

Eclesiologie euharistică sau Sobornicitate Deschisă?

Lucian TURCESCU

Acest capitol analizează două concepte propuse de teologi ortodocși pentru a dezvolta dialogul ecumenic. Este vorba de *eclesiologia euharistică* și de *sobornicitatea deschisă*. După o expunere a conceptului de *eclesiologie euharistică* dezvoltat de teologul rus din exil Nicolai Afanasiev, va urma o evaluare. Dintre ceilalți teologi care și-au exprimat părerea despre conceptul lui Afanasiev, i-am ales pe Ioan Zizioulas și Dumitru Stăniloae, ca fiind cei mai semnificativi. De aceea, voi face o prezentare critică a poziției luate de Mitropolitul Ioan Zizioulas al Pergamului și a încercărilor sale de-a corecta această *eclesiologie*. O critică realizată de teologul român Dumitru Stăniloae asupra *eclesiologiei euharistice* va fi însoțită de o analiză a conceptului de „sobornicitate deschisă” pe care Stăniloae a propus-o în 1971. O relatare succintă va fi făcută pentru fiecare dintre acești trei teologi cu privire la poziția lor față de „primatul papal” de vreme ce această temă a stimulat formularea *eclesiologiei euharistice*.

Eclesiologia euharistică a lui Afanasiev

Propunând conceptul de „eclesiologie euharistică” la începutul anilor '60, Nicolai Afanasiev (1893-1966) a dorit să elimine impasul din dialogul redeschis recent dintre ortodocși și romano-catolici. Acest impas a fost atins mai ales datorită problemei „preoției petrine” a episcopului Romei și datorită faptului că ambele Biserici, cea Ortodoxă și cea Romano-Catolică se consideră Biserici Universale.

Ortodocșii erau preocupați în a da „preoției petrine” un sens acceptabil pentru ei înșiși. Se pare că reflecțiile lui Afanasiev asupra acestei teme au fost stimulate de publicarea studiului lui Oscar Cullman: *Sfântul Petru. Ucenic. Apostol. Martir* în 1952. Conform părerii teologului dominican Aidan Nichols¹,

¹ Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev, 1893-1966* (Cambridge: Cambridge Press, 1989), p. 127 ff.

care a studiat viața și lucrările lui Afanasiev, primul său studiu asupra primatului papal este o recenzie extinsă a cărții lui Cullman².

Au urmat mai multe studii în care Afanasiev a tratat această temă și a formulat teoria sa despre *eclesiologia euharistică* ca o soluție la problema primatului³. Între aceste eseuri, *L'Église qui préside dans l'amour*, Biserica care conduce în iubire a fost aclamat în mod particular și tradus în engleză, germană și italiană. Totuși, așa cum A. Nichols și Reinhard Slenczka au descoperit, în ciuda celebrității sale, acest eseu este doar o repetare a concluziilor la care Afanasiev ajunsese deja în „Dve idei vselenskoï Tserkvi” (Două idei despre Biserica Universală) în 1934⁴. Diferența între versiunile din 1934 și 1960 stă nu în conținut, ci în atmosfera de speranță stimulată de schimburile ecumenice din anii '60. Pentru obiectivele acestui capitol, voi încerca să prezint și să analizez două articole de-ale lui Afanasiev în care e dezvoltată teoria eclesiologiei euharistice: „Biserica care conduce în iubire”⁵ și „Una Sancta”. Voi începe prin a face sumarul acestei teorii expuse în aceste articole.

Afanasiev vorbește despre „mai multe sisteme de eclesiologie” care s-au dezvoltat în istorie, fiecare dintre ele înțelegând noțiunea de primat în diferite moduri. Însă toate acestea pot fi reduse, în viziunea sa, la două tipuri fundamentale: eclesiologie universală și eclesiologie euharistică:

„În perspectiva eclesiologiei universale, Biserica e un singur întreg organic, incluzând în sine toate unitățile eclesiale (*chaque unité ecclésiale*) de orice fel, în special pe cele conduse de episcopi. Acest întreg organic este Trupul lui Hristos... De obicei unitățile Bisericii sunt privite ca părți ale Bisericii Universale: rareori oamenii văd în fiecare Biserică o *pars pro toto*”⁶.

²N. Afanasiev, *Apostol Petr i Rimskii episkop*, în „Pravoslavnaia Mysl”, nr. 10 (1955), p. 7-32; = *L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome*, în „Theologia”, nr. 26 (1955), p. 465-475, 620-641.

³*La Doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, în „Istina”, nr. 4 (1957), p. 410-420; *L'Église qui préside dans l'amour*, în N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1960), p. 7-64; *L'infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, în „L'infaillibilité de l'Église. Journées oecuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961” (Chevetogne, 1962), p. 183-201; *Le concile dans la théologie orthodoxe russe*, în „Irénikon”, nr. 316-39; *Una Sancta*, în „Irénikon”, nr. 36 (1963), p. 436-475.

⁴A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, p. 132. Reinhard Slenczka, *Ostkirche und Ölumene: Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchliche Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), p. 254 ff. Soția lui Afanasiev, Marianne, a confirmat că acesta a avut „pentru prima dată” „viziunea sa asupra eclesiologiei euharistice”, în iarna 1932-1933 (Marianne Afanasiev, *La genèse de L'Église du Saint-Esprit*, în N. Afanasiev, *L'Église du Saint-Esprit*, tr. Marianne Drobot [Paris: Cerf, 1975], p. 17).

⁵Voi folosi traducerea engleză: Nicholas Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, în J. Meyendorff et al., *The Primacy of Peter* (London: The Faith Press, 1963), p. 57-110.

⁶N. Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, p. 58. În *Una Sancta* el repetă multe idei din *The Church*, uneori chiar cuvânt cu cuvânt (cf. *Una Sancta*, p. 440).

Atât teologia romano-catolică cât și cea ortodoxă și-au impropriat această eclesiologie universală formulată, după părerea lui Afanasiev, de Ciprian al Cartaginei, și amândouă consideră că există o singură Biserică⁷. Dificultățile majore răsar, spune teologul nostru, când ortodocșii consideră Biserica Ortodoxă ca fiind Biserica adevărată, pe când catolicii consideră Biserica Romano-Catolică ca fiind Biserica adevărată⁸. Din această cauză o unire între cele două Biserici e imposibilă din perspectiva acestei eclesiologii, deoarece dacă una e Biserica Universală adevărată, cealaltă trebuie să fie exclusă; altfel ar trebui să recunoască că există două trupuri ale lui Hristos⁹.

