

Pr. conf. dr. Leontin Popescu

BISERICA ȘI VIAȚA SACRAMENTALĂ ÎN ÎNVĂȚĂTURA DE CREDINȚĂ ORTODOXĂ

O parte importantă a Dogmaticii cu privire la Dumnezeu este totdeauna rezervată studiului numirilor Sale. Problema numelor date lui Dumnezeu, dezvoltată așa cum se știe de Dionisie Pseudo-Areopagitul în tratatul său *Despre numirile divine*, nu a încetat până astăzi să atragă atenția teologilor care s-au preocupat îndeosebi de a fixa anumite criterii pentru ordinea în care trebuie alese numirile ce se cuvin lui Dumnezeu, precum și de determinarea certă a semnificației acestor numiri. În ceea ce privește *De nominibus Ecclesiae*, până acum în mediul ortodox nu s-a scris un studiu cu privire la numirile diverse date Bisericii și motivele pentru care nu s-a scris sunt evidente. Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și scriitorii bisericești au luat numirile date Bisericii așa cum s-au fixat ele în primele veacuri creștine, fără a avea nevoie de o interpretare a lor. Biserica primelor veacuri trăia deplin ceea ce *Simbolul de credință* exprimă până astăzi: *una, sfântă, sobornicească și apostolică Biserică*.

Totuși, pentru a înțelege mai bine ceea ce reprezintă Biserica lui Hristos, pentru cercetarea noastră vom porni tocmai de la numirile și imaginile pe care Sfinții Apostoli, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție le-au atribuit Bisericii.

După cum în discursul despre Dumnezeu și despre Iisus Hristos se folosește un limbaj adecvat preceptelor, tot așa și în cazul Bisericii se folosește un limbaj bogat și variat, fruct al mai multor secole creștine. Tot astfel, după cum între numirile date lui Dumnezeu și lui Hristos, și în cazul numirilor date Bisericii, valoarea semantică poate fi foarte diferențiată. Și pentru a nu se cădea în vreo greșeală, e nevoie să facem diferențele necesare

între diferitele uzanțe și semnificații. În consecință, punctele esențiale ale semanticii ecleziologice sunt trei:

1. Nu există nici un nume care să aibă puterea de a descrie în mod direct și adecvat ceea ce este Biserica; și acest lucru putem spune că nu se întâmplă cu nici o realitate, dat fiind faptul că numirile unei realități sunt totdeauna semne convenționale, și nu imagini ale lucrurilor. Cu atât mai mult cu cât este vorba de o realitate atât de tainică, așa cum este Biserica.

2. În limbajul care s-a dezvoltat de-a lungul secolelor pentru a se vorbi de Biserică sunt două categorii de numiri: nume proprii – popor, comunitate, societate, taină – și numiri figurative ale Bisericii – trup, arcă sau corabie, vie, casă, mireasă, templu, cetate etc. Numele proprii au o majoră valență noetică, față de numirile figurative. Dar din punct de vedere pedagogic, cele figurative pot fi mai elocvente și preferabile celor dintâi. Și la acest punct trebuie să precizăm că numele proprii recheamă conceptele, pe când cele figurative recheamă imaginile și, în consecință, conceptele interesează în mod direct rațiunea, pe când imaginile interesează, mai ales, închipuirea. Acest lucru explică de ce numele proprii au o valoare noetică superioară, dar pot avea una inferioară, din punct de vedere pedagogic¹.

Numirile care recheamă „tipurile“ sau „imaginile“, cum ar fi „corabia“, „câmpul“, „turma“, „via“, „năvodul“ nu se aplică Bisericii în mod propriu, ci în mod metaforic, simbolic, și ele nu vor să se înțeleagă că Biserica este structurată ca un trup sau ca un năvod, sau ca un staul, sau se comportă ca o turmă, ca o vie sau corabie.

Nu același lucru se întâmplă în cazul numirilor proprii: *popor, comunitate, societate, taină*. Aici nu ne găsim în fața unor simple imagini sau tipuri, ci în fața unor concepte adevărate și proprii. Aceasta pentru că Biserica este într-adevăr un popor, o societate, o comunitate, și nu în mod simplu un grup de persoane structurat și care se comportă ca și un popor, o societate sau comunitate. Biserica este într-adevăr o taină, adică semn vizibil al harului și nu doar ceva care se aseamănă cu o taină.

3. Numele proprii nu trebuie niciodată înțelese în mod univoc, ci analogic. Ceea ce se spune în cazul numirilor lui Dumnezeu trebuie repetat și

1. Battista Mondin, *La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992, p. 216.

în cazul numirilor date Bisericii. Analogia este criteriul fundamental, atât pentru semantica teologică, dar și pentru cea ecleziologică.

Tipurile și imaginile Bisericii

Tipurile Bisericii, despre care Sfânta Scriptură vorbește, sunt foarte numeroase: circa 80 de numiri ale Bisericii². Ele se pot împărți în două grupe: imagini care se referă la evenimente sau personaje istorice și imagini care se referă la realități comune, fie fizice, fie umane.

Tipurile istorice. Întreg Vechiul Testament poate fi luat astfel, ca o imagine și tip al Noului Testament: înainte de toate este imaginea lui Hristos, care în același timp poate fi și o imagine, ce-i drept palidă, a Bisericii. De fapt, există o corespondență, o asemănare, o simetrie continuă între Israel și Biserică, între poporul lui Dumnezeu, care sărbătorește *trecerea* (Paștele, Învierea) din robie la libertate, prin ieșirea din Egipt, cu Mielul lui Dumnezeu și poporul lui Dumnezeu din Biserică creștină; între poporul care trece prin Marea Roșie și noul popor trecut prin apa Botezului; între poporul care primește mana din cer și noul popor care primește Euharistia, ca merinde pentru un lung drum. Alte imagini ale Bisericii ce pot fi văzute în Vechiul Testament sunt: paradisul terestru, arca lui Noe, scara lui Iacob, Ierusalimul - cetatea păcii, templul și tronul lui Solomon.

Pentru Sfinții Părinți, toate femeile sfinte din Sfânta Scriptură, pornind de la Eva până la Fecioara Maria încoronată de stele din Apocalipsă, sunt figuri ale Bisericii: în mod particular, Agar, Sara, Rahela, Rebeca, Iudita, Estera, Miriam, sora lui Moise, Batșeba, Mireasa din Cântarea Cântărilor, Ana, Elisabeta și, mai presus de toate, Sfânta Fecioară Maria. Maica Domnului poate fi luată și ca imagine a Bisericii în toate însușirile ei caracteristice și principale. Maria este sfântă, pentru că a fost aleasă de Dumnezeu, la fel și Biserică; Sfânta Maria este una, unică, la fel și Biserică și exemplele ar putea continua: Maria este Mireasa, Maica și Fecioara, la fel și Biserică³.

Imagini și tipuri comune. Pentru a ilustra natura funcțiunilor din Biserică, Noul Testament se folosește în mod preferabil de figuri comune, scoase din diferite aspecte ale naturii. Amintim în mod particular, o parte din

2. *Ibidem*, p. 217.

3. H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Brescia, 1969, p. 22.

acestea: câmpul, via, vița-de-vie, staulul, turma, năvodul, mireasa, corabia, trupul, templul, poporul etc. La anumite imagini și figuri ale Bisericii, Sfântul Ioan Gură de Aur ne dă câteva explicații: „*El (Hristos) este fundamentul, noi – edificiul; El – vița, noi – mlădițele; El – Mirele, noi – Mireasa; El – cale, noi – călătorii; noi – templul, El – Cel ce îl locuiește; El – Învierea, noi – înviații; El – Lumina, noi – luminații*“⁴

În mod frecvent, în ecleziologia Sfinților Părinți apar tipul și imaginea Bisericii drept „corabie“, fie că este vorba de corabia lui Noe, simbol al lui Hristos, fie că este vorba de corabia ucenicilor, în care Se află și Mântuitorul. De fiecare dată însă, corabia este luată drept simbolul Bisericii. Noe este tipul lui Hristos, în timp ce corabia este tipul Bisericii. Și din acest punct de vedere, corabia nu poate suferi un naufragiu: „*Corabia nu poate avea un naufragiu – zice Sfântul Ioan Gură de Aur⁵ – pentru că are drept timonier pe Hristos, Domnul tuturor lucrurilor. Biserica este, așadar, asemenea corabiei lui Noe, iar Noe Îl reprezintă pe Hristos și porumbelul lui Noe pe Sfântul Duh. Și așa cum corabia salvează din mijlocul apelor pe toți cei care sunt îmbarcați, tot astfel, Biserica mântuiește pe cei ce sunt în ea*“.

Fără îndoială că simbolul corabiei luat pentru Biserică a avut de-a lungul istoriei bisericești o greutate determinată pentru dezvoltarea ecleziologică, dacă ținem cont de celebrul cuvânt al Sfântului Ciprian: „*Extra Ecclesiam nulla salus*.“⁶

O altă tipologie a Bisericii care a devenit destul de familiară discursului ecleziologic este aceea a templului, Biserica reprezentată de templul Vechiului Testament, și nu numai, de Fecioara Maria ca Biserică duhovnicească.

Din Sfânta Scriptură știm că Dumnezeu cere poporului ales, Israel, drept semn vizibil al acceptării legii, construirea Cortului mărturiei, și mai târziu construirea Templului. Cortul și Templul Vechiului Testament au o dublă funcție: pe de o parte, poporul ales își manifestă astfel credințioșia, iar pe de altă parte, Dumnezeu Își manifestă în mod sensibil prezența Sa. Destinul Templului de la Ierusalim este și destinul poporului lui Israel, care a rupt Legământul cu Iahve, ceea ce a condus la alegerea unui nou popor și a unui nou templu.

4. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la corinteni*, 8, în Migne, P.G. 61, col. 72-73.

5. Idem, *Omilia la Lazăr*, 6, 7, în Migne, P.G. 48, col. 1037.

6. Sfântul Ciprian, *Lettera 73*, în Migne, P.L. 4, col. 413-420.

Datorită unirii ipostactice, umanitatea lui Hristos este plină de dumnezeire, centrul cultului, sanctuarul perfect al divinității. Întruparea Fiului lui Dumnezeu face începutul Bisericii, iar pentru aceasta Fecioara Maria este numită „Biserică duhovnicească“, pentru că a purtat pe Hristos, Noul Legământ, asemenea Cortului mărturiei – tablele Legii Vechi. Iar prin Sfintele Taine și mai ales prin Euharistie, Biserica devine templul deplin al prezenței lui Dumnezeu.

Totuși, toate tipurile și imaginile biblice ale Bisericii rămân doar imagini și nu concepte proprii: și din această cauză, ele nu trebuie luate *ad litteram*, ci în mod figurativ. Și aceasta pentru că fiecare dintre tipurile biblice oferă o viziune parțială, un aspect particular, o oarecare nuanță a unicei realități mistice, care este Biserica. Și din acest punct de vedere, ele pot fi completate, îmbogățite și chiar corectate; chiar dacă sunt luate împreună, ele nu pot epuiza marea Taină a Bisericii.

Numirile date Bisericii

Atunci când vorbim de Biserică, fără îndoială, trebuie să întrebuițăm ambele limbaje: literal și figurat. Limbajul figurat ia în discuție tipurile și imaginile Bisericii, pe când cel literal încearcă a desemna în mod direct și propriu natura, calitatea, activitatea, funcțiunile, structurile, ierarhia și valorile Bisericii. În mod particular, pentru a vorbi de riturile, simbolurile, tainele și funcțiunile din Biserică, există un limbaj care este ușor recunoscut ca limbaj bisericesc, limbaj „*propriu*“ Bisericii, în sensul cel mai tare al acestui termen. Dar există și termeni, afirmații, nume care desemnează în mod propriu și direct, nu simbolic sau figurativ, Biserica însăși. Termenul de „Biserică“ – „Ecclesia“ – indică, fără îndoială, instituția divino-umană întemeiată de Hristos prin toate actele Sale mântuitoare: Întrupare, Patimă, Înviere, Înălțare, Pogorârea Duhului Sfânt.

Sunt însă și alte denumiri care nu sunt luate la modul figurativ, ci propriu, care indică Biserica: *popor, adunare, stirpe*. Sunt chiar conceptele înseși de popor, neam, adunare, comunitate care sunt aplicate Bisericii în mod analog, și nu univoc. Spre exemplu: atunci când se vorbește în mod alegoric despre Biserică, se ia în calcul comparația – fraza „Biserica este corabia Noului Legământ“ trebuie înțeleasă în sensul că „Biserica acționează, se mișcă este structurată ca o corabie a Noului Legământ“. Atunci când este vorba

de o expresie proprie, fraza se construiește sub formă de ecuație: „Biserica este noul popor al lui Dumnezeu“ se traduce prin „Biserica este egală (=) cu noul popor al lui Dumnezeu“⁷. În acest fel trebuie înțelese, în mod cert literal, expresiile: „Seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt...“, din celebrul verset de la I Petru 2, 9-10: „*Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată. Voi, care odinioară nu erați popor, iar acum sunteți poporul lui Dumnezeu; voi, care odinioară n-aveați parte de milă, iar acum sunteți miluiți*“.

Afirmând că există și un limbaj literal pentru a vorbi despre Biserică, nu vrem să spunem că el este exclusiv mai bun decât cel alegoric. Este adevărat, limbajul literal este mai precis, mai exact, fără ambiguități, dar și el rămâne un limbaj analogic, nu mai bun decât limbajul figurativ sau alegoric. De aceea, ambele limbaje nu trebuie luate ca alternative, ci integrative. Limbajul literal este necesar pentru a trasa un orizont tainei, iar cel alegoric pentru a recunoaște mai bine realitatea ce stă închisă între liniile trasate orizontului.

Definiția Bisericii

Examinând această problemă cu privire la numele și imaginile Bisericii în mod implicit, am ajuns la problema de a defini ce este Biserica. A da un nume înseamnă deja a defini, a pune o pecete, a trasa o graniță. Dezbaterea ecleziologică nu este cu privire la a accepta sau nu un nume dat Bisericii de comunitate, Trupul lui Hristos, Taină, Poporul lui Dumnezeu, popor mesianic, comuniune – ci de a defini care este realitatea Bisericii. Fără îndoială, o Taină cum este Biserica nu poate avea o definiție completă și precisă, exhaustivă, ci doar se poate descrie fie în mod analogic, fie comparativ prin imagini, nume și simboluri.

În afară de articolul despre Biserică din Simbolul niceo-constantinopolitan: „*Cred în una, sfântă, sobornicească și apostolică Biserică*“, până acum nu exista o definiție dogmatică asupra Bisericii, în sensul strict al cuvântului, adică o Mărturisire de credință formulată de un sinod ecumenic și încorporată în propovăduirea misionară și în doxologia liturgică a

7. B. Mondin, *La Chiesa*, p. 226.

Bisericii. Este adevărat că atât Mărturisirile de credință, publicate în secolul al XVII-lea, cât și unele enciclice emise de-a lungul veacurilor de către autoritatea bisericească locală cuprind afirmații și precizări ecleziologice esențiale, dar acestea nu dețin o autoritate definitivă. Dintre acestea, Enciclica patriarhilor orientali din 1848 a căpătat o importanță deosebită pentru interpretarea acestui subiect, mai ales pentru capitolele dezbătute în momentul apariției ei, cum ar fi, de exemplu, autoritatea învățătoare în Biserică. Literatura ecleziologică patristică este de o varietate și de o profunzime impresionantă, iar cercetările și studiile din ultima vreme au analizat unele aspecte de bază ale acesteia. De fapt, în ultimele decenii, datorită exigențelor dialogului ecumenic în care este cuprinsă întreaga Ortodoxie și care nu poate evita - în stadiul actual - o anumită comparare sistematică a doctrinelor confesionale, așa cum ele s-au formulat în trecut, teologia ortodoxă a simțit necesitatea să elaboreze unele capitole ecleziologice într-un mod nou și într-o perspectivă nouă. Pe drept cuvânt, se poate vorbi astăzi de o reformulare a ecleziologiei ortodoxe într-o sinteză nouă care, pe de o parte, a rezistat tentației de a limita misterul Bisericii la descrierea instituțiilor ei, iar pe de altă parte, a părăsit o metodă comparatistă, care lua ca punct de referință sistemul și pozițiile celorlalte confesiuni⁸. Meritul acestei noi ecleziologii constă în aceea că a reușit să redea o definiție actuală Ortodoxiei, punând în relief nu numai identitatea și unitatea ei specifică, ci și dimensiunile ei ecumenice.

Termenul și noțiunea de Biserică indică două lucruri sau realități: *Biserica - locaș* de comuniune și închinare și *Biserica comunitate* de credincioși ai lui Hristos⁹. În tratatul său, *Ortodoxia*, S. Bulgakov afirma, minimalizând toate celelalte confesiuni, că Ortodoxia este „*Biserica lui Hristos pe pământ*”¹⁰. Biserica lui Hristos nu este o instituție, ea este viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt. Întruparea lui Hristos nu este numai o idee sau o doctrină, ea este înainte de toate un eveniment care s-a produs o dată în timp, dar care posedă toată puterea în eternitate. Și această

8. Pr. prof. Ioan Bria, *Introducere în ecleziologia ortodoxă*, în rev. „Studii teologice”, nr. 7-10 (1976), p. 695-704, aici p. 701.

9. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Învățătura despre Biserică*, în „Îndrumări misionare”, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 380.

10. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Ed. Paidea, colecția de studii și eseuri, București, 1997, p. 7.

Întrupare perpetuă, în măsura în care este o unire perfectă, indisolubilă, deși neamestecată a celor două naturi – umană și divină – formează Biserica. „Biserica – spune pr. Stăniloae – e unirea a tot ce există sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea”¹¹. Din acest punct de vedere, Biserica, înțeleasă drept realizare a atotunității în Hristos, este opera Întrupării lui Hristos, este însăși această Întrupare: Dumnezeu Își asumă natura umană și natura umană își asimilează viața divină; aceasta este îndumnezeirea (*Theosis*) naturii umane, consecință a unirii celor două naturi în Hristos. Dar opera de penetrare a umanității Bisericii de către Hristos nu s-a împlinit numai în virtutea Întrupării; această operă presupune trimiterea Duhului Sfânt, Cincizecimea, care este atât împlinire, cât și început al Bisericii. De aceea, S. Bulgakov definește Biserica drept „o viață binecuvântată în Duhul Sfânt”¹². Pentru aceasta trebuie să înțelegem că Biserica este, înainte de toate, Trupul lui Hristos în Duhul Sfânt, prin urmare, un dat divin.

Biserica există, ea este „dată” într-un anumit înțeles, indiferent de formația ei istorică; ea se formează pentru că deja există despre ea un plan divin, supraomenesc. Ea este în noi, nu atât ca instituție sau societate, ci mai ales ca o anumită evidență spirituală, o experiență specială, o viață: viața în Hristos. Iar viața nu se poate defini, ci se trăiește, se experimentează. Și din acest punct de vedere, nu poate să existe o definiție satisfăcătoare a Bisericii: „Vino și vezi!”, aceasta înseamnă că nu se poate concepe Biserica decât prin experiență, prin har, participând la viața ei. Iată pentru ce înainte de a da o definiție logică, ea trebuie să fie concepută în esența ei mistică.

H. Androutsos spune că, din acest punct de vedere, toate definițiile despre Biserică sunt incomplete¹³. Sfânta Scriptură, în speță Noul Testament, nu ne spune ce este Biserica în ființă și nici nu ne dă o definiție a ei, ci se mulțumește să o descrie în diferite chipuri. Uneori, Biserica este prezentată și ca trup al credincioșilor, guvernat în chip nevăzut de Hristos, alteori, drept centru sau organ prin care se transmit lumii Evanghelia și opera de mântuire a lui Hristos. Nici Sfânta Tradiție nu ne dă o definiție

11. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996-1997, p. 137.

12. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 8.

13. H. Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de D. Stăniloae, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1930, p. 280.

completă a Bisericii, ci și aici, ca și în cazul Scripturii, avem doar descrieri ale diferitelor și multiplelor funcțiuni ale Bisericii și din Biserică. Astfel, Sfântul Ignatie scoate în evidență sistemul episcopal, Tertulian și Sfântul Ciprian, caracterul ei ierarhic, Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Chiril al Alexandriei o determină precum o societate a credincioșilor, Sfântul Epifanie ca formată din toți ortodocșii tuturor veacurilor, Fer. Augustin ca omenirea unită în Dumnezeu-Omul¹⁴ etc.

Dar nici în teologie nu există o definiție completă și mai ales admisă de toți. Definițiile folosite sau se bazează pe premise greșite, sau sunt mai mult sau mai puțin incomplete. Greșite sunt definițiile care pun accent mai mult pe latura nevăzută a Bisericii, dar și ca societate exclusivă a tuturor celor ce cred pretutindeni ortodox sau ca societate a predestinaților, cu eliminarea sau deprecierea organismului ei văzut. Astfel de definiții au fost în trecut cele date de montaniști, novațieni, donatiști, iar azi aparțin protestanților și neoprotestanților.

Nota comună a definițiilor date de protestanți este principiul potrivit căruia se consideră Biserica numai în aspectul ei nevăzut fie trecând cu totul cu vederea aspectul ei văzut, fie anexându-l cu totul extern și în dezacord cu aspectul nevăzut. Astfel, teologii Reformei privesc Biserica, așa cum o definește și Confesiunea Augustană, „*ca societate a credincioșilor, în care se învață corect Evanghelia și se administrează corect Sfintele Taine*“ (Art. 17).

