

Christos YANNARAS

ADEVĂRUL ȘI UNITATEA BISERICII

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Traducere din franceză de Daniela Cojocariu

Ediție realizată de Florin Pâslaru

TRINITAS
2008

CUPRINS

Prefață.....	7
--------------	---

INTRODUCERE

Unirea bisericilor și unitatea Bisericii	13
--	----

Capitolul I ADEVĂRUL UNITĂȚII

1. Teologia unității	17
2. Dinamica unității	21
3. Darul haric al unității	26

Capitolul II UNITATEA ADEVĂRULUI

4. Erezia-distrugerea unității	35
5. Forma comună a ereziilor	42
6. Biserică și erezie: două ontologii incompatibile	57

Capitolul III EXPERIENȚA UNITĂȚII

7. Instituționalizarea și secularizarea Bisericii	70
8. Secularizarea instituționalizată în Apus	80
9. Prețul secularizării instituționalizate	88

Capitolul IV PROBLEMA UNITĂȚII ASTĂZI

10. Unitatea prin federalizare	113
11. Criză și potențialități ale Mișcării ecumenice	133
12. Instituția Pentarhiei în zilele noastre	149

Index	171
-------------	-----

Capitolul I

ADEVĂRUL UNITĂȚII

1. Teologia unității

Din primele sale momente de viață istorică, Biserica a avut conștiința faptului că unitatea sa nu este un simplu fapt de înrudire ideologică sau rezultatul unei organizări. Primele comunități creștine nu apar în Istorie ca mișcare ideologică, nici ca organizare de clasă, ori ca nouă instituție „religioasă” a vieții sociale. Termenul care exprimă specificitatea sa socio-istorică, dar și esența însăși a noilor comunități creștine este cuvântul grec *Biserică* (*ekklesia*). Or, acest cuvânt înseamnă adunare, reuniune, convocare: un eveniment inițial de comuniune și de unitate între oameni, înaintea oricărei definiții².

Biserica este constituită prin *comuniune*, prin *modul* concret de comuniune între oameni. Acest mod urmărește o realizare dinamică a unității dintre oameni, nu ca grupare convențională, ca rezultat al unei ideologii sau ca manieră de a trăi, ci ca fapt existențial: unitatea ca adevăr ontologic al omului, ca *mod de existență* al omului „după natură” și „după adevăr”.

²„Biserica poartă pe drept acest nume, pentru că toți sunt convocați (*ekkaleisthai*) și reuniți în ea”, Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 18, 24 – PG 33, 1044; „Căci numele Bisericii nu este un nume de dezbinare, ci un nume de unitate și bună-înțelegere (simfonie)... Biserica trebuie să fie una pe tot întinsul pământului, deși este răspândită în multe locuri”. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie la prima Epistolă către Corinteni*, PG 61, 13; Vezi și R. Bultman, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (Mohr), 1961, pp. 40-41, 96.

Realitatea comuniunii în Biserică se distinge de sistemele politice și ideologice de organizare sociale în măsura exactă a conținutului ontologic al unității pe care o caută. Comunitățile distincte sau grupurile sociale și-au exprimat obiectivele politice în programele lor și chiar fundamentele filosofice, în proclamații ideologice. Ele vizează ameliorarea – rațională sau morală – a limitelor și condițiilor vieții comune a oamenilor. Scopul lor final îl reprezintă o mai mare satisfacere a nevoilor individuale ale fiecăruia dintre indivizii ce compun grupul.

Însă în timp ce scopul final al vieții sociale și al efortului său de ameliorare îl constituie satisfacerea și apărarea individului, adevărul societății umane se reduce, inevitabil, la o simplă fenomenologie a vieții sociale a unei sume de individualități. Viața socială este, astfel, rezultanta unor aranjamente obiective, o formalizare a legăturilor instituționale și a concordanței scopurilor, pragmatice sau idealiste. Cu alte cuvinte, concepția convențională a unității sociale pleacă de la premisa că definiția și adevărul omului se află în individualitatea autonomizată, în accepțiunea „ontică” și temporală a existenței umane, a „eului” psihologic, a acțiunii istorice a omului. *Modul de existență* a omului este individualitatea (biologică, psihologică, istorică, dar totuși entitate individuală), precedând faptul convențional al vieții sociale. Sociabilitatea, totuși, „diferența specifică” a speciei umane, este înțeleasă ca o proprietate a naturii individuale a oamenilor³.