Totuși, această viziune nu e eclesiologia primară, afirmă Afanasiev. În opinia sa, eclesiologia universală a înlocuit o altă formă a eclesiologiei pe care el o numește „eclesiologie euharistică”¹⁰. Afanasiev începe să reconstituie eclesiologia primară, în principal din câteva scrisori ale lui Ignatie de Antiohia. Afanasiev afirmă că fiecare Biserică locală de-a lungul secolelor II-III d.Hr. era „autonomă, căci conținea în sine tot ceea ce îi era necesar pentru viață și independentă, nedepinzând de nici o altă Biserică locală sau episcop de oriunde din afara sa”. Aceasta era – conchide Afanasiev – în virtutea faptului că „fiecare Biserică locală era Biserica lui Dumnezeu în toată plinătatea ei”¹¹; această plinătate era realizată de o comunitate locală adunată în jurul episcopului ei care celebra Euharistia, căci în fiecare adunare euharistică Hristos era prezent „în plinătatea Trupului Său”. Cu alte cuvinte „acolo unde este Euharistia, este plinătatea Bisericii”¹². Altfel, ceea ce este important în această eclesiologie este noțiunea de Biserică locală înlocuind noțiunea de Biserică universală. Deși nu respinge ideea de „universalitate a Bisericii”, exprimând mai degrabă o universalitate interioară a „plinătății și unității”, *eclesiologia euharistică de fapt exclude „orice concept al Bisericii Universale, căci Biserica Universală consistă din părți, dacă există”*¹³. *Considerând că Biserica locală posedă toată plinătatea Bisericii, Afanasiev transferă toate atributele Bisericii Universale (sfîntenie, unitate, catolicitate și apostolicitate) Bisericii locale*¹⁴.

Apoi acesta afirmă că la început a existat în fiecare Biserică locală o singură adunare euharistică prezidată de un episcop. De aceea, în opinia lui Afanasiev, episcopul era principiul unității Bisericii locale și baza preoției lui era prezidarea adunării euharistice. Ca o consecință, episcopul era „inclus în conceptul de euharistie”¹⁵. În eclesiologia universală, după Afanasiev, episcopul nu e inclus în adunarea euharistică, ci e considerat ca un principiu de unitate în sine însuși¹⁶.

⁷ N. Afanasiev, *Una Sancta*, p. 443.

⁸ *Ibidem*, p. 444 ff.

⁹ *Ibidem*, p. 443.

¹⁰ N. Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, p. 73.

¹¹ *Ibidem*, p. 73 ff.

¹² *Ibidem*, p. 76; see also N. Afanasiev, *Una Sancta*, p. 452-453.

¹³ N. Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, p. 76.

¹⁴ N. Afanasiev, *Una Sancta*, p. 452.

¹⁵ „Inclus dans le concept de l'Eucharistie” (*Una Sancta*, p. 453).

¹⁶ N. Afanasiev, *Una Sancta*, p. 453.

Când ajunge la cheștiunea unității între Biserici locale, Afanasiev spune că, deși autonome și independente, ele erau unite. Această unitate se manifesta prin receptare: o Biserică locală trebuia să accepte ceea ce se întâmpla (*ce qui se passait*) în alte Biserici locale, „pentru că ceea ce se întâmpla într-o Biserică avea loc în altă Biserică”¹⁷. Totuși, Bisericile locale puteau, de asemenea, refuza să recunoască ceea ce se întâmpla într-o Biserică locală sau chiar rupea comuniunea cu ea. „Prin refuzul de-a accepta un anumit act eclezial, Bisericile locale mărturiseau că acel act nu a avut loc în Biserica lui Dumnezeu”¹⁸. El consideră că „certificarea” alegerii unui episcop era între actele pe care celelalte Biserici trebuie să le primească. Totuși, Afanasiev crede că, deși sunt egale în valoare prin natura lor, Bisericile locale nu sunt în mod necesar egale în autoritate. Aceasta conduce la o ierarhie între ele, sau după cum se exprimă acesta, „prioritate”¹⁹. Cu toate acestea, el insistă că „prioritatea” e diferită de „primat”: „primatul e o expresie legalistă, pe când prioritatea e fondată pe autoritatea mărturiei și acesta este un dar pe care Dumnezeu îl oferă Bisericii în prioritate (*l'église I qui a priorité*)”²⁰. Consecințele sunt importante: „dacă accepti ideea primatului, trebuie să excluzi eclesiologia euharistică; dimpotrivă, accepti prioritatea și nu mai rămâne loc pentru eclesiologie universală”²¹.

O analiză critică a eclesiologiei euharistice a lui Afanasiev

Făcând rezumatul teoriei lui Afanasiev despre *eclesiologia euharistică*, doresc să tratez câteva aspecte ale acesteia înainte a vorbi despre reacția teologilor ortodocși. Trebuie să recunoaștem că teoria euharistică a influențat teologia catolică și pe cea ortodoxă chiar de la formularea ei. Referindu-se la influența eclesiologiei euharistice asupra teologiei romano-catolice, Paul McPartlan afirmă²² că unii teologi de prestigiu știau despre eclesiologia euharistică în timpul Consiliului Vatican II. Spre exemplu într-o notă a versiunii penultime de lucru a Constituției „Lumen Gentium”, teologul belgian Gérard Philips recomanda episcopilor să „investigheze în profunzime” „legătura dintre eclesiologie și Euharistică”²³. Aidan Nichols identifică referințe la studiul lui Afanasiev „Biserica care conduce în iubire” la trei dintre *Congregațiile generale unde documentele Conciliului Vatican II au fost create*²⁴.

Un alt teolog romano-catolic, Joseph Cardinal Ratzinger, a acceptat centralitatea Euharistiei în slujirea episcopului. Spre deosebire de Afanasiev, totuși, el

¹⁷ *Ibidem*, p. 455.

¹⁸ *Ibidem*, p. 456.

¹⁹ N. Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, p. 79.

²⁰ *Ibidem*, p. 82.

²¹ *Ibidem*.

²² Paul McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, în „One in Christ”, nr. 22 (1986), p. 314-331.

²³ *Ibidem*, p. 326.

²⁴ A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, p. 173, nota 51.

a încercat să redescopere alte funcțiuni ale episcopului, cum ar fi acelea de unificator (principiu al unității) și *învățător* „în cadrul rolului sfințitor al episcopului la Euharistie”²⁵. Teologul romano-catolic belgian André de Halleux numește *eclesiologia euharistică* a lui Afanasiev „romantică”, dar adaugă că aceste analize ale Bisericii locale au ajutat teologii Consiliului Vatican II să „redescopere teologia Bisericii locale care n-a încetat să înflorească în conștiința eclesială a Ortodoxiei”²⁶. Nu dorim să minimalizăm contribuțiile extraordinare ale teologilor romano-catolici la Conciliul Vatican II, nici reînnoirea adusă în Biserica Romano-Catolică de către mișcarea liturgică sau de teologia resurselor dezvoltate în acest secol, dar nu e obiectivul acestui studiu să discutăm aceste teme. În general, se poate spune că în zilele noastre teologiile ortodoxă și romano-catolică au ajuns la o convergență remarcabilă prin influențele reciproce în domeniile Euharistiei și Bisericii²⁷.