E de prisos să observăm că în această definiție avem două aspecte contradictorii: pe de o parte, în opoziție cu Biserica Apuseană, care identifică ființa creștinismului cu manifestarea lui în istorie, se face deosebire între Biserica văzută și între cea nevăzută. Pe de altă parte, în opoziție cu diverse denominațiuni creștine (ex. anabaptismul), care pretind că ar fi în adevărata Biserică, Biserica văzută e privită ca organ și manifestare a celei nevăzute. Netemeinicia și contrazicerea internă a acestor concepții despre Biserică se arată imediat ce încercăm să atribuim Bisericii însușirile din Simbolul de credință. Sau vom atribui aceste însușiri Bisericii nevăzute și atunci aspectul văzut este ceva de prisos și indiferent, sau le vom atribui Bisericii văzute și atunci singura Biserică adevărată este cea Luterană, ceea ce este greșit.

14. *Ibidem*, p. 279.

Ceilalți protestanți definesc Biserica pornind de la deosebirea pe care o fac între realitate și idee. Biserica adevărată ar fi, în acest caz, idealul despre Biserică, adică ceea ce ar trebui să fie Biserica, necuprinzând în sine nicio pată sau imperfecțiune, ci fiind potrivit intenției pe care a avut-o Întemeietorul ei, Dumnezeu-Omul. Întrucât acest ideal al Bisericii se realizează mai mult sau mai puțin imperfect în Bisericile în parte, toate Bisericile sunt părți de valoare egală ale Bisericii adevărate și toate se perfecționează și urcă spre idealul intangibil al Bisericii.

Trebuie să spunem că, până nu demult, nici definițiile ortodoxe sau catolice nu erau complete în ceea ce privește noțiunea de Biserică, unele fie scoțând în evidență elementul văzut, în sensul că Biserica se realizează prin Sfintele Taine, altele pe cel nevăzut, în sensul că Biserica se definește ca societate spirituală. Catolicii au pus cu deosebire accentul pe Biserica văzută în devenirea ei istorică, ceea ce a dus la neînțelegerea manifestării eternului în temporal, sau cu alte cuvinte, la minimalizarea lucrărilor lui Dumnezeu în lume – energiile necreate.

O încercare de a defini Biserica a făcut-o H. Androutsos¹⁵, înțelegând prin Biserică acea *instituție sfântă, întemeiată de Fiul lui Dumnezeu Întrupat spre mântuirea și sfințirea oamenilor și care posedă puterea și autoritatea lui Hristos, cuprinzând toți oamenii care mărturisesc aceeași credință, se împărtășesc de aceleași Taine și care se împart în popor și ierarhie care își derivă această putere prin succesiune apostolică.*

Teologii mai noi, în special rușii din diasporă¹⁶, au pus accentul, atunci când au definit Biserica, pe ambele aspecte ale Bisericii, vorbind astfel de teandrismul ecleziologic.

Teandrismul constituie Biserica, o așază în centrul lumii, umple cu realitatea sa conținutul omenesc, îl transformă în substanță teandrică și prin aceasta se realizează continuitatea orizontală: succesiunea apostolică. Esența tainică, teandrică a Bisericii nu poate avea un alt temei decât un „etern intratrinitar“. Esența Bisericii este, prin urmare, viața divină intratrinitară descoperită și revărsată în viața oamenilor, este îndumnezeirea naturii umane prin puterea Domnului Hristos, Cel întrupat și a Duhul Sfânt, revărsat peste lume la Cincizecime. Ca viață, este o realitate supremă, este

15. *Ibidem*, p. 281.

16. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 10

evidentă și sigură pentru toți cei care participă la ea. Dar Biserica este și se caracterizează și printr-o *viață spirituală* ascunsă în „omul dinlăuntru“: în acest sens, Biserica este un mister, o taină. Ea este deasupra naturii – cu alte cuvinte – a existat înainte de a fi lumea, dar este compatibilă cu viața acestei lumi. Aceste două trăsături o caracterizează, deopotrivă. Și dacă avem în vedere prima trăsătură, spunem că Biserica este „*invizibilă*“¹⁷. Această invizibilitate nu este necunoscută, căci omul – în afară de simțurile lui - posedă și „ochii duhovnicești“, cu ajutorul cărora vede, concepe, știe. Acest organ este *crediința* care, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, este „*o dovadă a lucrurilor care nu se văd*“ (Evrei 11, 1).

Viața Bisericii este, prin urmare, o viață a credinței, prin care lucrurile acestei lumi devin transparente. Dacă Biserica ar fi cu adevărat invizibilă, cu desăvârșire de nepătruns, aceasta ar însemna pur și simplu că nu există Biserica, pentru că Biserica nu poate exista în afara oamenilor. Ea nu intră cu totul în experiența umană, căci viața Bisericii are o esențială dimensiune divină și inepuizabilă; doar o anumită calitate a acestei vieți, o anumită experiență a vieții în Biserică i se dă celui care se apropie de ea. În acest sens, totul în Biserică este invizibil și tainic, totul depășește limitele lumii vizibile. Asemenea însă, tot ce nu se vede poate să devină vizibil și faptul că se vede invizibilul este însăși condiția de existență a Bisericii. Existența Bisericii este un obiect de credință; ea se cunoaște prin credință: „*Cred într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică*“. Prin credință, Biserica se percepe nu numai ca o experiență, ci și ca o calitate, dar și cantitativ, ca unitate a tuturor, ca universalitate, după modelul uniunii vieții trinitare.

Unitatea de comuniune a Bisericii după modelul uniunii trinitare se revelează *ochilor iubirii*, ochilor duhovnicești, nu ca o unire exterioară – de genul celor pe care le întâlnim în orice societate omenească – ci ca principiul prim și tainic al vieții. Umanitatea este viața în Hristos, oamenii sunt ciorchinii de strugure ai aceleiași vițe, membrii aceluiași trup. Viața fiecărui om se lărgeste în mod infinit, pentru a deveni viața altora, *comunio sanctorum* și fiecare om în Biserică trăiește din viața întregii umanități, devenită Biserică¹⁸. Cu toate acestea, Biserica universală nu este limitată la neamul omenesc; adunarea îngerilor face parte din ea, deopotrivă. Existența lumii îngerilor

17. *Ibidem*, p. 10.

18. *Ibidem*, p. 11.

este inaccesibilă vederii omenești; ea nu poate să fie afirmată decât de experiența duhovnicească, nu poate să fie percepută decât cu *ochii credinței*. Și comuniunea noastră în Biserică, prin Fiul lui Dumnezeu, devine cu atât mai profundă, cu cât El a unit din nou lucrurile pământești cu cele cerești. Astfel, omul devine o *ființă universală*¹⁹, viața omului în și cu Hristos îl unește cu viața întregii creații, prin legătura iubirii cosmice.

În concluzie: nu se pot defini **limitele Bisericii** nici în spațiu, nici în timp, nici în puterea de acțiune. Profunzimile Bisericii sunt insondabile. Acest lucru nu o face nevăzută, așa încât să nu mai fie transcendentă și să nu existe pe pământ într-o formă accesibilă experienței; aceasta ar echivala pentru ea cu inexistența. Deși existența Bisericii este ascunsă, ea este vizibilă pe pământ, ea are o reprezentare reală în istorie.

De aici urmează că Biserica are o latură **obiectivă, dumnezeiască**, ce nu depinde de oameni, ci e dată de sus, dar și una **subiectivă, omenească**. De aceea, Biserica este întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, nu de oameni și în continuarea ei, de asemenea, nu depinde de oameni, ci de Dumnezeu, dar se constituie și prin adunarea oamenilor. Și aici trebuie spus că Biserica nu este numai comuniunea oamenilor, întemeiată de ei înșiși la un moment dat, ci o realitate întemeiată o singură dată, la Cincizecime, de Hristos, în Duhul Sfânt.

Termenii de **văzut** și **nevăzut** au în referirea lor la Biserică un înțeles complex. Pentru cei necredincioși, ceea ce se prezintă ca Biserică nu este ceva deosebit de orice altă societate; Biserica nu are ceva nevăzut. Pentru cei ce cred însă, și cu deosebire pentru cei mai sporiți în credință și în viață creștină, cele nevăzute ale Bisericii devin evidente. Ele se văd cu ochii duhovnicești; ele sunt văzute însă altfel decât lucrurile fizice, naturale. Din acest punct de vedere, viața Bisericii este simbolică, o viață tainică, ascunsă sub semne vizibile. Viața invizibilă a Bisericii, viața credinței este însă în mod indiscutabil legată de formele concrete ale vieții pământești. *Invizibilul* există în vizibil, este cuprins în el și împreună formează un simbol (Simbolon).

Cuvântul „simbolon“ desemnează un lucru care aparține acestei lumi, dar are un conținut a cărui existență este anterioară. Este vorba de unirea transcendentului cu imanentul. Opoziția dintre Biserica *invizibilă* (în concepția protestantă) și societatea omenească (în teologia romano-catolică)

19. *Ibidem*, p. 12.

vizibilă formată în vederea Bisericii interioare, dar rămasă străină de ea, distruge simbolul, suprimă Biserica însăși ca unire între viața divină și viața fapturilor. O astfel de opoziție face Biserica să devină pur transcendentă sau pur imanentă. De aceea, actele Bisericii au o identitate statornică și viața ei se manifestă în forme stabilite. Ele nu se schimbă în mod capricios, încât credinciosul știe care acte și manifestări au calitatea de simbol al divinului, deci știe unde este Biserica.

Biserica văzută nu este nicidecum numai societatea văzută a creștinilor, ci și *Duhul lui Dumnezeu și harul Tainelor vii în această societate*; așadar, vizibilitatea sa este locul invizibilului, al „faniei“ sale neîncetate. Această unitate organică condiționează unicul și același statut, atât al Bisericii lucrătoare, cât și al celei triumfătoare, și o exprimă în aceiași termeni identici, care cuprind toate formele mântuirii, atât cele pământești, cât și cele cerești. *Teandrismul* – spune P. Evdokimov²⁰ – *exclude orice separare sau diviziune din Biserică, în Biserica văzută, pământească și Biserica nevăzută cerească, dar deosebește ceea ce este văzut de ceea ce este nevăzut. De aceea, privită din afară, iconomia ortodoxă uimește și poate să dea chiar impresia unei oarecare neglijențe a ceea ce este pământesc. Biserica nu poate fi înțeleasă decât dacă este privită dinlăuntru.*

Natura teandrică a Bisericii

Biserica este o taină care este greu descifrabilă rațiunii umane, datorită elementului mistic care o definește ca Trup tainic al lui Hristos. Prezența elementului mistic ne sugerează o realitate profundă, care se manifestă mult mai mult decât rațiunea umană percepe în mod vizibil, istoric sau social. În natura sa organizatorică Biserica manifestă doar prezența umană, exterioară, vizibilă, în timp ce nu se poate face abstracție de aspectul său cel mai important: cel interior, duhovnicesc, supranatural, divin. Cele două forme ale Bisericii – văzut și nevăzut – în profunzimea lor unitate, fac din Biserică o mare taină: Trupul lui Hristos. Pentru aceasta, putem spune că Biserica posedă o ființă, o natură în mod esențial teandrică, asemănătoare modului de existență a persoanei lui Hristos și a relației lui cu Creația, dar deosebită de ființa lui Hristos.

20. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. din fr. de Irineu Ioan Popa, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 136.

Teandrișmul Bisericii nu se poate identifica cu cel al lui Hristos. Și aceasta pentru că Întruparea Fiului lui Dumnezeu a avut loc o singură dată în istorie. Ucenicii lui Hristos, care formează noul popor al lui Dumnezeu – Biserica – nu sunt ulterioare întrupări ale lui Dumnezeu, ci sunt realități umane, cărora Dumnezeu le dă posibilitatea participării la îndumnezeire, datorită Întrupării, Vieții, Patimii, Învierii și Înălțării Fiului Său, prin Sfintele Taine, devenind astfel fii adoptivi ai Lui. Întruparea Fiului lui Dumnezeu este un act unic și irepetabil. Din această cauză, Biserica nu se poate defini ca o urmărire directă a Tainei Întrupării. Întruparea poate fi însă asumată în mod legitim ca mod de înțelegere și interpretare a tainei Bisericii²¹. Și aceasta pentru că și în Biserică, asemenea Întrupării, sunt în mod esențial prezente și unite două elemente: divin și uman. Prin Întrupare, Hristos a luat „trupul Bisericii“, iar Întruparea Sa reprezintă întemeierea potențială a Bisericii.²² Prin cele patru acte ale operei de mântuire și anume: Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său, care reprezintă cel de-al cincilea act al operei de mântuire. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut Om doar pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în toți oamenii. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica²³.

Sfântul Apostol Pavel este cel care definește cel mai bine natura Bisericii și anume comunitatea celor care cred în Hristos reprezintă „*Trupul lui Hristos*“: „*Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte*“ (I Cor. 12, 27). Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale, îndeosebi în I Corinteni (12) și cea către Efeseni (5), surprinde faptul că uniunea sau coeziunea dintre membrii noului popor al lui Dumnezeu este mult mai profundă decât uniunea vechiului Israel și nu este deloc convențională sau accidentală, așa cum se înregistrează în toate societățile umane, ci este o uniune tainică, mistică și nu are niciun corespondent în istorie. Pentru a ilustra acest mod singular de existență al noului popor al lui Dumnezeu, Sfântul Apostol Pavel recurge la expresii sau imagini care capătă o valoare mistică²⁴. Prima

21. B. Mondin, *La Chiesa*, p. 258

22. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în rev. „Studii teologice“, nr. 3-4 (1964), p.183-215, aici p. 184.

23. Idem, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1997, vol. II, p.130.

24. Siegfried Wiedenhofer, *Ecclesiologia*, în Autori Vari, „Nuovo Corso di Dogmatica“, Ed. Queriniana, Brescia, 1995, p. 80.

expresie pentru a exprima în mod sintetic natura unei astfel de comunități a credinței este „*a fi în Hristos*“ – „*εν Χριστω*“ (II Cor. 5, 17; I Cor. 1, 30; Gal. 3, 28); cea de a doua este imaginea trupului uman: imagine cunoscută și la greci și la romani pentru a vorbi de un grup social, dar care la Sfântul Apostol Pavel dobândește o valoare semantică nemaifolosită până atunci: „*Trupul lui Hristos*“ – „*σωμα Χριστου*“ (I Cor. 12, 27).

Prima expresie – „*a fi în Hristos*“ – înseamnă că cel ce crede în Hristos intră în sfera de influență a lui Hristos cel Răstignit, Înviat și Înălțat și odată intrat în acest nou spațiu de viață este și primit într-un nou mod comunitar, unde structurile sociale sunt abolite: în acest „*a fi în Hristos*“ nu există nici evrei, nici greci, nici sclavi sau liberi, bărbați sau femei, ci toți sunt uniți în Hristos, prin participarea la Întruparea, la Patima, la Învierea și Înălțarea Sa, prin Sfintele Taine.

Expresia și imaginea „*Trupul lui Hristos*“ arată că viața Bisericii este viața *în Hristos*, unde participanții la comuniunea euharistică sunt uniți în *Trupul lui Hristos*. Sfântul Pavel recurge la această imagine a trupului, pentru a explica adevărul că ucenicii lui Hristos „*sunt una în Hristos*“ (Gal. 3, 28), apărând astfel diversitatea funcțiilor și harismelor din Biserică: „*Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos; Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea proroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorărilor, cârmuirile, felurile limbilor*“ (I Cor. 12, 12; 28).

Cu imaginea „*Trupul lui Hristos*“, Sfântul Apostol Pavel evidențiază două realități: una o reprezintă raportul vital al comunității ecleziale cu Capul său și a doua, raportul de comuniune între membrii comunității ecleziale²⁵. În calitate de Cap al Bisericii, Hristos izvorăște în Biserică viața Sa pentru cei ce-L mărturisesc, recapitulând în sine toate lucrurile „*cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El*“ (Efes. 1, 10). Membrii Bisericii primesc toată această viață în și cu Hristos, prin Sfintele Taine. Începutul se face cu Botezul, apoi continuă și cresc cu Euharistia și cu celelalte Taine. Ca moarte și înviere în Hristos, Botezul nu semnifică altceva decât trecerea de la existența individuală la cea personală sau, cu alte cuvinte, Botezul reprezintă încorporarea în comunitatea Trupului mistic al

25. B. Mondin, *La Chiesa*, p. 55.

Bisericii²⁶. Unirea Trupului (Biserica) cu Capul său (Hristos), precum și a membrilor întreolaltă are ca subiect principal Persoana Duhului Sfânt: de fapt, Duhul Sfânt este cel care sfințește membrii Trupului lui Hristos, îi prefăce și îi unește Lui, după cuvintele apostolului: „*Pentru că într-un Duh ne-am botezat toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat*“ (I Cor. 12, 13). Hristos mântuiește pe oameni întrucât Se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine și întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa în viață. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează, treptat, asimilarea oamenilor cu Hristos cel Înviat. Dacă credincioșii sunt adunați în Același Hristos, dacă Același Hristos îi încorporează pe toți cei ce se mântuiesc, ridicându-i la starea umanității Sale, prin energia harului ce o transmite din Sine, mântuirea nu se poate obține în izolare. Mântuirea se obține numai în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos. Ea e câmpul de acțiune al energiei harului ce țâșnește din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cel Înviat, și din ea ni se comunică nouă.²⁷

Din cel de-al doilea punct de vedere, al comuniunii, membrii Bisericii au între ei o relație și o legătură funcțională, asemenea membrilor unui trup: ochi, urechi, mâini, picioare etc., fiecare bucurându-se în unitatea aceluiași trup, de o substanțială paritate și fiecare colaborează cu celălalt, pentru binele trupului: „*Și dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădulele se bucură împreună*“ (I Cor. 12, 26). De aici se vede că acest raport nu este unul static, ci unul dinamic, fiecare membru fiind dependent de celălalt cu care Îl mărturisește pe Același Hristos. În această unitate a Trupului lui Hristos, totuși fiecare membru rămâne distinct cu propria sa specificitate, fiind nerepetabil, dar participă la realizarea aceleiași unități. Așa vedem că în unitatea Trupului (Bisericii) sunt *diferite harisme*, în timp ce puterea duhovnicească a unității este una singură, aceea a Duhului Sfânt. Varietatea harismelor face dinamică viața Trupului și, totodată, arată și specificitatea fiecărei persoane în cadrul Tru-

26. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 121.

27. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, în rev. „Studii teologice“, nr. 5-6 (1955), p. 273-298, aici p. 267.

pului harismatic. Harisma înseamnă energie în favoarea a tot trupul, ceea ce înseamnă că nu există o proprietate a harismei²⁸. Harisma aparține totdeauna Duhului Sfânt care împărtășește harul său omului, astfel încât fiecare actualizează, prin Sfintele Taine, darurile Sfântului Duh în favoarea altora, dar în același timp, fiecare crește în unitatea internă a Trupului harismatic al lui Hristos, care este Biserica. Sfântul Duh este inima Trupului, în analogie cu ceea ce reprezintă cordul pentru corpul uman. Așadar, Biserica este definită simultan, adică prin lucrarea lui Hristos și prin prezența Duhului Sfânt, ambele Persoane constituind cele două mâini ale Tatălui și această dublă mijlocire făcându-ne fii ai Tatălui. Biserica este, deci, locul înfierii noastre de către Tatăl²⁹. Acest lucru ne duce la o concluzie mult mai profundă și anume: ființa Bisericii este divino-umană. Este divină în sensul că Dumnezeu-Tatăl a programat din eternitate existența ei, că se realizează prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt, viața Sfintei Treimi împletindu-se cu viața comunității credincioșilor prin Sfintele Taine. Elementul uman al Bisericii nu privește doar existența individuală, ci mai mult caracterul comunitar și comunional: Biserica este o comunitate nouă, ce depășește orice formă de societate istorică, este regenerarea și prefacerea formelor sociale ce au loc atunci când începe să circule prin venele sale viața de comuniune a Sfintei Treimi. Totuși, în istorie, această natură teandrică a Bisericii a fost aparte înțeleasă de diferitele confesiuni, fiecare plecând în interpretarea naturii Bisericii de la momentul întemeierii Bisericii văzute.

În Biserica Romano-Catolică sunt două momente ale întemeierii Bisericii³⁰:

1. Matei 16, 18: „*Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea*“. Pe baza acestui text, Sfântul Apostol Petru este considerat ca „instrument al lui Dumnezeu pentru întemeierea Bisericii“. Petru și urmașii săi, pontifii, devin temelie și fundament al unității și comuniunii Bisericii.

28. Nikos Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. II, Ed. Dehoniane, Roma, 1995, p. 230.

29. Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 76.

30. Pr. prof. dr. acad. Dumitru Popescu, *Curs de teologie dogmatică pentru anul al IV-lea*, susținut la Catedra de teologie sistematică a Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București, anul academic 1994-1995, manuscritum, p. 98.

2. Cincizecimea – de această dată, Biserica s-a întemeiat ca instituție nevăzută, iar Duhul Sfânt devine un complement al Bisericii văzute întemeiate în Papă. Pe această cale, catolicii împart Biserica în două realități care nu se mai regăsesc organic între ele: Biserica văzută, „Trup al lui Hristos“ și Biserica nevăzută, pusă în legătură cu Duhul Sfânt, ea devenind „Templu al Duhului Sfânt“.

