubire. Da, așezat de Dumnezeu în Biserică Sa, episcopul este în ea preot, învățător și păstor, martor și păzitor al credinței universale (catolice), în acord cu toți episcopii, în adunarea lor, toate Bisericile cunoscind și exprimând unitatea ontologică a acestei Tradiții, «căci limbile în această lume sînt diferite, dar forța Tradiției este totdeauna aceeași» (Sfîntul Irineu)¹³.

Dacă s-ar fi oprit aci, Schmemmann ar fi rămas în spiritul perfect al învățăturii ortodoxe. Dar el merge mai departe, afirmînd că pentru păstrarea Bisericii în legătura credinței și a vieții, este necesar și primatul episcopului Romei, care, desigur, nu poate fi acceptat ca un primat de putere supremă, dar nu trebuie redus nici numai la o președinție de onoare:

«Teologia ortodoxă așteaptă încă o evaluare cu adevărat ortodoxă, care să nu fie contaminată nici de polemică nici de apologetică, a locului Romei în istoria primului mileniu.

Cîntărind bine toate aceste mărturii, se vede revelîndu-se în ele cu evidență natura acestui primat universal: să păzească și să exprime unitatea Bisericii în credință și viață, să păzească și să exprime comuniunea lor de gândire, să nu permită Bisericii locale să se izoleze în «provincialismul tradițiilor locale», să nu le permită să slăbească legăturile universale (catolice), să se separe de unitatea vieții... În definitiv aceasta înseamnă: să alibă grijă și «solicitudinea» ca fiecare Biserică să fie plinitudinea — căci această plinitudine este totdeauna aceea a Tradiției universale (catolice) — darului unic și indivizibil al lui Dumnezeu dat Bisericii Sale».

Totuși Schmemmann ține să dea asigurări că această funcțiune a primatului nu înseamnă o *putere supremă* a lui asupra Bisericii, deși nu prea înțelegem cum poate fi exercitată ea dacă nu ca putere, o dată ce ea nu e o simplă președinție a colegiului episcopal.

«Din această analiză mai mult schematică a concepției primatului în ecleziologia ortodoxă, zice el, putem trage concluzia generală următoare: primatul în Biserică nu e o *putere supremă*, căci concepția puterii supreme este exclusiv prin natura Bisericii — Trup al lui Hristos. Dar primatul

12. *Ibidem*, p. 135.13. *Ibidem*, p. 136.

nu este nici numai președinție concepută în termeni democrațici sau parlamentari... Primatul este expresia generală a unității de credință și de viață a Bisericilor locale și a comuniunii lor vii și efective în această putere». Pînă la urmă, Schmemmann recunoaște totuși că primatul este o putere.

«Primatul este putere, dar nu e o putere diferită de aceea pe care o posedă episcopul în Biserică sa; ea nu se situează deasupra aceluia. Tocmai pentru că e vorba de o singură și aceeași putere, *primatul o exercită ca putere a fiecăruia și a tuturor, a Bisericii și a Bisericilor*»¹⁴.

Schmemmann, pornind de la baza ecleziologiei euharistice, contrară ecleziologiei juridic-universaliste și centraliste a Romei, a ajuns pînă la urmă să recunoască în fond primatul papal în sensul lui aproape deplin. E greu de înțeles de ce ar mai fi avut nevoie pentru astfel de concluzie de premiza ecleziologiei euharistice, care prin natura ei este contrară primatului. De altfel trebuie notat că și Afanassieff ajunge în alt studiu al său la aceeași concluzie. El afirmă că Biserică Romei a primit «grația» priorității, adică darul de a da mărturie pentru toată Biserica.

3. *Atitudinea catolică față de aceste teorii ecleziologice.* — Teologii catolici privesc, se înțelege, cu simpatie aceste teorii ecleziologice, mai bine-zise concluziile trase din ele. În special ei apreciază ecleziologia euharistică în forma expusă de Schmemmann, adică ecleziologia euharistică, care deși afirmă o mare autonomie a Bisericii locale, nu e opusă ecleziologiei universaliste și e accesibilă unui primat al papii. Teologii catolici admit că în Orient aceasta a fost ecleziologia în vigoare în secolele patristice, dar cu precizarea că primatul papal i s-a recunoscut o importanță ceva mai mare decît i se recunoaște în teoria lui Schmemmann¹⁵.

Astfel chiar în schema *De oecumenismo*, aprobată de Conciliul al II-lea de la Vatican, se spune: «Bisericile Orientului și Occidentului au mers pe drumul lor propriu, secole de-a rîndul, totuși legate între ele în comuni-tatea frățescă a credinței și a vieții sacramentale, dar acordîndu-se Scapului roman, prin consimțămîntul general, rolul de conducător, cînd apă-reau dispute despre credință și disciplină» (cap. III, § 14).

Ideea aceasta a dezvoltat-o mai pe larg Cardinalul Lercaro, arhiepiscop de Bologna, un intim al papii, într-o conferință ținută la colegiul grec din Roma, la 11 octombrie 1964. Prin această conferință el a arătat totuși cît de naivi sînt ortodoșii, care, asemenea lui Afanassieff, socotesc că romano-catolicii ar admite ca primatul papal să se limiteze exclusiv la Occident și n-ar urmări o extindere a lui, la început foarte moderată, dar cu timpul deplină, asupra Bisericii din Răsărit. Iată cîteva extrase din respectiva conferință a Cardinalului Lercaro:

«Dacă, precum au afirmat net constituția *Despre Liturghie* cît și cea *Despre Biserică*, la baza oricărei ecleziologii sănătoase este celebrarea Euharistiei de către comunitatea eclezială adunată în jurul episcopului, sîntem obligați să reconsiderăm întreg felul de a vedea, obișnuit unor

14. *Ibidem*, p. 143.15. *L'Eglise qui prêche dans l'Amour...*, p. 62.

numeroși teologi, începând de la Contrareformă. Trebuie să se depășească un mod pur juridic de a considera lucrurile, pentru a merge cu curaj la fondul chestiunii. Cu toată absența unei depline comuniuni între Roma și Orientul necatolic, aceste Biserici Orientale au păstrat în mod real caracterul lor de Biserici în legătura credinței apostolice și a comuniunii sacramentale. Ne aflăm în prezența comunităților care au păstrat notele esențiale ale realității ecleziale». În textul *De oecumenismo* «este afirmat, de fapt, că prin celebrarea Euharistiei în fiecare din aceste Biserici, se află în mod real unica Sfântă Biserică a lui Dumnezeu întreagă, care s-a zidit și se dezvoltă»¹⁶. «Odată admisă în mod clar natura autentic eclezială a Bisericilor din Orient, rămâne totuși de rezolvat o dificultate care se pune imediat spiritului teologului catolic. Bisericele Ortodoxe resping doctrina primatului și a infailibilității successorului lui Petru, așa cum a fost definită la Conciliul I de la Vatican. Să spunem imediat, pentru a nu ne lăsa legați în iluzii, că nu e vorba aci, de una din falsele probleme sau de o neînțelegere pe care le-ar putea risipi ușor o cercetare loială a faptelor istorice. Nu, ne găsim aci în nodul problemei. Pentru a judeca obiectiv, trebuie să revenim la datele eclezilogice orientale, așa cum au fost intrupate în istorie de la origini, cum am spus-o mai înainte. Diferența de perspectivă asupra acestui punct între catolici și ortodocși are rădăcinile sale cele mai profunde într-o eclezilogie trăită diferit de o parte și de alta și care a evoluat în mod divergent în cursul veacurilor. Comuniunea de Biserici-surori de origine apostolică, întemeiată pe unitatea frățească în credință și în iubire, Bisericele din Orient n-au cunoscut niciodată într-un mod explicit necesitatea primatului roman în același sens (au même titre) ca surorile lor din Occident. Nu pentru că în cursul secolelor care au precedat ruptura ele nu au recunoscut, într-un mod mai mult sau mai puțin implicit, rolul fără pereche al Bisericii Romei, în special când o dificultate apărea în domeniul credinței, care trebuia tranșată de către aceea în ultima instanță. Mărturii istorice relativ puțin numeroase, dar suficient de nete, arată clar că comuniunea cu episcopul Romei era pentru ele piatra de încercare a Ortodoxiei și de menținere în unica Biserică a lui Hristos. Aceasta o recunoaște textul *De oecumenismo* în mod cinstit» (p. 475).

Deci Bisericele din Orient erau și sint Biserici depline în calitatea lor simplă de comunități euharistice, dar recunoașterea cel puțin implicită a primatului papal e o condiție pentru integritatea lor eclezială.

Cardinalul Lercaro recunoaște că în Orient concentrarea vieții bisericești în celebrarea Euharistiei a dus la o eclezilogie care n-a pus în evidență nota universalistă. «Cu excepția Sinoadelor Ecumenice, care, cum se știe, n-au fost decît manifestări foarte sporadice și ocazionale ale comuniunii colegiale a Bisericii Universale pentru Orientul creștin, fiecare Biserică patriarhală și, în interiorul fiecărui patriarhat, fiecare Biserică locală trăia o viață esențial autonomă din punct de vedere disciplinar.