La polul opus al acestei concepții se află realitatea comuniunii bisericești și modul de existență pe care îl presupune aceasta: o autodepășire potențială a individualității, omul ca fapt existențial și ca raport de comuniune și de relație. Definiția și adevărul *persoanei* se află în comuniune și

³ Casimir Koblernicz, *Individual and Collective: Marxism, Communism and Western Society*, tom IV, p. 234, Herder (N. Y.), 1972; P.A. Sorokin, *Society, Culture and Personality*, New York, 1947; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928.

în relație, adică în realitatea persoanei, imagine a Dumnezeuului treimic în natura umană, căci această imagine este cea revelată în evenimentul fondator al Bisericii.

*
* *

Evenimentul fondator al Bisericii este că Dumnezeu S-a făcut om, că Logosul S-a făcut trup. Nu este o nouă învățătură religioasă, nici o nouă teorie metafizică, este un eveniment cu determinări istorice precise, care împarte toată istoria oamenilor în două părți: „În al cincisprezecelea an al domniei cezarului Tiberiu, pe când Pontiu Pilat era procuratorul Iudeii”⁴, Dumnezeu Se face om, o persoană istorică concretă: Iisus, Hristosul lui Dumnezeu.

Întruparea Cuvântului pune bazele Bisericii; ea revelează Adevărul întrupat în istorie, adevăr despre Dumnezeu și adevăr despre om: *modul de existență* comun lui Dumnezeu și omului, mod enipostaziat în Persoana divino-umană a lui Hristos.

Acest eveniment istoric, Dumnezeu devenit om, revelează în principiul său *modul* atemporal al vieții divine, care este *iubirea* (1 In. 4, 8). Dragostea nu ca însușire morală (însușire a comportamentului), ci ca realitate ontologică: adevăr existențial, adevăr al unității, al comuniunii și al relației⁵. Această unitate manifestă în istorie Dumnezeirea ca Treime de Persoane și ca Unitate a firii lor, Unitate esențială și Treime existențială, voință și energie treimice și, în aceeași măsură, unitare. Adevărul Dumnezeului Unic și Treimic este revelat atunci când Cuvântul își asumă firea ome-

⁴ Luca 3, 1-2.

⁵ „Iubirea ne e arătată ca scop al virtuților; de ea se bucură fără încetare cei care participă din dorința lor de bine după natură, ea este unirea care nu poate fi despărțită. Iar prin adevăr a indicat capătul tuturor cunoștințelor; și în El, începutul și sfârșitul tuturor ființelor, mișcările după natură ale tuturor lucrurilor cunoscute se adună ca în principiul lor generator; victorios în toate după natură, ca principiu și cauză a ființelor, adunând la El mișcarea evenimentelor”, Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, PG 90, 516A.

nească prin *chenoză*. Ceea ce noi numim *chenoză* constă în faptul că dumnezeirea (Cuvântului) „se ascunde” de bună-voie într-o relație de comuniune cu firea omenească, relație care ne descoperă slăbiciunea totală a finalităților noastre individuale, cu alte cuvinte, care reînnoiește modul de existență uman și categoriile experienței noastre: este modul de existență personală a Cuvântului, întrupat prin lucrarea Duhului de a-L face cunoscut pe Tatăl, modul de existență al „perihorezei reciproce” treimice, al *iubirii* divine.

Adevărul Dumnezeuului Unic în Trei Persoane revelează adevărul omului enipostaziat în milioane de persoane. Ea manifestă și revelează omul „după adevăr”, premisa existențială și „sfârșitul” dinamic al acestui adevăr, care este existența personală (comunitară și non-individuală) a omului, *icoană* a comuniunii trinitare în natura umană. Întruparea Cuvântului, realitatea istorică concretă a *chenozei* lui Hristos, reprezintă o posibilitate de acord trăit cu modul personal de existență, adică cu adevărul și autenticitatea existenței, existență „după natură” și „după adevăr”. Evenimentul existențial al unității bisericești nu este altceva decât acordul trăit cu *chenoza* lui Hristos, epuizarea totală a propriilor noastre finalități individuale, dobândirea împlinirii personale, realizarea prototipului treimic al comuniunii persoanelor. Viața devine iubire, existența se realizează ca autodepășire din iubire.