Cele două apelative ale Bisericii, *Trupul lui Hristos* și *Templu al Duhului Sfânt*, devin două realități paralele, care păstrează o legătură exterioară între ele. În Biserica Romano-Catolică se pune accent pe Biserica văzută, alcătuită din papă, episcopi și cler, care lucrează și acționează în Biserica *in Persona Christi*, țin locul lui Hristos în Biserică³¹.

Protestanții, în schimb, pun accentul, din opoziție față de Biserica Romano-Catolică, pe Biserica nevăzută, fiindcă pentru ei Biserica văzută e Biserica celor chemați, iar Biserica nevăzută este Biserica celor aleși.

Cu toată această diferență, ambele Biserici n-au găsit până astăzi legătura intrinsecă dintre cele două aspecte ale Bisericii: de *Trup al lui Hristos* și de *Templu al Duhului Sfânt*.

Din punct de vedere ortodox, Biserica s-a întemeiat la Cincizecime, atât sub formă văzută, cât și nevăzută. Cele două aspecte ale Bisericii: de *Trup al lui Hristos* și de *Templu al Duhului Sfânt*, nu sunt două realități suprapuse, ci implicate una în alta. Datorită faptului că Duhul Sfânt este în *Trupul lui Hristos*, Biserica Ortodoxă nu poate afirma că Biserica este păcătoasă. Sfinții Părinți au asemănat Biserica cu lacul Vitezda, care îi vindeca pe cei ce intrau în el, fără a se contamina de suferințele și bolile celor vindecați. Biserica nu se contaminează prin păcate, pentru că are pe Duhul Sfânt în ea. Ea are rolul de vindecare a păcatelor și mântuire a oamenilor.

Dacă se rămâne la imaginea unei Biserici alcătuite din Biserica văzută și Biserica nevăzută, elementul principal al Bisericii rămâne în problema de organizare și disciplină. Dacă se are în vedere prezența Duhului Sfânt ca legătură internă a trupului lui Hristos, Biserica devine o realitate duhovnicească, tămăduitoare de suferințe și boli provocate de păcat.

În Biserica Ortodoxă, ca și în Biserica Romano-Catolică, există și popor și cler. Din cauza fundamentului pnevmatologic al Bisericii, aceste două elemente componente ale Bisericii nu intră în opoziție unele cu altele, ca în

31. *Ibidem*.

Biserica Romano-Catolică, unde se pune accent exagerat pe rolul clerului în detrimentul poporului, sau la protestanți unde accentul cade pe credincioși, până la dizolvarea preoției sacramentale.

În Biserica Ortodoxă, preotul are două roluri principale:

1. Pe de o parte, el Îl simbolizează pe Hristos și binecuvântează poporul în numele lui Dumnezeu, invocă Duhul Sfânt pentru a săvârși Sfintele Taine și predică cuvântul lui Dumnezeu.

2. Pe de altă parte, el este personificarea comunității cu care se roagă înaintea lui Dumnezeu. Uneori, el stă cu fața la credincioși, alteori stă împreună cu toată comunitatea înaintea lui Dumnezeu. Astfel, el nici nu se separă de comunitate, nici nu se confundă cu ea, ci este legătura comunității înaintea lui Dumnezeu și simbol al lui Hristos înaintea oamenilor. El este factor de comuniune.

Privită fiind astfel ființa Bisericii, cele două aspecte ale ei, cel interior și cel exterior, se întrepătrund într-o realitate teandrică, cu o parte vizibilă, dar pe care mintea omenească nu o va putea înțelege niciodată pe deplin, aceasta arătându-i permanența ei în veșnicie, puterea ei mântuitoare și sfințitoare, precum și caracterul ei infailibil³². De asemenea, acest mod de a concepe ființa Bisericii ne dă posibilitatea să înțelegem mai bine adevărul exprimat prin formula păstrată din epoca scolastică: *Extra Ecclesiam nulla salus*.

Biserica și Sfânta Treime

Biserica are un temei trinitar care nu trebuie căutat prin speculații sofologice, ci în taina vieții comune a Persoanelor divine. Un temei trainic în acest sens sunt cuvintele Mântuitorului și interpretările date de Sfinții Părinți.

Noțiunea de „treime“ este, de altfel, fundamentală pentru înțelegerea misterului Bisericii, deoarece Treimea este simbolul transcendenței, al depășirii, al comuniunii, al libertății. La baza ecleziologiei stă, așadar, „teologia“, ca învățătură despre Dumnezeu-Sfânta Treime, ceea ce înseamnă că întotdeauna trebuie afirmată transcendența ei, deschiderea ei. Ontologia Bisericii este ontologia iubirii, a comuniunii și libertății; de aceea, ecleziologia nu trebuie înțeleasă ca închizând Biserica în imanența ei istorică. Biserica nu se rotește în jurul axei sale terestre, ca să devină un templu cu

32. *Ibidem*.

porțile închise. Biserica este așezată în acțiunea de iubire, comuniune și libertate pe care Dumnezeu o introduce în relația Sa cu omul credincios, acțiune care a luat forma supremă a Întrupării Fiului Său, Iisus Hristos. Biserica se află prin însăși ființa ei în această mișcare continuă dintre Dumnezeu și lume. Ea coboară în lume, deoarece Dumnezeu este iubirea totală și accesibilă creației prin energiile Sale necreate; ea e mai mult decât lumea, pentru că Dumnezeu este liber de imanența și relativismul istoriei. Toată iconomia mântuirii se reduce la această mișcare între Dumnezeu și creația Sa, care a luat forma trecerii de la moarte la viață, de la o stare de imobilism spiritual, creată de păcat, la o stare de comuniune, creată de iubirea lui Dumnezeu.

În legătură cu caracterul trinitar al Bisericii, s-a vorbit despre cele două „*iconomii*“, a Fiului și a Duhului Sfânt³³. Dar acestea nu trebuie să fie înțelese într-un sens cronologic – Întruparea și Învierea, evenimentele Fiului, succedate de Cincizecime, manifestarea Duhului Sfânt – ci într-un sens ontologic și sacramental. Echilibrul ecleziologiei ortodoxe provine anume din faptul că ea a reușit o sinteză între hristologie și pnevmatologie, între aspectul instituțional și cel harismatic, între structura ontologică și cea existențială, între structura cultică și mistică. Întruparea este taina prin care Sfânta Treime intră în comuniune pentru totdeauna cu umanitatea, iar această lucrare are loc în Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul Tatălui Întrupat, hristologia legând Bisericii Comuniunea intratrinitară³⁴.

Cele două iconomii pot fi descrise astfel:

Pe de o parte, Biserica este un organism divino-uman, teandric, realitatea ontologică „*obiectivă*“ a vieții lui Hristos continuată în mod sacramental în istorie. Hristos n-a întemeiat Biserica Sa pur și simplu ca o instituție istorică sau ca o societate de creștini. Ființa ei izvorăște din umanitatea transfigurată a lui Hristos, El Însuși fiind capul ei, după Înviere, când ridică întreaga umanitate la dreapta Tatălui. De altfel, din mulțimea de imagini, simboluri și denumiri ce s-au atribuit Bisericii în perioada apostolică, expresia paulină „*Trupul lui Hristos*“ (I Cor. 12, 27; Col. 1, 18) a reținut cel mai mult atenția teologiei ortodoxe, deoarece ea indică cel mai bine continuitatea sacramentală a vieții în Hristos. Biserica este „*purtătoare de*

33. Pr. prof. Ioan Bria, *Introducere în ecleziologia ortodoxă*, p. 697.

34. *Ibidem*, p. 697.

Hristos“ – „*hristoforă*“³⁵. Centrul ecleziologiei ortodoxe stă, fără nici o îndoială, tocmai în această „*concorporalitate*“ dintre Hristos și Biserica Sa. Meritul Sfântului Chiril al Ierusalimului este acela de a fi indicat foarte clar că sensul noțiunii de „îndumnezeire“ corespunde integral cu sensul noțiunii de „*concorporalitate*“ și „*consangvinitate*“; Hristos, Euharistia, Biserica - trupul fizic, trupul sacramental, trupul mistic - nu reprezintă trei entități diferite și separate ontologic, ci toate trei au o unitate de ființă. În Taina Euharistiei ne împărtășim cu Trupul și Sângele lui Hristos și numai astfel devenim Biserică.

Pe de altă parte, Biserica este *templul Duhului Sfânt* (I Cor. 6, 19), un trup *purtător de Duh, pnevματοfor*. Același Duh, Care a luat parte la Întruparea și transfigurarea Fiului, a luat parte și la întemeierea Bisericii. Dar rolul Duhului Sfânt în Biserică nu se poate limita la ceea ce ține de întemeierea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia. Sfinții Părinți interpretează trimiterea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia. Ei interpretează trimiterea Duhului în lume în sensul unui schimb ontologic ce s-a realizat între Iisus Hristos cel Înviat și umanitatea noastră; noi am dat Fiului trupul nostru, iar El ne-a dat Duhul Său, spune Sfântul Ioan Hrisostom. Biserica nu se plasează aici ca o realitate intermediară între Dumnezeu și credincios, ci este implicată direct în acest transfer ontologic dintre umanitatea înviată a lui Hristos și umanitatea noastră în Duhul Sfânt. Biserica nu poate avea conștiința „*obiectivității*“ și certitudinea mântuirii în Hristos, fără invocarea Duhului Sfânt. În acest sens, caracterul „*obiectiv*“ al sacramentalității Bisericii și al structurilor ecleziale depinde de prezența Duhului Sfânt. Duhul Sfânt mărturisește adevărul în Biserică (Ioan 14, 26) și confirmă slujirile, Tainele, propovăduirea și harismele acesteia (I Cor. 12, 4). El face aceasta în subiectivitatea persoanelor care alcătuiesc comuniunea Bisericii. Prin Duhul Sfânt, fiecare creștin își asumă umanitatea în viață a lui Hristos, dobândind astfel identitatea sa spirituală și libertatea sa personală. „*Celor ce vor birui le voi da din mana cea ascunsă și fiecăruia dintre aceștia le voi da o piatră albă pe care este scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decât numai primitorul ei*“ (Apoc. 2, 17).

Cele două perspective: hristologică și pnevmatologică – cu consecințele lor: aspectul instituțional și cel harismatic, ontologic și existențial,

35. Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și Unitate*, Ed. Libra, București, 1999, p. 150.

sunt complementare și ele nu trebuie să fie nici separate, nici confundate. Din această cauză, sunt de semnalat consecințele ecleziologice ale doctrinei Filioque și ale pentecostalismului. O ecleziologie filiocvistă pune accent pe continuitatea istorică și obiectivă a structurilor, care sunt garantate intacte și excluse de la păcat, pe când una pentecostalistă reduce totul la manifestarea subiectivă, personală a Duhului Sfânt, fără conștiința unei realități sacramentale³⁶. Pentru cea dintâi, Biserica este o mărturie intactă, o imitație a lui Hristos cel istoric; de aceea, între perioada apostolică și cea postapostolică, între apostolat și episcopat nu este nicio diferență. Biserica „*imita*“ pe Apostoli, papa „*imita*“ pe Petru, ca vicarul lui Hristos. Pentru cea de a doua, Biserica este mai degrabă o prefigurare a lui Hristos eshatologic; de aceea, ea se complace într-un fel de dochetism și profetism. Desigur, această analiză este o simplificare, dar ea arată ce importanță are concepția despre „*iconomia*“ persoanelor Treimii în raport cu Biserica. De aceea, doctrina despre Biserică este influențată în mod direct de ceea ce teologia a formulat în legătura *Deus ad intra* și *Deus ad extra*. De pildă, pentru teologia ortodoxă, Duhul Sfânt nu este simpla legătură dintre Tatăl și Duhul, ci are propria sa „*iconomie*“, constituind „*trupul*“ lui Hristos în istoria creștină, ca noul popor al lui Dumnezeu, eshatologic. Biserica se mișcă între istoria creștină – de unde aspectul ei eshatologic, dar traiectoria ei istorie-eschatologie este penetrată permanent de prezența Duhului Sfânt, care ține împreună întreaga „*comuniune a sfinților*“, Biserica cerească și cea pământească.

Desigur, în această schemă ecleziologică nici Iisus Hristos, nici Duhul Sfânt nu Se identifică cu Biserica, fiind și deasupra ei. Dumnezeu rămâne liber în Biserică, cu toate că El este fidel față de tot ceea ce El Însuși a instituit, a dăruit și promis Bisericii Sale (apostolat, slujiri, Taine, harisme, mesaje etc.), pentru ca aceasta să reziste în istorie, iar puterile iadului să nu o biruiască. Dar numai Duhul Sfânt umple de viață, de har și de sens aceste structuri. Din această cauză, invocarea Duhului Sfânt este esențială pentru existența și misiunea Bisericii. Însăși Preoția este opera Duhului Sfânt și sub judecata acestuia. Clericalismul – și în general structuralismul – adică certitudinea pe care o dă simpla vizibilitate exterioară a instituțiilor ecleziastice prin care se asigură continuitatea în timp și spațiu, a dus

36. Pr. prof. Ioan Bria, *Introducere în ecleziologia ortodoxă*, p. 698.

la estomparea „*iconomiei*“ Duhului Sfânt, în toată dimensiunea ei. Duhul Sfânt însă e invocat nu numai ca să confirme aceste slujiri și structuri, ci și ca să le judece, să le înnoiască și să le transfigureze.

Relațiile trinitare divine sunt modele ale relațiilor dintre oameni în Biserică și puteri care produc și adâncesc aceste relații. În viața Bisericii este împletită viața Sfintei Treimi. Mântuitorul Se roagă Tatălui înainte de Patimi, ca toți să fie una, „*după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*“ (Ioan 17, 21). Cu toate acestea, fiecare confesiune înțelege relația dintre Biserică și Sfânta Treime în mod diferit:

Biserica Romano-Catolică consideră că Sfânta Treime este separată artificial într-o natură divină și Persoanele trinitare. Ceea ce interesează Biserica Romano-Catolică este întâi natura divină luată în sine, omogenă și monolitică, percepută ca fundament al unității monarhice a Bisericii, ce se reflectă în papalitate. Persoanele divine sunt expresia diversității și sunt puse în legătură cu colegiul episcopal. Prioritatea o are în acest caz natura divină asupra Persoanelor divine, unitatea deasupra diversității, pentru că papa rămâne fundamentul unității, iar colegiul episcopal, expresia diversității, dependentă de unitatea dată de papalitate. E vorba de o unitate monolitică, ce-și găsește temeiul în unitatea naturii divine, separată artificial de Persoanele divine.

Din acest punct de vedere, catolicismul rămâne credincios unui slogan medieval după care „trebuie să existe un Dumnezeu, un împărat și un episcop“ (de Roma). În concluzie, relația dintre Sfânta Treime și Biserică, în teologia romano-catolică, este fundamentată pe unitatea naturii divine ca temei al structurii monarhice și totalitare a Bisericii Romano-Catolice.

Protestantismul s-a dezvoltat în opoziție cu catolicismul, însă pornind de la aceeași separație artificială dintre natura divină și Persoanele dumnezeiești. Diferiți de catolici, care pun accent pe natura divină și lasă în umbră Persoanele divine, protestanții pun accentul pe Persoanele trinitare, ca temei al pluralității și al diversității și lasă în umbră unitatea Bisericii. Ceea ce contează nu este substanțialismul concepției trinitare catolice, ci pluralismul eclezial, care își găsește temei în diversitatea Persoanelor trinitare.

În timp ce în catolicism există o Biserică foarte centralizată, în protestantism se observă o concepție pluralistă. În catolicism se pune accent pe Biserica una, în protestantism se încurajează pluralitatea și diversitatea Bisericilor locale. Se ajunge atât de departe cu această pluralitate, încât

creștinismul este fărâmițat în formațiuni creștine, denominațiuni creștine și secte ce dizolvă Biserica în prea multe părți. Protestanții vor să prezinte acest pluralism ca un dar divin ce contribuie la îmbogățirea reciprocă a tuturor, însă în măsura în care se face abstracție de tendința spre unitate, această pluralitate se transformă în dezorientare și confuzie generală.

Sutele de formațiuni creștine care există astăzi în Occident și care se exportă în restul lumii sunt în ultimă instanță întemeiate pe o eronată concepție trinitară, bazată pe separația artificială dintre substanța divină și ipostasurile divine. Sloganul fundamental al teologiei scolastice în materie trinitară a fost: „*Una substantia, tres Personae*“. Această separație și-a găsit expresia concretă în două tratate elaborate de teologia scolastică, unul despre „*Deo Uno*“ și altul despre „*Deo Trino*“. Această dihotomie între natură și Persoanele divine a venit să fundamenteze dilema dintre unitate și diversitate, care confruntă astăzi lumea creștină. Indiferent dacă este vorba despre catolici sau protestanți, concepția trinitară scolastică a dizolvat comuniunea și a favorizat individualismul.

Sinoadele I și II ecumenice au luptat împotriva ereziilor ariene și macedoniene, pentru a elabora doctrina ortodoxă despre Sfânta Treime. Și Sfinții Părinți răsăriteni au fost confrunțați, la vremea lor, cu problema relației dintre natura divină și Persoanele trinitare. Unii împărțeau natura divină după Persoanele trinitare căzând în triteism, alții minimalizau Persoanele pentru a salva unitatea de natură divină, socotind că ipostasurile sau Persoanele sunt doar moduri de manifestare a naturii divine (modaliștii sau sabelienii).

Pentru a depăși această dilemă, Sfinții Părinți n-au mai considerat Persoanele ca structură externă sau mască aplicată naturii divine, ci structură internă a naturii divine. Astfel, au depășit concepția substanțialistă despre Sfânta Treime și au înțeles natura divină drept comuniune. În puterea Duhului Sfânt, Tatăl comunică Fiului natura Sa și Fiul, tot în Duhul Sfânt, o reîntoarce Tatălui. Pe această cale a naturii – comuniune, Sfinții Părinți au rămas credincioși cuvintelor Mântuitorului, Care se roagă Tatălui ca toți să fie una, „*precum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine*“. Pe această cale, teologia ortodoxă a scos în evidență caracterul de comuniune mai presus de fire a Sfintei Treimi. Dumnezeu nu este un Dumnezeu al filosofilor, ci al iubirii (Ioan 3, 16). Din această cauză, Ortodoxia nu cunoaște separația între unitatea eclezială și diversitatea ei. Unitatea și diversitatea se integrează una în alta și devin două aspecte ale aceleiași realități.

Din punct de vedere ortodox, nu există unitate fără diversitate și nici diversitate fără unitate. Această unitate a Bisericii, care se conciliază cu diversitatea ei, după chipul Treimii mai presus de fire, înțelege că și comuniune divină, devine fundamentul unității sobornicești a Bisericii, întemeiată pe comuniunea trinitară. Sobornicitatea depășește astfel atât o unitate pusă deasupra diversității, după cum susține Biserica Catolică, cât și o diversitate pusă deasupra unității, ca la protestanți, centrul de gravitație al întregii Biserici rămânând, pentru Ortodoxie, Sfânta Treime.

Este adevărat că și în Biserica Ortodoxă s-au produs anumite distorsiuni. Față de tendințele centralizante ale Bisericii Romano-Catolice, a existat în Biserica Ortodoxă o tendință de descentralizare. În timp ce catolicii au început să pună accent pe Biserica universală și să lase în umbră Biserica locală (diversitatea), la ortodocși s-a început să se pună accent pe Bisericile locale, fără să se acorde importanța cuvenită Bisericii universale. Aceste tendințe sunt opuse ecleziologiei ortodoxe, care nu poate să vorbească de diversitate fără unitate, nici de unitate fără diversitate. Pe de o parte, teologia ortodoxă afirmă că Biserica locală nu este o parte din Biserica universală (ca la catolici), ci Biserica locală este o manifestare a Bisericii universale. În același timp, trebuie avut în vedere că Bisericile locale nu pot să funcționeze izolat unele față de altele, ci toate trebuie să se integreze în viziunea universală a Bisericii, cu centrul de gravitate în Hristos, prin Duhul Sfânt.

Cel ce a pus temelia unității sobornicești a Bisericii, din punct de vedere teologic, a fost Sfântul Vasile cel Mare în lucrarea sa *Despre Duhul Sfânt*: „*Duhul Sfânt este întreg în fiecare parte și întreg pretutindeni*”³⁷, repetând la nivelul Bisericii taina Sfintei Treimi, prin Duhul Sfânt, întreaga Ființă dumnezeiască este prezentă în fiecare Persoană. Acesta este motivul principal pentru care teologia răsăriteană nu a vorbit întâi despre Biserică, apoi despre Sfânta Treime, ci a elaborat întâi învățătura despre Sfânta Treime, potrivit Sfintei Scripturi și aceasta a constituit fundamentul unității sobornicești a Bisericii.

37. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXVI, 181c., în „Sources chrétiennes”, Collection dirigée par H. de Lubac S. J., et J. Danielou, S. J., vol. 17, introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O.P., Édition du Cerf, Paris, 1958, p. 228.

Atributele Bisericii

Atributele sau însușirile Bisericii sunt o consecință firească a constituției ei teandrice, ca Trup al lui Hristos cel Unul și Sfânt extins peste veacuri și notele distinctive ale adevăratei Biserici a lui Hristos. Simbolul niceo-constantinopolitan înfățișează Biserica drept *una, sfântă, sobornicească și apostolească*. În această definiție simplă, Sfinții Părinți au concentrat toată teologia ecleziologică, dezvoltată ulterior.