16. La signification du Décret «De oecumenismo» pour le Dialogue avec les églises orientales non catholiques, in «Irenikon», nr. 41/1964, p. 747.

liturgic, spiritual și chiar teologic... Această perspectivă eclezilogică diferită a născut între Orient și Roma neînțelegeri mereu mai grave și datorită circumstanțelor istorice, Orientul a ajuns să piardă progresiv simțul necesității comuniunii cu scaunul Romei în sinul Bisericii Universale. Această necesitate, Orientul nu a simțit-o niciodată ca noi. Când Occidentul a evoluat într-un sens tot mai hotărât în recunoașterea explicită a privilegiilor de drept divin ale successorului lui Petru, Orientul nu l-a urmat nicidecum. Două eclezilogii care ar fi putut fi complementare și a căror semnificație noi de-abia începem să o descoperim, s-au învîrtoșat fiecare în latră ei și de o parte și de alta ele erau simțite ca incompatibile și chiar contradictorii» (p. 475—467).

În rîndurile acestea Cardinalul Lercaro lasă impresia că admite că și Occidentul a exagerat puțin, nu atât în dezvoltarea primatului papal pentru Occident, cît în voința de a-l impune în aceeași uzanță și Orientului. Dar exagerarea cea mare o pune el pe seama Orientului, care ar fi dezvoltat greșit ideea de autonomie a Bisericilor locale. De aceea el consideră necesară pentru Occident păstrarea primatului în formă actuală, iar Orientului îi cere numai o recunoaștere moderată, mai mult «implicită» a primatului. El laudă din acest punct de vedere prevederile din schema *De oecumenismo*, spunînd: «Recunoașterea legitimității patrimoniului propriu Bisericii din Orient și obligația de a menține integral disciplina lor proprie, contrar cu ceea ce s-a întimplat în trecut cu anumite Biserici unitate, arată că instituția de primă importanță care este în Orient patriarhatul, și caracterul autocefal al mai multor Biserici, vor fi respectate» (p. 482).

Cardinalul Lercaro propune așadar Bisericii Ortodoxe un unitarism deocamdată atenuat. Aceasta se vede și din faptul că, dezvoltînd recomandările schemei *De oecumenismo*, recomandă drept cale spre unire, «comunio in sacris», înainte de rezolvarea diferențelor dogmatice, tocmai pe baza unei teorii ca aceea a lui Afanassieff și Schmemmann, că Bisericele Ortodoxe au ca comunități euharistice un caracter eclezial.

«Tocmai faptul că noi recunoaștem caracterul eclezial al acestor Biserici ne permite să le propunem *communicatio in sacris*, ca un mijloc al grației pentru a ne apropia în vederea unirii definitive și depline. Eroarea oamenilor Bisericii din secolele trecute în materie de unire cu Orientul a fost să înceapă a pune condiții care făceau obiectul tratativelor diplomatice, la capătul cărora se spera să se ajungă prin mari eforturi la un acord în vederea restabilirii comuniunii în cele sfinte. Dar dacă s-a văzut limpede că teologic notele Bisericii adevărate sint suficient de prezente la frații noștri din Orient, deși încă într-un mod pentru noi incomplet, sintem în drept să le propunem *communicatio in sacris*, dacă circumstanțele sint oportune, pentru a ajunge la sfîrșit, cu ajutorul lui Dumnezeu Care lucrează în fiecare din noi, să găsim formulele care vor permite restabilirea completă și pur și simplu a comuniunii totale» (p. 485). Cardinalul Lercaro consideră că numai așa «dialogul cu Orientul, care e pe cale să

Începă, nu va rămîne un monolog, ci va fi cu adevărat un schimb al valorilor noastre cele mai autentice» (p. 482).

Propunerea de a restabili *communicatio in sacris* înainte de a începe dialogul teologic e deci comună Cardinalului Lercaro, lui Afanassieff și altor profesori de la Institutul Sfîntul Sergiu din Paris sau din S.U.A., dependenți de Patriarhia din Constantinopol, și se pare că și unor ierarhi de la Constantinopol care au pus în circulație termenul «dialogul dragostei», însuși și de Roma și care, precedînd dialogul teologic, să ducă mai întîi la comuniunea în Taine.

Dar este o deosebire esențială între propunerea catolică și opinia lui Afanassieff și a celor ce cugetă ca ei: Roma menține în continuare afirmarea că Biserica Ortodoxă n-a păstrat în mod deplin caracterul de Biserica, întrucît nu admite primatul papal și deci prin tratative ulterioare comuniunea în Taine, odată restabilită, trebuie completată cu recunoașterea primatului papal de către Bisericele Ortodoxe pentru a dobîndi deplinătatea eclezială; dimpotrivă, Afanassieff și cei împreună cu dînsul, deși postulează și ei tratative dogmatice, după restabilirea comuniunii în Taine, fac aproape de prisos aceste tratative și dezarmează conștiința ortodoxă, întrucît afirmă că Biserica Romano-Catolică are în mod deplin caracterul de Biserică, sau că, în orice caz, diferențele dogmatice nu afectează unitatea bisericească deplină, care a existat și continuă să existe între Biserica Romei și Biserica Ortodoxă.

Se ivește deci necesitatea de a studia dacă corespunde istoriei bisericești teoria lui Afanassieff, că Biserica este integral în orice comunitate care săvîrșește Euharistia și că pe baza aceasta se poate restabili o comuniune între Biserica Ortodoxă și Biserica Romei înainte de rezolvarea diferențelor dogmatice. Teoria aceasta e cu atât mai periculoasă cu cît implică ideea că aceste diferențe ar putea eventual să nu mai fie luate în discuție, nici după restabilirea comuniunii, deoarece Biserica Romano-Catolică ar avea, după ea, cu toate deosebirile ei de doctrină, în mod deplin caracterul de Biserică și deci învătăturile ei ar putea fi acceptate de ortodocși, căci ele nu afectează plenitudinea Bisericii. De asemenea trebuie văzut dacă corespunde învățăturii ortodoxe teoria lui Schmemmann despre o eclezio-logie euharistică-universalistă, care implică necesitatea unui primat.

În fața teoriei eclezio-logice «euharistice», cu cele două forme ale ei, avem adică de elucidat două chestiuni:

1. Dacă Biserica, deși euharistică, nu e în același timp universală? Această cercetare se referă la evidențiat-o și Schmemmann.
2. Dacă Biserica Universală implică în mod necesar un primat în Biserică, sau, dimpotrivă tocmai din caracterul eclezial deplin prezent prețutîndeni în Bisericii, prezent în toate comunitățile cîtă vreme se află în comuniunea Bisericii Universale, rezultă caracterul sobornicesc al Bisericii, egalitatea lor simfonică în opera de păstrare a adevărului.

Putem anticipa că această cercetare ne va ajuta să vedem că sensul special în care Biserica este Universală, implică în același timp sobornicitatea ei. Biserica este simultan universală și sobornicească. Numai aceste două aspecte împreună redau sensul adevăratei catolicități (*καθ'όλον*) — un întreg cu toate părțile lui, dar un întreg care e prezent în fiecare membru al său. Dacă catolicismul a rupt universalitatea de sobornicitate, unii teologi ruși au rupt sobornicitatea de universalitate¹⁷, ca în timpul din urmă să caute, printr-o sobornicitate înțeleasă într-un mod prea exclusiv, o universalitate ce păgubește sobornicitatea.

Vom încerca să arătăm pe baza unora dintre Sfîntii Părinți ambele caractere — reciproc implicate — ale Bisericii.

II. UNIVERSALITATEA BISERICII

1. *Argumentele istorico-patristice ale Profesorului N. Trembela.* — O respingere cu argumente istorice a teoriei lui Afanassieff a întreprins cel dintîi N. Trembela, profesor pensionar de la Facultatea de teologie din Atena¹⁸, care declară că îi este greu să creadă «că a fost posibil ca un preot ortodox, profesor al unei Facultăți de teologie, să admită și să susțină public o astfel de teorie»¹⁹. El declară că această teorie amintește de teoria «comprehensivă» anglicană, după care pot coexista în aceeași Biserică tot felul de concepții dogmatice. «Dacă aceste teorii, zice Prof. Trembela, ar fi stăpînit în Biserica lui Hristos, e problematic dacă s-ar fi păstrat pînă azi creștinismul evanghelic, propovăduit de Hristos și de Apostoli și predat Bisericii și dacă Biserica n-ar fi devenit un centru sincretist, în care s-ar fi amestecat întîi aluatul iudaic, apoi diferitele elemente ale păgînismului prin gnosticism și prin alte rătăcirii deșarte, alterînd tezaurul Revelației dumnezeiești»²⁰.

Biserica nu se întemeiază numai pe teoriile despre iubire, ci și pe adevăr, căci ea este «stilul și întărirea adevărului». Sfîntul Ioan, care a fost mai plin de iubire decît acești teoreticieni contemporani ai ei, a scris: «și acum mulți antihriști au apărut» (I Ioan II, 18—19)²¹.