Această potențialitate a firii umane (manifestările extraordinare ale harismelor ei sau aprofundarea posibilităților sale existențiale) descoperă prototipul treimic al adevărului omului, căci imaginea Treimii nu este impusă din exterior sau *a posteriori*, ca regulă sau formă de viață, ci ca autenticitate și adevăr al firii noastre, ca prototipul său ontologic, „noblețea” originii sale. *Comuniunea* eclezială vizează restabilirea dinamismului acestei autenticități a adevărului omului.

Și pentru că este vorba de o restabilire a autenticității, și nu a determinărilor exterioare naturii umane (posibili-

tățile existențiale pe care Biserica le mărturisește ca pre-existând „potențial” în om), noi putem distinge o sclipire a adevărului Bisericii până și în cele mai pervertite forme de comuniune umană. Din același motiv, în cadrul teologiei creștine vorbim de *preexistența* Bisericii – de existența Bisericii înainte de venirea lui Hristos –, subliniind astfel natura „eclezială” a omului, în starea de autenticitate a existenței umane înainte de pervertirea și decăderea sa⁶. Imaginea prototipului treimic a fost imprimată în momentul creării omului, iar omul a fost creat pentru a realiza Biserica.

2. Dinamica unității

Restabilirea autenticității existențiale a omului „în Hristos” trimite, totodată, la realitatea existențială a căderii omului, la pervertirea naturii sale ecleziale, la decăderea din modul său de existență „după natură” și „după adevăr”.

Prototipul treimic al existenței umane, care este *iubirea* ca realitate ontologică, se realizează dinamic în comuniune, relație și unitate între *persoane*. Însă dinamica relației *personale*, comuniune și unitate, nu poate fi decât un fapt de libertate, un act al libertății. Iubirea nu poate exista fără libertate; legătura de iubire, de comuniune și de unitate nu se poate realiza dinamic fără libertate. Or, libertatea presupune și posibilitatea ca iubirea să fie refuzată, posibilitatea unei realizări existențiale a non-iubirii, adică un mod de existență ce alterează unitatea și comuniunea persoanelor, ducând la o opoziție între indivizi și divizând natura umană în unități existențiale autonome.

Această decădere a *persoanei* în *individ*, a comuniunii de iubire în individualitate autonomizată, când eşuează în adevărul existențial și în autenticitatea sa, iată conținutul

⁶ Despre preexistența Bisericii: J. Karmiris, *Ecclésiologie orthodoxe*, pp. 19-44 (în greacă); C. Scouteris, *L'ecclésiologie de St Grégoire de Nysse*, Atena, 1969, pp. 39-49 (în greacă).

Capitolul IV

PROBLEMA UNITĂȚII ASTĂZI

10. Unitatea prin federalizare

Unitatea unei creștinătăți fărâmițate a devenit în zilele noastre punctul central al teologiei și al vieții bisericești. Eforturile de apropiere, de dialog, de înțelegere reciprocă și de colaborare, în ciuda rupturilor dintre Biserici și confesiuni, se concretizează în cadrul a ceea ce numim *Mișcarea ecumenică*. Este imposibilă totuși înțelegerea sau justificarea corectă a acestui fenomen fără o referire prealabilă la originile sale istorice și la începuturile sale, care merg până în secolul precedent.

*

* *

Secolul al XIX-lea a reprezentat o perioadă crucială pentru viața creștinătății occidentale. Este epoca triumfului raționalismului în viața creștinătății occidentale, a determinismului pozitivist în domeniul științific, al eficacității utilitare în domeniul antagonismului claselor. Este, de asemenea, (și poate că există chiar o legătură organică) secolul naționalismului, al independențelor etnice și al unei agravări a polarizării între grup și individ în domeniul economiei capitaliste.

Spiritul secolului a fost introdus în bisericile creștine de un „liberalism teologic” care merge până la diminuarea sau pierderea caracterelor distinctive ale credinței creștine într-un Dumnezeu treimic și în Dumnezeu Cuvântul

Întrupat și Înviat¹¹⁰. Rezultă în mod inevitabil de aici o reacție conservatoare, fundamental convențională, care caută să concilieze exigențele raționaliste ale epocii cu fidelitatea față de dogmă și cu spiritul pietist¹¹¹. Însă disputele teologice suscită o indiferență crescândă din partea masei credincioșilor. „Laicii cultivați nu sunt deloc interesați de aceasta, seduși fiind de gândirea lui Feuerbach, Schopenhauer, Strauss, Renan. Ei se orientează spre un soi de materialism științific, în timp ce restul poporului de la orașe, absorbit de organizații muncitorești, cade în necredință. Biserica devine străină poporului. Mulți nu mai au alt contact cu Biserica decât la botezuri, căsătorii, înmormântări”¹¹².