În pofida valorii sale pozitive, teoria eclesiologiei euharistice a lui Afanasiev are câteva lipsuri și contradicții interne. În primul rând Afanasiev afirmă că Bisericile locale sunt „independente, nedepinzând de nici o altă Biserică locală ori episcop de oriunde din afara sa”.

Totuși, în același timp, el spune că Biserica locală depinde de recunoașterea ei de către alte Biserici locale și că episcopul e hirotonit de episcopi ai Bisericilor locale. Dacă e așa, nu se mai poate susține că Bisericile locale sunt independente. Mai mult, afirmarea „priorității” între Biserici locale intră în contradicție cu „independența” lor afirmată anterior, căci dacă o Biserică locală are prioritate peste alte Biserici, atunci celelalte depind de mărturia „Bisericii prioritare”. Rezultă că acestea nu sunt independente.

În al doilea rând, trebuie să mărturisesc că nu văd nici o diferență între „primat” și „prioritate”. Afanasiev ar putea răspunde astfel: primul termen e o „expresie legalistă” (adică o decizie umană despre aspectul unei Biserici) pe când ultima aparține domeniului harului (adică poate fi urmărită de la povățuirile lui Hristos și ale Duhului Sfânt). Totuși nu sunt convins. Într-un articol despre catolicitatea Bisericii, Michael Fahey spune că nu numai *ius divinum* și *ius humanum* „au fost în trecut confundate intenționat”, ci și că prestigiul particular a fost asociat cu anumite Biserici locale dintr-o mulțime de cauze, printre care „origini apostolice reale ori imagine, locație geografică, putere politică, conducere efectivă”²⁸. De aceea, cred că o distincție între *primat* și *prioritate* nu

²⁵ McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, p. 327.

²⁶ André de Halleux, *La collégialité dans l'Église ancienne*, în „Revue théologique de Louvain”, nr. 24 (1993), p. 436.

²⁷ Pentru o vedere de ansamblu a acestor influențe reciproce cf. Gaëtan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion: l'oeuvre de Jean Zizioulas* (Montréal: Éditions Paulines, 1989), în special p. 381 ff.; Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, în special p. 175 ff.; Articolul lui Paul McPartlan, deja menționat, și cartea sa *Euharistia face Biserica: The Eucharist Makes the Church*: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

²⁸ Michael A. Fahey, *The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period*, în „The Jurist”, nr. 52 (1992), p. 64, 67.

este posibilă²⁹. În aceeași ordine de idei, Afanasiev de fapt sprijină ideea unui primat real, în pofida intențiilor sale inițiale când a formulat eclesiologia euharistică. Mai mult, conform părerii sale, Biserica Romei ar trebui să aibă acest primat, căci această Biserică e de fapt cea care „conduce în iubire”³⁰.

În al treilea rând, limitarea funcțiilor unui episcop numai la celebrarea Euharistiei e simplistă. În Biserica primară, episcopul nu prezida doar Euharistia, ci era și povătuitor și păzitor (principala semnificație a termenului grec „episkopos”) al turmei creștine, un rol ce includea învățarea și păstrarea credinței adevărate. Consecințele acestei viziuni simpliste a lui Afanasiev va fi arătată mai clar în unele din declarațiile eclesiologiei euharistice a lui Zizioulas, prezentate în acest studiu.

Când Afanasiev vorbește de procesul de „recepție” care are loc între Bisericile locale, el folosește o expresie vagă: o Biserică locală trebuie să accepte „ceea ce se întâmplă în alte Biserici locale”. El nu menționează niciodată recepția mărturisirii de credință a altei Biserici, spre exemplu, pentru că el știe că această chestiune este foarte delicată în dialogul ecumenic de azi. Însă este el justificat în această evitare? Sau, mai bine zis, este trecerea politicoasă cu vederea a diferențelor doctrinare cu adevărat calea către unitate, așa cum sugerează Afanasiev? Tot el spune că, conform *eclesiologiei euharistice* este posibil pentru două Biserici „care posedă deplin natura eclesială” să se reunească, fără să elimine divergențele dogmatice care există între ele³¹. Totuși, după cunoștința mea, nu aceasta era realitatea în Biserica primară. Biserica timpurie era foarte atentă în a-și apăra credința, chiar înainte de emergența crezurilor importante, cum este Crezul Niceean (în 325). Așa cum afirmă André de Halleux: „necesitatea de-a apăra tradiția apostolică a condus Biserica la elaborarea unei doctrine a tradiției apostolice și a succesiunii care se păstra în tăcere până atunci: *paradosis kata diadochen* (tradiția prin succesiune)”³².

Eclesiologia lui Ioan Zizioulas

Teologii ortodocși au fost până la un punct fascinați de eclesiologia lui Afanasiev: pe de o parte, pentru că scoate în evidență rolul Bisericii locale și arată centralitatea Euharistiei în Biserică; pe de altă parte, pentru că în opinia acestor teologi pare să sprijine opoziția lor față de primatul papal (în ciuda apărării primatului papal de către Afanasiev, sub masca „priorității”).

De bună seamă, au avut loc reflecții asupra relației între Euharistie și Biserică, înainte și independent de Afanasiev, în Orient și Occident, care l-au inspirat pe acesta. În perioada patristică aș menționa doar pe Teodor de

²⁹ Cf. also A. de Halleux, *La collégialité dans l'Église ancienne*, p. 437.

³⁰ Afanasiev, *Una Sancta*, p. 471 ff.

³¹ *Ibidem*, p. 469.

³² A. de Halleux, *Ministère et sacerdoce*, în „Revue théologique de Louvain”, nr. 18 (1987), p. 296 ff.

Mopsuestia³³ și pe Chiril Alexandrinul³⁴ în Orient și pe Augustin³⁵ și Leon I³⁶ în Occident. Apoi, trecând peste Thomas Aquinas³⁷ și Conciliul din Trent³⁸, aș ajunge în secolul al XX-lea și aș menționa doar pe Henri de Lubac³⁹ în Vest și câțiva ortodocși: rușii Serghei Bulgakov, George Florovsky, Paul Evdokimov, românii Andrei Scrima și Dumitru Stăniloae, grecii Ioan Karmiris, P. Trembelas și Hriston Androutsos⁴⁰.

Teologul grec Ioan Zizioulas, actualmente episcop de Pergam, este printre cei ce-au încercat să corecteze eclesiologia euharistică a lui Afanasiev, transformând-o în ceea ce el va numi „eclesiologia comuniunii”. Voi prezenta în cele ce urmează aceste încercări.