Prof. Trembela este indignat de afirmația lui Afanassieff că, în afară de săvîrșirea Euharistiei nu există un criteriu sigur pentru cunoașterea adevăratei Bisericii, întrucît nu există un criteriu sigur pentru cunoașterea și cele Vechi Orientale se întemeiază pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție a Bisericii neimpărțite²². Prof. Trembela întrebă: nu este Biserica

17. V. Lossky consideră catolicitate prezența întregii Biserici în fiecare creștin aflat în comuniune cu ceilalți, așa cum fiecare persoană din Sfînta Treime posedă, în comun cu ceilalți, întreaga ființă divină (*Concerning the third Mark of the Church: catholicity*, în «One Church», New York, sept.—oct. 1965, p. 181—187). El separă total catolicitatea de universalitate.

18. Θεωπλα: ἀναπόδεκτοι νησι τῆν Ὑνα Sanctam, în „Εκκλησία“, Atena, nr. 7—13/1964. 19. *Ibidem*, nr. 7, p. 167. 20. *Ibidem*.

22. *La signification du Decret «De oecumenismo»*, p. 446—447.

Ortodoxă singura care a păzit adevărul lui Hristos, predat prin Apostoli în toate timpurile? Monozitizismul și nestorianismul n-au fost condamnate de Biserica întreagă, inclusiv de partea ei din Apus? Iar Filioque a existat totdeauna în Biserică? După logica lui Afanasieff ar putea avea dreptate și arienii.²³

Teoria lui Afanasieff, după care Biserica Ortodoxă și Catholică ar putea restabili comunitatea înainte de realizarea unui acord dogmatic, îi amintește Prof. Trembela de teoria Bisericii-ramuri («Branch theory», după care fiecare Biserică cuprinde o parte de adevăr și o parte de eroare. Dacă e așa, regula adevărului n-a interesat niciodată Biserica, sau Biserica care s-a interesat de regula adevărului s-a abătut de la rostul ei.

Împotriva reducerii Bisericii la comunitatea ce săvârșește Euharistia, Prof. Trembela aduce următoarele argumente:

a) În Noul Testament săvârșirea Euharistiei presupune ca existentă calitatea de membri ai Bisericii pentru cei ce participă la săvârșirea ei. Potrivit cuvântului Sîntului Apostol Pavel: «Cîți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat» (Gal. III, 27) și cuvîntului aceluiași Apostol: Hristos a sfințit Biserica, «curățînd-o prin baia apei în cuvînt, ca s-o înfățișeze sieși Biserică slăvită neavînd nici pată, nici zbîrcitură» (Efes. V, 27). Botezul este un act constitutiv al Bisericii. Iar Botezul, ca și Euharistia, presupune creștinii celor ce primesc aceste Taine.

b) Bisericii îi aparține și infailibilitatea, prin care ea stabilește sensul adevărat al Revelației. Comunitatea euharistică singulară nu are însă această calitate.

c) Tot cel ce se împărtășește de Euharistie cu nevrednicie, își ia asupra și grea osîndă. Dar atunci cum se poate manifesta într-o comunitate care nu e «zidită în același cuget și în aceeași gândire» (I Cor. I, 10), cu celelalte și nu păzește «unitatea Duhului în legătura păcii» (Efes. III, 3), deplinătatea Bisericii celei una, sfîntă, sobornicească și apostolească?

d) Afirmția lui Afanasieff că deasupra unei comunități euharistice nu există nici o comunitate, că nici toate celelalte comunități euharistice la un loc nu pot judeca în privința ei, este de neînțeles, o dată ce și celelalte comunități au calitatea de Biserică. Iar practica trecută a Bisericii contrazice această afirmație.²⁴

Afanassieff recunoaște că de la Ciprian încoace teoria lui a fost dezmintată de practica Bisericii. De aceea caută să și-o întemeieze pe exemplul certei dintre episcopul Victor al Romei și episcopii din Asia Mică, pe de o parte, și pe cearta dintre Ștefan al Romei cu Ciprian și cu episcopii africani, pe de alta, cînd Victor a încercat fără succes să excomunică din Biserica întreagă pe cei din Asia Mică pentru că serbau Paștile vinerea și nu duminică, iar Ștefan pe Ciprian și pe episcopii africani pentru că botezau din nou pe cei ce veneau de la orice erezii în Biserică. În nici unul din cele două cazuri Bisericile excomunicate n-au pierdut caracterul de Biserici, spune Afanasieff. Dacă cele două chestiuni erau de prea mică importanță,

23. *Ibidem*, p. 199—200.

24. Θεωρία ἀποδοξασίας, nr. 9, p. 237.

apoi în ambele cazuri a avut loc numai o încercare de excomunicare, nu una de fapt.²⁵

Afirmarea lui Afanasieff că cel dintîi care a considerat-tainele formațiunilor eterodoxe ca nevalide a fost Ciprian este neîntemeiată. «Ciprian în toată lupta lui cu Ștefan nu a introdus opinii personale, zice Prof. Trembela, ci a exprimat Tradiția Bisericii Universale, cum se păstra aceasta afiș din tradiția înaintașilor săi, cît și din practica Bisericii de pretutindeni. Astfel unul din predecesorii săi, Agrippinus, încă pe la 198, cu 50 de ani înainte de Ciprian, luase măsuri similare. Iar faptul că Biserica din Pont, Asia Mică și Alexandria au fost de acord cu el, e o dovadă că Ciprian nu exprima teorii proprii»²⁶.

Iar Sfinții Irineu scria cu mult înaintea lui Ciprian că Dumnezeu «va osîndi pe cei ce creează schisme, ca fiind lipsiți de iubirea lui Dumnezeu și, urmărind folosul lor nu unitatea Bisericii, tate pentru cauze mici și întîmplătoare mare și slăvitul Trup al lui Hristos... de toți cei ce sînt în afara adevărului, adică în afara Bisericii»²⁷.

De altfel chiar dacă Ciprian ar fi fost cel dintîi care a formulat clar această învățătură, o dată ce de atunci încoace a mărturisit-o toată Biserica, ea are toată autoritatea, ca și alte învățături care s-au formulat în Biserica neîmpărțită și au fost respectate pînă azi.²⁸

2. *Alte argumente istorico-patristice.* — Vom mai adăuga la argumentele Prof. N. Trembela citeva. Caracterul universal al Bisericii a fost proclamat cu mult înainte de Ciprian, de însuși Sfințul Apostol Pavel, cînd a spus că întru Hristos «întru Care au fost făcute toate... și se țin toate... a binevoit Dumnezeu... să împace toate cu Sine, făcînd pace prin sîngele crucii Lui, prin El, fie cu cele din ceruri» (Col. I, 16—20), sau că Dumnezeu a hotărît din veci «ca toate să le reunească (recapituleze) în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt» (Efes. I, 10).

Biserica, în calitate de Trup al lui Hristos, Care e capul ei, e rînduită să-i cuprîndă în sine pe toți, dar aceasta înseamnă că, înainte de a-i uni pe toți ca pe un trup, cei ce fac parte din ea se află într-o unitate de trup.

Același Apostol vorbește de necazurile ce le suferă în carnea sa «pentru Trupul lui Hristos care este Biserica» (Col. I, 24). Dar e vădit că Biserica pentru care suferea Apostolul Pavel necazurile nu era numai comunitatea din Colose, ci Biserica constituită din toate comunitățile pentru care se ostenea.

Sensul deplin al acestui verset poate fi aflat numai unindu-l cu versetul din Efeseni I, 22—23, unde, după ce Apostolul spune că toate au fost supuse sub picioarele lui Hristos și El este capul Bisericii, adaugă caracterizarea: care este Trupul Lui, împlinirea Celui ce plinește toate în toți».

Este vorba, în aceste cuvinte, de o reciprocă împlinire între Hristos și Biserică, desigur Hristos avînd inițiativa și callitatea de cauză primă: El

25. *Ibidem*, nr. 11, p. 296—298.

26. *Ibidem*, nr. 12, p. 319.

27. *Adversus haereses*, IV, 33, 7, P. G., VII, 1076

28. Θεωρία ἀποδοξασίας, nr. 12, p. 319—320.

plinește toate în toți, dar prin faptul că dezvoltă capacitățile tuturor, aceștia fac să se actualizeze în mod uman puterile divine ale lui Hristos, îi prilejuiesc revelarea în forme noi și în acest sens fiecare membru al Bisericii completează manifestarea lui Hristos și cu atât mai mult toți împreună. Căci dacă Hristos e unul și manifestarea Lui prin cei credincioși trebuie să se vadă nu numai ca o varietate, ci și ca o unitate. De altfel fiecare credincios își actualizează potențele sale, datorită harului lui Hristos, cu atât mai mult cu cât este în relație cu mai mulți. În acest sens Sfântul Apostol Pavel spune: «Împlinesc lipsurile necazurilor lui Hristos în carnea mea pentru Trupul Lui, care este Biserica». Desigur nu se poate spune în sens propriu că pătimirilor lui Hristos le-ar fi lipsit ceva, că n-ar fi fost depline, dar se poate spune că, întrucât din puterea lor iau și alții puterea să pătimească, pătimirile lui Hristos se completează prin noi actualizări ale forței lor, așa încât și sub acest raport tot cei ce sînt în trupul lui Hristos completează prin necazurile lor pătimirile lui Hristos pentru Biserica.

