

tatea Bisericii n-a dispărut, ci, așa cum relevă și numeroase canoane, se păstrează conținut prin mărturisirea de credință care se referă la elementele revelate, cit și prin elementele cele mai firești care duc la unitate și nu la sciziune.

Platforma unității de credință, fiind de altfel și baza unității Bisericii așa cum a fost preconizată de la început, are mereu lumina harului sfinților revărsat peste toți. Primele două sinoade ecumenice au stabilit să este suficientă mărturisirea credinței formulată de ele, în Simbolul niceoconstantinopolitan.

Dacă dreapta credință a fost condensată în Simbolul de credință, harul nu poate fi cuprins în cadrul instituțional geografic al Bisericii, întrucât el se găsește în întreaga Biserică, așa cum am văzut că ne consemnează sfințele canoane.

Sfântul Duh lucrează și în afara Bisericii considerată ca instituție, înct nimeni nu este în afara ariei de lucrare generală a harului și prin el a Bisericii, deși Duhul Sfânt efectiv lucrează în chip sacramental în cadrul obștescului Trup al lui Hristos întemeiat pe adevărul de credință (vezi și canonul 1 al Sinodului al VI-lea Ecumenic).

În sfera universală a obștescului Trup al lui Hristos creștinii luați individual se află pe diferite trepte ale scării care urcă spre mîntuire, formînd sub lucrarea Duhului. Sfânt Biserica în sensul cel mai larg. De aceea nimeni nu poate fi socotit pierdut pentru mîntuire în cazul cînd păstrează dreapta credință în totalitatea elementelor ei esențiale și primește harul sfinților transmis prin Sfințele Taine.

Sfințele canoane, ca hotărîri ale sinoadelor ecumenice sau particulare, înfățișează Biserica nu ca unificată în timp din diverse părți cu învățături diferite, ajunse la înțelegerea de a avea anumite elemente comune, ci ca pe o instituție divino-umană a cărei temelie este Isus Hristos. Fiind întemeiată pe jertfa Mîntuitorului, care are universalitate necesară pentru toți oamenii, Biserica își păstrează fără împuninare atributul ecumenicității, sobornicității, catolicității sau universalității.

Atributul ecumenicității reflectat în sfințele canoane dovedește că Biserica a fost și rămîne una în substanța sa. Axîndu-se pe acest ecumenism, acțiunile ecumenice ale timpului nostru au sarcina de a cultiva în sufletul popoarelor ideea răspunderii colective față de realizarea unității Bisericii sub aspectul extern. Realizarea unității prin unirea Bisericilor rămîne problema fundamentală și ținta ultimă a ecumenismului, necesitînd în acest scop mobilizarea tuturor eforturilor creștine.

O astfel de acțiune nu poate fi dusă însă în mod izolat, ci numai conjuînd-o în mod firesc și inevitabil cu acțiunile ce vizează înfăptuirea ecumenismului uman total, pentru ca orice lucrare care transcende pe ins să fie pusă în slujba omenirii întregi. În această perspectivă s-a desfășurat și lucrarea sobornicească a Bisericii prin vechile ei sinoade ecumenice și locale, și în această perspectivă o înfățișează și sfințele canoane. În zările ei și cu aceste obiective ea trebuie dusă și de acum înainte.



## INSEMNĂRI DESPRE CĂRȚI ȘI REVISTE

434 v O 4269 2-stadii  
nare

Jürgen Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*. Augustinus-Verlag Würzburg, 1968, XVI + 136 p.

Învățătura Sfîntului Grigorie Palama despre energiile necreate și despre o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu prin experiența lor a fost considerată de teologia catolică în tot trecutul ca o eroare naivă și grosolană și tratată cu un suveran dispreț.

În timpul mai nou această atitudine a început să-și piardă din generalitatea ei. Doctrina energiei necreate a început să fie privită în multe cercuri catolice cu interes, iar în unele mînstiri catolice textele palamite au început să fie citite la trapeză.