Gaëtan Baillargeon, unul din exegeții lui Zizioulas afirmă că acesta, în dizertația sa doctorală⁴¹, a moștenit de la George Florovsky, unul din mentorii săi,

³³ El scrie: „Prin hrana Sfințelor Taine... noi primim comuniunea cu Hristos, Domnul nostru... După cum toți ne împărtășim cu Trupul Domnului nostru... noi toți devenim Trupul unic al lui Hristos. Astfel, prin aceste mijloace, noi suntem cu toții în comuniune și comunicare cu Capul nostru” (*Omilia* 16, 24, în R. Tonneau și R. Devresse, *Les homélies cathédriques de Théodore de Mopsueste* [Rome, 1949], p. 571).

³⁴ Chiril scrie: „Biserica e numită Trupul lui Hristos și noi toți suntem mădularele lui... pentru că noi suntem uniți în Hristos prin Sfântul Său Trup” (*In Joh.* 11, 11; PG 74, 560).

³⁵ „Dacă voi sunteți Trupul lui Hristos și mădularele lui Hristos, atunci „semne” ale voastre (adică elementele euharistice) sunt puse pe Masa Domnului și voi vă primiți (în Euharistie) pe voi înșivă (mysterium vestrum in mensa Dominica positum est et mysterium vestrum accipitis)” (*Omilia* 272, PL 38:1246).

³⁶ „Participarea la Trupul și Sângele lui Hristos înseamnă că noi suntem transformați în ceea ce primim” (*Omilia* 63:7; PL 54: 357C).

³⁷ *Summa theologiae* 3, 82, 2: „Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae”; 3, 73, 3: „Res sacramenti est unitas corporis mystici”.

³⁸ „Mântuitorul nostru a lăsat în urma Sa în Biserica Sa Euharistia ca un semn al unității și iubirii ei, în care El a dorit să Se asigure că toți creștinii vor fi uniți și legați unul cu altul” (DS 1635 în H. Denzinger și A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus et morum*, Barcelona: Herder, 1976).

³⁹ Henri de Lubac, *Corpus mysticum: l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge-étude historique*, Paris: Aubier, 1949.

⁴⁰ S. Bulgakov, *L'orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 125; G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant*, în „La sainte Église universelle”, Paris, 1948, p. 29, 36 ff.; Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 126 ff. A. Scrima, *Gedanken eines Orthodoxen zur Konstitution*, în G. Braúna, Ed. De ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über der Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg, 1966, vol. 2, p. 514 ff.; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic, 1978, vol. 2, p. 208 ff.; J.N. Karmires, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, în P. Brasiotis, Ed. Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, part one, Stuttgart, 1959, p. 91; J.N. Karmires, *Orthodoxos ekklesiologia* (Dogmatikes tema E), Athens, 1973, p. 103, 179 ff.; P. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tr. P. Dumont, Paris: Desclée; 1966, p. 366 ff.; C. Androutsos, *Symbolike*, Athens, 1930, p. 70. Pentru alte referințe cf. Miguel M. Garijo-Guembe, *Communion of the Saints: Foundation, Nature, and Structure of the Church*, tr. Patrick Madigan, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994, p. 88 ff.

⁴¹ J. Zizioulas, *He henotes tes Ekklesias en the Eucharistia kai te Episkope kata tous tris protous aionas*, Athens, 1965.

punctul de vedere potrivit căruia eclesiologia este doar un capitol din Hristologie⁴². După opinia mea, această viziune a lui Florovsky și Zizioulas este unilaterală pentru că nu menționează pnevmatologia. Nu trebuie uitat că Biserica, deși zidită de Hristos și Trupul Lui, are începutul la Cincizecime, când Duhul Sfânt S-a pogorât peste mulțimea adunată în jurul Apostolilor în Ierusalim. Baillargeon menționează că demersul eclesiologic al lui Zizioulas era în mod predominant hristocentric, în dauna pnevmatologiei⁴³. Mai târziu, Zizioulas a devenit conștient că eclesiologia ar trebui considerată și un capitol al pnevmatologiei. Ceea ce acesta vrea să evite este transformarea Bisericii într-o „societate harismatică”; Biserica este și trebuie să rămână „Trupul lui Hristos”. În acest demers, el urmează pe mentorul său Florovsky care a reacționat împotriva viziunilor eclesiologice ale lui J. Möhler și A.S. Khomiakov⁴⁴. Cu toate acestea, pe aceeași pagină, Zizioulas îl critică și pe Florovsky pentru că nu a oferit o soluție la sinteza dintre hristologie și pnevmatologie. După ce analizează și opiniile altor ortodocși, în articolul său „Hristos, Duhul și Biserica”, Zizioulas ajunge la concluzia că această sinteză nu s-a realizat încă⁴⁵.

Din această pricină, în același context hristologic-pnevmatologic, Zizioulas schițează o astfel de scurtă „sinteză” în încercarea de-a justifica *eclesiologia euharistică* a lui Afanasiev în termenii pnevmatologiei⁴⁶. Totuși, el nu-și continuă demonstrația în acest articol. Trebuie să căutăm altundeva. În studiul „Euharistie și Catolicitate”, Zizioulas vorbește despre o *anamnesis* euharistică ca fiind „o realizare existențială, o re-prezentare a Trupului lui Hristos, revelându-ne faptul că existența Bisericii ca Trup al lui Hristos și deci, catolicitatea ei constituie o realitate care depinde constant de Duhul Sfânt⁴⁷.”

Spre deosebire de Afanasiev, Zizioulas încearcă să mențină un echilibru între „Biserica locală” și „Biserica universală”. De aceea, el afirmă: „Nu poate fi concepută nici o prioritate a Bisericii universale peste Biserica locală în această eclesiologie (eclesiologia euharistică)... căci natura Euharistiei nu arată direcția spre prioritatea unei Biserici locale, ci spre simultaneitatea amândurora, local și universal”⁴⁸.

În această declarație, el presupune că Afanasiev și alți teologi ortodocși ar fi vorbit despre o prioritate a Bisericii locale asupra Bisericii universale. Alți

⁴² G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion*, p. 64.

⁴³ Primul articol care tratează în mod explicit această temă a fost *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, în „Internationale katholische Zeitschrift”, nr. 2 (1973), p. 133-147; apud G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes*, p. 99.

⁴⁴ Cf. John Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, în „Being as Communion: Studies in Personhood and the Church”, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 124. G. Florovsky, *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, în „1054-1954. L'Église et les Églises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin”, Chevetogne, 1954, vol. 2, p. 164.

⁴⁵ Zizioulas, *Christ, the Spirit*, p. 126.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁷ Zizioulas, *Eucharist and Catholicity*, în „Being as Communion”, p. 161.

⁴⁸ Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, p. 133.

teologi ortodocși au făcut într-adevăr astfel, dar în conceperea *eclesiologiei euharistice*, Afanasiev însuși a mers atât de departe, încât a exclus categoric orice idee de Biserică universală, așa cum am menționat mai sus⁴⁹.