Unitatea între ei a tuturor celor ce sînt în Hristos, deci unitatea tuturor comunităților, rezultă și din faptul că toți sînt, după Sfântul Apostol Pavel, «împreună cetățeni cu sfinții și din casa lui Dumnezeu», nemai-fiind «străini» (Efes. II, 19).

De altfel însuși faptul că toți au cap pe Hristos și că pentru toți Hristos este piatra cea din capul unghiului (Efes. II, 20) întemeiază această unitate. Căci în Hristos toți se înfălesc unui cu alții mai mult sau mai puțin conștient, dar în orice caz ontologic și în răsfrîngerea conștientă a unei unități de credință și de viață, chiar prin împărțirea de același Hristos în Euharistie: se unesc nu numai credincioșii din aceeași comunitate, ci din toate comunitățile care se împărțesc de unul și același Hristos.

Dintre părinții apostolici care au vorbit despre universalitatea Bisericii, menționăm *Păstorul lui Herma*, care a descris Biserica prin imaginea unui turn universal, pe care-l zidesc îngerii, apostolii, episcopii, învățătorii, preoții. Toată creația e chemată să fie rezidită ca Biserica, pentru că cei 6 îngeri, care au rolul principal în această lucrare, sînt cei cărora le-a încredințat Dumnezeu toată creatura «să o orînduiască, să o edifice și să stăpînească asupra ei»²⁹.

Însă cel mai pe larg a vorbit despre universalitatea Bisericii, în spiritul doctrinei pauline despre recapitularea tuturor în Hristos, Sfântul Irineu, episcopul Lionului, în a doua jumătate a secolului al II-lea.

Unul din semnele acestei Biserici Universale, una din condițiile unității ei, este identitatea credinței. «Biserica, zice el, deși împrăștiată în toată lumea, pînă la marginea pămîntului, a primit de la Apostoli și de la ucenicii lor, credința într-unul Dumnezeu (și expune toate punctele de credință)... Această kerygmă (propovăduire) și această credință primind-o Biserica, deși împrăștiată în toată lumea, o păzește cu grijă ca și cum ar locui într-o singură casă. Și crede în aceasta la fel, ca și cînd ar avea un singur suflet și o aceeași inimă și le mărturisește și le învață și le trans-

29. Cartea I, viziunea III, cap. 4, P. G., II, 901—902.

mite acestea în mod armonnic (συμφώνως) ca și cînd ar avea o singură gură»³⁰. Expresia românească «ca și cînd ar avea» nu redă exact grecul *ὡς ἕνωσα*, dar nici expresia «ca care are» nu o redă exact. De Biserica nu se poate spune că «are un singur suflet și aceeași inimă și o singură gură», pentru că acestea sînt numai imagini pentru unitatea interioară a Bisericii. Dar nu e corectă nici expresia «ca și cînd ar avea un singur suflet», pentru că lasă impresia că nu are în mod real o unitate interioară, ci numai ceva analogic acestei unități. Expresia «ca și cînd» se referă numai la caracterul analogic al sufletului în exprimarea acestei unități, nu la realitatea însăși a unității. Biserica este atât de mult una, în modul cel mai real, de parcă ar avea un suflet, o gură, o inimă, etc. Ea este una, cu toată împrăștierea ei în toată lumea, cum sînt una cei ce locuiesc în aceeași casă. Distanțele nu separă comunitățile bisericești și pe credincioși, cu atât mai puțin creează deosebiri în învățătura lor de credință. «Precum soarele, creatură a lui Dumnezeu, e unul și același în toată lumea, așa și propovăduirea adevărului strălucește peste tot și luminează pe toți oamenii care voiesc să vină la cunoștința adevărului».

Pe cînd Afanassieff declară că nu există alt criteriu al adevăratei Biserici decît săvîrșirea Euharistiei, Sfântul Irineu consideră drept criteriu al adevărului faptul de a fi mărturisit în toată Biserica, dar atunci acest adevăr e și el criteriu al Bisericii din orice loc. O comunitate care nu mai păstrează acest adevăr de pretutindeni este eretică, este în afara Bisericii³¹. Desigur, azi nu mai găsim aceeași învățătură în toate comunitățile creștine, dar învățătura adevărată poate fi cunoscută mergînd la credința pe care a avut-o odată toată Biserica. Comunitățile care au păstrat această învățătură sînt Biserica adevărată.

Vorbînd numai de universalitatea Bisericii și nu și de învățătura cea adevărată apostolică, ca criteriu al ei, Sfântul Irineu deduce necesitatea acesteia din faptul că Biserica este întemeiată de Cuvîntul cel întrupat. Care pe toate le-a făcut și pe toate velleste să le readune în Sine. El deduce deci unitatea universală a Bisericii din unitatea întregii creații, ca operă a celuiiași Dumnezeu întrupat³².

Biserica se extinde peste tot pămîntul ca un întreg unitar, în mîscarea de refacere a unității creației, prin Duhul vieții, prin Duhul dumnezeiesc. Care, dînd Bisericii unitatea internă, se manifestă în unitatea credinței bazată pe unitatea împătrită a Evangheliei. «Pentru că patru sînt regiunile lumii în care viețuim și patru spirite universale și Biserica este răspîndită pe tot pămîntul, iar sîlful și întărirea Bisericii este Evanghelia și Duhul vieții, se cuvine ca ea să aibă patru stîlpi, care din toate părțile să sufle incoruptibilitatea și să facă vie pe oameni. Prin aceasta este vădit că Cuvîntul, Care este creatorul tuturor, Care șade pe heruvimi și cuprinde

30. *Adversus haereses*, I, 10, 1—2, P. G., VIII, 550—555

31. *Ibidem*, III, 2, col. 847; III, col. 856.

32. *Ibidem*, III, 11, col. 881.

toate, arătându-se oamenilor, ne-a dat Evanghelia cea în patru forme, care este cuprinsă într-un singur Duh»³³.

Cum n-ar fi deci într-o unitate comunitățile în care suflă același Duh al aceluiași Cuvânt creator și Mîntuitor?

Unitatea de creație a celor ce fac parte din Biserică este numai un temei al unității ei. La acesta se adaugă temeiul mai precumpănitor că Cuvîntul, făcătorul tuturor, Care totdeauna e unit cu creația Sa, se unește prin întrupare în mod și mai intim cu făpturile Sale. E un lucru pe care ereticii nu-l știu, de unde decurge și neînțelegerea universalității Bisericii din partea lor. Ereticii, zice Sfîntul Irineu, nu știu că «Cuvîntul Unul-Născut al Tatălui, Care totdeauna e prezent neamului omenesc, s-a unit cu făptura Sa în mod intim³⁴, potrivit cu aceeași bună plăcere a Tatălui și s-a făcut trup. El este Iisus Hristos... Care venind pentru mîntuirea tuturor, a recapitulat toate în Sine, ca precum este Cuvîntul lui Dumnezeu căpetenia în cele mai de sus de ceruri și spirituale și invizibile, așa să aibă stăpînire și în cele vizibile și corporale, asumînd în Sine primatul și făcîndu-se pe Sine capul Bisericii, ca să atragă la Sine totul (universo) la timpul potrivit»³⁵.

Hristos realizează concentrarea și unirea noastră în Sine prin Duhul Sfînt. Acesta ne face pe noi una în Hristos, întrucît, pogorît asupra Lui ca om, ne devine comun tuturor celor ce ne atașăm Lui prin credință. Aceasta o spune Sfîntul Irineu, răspunzînd la întrebarea: de ce s-a pogorît Duhul Sfînt peste Iisus? «Că precum din grîul uscat nu se poate face o unică masă fără umezeală, nici o unică pîine, tot așa nici noi cei mulți nu putem deveni una (unum) în Hristos, fără apa care este din cer»³⁶. De aceea «L-a dat Hristos pe Mîngietorul Bisericii, trimițîndu-L din cer în tot pămîntul»³⁷.

Gîndirea Sfîntului Irineu se mîscă continuu între aceste două idei principale: Iisus ne-a recapitulat în Sine virtual pe toți, avînd să actualizeze această recapitulare treptat, iar aceasta o face prin Duhul Sfînt. Despre recapitulare zice: «Cînd s-a întrupat Cuvîntul și s-a făcut om, a recapitulat în Sine lungul sir al oamenilor (longam hominum expositionem in se ipso recapitulativ), dîndu-le mîntuirea în mod concentrat (in compendio), ca ceea ce pierduse în Adam, adică chipul și asemănarea lui Dumnezeu, să le dobîndim în Iisus Hristos»³⁸.

Lucrarea Duhului Sfînt constă pe de o parte, precum am văzut, în unificarea actuală a credincioșilor în Hristos, pe de alta în înnoirea aceleiași credințe în Biserică, și prin aceasta în menținerea Bisericii în unitate. lucruri care sînt indisolubil legate. Despre primul lucru s-a vorbit. Iată cum îl exprimă pe al doilea Sfîntul Irineu: «Predicarea Bisericii, constă în toate părțile și în mod egal perseverentă..., este primită de

33. *Ibidem*, III, 10, col. 885.