De cînd Conciliul al II-lea de la Vatican a afirmat că Biserica Ortodoxă și cea Catolică se pot apropia, menținîndu-și și numai liturgiile și organizațiile canonice, ci și spiritualitățile proprii, doctrina energilor necreate și a unei experiențe nemijlocite a înțeles să fie considerată ca un element constitutiv al spiritualității răsăritene, demnă de același respect ca și spiritualitatea occidentală care cunoaște numai o iubire a lui Dumnezeu lipsită de o înținare cu ceva din El, dat fiind că teologia catolică întemeiată pe scolastică nu admite decît o cunoaștere intelectuală indirectă a lui Dumnezeu. Mai mult chiar, de la Conciliul al II-lea de la Vatican cele două spiritualități departe de a mai fi considerate ca excluzive și de a mai fi considerate ca excluzive egale de plauzibile în afirmațiile lor, au început să fie considerate ca complementare.

Astfel, în Decretul «De oecumenismo» (17), Conciliul al II-lea de la Vatican declară: «În cercetarea adevărului revelat s-au folosit în Răsărit și în Apus metode și pași deosebiți, pentru a cunoaște și mărturisii pe Dumnezeu. De aceea nu e de mirare că anumite laturi ale misterului revelat sînt sesizate și puse într-o lumină mai precisă și mai bună de către o parte decît de alta, așa încît diferitele formule teologice nu arareori trebuie considerate mai degrabă ca integrîndu-se decît ca excluzîndu-se».

Lucrarea pe care o recenzăm aici e cea dintîi care își propune să dea o temeinică ilustrare teologică acestei noi poziții a Bisericii Catolice față de bazele spiritualității răsăritene, cărora Sfîntul Grigorie Palama le-a dat formularea cea mai pregnantă.

De unde înainte, Varlaam, adversarul lui Palama, era lăudat ca făcînd un autentic al tomismului și deci al adevărului, cartea de față îl aruncă la coș ca pe un infidel interpret al lui Toma d'Aquino și autorul adoptă metoda de a confrunta pe Palama cu Toma d'Aquino însuși, pentru a arăta pe de o parte că cei doi autori nu se exclud chiar așa de mult cum se socotea mai înainte, iar pe de alta că dacă Palama a exagerat într-o măsură, Toma d'Aquino a exagerat și el în latura opusă, deci nici el nu trebuie considerat ca reprezentînd adevărul mai mult decît Sfîntul Grigorie Palama.

Pentru autorul lucrării de față, adevărul este undeva la mijloc, el este mai subtil, mai paradoxal, mai inefabil decît e exprimat în formulele celor doi mari reprezentanți a două spiritualități. Adevărul e mai adecvat exprimat de limbajul elastic, plin de îmbinări de afirmatii contradictorii, al lui Dionisie Areopagitul, textele cărui le-a interpretat alături de Toma d'Aquino cît și Sfîntul Grigorie Palama. Autorul cărții de față se străduiește să ilustreze cu multe exemple cum Toma d'Aquino a ales unele din afirmațiile lui Dionisie Areopagitul, Sfîntul Grigorie Palama a ales pe cele contrare, nefînd seamă că ele sînt împlinite paradoxal la autorul comentat. Toma d'Aquino a simplificat alegînd o latură, Sfîntul Grigorie Palama ar fi simplificat și el alegînd latura opusă din complexul paradoxal al gândirii areopaglice. Adevărul deci s-ar afla undeva la mijloc, între cei doi poli opuși ai gândirii tomiste și palamite. S-ar părea că autorul pune prin aceasta în mod indirect problema unei depășiri a opoziției dintre cele două gândiri teologice și dintre cele

• două aparate de exprimare a lor referitoare la raportul sufletului cu Dumnezeu, pentru a se găsi o gândire și un aparat de exprimare superioare, mai nuanțate, mai paradoxale.