Afanasiev a încredințat a treia însușire a Bisericii, *catolicitatea* ori *universalitatea*, Bisericii locale. Întorcându-ne la Zizioulas și la intențiile lui, putem citi: „Totuși, acest demers m-a adus la evitarea punerii în opoziție a *eclesiologiei* universaliste (care vede în Biserica locală doar o „parte” a Bisericii universale), cu *eclesiologia* Bisericii locale (care vede Biserica locală ca o realitate deplină). Nu există o prioritate istorică ori ontologică a Bisericii universale asupra Bisericii locale, nici a Bisericii locale asupra celei universale.

Biserica universală și cea locală există simultan în mod necesar; amândouă posedă, cu necesitate o existență concretă pentru că amândouă sunt înrădăcinate în aceleași realități, și anume în Duhul Sfânt, în Evanghelie și în Taine⁵⁰.

Un alt aspect, în legătură cu cel precedent în care Zizioulas nu e de acord cu Afanasiev, este formula acestuia din urmă „Unde e Euharistia, acolo e Biserica”⁵¹.

Zizioulas spune că acest principiu „riscă să sugereze ideea că fiecare Biserică ar putea, independent de alte Biserici locale, să fie «una, sfântă, sobornicească și apostolească»”⁵². Zizioulas este mai conștient decât Afanasiev de faptul că o Biserică locală trebuie să fie în comuniune cu alte Biserici locale. Mai mult decât atât, o Biserică locală nu e suficientă sieși și independentă, așa cum susține Afanasiev. Pe lângă faptul că menționează că în fiecare hirotonie episcopală trebuie să ia parte doi sau trei episcopi din Bisericile învecinate, Zizioulas subliniază că acești episcopi vizitatori ar putea prezida la Euharistie în comunitatea care i-a invitat. Acești factori – în viziunea sa – au unit slujirea episcopală într-o manieră fundamentală, aceasta favorizând apariția conciliarității episcopale. Zizioulas notează că Afanasiev nu a reușit să vadă și să aprecieze acești factori⁵³. Așa cum am văzut, Afanasiev nu e prea interesat de problema sinodalității.

O temă pe care Zizioulas nu o poate explica în cadrul *eclesiologiei euharistice* este emergența parohiei. Și Afanasiev și Zizioulas tind să limiteze funcțiunea episcopului doar la celebrarea Euharistiei.

Totul e bine în această construcție atractivă atât cât nu se părăsește spațiul Bisericii locale – „Biserica de sat” ori „Biserica de oraș (cetate)”, așa cum Zizioulas o numește uneori – unde episcopul înconjurat de *presbiterium* (preoți), diaconi și credincioși este singurul care prezidă la Euharistie. Așa cum am văzut,

⁴⁹ Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, p. 76.

⁵⁰ *The Roman Primacy within the Communion of Churches: French Joint Roman Catholic-Orthodox Committee*, tr. Michael Fahey, în „One in Christ”, nr. 24 (1993), p. 157.

⁵¹ Dacă e pusă în latină *ubi eucharistia, ibi ecclesia*, unii ar putea crede că e o formulă patristică. Același lucru s-a întâmplat cu formula lui Henri de Lubac „Euharistia face Biserica” (*Eucharistia facit Ecclesiam*). B. Sesboüé spune că această formulă e citată uneori ca o formulă patristică (cf. B. Sesboüé, *Eucharistie: deux générations de travaux*, în „Études”, nr. 335 (1981), p. 101.

⁵² J. Zizioulas, *Introduction*, în „Being and Communion”, p. 25.

⁵³ J. Zizioulas, *Eucharist and Catholicity*, în „Being and Communion”, p. 155.

chiar și comuniunea dintre astfel de unități bisericești poate fi explicată satisfăcător. Dificultățile apar când cineva încearcă să înțeleagă emergența parohiei și când un episcop trebuie să supravegheze mai multe parohii, devenind conducătorul diecezei. Zizioulas vede emergența parohiei în viața Bisericii ca o „distrugere” cauzată eclesiologiei euharistice:

„Biserica Ortodoxă, cel puțin în înțelegerea mea, a optat pentru ideea potrivit căreia conceptul de Biserică locală e garantat de episcop și nu de presbiter: Biserica locală ca o entitate cu deplin statut eclesiologic este dioceza episcopală și nu parohia. Acționând în această direcție, Biserica Ortodoxă a adus în mod inconștient o ruptură în propria sa eclesiologie euharistică. Căci nu mai este posibil să pui sub ecuație celebrarea euharistică cu Biserica locală”⁵⁴.

Eu nu văd emergența parohiei ca un eveniment atât de fatal. O astfel de dezvoltare era de așteptat în viața Bisericii care trăia o creștere în număr a membrilor Bisericii. Ceea ce apare la Zizioulas ca „complicație” și „ruptură” mi se pare că arată mai degrabă slăbiciunea sau chiar eșecul conceptului de „eclesiologie euharistică” în demersul său de-a explica sistemul complex care este Biserica. Această „complicație” sau „ruptură” ar trebui să ne avertizeze că „eclesiologia euharistică” poate nu e teoria cea mai potrivită care să explice viața Bisericii. Nicăieri „eclesiologia euharistică” nu a fost eclesiologia Bisericii primare. Identificarea Bisericii locale cu comunitatea euharistică singură e suspectă de a fi simplistă.

În legătură cu primatul papal, care a inspirat reflecțiile lui Afanasiev și l-a făcut să propună *eclesiologia euharistică*, e greu să discernem clar poziția lui Zizioulas. Gaëtan Baillargeon crede că „Ioan Zizioulas nu s-a exprimat în mod real în legătură cu primatul episcopului Romei și cu slujirea lui în comuniunea Bisericilor”⁵⁵. Paul McPartlan, un alt exeget al lui Zizioulas are o opinie mai nuanțată; el detectează o anumită evoluție în concepția lui Zizioulas despre conciliaritate și primat în direcția unui primat real între Biserici⁵⁶. Astfel în 1985, Zizioulas scria: „fiecare Biserică locală primește Evanghelia și o re-primește constant prin slujirea episcopului (episkope) care lucrează în comuniune cu credincioșii și cu celelalte Biserici locale, în decizii conciliare prin preoția universală”. La această declarație, el chiar adaugă că „nu trebuie ezitat de-a găsi o astfel de preoție în Episcopul Romei”⁵⁷. În studiul pe care l-a prezentat în fața Conferinței „Faith and Order” („Credință și Constituție”) ținute la Santiago de Compostella, Spania (3-14 august 1993), Zizioulas scrie: „Poate fi unitate a Bisericii fără un primat la nivel local, regional și universal într-o eclesiologie a comuniunii? Noi credem că nu. Căci printr-un «cap», un fel de «primus», «cei mulți», fie ei creștini individuali ori Biserici locale, pot vorbi cu o singură voce.