34. *Ibidem*, III, 11, 6, col. 925; $\pi\epsilon\phi\phi\upsilon\sigma\upsilon\alpha\upsilon\omicron\varsigma$. Editorul Renatus Massuetus explică: *Intime unitus, cum e sedit suffectus in trup (πεφυσσώθη σώματι φyxή)*.

35. *Ibidem*, III, 16,8, col. 926.

36. *Ibidem*, III, 17, 1, col. 932.

37. *Ibidem*, III, 17, 3, col. 935.

credința noastră de la Biserică, căci e înnoită totdeauna în ea ca un tezaur de preț într-un vas bun de către Duhul Sfînt, care înnoiește vasul însuși în care este: căci în el este depozitată comunicarea lui Hristos, adică Duhul Sfînt, arvuna nestrăciunii și întărirea credinței noastre și scara înălțării noastre la Dumnezeu... Căci unde este *Biserica este Duhul lui Dumnezeu și unde e Duhul lui Dumnezeu acolo este Biserica și tot harul. Iar Duhul este adevărul*». Ni se pare că aceasta este o definiție mai completă a Bisericii decît aceea a lui Afanassieff, că Biserica este acolo unde este Euharistia, căci Euharistia face parte și ea din adevăr (e ceea ce spune, de altfel, Sfîntul Irineu în continuare). De aceea cei ce nu participă la Duhul nu se hrănesc nici de la sînul maicii spre viață și nu beau nici din izvorul prea limpede ce pornește din trupul lui Hristos, ci se duc la bălțile propriilor pămîntești și beau apa strîcată din noroi; fugind de credința Bisericii, nu sînt călăuziți, ci aruncați de Duhul, ca să nu fie învățați»³⁹.

Prin aluzie se arată aci nu numai legătura între adevăr și Duhul Sfînt, ci și între Adevăr și Euharistie. Cei ce nu sînt în adevăr, nu beau apa și sîngele de viață dătător din trupul Domnului, ci apă strîcată din gropi pămîntești. Deci nu poate fi vorba de o Euharistie autentică (și nici chiar de un Botez autentic) în comunitățile creștine, care au alterat adevărul, care este din Duhul Sfînt.

Adevărul a fost transmis de Apostoli și Biserica, primindu-l de la ei: e singura care îl păzește bine în toată lumea (Ecclesia per universum mundum sola bene custodiens) și îl predă fiilor ei⁴⁰. Ereticii sînt sfătuiți să părăsească eroarea și «să se întoarcă la Biserică, ca să păzească credința statornică, pe care au primit-o, bine păzită, de la Biserică»⁴¹.

Biserica cea una de pretutindeni poate să manifeste uneori unitatea ei și prin adunarea la un loc a reprezentanților ei. În acest sens Sfîntul Irineu spune că la Ierusalim «toată Biserica s-a adunat la un loc» (universa ecclesia convenisset in unum)⁴².

Învățătura Sfîntului Irineu era învățătura orientală, de unde venise el. Nu Sfîntul Ciprian a creat această învățătură, ci el i-a dat o notă mai juridică, occidentală.

În Răsărit această doctrină a continuat să fie adîncită. La Sfîntul Grigore de Nisa și la Sfîntul Maxim Mărturisitorul, ea se îmbracă în forme de exprimare mai filozofică, găsind în filozofia veche, mai ales stoică, mijlocul de a da ecleziologiei și un temei natural în spiritul cuvîntării Sfîntului Apostol Pavel din Areopag («căci în El ne mișcăm, viețuim și sîntem»).

Sfîntul Grigore de Nisa spune în acest sens: «Nu e de mirare că Divinitatea a venit în firea noastră». «Căci cine va fi așa de prunc cu sufletul ca, privind la totul, să nu creadă că în toate este Divinitatea, cuprinzînd totul și sălășluind în el? Căci toate sînt legate de Cel ce este și nu poate fi ceva care să nu-și aibă existența în Cel ce este» (ἐν τῷ ὄντι). Deci.

39. *Ibidem*, III, 24, 1, col. 966.

40. *Ibidem*, V, col. 1119.

41. *Ibidem*, col. 1120.

42. *Ibidem*, III, 11, 6, col. 925.

dacă în El sînt toate și El este în toate, de ce se rușinează de învățătura tainică că prin întrupare Dumnezeu a venit între oameni... Cel ce nici altfel nu e crezut că se află în afară de oameni?... Căci, precum s-a mărturisit, El este în noi și acum, cum a fost și odinioară. Acum s-a amestecat cu noi. Cel ce susține firea în existență, iar atunci s-a amestecat cu ceea ce e propriu nouă, pentru ca prin amestecarea cu Dumnezeu să se facă dumnezeiesc»⁴³.

O aplicare directă la Biserică a acestei idei de prezentă a lui Dumnezeu în toată omenirea, o face Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Dăm aci numai un text al lui despre universalitatea Bisericii. El vede Biserica ca o «icoană» a lui Dumnezeu, avînd «prin imitare și chip aceeași lucrare ca și Dumnezeu». Precum Dumnezeu «după ce le-a făcut pe toate prin puterea Lui, nemărginită... le susține la un loc și le conduce împreună (συνέχει καὶ συνέχει) și le circumscrie și le strînge întreolaltă și cu Sine prin Providență... și le ține în jurul Său, ca în jurul cauzei, începutului și scopului, pe toate cele distanțate după fire întreolaltă, și le face să se armonizeze între ele într-o singură forță a relației față de El ca principiu: prin ceea ce toate sînt aduse la o identitate de mișcare și ținute într-o existență nealferată și neconfundată...; prin ceea ce se face arătat și există atît întregul însuși cit și părțile întregului... în același mod și Sfînta Biserică a lui Dumnezeu se va arăta făcînd același lucru pentru noi ca Dumnezeu, în calitate de icoană a arhetipului. Căci mulți fiind și aproape nesfîrșiți ca număr bărbații și femeile și copiii, după fel și înfățișare, după neamuri și graiuri, vieți și vîrste, opinii și ocupații, moravuri și demnități, destine, caractere și deprinderi, fiind distanțati între ei și diferențiat la maximum cei ce au venit în sîmul ei și au fost renăscuți și recreați din ea, prin Duhul, tuturor le dă și le dăruiește în mod egal o unică formă și numire... și o unică, simplă, neîmpărțită și nedespărțită relație prin credință, care nu permite să se cunoască deosebiri cele multe și negrăite, datorită tendinței și convergenței tuturor, prin care nici unul nu se desparte de ceea ce e comun, toți fiind uniți și avînd o grație și o putere simplă și neîmpărțită, în așa fel că din diferite mădulare este și se vede un trup vrednic de Hristos, adevăratul cap al nostru... Care prin puterea unică și simplă, nemărginit de înțeleaptă, a bunătății le include în sine (ἐντρέφει) ca centrul unor linii pornite din El, prin calitatea de cauză și putere simplă și unică, nelăsînd începuturile existențelor să se separe o dată cu sfîrșiturile lor, circumscrind în cerc ieșirile lor... ca nu cumva fapăturile lui Dumnezeu să devină străine între ele și dușmane. Deci Sfînta Biserică a lui Dumnezeu, este, cum s-a spus, icoana lui Dumnezeu, ca una ce împlinește aceeași lucrare de unire între credincioși, ca și Dumnezeu, chiar dacă cei unificați în ea prin credință sînt diferiți după însușiri și din diferite locuri și de diferite moravuri»⁴⁴.

⁴³. *Marele cuvînt catolitic*, XXV, 65, P. G., XLV.

⁴⁴. *Mystagogia*, P. G., XCI, 665.

III. UNIVERSALITATEA SOBORNICEASCĂ A BISERICII

Dar pe cît de vădit este caracterul universal al Bisericii în viziunea Sfinților Părinți, tot pe atît de neîndoelnic sînt următoarele aspecte ale acestei universalități:

1. Fără îndoială că, dacă Duhul este întreg în toate comunitățile, dacă credința întreținută de El la fel (Sfîntul Irineu) și dacă Domnul se împărtășește prin aceasta întregii fiecărei comunități⁴⁵, fiecare comunitate are integritatea bisericească. În aceasta au dreptate Afanassieff și Schmemmann. Dar integritatea aceasta eclezială o are fiecare comunitate numai întrucît se află în trupul general în care suflă același Duh, așa cum în fiecare mădular din trup e întreaga viață a trupului, dar numai pînă ce este în trup. Și desigur că în acest sens, precum mădularul întregului organ nu e «parte», așa nici comunitatea locală nu e parte. Ba mai mult: comunitatea locală, nefiind un mădular specializat în trupul întreg al Bisericii, ci un mădular ca toate celelalte, ea e și mai puțin «parte» a întregului decît mădularul trupului. Dar nu e mai puțin adevărat, că comunitatea se bucură de plenitudinea eclezială, de plenitudinea Duhului, întrucît rămîne în plenitudinea întregului trup. În acest sens, Sfîntul Irineu vorbește și de Biserici și de Biserică⁴⁶.