În același timp (și poate că există chiar o legătură organică aici), apar noi tendințe centrifuge. Acestea cresc până la extrema divizare a lumii protestante și conduc la

¹¹⁰ Școala raționalismului german (reprezentanți caracteristici: H.E.G. Paulus, J.A.L. Wegscheider), școala critică (David Friedrich Strauss), școala de la Tübingen (Ferdinand Christian Baur), școala lui Albert Ritschl, școala de Istoria religiilor (Herman Gunkel, Ernst Tröltzsch). În mediul teologiei catolice tendințele raționaliste au fost reprezentate de Georg Hermes, A. Günther, Alfred Loisy, Albert Houtin, P. Denifle, Herman Schell. – Cf. H. Stephan – M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, (Töpelman) 1960 (2), p. 60; A. Houtin, *Histoire du modernism catholique*, 1913; F. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France*, Bordeaux, 1923.

¹¹¹ Precursor a fost Friedrich Schleiermacher, apoi Auguste Neander, August Tholuck, Gottfried Thomasius, J.S.R. von Hofman, Martin Köhler. Reacția romano-catolică s-a exprimat în Enciclica Quanta Cura, celebrul Syllabus (catalogul principalelor erori ale epocii în materie de religie, de știință, de politică, de economie), iar neo-scolastica (principali reprezentanți: Giovanni Perrone, Jean-Pierre Gary, M.J. Scheben); Cf. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jh. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zurich (Zollikon) 1952 (2), p. 379; E. Elwein, *Die neuthomistische Theologie*, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 3/1949, pp. 306-309.

¹¹² Heussi și Peter, p. 122, 3.

formarea de grupări și fracțiuni care se îndepărtează de înseși caracteristicile evanghelice ale Bisericii¹¹³. Spiritul subiectivismului raționalist, dar și de „rentabilitate” a grupului organizat – curios amestec de raționalism și de pietism – favorizează apariția de noi „secte”. De aici rezultă, de asemenea, o reacție conservatoare care se concretizează în ideea unei „universalități a Evangheliei”, fundamental convenționale. Se cere un soi de unitate care să se susțină pe credința comună în Hristosul Scripturii, fără a necesita un acord mai accentuat în interpretarea Scripturii și a afirmațiilor ei.

Din aceste tendințe convenționale (însoțite de cele mai variate divergențe în mijlocul tuturor marilor confesiuni protestante)¹¹⁴ decurg primele tentative de unificare administrativă între luterani și calviști în Germania, prima încercare de apropiere a ramurilor anglicane cu reuniunea lui Lambeth (1867) și proiectele paralele entuziaste în Franța, Țările de Jos și în Scandinavia. Rezultatul cel mai impresionant a fost însă apariția în lumea anglo-saxonă a două mișcări internaționale ale tineretului creștin (YMCA în 1844, și YWCA în 1855) care s-au extins progresiv în numeroase țări de pe toate continentele.

*
* *

Eforturile de apropiere și de colaborare, dar și de unificare administrativă a confesiunilor protestante vor lua o impresionantă amploare în sec. al XX-lea, sub presiunea extensiei redutabile a indiferenței religioase a maselor și a mișcărilor antireligioase organizate. Bisericile protestante din Germania (*Landeskirchen*) reușesc cele dintâi să se

¹¹³ Comunități neo-pietiste în Germania (Gemeinschaftsbewegung) și de origine anglo-saxonă: Bapțiștii (din 1834), Metodiștii, Paleo-apostolicii, Neoapostolicii, Frații din Plymouth, Armata Salvării, Adventiștii, Știința Creștină, Mormonii.