Ar trebui adică, după Kuhlmann, ca într-o asemenea gândire să se explice modul cum se conciliază faptele lui Dumnezeu cu simplitatea Lui, lucru pe care nu l-a explicat nici Palama, nici Toma d'Aquino. «Ambele părți sînt una în afirmarea că trebuie recunoscute fapte ale lui Dumnezeu în afară și totodată trebuie mărturisită simplitatea Lui. În explicare însă merg pe drumuri diferite. Toma începe cu simplitatea și lasă împreună cu toată tradiția latină) să existe numai două categorii ireductibile una la alta: substanța și relația. Relațiile personale nu sînt conținut simplității, deoarece ele au drept conținut absolut întreaga ființă simplă. Tot ceea ce mai trebuie spus despre Dumnezeu ca realitate este, în mod misterios, identic cu ființa Sa.

Palama începe cu adevărul faptelor divine trăite, care nu sînt nici esențiale lui Dumnezeu, nici simplu create, ci simple dovezi ale bunăvoinței Celui infinit. Categoria faptei este tot așa de puțin reducibilă la ființă ca și relația. Fapta lui Dumnezeu în afară reprezintă mai degrabă o realitate nederivată, întemeiată numai în ea însăși, ca libertate neîntemeiată, a cărei noțiune teologică nu poate fi de aceeaș (substanță) sau relație intradivină). Ea trebuie acceptată mai degrabă cu umilință, ca o a treia mărime a limbajului creștin, care nu poate fi speculativ dominită. Cum se mai păstrează în acest caz simplitatea divină este un mister care nu poate fi înțeles.

Kuhlmann a surprins aici specificul celor două spiritualități. Tomismul vrea să domine divinitatea în mod speculativ și de aceea o reduce întregă la necesitate. Nu mai lasă nici un loc libertății lui Dumnezeu. Dar această pretenție de a înțelege totul lasă inexplicabilă varietatea faptelor divine relativ la lumea creată și de aceea trebuie să le admită chiar fără să vrea ca un mister, dacă nu vrea să identifice lumea cu Dumnezeu în sens panteist. Pentru că nu vrea să vorbească de mister, dar nici să ajungă la panteism, teologia catolică a preferat să nu vorbească de ele, ba chiar să neghe realitatea unor fapte divine, dar admițînd totuși empiric operele lui Dumnezeu în afară. Kuhlmann amintește

că Toma d'Aquino identifică însăși voia divină cu ființa divină. Dar constată misterele inexplicabile pe care le include Toma d'Aquino prin aceasta în afirmațiile prin analogii din lume.

Palama aseamănă înți derivarea lucrărilor variate divine din simplitatea ființei divine în analogia raportului între simplitatea eului și varietatea actelor lui: «Și precum sufletul e unul și simplu și necompus, nefiind nicidecum multiplicat și compus pentru puterile ce sînt în el și potnesc din el, așa și Dumnezeu, fiind nu numai multiputernic, ci atotputernic, pentru puterile aflătoare în El, nu iese din unitatea și simplitatea lui» (*Al doilea tratat dintr-o civil, f. 218*).

De asemenea, folosește imaginea utilizată mai înainte de Dionisie Areopagitul și de Sfântul Maxim Mărturisitorul despre centrul creat care cuprinde în el și emite din el multe, care nu stau de sine, ci unitar.

Pînă nu pornește o lucrare a lui Dumnezeu în afară, ea e putere în Dumnezeu. În felul acesta în El sînt nenumărate puteri. S-ar putea considera aceste puteri, posibilități. Pînă ce Dumnezeu nu ia în considerare o operă pe care vrea să o realizeze sau la care vrea să se adapteze lucrarea, posibilitatea pentru ea stă indistinct în noianul infinit al atotputerniciei divine. Dar îndată ce ia în considerare o astfel de operă de înfrățit, posibilitatea pentru ea iese în relief în mod distinct. În acest sens s-ar putea înțelege următoarea idee a lui Palama, iar aceasta ar putea indica și un mod de depășire a tomismului pentru a explica cum ființa divină cea simplă poate realiza fapte diferite: «Întrucît Dumnezeu este ființă mai presus de ființă, e negrăit și necugetabil, fără relații în afară și neîmpărțibil; întrucît însă e ființă a lucrurilor și viață a celor vii și înțelepciune a celor înțelepți, e cugetat, numit și împărțit de către cele create. Dumnezeu e neîmpărțibil și se împărțesește, neîmpărțibil ca fiind mai presus de ființă, se împărțesește ca avînd puterea și lucrarea de ființă făcătoare».