Mădularul este egal totului, dar numai în cadrul totului. Se poate merge chiar mai departe: mădularul nu e mai puțin necesar totului decît totul mădularului, dar se înțelege nu în sensul că fără unul sau mai multe mădulare ar înceta să mai fie un tot, ci în sensul că totul nu poate exista fără mădulare în principiu. Aceasta se arată și în faptul că nici totul nu există înaintea mădularelor, nici mădularele înaintea totului, ci ambele încep să existe deodată, așa cum oul, oricît de nediferențiat la început, cuprinde în sine virtual toată diversitatea sa. Cînd a luat naștere prima comunitate din Ierusalim, ea a avut și caracterul totului. Dar îndată ce s-au născut încă 2—3 comunități, ele aveau nevoie de unitatea totului pe care îl constituiau, și totul avea nevoie de ele.

E aci ceva asemănător omului singular în cadrul comunității. Fiecare are în sine tot ce e uman, întreaga esență umană. Dar acest uman poate dăinui și se poate dezvolta numai în cadrul umanității generale, și umanitatea la rîndul ei numai datorită înșilor care o compun.

2. Universalitatea Bisericii întemeiată pe recapitularea tuturor în același Hristos, și pe lucrarea aceluiași Duh în toți, se manifestă empiric prin mărturisirea aceleiași credințe păstrată neschimbat de la Apostoli. În acest sens totul eclezial rămîne, ca orice organism, continuu fidel sie însuși.

⁴⁵. *Ambiguum Iiber*, P. G., CI. Explicare la cuvintele: «Ce vrea înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare? «Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu într-o reg, asemenea sufletului (în mădulare)». «Ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mîntea cea mare, cu Rațiunea (Logosul) și cu Duhul, mai bine-zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul său.

⁴⁶. *Adversus haereses*, III, 4, col. 853—855: «veritatem, quam facile est ab Ecclesia summere... oportebat ordinem sequi traditionis quam (Apostoli) tradiderunt illis quibus committentur ecclesiam».

În aceasta se arată nu numai unitatea și integritatea Bisericii dintr-o localitate, ci unitatea Bisericii de pretutindeni și de totdeauna. Desigur, nu sroatem din această credință primirea acelorasi Taine de către credincioșii de pretutindeni, prin lucrarea unor episcopi și a unor preoți, care stau în unitatea credinței apostolice și în comuniunea întreolaltă în baza aceleiași credințe. Învățătura de credință nu este exprimată numai într-o declarație teoretică, ci ea este dată pentru a se împlini tot ce se poate împlini din ea: mărturisirea Botezului înseamnă și o primire a Botezului, mărturisirea lui Hristos cel răstignit și înviat e strins legată cu unirea cu El în Euharistie, etc. Deci primirea Tainelor se include în mărturisirea credinței. Dacă se separă mărturisirea credinței de primirea Tainelor, credința nu mai e mărturisită pînă la capăt, ci devine o teorie lipsită de eficiență, sau se scot din ea ca inutile elemente esențiale. Dar și invers: dacă se separă Tainele de mărturisirea întregii credințe, Tainele devin acte fără semnificație, sau cu semnificații alterate.

Deci mărturisirea credinței cuprinde în sine primirea Tainelor. Și această mărturisire e criteriul și baza Tainelor adevărate. De aceea după criteriul credinței se judecă valabilitatea Tainelor și unitatea comunităților creștine în același Duh, în aceeași Biserică.

Dacă o comunitate deosebită de a mea mărturisește aceeași credință, în care se cuprinde aceeași înțelegere a Tainelor ce le săvîrșește, comunitatea mea are în aceasta siguranța că respectiva comunitate se împărtășește de același Hristos, că e însuflețită de același Duh, de Duhul adevăratului. Dacă mărturisește o credință deosebită în unele puncte, vede ceea ce primește în Taine deosebit de a mea și-și deschide sufletul într-o altă formă decît a mea pentru ceea ce primește, într-o formă care nu lasă să intre întreaga realitate divină, sau în modul cel adevărat, corespunzător ei.

Tainele singure, despărțite de lumina largă a învățăturii de credință, nu pot fi un criteriu suficient pentru unitatea între comunități, pentru integrarea lor în aceeași Biserică, cum crede greșit Afanassieff. Învățătura de credință sau mărturisirea aceleiași credințe apostolice, luată în totalitatea ei declarativ-practică, este criteriul Bisericii Universale adevărate. Învățătura identică e un inel de legătură universală. Acesta e criteriul empiric, vizibil, cel mai cuprinzător, în care se cuprinde însăși Biserica. Căci Biserica nu se poate defini numai ca comunitate ce se împărtășește de Domnul, chiar dacă aceasta ar reprezenta momentul culminant al ei, ci și ca comunitatea celor ce s-au botezat pe baza aceleiași credințe apostolice în Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit, înviat, înălțat la ceruri, care va veni să judece vii și morții, trecînd pe cei drepti după învierea lor cu trupul în împărăția cerurilor, etc. Cel ce se împărtășește știe și trebuie să știe de toate acestea, deci el are o învățătură de credință. Biserica e comunitatea celor ce cred tot timpul în aceste adevăruri, a celor ce primesc Tainele pe baza lor și-și conformează viața după această credință, manifestată și în primirea Tainelor, credință care, redînd autentic

realitatea lui Hristos, le este puterea prin care se conformează după chipul lui Hristos însuși.

3. Dacă același Duh ține Biserica în unitatea credinței apostolice, atunci cînd într-o comunitate apar abateri de la această credință, El nu lasă celelalte comunități nepăsătoare la aceste abateri. Dacă nu poate readuce comunitatea respectivă la unitatea credinței, El îndeamnă celelalte comunități la întreruperea comuniunii cu ea. Aceasta din mai multe motive: mai întîi pentru a trezi în comunitatea astfel avertizată conștiința erorii și a întreține un dubiu în conștiința ei, pregătindu-i întoarcerea la adevăr, apoi pentru că altfel e pericol ca stricăciunea erorii să se întindă în tot trupul Bisericii, neexistînd acest avertisment față de o eroare. De aceea Biserica față de o eroare nu poate rămîne nepăsătoare, cînd ea apare în alte comunități, pentru că prin aceasta s-ar periclita pe ea însăși în întregime. Biserica pune prin aceasta pentru un timp o barieră în calea voinței sale de a actualiza universalitatea sa și în raport cu respectiva sau respectivele comunități; ea vrea să salveze trunchiul din care va avea să pornească la vremea sa din nou seva care să umple și respectivele comunități de esența eclezială deplină. Prin aceasta e aminată nu numai actualizarea universalității sale extensive, ci și actualizarea deplină a potențelor sale spirituale, prin absența unei mari părți a omenirii credincioase din sinul ei. Dar Biserica preferă această situație, pentru a evita un risc cu mult mai mare. Căci ea știe că eroarea nu poate realiza deplin și definitiv unirea lumii în Dumnezeu. Pentru că eroarea e nestatornică și devine ușor obiect de contestare și de vrajbă. «Cei instrăinați de la adevăr, spune Sfîntul Irineu, evoluează prin toate adevărurile, fluctuînd de la adevăr, cugetînd în diferite timpuri în altfel și altfel despre aceleași lucruri și neavînd niciodată o hotărîre stabilă. Căci nu sînt întemeiați pe piatra tare, ci pe o suprafață compusă din multe pietre» 47.

Așa fiind, Biserica rămasă în adevărul întreg, chiar dacă e redusă pentru o vreme în universalismul ei actualizat, nu poate accepta să rămînă sau să reintre în comuniune cu comunități care propovăduiesc învățături contrare învățăturii adevărate, chiar dacă acele comunități ar fi de acord să propovăduiască acele învățături numai în cuprînsul lor. Adevărul lui Hristos, care este proiectarea în poziții de cunoaștere a lui Hristos însuși, este universal și prin aceasta tinde să aducă pe toți în interiorul său, precum am văzut de la Sfîntul Irineu și Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Deci teza lui Afanassieff că Biserica Ortodoxă ar putea admite comuniunea cu Biserica Catolică, chiar dacă i s-ar încuviința pentru o vreme propovăduirea învățăturilor ei eronate în cuprînsul ei, este inacceptabilă, pentru că s-ar putea ca învățătura aceleia să o contamineze și pe ea.

4. Dacă în cadrul Bisericii Universale, fiecare comunitate euharistică episcopală are pe Hristos întreg și deci și proiectarea Lui în forma învățăturii întregi de credință, dacă fiecare are caracter eclezial complet, atunci în Biserica Universală, înțelegem ca totalitate a acestei comunități,

47. *Ibidem*, III, 2, col. 967.

nici una nu are o prioritate permanentă de drept divin, o superioritate eclezială definitivă, căci aceasta ar însemna o mai deplină unire a ei cu Hristos și o mai sigură cunoaștere a adevărului. E de mirat cum Schmemmann a tras din premisa integrității ecleziale a fiecărei comunități euharistice episcopale, o altă concluzie. În orice comunitate euharistică episcopală pot apare erori și orice comunitate euharistică poate să semnaleze altele greșeala în care a căzut și e datorare să facă aceasta, dacă Duhul Sfânt o cheamă la aceasta într-un caz dat, luând inițiativa solidarizării tuturor celorlalți comunități în fața erorii apărute undeva. Aceasta a fost practica în Biserica secolelor patristice. Alexandria a luat, în vremea Sfântului Chiril, inițiativa condamnării învățăturii eronate a lui Nestorie, patriarhul Constantinopolului, aflător «jure eclesiastico» pe o treaptă superioară. Antiohia a luat inițiativa convocării Sinodului de la Calcedon și a condamnării monofizitismului Alexandriei.