Unitatea Bisericii

Biserica este una. Aceasta este o axiomă ecleziologică evidentă pentru fiecare creștin. „*Este un singur timp și un singur Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde... Este un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor*“ (Efes. 4, 4-6). Pentru aceasta, când se vorbește despre Biserica la plural, este pentru a se arăta că există mai multe *Biserici locale* în sânul Bisericii unice, sau și pentru a arăta că există diferite confesiuni. O astfel de expresie este, desigur, neadecvată și nu trebuie să inducă în eroare. Astfel, după cum nu există mai multe adevăruri (deși adevărul are multe aspecte), nu există nici mai multe „Biserici“: nu există decât o adevărată Biserică. Bulgakov este foarte incisiv și, de multe ori, în lucrarea sa *Orthodoxia* numește Biserica Ortodoxă ca fiind singura Biserică adevărată³⁸.

În primul rând, trebuie să spunem că în ciuda *pluralității formelor* istorice ale Bisericii unice, nu se poate admite un *pluralism* esențial. După teoria „ramurilor Bisericii“³⁹, Biserica unică s-ar realiza în mod divers, dar într-o măsură egală în sânul diferitelor „ramuri“ ale creștinismului istoric (ortodox, catolic, protestant). Această teorie duce la concluzia că tradiția adevăratei Biserici există pretutindeni și nicăieri. Ea ne duce la ideea că noțiunea sau conceptul de „Biserică“ se pierde într-un relativism istoric.

Vorbind de unitatea Bisericii, mai ales în sensul că adevărata Biserică unică este fără pată, trebuie să se afirme caracterul absolut al ideii de unitate. De asemenea, relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii („*Bisericile*“) nu se poate explica decât în lumina acestei afirmații: adevărata Biserică fără pată este *unică* pe pământ. Prin aceasta nu înseamnă că se neagă diversitatea adevărului deținut de Bisericile locale.

38. S. Bulgakov, *Orthodoxia*, p. 99.

39. *Ibidem*, p. 99.

Unitatea Bisericii este interioară și exterioară. Unitatea interioară a Bisericii corespunde unității Trupului lui Hristos și a vieții în Hristos. Viața în Biserică este, înainte de toate, o viață tainică în, cu și pentru Hristos: o unitate de viață cu întreaga creație. Aceasta este *unitatea* în Biserică – *viață* în Biserică ce nu poate fi definită decât calitativ, și nu cantitativ. Această calitate, unitatea vieții bisericești, ca Trup tainic al lui Hristos se manifestă înainte de toate printr-o anumită identitate de viață a membrilor ei, unitate care nu depinde de reuniunea lor exterioară. Acei pe care lumea nu-i cunoaște și care nu cunosc lumea – eremiții și anahoreții – rămân în unitatea Bisericii tot atât de bine ca și cei care trăiesc în societăți bisericești organizate; această unitate interioară este fundamentul celei exterioare. Dar această unitate se manifestă prin unitatea credinței și a conștiinței, prin doctrină, prin unitatea rugăciunii și a Tainelor; deci, prin unitatea de tradiție și printr-o organizație bisericească unică, întemeiată pe tradiție.

Unitatea bisericească poate să se manifeste în două chipuri: ca *unitate de viață și credință* și ca *instituție*; și aceste două feluri de unitate trebuie să stea în armonie. Dar ideea unității exterioare poate să predomină; tot așa și cea a unității interioare. După caz, sunt două tipuri de unitate a Bisericii: tipul oriental – ortodox – și tipul catolic – roman⁴⁰. După primul tip, Biserica este una în virtutea unității ei de viață și de doctrină; după cel de-al doilea - instituția are o valoare decisivă. Biserica constă în unitatea puterii bisericești, în mâinile reprezentantului unic; pe scurt, această unitate este realizată de papa de la Roma și de către loialismul fiecărei Biserici față de papă. Dimpotrivă, unitatea Bisericii, în Ortodoxie, se realizează nu prin unitatea puterii asupra întregii Biserici universale, ci prin unitatea de credință, de viață și de tradiție, precum și prin succesiunea apostolică a ierarhiei. Această unitate interioară există ca o solidaritate a lumii creștine în întregime, iar comunitățile ei diverse, independente, dar nu izolate una de alta. Fiecare Biserică locală „*privită vertical*“ este Biserica lui Hristos și orice episcop nu este niciodată episcopul unei părți, cu atât mai puțin al unei Biserici naționale, ci el este episcop al Bisericii lui Hristos. O astfel de formă a unității bisericești exista în timpul apostolic. Atunci, Bisericile întemeiate de Apostoli în diferite orașe și în diferite țări întrețineau o comunicare spirituală, pe care o exprimau prin epistole: „*Toate Bisericile lui*

40. *Ibidem*, p. 101.

Hristos vă salută“ – Rom. 16, 16; I Cor. 16, 19 – prin ajutoare și colecte mai ales pentru Biserica Ierusalimului și, în caz de trebuință, prin relații directe și adunări. Acest tip de uniune bisericească, de uniune în pluralitate, s-a stabilit pentru că el singur convine naturii bisericești. Este sistemul Bisericilor autocefale naționale, care rămân în uniune și înțelegere reciprocă. Uniunea lor este mai ales sacramentală și doctrinară.

Mergând pe linia tradițională a învățaturii despre unitatea Bisericii, spunem că Biserica este una, pentru că Domnul nostru Iisus Hristos n-a întemeiat mai multe Biserici care să existe paralel, ci una singură⁴¹. Sfântul Apostol Pavel învață că Biserica este Trupul lui Hristos și Hristos este Capul ei. În Iisus Hristos, Dumnezeu realizează planul Său de a reuni într-unul toate cele din cer și cele de pe pământ (Efes. 1, 9-10), deoarece „*toate au fost făcute prin El și pentru El*“ (Colos. 1, 16). Prin jertfa Sa, Domnul Iisus Hristos a devenit „*Capul Bisericii*“, întrucât toți aparțin Lui, ca membrele în trup, ca „*împlinirea Celui ce plinește toate în toți*“ (Efes. 1, 22-23). El ține Biserica întocmai ca un trup unitar și stabil, „*bine încheșat și strâns legat*“ (Efes. 4, 16). Ca rezultat al Întrupării și al Jertfei Sale răscumpărătoare, noi suntem una în Hristos (Gal. 3, 28). Unitatea creștinilor se întemeiază deci pe hristocentrismul Bisericii: „*Este un singur Trup, un singur Duh, după cum și voi ați fost chemați la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credință, un singur Botez*“ (Efes. 4, 4-5). Sfântul Apostol Pavel accentuează legătura ontologică dintre Hristos și Biserică (I Cor. 1, 2; Efes. 3, 21; 5, 32), așa încât forma sacramentală pe care o ia viața noastră în Hristos este Biserica, adică există în Hristos ca „*Trup*“, ca o comunitate și comuniune: „*Noi cei mulți alcătuim un singur trup în Hristos, dar fiecare în parte suntem mădulare unii altora*“ (Rom. 12, 5).

Mântuitorul Iisus Hristos se roagă ca unitatea Bisericii să ia chipul unității Sfintei Treimi și să se hrănească din unitatea Sfintei Treimi (Ioan 17, 21-24). De fapt, unirea Persoanelor treimice constituie temelia unității Bisericii, după cum subliniază și unii Părinți ai Bisericii⁴², dintre care

41. Pr. conf. dr. Ștefan Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, în rev. „Studii teologice“, nr. 7-10 (1976), p. 705-713, aici p. 706.

42. Clement Romanul, *Épître aux Corinthiens*, 46, 6, în „Sources chrétiennes“, vol. 167, intr. e testo critico di Annie Joubert, Du Cerf, Paris, 1971, p. 177; cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXVIII la Ioan*, în Migne, P.G. 54, col. 425; Vezi și pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în rev. „Ortodoxia“, 4 (1964), p. 503-525.

Sfântul Ciprian, în lucrarea *Despre unitatea Bisericii*, relevând numeroase și interesante situații și aspecte ale unirii umanității cu dumnezeirea în Biserică, a accentuat că viața și unitatea Bisericii sunt revărsarea vieții și a unității Sfintei Treimi în cei care au primit și primesc să facă parte din Biserică.

Unitatea concretă și vizibilă a Bisericii este lucrarea și efectul Cincizecimii, pentru că Sfântul Duh constituie principiul dinamic al „*koinoniei*“ (Fapte 2, 42), încât apartenența la Biserică este dependentă de primirea Duhului. Sfântul Atanasie cel Mare spune că „*Dumnezeu S-a întrupat, pentru ca omul să poată deveni locaș al Sfântului Duh (pnevmator)*“⁴³, iar Sfântul Irineu spune că „*unde este Biserica, acolo e Duhul lui Dumnezeu și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul*“⁴⁴. Participarea la Trupul lui Hristos, care e Biserica, se face prin Sfântul Duh. „*Noi toți, în adevăr, am fost botezați într-un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie slobozi; și toți am fost adăpați dintr-un singur Duh*“ (I Cor. 12, 13). De aceea, unitatea Bisericii constă în „*păstrarea Duhului în legătura păcii*“ (Efes. 4, 3).

Unitatea Bisericii se exprimă, de asemenea, prin unitatea de credință, prin unitatea de cult și participarea la aceleași Taine, precum și prin unitatea comunității ecleziastice și de conducere⁴⁵. Unitatea de credință, care este manifestată în aceeași mărturisire și în aceeași predicare nealterată a adevărului creștin, este socotită de Sfântul Apostol Pavel ca mijloc și rezultat al edificării în Hristos, Care este Logosul, și în Sfântul Duh, Care este Duhul Adevărului. Sfântul Apostol Pavel numește Biserica lui Dumnezeu „*stâlpul și temelie Adevărului*“ (I Tim. 3, 15), îndemnându-i pe credincioși să ajungă la „*unitatea credinței*“ (Efes. 4, 13).

Încorporarea în Biserică începe cu actul de credință în adevărul și realitatea Revelației divine, de aceea mărturisirea credinței ortodoxe a fost de la început condiția fundamentală a apartenenței la Biserică prin Botez și a

43. Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarnatione*, în „Sources chrétiennes“, vol. 18, Collection dirigée par H. de Lubac S. J., et J. Danielou, S. J., introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O.P., Edition du Cerf, Paris, 1946, p. 330; vezi și Migne, P.G. 26, col. 996.

44. Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 24, 2, în „Sources chrétiennes“, vol. 34, p. 400: „*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*“; vezi și Migne, P.G., vol. 7, col. 966 BC.

45. Pr. prof. dr. Șt. Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, p. 707.

rămânerii în sânul Bisericii. Această unitate este accentuată îndeosebi de Sfântul Apostol Pavel care cere păzirea tezaurului credinței și îi combate energic pe pseudoprofeți și pe pseudoînvățători (Efes. 4, 3-15; I Cor. 1, 10; Gal. 1, 6-8; Tit 3, 6-8). De asemenea, Biserica este o comunitate sacramentală, liturgică, în care se săvârșesc Sfintele Taine ca mijloace prin care Dumnezeu, în Duhul Sfânt, împărtășește harul mântuitor celor ce cred și mărturisesc pe Fiul Său, Iisus Hristos, ca Domn și Mântuitor. Prin Sfintele Taine, Hristos Domnul zidește Biserica Sa, în care El este prezent în mod sacramental⁴⁶. De aceea, unitatea bisericească văzută nu este posibilă fără comuniunea sacramentală, iar comunitatea sacramentală nu poate fi despărțită de unitatea de credință. Căci după cum „*harul și adevărul*” nu se pot despărți de Hristos, tot așa nici viața sacramentală a Bisericii nu se poate despărți de adevărul de credință care stă la baza unirii membrilor în Trupul lui Hristos, adică în Biserică.

Un alt element de seamă al unității Bisericii este ierarhia și, în primul rând, episcopatul. Unitatea ei se exprimă și prin comuniunea membrilor ierarhici. Apostolii au rânduit ca succesori ai lor pe episcopi, iar aceștia, la rândul lor, hirotonesc preoți și diaconi, împărtășindu-se astfel întregului popor credincios harul Sfântului Duh. Funcțiile și organele instituționale așezate prin hirotonie episcopală în succesiune apostolică în Biserică fac parte din elementele necesare existenței și misiunii ei. Ierarhii rămân în comuniune cu poporul credincios, împărtășindu-se cu acesta din aceleași Taine. Astfel, comuniunea dintre ei este comuniunea dintre Bisericile locale pe care le reprezintă.

Prin urmare, fiind conștientă de la început că este păzitoarea unității, Biserica n-a recunoscut niciodată erezia și schisma ca organe paralele ale mântuirii, luând măsuri împotriva celor ce se osândeau singuri prin alterarea învățăturii de credință sau prin nesocotirea cârmuirii ierarhiei⁴⁷.

Sfințenia Bisericii

Biserica este caracterizată drept instituție sfântă, care sfințește în același timp pe credincioși. Caracterul de sfințenie îi este conferit Bisericii de

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*, p. 709.

Domnul nostru Iisus Hristos și de Sfântul Duh, izvorul sfințeniei. Primii creștini se numeau sfinți (Fapte 9, 32; Rom. 1, 7; 12, 13; Efes. 1, 1). Comunitatea apostolică are conștiința că este ereditară a tot ceea ce a făcut Hristos pentru neamul omenesc. Știe că este un nou templu plin de Duhul Sfânt („Nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?“, I Cor. 3, 16) și „mireasă a Mielului“ (Apoc. 14, 1).

Sfântul Apostol Pavel declara că activitatea slujitorilor bisericești are în vedere „desăvârșirea sfinților“, zidindu-se astfel Trupul lui Hristos (Efes. 4, 11-12), iar despre Biserică spune: „Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt și ca s-o înfățișeze Sineși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană“ (Efes. 5, 25-27). Prin jertfa pe Cruce, Mântuitorul „a sfințit, prin sângele Său, poporul“ (Evrei 13, 12), adică pe cei ce cred și devin membre ale Trupului, rugându-se Tatălui „ca și aceștia să fie sfințiți întru adevăr“ (Ioan 17, 19). Sfințenia membrilor Bisericii se săvârșește după har și prin participare la sfințenia Fiului lui Dumnezeu. Căci sfințenia desăvârșită este numai la Dumnezeu, „a Cărui sfințenie, după afirmația Sfântului Grigorie de Nyssa, nu are hotar“⁴⁸.

Termenul de „sfinți“ e tocmai numele cu care Sfântul Apostol Pavel se adresează de obicei în epistolele sale membrilor bisericilor locale, întemeiate la predica sa. Romanilor le adresează următorul salut: „Tuturor celor ce sunteți în Roma, iubiți de Dumnezeu, chemați și sfinți: har vouă și pace de la Dumnezeu“ – Rom. 1, 7; corintenilor: „Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți, împreună cu toți cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul, și al lor și al nostru“ – I Cor. 1, 2. Adresându-se creștinilor din orașul Filippi, salutul arată convingerea apostolului cu privire la Biserica primară: „Vă îmbrățișează pe voi toți sfinții, mai ales cei din casa Cesarului“ – Filip. 4, 22.

Ceea ce Biserica apostolică experimentează ca nou popor al lui Dumnezeu este tocmai conștiința că este în mod profund pecetluită și penetrată de viața divină a lui Hristos, Care S-a jertfit pentru întemeierea ei.

48. Sfântul Grigorie de Nyssa, apud Șt. Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, p. 709.

Biserica e sfântă în multe funcțiuni ale sale: este sfântă în cauza ei principală – Duhul Sfânt; sfântă în conducerea sa, capul său fiind Însuși Hristos; sfântă în elementele sale fundamentale: în simbolurile sale, în slujbele sale – în mod special Sfintele Taine, în valorile sale morale – adevăr, iubire, nădejde, libertate. Biserica este sfântă pentru că este unirea tuturor sfinților (communio sanctorum).

„Ce altceva este Biserica - se întreabă Sfântul Niceta de Remesiana – dacă nu unirea tuturor sfinților? De la începutul lumii, de fapt, patriarhii Avraam, Isaac și Iacob, prorocii, apostolii, martirii, toți dreptii care au fost, sunt și vor fi, vor forma o singură Biserică: pentru că sfințiți prin aceeași credință, prin aceeași viață, pecetluiți de același Duh Sfânt, sunt un singur trup. Hristos este Capul acestui trup. Se adaugă la aceștia virtuțile și Puterile cerești, pentru că și ele sunt cuprinse în această unică Biserică, după cuvântul apostolului – «Căci în El (Dumnezeu) a binevoit să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale». Deci, în această unică Biserică trebuie să crezi că vei dobândi comuniunea sfinților»⁴⁹.

Sfințenia Bisericii este un atribut ontologic, fundamental, constitutiv, și nu ceva adăugat în mod aleatoriu. E un atribut înăscut și care are ca suport harul sfințitor al lui Hristos. Și în măsura în care este o zestre ontologică, sfințenia Bisericii este mai înainte de toate și peste toate de la Hristos și mai puțin de la membrii care compun Biserica, nu pentru că aceștia nu ar fi sfinți și virtuoși, ci în raport cu Hristos, contribuția membrilor ei este modestă. Am putea spune că aportul membrilor Bisericii la sfințenia ei este acea picătură de apă care se adaugă vinului la Proscomidie.

E adevărat, creștinii se străduiesc spre neprihănire și sfințenie, dar se face deosebire între sfințenia dumnezeiască și sfințenia dobândită prin har și prin efort personal, după cum remarcă Sfântul Chiril al Ierusalimului: *„Cu adevărat, Unul este sfânt, sfânt prin natură. Și noi suntem sfinți, dar ... prin participare și prin exercițiu și prin rugăciune, suntem sfinți și noi învrednicindu-ne de Sfântul Duh»⁵⁰*. Aceasta arată că membrii din Biserică

49. Niceta de Remesiana, *Explanatio Symboli, Communio sanctorum*, 10, în Migne, P.L. vol. 52, col. 871.

50. Sfântul Chiril al Ierusalimului, apud Șt. Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, p. 709

nu sunt sfinți cu desăvârșire, ci se găsesc pe calea sfințeniei. Adică în Biserică se află și unii care se luptă cu greutatea păcatelor sau sunt creștini numai cu numele. Aceasta nu limitează însă dimensiunea sfințeniei Bisericii. Dimpotrivă, Biserica a luat totdeauna atitudine atât împotriva celor ce au socotit Biserica alcătuită numai din sfinți, cât și a celor care, accentuând sfințenia elementului dumnezeiesc, au privit cu prea mare îngăduință la membrii păcătoși, cu convingerea că alegerea definitivă între cei buni și cei răi, între grâu și neghină, se va face cu dreptate divină la Judecata din Urmă⁵¹.

Acest lucru ne spune că, asemenea unității Bisericii, și sfințenia ei este o taină care scapă privirii empirice, atentă doar la aparența lucrurilor. Existența acestui atribut este atestată de toată Revelația și nu putem să-l cunoaștem în mod adecvat, decât numai prin intermediul credinței.

În mod general, atunci când se vorbește de sfințenia Bisericii, se pot distinge două aspecte: obiectiv și subiectiv. Adică – obiectiv ceea ce a făcut și ne-a lăsat Hristos pentru ca noi să ajungem la sfințenie: cuvântul Evangheliei, Sfintele Taine, legea cea nouă a iubirii; și subiectiv – ceea ce facem noi, personal, ca să ajungem la sfințenie.

Sobornicitatea Bisericii

Un alt punct important în teologia ortodoxă, a treia însușire a Bisericii potrivit Simbolului de credință, este sobornicitatea. Această temă a dobândit o importanță deosebită în cercetarea ecleziologică contemporană, încât poate fi considerată ca fiind tema timpului nostru. Importanța ei în ecleziologia ortodoxă a fost subliniată chiar în secolul trecut de către teologii ruși din diasporă, îndeosebi de Homiakov și apoi de V. Lossky, ca răspuns la concepția ecleziologică a teologului occidental Y. Congar⁵². V. Lossky afirma⁵³ că teologia ortodoxă nu gândește Biserica în afara lui Hristos și a Duhului Sfânt. Totuși, acest lucru nu aduce o mai puțină dezvoltare a ecleziologiei și aceasta pentru că teologia orientală nu gândește *fința ecleziologică* unilateral, ci în interdependență de celelalte componente ale teologiei. Este adevărat că *fința ecleziologică*, interpretarea ei este complexă

51. Pr. prof. dr. Șt. Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, p. 710.

52. Yves Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecumenisme catholique*, Ed. Du Cerf, Paris, 1937.

53. Vladimir Lossky, *Teologia mistică*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 206.

și aceasta pentru că Biserica nu aparține doar acestei lumi, ci elementul divin arată transcendența sa, dar ea este în lume și pentru lume. Din acest punct de vedere, Biserica nu poate fi redusă doar la dimensiunea terestră și la implicațiile acestei dimensiuni, fără a abandona adevărata ei esență – Hristos – care o și face deosebită de toate celelalte societăți umane. Nu se poate găsi în Biserică, potrivit Tradiției ortodoxe, o sociologie a Bisericii, fără a considera bogăția tradiției sale canonice.

Biserica este un chip al Sfintei Treimi. Sfinții Părinți nu conțin decât să repete acest lucru, canoanele o afirmă – de pildă, canonul 34 apostolic care stabilește administrația sinodală a provinciilor mitropolitane. Tocmai pentru aceasta, cea mai minunată însușire a Bisericii – aceea a sobornicității – în lumina dogmei Sfintei Treimi se descoperă în adevăratul său sens, care nu poate fi tradus prin termenul abstract de universalitate⁵⁴.