S-ar putea socoti că îndată ce Dumnezeu ia în considerare un obiectiv determinat, deosebit de El însuși, apare o ordine a relației Sale cu acel obiectiv determinat și cu această ordine începe să se distingă din noianul ființei Sale, surșă a tuturor posibilităților de relație cu ordinea inferioară Siesi, o posibilitate determinată

Ortodoxia

de lucru a Lui, care nu e una cu toată ființa Lui.

Ni se pare că în acest sens a dezvoltat și Kuhlmann implicațiile tomismului, iar aceasta i-a dat putința să vorbească de faptele variate ale lui Dumnezeu cel simplu, întințind și chiar cartea estifel.

În orice caz, Palama are o altă idee despre simplitatea divină decît cea cu care s-a operat fără prea multă reflexiune în Apus și această idee trebuie lămurită în viitor de teologie, pentru ca să se depășească divergența dintre Palama și Toma, dat fiind că chiar la Toma e implicată această altă idee.

Simplitatea unei ființe cu care este identică voința ei nu trebuie înțeleasă numai prin neglijarea caracterului ei voluntar, cum s-a făcut de fapt, ci ținîndu-se seama mai serios de acest caracter.

Simplitatea ființei lui Dumnezeu a fost cugetată prea mult după analogia simplității sferice și uniforme a materiei. Simplitatea spiritualului divin nu trebuie cugetată opusă vieții și plenitudinii. În Răsărit s-a spus că ființa lui Dumnezeu e bunătațel nelimitată și vie, iar față de cele dinafară un noian de posibilități de manifestări bi-nevoitoare. În general noi nu putem înțelege simplitatea divină, de aceea nu putem face dintr-un concept simplist al ei un idol, care să ne împiedice de a admite variatele lucrărilor lui Dumnezeu în lume. Dacă Dumnezeu e bunătațel nelimitat, El nu poate fi închis în El însuși; ea implică prin fire toate posibilitățile de a se manifesta. Onticul nu trebuie izolat de bunătațel și de viață.

Ne face impresia că Kuhlmann și-a în-sușit în realitate acest mod mai rășăritean de a vedea lucrurile. E o impresie pe care ne-o lasă nu numai acceptarea unor fapte reale ale lui Dumnezeu cel simplu, cum nu admtea Toma d'Aquino și teologia catolică în general, ci și din străduința pe care pune de a demonstra că nici un document dogmatic al Bisericii Catolice n-a condamnat doctrina palamită a deosebirii dintre ființă și lucrările lui Dumnezeu. Opinia aceasta și-o expune Kuhlmann nu numai în partea întâi a lucrării, unde compară pe Palama și Toma ca interpreți ai lui Dionisie, ci și în partea a doua, în care analizează din acest punct de vedere decretul de unire de la Florența și bulla papei Benedict al XII-lea de la Avignon, «Benedictus Deus».

În legătură cu decretul de la Florența, Kuhlmann spune: «Negarea unei deosebiri reale între ființa și faptele lui Dum-

nezeu nu este o învățătură catolică de credință» (p. 125). Apoi: «Dar trebuie să fie valabil pentru noi și faptul că învățătura palamită despre «vedere» (contemplarea) lui Dumnezeu n-a fost condamnată la Florența». Deci nu s-a confirmat doctrina tomistă despre exclusivitatea unei cunoașteri intelectuale negative a lui Dumnezeu.