¹¹⁴ H.-H. Schrey, *Einigungsbestrebungen von 1800 bis 1920*, RGG. tom II, col. 390 unde se găsește și bibliografia corespunzătoare.

grupeze prin legături destul de anemice în 1922 (*Deutscher Evangelischer Kirchenbund*), apoi vor ajunge la o uniune administrativă mai completă în 1933, cu întemeierea a *Deutsche Evangelische Kirche*. O unificare analogă se va dezvolta și în Franța în 1938 (*Eglise Réformée de France*), în Elveția, în 1920, în Țările de Jos, în 1946 etc...¹¹⁵

În lumea anglo-saxonă și mai ales în America, mișcarea corespondentă acestora a căpătat o remarcabilă extindere internațională și a început chiar să aibă în vedere apropierea, colaborarea și unitatea tuturor Bisericilor creștine. Din această mișcare vor rezulta organisme internaționale concrete, exclusiv protestante la început, dar care s-au lărgit progresiv și cu participarea ortodocșilor și care vor constitui baza pe care s-a format ceea ce astăzi numim *Mișcarea Ecumenică*: în 1920 a fost fondată Conferința mondială „Credință și Constituție” (*World Conference for Faith and Order*) și „Consiliul Internațional al Misiunilor” (*The International Missionary Council*). Urmează în 1914 „Alianța mondială pentru promovarea Prieteniei internaționale între Biserici” (*The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches*) și în 1920 Mișcarea mondială „Viață și acțiune” (*World Movement on Life and Work*).

În 1938, în cursul unei adunări generale ținute cu participarea protestanților și a ortodocșilor la Utrecht, a fost decisă fuziunea celor două organizații, „Credință și Constituție” și „Viață și acțiune” într-un organism unic, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, actor organic al Mișcării ecumenice, nemaifiind fondat pe inițiative private, ci alcătuit oficial din biserici și confesiuni. Întemeierea acestui organism a fost suspendată de cel de-al doilea război mondial. Ea a fost realizată definitiv în 1948 de Prima Adunare Generală de la Amsterdam. Adunarea era compusă din 351 de reprezentanți și 238 de supleanți pentru 147 de biserici și

¹¹⁵ R. Rouse și S.C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londra, 1954, p. 496.

confesiuni provenite din 44 de state. Bisericile ortodoxe nu erau reprezentate decât de Patriarhia ecumenică de Constantinopol, Biserica Ciprului și Biserica Greciei. Erau în mod egal reprezentate bisericile anticalcedoniene din Răsărit, vechii-catolici și anglicanii.¹¹⁶

În statutele care au fost adoptate de Adunarea de la Amsterdam, Consiliul Ecumenic al Bisericilor este definit ca „frăția Bisericilor care recunosc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor”. Această bază, condiție necesară pentru orice participare, a fost completată 13 ani mai târziu, la Adunarea Generală de la New Delhi (India) în 1961, în acești termeni: „Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o înfrățire de Biserici care mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor, după Scripturi, și se străduiesc să răspundă în comun vocației lor comune pentru slava Unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt “.

*
* *

Atât în timpul întâlnirilor care l-au precedat la începutul secolului, cât și în timpul instituționalizării mișcării ecumenice de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Biserica romano-catolică a refuzat orice participare. Un decret din 1927 al „Sfântului Scaun” interzice romano-catolicilor orice participare la lucrările ecumenice¹¹⁷, iar enciclica *Mortalium animos* (1928) a papei Pius al XI-lea explica rațiunile acestei interdicții: „Unitatea creștinilor nu poate fi împlinită altfel decât favorizând întoarcerea schismaticilor la unica și adevărata Biserică a lui Hristos”, care este Biserica romano-catolică, „și nu prin reuniuni

¹¹⁶ Harold E. Fey, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1974; H.H. Harms și W.A. Visser Hoof, *Ökumenische Bewegung*, RGG, tom IV, pp. 1571-1581; B. Stavridis, *Histoire du Mouvement oecuménique*, Atena, 1964 (în grecește). Aceste trei opere de referință pentru studiul Mișcării ecumenice conțin bibliografia corespunzătoare.

¹¹⁷ Heussi și Peter, p. 138, 2; Franzen, p. 359.

pan-creștine”¹¹⁸. Vaticanul s-a limitat, așadar, la trimiterea de observatori la reuniunile pan-creștine, ca și la Adunările C.E.B.

Totuși, o „deschidere” interesantă a Bisericii catolice în direcția mișcării ecumenice a avut loc în 1960, odată cu înființarea la Vatican a Secretariatului specializat pentru progresul unității creștinilor¹¹⁹. Însă *Decretul asupra ecumenismului* al Sinodului Vatican II nu a lăsat loc nici unui comentariu optimist referitor la această „deschidere”. Decretul recunoștea intervenția Duhului în lucrările ecumenice pentru restaurarea unității creștinilor, dar nu avea în vedere realizarea acestei unități decât prin revenirea „fraților separați” în sânul Bisericii Una Catolică, care are drept cap pe succesorul lui Petru, papa Romei. „Deschiderea” romano-catolicilor se atașa convingerii că „cel care crede în Hristos și a primit botezul în mod corect se află oarecum într-un anume fel de comuniune – deși imperfectă – cu Biserica catolică” (cap. 1, \ 3)¹²⁰.