Traducerea slavă din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a redat termenul grec „Καθολικός“ prin termenul *sobornost* fie din cauza unei aversiuni față de Biserica occidentală, fie pentru că sensul de „universalitate“ dat de catolici cuvântului „Καθολικός“ nu redă în mod fidel sensul acestui cuvânt grecesc. „Καθολική“, în înțelesul grecesc, exprimă o totalitate, însă nu una geografică, orizontală sau cantitativă, ci verticală, calitativă.⁵⁵ Înținderea orizontală în înțelesul ortodox înfățișează dimensiunea ecumenică a Bisericii și ea reprezintă o expresie secundară, o consecință care decurge din unitatea verticală în credință, cult, învățătură și dogmă.

Sobornost vine de la *sobor*: *adunare, conciliu, sinod* și înseamnă că principiul sinodal decurge din universalitatea lăuntrică a Trupului lui Hristos.⁵⁶

Traducerea românească a termenului „Καθολικός“ adoptă și ea, pentru rațiunile arătate mai sus, același termen de origine slavă: *sobornicească*.

Acest termen privește Biserica în dimensiunea ei verticală și mai puțin orizontală și vrea să arate că principiul sinodal, cel al comuniunii, este cel care poate păstra unitatea Bisericii în credință, învățătură, cult, și dogmă. Potrivit înțelegerii ortodoxe a termenului *Καθολικός* – *sobornicesc* arată nu numai faptul că Biserica este una, dar arată și natura acestei unități. Unitatea

54. *Ibidem*, p 207.

55. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 171.

56. *Ibidem*, p. 176.

sobornicească este o unitate realizată prin convergență și comuniune, prin complementaritatea unanimă a membrilor și nu doar printr-o apropiere sau fuziune a tuturor, într-un tot uniform. Acest lucru înseamnă că sinodalitatea sau sobornicitatea implică înțelegerea Bisericii ca un întreg organic, ca un trup duhovnicesc, ca o plenitudine care are totul, iar această plenitudine este prezentă și eficientă în fiecare dintre măduarele ei.

Conform acestui înțeles, Biserica are pe Hristos întreg, cu toate darurile Lui și fiecare Biserică locală sau chiar fiecare credincios Îl are pe Hristos numai dacă rămâne în unitatea Trupului⁵⁷. Știința a dovedit astăzi că orice celulă a unui corp deține în sine însuși corpul întreg, cu toate funcțiunile lui. Așa se întâmplă și în cazul Bisericii locale cu privire la Biserica Universală sau în cazul membrilor Bisericii: Hristos rămâne întreg, dar prezent întreg în fiecare dintre membrii Bisericii, cu condiția ca fiecare membru să rămână neconținut în Biserică. „Sobornicitate“ înseamnă participare la Trupul lui Hristos, în care lucrează Duhul Sfânt. Și din acest punct de vedere, viața Bisericii, în calitate de *sinodalitate*, este de nedefinit în mod rațional, pentru că ea ține de natura mistică a Bisericii, care este o taină, taina Trupului lui Hristos⁵⁸. „Sinodalitate“ sau „sobornicitate“ înseamnă comuniunea membrilor Bisericii, potrivit comuniunii persoanelor Sfintei Treimi. Acest lucru se opune oricărui egalitarism antiierarhic și, pe de altă parte, se opune oricărui principiu monarhic și face cu neputință orice idee a vicarului lui Hristos. Hristos a condus totdeauna Biserica și orice decizie dogmatică este inspirată de Duhul Sfânt: „*Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă*“ vestește Sinodul Apostolic, iar aceste cuvinte au devenit formula sacră a tuturor sinoadelor⁵⁹.

Potrivit înțelesului termenului de *sinodalitate* (καθολον), Biserica nu este numai o sinodalitate internă, ca viață în Duhul Sfânt, ci și o comunitate care caută același duh: Biserica sinodală este și Biserica sinoadelor ecumenice sau locale. Sinoadele sunt expresia tangibilă a spiritului de „sinodalitate“ și realizarea acestuia. Nu trebuie să se considere un sinod ca o instituție cu totul exterioară, care proclamă pe cale de autoritate o lege divină sau bisericască, un adevăr altfel inaccesibil membrilor izolați ai Bisericii. Sinoadele și-au

57. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 1997, p. 187.

58. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 73.

59. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 173.

găsit, printr-un proces natural, locul lor în Biserică și ele au dobândit mai târziu autoritatea de instituții permanente ale Bisericii. Instituția legislației canonice bisericești nu are decât un caracter practic: Biserica, aflată în imposibilitatea de a convoca sinoade, pentru un motiv sau altul, nu încetează a fi Biserică și ea rămâne sobornicească în sens intern, mistic⁶⁰.

Autoritatea unui sinod ecumenic este evidentă, însă chiar și acesta trebuie să se înțeleagă în contextul întregii vieți a Bisericii, ținându-se cont că, în lipsa convocării unui sinod ecumenic, sunt și alte forme ale manifestării spiritului de sobornicitate: adunările locale, Sfintele Taine, conținutul credinței poporului, viața sfinților și așa mai departe. Pe de altă parte, trebuie să spunem că în istoria Bisericii sunt și perioade în care Biserica a trăit și fără sinoade, așa cum sunt primele trei secole, ale martirilor.

Un sinod, pentru a fi ecumenic, trebuie să fie fructul a trei etape:

1. Biserica, în unitatea ei, ia act că există opinii diferite cu privire doctrină, la viața liturgică, la pastorală și folosește toate mijloacele necesare de autoapărare. Nerezolvarea problemei determină necesitatea convocării, de către ierarhie, a unui sinod ecumenic.

2. Convocarea, dezbateră și închiderea sinodului cu proclamarea a ceea ce este în acord cu toată viața Bisericii și cu toată unitatea Sfintei Tradiții.

3. Deciziile sinodului sunt covalidate de poporul lui Dumnezeu. Și aceasta înseamnă că un sinod este ecumenic nu pentru că respectă condițiile formale (primele două etape), ci pentru că deciziile sale sunt în acord cu viața comunității bisericești. Istoria a demonstrat, din acest punct de vedere, că Biserica poate reține unele sinoade ca fiind ecumenice, altele ca fiind locale, iar pe altele nu le reține. Ex: Sinodul de la Sardica din 344 se socotea Ecumenic, dar Biserica îl reține ca fiind unul local, Sinodul de la Constantinopol din 381 a intrat în istorie ca fiind Al Doilea Sinod Ecumenic ș.a.

Criteriul juridic, formal, al condițiilor puterii plene nu este deloc de ajuns. Este necesar ca orice hotărâre dogmatică sau canonică să treacă printr-o *receptare* de către poporul Bisericii⁶¹. Pentru aceasta, sobornicitatea înseamnă un anumit tip de unitate a Bisericii, și anume o unitate în comuniune⁶².

60. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 83.

61. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 174.

62. Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și Unitate*, p. 165.

Apostolicitatea Bisericii

Biserica se numește și „apostolică“, pentru că este întemeiată de Mântuitorul Hristos, marele „Apostol“ (Col. 4, 4 și Evrei 3, 1), „*pe temelia Apostolilor și a prorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos*“ (Efes. 2, 20), adică pe mărturisirea Apostolilor cu privire la Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu (Matei 16, 18). Apostolicitatea se arată, pe de o parte, în mărturisirea aceleiași credințe pe care a mărturisit-o și Biserica primară și în identitatea conducerii, iar pe de alta, în succesiunea numită „apostolică“, în seria episcopilor ca urmași ai Apostolilor, când sunt instituți canonic. Ambele aceste momente stau în legătură internă, presupunându-se reciproc. Precum învățătura apostolică este baza succesiunii apostolice, tot astfel succesiunea apostolică constituie indiciul extern că o Biserică este adevărată și în armonie cu Biserica primară, în doctrină și conducere⁶³.

Sucesiunea apostolică este socotită de Părinții Bisericii ca o conduită prin care curge învățătura apostolică și un semn distinctiv al Bisericii adevărate față de cele false.

Dimensiunile apostolicității Bisericii sunt un garant al adevărului de credință. În sinoadele ecumenice, episcopii sinodali exclamau: „*Așa au învățat Apostolii și Părinții!*“. La fel se află și în scrierile Părinților Bisericii, întărirea cuvântului lor cu referirea continuă la învățătura Apostolilor. Tot în acest sens, de plenitudine a adevărului de credință, a săvârșirii Tainelor și a trăirii în comuniunea de dragoste a Bisericii spune și Sfântul Ciprian că: „*Episcopul este în Biserică și Biserica în Episcop și dacă cineva nu este cu Episcopul, acela nu este în Biserică*“, înțelegând, e clar, pe episcopul așezat în Biserică în mod canonic, care a primit de la Apostoli, așa cum întărește și Sfântul Irineu, învățătura și tradiția și ne-a predat nouă tuturor una și aceeași credință⁶⁴.

Problema hotarelor Bisericii este îndeosebi ridicată de unele Biserici și comunități creștine care prezintă elemente ecleziale și care revendică titlul de „Biserică“.

Învățătura că Biserica este singura mântuitoare e atestată de izvoarele Revelației. Mântuitorul a spus: „*Cel care ascultă de voi, de Mine ascultă și cel care se leapădă de voi, de Mine se leapădă, iar cel care se leapădă*

63. *Ibidem*, p. 710.

64. Sfântul Ciprian, *Lettera 69*, în Migne, PL 4, col. 413-420.

de Mine, se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine“ (Luca 10, 16; Matei 18, 18); sau: „*De nu va asculta cineva de Biserică, să fie ca un păgân și vameș*“ (Matei 18, 17); sau: „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine*“ (Ioan 14, 6); sau: „*Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui*“ (Ioan 10, 9). Aceasta arată că adevărul mântuitor se află numai în Biserică și că numai Biserica, sub acțiunea sfințitoare a Sfântului Duh, posedă mijloacele dobândirii fericirii veșnice.

În legătură cu aceasta, se pune întrebarea până unde se întinde Biserica cea adevărată, cum se pot marca hotarele acestei Biserici și ce se întâmplă în afară de aceste hotare? Un răspuns potrivit se poate da numai în lumina învățaturii Părinților și scriitorilor bisericești. În general, afirmația lui Origen și a Sfântului Ciprian că în „afară de Biserică, nu este mântuire“, reluată și de alți Părinți ai Bisericii, a avut și are o mare influență în dezvoltarea dogmei eclesiologice. Această afirmație se referea la niște fapte concrete, petrecute în secolele al II-lea și al III-lea, în cadrul Bisericii. Origen face un apel către iudei, de a ieși din cadrul Vechiului Testament și de a intra în Biserică, spre a se mântui, așa cum Noe a intrat în corabia izbăvitoare: „*Cine din acest popor vrea să fie salvat, să vină în această casă, pentru a dobândi mântuirea. Să vină în această casă, în care Sângele lui Hristos este semnul mântuirii... în afară de această casă unică, adică în afară de Biserică, nimeni nu este mântuit. Dacă totuși cineva iese din ea, este singur vinovat de moartea sa*“⁶⁵. Sfântul Ciprian, cu un secol mai târziu, exprima aceeași gândire, luând atitudine fermă împotriva celor ce se separau de Biserică, formând partide religioase, arătând că „*cel ce nu are Biserica drept mamă nu poate avea pe Dumnezeu drept tată*“, și că „*nu este posibilă mântuirea, în afară de Biserică*“⁶⁶.

În ultima vreme, unii teologi au interpretat afirmațiile de mai sus în sens istoric, lăsând oarecum să se înțeleagă că învățătura Sfântului Ciprian despre mântuirea creștinilor numai în Biserica cea una, exprimată în anumite formule ferme, nu ar mai avea astăzi aceeași tărie. Că această interpretare este eronată și tendențioasă, o demonstrează Sfântul Ciprian care, în Epistola 73⁶⁷, adresată „*Fratelui Lubaianus*“, arată clar că este necesar

65. Origen, apud Șt. Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, p. 709.

66. Sfântul Ciprian, *Lettera 69*, în Migne, PL 4, col. 413-420.

67. Idem, *Epistola 73*, în Migne, PL. 4, col. 523-562.

ca ereticii să fie rebotezați, dacă s-ar întoarce la dreapta credință, deoarece drept-măritorii creștini n-au nimic comun cu aceștia: nici pe Dumnezeu-Tatăl, nici pe Hristos-Fiul lui Dumnezeu, nici pe Sfântul Duh, nici credința, nici Biserica și deoarece botezul ereticilor nu duce la mântuire „*quia salus extra Ecclesiam non est*“, iar ei nu se află în Biserica cea adevărată. De aici reiese, în concepția Sfântului Ciprian, că erezia și schisma nu erau factori care să zidească Biserica lui Hristos. Aceeași idee se găsește și la Sfântul Ignatie Teoforul care, întărind pe creștinii din Filadelfia în dreapta credință, le scrie: „*Nu vă înșelați, frații mei, dacă cineva urmează unui schismatic, nu moștenește Împărăția lui Dumnezeu; dacă cineva umblă în altă învățătură, acesta nu este împreună cu Patima lui Hristos*“⁶⁸.

Vorbind catehumenilor despre sensurile cuvântului „Biserică“, Sfântul Chiril al Ierusalimului face următoarea precizare: „*Cineva ar putea afirma că, propriu vorbind și adevărat, și adunarea celor răi, a ereticilor, adică a marcioniștilor, a maniheilor și a celorlalți, este tot biserică. Împotriva acestei afirmații, Simbolul credinței te-a întărit și ți-a predat acest articol de credință: și într-una, sfântă, sobornicească Biserică, pentru ca să fugi de adunările lor spurcate și să rămâi pururea în Sfânta Biserică, în care ai și fost renăscut*“. Un alt Părinte al Bisericii, Sfântul Niceta de Remesiana, opune Biserica cea adevărată în care se preda corect învățătura Mântuitorului, așa cum a fost propovăduită de Apostoli, falselor Biserici, care își au origine omenească, nu dumnezeiască, spunând: „*Într-adevăr, sunt și alte Biserici, false (pseudo-ecclesiae), dar tu să nu ai nimic comun cu ele, ca, de exemplu, a maniheilor, a catafrigienilor, a marcioniștilor sau ale celorlalți eretici sau schismatici, fiindcă ei încetează de a mai face parte din această Biserică sfântă; ei cred în învățăturile diavolești ale înșelătorului și spun altceva decât au predat Apostolii*“. În același sens vorbește și Rufin de Aquileea despre Bisericile false, numindu-le „**Concilium vanitatis**“ și „**Congregationes malignantium**“, în opoziție cu adevărata „Biserică, una sfântă, în care este o singură credință și un singur Botez, în care se crede într-un singur Dumnezeu-Tatăl și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul Lui, și într-un singur Duh Sfânt. Căci sunt mulți alții care au alcătuit Biserici, ca Marcion, Valentin, Ebion, Maniheu și Arie și toți ceilalți eretici“. Această

68. Sfântul Ignatie Teoforul, *Scrisoarea către filadelfieni*, în „Sources chrétiennes“, Collection dirigée par H. de Lubac S. J., et J. Danielou, S. J., vol. 10, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O.P., Edition du Cerf, Paris, 1958, p. 140-154, aici II-IV, p. 143.

învățătură a fost exprimată cu multă vigoare, la începutul secolului al VI-lea, de episcopul Fulgentiu de Ruspe (468-533), care scria că „*toți ereticii și schismaticii, care-și vor sfârși viața în afară de Biserica sobornicească, nu vor avea parte de mântuire*“ (Matei 25, 41).

Așadar, în plenitudinea credinței adevărate, în episcopatul cu succesiunea apostolică și în Sfintele Taine, se poate spune că se aflau hotarele Bisericii. Erezia, ca slăbire a adevărului de credință, a fost aruncată dincolo de hotarele Bisericii, condamnată și înlăturată. La fel a fost combătută și Schisma, ca o înstrăinare de Biserică, o despărțire bazată pe motive etice și administrative, fără nicio fundamentare dogmatică. De aceea, în Biserica Ortodoxă se subliniază faptul că toți cei ce cred în Mântuitorul Iisus Hristos sunt în Biserica – „una, sfântă, sobornicească și apostolească“ – în măsura în care țin și mărturisesc adevărul de credință, în toată plenitudinea lui, așa cum l-au propovăduit Sfinții Apostoli și urmașii acestora, având ca termen de comparație învățătura Bisericii primare. Astfel, afirmația Sfântului Ciprian: „*Extra Ecclesiam nulla salus*“⁶⁹ își păstrează actualitatea.

În ultimul timp, unii teologi s-au referit la relația Bisericii cu lumea, vorbind de hotarele Bisericii (în accepțiunea generală a cuvântului) față de lume. În această privință trebuie să se precizeze următoarele: Bisericiile sunt legate cu lumea prin umanitatea comună a membrilor lor și a celorlalți oameni, prin lumea comună în care își desfășoară viața, prin originea lor în actul creator al lui Dumnezeu, prin unirea ontologică a lui Hristos cu toți oamenii. Deschizându-se lumii de azi și colaborând pentru rezolvarea problemelor ei, Bisericiile nu numai că ajută omenirea și se apropie între ele în mod practic, dar se apropie și doctrinar, înțelegând într-o lumină comună și Revelația divină din lucrarea lui Dumnezeu în lumea actuală⁷⁰.

Biserica Ortodoxă, următoare credincioasă a învățaturii Mântuitorului Iisus Hristos, socotește că trebuie conjugate și dinamizate forțele spirituale și morale ale tuturor creștinilor pentru refacerea unității Bisericii. De aceea, fără a părăsi adevărul de credință al Bisericii celei una și nedespărțite, Biserica Ortodoxă, deși are conștiința că este moștenitoarea fidelă a întregului tezaur dogmatic, totuși nu a înălțat ziduri de separare între ea și ceilalți creștini. Dimpotrivă, așa cum rezultă din Enciclica Patriarhiei Ecumenice din

69. Sfântul Ciprian, *Epistola 73*, în P.L., vol. IV, col. 523-562.

70. Șt. Alexe, *Înșuririle și limitele Bisericii*, p. 712.

1920, intitulată sugestiv: „*Către toate Bisericile lui Hristos de pretutindeni*“, din hotărârile conferințelor panortodoxe de la Rodos (1961, 1963, 1964) și Chambesy-Geneva (1968), a manifestat dorința de a dezvolta relații de apropiere, de cunoaștere și de colaborare pentru binele și fericirea întregii omeniri, cu unele Biserici și Confesiuni creștine, ajungându-se în ultimul timp să treacă la dialogul teologic cu Bisericile Necalcedoniene, Anglicană și Veche-Catolică. În același timp, Biserica Ortodoxă a respins așa-numita teorie anglicană a ramurilor (Branch Theology) care recunoaște numai Bisericile: Anglicană, de Răsărit și Romano-Catolică, precum și teoria formulată de ecumenistul Pastor Visser't Hooft cu privire la „*Supra-Biserică*“, instituție centrală bisericească având caracter universalist. Niciuna din cele două teorii nu dă imaginea Bisericii înfățișate de Sfântul Apostol Pavel, ca „Trup al lui Hristos“, care are ca limită plenitudinea adevărului de credință.

Unirea tuturor creștinilor în hotarele adevărului de credință postulează rezolvarea unor serioase probleme ecleziologice. Sarcina creștinătății este de a realiza o unitate bisericească, în care creștinii și Mântuitorul Iisus Hristos să se întâlnească în aceeași Biserică, într-o comuniune de credință și sacramentală. Până la înfăptuirea acestei năzuințe, Biserica Ortodoxă rămâne deschisă pentru dialogul slujirii lumii, pentru zidirea păcii între oameni, pentru împlinirea aspirațiilor majore ale omenirii și pentru realizarea unei unități creștine în diversitate.

Biserica – comunitate sacramentală

Caracterul teandric al vieții Bisericii pune în relief transcendența Bisericii în raport cu lumea. Biserica nu este o organizație, nu este viață omenească organizată, ci organism teandric, este viața lui Dumnezeu în omenesc, ceea ce determină imediat structura sa: o comunitate sacramentală. În această comunitate se intră prin Botez. Neofitul este iluminat de Hristos, este o făptură nouă, pecetluită cu darurile Sfântului Duh, primite la Mirungere, iar această viață nouă se dezvoltă și crește prin Euharistie. În această „inițiere“, Sfintele Taine nu sunt niște simple semne, ci sunt „izvoarele renașterii – anagenesis⁷¹. Creatorul concede bunătatea și harul, iar creatul participă la acestea. Acesta este raportul sacramental dintre Dumnezeu și lume, bazat

71. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 140.

în mod clar pe o dimensiune reală și harică, acolo unde harul care dă ființa, viața, înțelepciunea și îndumnezeirea provoacă multiple expresii ale tainei creației.

Fiecare ființă creată se constituie într-o manifestare a acestui raport sacramental și tainic fondat pe harul-energie care descoperă necreatul. De aici rezultă multitudinea expresiilor sacramentale în lume și în istorie și aceste expresii primesc o manifestare concretă și exclusivă în corpul Bisericesc. Aici, Sfintele Taine, ca expresii ale raportului dintre Creator și creat, se manifestă ca energii-funcțiuni și acte ale Trupului lui Hristos – Biserica. Potrivit creștinismului, Sfintele Taine nu sunt lucrări abstracte și magice⁷². În acest caz se vorbește de manifestări concrete bazate pe unitatea dintre lucrurile sensibile (materiale) și lucrurile spirituale. Așa Sfintele Taine în general – și fiecare Taină în particular – nu sunt separate de realitatea istorică și naturală. Mai mult, în Biserică, pentru fiecare Taină sunt elemente materiale concrete care se sfințesc și prin aceasta se disting de celelalte. În cazul Sfințelor Taine creștine se vorbește de „adevăr“ și de „viață“, întrupate în realitatea istorică și naturală: Hristos.