În legătură cu definiția dogmatică a lui Benedict al XII-lea, în care se afirma că sfinții văd ființa lui Dumnezeu, fără mijlocirea vreunei creaturi, Kuhlmann declară: «Comparând dogma definită de Benedict al XII-lea cu psalmistul rezultă că aparenta contradicție în vederea (afirmată de Benedict al XII-lea) și invizibilitatea ființei divine (afirmată de Palama) dispăre la o evidențiere mai precisă a sensului ambelor învățături. Latinii văd ființa în opoziție cu o asemănare creată, deosebită ca conținut și ca obiect de ființă. Când Palama respinge, dimpotrivă, contemplarea ființei, el combate sau divinitatea noastră originală care nu are lipsă de fapta de har a lui Dumnezeu, sau o înțelegere subiectiv

infinită a lui Dumnezeu. Invers, participlea noastră la Dumnezeu întreg, mai presus de orice mijlocire creată, este tocmai tema principală a întregii sale teologii.

Lucrarea lui Kuhlmann e importantă, pentru că poate deschide drumul spre o apropiere între spiritualitatea occidentală și cea răsăriteană, cu incalculabile consecințe favorabile pentru apropierea în Duh între cele două Biserici.

Între aceste consecințe numim: a) diminuarea raționalismului teologic și a unei prea mari separări între Dumnezeu și transcendent și lumea prea secularizată, între Biserica și lume, care a caracterizat spiritul epusean; b) o viziune dinamică a lucrării lui Dumnezeu și cu aceasta o deschidere pentru dezvoltarea lumii spre tinerie superioară, inclusiv spre împărăția lui Dumnezeu; c) o diminuare a neînțelegerii pentru varietatea creației și a lucrării lui Dumnezeu în lume, o diminuare a centralismului uniformizat.

Pr. Prof. D. STANILIOAF

René Marlé, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne (Coll. «Foi vivante», nr. 40), 1967, 158 p.

Teologul protestant Rudolf Bultmann suscită cel mai mare interes în teologia creștină prin problemele pe care le pune și încearcă să le rezolve în scrierile sale, chiar dacă chestiunile doctrinare susținute de el sînt discutabile.

Unii dintre discipolii lui R. Bultmann ca: H. Conzelmann, C. Ebeling, E. Fuchs, E. Grässer, E. Käsemann, G. Klein și P. Vleha au dezvoltat mai departe în diferite direcții, concepția bultmanniană a demitologizării ca de exemplu: Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg, N. G. Elwert, 1965) sau Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen, Mohr, 1963).

Alții, deși păstrează «kerygma» specific bultmannian, aduc prețioase contribuții personale, care-î distanțează de dascălul lor, ca de exemplu: Oscar Cullmann, în unele dintre lucrările sale mai noi: *Le Nouveau Testament* (Paris, Presses universitaires, 1966), iar C. H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements* (Paris, 1966), încearcă să afe un sistem teologic personal, desprinzându-se din ser-

vitutea bultmanniană și de diferențele școlii neobultmanniene, care ajută la conturarea demitologizării pînă la limite mai îndepărtate decît ale promotorului ei.

Mai sînt, în sîrșit, o serie întreagă de articole și studii și altă serie de lucrări și monografii care urmăresc să explice noua teologie a lui Rudolf Bultmann, s-o analizeze sau s-o sintetizeze într-o largă primire de ansamblu. În acest sens, s-a scris foarte mult. Dintre aceste lucrări merită să fie amintite: André Malel, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann* (Geneve, Ed. Labor et Fides, 1965); C. Miegge, *Evangile et Mythe dans la pensée de R. Bultmann* (trad. par H. Naef, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968); John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics* (London, S. C. M. Press, 1960) etc.

O deosebită atenție a acordat lui R. Bultmann în lucrările sale și René Marlé, care a scris, în ultima vreme: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (II ed., Paris, Aubier-Montaigne, 1966) și această lucrare *Bultmann et la foi chrétienne*, în

## ORTODOXIA

care autorul își propune să arate unele consecințe practice, care rezultă din concepția demitologizantă a lui Bultmann. Bineînțeles că Bultmann, cînd și-a construit schelăria sistemului său și a fixat și un program de demitologizare, n-a avut în vedere decît așa-zisul mecanism de naștere a miturilor evanghelice, pe care le-a interpretat pe baza concepției lui Heidegger.