Totuși, în ciuda inflexibilității sale oficiale, Vatican II va inaugura o epocă de cochetării sistematice și metodice ale Bisericii romano-catolice cu Mișcarea Ecumenică. Trimiterea observatorilor, atât la adunările plenare, cât și la reuniunile parțiale ale C.E.B. s-a oficializat și s-a dezvoltat într-un gen de colaborare deschisă și mai ales prin crearea de grupuri de lucru mixte cu participarea reprezentanților C.E.B. și a membrilor Secretariatului pentru unirea creștinilor de la Vatican.

¹¹⁸ *Acta Apostolicae Sedis*, 20/1928, p. 13.

¹¹⁹ Herder-Korrespondenz, 14/1960, p. 514; Johann Chr. Hampe, *Ende der Gegenreformation?*, Berlin-Mainz, 1964, p. 135.

¹²⁰ P. Evdokimov, *Comments on the Decree of Ecumenism*, „The Ecumenical Review”, 17/1964/65, pp. 97-101; J. Karmiris, *La Troisième phase du Concile Vatican II*, „Ekklesia”, 42/1965, pp. 391-398 (în grecește); Chr. Yannaras, „Le Décret de Oecumenism”, în cartea *Honnetes vis à vis de l'Orthodoxie*, Atena, 1968, p. 98 (în grecește).

*
* *

Contrar abordării romano-catolice, atitudinea ortodocșilor față de Mișcarea Ecumenică a fost la început neîndoielnic pozitivă și tocmai datorită acestei participări zelose a ortodocșilor internaționalizarea mișcărilor protestante a căpătat un caracter cu adevărat ecumenic. Fără ea, toate aceste mișcări ar fi rămas clausturate în impasul unui dialog intern protestantismului, fără greutatea și eficacitatea unei colaborări pan-creștine.

Etapele istorice ale participării ortodoxe la Mișcarea Ecumenică sunt cunoscute și au fost frecvent expuse: în 1902, Patriarul ecumenic Ioachim al III-lea adresează o enciclopedică Bisericii ortodoxe autocefale locale, punând problema legăturilor care există între ele, dar și a „descoperirii semnelor de întâlnire și de contact cu celelalte Biserici... pentru a pregăti terenul pentru o apropiere reciprocă, amicală și egalitară și pentru a fixa, de comun acord între membrii Bisericii noastre ortodoxe universale, bazele, măsurile și mijloacele pe care le estimăm a fi cele mai bune”¹²¹.

Urmează declarația sinodală a Patriarhiei ecumenice de Constantinopol în 1920¹²², către „toate Bisericile lui Hristos din lumea întreagă”, „care nu sunt considerate străine și inamice, ci înrudite și prietene în Hristos” și pe care El le cheamă „să nu se lase întrecute de autoritățile politice care aplică exact spiritul Evangheliei și al învățăturii Mântuitorului, construind împreună, la momentul oportun, ceea ce numim Societatea Națiunilor, pentru respectarea dreptului și cultivarea prieteniei și înțelegerii între popoare”.

Declarația propune, concret, „constituirea, pentru început, a unei uniuni și societăți a Bisericilor”, cu scopuri

¹²¹ J. Karmiris, *Les monuments dogmatiques et symboliques de l'Église catholique orthodoxe*, tom II, Graz (Akademische Druck), 1968 (2), p. 1034 (în grecește).

¹²² J. Karmiris, *Les monuments...* tom II, p. 1055.

determinate: stoparea prozelitismului confesional, adoptarea unui calendar unic pentru celebrarea simultană a marilor sărbători creștine, schimbul de scrisori oficiale, punerea în relație a școlilor teologice și schimbul de studenți teologi, organizarea de reuniuni pan-creștine, analiza „imparțială și de preferat pe baza istoriei” a diferențelor dogmatice, respectarea mutuală a practicilor și obiceiurilor locale, reglarea problemei căsătoriilor mixte, asistența reciprocă a Bisericilor în îndeplinirea sarcinilor filantropice și sociale.