Potrivit unei definiții clasice a manualelor de dogmatică, Sfintele Taine sunt acte liturgice instituite în mod divin care în mod invizibil și sensibil, prin invocarea preoției, transmit harul divin⁷³. Această definiție scolastică, și care nu apare, bineînțeles, în scrierile patristice – Sfinții Părinți descriu în mod simplu Sfintele Taine ale Bisericii în expresiile și efectele lor – provoacă uneori și înțelegeri greșite: Sfintele Taine, văzute ca și acte liturgice ce vin astfel izolate de corpul bisericesc, constituind ceva care se adaugă întregului corp, putând fi considerate în mod ușor ca mijloace autonome și magice. Tradiția ortodoxă, plecând de la descrierea, definirea Trupului eclezial, care se manifestă înainte de toate în adunarea latreutică și liturgică a comunității, consideră Tainele ca și funcții și manifestări organice ale corpului eclezial în unitatea sa. Taina Euharistiei, spre exemplu, deja în primii ani ai creștinismului reprezenta unirea Trupului lui Hristos – comunitatea bisericească, și peste toate, participarea la opera lui Hristos, de la începutul Creației și până la moartea Sa pe cruce și Parusie (cf. I Cor. 11, 25-26). Aici nu se vorbește doar de o simplă slujire, ci de însuflețirea

72. Nikos Matsoukas, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodossa*, vol. II, p. 260.

73. *Mărturisirea Ortodoxă*, București, 1899, p. 92.

Creației. Mai presus de toate, tradiția ortodoxă consideră Sfintele Taine acte prin care Mântuitorul Hristos prelungește opera Sa mântuitoare în lume. Și ceea ce reține în mod deosebit este tocmai această unire tainică a vizibilului cu invizibilul. Mărturisirea de credință⁷⁴ a lui Dositei al Ierusalimului reține că Sfintele Taine „*sunt organe care servesc în mod exclusiv la imprimarea harului divin omului*“. Și aceasta pentru că, în opinia ortodoxă, procesul de mântuire este un act teandric. Mântuirea nu se poate realiza fără harul divin și tot așa nu se poate realiza fără consensul liber al omului. Sfintele Taine sunt tocmai semnele vizibile ale acestei colaborări, *sinergii* dintre om și Dumnezeu.

Tradiția liturgică stabilită până în secolul al IV-lea subliniază în mod egal această dimensiune sacramentală. Chiar și Sfinții Părinți posteriori ai acestui secol insistă asupra acestui caracter tainic, sinergic al Sfintelor Taine. Nicolae Cabasila, în lucrarea sa *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, ne dă câteva imagini descriptive a ceea ce ar însemna viața Bisericii manifestată prin Sfintele Taine, și aceasta pentru că Biserica este viață experimentată, verificată, o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt⁷⁵, dar insistă asupra faptului că Biserica înțelege ca și Trup al lui Hristos, își „*găsește sensul în Sfintele Taine*“⁷⁶. Pentru aceasta Cabasila descrie Sfintele Taine ca părți ale inimii, ca ramuri ale aceluiași pom, ca vițe ale viei. O altă definiție dată Sfintelor Taine de Cabasila ar fi că „*acestea sunt ca și niște ferestre pe unde trece soarele dreptății și părți ale dreptății*“⁷⁷.

Din acest punct de vedere, Sfintele Taine nu au nimic în comun cu magia, nu doar pentru că ele sunt manifestări ale trupului eclezial, dar și pentru că fiecare Taină se întemeiază și pe un dat natural și pe un eveniment istoric. Pentru a înțelege toate acestea, sunt de ajuns câteva exemple: Taina Botezului, care reprezintă actul fundamental prin care cineva devine membru al Bisericii, nu ar avea nici o putere și identitate ca și act liturgic, dacă nu ar fi fost precedată de Întrupare, de moartea pe cruce și de Învierea

74. Dositheus Hierosolymitanus, *Confessio fidei*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 34, a cura di J. D. Mansi (Firenze 1759-1827; Parigi-Lipsia 1901-1927), col.1724-1756; vezi și Emilian Vasilescu, *Sfintele Taine - deosebiri interconfesionale*, în «Studii teologice», 1-2 (1950), p.21-39.

75. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 7.

76. N. Cabasila, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, PG 150, 452 CD.

77. *Ibidem*.

Mântuitorului. Același lucru se poate afirma și când vorbim de Sfânta Euharistie. Nici măcar Taina Mirungerii nu ar fi o Taină, o exprimare liturgică a trupului istoric al Bisericii, dacă odată cu Întruparea, nu ar fi fost însă umanitatea asumată de Logosul Divin. Același lucru se poate spune și când se vorbește despre Taina Hirotoniei. În același chip, Taina Nunții nu ar fi existat la origine, dacă odată cu crearea omului nu ar fi fost instituită și taina legăturii naturale dintre bărbat și femeie.

Peste toate aceste presupuneri, asemenea realității trupului unit al comunității sunt date naturale și istorice. Tainele nu au nici un raport cu magia, pentru că presupun consensul liber și sinergic al omului.

Definițiile teologiei scolastice occidentale cu privire la Sfintele Taine vorbesc chiar de harul și manifestarea harului lui Dumnezeu, care, trebuie spus, este definit ca energie divină ce preface realitatea creată și operează în toate expresiile sacramentale ale trupului eclezial. Totuși trebuie să fim atenți când vorbim de har și manifestarea harului, pentru a nu cădea în greșeala occidentală care consideră harul ca ajustare legală și juridică a unui defect. Pentru aceasta manualele scolastice făceau distincție între energia divină și har, și o distincție fundamentală este diversitatea între har (grația), suficiență și grația eficace. Acest lucru înseamnă că omul la început primește grația fără consecințele eficacității (fără efecte). Acest lucru aduce în față, în mod simplu premisa *justificării*. Aceste distincții, pe care teologia occidentală le face până în ziua de azi pe baza premiselor juridice și peste toate pe baza izolării sacramentelor ca șapte acte liturgice separate unul de altul, și toate la un loc de trupul Bisericii, răstălmăcesc conținutul funcționalității trupului lui Hristos.

Teologia ortodoxă, profund biblico-tradițională, consideră harul ca energie divină legată la funcțiile trupului eclezial, asemenea harismelor. Harul și harismele, harul și funcția sau manifestarea harului sunt inseparabile.

Tradiția ortodoxă a secolului al IV-lea nu înscrie Sfintele Taine într-o listă a actelor liturgice, ci toate Tainele – chiar și cele șapte stabilite de Teologia Scolastică – se recunosc în viața Bisericii, fiind descrise în mod simplu în efectele și lucrările lor. După o lungă perioadă, în secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila⁷⁸, reprezentând tradiția ortodoxă, descrie Tru-

78. Nicolas Cabasila, *La vita in Cristo*, trad. a cura di Umberto Neri, Città Nuova, Roma, 1994, p. 72-78.

pul Bisericii și abordează Tainele în contextul manifestărilor liturgice ale Bisericii ca și ramuri ale aceluiași pom, ca și mlădițe ale aceleiași vițe. Aceste imagini ne spun în mod clar că nu este nevoie de o listă numerică a Sfintelor Taine. Când nu cunoaștem această poziție pe care am putea-o numi „cheia teologiei patristice“, atunci, într-o manieră neteologică și foarte puțin științifică, încercăm să găsim acest număr – șapte – în tradiția ortodoxă. Numărul șapte, ca și un număr sau listă închisă, a adus de foarte multe ori neînțelegere cu privire la Sfintele Taine. Mai mult, putem spune că mediul occidental, din cauza acestei ordini ierocratice, deja stabilită, a făcut din Sfintele Taine acte liturgice izolate și independente de funcțiile trupului eclezial. Tradiția ortodoxă, care nu a căzut niciodată în această capcană și ispită, nu poate accepta săvârșirea unei Taine în afara adunării poporului, a comunității.

Din cauza fixării acestei liste la șapte și din cauza izolării tainelor de corpul comun al Bisericii, manualele occidentale despart Tainele (Sacramentele) în obligatorii și facultative. Această diviziune, potrivit ecleziologiei ortodoxe, este inacceptabilă și de neconceput. Fiecare membru al trupului lui Hristos participă în mod necesar la toate harismele într-o viață ce se îndreaptă mereu spre creștere și desăvârșite în Hristos.

Pe de altă parte, nedumerirea istorico-dogmatică protestantă, care se poticnește în fața numărului de șapte și a justificării acestui număr, se preocupă de instituirea directă sau indirectă a Tainelor de către Hristos. La acest punct trebuie să subliniem că cercetarea istorică e totdeauna dreaptă atunci când este luminată cu argumente ale dezvoltării istoriei ecleziale. Dar tot așa, trebuie să spunem că, din punct de vedere teologic, Tainele nu sunt acte izolate, ci dimpotrivă, expresii ale trupului eclezial extins în istorie. Biserica, doar ca și comunitate istorică, trăiește și se interpretează pe ea însăși, și din acest punct de vedere este necesar a avea, pentru fiecare Taină, temeiurile și cuvintele de instituire chiar din gura lui Hristos.

Așa se poate înțelege preocuparea teologilor contemporani de a găsi în Sfânta Tradiție afirmarea numărului de „șapte Taine“. Acest număr se și descoperă în tradiția ortodoxă după secolul al IV-lea și în niciun caz la Sfântul Ioan Damaschin și Nicolae Cabasila. Hristou Androutsos⁷⁹ a reușit să găsească doar două mărturii ale numărului șapte în secolul XIII, dar

79. H. Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 336.

amândouă sunt foarte sensibile. Prima mărturie ar aparține monahului Iacob, care substituie convertirea cu tunderea monahală, iar a doua aparține izvoarelor scolastice ce se referă la mărturisirea credinței pe care a impus-o Mihail VIII Paleologul, în jurul Sinodului de la Lyon (1274). La acest Sinod, cum se știe, trebuia să participe și Toma d'Aquino, care a stabilit pentru Biserica Romano-Catolică numărul de șapte pentru Sfintele Taine. Aici e nevoie de o altă clarificare pentru că prezentăm Sfintele Taine în mod descriptiv și iconic, ca și funcțiuni ale trupului eclezial. Trebuie să le privim din punct de vedere al credinței, care este indiferentă la o distincție între ele. În realitate, fiecare Taină realizează propria funcțiune în mod specific și de neînlocuit, servind trupului Bisericii. Tainele se diferențiază însă când vorbim de efectele lor. În timp ce toate Tainele conced iertarea păcatelor, fiecare conferă și operează ceva în mod specific. Un rod este opera Botezului, un altul a Euharistiei, un altul lucrarea Spovedaniei, un altul cea a Maslului și așa mai departe.

Potrivit tradiției ortodoxe, expunerea și descrierea Sfintelor Taine trebuie să se facă potrivit principiului comunitar, ca și expresii și manifestări liturgice ale trupului unitar al Bisericii. Și aceasta pentru că Sfintele Taine acoperă întregul arc al existenței umane, urmând omul în toate momentele sale importante: de la naștere, creștere, întâlnirea cu alți semeni, responsabilitate socială, până la boală și moarte⁸⁰.

Învățătura de credință a Bisericii a definit în mod solemn Sfintele Taine ca fiind în număr de șapte, *nici mai multe, nici mai puține*, și că toate au fost instituite de Mântuitorul Iisus Hristos. Numărul de șapte al Sfintelor Taine trebuie să spunem că a rămas o problemă deschisă în lumea creștină și în mod special pentru protestanți și neoprotestanți. Astăzi, în epoca ciberneticii, când au apărut nenumărate confesiuni și secte, unele dintre ele neavând niciun concept bine stabilit, problema Sfintelor Taine aproape că a dispărut. Pentru aceasta, atât Biserica Ortodoxă, cât mai ales Biserica Romano-Catolică, care a provocat această schimbare de atitudine, au clarificat problema funcției Sfintelor Taine, punând în lumină teologia patristică cu privire la acest argument.

80. Leontin Popescu, *La pratica della confessione dei peccati nella teologia, nella spiritualita e nella pastorale della Chiesa ortodossa rumena*, teză de doctorat, Ed. Belzoni, Padova, 2000, p. 154.

Biserica Ortodoxă recunoaște, așadar, șapte Sfinte Taine, ceea ce în Biserica Romano-Catolică se numesc Sacramente: Sfânta Taină a Botezului, Sfânta Taină a Mirungerii, Sfânta Taină a Euharistiei, Sfânta Taină a Mărturisirii, Sfânta Taină a Hirotoniei, Sfânta Taină a Cununii și Sfânta Taină a Maslului. Biserica Ortodoxă a recunoscut acest număr de șapte datorită așa-ziselor *sinoade unioniste* (Lyon – 1274 și Ferrara-Florența – 1437), precum și datorită disputelor Reformei și Contrareformei din Occident. Evaluarea acestui fapt a determinat opinii diferite. Predomină însă ideea că ortodoxii n-ar fi ajuns la acest număr de șapte al Sfintelor Taine, dacă nu ar fi existat anumite circumstanțe și împrejurări istorice externe Tradiției Ortodoxe⁸¹; cu atât mai mult cu cât în Sfânta Scriptură nu se atestă numărul de șapte al Sfintelor Taine.

Explicația este evidentă: Sfânta Scriptură nu dă un număr expres al Sfintelor Taine pentru că Biblia nu este o expunere sistematică cu privire la Sfintele Taine. Găsim însă referiri cu privire la fiecare Taină în parte. Consensul Bisericii până la Schismă demonstrează că nu doar ortodoxii sau nu doar catolicii păstrează numărul de șapte pentru Sfintele Taine, ci acest număr este preferat și de comunitățile ce s-au desprins, în secolul al V-lea, de Biserică. Așa se face că numărul de șapte îl au și armenii, și coștii, și etiopienii, și iacobiții. Acest lucru ne arată faptul că deja în secolul al IV-lea toate Bisericile creștine aveau numărul de șapte pentru Sfintele Taine preluat, cum este de presupus, de la Biserica Primară. Dacă Sfintele Taine ar fi apărut, totuși, în mod gradual în Biserică, ca și noutăți ale ei, atunci este de la sine înțeles că aveam anumite discuții, controverse și chiar sinoade pe această temă, așa cum s-a întâmplat cu anumite slujbe ale Bisericii, mai mult sau mai puțin importante decât Sfintele Taine. Nici Sfânta Tradiție nu ne dă o informație cel puțin formală cu privire la numărul de șapte. Și aceasta pentru că nu s-a considerat necesar a stabili un număr, cu atât mai mult cu cât nu a existat nicio controversă cu privire la primirea sau refuzarea de către Biserică a numărului de șapte al Sfintelor Taine. Biserica a deținut și a săvârșit secole de-a rândul Sfintele Taine, fără să aibă oportunitatea de a se pronunța asupra numărului Tainelor. Un alt motiv pentru această tăcere cu privire la numărul Sfintelor Taine l-a constituit și așa-zisa *Disciplină*

81. Karl Christian Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea*, Ed. Queriniana, Brescia, 1999, p. 259

arcană, care încerca protejarea dogmelor creștine și a Sfințelor Taine de profanarea păgânilor⁸². Pe de altă parte, noțiunea de Taină nu era bine fixată în primele secole și aceasta precum vedem că uneori erau socotite între Sfintele Taine și alte slujbe, cum ar fi spălarea picioarelor în Joia Mare, tunderea în monahism. Găsim totuși în literatura patristică referiri la fiecare Taină în parte, fără a găsi însă numărul de șapte referit la Sfintele Taine. Și aceasta pentru că Sfinții Părinți au scris de spre Sfintele Taine nu în mod autonom, ci luând în considerare întregul complex de funcțiuni ale Bisericii. Abia când au apărut ereticii care contestau Sfintele Taine și numărul lor (Reformatorii Evului Mediu), atunci a fost necesar a se da o definiție noțiunii de Taină și a se stabili și numărul lor în Biserică. Primii care au contestat noțiunea și numărul Tainelor au fost valdenzii și catarii, în Occident, ceea ce a dus ca prima definiție și stabilire a numărului Sfințelor Taine să se facă în Occident, acolo unde exista, deci, o controversă cu privire la acest argument. Prima definiție a Sfințelor Taine, împreună cu numărul lor, le găsim, așadar, în Occident, la începutul secolului al XII-lea, la teologul Petru Lombardul care în „*Sentințele*“ sale număra șapte Taine: „*Iam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt: Baptismus, Confirmatio, Panis Benedictio, Poenitentia, unctio Extrema, Ordo, Conjugium*”⁸³. La începutul secolului al XIII-lea, numărul de șapte al Sfințelor Taine îl găsim într-un model de mărturisire de credință pe care trebuia s-o facă valdenzii care se întorceau la Biserică. În a doua jumătate a aceluiași secol, numărul de șapte al Tainelor îl găsim în mărturisirea de credință pe care Biserica Ortodoxă o făcea cu prilejul Sinodului de la Lyon. În mod precis, acest număr se regăsește în mărturisirea de credință cerută împăratului Mihail Paleologul de către papa Clement al IV-lea. Mărturisirea fusese pregătită în mod sigur de teologii latini⁸⁴. În secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila amintește și el Tainele nu ca și număr, ci în interiorul trupului liturgic al Bisericii descriindu-le ca „*ramuri ale unui arbore și corzi ale aceleiași vițe, ferestre prin care soarele dreptății intră*

82. Emilian Vasilescu, *Sfintele Taine – deosebiri interconfesionale*, în «Studii teologice», 1-2 (1950), p. 21-39, aici p. 30.

83. Petru Lombardul, *Sentințe*, IV,2, c.1, in Migne, PL. 192, col. 839. vezi și *Enciclopedia teologica*, a cura di Peter Eicher, ed it. a cura di Gianni Francesconi, Queriniana, Brescia, 1990, *Sacramento*, p. 920; *Dizionario del movimento ecumenico*, a cura di Nikolas Lossky e altri, Dehoniane, Bologna, 1994, *Sacramento / Sacramenti*, p. 950.

84. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M.B.O.R, București 1996, p. 256.

în lume⁸⁵“. Aceste imagini descriptive afirmă în mod clar că nu era nevoie de o listă numerică a Tainelor⁸⁶. După Nicolae Cabasila, numărul de șapte al Sfințelor Taine îl găsim din ce în ce mai frecvent în scrierile teologice, fie în Orient, fie în Occident, în diferitele decizii și hotărâri ale Bisericii, pentru că și cei care contestau nu numai numărul, dar chiar instituirea și ființa Tainelor se înmulțesc în special cu reformatorii.

În mod oficial Biserica Romano-Catolică a stabilit numărul de șapte al Sacramentelor în Sinodul de la Trident (1545-1562), prin *Decretul asupra sacramentelor*⁸⁷, iar Biserica Ortodoxă la Sinodul de la Constantinopol în 1638, ca și opoziție la Mărturisirea făcută de Kiril Lukaris⁸⁸. În Sinodul de la Iași, la 1642, cu ocazia validării *Mărturisirii ortodoxe a lui Petru Movilă*, se reafirmă și se reamintește numărul de șapte al Tainelor ortodoxe. În același secol, *Mărturisirea lui Dositei al Ierusalimului*⁸⁹ declara, la 1672, în mod categoric, că numărul Sfințelor Taine este șapte. Originea indiscutabilă occidentală a numărului de șapte al Tainelor nu a împiedicat, totuși, ca acest număr strict să fie acceptat în mod larg de creștinii orientali, după secolul al XIII-lea, chiar și de cei ce au contestat în mod vehement circumstanțele istorice de stabilire a acestui număr. Se pare că acest accept al orientalilor pentru numărul de șapte al Tainelor nu a fost determinat, după unii teologi⁹⁰, de influența latină, ci mai degrabă de fascinația și simbolistica pe care numărul șapte o producea în Evul Mediu bizantin. Numărul șapte, în mod particular a fost asociat totdeauna celor șapte daruri ale Duhului Sfânt (Isaia, 11, 2-4). Sfânta Scriptură citează numărul șapte de foarte multe de

85. N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, p.72-78.

86. N. Matsoukas, *Teol. Dogm. e Simbolica Ort.*, II, p. 263.

87. *Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. biligue a cura di H. Denzinger e Peter Hünermann, Ed. Dehoniane, Bologna, 1995, 1851 + indice 378 p. vezi și Rosandoni Luigi, *L'uomo davanti a Dio*, Ed. Paoline, Torino, 1966, pp. 83-84.

88. K. C. Felmy, *La teologia ortodossa*, p. 259.

89. Dositheus Hierosolymitanus, *Confessio fidei*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 34, a cura di J. D. Mansi (Firenze 1759-1827; Parigi-Lipsia 1901-1927), coll. 1746.