Fiind expresia unei viziuni anlice religioase despre Iisus Hristos, ne interesează «deocamdată Noul Testament, hipertrofierele adevărului lui revelat, adaosurile insolite din text, neorganice, necorespunzînd creației creștinului modern. Miturile biblice, după Bultmann, trebuie eliminate, ca să rămîină numai «kerygma» autentică.

Aceasta atrage după sine un întreg proces de conștiință la credincioși, și care autorul R. Marlé l-a sesizat. Credința veche este confruntată de Bultmann cu o credință nouă, o credință care trebuie să sufere purificarea demitizării. Într-aceasta a stat și stă întreaga problemă a noii creații, cum o vede Bultmann.

Sarcina pe care și-a luat-o autorul de a adînci programul de demitologizare a fost adeseori prea grea, căci, după cum rezultă și din scrierile celorlalți autori, care se ocupă cu exegeza lui, nici autorul programului însăși, adică R. Bultmann, nu și-a sistematizat concepția sa. Cu altfel mai puțin au reușit cei ce-l interpretează să ofere o privire sintetică asupra concepției lui Bultmann.

René Marlé încearcă totuși să arate sau lăsa să se întrevadă consecințele programului de demitologizare pentru formarea credinței noi. Trecerea prin furcile caudine ale demitologizării poate aduce grave prejudicii credinței ca act religios și psihologic.

Cartea lui René Marlé este scrisă însă în spirit ecumenist. Deși romano-catolic și considerat ca teologul cel mai informat asupra lui R. Bultmann, René Marlé folosește și el un stil nou, eliminînd vechile aprehensiuni antiprotetante, studiînd pe Rudolf Bultmann, «marele teolog protestant», cu multă simpatie și fixîndu-l locul important pe care-l ocupă în teologia protestantă contemporană. Autorul insistă asupra formației teologului protestant și

a cunoștințelor sale multiple, inclusiv cele ce sînt sub influența lui Martin Heidegger. În capitolul asupra demitologizării, René Marlé depune maximum de efort și totodată de erudiție pentru a limpezi problema.

Între teologii romano-catolici și teologii protestanți, au intervenit frecvente erori în interpretarea lui Bultmann, erori ce se datoresc și faptului că Bultmann, propriu-zis, nu și-a formulat sistemul său demitologizant definitiv, lăsîndu-l cu ambiguități terminologice, cu imprecizii, cu nuanțe, care vădesc încă munca de consolidare și de cristalizare. De fapt, interpreții protestanți, deși termenul «demitologizare» este sugestiv, susțin că totuși Bultmann acordă o valoare miturilor și totul depinde de «felul credincioșilor de a înțelege miturile», deci de o nouă accepție kerigmatică a lor. Ieșirea din acest impas doctrinar aparține credinței fiecăruia. Totuși Sfînta Scriptură este divizată în «mituri» și în «kerygma» și acest lucru nu poate fi pozitiv credinței.

În capitolul «Parole de Dieu et histoire», René Marlé aduce bogate referințe asupra elementelor neemitice din Sfînta Scriptură și anume: Septanta, traditio septuaginta, Logosul lui Philon etc., care complică programul de demitologizare cu aspecte noi, asupra cărora Bultmann nu s-a pronunțat. Iar în capitolul închinat ecleziologiei, René Marlé raportează teologia lui Bultmann, cu toate consecințele ei cunoscute, asupra Bisericilor creștine.

În general, lucrarea informativă a lui René Marlé este de mare ajutor pentru dobîndirea unui plus de înțelegere a unuia dintre teologii protestanți care are un mare prestigiu confesional și este mult discutat în teologia contemporană.

Învățătura ortodoxă nu recunoaște necesitatea punerii unei probleme a demitologizării. Miturile, inventate de Bultmann, vizează mai ales caracterul supraatural al Sfîntei Scripturi, deci implicit al Revelației divine, care nu poate fi redusă numai la «kerygma», nici nu poate fi confundată cu o «viziune antică despre lume». Revelația divină rămîne, după învățătura ortodoxă, integrală, așa cum este cuprinsă în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție.