⁵⁴ J. Zizioulas, *The Local Church in a Perspective of Communion*, în „Being as Communion”, p. 251.

⁵⁵ Baillargeon, *Perspectives Orthodoxes*, p. 228 ff.

⁵⁶ După P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, p. 203-211.

⁵⁷ J. Zizioulas, *The Theological Problem of „Reception”*, în „One in Christ”, nr. 21 (1985), p. 192-193.

Dar un «primus» trebuie să fie parte din comunitate... Fără un fel de instituție care ar învăța și decide în mod autoritativ, nu poate fi unitate în Biserică. Dar deciziile finale ale unei astfel de instituții trebuie testate prin recepția lor de către comunități înainte ca acestea să aibă autoritate deplină și adevărată⁵⁸.

Din pricina acestor declarații, continui să afirm că e greu a discerne poziția finală a lui Zizioulas în legătură cu problema primatului papal.

Critica lui Dumitru Stăniloae asupra Eclesiologiei euharistice

Teologul ortodox român Dumitru Stăniloae (1903-1993) este printre cei care nu au subscris la *eclesiologia euharistică*. Din nefericire, din motive pe care nu le cunosc, Stăniloae și Zizioulas nu s-au cunoscut. Doresc să prezint poziția lui Stăniloae în ceea ce privește eclesiologia euharistică, pentru că eu consider că arată chiar mai clar decât Zizioulas imperfecțiunile acestei eclesiologii. Mai mult, propria sa eclesiologie pare să fi realizat această sinteză între hristologie și pnevmatologie menționată mai sus de Zizioulas. În locul „eclesiologiei euharistice” ca un concept stimulat al dialogului ecumenic, Stăniloae propune conceptul pe care îl numește „sobornicitate deschisă”. Într-un articol publicat în 1966, Stăniloae discută extensiv despre articolul lui Afanasiev „Una Sancta” pe care l-am prezentat deja. În viziunea lui Stăniloae cele mai importante trei slujiri ale episcopului sunt: „predicarea adevărului”, „supravegherea credincioșilor” și „celebrarea Euharistiei”⁵⁹. Chiar dacă e adevărat că toate slujirile culminează în celebrarea Euharistiei, aceasta nu e singura slujire, așa cum sugerează Afanasiev. „De cea mai mare importanță e faptul că – așa cum Stăniloae spune – celebrarea Euharistiei e legată, de asemenea, de păstrarea adevărului”⁶⁰. Așa cum voi arăta mai jos, datorită faptului că el a realizat o sinteză între hristologie și pnevmatologie mai bine decât orice alt teolog ortodox, Stăniloae poate explica de ce e necesar ca celebrarea Euharistiei să fie combinată cu păstrarea adevăratei credințe.

Când ajunge la punctul controversat al articolului lui Afanasiev despre unirea între Bisericile locale, Stăniloae arată dubla contradicție din argumentația lui Afanasiev. Astfel, el notează: „Afanasiev pare să vrea să acorde o anumită importanță unirii între Bisericile locale. Totuși, atunci când descrie această unire, pe de o parte, minimizează importanța ei, declarând că tot ce se întâmplă într-o Biserică locală se întâmplă în alte Biserici locale. Pe de altă parte, el invalidează teza asupra plenitudinii Bisericii locale, declarând că în fiecare Biserică locală, se întâmplă lucruri care nu au loc în alte Biserici locale; de aici [în opinia lui

⁵⁸ Mitropolitul Ioan [Zizioulas] de Pergamon, *The Church as Communion: A Presentation on the World Conference Theme*, în Thomas F. Best și Günther Gassmann, ed., *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the World Conference on Faith and Order*, în „Faith and Order Paper”, nr. 166, Geneva: World Council of Churches, 1994, p. 108.

⁵⁹ Dumitru Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, în „Ortodoxia”, 18 (1966), p. 169.

⁶⁰ *Ibidem*.

Afanasiev] e folositor pentru o Biserică locală să accepte ceea ce se întâmplă în alte Biserici locale”⁶¹.

Conform lui Stăniloae, mica Biserică locală posedă plenitudine eclesială, în mod special datorită faptului că nu rupe legătura cu ansamblul format din toate Bisericile locale. „Altfel – continuă el – mica Biserică locală nu ar mai fi interesată de ceea ce se întâmplă în alte Biserici locale. Și nici n-ar fi necesar pentru ea să primească mărturia Duhului locuind în ea în legătură cu lucrările Aceluiași Duh locuind în alte Biserici locale”⁶². Rezultă că Stăniloae acceptă ideea unei plenitudini eclesiale a Bisericii locale, dar numai în cadrul Bisericii Universale, adică atunci când Biserica locală menține comuniunea și aceeași credință cu toate celelalte Biserici locale. O Biserică locală izolată de alte Biserici locale își pierde în viziunea sa caracterul ei eclesial⁶³. Aceasta e exact ceea ce Afanasiev refuză să accepte.

Afanasiev tratează problema Bisericii locale ca izolată de celelalte Biserici locale, unde acestea din urmă nu mai recunosc ceea ce se întâmplă în cea dintâi. El spune: „Refuzând să accepte un anumit act eclesial, Bisericile locale mărturisesc că acel act nu are loc în Biserica lui Dumnezeu”⁶⁴.

În această afirmație el e confuz și ezitant, neștiind cum să numească această stare de izolare; la sfârșit el o numește „slăbire a iubirii” între Bisericile locale. Afanasiev evită categoric termenul „excomunicare”, de vreme ce „din punctul de vedere al «eclesiologiei euharistice» asemenea «excomunicări» sunt imposibile: ... o Biserică locală nu poate amputa altă Biserică [locală] de la Biserică, căci aceasta ar însemna că Biserica se excomunică pe sine”⁶⁵. Stăniloae vede lucrurile diferit. Pentru el, când o Biserică locală rătăcește de la credința apostolică împărtășită până atunci cu alte Biserici locale, Duhul Sfânt, care e Duhul adevărului, va îndemna pe celelalte Biserici să rupă comuniunea cu ea. Prin acest proces, se evită pericolul răspândirii erorii în întreaga Biserică. Cu toate acestea, această acțiune are și un aspect pozitiv; slăbește conștiința erorii în comunitatea care e atenționată prin aceasta și menține în ea acea stare de îndoială, care pregătește astfel întoarcerea la adevăr⁶⁶.

Disimilaritatea eclesiologică majoră dintre Afanasiev și Stăniloae se datorează pozițiilor lor cu privire la Duhul Sfânt. Afanasiev nu fixează nici un rol Duhului Sfânt în eclesiologia sa euharistică; exceptând probabil argumentul folosit de Zizioulas că orice dihotomie între hristologie și pnevmatologie este transcendentă în Euharistie, pe care Afanasiev desigur o va fi acceptat, eclesiologia acestuia din urmă este pe deplin hristocentrică. Dimpotrivă spre deosebire de Afanasiev, eclesiologia lui Stăniloae e profund pnevmatologică. După el, Duhul Sfânt este Duhul adevărului și deci Păzitor al credinței apostolice

⁶¹ *Ibidem*, p. 170.