90. Jacques Dournes, *Per descifrare il settenario sacramentale*, în „Concilium“, 4 (1968)1, p. 83-100; vezi și Carlo Rocchetta, *Corso di teologia sistematica sacramentaria. Sacramentaria fondamentale: dal «mysterion» al «sacramento»*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1989.

ori, iar simbolistica acestui număr era cunoscută și apreciată de orientali. Potrivit altora, numărul șapte ar corespunde la toate necesitățile spirituale ale Bisericii și ale fiecărui membru al ei. Cinci dintre Sfintele Taine corespund astfel la necesitățile urgente ale vieții omului, ca și persoană, sau reprezintă cinci momente importante din viața lui: Botezul – nașterea, Mirungerea – creșterea, Împărtășania – hrana, Mărturisirea – iertarea păcatelor, Maslul – vindecarea de boli sau, potrivit catolicilor, ar corespunde pentru mângâierea sufletească pentru sfârșitul vieții. În ordinea duhovnicească, Botezul corespunde unei noi renașteri, în Iisus Hristos, Mirungerea – multiplicării harului primit la Botez, Împărtășania – hranei spirituale, Mărturisirea – vindecării de boala păcatului. Celelalte Taine corespund, potrivit acestei opinii, necesităților omului ca membru al societății sau exigenței vieții sociale, cum este astfel Cununia – ce corespunde necesității de perpetuare a speciei umane și Hirotonia – ce corespunde necesității de perpetuare a succesiunii apostolice și procurare de slujitori pentru Biserică⁹¹.

Trebuie să reamintim că numărul șapte în tradiția ortodoxă nu are un caracter exhaustiv, dat fiind că în Biserică numărul funcțiilor tainice e mai mare de șapte și pe acestea Biserica Ortodoxă le numește *ierurgii*. În acest sens, Biserica dispune de diverse slujbe de sfințire: sfințirea locașului de cult, a Bisericii, Agheasma Mare și Mică, Tunderea în monahism, care în antichitate făceau parte în mod direct dintre Sfintele Taine, binecuvântări și sfințiri ale pâinilor, fructelor, Sfânta Ierurgie a Însmormântării, sfințiri de icoane, cruci etc. Și aceste acțiuni sfinte comunică harul Sfântului Duh, însă se deosebesc de cele șapte Taine prin instituirea și efectele lor. Cele șapte Taine nu sunt decât manifestarea cea mai importantă a puterii sacramentale inerente Bisericii⁹². John Meyendorff⁹³ în lucrarea sa, *Istoria Bisericii Bizantine*, afirmă că teologia bizantină ignoră, în toată istoria sa, distincția individualistică occidentală dintre Sfintele Taine și Sfintele Ierurgii. Aceasta pentru că termenul tehnic grecesc – μυστηριον (taină), cu care astăzi se disting Tainele Bisericii a fost folosit la început cu semnificația amplă de Taina Mântuirii și doar mai târziu pentru a desemna actele și funcțiile liturgice care

91. Ioan Mihălcescu, *Dogmatica iubirii*, Ed. România Creștină, București, 1998, p. 101.

92. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 73.

93. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p.255.

conferă această mântuire. În această a doua accepție, termenul „μυστηριον“ a fost folosit în concomitență cu termenii de „rit“ și „sfințire“.

Azi, teologi ca A. Schmemmann, în volumul „*Euharistia*“⁹⁴, unde face o interpretare a Sfintei Liturghii, Euharistia e o serie de Taine, nu doar Taina Euharistiei în sine, extinzând astfel acest termen. Pentru A. Schmemmann, Euharistia e un complex de taine: taina adunării, a împărăției, a intrării, a sacrificiului, a mulțumirii, a Sfântului Duh, a împărtășirii, pentru a enunța numai titlul capitolelor cărții sale.

Numărul șapte, ca și număr închis, a dus în cursul istoriei bisericești și la înțelegeri greșite. Putem să afirmăm că o ordine ierocratică deja stabilită a impus înțelegerea că Sfintele Taine sunt rituri izolate și independente de celelalte funcțiuni ale Bisericii. Tradiția ortodoxă, care nu a căzut niciodată în această capcană, nu poate accepta săvârșirea unei Taine în afara adunării comunității ecleziale. O Taină e totdeauna un eveniment al Bisericii, împreună cu Biserica și prin Biserica; așa se exclude orice subiectivism care poate diviza acțiunea Bisericii de cea a primitorului Tainei. Fiecare Taină este o oglindire a întregii vieți de comuniune din și în Biserica. Fiecare botezat în numele Sfintei Treimi și care este apoi uns cu Sfântul Mir înseamnă o nouă naștere în Biserica care se îmbogățește cu un nou membru; fiecare iertare dată prin Taina Spovedaniei redă comuniunii Bisericii pe cel ce se spovedește; în fiecare Euharistie noi toți luăm parte la aceeași comuniune dintr-o pâine și dintr-un potir; hirotonia fiecărui episcop asigură comuniunea prin care Biserica se manifestă. Fiecare Taină transcende astfel ceea ce este particular și-l îndreaptă spre universal⁹⁵. Din păcate, tratatele de dogmatică scolastică, din cauza enumerării Tainelor și a separării pe care o fac între Taine și corpul comun eclezial, divid mai mult sau mai puțin Sfintele Taine în obligatorii și facultative. Această divizare, potrivit ecleziologiei ortodoxe, este cu totul de neacceptat. Fiecare membru al trupului eclezial participă în mod necesar la toată manifestarea vieții ecleziale. În teologia catolică există însă o tendință de a reține Botezul și Euharistia ca Taine importante, principale, cele mai nobile între Taine: *praeceptua, principalia, potiora*, mai ales pentru locul pe care îl ocupă în constituirea și creșterea Bisericii,

94. Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 234.

95. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 286-287.

dar și pentru faptul că sunt instituite direct de Mântuitorul⁹⁶. Din punctul de vedere catolic, se afirmă că din moment ce sunt dogme majore și sinoade ecumenice principale, tot așa se poate recunoaște că sunt și taine majore între celelalte Taine: Botezul și Euharistia care au caracter de Taine principale, majore sau fundamentale.

E adevărat că și în Biserica Ortodoxă Botezul și Euharistia au un loc special în teologie, dar în realitate fiecare Taină realizează propria funcțiune în mod specific și servind întregului trup al Bisericii. Botezul este important pentru viața creștină pentru că ne face membri ai Bisericii și fii ai lui Dumnezeu. Botezul nu se poate concepe însă fără Mirungere și Euharistie și fără celelalte Taine care duc la bun sfârșit inițierea începută cu Botezul. Pentru aceasta, în Biserica Ortodoxă Botezul, Mirungerea și Euharistia sunt săvârșite împreună, într-o unică celebrare.

În concluzie, în Biserica Ortodoxă nu se poate vorbi de Taine importante și mai puțin importante; distincția se face doar la nivel teoretic și pentru a prezenta diferitele funcțiuni din Biserică. În consecință, din punct de vedere ortodox, toate Tainele sunt normative pentru mântuire⁹⁷.

Caracterul hristologic și ecleziologic al Sfințelor Taine

Toate Tainele se referă și se alimentează în mod permanent din Jertfa pe cruce a Logosului Întrupat, Care S-a oferit pentru noi ca jertfă expiatoare a păcatelor. Întreaga bogăție a harului divin, retrasă neamului omenesc prin ruptura legământului cu Dumnezeu drept consecință a neascultării și apoi promisă prin profețiile Vechiului Testament, se actualizează în mod progresiv în întruparea personală a celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi, Dumnezeu-Fiul și în venirea personală a Duhului Sfânt.

Colaborarea permanentă dintre cele două misiuni distincte – jertfa și sfințirea lumii – asigură dinamizarea raportului dintre iubirea lui Dumnezeu și creatura Sa, raport care a fost în mod temporal neobservat din partea omului. Concentrarea puterilor spirituale ale credinciosului, care trăiește

96. Yves Congar, *L'idea di sacramenti maggiori o principali*, în rev. «Concilium», Ed. Queriniana, Brescia, nr. 4 (1968)1, p.35-47.

97. N. Matsoukas, *Teol. Dogm. e Simbolica Ort.*, II, p. 265.

în timpul Liturghiei și în toate Tainele Bisericii atât depărtarea sa, dar mai ales reprimirea sa la Dumnezeu, reprezintă efortul integrării sale în ordinea spirituală, prezentă în planul divin, chiar înainte de crearea omului. În Sfânta Liturghie, comunitatea bisericească se roagă ca și „fiul risipitor“ care s-a întors acasă și recunoaște „casa Tatălui“, dar totodată este conștient de superficialitatea sa și de incapacitatea sa pentru a înțelege iubirea lui Dumnezeu.

În Sfintele Taine, mai mult decât amintirea dialogului trecut dintre Dumnezeu și om, creștinul trăiește legătura restabilită, datorită Jertfei pe cruce a Mântuitorului. Și din această perspectivă, Sfintele Taine sunt „articulațiile“ și „legăturile“ ce unesc Trupul lui Hristos. Prin Sfintele Taine, Domnul Hristos unește pe toți creștinii ca un singur om, având o singură inimă și un singur suflet (Ef. 4, 32). Numai Sfintele Taine pot realiza această unitate pentru care Hristos S-a rugat (In. 17, 6-26). Și aceasta pentru că Tainele sunt mijloace, acte vizibile prin care ni se comunică viața divină. Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos este cea mai mare Taină a Bisericii. Taina Lui Hristos acoperă toată realitatea istorică și fizică a creației⁹⁸: „*Cu adevărat mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri... S-a înălțat întru slavă*“ (I Tim. 3, 16). Și acest Trup, înălțat prin puterea divină, are un mod de existență spiritual-supranatural, ce devine la rândul său taină în Taina Euharistiei. Colegată Întrupării și apoi Crucii și Învierii lui Hristos, Biserica este și ea, prin Euharistie, o mare taină, o taină sacramentală, ca mediu de iradiere și prelungire în timp a tainei lui Hristos. Datorită lui Hristos, Care le-a instituit, Sfintele Taine sunt centrul vieții bisericești și condiție indispensabilă pentru lărgirea Trupului Bisericii⁹⁹.

În Sfintele Taine, omul se întâlnește cu divinul și divinul se întâlnește cu umanul și această întâlnire este, înainte de toate, o întâlnire sacramentală¹⁰⁰. Prima dată, această întâlnire se realizează în Taina Botezului, apoi

98. Pr. lect. dr. Gheorghe Sava, *Le baptême – participation a la mort et a la resurrection du Christ*, în vol. „Teologie și educație la Dunărea de Jos“, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2003, p. 154-228, aici p. 159.

99. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Characterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în „Ortodoxia“, nr. 1-2 (1978), p. 17-389, aici p. 18.

100. Edward Schillebeeckx, *I Sacramenti punti d'incontro con Dio*, trad di Eliseo Ruffili, Queriniana, Brescia, 1965, p. 30.

în celelalte Taine, prin intermediul cărora omul devine membru al Bisericii și subiect de dialog cu Dumnezeu. Întâlnirea umanului în Hristos este Taina întâlnirii cu Dumnezeu, cu viața religioasă ca raport esențial teologal cu Dumnezeu¹⁰¹. Și primul pas spre această întâlnire nu e făcut de om, ci este făcut de Dumnezeu, în primul rând cu Întruparea Fiului său. Omul singur nu putea să se înalțe la această comuniune cu Dumnezeu dacă acesta nu se manifesta înainte de primirea noastră: „*Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În acesta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre*“ (I In. 4, 9-10).

Înainte de Hristos, Dumnezeu a vorbit oamenilor prin oameni de El aleși „de multe ori“ și „în felurite chipuri“, dar când a sosit „plinirea vremii“, Dumnezeu a vorbit omului prin Fiul Său, încât toată iconomia marilor opere ale lui Dumnezeu se concentrează și atinge înălțimea absolută în Întruparea Fiului. Hristos recapitulează în Sine toate lucrurile și toți oamenii prin intermediul umanității Sale, ridicate la o înălțime mai presus de fire; astfel, acum oamenii pot întâlni personal pe Dumnezeu, în mod vizibil: „*Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut*“ (In. 1, 18). Tot ceea ce Dumnezeu a desăvârșit în Iisus Hristos și ceea ce Hristos a transmis Bisericii în forma sacramentală, începând cu Întruparea și sfârșind cu Învierea și Înălțarea Sa a desăvârșit ca Dumnezeu¹⁰². Viața divină a intrat în lume prin Iisus Hristos. Și acest lucru îl descriu martorii, apostolii care au văzut și au auzit cele ce a făcut Hristos. Viața de jertfă a Mântuitorului ni se transmite nouă în mod obiectiv, prin Sfintele Taine.

În Sfintele Taine avem, am putea spune, „ADN-ul identității noastre de fii ai lui Dumnezeu“¹⁰³. Devenim fiii lui Dumnezeu nu prin naștere naturală, ci prin unirea cu Hristos, prin credință și prin Sfintele Taine: „*Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem. Pentru aceea lumea nu ne cunoaște, fiindcă nu L-a cunoscut nici pe El. Iubiților, acum suntem fiii lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat*

101. *Ibidem*, p. 31.

102. Carlo Roccetta, *I sacramenti della fede*, Dehoniane, Bologna, 1998, vol. I, p. 186.

103. L. Popescu, *La pratica della confessione*, 166.

până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este“ (I In. 3, 1-3). Și din acest punct de vedere, Hristos este taina fundamentală a întâlnirii cu Dumnezeu cel invizibil într-o umanitate vizibilă.

Între toate Tainele divine, Taina Hristos, este am putea spune, cea mai mare¹⁰⁴. Dumnezeu-Omul este unirea ipostatică, personală, a divinității cu umanitatea, Hristos rămânând în același timp Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Sintagma *Taina lui Hristos* cuprinde, deci, Persoana lui Dumnezeu-Omul și opera Sa pentru mântuirea Bisericii, care în acest mod ia parte la Taină¹⁰⁵. Pentru aceasta a traduce termenul grecesc μυστήριον prin *sacrament* sau *secret* nu face altceva decât să ascundă acțiunea divină sau acțiunea liturgică. Cu atât mai mult cu cât, pentru mistici, cărora le-a fost revelată taina, nu mai este niciun *secret*. Revelația este cu adevărat un element esențial al Tainei, și pentru ca să fie o Taină, ea trebuie să fie revelată, descoperită¹⁰⁶.

Hristos, Taina Omului și a Bisericii, începe cu Întruparea. Taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu cuprinde în sine puterea și sensul tuturor Sfintelor Taine creștine, toate simbolurile Scripturii și toată comprehensiunea creaturilor vizibile și inteligibile. Sfintele Patimi, Crucea, Mormântul și Învierea nu sunt decât continuarea Întrupării¹⁰⁷. Noul Testament ne prezintă umanitatea lui Hristos ca și chipul vizibil al lui Dumnezeu invizibil, epifania sacramentală a Fiului lui Dumnezeu. Hristos nu este doar cuvântul voinței Lui Dumnezeu către noi, oamenii, ci este prezența personală a lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și, totodată, este realitatea perfectă a prezenței lui Dumnezeu în Sfintele Taine: „*Cine Mă vede pe Mine, Îl vede pe Tatăl*“ (In. 14, 9). În fapt, Sfintele Taine nu sunt altceva decât comuniune cu Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, înălțat în toată slava Sa pe care a avut-o din veșnicie, înainte de crearea lumii. Din momentul în care Înălțarea devine premisă pentru a doua venire, întâlnirea noastră cu Dumnezeu se face în forma duhovnicească a credinței, prin Sfintele Taine¹⁰⁸.

104. Franco Gomiero, *I Sacramenti: dalla vita del Padre alla vita dei figli*, în „Rivista di pastorale liturgica“, XXXVII, nr. 3 (1999), p. 29-36, aici p.30.

105. Odo Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma, 1985, p.38.

106. *Ibidem*, p.38.

107. Pr. prof. dr. D. Radu, *Caracterul ecleziologic*, p. 29.

108. E. Schillebeeckx, *I sacramenti punti d'incontro*, p. 39.

Mântuitorul Iisus Hristos este taina teandriei prin excelență, izvorul și puterea vieții, temeiul teandric al Bisericii și al creștinului. În Taina-Hristos, Taina originară, este cuprinsă și Biserica, Trupul Său, care intră în istorie ca formă concretă a întâlnirii și comuniunii personale a oamenilor cu Dumnezeu, prin harul Sfântului Duh. Toată această comuniune se realizează de la Cincizecime, prin Sfintele Taine, care sunt săvârșite numai în Biserică¹⁰⁹. În mod sigur, Hristos coboară prin Sfintele Taine ale Bisericii până la nivelul fiecărui credincios, pentru a urca cu El pe scara desăvârșirii, așa cum o mamă se coboară la nivelul fiului său, pentru a-l ridica la nivelul superior la care se află ea. Așa, spre exemplu, în Taina Botezului, Hristos Se naște cu noi la o nouă viață; în Taina Mirungerii colaborează cu noi, pentru a putea simți iubirea filială către Tatăl din ceruri. Adevărata noastră comuniune cu Hristos se realizează, indubitabil, în Taina Împărtășaniei, prin care Hristos Se imprimă în noi, până la carne și sânge. În acest mod, cum pentru Hristos ca și om Patima și Învierea sunt grade noi în ridicarea umanității asumate la rangul de jertfă și slăvire, tot așa și pentru creștinii care se împărtășesc cu Hristos în Taina Euharistiei, viața de jertfă este un grad superior al urcușului duhovnicesc pentru comuniunea cu Hristos și cu ceilalți. Prin Jertfa și Învierea Sa, Hristos S-a pus în condiția de a ne comunica mântuirea obiectivă, pe care omul credincios și-o însușește prin Sfintele Taine, puse și ele în legătură cu Jertfa și Învierea lui Hristos. De fapt, în fiecare Taină, credinciosul moare și înviază la o nouă viață cu Hristos¹¹⁰. Fiecare taină este precedată de o epicleză, prin care întreaga Sfântă Treime participă la îndumnezeirea omului, scopul ultim al vieții religioase¹¹¹.

Prin Sfintele Taine, noi suntem puși în situația de a comunica cu întreaga Sfântă Treime. În umanitatea lui Hristos ne întâlnim cu toată Sfânta Treime. Prin Botez, devenim fiii lui Dumnezeu-Tatăl, în Mirungere ne sunt date darurile Sfântului Duh, în Euharistie suntem în comuniune cu Însuși Fiul lui Dumnezeu. Pentru aceasta, în Ortodoxie, aceste trei Taine sunt săvârșite împreună, într-o singură slujbă pentru a avea în viață participarea la comuniunea treimică. De aceea, toate Tainele sunt săvârșite în numele

109. Pr. prof. dr. D. Radu, *Characterul ecleziologic*, p. 29.

110. Pr. prof. dr. Dumitru Staniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. „Studii teologice”, nr. 9-10 (1996), p. 531-562, aici p. 543.

111. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 287.

Sfintei Treimi. Hristos, Taina principală a mântuirii noastre, ne descoperă Taina Sfintei Treimi, care se extinde prin Tainele Bisericii asupra întregii lumi. Doar cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat putem să avem acces la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Pentru că de la Hristos Înviat și Înălțat se iriază în mod continuu iubirea Lui Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, prin Sfintele Taine, în Biserică. Iată aici, necesitatea prelungirii sacramentale a prezenței lui Hristos în Biserică, Trupul Său, care ne face posibilă și vizibilă iubirea Tatălui. În legătură cu Întruparea și cu toată opera de mântuire a Domnului nostru Iisus Hristos, Biserica, Trupul Lui, devine și ea o mare taină. Biserica este prelungirea prezenței lui Hristos în lume, este iubirea Sfintei Treimi prelungită în lume.

Esența Bisericii, în totalitatea sa, consistă în a fi prelungirea sacramentală sau liturgică, în timp și spațiu, a prezenței lui Hristos și prin Hristos prelungirea iubirii Sfintei Treimi asupra lumii. Plecând de la Cincizecime, fiecare intervenție a lui Dumnezeu este o intervenție sacramentală, la invocarea Bisericii. Contactul cu Biserica pentru orice celebrare sacramentală devine o celebrare eclezială. Comunitatea bisericească este astfel comunitate sacramentală, izvorâtă din prelungirea prezenței lui Hristos în lume. Și din acest punct de vedere, Sfintele Taine sunt acte concrete și expresive, în care se realizează acțiunea lui Hristos în Biserică și exprimă, totodată, în mod propriu, dimensiunea comunității ecleziale¹¹². Odată constituită Biserica, aceasta devine purtătoarea Sfințelor Taine care, la rândul lor, devin inseparabile de Biserică.

Caracterul tainic al Bisericii se exprimă prin excelență în Sfintele Taine care manifestă însăși viața Bisericii. În acest mod, prin caracterul sacramental, tainic, Biserica face posibilă trăirea harismei de filiație, dată fiecărui credincios prin Botez. Dacă Hristos este Taina originară, Proto – taina sau Proto-Sacramentul, atunci Biserica se poate defini, potrivit teologului catolic K. Rahner, ca taina primă sau *Ursakrament*¹¹³. Ceea ce înseamnă că Biserica are o structură sacramentală în dependență de Hristos și numai în măsura în care continuă să facă vizibilă prezența lui Hristos ea poate fi definită ca și *Ursakrament*. Văzută din perspectiva lui Hristos, Biserica este manifestarea permanentă a prezenței harului divin în lume, dar văzută din perspectiva

112. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, p. 190-191.

113. Karl Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1966, p.14.

Sfintelor Taine, ea este prima Taină¹¹⁴ a creștinismului, având în vedere că Biserica este definită ca Trup al lui Hristos.