Recunoaștem că, intruct Biserica constă nu numai din prezența îngrală a lui Hristos în orice comunitate euharistică episcopală, ci și din elementul uman, Biserica a recunoscut episcopilor din centrele mai importante ale istoriei mondiale din acea vreme, datorită și unei origini deosebite, apostolice a scaunelor lor, rolul de episcop prim, al doilea etc., pentru ca ea să-și poată rezolva mai ușor, prin împuternicirile acordate episcopilor din aceste centre de putere lumească, chestiunile legate de existența ei în lume. Dar această întietate a episcopilor din asemenea centre n-a însemnat și o prezență mai deplină a lui Hristos în comunitățile lor, cu o mai mare densitate ecleziologică a lor, n-a însemnat o «grație» specială și definitivă acordată lor. Căci în acest caz cum s-ar explica căderea Romei în attea greșeli? Aceasta misterioasă «grație» a priorității ar contrazice teoria originii sacramentale sau euharistice a întregii puteri și a substanței Bisericii.

Episcopul unuia sau altuia din aceste centre nu a avut decât calitatea de președinte al colegiului episcopal, reprezentând o comunitate eclezială egală cu comunitățile reprezentate de toți episcopii, dar având rolul de președinte pentru facilități umane administrative, culturale, înlesnite de centrul politic în care își avea reședința. Ultima decizie a luat-o totdeauna sinodul ecumenic ca reprezentant al tuturor Bisericilor locale, ca manifestare a Bisericii Universale. Alt for suprem, în materie de învățură și de orfinduire canonică n-a existat în Biserică.

Episcopul Romei a putut deține o vreme o astfel de poziție prezidențială în cadrul Bisericii Universale din împrejurări politice, la care s-a adăugat și prestigiul originii apostolice a scaunului său. Din păcate, de la o vreme, tocmai ispita acestei poziții l-a făcut să se abată de la adevăr. Mai întâi episcopul Romei trebuie să părească aceste abateri. De-abia după aceea se va putea lua în considerare problema recunoașterii lui din nou în rolul de președinte al colegiului episcopal, ținându-se seama de importanța orașului său de reședință și de prestigiul apostolic al scaunului său.

IV. PE MARGINEA UNEI ALTE TEORII ECLEZIOLOGICE «EUHARISTICE»

Afanassieff a revenit, într-un scurt articol publicat în «Irenikon»⁴⁸, asupra teoriei sale, susținută ani de-a rândul, cu un amendament foarte important.

El nu mai opune acum ecleziologia euharistică celei universaliste, ci consideră că tocmai prin Euharistie Biserica este universală. Dar Afanassieff se servește de noua formă a teoriei sale pentru același scop: pentru restabilirea comuniunii între Biserica Ortodoxă și cea Catolică. Ba, mai mult, acum consideră că în adânc, datorită Euharistiei, niciodată n-a încetat unitatea între Biserica Ortodoxă și cea Catolică. Ele au fost numai la suprafață, administrativ, despărțite. Ruperea de comuniune n-a fost o rupere reală de comuniune.

Felul cum își modifică Afanassieff teoriile, pentru a se servi de ele în același scop, arată că nu teoriile în sine, adică nu dorința de a lămurii o taină a Bisericii îl preocupă, ci scopul unirii Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică pe o cale care să ocolească divergențele dogmatice. Iată această nouă formă a teoriei lui Afanassieff:

E greșită opinia că cele două Biserici s-au despărțit, sau că una s-a detașat» de alta. «Eu îmi propun, în acest articol, să arăt că legăturile Bisericii Catolice și Bisericii Ortodoxe nu s-au rupt niciodată, ci ele continuă să existe pînă în prezent. Legătura esențială între noi este Euharistia».

Euharistia este însă prezența lui Hristos între noi cu trupul și sîngele Lui, prin care noi devenim trupul Lui.

«Din această natură decurge că Euharistia este una în timp și spațiu și nu poate fi divizată, căci Trupul lui Hristos este indivizibil... Cînd luăm parte la o adunare euharistică, noi sîntem uniți cu toți aceia care în acest moment iau parte la o adunare euharistică și aceasta nu numai în adunările Bisericii Ortodoxe, ci și în cele ale Bisericii Catolice, căci peste tot și totdeauna se săvîrșește una și aceeași Euharistie». «Iată de ce Euharistia este nu numai o legătură între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, ci și manifestarea unității Bisericii». De aceea «nu trebuie uitat că separația noastră, chiar dacă a fost provocată de divergențe dogmatice, are totuși un caracter canonic. Această separație rămîne la suprafața vieții ecleziale și nu atinge adîncimile ei».

Constatăm și în noua formă a teoriei lui Afanassieff aceeași nesocotire a învățăturii de credință. Euharistia e ruptă din contextul credinței. E ca și cînd prezența lui Hristos în Euharistie s-ar realiza indiferent de credința comunității, ca un fapt pur obiectiv, care ne transformă cu sila în Trupul Lui.

Afanassieff duce lucrurile la o extremă simplificare. Nu acordă nici o importanță unor cuvinte ca cele ale Sfîntului Irineu: «Chiar dacă aceștia (ereticii), își varsă sîngele lor în persecuții, nu sînt matori ai lui Hristos,

48. *L'Eucharistie, principal lieu entre les Catholiques et les Orthodoxes*, în «Irenikon», nr. 3/1965, p. 336-369.

și jertfa lor e fără rost ca și tot ce e semănat în ei». Nu ține seama de nuanțe și gradații în ce privește caracterul eclezial al comunităților, lucru pe care l-a pus în evidență atât de bine patriarhul Sergheie al Moscovei⁴⁹. Afanassiieff uită de faptul că Biserica, recunoscând validitatea Tainei alor comunități creștine — deci și validitatea Euharistiei — face operanță această validitate de-abia pentru cazul când vreun membru al acelor comunități vine în sinul ei.

Problema e cu mult mai complexă și această complexitate nu ne permite să declarăm pur și simplu ca o singură Biserică nedespărțită comunitățile creștine despărțite doctrinar, pe simplul motiv al săvârșirii Euharistiei în ele. În felul acesta ne-am putea declara una și cu protestanții. Viziunea lui Afanassiieff e cam aceasta: baza Bisericii, esența ei profundă, este o continuitate euharistică universală; la suprafață, pe un plan exterior esenței Bisericii, stă învățătura de credință. Sînt două planuri fără legătură între ele, din care unul, cel euharistic, este esențial, conștinuind însăși substanța eclezială, iar celălalt, cel dogmatic, este neesențial, neafectînd Biserica în substanța ei.

Alta este însă viziunea tradițională a Bisericii: Euharistia și în general viața sacramentală nu constituie un plan separat de învățătura credinței și deci mai esențial decît aceasta. În viața sacramentală a Bisericii există ca un principiu intrinsec sensurile doctrinare, așa cum în viața organică sînt imprimate legile, proporțiile, măsurile, relațiile, pe care știința le descopere și le formulează într-un sistem coerent. Doctrina e «entelehia» vieții sacramentale. Nici un fel de viață, nici un fel de realitate nu e lipsită de matematica ei, de logica ei, traductibilă într-o cunoaștere. Orice lucru se proiectează în minte ca o idee sau ca un complex unitar de idei, experiența lui prilejuind și această cunoaștere a lor, dar și invers: omul abordează orice lucru prin prisma unei idei și în gradul și în forma ce i-o permitte ideea despre el. Cu atât mai puțin rămîne viața sacramentală și euharistică neproiectată într-o idee, sau într-un sistem de idei.

Teoria lui Afanassiieff, care s-ar putea numi, în forma ei nouă, un universalism ecleziologic exclusiv euharistic, amintește de teoriile vitaliste exclusiviste în planul naturii.

O viață care la un moment dat se lipsește de acest sistem de proporții, de rațiuni, intră prin aceasta într-o dezordine care duce la dizolvarea ei. De aceea ne-a cerut Domnul să credem și să umblăm în lumină, ca unii ce sîntem «fiii luminii» (Ioan XII, 36). Și de aceea a accentuat Sfîntul Irineu atât de mult doctrina apostolică ca criteriul atocuprinzător și prin excelență al adevăratei Biserici.