Ar fi nu numai dificil, dar și periculos să încercăm o exprimare accidentală, și nu ca urmare a unui studiu specific și sistematic, a unei critici teologice a acestei declarații. Într-adevăr, Declarația a fost primită cu un entuziasm unanim de către cei care au studiat istoria Mișcării Ecumenice, ortodocși și protestanți¹²³. Putem totuși manifesta aici o oarecare rezervă de principiu pentru studiu: într-adevăr, Declarația sinodală din 1920, cel puțin în contradicție aparentă atât cu Enciclica din 1920, cât și cu foarte judicioasele luări de poziție eclezilogice ale romano-catolicilor, pare a trece sub tăcere adevărul Bisericii cea Una, Sfântă, Catholică și Apostolică și al misterului existențial al mântuirii, în favoarea concepției sociale și pietiste a unui „creștinism” ideologic. Două elemente mai ales pot susține această afirmație de principiu: declarația subestimează și relativizează diferențele dogmatice (ceea ce exprimă o oarecare concepție academică și confesională a dogmei); și motivația utilității și a valorii morale, avansate pentru justificarea necesității unei apropieri între Biserici.

¹²³ „...celebra declarație, ...pe care protestanții o caracterizează drept a patra rădăcină a Sinodului ecumenic al Bisericilor”: J. Karmiris, *L'Église orthodoxe en dialogue avec les Églises hétérodoxes*, Atena, 1975, p. 19 (în grecește); „Enciclica din 1920... furnizează tuturor Bisericilor lui Hristos un proiect, perfect în teorie și aplicabil în practică, pe calea relațiilor între Biserici și a cooperării lor mutuale, și din care multe elemente au fost puse mai târziu în aplicare”: B. Stavridis, *Histoire du Mouvement oecuménique*, p. 23; W.A. Vaisser, Hooft, *Report*, editat în Central Committee Minutes, (Rhodos-Grecia, aug. 19-27, 1959), Geneva (WCC) 1959, pp. 95-97.

Declarația afirmă că diferențele dogmatice nu exclud „apropierea reciprocă și asocierea bisericilor”. Singurul obstacol în calea acestei apropieri îl constituie „dificultățile suscitade de uzanțele și prejudecățile mai vechi, ca și de pretențiile care de atâtea ori au făcut zadarnică munca de realizare a unității”. Iar ca motivație pentru „o reuniune mutuală mai vie și mai încrezătoare între Biserici”, ea expune, în sfârșit, și binefacerile acestei uniuni. Numeroase sunt, într-adevăr, pericolele care amenință nu doar anumite biserici în special, dar chiar totalitatea Bisericilor: „alcoolismul, care ia amploare de la o zi la alta..., excesele triumfătoare ale luxului..., senzualitatea și voluptatea abia mascate..., indecența fără nici o reținere în literatură, pictură, teatru, ca și în muzică, divinizarea bogăției...”.

Totuși, doar simpla dispariție a acestor plăgi sociale nu ar *salva* omul, căci singura posibilitate de salvare a omului de la moarte și de la disperare este faptul existențial al unității ecleziale, modul treimic de existență în cadrul vieții Corpului unic al Bisericii, Una, Sfântă, Catolică și Apostolică – chiar dacă întruparea istorică a acestui adevăr se găsește ascunsă în vreun colț obscur al unui Răsărit copleșit de suferințe.

*
* *

Declarația sinodală din 1920 a fost celebrată drept „carta constitutivă a participării Ortodoxiei la Mișcarea Ecumenică”¹²⁴. La fel de bine, am putea susține contrariul: că spiritul și mentalitatea Declarației au format, de asemenea, atitudinea protestanților față de Ortodoxie, influențând

¹²⁴ J. Karmiris, *L'Église orthodoxe en dialogue...*, p. 19; B. Stavridis, *Histoire du Mouvement oecuménique*, p. 21. Stavridis menționează o informație extrem de clarificatoare după care această Declarație sinodală „a fost elaborată de Consiliul profesorilor Școlii de Teologie din Chalkè, adică de Episcopul Seleuciei, Germani Strinopoulos (mai târziu Mitropolit al Thyatirei), de J. Eustratios, B. Stephanidis, B. Antoniadis și P. Komninos, care constituie o subcomisie specială a Comisiei „ad-hoc” a Sinodului. Cu o asemenea componentă, este de înțeles caracterul teologic special al Declarației.