⁶² *Ibidem*, p. 171.

⁶³ *Ibidem*, p. 171 ff.

⁶⁴ Afanasiev, *Una Sancta*, p. 456.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 456 ff.

⁶⁶ Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 171, 193.

adevărate a Bisericii. Afanasiev e de părere că „unde o comunitate euharistică e adunată în jurul episcopului ei, acolo este Biserica în mod integral. Stăniloae preferă acestei afirmații definiția Sfântului Irineu de Lyon: „Unde e Biserica, acolo e Duhul lui Dumnezeu și unde e Duhul lui Dumnezeu, acolo e Biserica și tot harul; și Duhul este adevărul. Cei care – deci – nu participă în Duhul, nici nu se hrănesc la sânul mamei lor, nici nu beau din fântâna luminoasă izvorând din Trupul lui Hristos”⁶⁷. Prin urmare, Stăniloae nu subscrie la formula „Euharistia face Biserica”, fără a menționa că Euharistia trebuie să fie condiționată de adevăr, adică de credința adevărată. Legat de aceasta, el consideră că chemarea preotului: „Să ne iubim unul pe altul, ca într-un gând să mărturisim”, urmată de mărturisirea de credință înainte de epicleză din timpul Liturghiei Ortodoxe, nu au fost inserate întâmplător în textul liturgic. Mai mult, Sfânta Euharistie însăși limpezește mințile credincioșilor; de aceea, în teologia lui Stăniloae, ei pot cânta după comuniune: „Am văzut Lumina cea adevărată! Am primit Duhul Cel ceresc! Am aflat credința cea adevărată! Nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi”⁶⁸.

Stăniloae consideră că primatul între Bisericile locale e pur administrativ și funcțional de vreme ce toate Bisericile locale sunt egale și nici măcar una singură dintre ele nu poate avea o unire privilegiată cu Hristos. Episcopul primat are doar un rol de prezidență a colegiului episcopal „din motive de facilități umane, culturale, administrative, fiind asistat de centrul politic în care-și află rezidența”⁶⁹.

Conceptul lui Stăniloae de „sobornicitate deschisă”

Stăniloae vede Cincizecimea ca evenimentul care a pecetluit nașterea Bisericii. De aceea, de-a lungul tradiției patristice autentice (Păstorul lui Hermas⁷⁰, Grigorie de Nazianz⁷¹, Ioan Hrisostom⁷²), el crede că în timpul Cincizecimii, Duhul Sfânt infuzează „un mod comun de gândire în cei ce au venit la credință care-i face să se înțeleagă unul cu altul în ciuda diferențelor de expresie care pot exista între ei”⁷³. Aceasta face ca Biserica să fie opusul Turnului Babel. În același

⁶⁷ *Adversus Haereseos* 3, 24, 1, PG 7:966A-C. Citat de Stăniloae în *Biserica universală și sobornicească*, p. 189.

⁶⁸ Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 197. De asemenea, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, Craiova, România, Editura Mitropoliei Olteniei, 1986, p. 399.

⁶⁹ D. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 194.

⁷⁰ Sancti Hermae Pastor, *Sim.* 9, PG 2, 979-1010. Ed. K. Lake, *Apostolic Fathers*, London, 1924, vol. 2, p. 216-296.

⁷¹ În *Penticostem Oratio* 41, 16, PG 36,449C.

⁷² *De Sancta Pentecoste Homilia* 2, PG 50, 467-468.

⁷³ Dumitru Stăniloae, *The Holy Spirit and the Sobornicity of the Church*, capitoul 2 al cărții sale *Teologie și Biserică*, trad. de Robert Barringer, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 53 ff.

timp, modul comun de gândire simbolizează unitatea în diversitate pe care Biserica trebuie să o arate, pentru că toți cei care au primit aceeași înțelegere păstrează limbile lor diferite. Pornind de la această imagine, în 1971 Stăniloae a propus un concept care ar putea ajuta la promovarea dialogului ecumenic între Biserici, numit „sobornicitate deschisă”. Pentru a explica acest concept și a arăta utilitatea sa pentru dialogul ecumenic, în primul rând trebuie să clarific ceea ce înseamnă „sobornicitate” la Stăniloae.

„Sobornicitate” (de la termenul slavon *sobornaya* care înseamnă deopotrivă „universal” și „conciliar”) este a treia însușire a Bisericii prezentă în Crezul niceo-constantinopolitan și înseamnă universalitate sau catolicitate. Totuși în viziunea lui Stăniloae și a unor teologi ortodocși ruși și români, sobornicitatea are de-a face mai degrabă cu viața interioară a Bisericii decât cu extensia sa geografică⁷⁴. Duhul Sfânt ca „Duh al comuniunii” ține împreună toți membrii Bisericii fără a-i topi să formeze o singură parte. Stăniloae adaugă:

„În acest sens, sobornicitatea poate fi, de asemenea, exprimată ca și comuniune. Sobornicitatea nu e unitate pur și simplu; e un anumit fel de unitate. Este unitatea unui întreg în care părțile constitutive nu sunt distincte, nu e o unitate a unui grup care e ținut împreună printr-o comandă exterioară, sau formată dintr-o uniune de entități uniforme existând una lângă alta. Sobornicitatea nu e nimic din toate acestea. Este distinctă de-o unire nediferențiată prin faptul că e o unire de un anumit fel, o unitate a comuniunii... Unitatea comuniunii e singura unitate care e conformă cu demnitatea persoanelor cuprinse în uniune. E singura uniune care nu subordonează o persoană alteia sau în care instituția nu e concepută ca ceva extern sau superior sau represiv pentru persoanele implicate în ea”⁷⁵.

Cred că cel puțin trei factori l-au condus pe Stăniloae să formuleze conceptul numit de el „sobornicitate deschisă”: 1) înțelegerea sa asupra sobornicității; 2) ideea că darurile în Biserică, în varietatea lor, se completează unul pe altul pentru a „satisface orice nevoie spirituală a credincioșilor și a întregii Biserici”⁷⁶ și 3) o noțiune pe care el a folosit-o pentru prima oară în 1969 sub influența mișcării ecumenice numită „intercomuniune spirituală”⁷⁷. De vreme ce primul factor a fost explicat mai sus voi prezenta succint ultimele două.