De aceea a accentuat Sfîntul Maxim Mărturisitorul așa de mult aspectul de Logos al lui Hristos cel prezent în întimitatea tuturor, aspect de care nu se poate uita nici în Sfînta Împărtășanie. Noi ne împărtășim de Hristos nu numai pentru a potența sau a sublima o vitalitate a trupului, pentru a

⁴⁹ Episcopul Alexis van der Mensbruche, *Les sacraments: points ou murs entre l'Orthodoxie et Rome?*, în «Messager de l'Exarchat de Patriarchie russe en Europe occidentale», nr. 51/1965, p. 171.

trăi niște senzații mai puternice, sau de o calitate mai fină, ci și pentru a ne lumina tot mai mult sensul ființei noastre umane și personale și legăturile noastre cu toate cele ce există, din Logosul divin Creator și Mîntuitor, și prin aceasta a ne ridica deasupra unei afectivități oarbe. «Deci rațiunea cea una (Logosul divin) se face multe rațiuni și rațiunile cele multe sînt o rațiune. Prin procesiunea binevoitoare, creatoare și susținătoare de făpturi, Rațiunea (Cuvîntul) cea una se face multe rațiuni, iar rațiunile cele multe se arată ca fiind una»⁵⁰.

Corespunzător cu acest rost complex, din care nu lipsește cel spiritual — înțelegător, al unirii noastre cu Hristos, Sfîntul Maxim nu incetează de a cere, ca de altfel toți Părinții, să ne împărtășim și duhovnicește de Hristos, desigur o dată cu împărtășirea de trupul și sîngele Lui. Iată interpretarea pe care o dă Sfîntul Maxim acestei împărtășiri duhovnicești: «Deci acest mare dascăl (Sfîntul Grigore de Nazianz) ne îndeamnă pe toți... spre mîncarea duhovnicească a Mielului înjughiat și ne cere să păsărăm în chip distinct și cu bun folos nefărîmîțată și neamestecată armonia mădularelor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim osîndiți că rupem și împrăștiem armonia bine rînduită a trupului dumnezeiesc, sau să mîncăm în chip cutezător, adică mai presus de puterea noastră, sau fără sfințenie, carnea Mielului și Cuvîntului; ci fiecare să se împărtășească după puterea și treapta lui și după harul Duhului dat lui, de Cuvîntul dumnezeiesc, după sensul (înțelesul) fiecărui mădular. Astfel, de cap se va împărtăși cel ce și-a dobîndit credința din principii mai presus de demonstrație; acasă credință își are rațiunile ei teologice... și din ea crește armonizîndu-se tot trupul virtuților și al cunoștințelor cu creșterea duhovnicească. De urechi se va împărtăși cel ce primește rațiunile dumnezeiești cu știință în chip duhovnicesc și pentru ele rămîne pînă la moarte supus și ascultător lui Dumnezeu prin fapte. De ochi cel ce întuiește duhovnicește creația și adună toate rațiunile sensibile și mintale spre unica slujire a slavei lui Dumnezeu», etc.⁵¹.

Iar în alt loc, explicînd sensul Euharistiei, același Părinte spune că prin ea Dumnezeu devine totul în toți cei ce se mîntuiesc «ca o frumusețe arhetipică, în calitate de cauză, celor ce se află în El la fel după har prin virtute și cunoaștere»⁵².

Jertfa euharistică cere, pentru a fi adusă, și procură o «înnoire a minții», cum spune Sfîntul Apostol Pavel (Rom. XII, 1). Dar aceasta înseamnă o cugetare nouă, un anumit conținut nou al minții, cu care credinșioșii vin la Sfînta Împărtășanie și care li se clarifică și adîncește prin Sfînta Împărtășanie. De aceea ei cîntă după împărtășanie: «Văzut-am lumina cea adevărată, luat-am Duhul cel creșc, aflat-am credința cea adevărată, nedespărțite Sfîntei Treimi închinîndu-ne, că Aceasta ne-a mîntuit pe noi». Aceasta, după ce înainte de prefacerea Euharistiei au

50. *Ambiguorum liber*, P. G., XCI, 1077.

51. *Ibidem*, col. 564. Explicare la cuvintele: «Tot cel ce are cuvîntul carnal și hrănitor...».

52. *Mystagogia*, P. G., XCI, 709

cîntat: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim». Numai în măsura în care vin cu orientarea dreaptă a credinței, sînt adînciți prin Sfînta împărtășanie și mai mult în această orientare dreaptă a ei.

De aceea Mîntuitorul poruncește Apostolilor să «învețe» popoarele și apoi să le acorde Tainele (Matei XXVIII, 19), și de aceea Biserica la începutul catehiza în prealabil pe cei ce aveau să se boteze și să se împărtășească. Prin teoria lui Afanassieff ar rezulta că e suficient ca cineva să primească Tainele fără să cunoască învățătura creștină, pentru a se mîntui.

Expresiile prin care se caracterizează în diferite Liturghii aspectele Euharistiei, fac străveziu acest caracter al ei. În epicleza din Liturghia lui Serafion de Trmuis se spune: «Dumnezeule al adevărului, să vină Cuvîntul Tău cel sfînt peste pîinea aceasta, pentru ca pîinea să se facă trupul Cuvîntului, și peste paharul acesta pentru ca paharul să se facă sîngele Adevărului».

În anafora Liturghiei copte a Sfîntului Chiril, tradusă de Assemanus, se spune: «Offeramus tibi hoc sacrificium sanctum rationabile spirituale». Termenul «rationabile» e o bună traducere a termenului „λογική”, arătînd că ceea ce se primește în Euharistie se cere transpus în termeni de cunoaștere de învățătură, pentru că trupul primit e trupul Logosului și sîngele primit e sîngele Adevărului.

Pr. Petre Vintilescu⁵³ a evidențiat faptul că expresia «slujbă cuvîntătoare» (λογική λειτουργία) este echivalentă cu «Jertfa cuvîntătoare» (λογική θυσία) și că ea nu înseamnă numai o jertfă adusă prin cuvintele preotului și ale comunității, ci în primul rînd exprimă caracterul jertfei obiective a lui Hristos. «Înșușirea de cult sau de jertfă spirituală a Sfîntei Euharistii, pe care o determină atributul λογική, derivă în primul rînd nu din forma verbală a ritului, ci se justifică prin esența sau substanța acestei latrui sau jertfe». Prin expresia «jertfă înțelegătoare» se indică deci că prin Trupul lui Hristos se primește însuși Logosul divin, izvorul tuturor rașunilor.

Noua teorie a lui Afanassieff ne invită într-un întineric indistinct și într-un relativism periculos, contrar întregii Tradiții apostolice a Bisericii. Pe această cale, indiferent de orice lumină, se ajunge sigur sau la dizolvarea întregii zestre a Revelației creștine păstrată cu atîta grijă de Biserica în tot trecutul, sau «în staulul Romei», dezbrăcați de integritatea hainei luminii Cuvîntului cel întrupat.

De altfel chiar împărtășirea tuturor în mod egal și solidar de Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat în Euharistie comportă, în afară de toate celelalte sensuri, și sensul sobornicesc al Trupului tainic al Domnului. Chiar acest fapt e contrar oricărei primat, oricărei privări a celorlalți credincioși de cunoașterea adevărului divin.



53. *Expresiunea «slujbă cuvîntătoare» din Liturghierul român, București, 1959.*

RAPORTUL DINTRE JUSTIFICARE ȘI DRAGOSTE ÎN OMILIILE SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR LA EPISTOLA CĂTRE ROMANI

de Pr. Prof. IOAN G. COMAN



UPĂ mărturia unor scriitori ai antichității creștine, Sfîntul Apostol Pavel n-a avut comentator mai iscusit ca Sfîntul Ioan Gură de Aur. Acesta a făcut analize ample și aprofundate la toate epistolele pauline, dar el a acordat o atenție și o grijă deosebită Epistolei către Romani, dată fiind importanța specială a acestei epistole precum și discuțiile interpretative și disputele doctrinare fără sfîrșit cărora le-a dat naștere textul paulin. Sfîntul Ioan Gură de Aur a consacrat Epistolei către Romani 32 de omilii exegetice de o lungime uneori considerabilă, întinzîndu-se pe aproape 300 de coloane ale ediției Migne¹.

În primul rînd, fondul doctrinar însuși a antrenat pe Sfîntul Ioan Gură de Aur să examineze și să mediteze textul Epistolei către Romani; probleme ca: păcatul, legea mozaică și legea naturală, mîntuirea sau îndreptarea prin Hristos, harul și credința, credința și faptele, dragostea și urmările ei pentru viața creștină, creștinul și statul interesat în cel mai înalt grad pe un preot, un teolog și pe un orator ca Sfîntul Ioan Gură de Aur; dar tonul și dezvoltarea idelilor, frecvența dialogului cu personaje presupuse că-i fac obiecție, îndeosebi dinspre latura iudaică și eretică, argumentarea strînsă contra unor poziții slab demonstrate sau inacceptabile, stilul său cînd calm și grav, cînd nervos și reliefat dovedesc că autorul omiliilor trăia în mijlocul unei puternice controverse referitoare la doctrina Apostolului Pavel, îndeosebi privitoare la accesul iudeilor și al păgînilor la mîntuire. Nu era în aceasta nimic surprinzător pentru mediul Antiohiei unde creștini, iudei și păgîni se infîlneau și unde dragostea și universalismul creștin încercau să armonizeze într-o singură credință semitismul și elenismul.

Deși nu sub formă sistematică, teologia exegetică și dogmatică a Sfîntului Ioan Gură de Aur constituia o autoritate încă din timpul vieții sale