Pr. Prof. PETRU REZUS

Este adevărat că în diverse împrejurări sau epoci li s-a dat expresie mai largă sau mai restrinsă drepturilor cuvenite laicilor, dar aceasta nu schimbă întru nimic conținutul principiului organic sau constituțional bisericesc, cel dintâi și cel mai important principiu canonic fundamental al Bisericii ancorat în eclezialogie, care legitimează toate drepturile cuvenite mirenilor în viața Bisericii și care postulează în permanență recunoașterea și asigurarea acestor drepturi.

Este de neînțeles pentru oricine că laicii nu pot fi priviți nici ca simplu decor, nici ca masă de suprași sau ca turmă cuvântătoare, și nici ca membri de a doua categorii ai Bisericii, ci ca astfel de membri fără de care Biserica nu poate să existe și nici n-are rost să existe.

Iar laicii au o situație determinată ca îndatoriri și drepturi consacrate de învățătura de credință a Bisericii, ca și de rânduielele ei canonice. Ei sînt chemați de Iisus Domnul la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu (Rom. VIII, 21), ca astfel să poată fi împreună-lucrători ai lui Dumnezeu (I Cor. III, 9) mai întîi în Biserică și apoi în lume.

Căci nu este cu putință ca ei să fie împreună-lucrători ai lui Dumnezeu în lume, fără a fi mai înainte împreună-lucrători ai lui Dumnezeu în Biserică.

Pr. Prof.  STĂNUȚ

9 1969 M

## PROBLEMA UNIATISMULUI ÎN PERSPECTIVA ECUMENICĂ \*

1. S-a făcut nu numai din latura ortodoxă, ci și din cea romano-catolică afirmația că, atunci cînd a aruncat anatema asupra Bisericii Ortodoxe la 1054, cardinalul Humbert a făcut o greșeală. Recent s-a procedat la repararea acestei greșeli. Dar dacă se recunoaște că greșeală excomunicarea de la 1054, tot ce greșeală trebuie să fie recunoscută și acțiunea întreprinsă în secolele al XVI-lea — al XVIII-lea de Biserica Romano-Catolică pentru a rupe de la sinul Bisericii Ortodoxe grupurile de credincioși, constituite în așa-zisele Biserici unite. Arhiepiscopul unit melchit Elias Zoghby declară că într-adevăr azi: «Biserica Romană și-a dat seama că a comis o greșeală (creînd uniatismul) și că aceasta a fost un act anticumenic»<sup>1</sup>. Dar această recunoaștere ar trebui să se manifeste în declarații limpezi și în acte corpunzătoare, cum s-a procedat în chestiunea anatemei de la 1054. Aceasta ar înălțura în mod efectiv cea mai importantă piedică din calea apropierii între cele două Biserici. Ar fi singurul act de revenire reală a lor la dialogul iubirii.

În acțiunea de creare a uniatismului Biserica Romano-Catolică a pornit de la falsă convingere a cardinalului Humbert că Biserica Ortodoxă nu mai e o Biserică ce poate asigura mînuirea membrilor ei, că e o Biserică nedepălină. Dacă această convingere a fost părșită, socotim că este o inconsecvență să fie regretat actul cardinalului Humbert — sau poate chiar acțiunea prin care s-a creat uniatismul —, dar să fie continuată apărarea rezultatului acestei acțiuni.

\* Partea întâi a acestui articol a fost publicată și în «Mitropolia Ardealului», XIV (1959), nr. 4-6, p. 243-254.

1. *Il Concilio Vaticano II*, 3 sesiune, Bologna, 1961, p. 59-100.