Ideea varietății darurilor complementare unul altuia a fost exprimată pentru prima oară de Sf. Ap. Pavel (I Corinteni 12, 19-20) și a fost reiterată de mai mulți Părinți ai Bisericii și teologi de-a lungul veacurilor. Stăniloae citează numai pe Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Ioan Chrisostom adăugând că Duhul Sfânt „imprimă în credincioși convingerea că darul fiecăruia există spre binele altora; Duhul e legătura spirituală dintre oameni, forța integratoare care unește întregul, puterea de coeziune în comunitate”⁷⁸.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 56 ff.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁷ D. Stăniloae, *Teologia euharistică*, în „Ortodoxia”, 21 (1969), p. 361. O traducere a acestui articol poate fi găsită în „Contacts”, nr. 22 (1970), p. 184-211.

⁷⁸ D. Stăniloae, *The Holy Spirit and the Sobornicity*, p. 54.

„Intercomuniunea spirituală” e o formă de comuniune care promovează rugăciunea comună, studiul și acțiunea între ortodocși și alți creștini. Această intercomuniune e necesară „așa încât Sfântul Duh să multiplice «conexiunile» între Biserici; prin aceste conexiuni viața în Hristos în Bisericile noastre poate fi transmisă de la o Biserică la alta, acestea devenind din ce în ce mai asemănătoare”⁷⁹. Adjectivul „spiritual” denotă ceva de natură imaterială având loc în această intercomuniune. Totuși intercomuniunea spirituală e diferită de intercomuniunea promovată de unii membri ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor, adică o comuniune în mijloace ale mântuirii (*comunicatio in sacris*) și cu atât mai puțin o ospitalitate euharistică.

Având toate aceste remarci preliminare, pot purcede la explicarea conceptului de „sobornicitate deschisă”⁸⁰. În conceptul de „sobornicitate deschisă” fiecare sistem teologic e binevenit ca oferind anumite perspective teologice valide: „[sobornicitatea] trebuie să fie adunarea (sobor) întregii lumi, unde toți creștinii aduc împreună înțelegerea lor asupra întregii realități divine revelate și întreaga realitate umană văzută în lumina revelației integrale. Făcând așa, ei își împărtășesc înțelegerea cu toții și fiecare poate participa la înțelegerea tuturor”⁸¹.

Pe de altă parte, creștinii trebuie să fie conștienți că aceste căi noi de exprimare a realității divine sunt posibile și necesare. De aceea, aceste noi căi trebuie să fie binevenite, dacă acestea sunt „transparente ale lui Dumnezeu adică indică ceva din existența lui Dumnezeu”. Prin deschiderea către alții, înțelegerea unuia e îmbogățită și astfel se obține o înțelegere mai simfonică deși nu uniformă a realității universale și divine⁸². Cu toate acestea, slăbiciunea fiecărui sistem trebuie să fie criticată – continuă Stăniloae – căci nici un sistem nu e capabil de comprehensiune a întregii realități divine⁸³.

În lumina conceptului de „sobornicitate deschisă”, înțelegerile diferite ale învățăturilor scripturistice apar mai degrabă complementare decât contradictorii. De fapt, Stăniloae recunoaște că „Sfânta Scriptură conține o diversitate de sensuri, uneori complementare iar alteori chiar contradictorii, dar Scriptura trebuie să fie înțeleasă ca un întreg”⁸⁴. Cu toate acestea, interpretarea legitimă a acestor sensuri trebuie făcută în Biserică prin practica sobornicității cu scopul de-a evita ereziile care se nasc dintr-o anumită unilateralitate în interpretare. Erezia (din grecescul *heresis*) reprezintă actul de alegere a unui anumit aspect aparținând unei realități

⁷⁹ D. Stăniloae, *Teologia euharistică*, în „Ortodoxia”, 21 (1969), p. 361. În acest articol Stăniloae recunoaște influența lui Nikos Nissiotis asupra sa din articolul său, *Worship, Eucharist and Intercommunion*, în „Oikumene”, nr. 6, decembrie 1962 (publicat în Departamentul de Tineret al Consiliului Ecumenic al Bisericilor), p. 30-43. Nu am putut găsi articolul lui Nissiotis.

⁸⁰ Pentru a explica aceasta, voi folosi articolul lui Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, în „Ortodoxia”, 23 (1971), p. 165-180.

⁸¹ Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, p. 172.

⁸² *Ibidem*, p. 179.

⁸³ *Ibidem*, p. 173.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 166.

complexe în defavoarea tuturor celorlalte aspecte. În viziunea lui Stăniloae, „erezia implică o negație, o îngustare, o sărăcie a realității teologice bogate și complexe”⁸⁵.

Pentru a însuma aceste afirmații, Stăniloae crede că acest concept de „sobornicitate deschisă” e instrumentul potrivit pentru a stimula un dialog ecumenic autentic fără a cădea în riscul relativismului doctrinar. Dacă se ia în considerare bogăția sensurilor conținute în acest concept, suntem conduși spre convingerea că stadiul în care dialogul ecumenic ar intra prin adoptarea acestui concept e un stadiu necesar și deopotrivă voit de Duhul Sfânt în procesul apropierii pe care creștinii o caută. O privire asupra mișcării ecumenice arată că, exceptând câteva Biserici (spre exemplu Anglicanii și Luteranii) între care împărtășirea euharistică reciprocă e în creștere, toate celelalte Biserici (Ortodoxă și Romano-Catolică inclusiv) practică doar o „intercomuniune spirituală” și o „sobornicitate deschisă” în încercarea de a se cunoaște mai bine înainte de-a ajunge la o deplină *koinonia*.

Concluzie

După ce am analizat conceptul de „eclesiologie euharistică” în expunerea lui Afanasiev, în încercarea lui Zizioulas de-a o îmbunătăți și în critica lui Stăniloae, sunt condus spre concluzia că, în ciuda utilității sale limitate, acest concept (de *eclesiologie euharistică*) nu poate explica satisfăcător realitatea complexă care e Biserica. Rolul acestui concept a fost important în deblocarea dialogului ecumenic, în special între romano-catolici și ortodocși.

Pe lângă aceasta, „eclesiologia euharistică” a adus Biserica locală în atenția teologilor. După opinia mea, oricum, acest concept nu mai poate face ca dialogul ecumenic să progreseze, fără numai dacă cei care îl folosesc iau în mod serios în considerare alte aspecte ale vieții sacramentale și ale credinței Bisericii. În acest caz, totuși, conceptul respectiv nu mai poate fi numit „eclesiologie euharistică”.

Acest studiu propune un alt concept care ar ajuta în dialogul ecumenic viitor, numit „sobornicitate deschisă”. E adevărat că multe Biserici care nu au împărtășire reciprocă între ele practică o anumită sobornicitate deschisă. Totuși dacă devin conștiente de bogăția de semnificații conținute în acest concept, susținut de Stăniloae, ele pot avansa chiar mai mult pe calea lor comună către unitate.

(Trad. de Drd. Ioan Istrati)

⁸⁵ *Ibidem*, p. 167.