Gestul cardinalului Humbert de la 1054 a primit o confirmare practică și despărțirea între cele două Biserici, proclamată teoretic la acea dată, a devenit o realitate dureroasă, o luptă pe teren de fiecare zi, prin crearea uniatismului. Aceiași arhiepiscop melchit unit scrie: «Crearea Bisericilor unite a adîncit și mai mult șanțul care separă Biserica Romei de Biserica Ortodoxă de Răsărit. Biserica Romei gîndea că ar putea cuceri în mod treptat întreaga Ortodoxie și ar face-o pe aceasta să intre în orbita sa prin convertirea individuale și colective. Ea a greșit finia pentru că a semănat neîncrederea între ortodoși și i-a pus în gardă»<sup>2</sup>. Doveda e că pînă la începutul de creare a uniatismului, în secolul al XVI-lea, s-au făcut încercări de a se refaca unitatea dintre cele două Biserici prin tratative. Dialogul a continuat pînă atunci. De atunci aceste încercări au încetat. Dialogul a încetat și locul lui l-a luat lupta: lupta de cucerire din partea Romei, lupta de apărare din partea Ortodoxiei<sup>3</sup>.

2. Greșeala acțiunii de creare a uniatismului s-a văzut și în faptul că grupurile unite n-au putut fi înființate propriu-zis printr-un misionarism. Căci ce nouitate în credință putea propovădui «misionarismul» catolic între ortodoși? Nimic altceva decît îndemnul de a recunoaște pe papa ca autoritate supremă. Dar aceasta nu era o chestiune de credință, care să atragă sufletele, ci o chestiune de jurisdicție pămîntească și de eventual oportunism lumesc. De fapt, toate disputele dintre uniți și ortodoși, o dată cu crearea grupurilor unite, au fost nu dispute pe planul înalt al spiritualității, ci dispute din planul coborît al jurisdicției, păgubind enorm viața spirituală. Arhiepiscopul unit Zoghby declară că primatele papale a fost de o mie de ani încoace «un pretext de divizare» între creștini<sup>4</sup>.

Într-adevăr din cauza afirmării primatului s-a produs schisma de la 1054; din cauza refuzului unui dialog cu cei ce voiau o înnoire a Bisericii s-a produs divizarea creștinismului occidental în secolul al XVI-lea; din cauza primatului au fost despărțite de la sinul Bisericii Ortodoxe grupurile unite. Și pe tot parcursul ultimului mileniu, cu cît aderenții centralismului roman au accentuat mai mult primatul cu atît celelalte Biserici s-au fixat într-o mai mare poziție, iar dialogul a devenit imposibil. Căci pe măsură ce Biserica Romană urmărea atragerea celorlalți creștini în «staulul lui Petru» ceilalți își apărau libertatea. Unitatea se poate realiza și menține prin echilibrul între opiniile liber manifestate, nu prin dictat. Așa s-a procedat în Biserica primară. E semnificativ că azi Biserica Romano-Catolică începînd să renunțe la metoda dictatului, celelalte Biserici sînt bucurase și ele să intre în relații cu ea.

Disputele în jurul primatului au devenit mai aprinse în acele regiuni creștine necatolice, unde au apărut agenții prozelitismului catolic și mai ales în regiunile ortodoxe unde acești agenți nu ofereau altceva creștinilor pe care voiau să-i atragă la uniatism decît primatul papal. Grupurile unite create întrețineau în acele regiuni această dispută obsedantă, menținînd lupta între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică și un nivel coborît de viață spirituală, ceea ce se înalțura mai puțin în regiunile catolice și ortodoxe centrale.

Uniatismul este singura formă de creștinism care nu s-a născut și nu s-a menținut ca o mișcare religioasă pozitivă și originală, ci din propaganda oportunistă a primatului papal. El a trăit din zestrea spirituală a Ortodoxiei, atrofiată la căpeteniile

2. *Ibidem*.

3. Le Patriarche melkite Maximos IV, *Voix de l'Eglise d'Orient. Voix de l'Eglise Melchite*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1962, p. 20.

4. *Il Concilio Vaticano II*, 3 sesiune, Bologna, 1961, Supplement la «Il Regno», nr. 9/1968, p. 91.