În consecință, dacă Biserica este taina prin care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu toți cei credincioși, membrii Bisericii, atunci Sfintele Taine, ca și lucrări, sunt mijloace prin care se extinde și se menține continuu legământul ce constituie ființa Bisericii. Mai pe scurt, Sfintele Taine sunt acte numai ale Bisericii și acest lucru înseamnă că atâta timp cât Biserica este purtătoare a puterii de sfințire, așa și Sfintele Taine au un caracter ecesiologic, deoarece se săvârșesc numai în Biserică și prin mijlocirea Bisericii. Dubla calitate a Bisericii, pe de o parte condiție, iar pe de altă parte scopul și rezultatul Sfintelor Taine, este exprimată în teologia ortodoxă prin caracterul duhovnicesc sau mistic al Bisericii. Biserica, pe de o parte, are pe Duhul Sfânt, dar pe de altă parte Îl invocă continuu¹¹⁵. Invocându-L de la Dumnezeu, înainte de prefacerea euharistică, Biserica se roagă prin troparul Ceasului al III-lea: „*Pe Aceasta Bunule nu-L lua de la noi, ci-L înnoiește nouă...*“¹¹⁶. Taina Euharistiei este, deodată, act al Duhului Sfânt la care participă synaxa Bisericii.

Biserica îndeplinește toate condițiile obiective de a fi considerată Taina, Izvor al celorlalte Taine. Condițiile subiective depind în acest sens de cei care primesc Sfintele Taine ale Bisericii. Acest lucru ne spune că orice acțiune sacramentală, de sfințire, este în același timp o acțiune eclezială. Ideea este aceea că Sfintele Taine sunt actualizări a ceea ce Biserica este în mod esențial în ea însăși. Acest lucru implică două aspecte: pe de o parte, înseamnă că structura fundamentală a celor șapte Taine a fost fixată de Hristos în momentul întemeierii Bisericii, iar pe de altă parte, cele șapte Taine sunt în mod fundamental acte vizibile, ministeriale ale Bisericii, sau acte deodată ale lui Hristos și ale Bisericii. Validitatea sau autenticitatea celor șapte Taine depinde, în acest caz, de faptul dacă o Sfântă Taină este sau nu și o acțiune a Bisericii¹¹⁷.

Biserica este o comuniune care se constituie prin Sfintele Taine, se sprijină pe ele, este circumscrisă de ele și numai ea le săvârșește. Sfintele

114. *Ibidem*, p. 21.

115. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 533.

116. Liturghier, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 163.

117. E. Schillebeeckx, *I sacramenti punti d'incontro*, p. 46-47.

Taine aparțin Bisericii ca și acte ale sale sau, mai bine zis, ca și lucrări ale Capului său, care este Hristos. Capul nu este de unul singur, ci unit cu Trupul Său, care este Biserica și tot ceea ce Hristos săvârșește este săvârșit în raport dialogic cu Trupul Său. Biserica este în mod fundamental sacramentală și Trup al lui Hristos. Ea este în mod simultan comunitate de cult și comunitate de sfințire și în această expresie culturală sacramentală a sfințeniei sale, Biserica se manifestă ca și sfințitoare. În fiecare Taină, creștinul intră în cea mai profundă comuniune a comunității ecleziale și a Tainei Trupului lui Hristos. Misterul cultului creștin nu este doar taina cultului de adorare adus lui Hristos în și prin Biserică, ci este și Taina cultului liturgic eclezial¹¹⁸ prin care Biserica realizează propria ei esență. Și putem spune că tocmai prin Sfintele Taine în care se realizează comuniunea culturală cu Hristos, harul divin iradiază în lume în perspectiva eshatologică¹¹⁹.

Toate Sfintele Taine depind de Biserică. Sunt ale Bisericii, dezvoltă și cresc Biserica. Din această afirmație se vede clar că Sfintele Taine au un caracter ecleziologic și un efect eclezial. Toate Tainele luate fie împreună, fie separat sunt condiționate de Biserică pe de o parte, iar pe de altă parte Biserica este condiționată și circumscrisă de Tainele sale, în sensul că prin intermediul lor Biserica se manifestă ca „*fință sacramentală*“, adică unește membrii săi în Trupul lui Hristos.

Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și efectele lor indică nu doar un număr static al Tainelor, ci și prezența unui mediu religios constant, un spațiu duhovnicesc constant, o legătură a comunității cu divinul. Acest mediu și spațiu constant religios nu este altul decât cultul liturgico-elezial pe care teologul R. Taft îl identifică cu Sfânta Liturghie¹²⁰. Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine indică dinamismul credinței mărturisite și primite prin Sfintele Taine. Sfintele Taine nu doar presupun credința individuală, ci ele manifestă credința Bisericii și nu pot fi divizate, rupte de învățătura de credință a Bisericii. Fără a mărturisi credința, Sfintele Taine nu pot constitui un criteriu suficient pentru unitatea de comuniune. Sfânta Euharistie și toate celelalte Taine nu formează un plan separat de învățătura de credință

118. *Ibidem*, p. 60.

119. Viktor Schurr, *I Sacramenti come funzioni fondamentali della Chiesa*, in *Funzioni della Chiesa*, trad. it. di Emile Baroffio e Pietro Spagnolini, Ed. Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1971, p. 165-178, aici p. 167.

120. Robert Taft, *Oltre l'oriente e l'occidente*, Ed. Lipa, Roma, 1999, p. 276.

a Bisericii. Tainele sunt dependente de credința Bisericii și în același timp de credința individuală, pentru că numai credința poate ridica vălul și ele pot avea, într-adevăr, efect în cei ce le primesc¹²¹.

Administrarea unei Sfinte Taine în Biserică este, în același timp, un act personal al celui care o primește, dar și un act eclezial al credinței Bisericii. Credința sacramentală a Bisericii este credința care mărturisește prezența permanentă a lui Hristos Înviat în Tainele Bisericii. Nu doar pentru Taina Euharistiei, ci și pentru celelalte Taine, spre exemplu pentru Botez, mărturisirea credinței este nu numai un act individual, personal, ci și unul comunitar-liturgic al poporului lui Dumnezeu, care participă la sfințirea celui care primește Taina. Acest lucru se vede foarte bine atât în Sfânta Liturghie, cât și în celelalte Taine, unde poporul se unește în rugăciunea liturgică cu cel ce primește Taina. În Ortodoxie nu se poate despărți nici o Taină de Biserică și de Hristos care este Capul Bisericii. Acest lucru nu poate fi afirmat și pentru alte confesiuni creștine. Spre exemplu, în spațiul catolic obiceiul de a celebra *messa* (Sfânta Liturghie) fără prezența comunității descoperă tendința de a diviza Euharistia de comunitatea eclezială. În această opțiune, preotul se separă împreună cu Hristos într-o relație care este deasupra comunității. Conciliul II Vatican a făcut, totuși, un efort de a depăși această separație, prin decizia de a nu se celebra *messa* fără prezența credincioșilor, dar cu toate acestea Conciliul a rămas la aceeași concepție de separație. Problema care rămâne este Taina Hirotoniei, care nu mai cere, ca și în Ortodoxie, participarea sau aprobarea synaxei ecleziale. Ca și în cazul celălalt, episcopatul este cu Hristos într-o relație care este deasupra comunității. Această situație de superioritate a episcopatului a oferit papei posibilitatea de a se situa și el împreună cu Hristos într-o relație care este deasupra comunității și a întregului episcopat, creându-și premisa infailibilității¹²².

În Ortodoxie nu există această divizare a puterii. Infailibilitatea este totdeauna a întregii Biserici: ierarhia împreună cu poporul, comunitatea eclezială fac Trupul lui Hristos. Hristos singur este infailibil și această infailibilitate a transmis-o Bisericii, în calitatea ei de Trup al Lui: ierarhie și credincioși. Pentru aceasta, în Ortodoxie, Hristos este chipul lui Dumnezeu,

121. *Ibidem*.

122. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 547.

Biserica este Trupul și chipul lui Hristos, iar Sfintele Taine sunt acte ale operei de mântuire a lui Hristos încă prezent între noi¹²³.

Ca și concluzie a acestui segment, putem spune că în Ortodoxie, învățătura despre Sfintele Taine este învățătura despre Taina originară care este Hristos. Referirea la Hristos ca și protosacrament (sau Proto-Taină) pune în evidență caracterul personalist al Tainelor, care se manifestă în taina întâlnirii lui Dumnezeu Tripersonal cu omul și a omului cu Dumnezeu.

Colegat ideii de Proto-Taină (Hristos – Taina originară) este și faptul că Hristos este Trupul și Capul Bisericii, ceea ce înseamnă că și Biserica este, la rândul ei, o Taină care nu este altceva decât extensia Tainei originare, Hristos. Prin aceasta, puterea de sfințire a Bisericii prinde formă din puterea de sfințire a lui Hristos, prin Sfintele Taine.

Sfintele Taine au un caracter hristologic, adică Hristos este punctul de plecare a fiecărei Taine: Întruparea, Patima, Învierea și toate actele mântuitoare săvârșite de Hristos pentru lume sunt date prin harul Sfântului Duh, în Sfintele Taine.

Sfintele Taine au un caracter ecleziologic deoarece sunt acte ale Bisericii, prin Hristos, în Duhul Sfânt; iar în al doilea rând, ele se săvârșesc numai în, cu și prin Biserică, unde se mărturisește credința de către comunitatea eclezială.

***Taina Euharistiei – centrul „ermeneutic“
al organismului sacramental al întregii vieții ecleziale***

Întregul univers al Tradiției Ortodoxe este în mod esențial liturgic. În viața și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, cultul divin are un loc central și acest loc este ocupat de Sfânta Euharistie, centrul și mediul specific al vieții ecleziale. În extensia sa, cultul divin cuprinde toate acele acte care pun omul în raport cu Dumnezeu¹²⁴, ferment al întregii credințe, cu toate segmentele sale: doctrină, spiritualitate, practică bisericească. Pentru importanța sa și pentru locul pe care cultul îl are în viața Bisericii, creștinismul a fost definit¹²⁵

123. R. Taft, *Oltre l'orient*, p. 271.

124. Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 91.

125. Georgij Florovskij, *The Elements of Liturgy*, in P. Edwall – E. Haymann – Wd. Maxwell, Ed. *Ways of Worship*, London, 1952, p. 52.

ca fiind o „*religie liturgică, comunitate care săvârșește cultul*“; teologia, mistica și disciplina, toate aceste segmente ecleziologice devin importante prin celebrarea cultului.

Cultul reprezintă pentru Ortodoxie hrană pentru rațiunea de a fi creștin. Dacă în Occidentul mai întâi catolic, începând cu scolastica, cultul a devenit scutul reflexiei teologice, iar în protestantism doar o simplă predicare, în Ortodoxie, cultul a fost și este un mod de viață, un dialog real între Dumnezeu și om. Prin formele sale, cultul este el însuși o predică despre Dumnezeu, despre învățăturile și poruncile Sale și aceasta pentru că în săvârșirea cultului se găsește un bogat conținut revelațional¹²⁶, în slujbe, în imnele, în actele liturgice și în simbolurile pe care cultul le sugerează.

În Ortodoxie cultul are centrul său gravitațional în viața și în spiritualitatea Sfintei Liturghii. Pentru creștinul ortodox Sfânta Liturghie este mediul, spațiul privilegiat al Parusiei liturgico-sacramentale¹²⁷, un mod *sui generis* prin care, de la Rusalii până la A Doua Venire a lui Hristos, se săvârșește taina Întrupării, a Patimii și a Învierii lui Hristos¹²⁸.

În accepțiunea biblică și patristică, termenul de *liturghie* cunoaște multiple utilizări și conotații atât profane, cât și religioase. În spațiul ortodox, Λειτουργία cu corespondențele sale (liturg, liturghisitor) are o înțelegere foarte restrânsă și precisă: desemnează în mod exclusiv slujba de mulțumire, în care se aduce jertfa nesângeroasă în forma pâinii și a vinului, a Însuși Trupului și Sângelui lui Hristos și ceea ce în vocabularul biblic se numea „*frângerea pâinii*“ sau ceea ce catolicii numesc *messa*. Dimpotrivă, în spațiul catolic, „Liturghia“ desemnează cele șapte Sacramente, ierurgiile, serviciul divin al Ceasurilor și rugăciunile și ceremoniile cu care Biserica îmbracă săvârșirea Sacramentelor¹²⁹.

Potrivit diferitelor dicționare¹³⁰, termenul de *liturghie*, la origine, indica opera, acțiunea sau inițiativa asumată în mod liber de cineva, în favoarea po-

126. Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Cultul divin mijloc de apărare a dreptei credințe*, în „Glasul Bisericii“, nr. 9-12 (1976), p. 901-907, aici p. 902.

127. Ps. Laurențiu Streza, *Valențe ale misterului cultic în Sfânta Liturghie*, în „Teologie, Slujire, Ecumenism“, Sibiu, 1996, p. 110-123, aici p. 110.

128. Cipriano Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1957, p. 30.

129. *Ibidem*.

130. Salvatore Marsili, *Liturgia*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di Domenico Sartore e Achille M. Triacca, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 676-692, aici p. 677.

porului, a cetății sau a statului. Cu trecerea timpului, aceeași operă, acțiune, pierde din semnificația ei de liberă alegere și devine un serviciu mai mult sau mai puțin obligatoriu adus statului sau divinității. Această semnificație o găsim în traducerea Septuagintei, unde *liturgia* reprezenta serviciul religios adus de leviți lui Dumnezeu, în Templul de la Ierusalim.

Noul Testament aplică termenul de *liturghie* (slujire) demnității arhieresti a Mântuitorului (Ev. 8, 2; 6); începând cu Didahiile și cu Clement Romanul, termenul începe deja să însemne „jertfa euharistică“, sens care se va generaliza la toți creștinii. În mod special, Orientul creștin a identificat jertfa euharistică drept Liturgia prin excelență.

Pentru Biserica Ortodoxă, comunitatea eclezială trăiește în Euharistie și prin Euharistie, unde este cuprins întregul cosmos, iar teologia ca știința despre Dumnezeu devine doxologie, exprimare liturgică¹³¹. Pentru aceasta Liturgia ortodoxă este plină de simboluri, de semnificații, de taină, pentru că este o teologie a jertfei lui Hristos. Așa se face că într-o curgere neîntreruptă, ea ne introduce în taina Întrupării, Nașterii, Evangheliei, Patimii, Îngropării, Învierii și Înălțării Domnului, având un sens simbolicomistic și fructificând întregul material istoric, dogmatic și moral, asemenea unui adevărat compendiu de adevăruri teologice. Antifoanele, ecteniile și rugăciunile Sfintei Liturghii exprimă o profundă teologie, care îl are în centru pe Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul jertfit pentru noi¹³². Și din acest punct de vedere, Liturgia ortodoxă apare ca o experiență anticipată a Împărăției lui Dumnezeu, prin vederea apofatică.

Având centrul său în Taina Împărtășaniei, Liturgia ortodoxă anticipează viitorul, pregătindu-i pe credincioși pentru viața de veci, fiind astfel o icoană credibilă a Împărăției lui Dumnezeu. Și acest lucru este atât de evident, chiar de la începutul ei: „*Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor*“¹³³. Această binecuvântare nu se zice oricum de preotul liturghisitor, ci după deschiderea Ușilor Împărătești, adică se adresează invitația pentru toți creștinii, de a lua parte la Împărăția Sfintei Treimi.

131. John D. Zizioulas, *Creștinia ca Euharistie*, Ed. Bizantină, București, 1999, p. 11.

132. Traian Valdman, *La celebrazione eucaristica culmine della vita comunionale ortodossa*, în „Eucaristia sfida alle Chiese divise“, Messaggero, Padova, 1984, p.151-175, aici p. 168.

133. *Liturghier*, ed. 2000, p. 125.

Părintele Dumitru Stăniloae în lucrarea sa „*Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*“ găsește șase semnificații acestor cuvinte de început ale Liturghiei. 1. Lauda Împărăției Sfintei Treimi implică voința comunității pentru a progresa în viața duhovnicească, pentru că cel care aduce această doxologie are și dorința de a fi în comuniune cu ceea ce laudă; 2. Împărăția este Împărăția Tatălui care a iubit și iubește oameni: „*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*“ (In. 3, 16); este și a Fiului care a devenit prin Întruparea Sa, Fratele nostru; este și a Duhului Sfânt care ne curățește de păcatele noastre; 3. Pentru că Împărăția Sfintei Treimi este Împărăția iubirii, este evident că ea înseamnă Împărăția comuniunii care se amplifică cu fiecare Sfântă Liturghie, pentru a ajunge la perfecțiune în viața viitoare; 4. Această Împărăție are ca și atribut eternitatea, adică prin Sfânta Liturghie se deschide perspectiva eshatologică a vieții creștine; 5. Împărăția a fost deschisă de Fiul lui Dumnezeu, cu Jertfa Sa, care se actualizează și prelungește cu fiecare Liturghie, punând întreaga lume în situația de jertfă; 6. Sfânta Liturghie este astfel o sărbătoare în toată plinătatea cuvântului¹³⁴.

În această perspectivă a Împărăției lui Dumnezeu, pomenirea Primei veniri și așteptarea pentru A Doua Venire în timpul Liturghiei nu sunt doar momente psihologice, ci în mod real Sfântul Duh actualizează într-o manieră ascunsă Trupul Lui Hristos îndumnezeit. Mișcarea tainică a Liturghiei devine mișcarea tainică a coborârii și înălțării, a ascensiunii și a Cincizecimii, de anamneză hristică care se preface în prezență reală, adică Parusie în anticipare¹³⁵. Dacă Sfânta Liturghie este o actualizare pentru noi a operei lui Hristos care începe cu Întruparea și se termină cu moartea și Învierea, atunci Liturghia poate primi atributul de fi o cunoaștere apofatică. Și această afirmație se bazează și pe faptul că Sfânta Liturghie unește în desfășurarea ei trecutul cu prezentul, împreună cu eternul eshatologic, ceea ce înseamnă că ne dă posibilitatea de a depăși timpul și de a simți alături de Hristos lumina viitorului. De fapt, în Sfânta Liturghie nu se poate vorbi cu adevărat de timp și spațiu; timpul și spațiul în liturghia ortodoxă sunt depășite de

134. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p. 134.

135. Olivier Clement, *La Chiesa Ortodossa*, Queriniana, Brescia, 1989, p. 80.

Jertfa lui Hristos care se actualizează cu fiecare Euharistie. Acest lucru ne duce la a defini Liturghia ca fiind un etern prezent, o eternă actualitate a recapitulării noastre în Hristos, un prezent continuu al mântuirii, „ziua a opta“ a Sfinților Părinți. Sfânta Liturghie unește în mod paradoxal „*timpul lui Dumnezeu*“ cu „*timpul omului*“¹³⁶, devenind astfel o operă într-adevăr divină, dar și umană, pentru că Hristos este Dumnezeu-Omul și în jertfa Sa în afara timpului și a spațiului suntem în mod liber și noi cuprinși, prin darurile aduse la Altar și prin rugăciunea comună. Există, așadar, în Sfânta Liturghie, o mișcare continuă, un continuu dialog între Dumnezeu și om, o mișcare care ne stabilește în împărăția viitoare. Totul în Liturghie se mișcă spre ceea ce este înainte: nimic nu este static. Simbolismul nu este parabolic sau alegoric, ci iconic, în sensul de participare la Jertfa lui Hristos¹³⁷. Adunarea euharistică reprezintă în acest sens mai mult decât un semn sau simbol. Synaxa euharistică este comunitatea celor care trăiesc o comună participare la viața divină și care astfel se constituie în principalul semn liturgic. În acest mod, omul încetează de a fi doar un individ, ci prin această participare devine persoană de dialog care, după exemplul lui Hristos, se poate jertfi și ea la rândul ei. În Liturghie „*Eu*“ devine în mod inevitabil „*Nor*“. Adunarea liturgică săvârșind Liturghia este nu doar o istorie a persoanei, ci este îndeosebi o experiență a alterității celui alt¹³⁸.

O asemenea viziune sacramentală constituie tema principală a ecleziologiei euharistice: în adunarea euharistică a unei comunități locale se actualizează taina Bisericii, care este la rândul ei în mod esențial o comunitate sacramentală. În aceasta se manifestă ceea ce este Biserica în ea însăși: coborâre a Liturghiei cerești, acces al omului și al lumii la dialog cu Dumnezeu, prin Hristos, Care în evenimentul Euharistiei deschide izvorul îndumnezeirii pentru om și pentru întregul univers¹³⁹.

În calitatea ei de Trup al lui Hristos Biserica este înainte de toate o unitate simfonică în Duhul Sfânt și în credință. Comuniunea euharistică cu

136. Alceste Catella, *Eucaristia Domenicale vertice della vita cristiana*, in Rinaldo Falsini, „Il mistero cristiano e la sua celebrazione“, Edizioni O. R., Milano, 1994, p. 66-85, aici p. 68.

137. John D. Zizioulas, *Eucaristia e Regno*, Ed. Qiqajon, Comunita di Bose, 1996, p. 30.

138. A. Catella, *Eucaristia Domenicale*, p. 68.

139. Michael Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, Ed. Jaca Book, Milano, 1999, p. 104.

Hristos și în Hristos presupune comuniunea în credință, în gândire și nu poate fi privită ca o simplă întâlnire sentimentală, superficială, pasageră, între indivizi care aparțin diferitelor trupuri ecleziale și care rămân totdeauna divizați. Comuniunea euharistică nu poate fi intercomuniune între fragmente spirituale, care rămân în continuare distincte de corpul eclezial. Cei care se împărtășesc de Trupul și Sângele Domnului trebuie să îndeplinească sfatul Liturghiei: „*Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită*”¹⁴⁰. Atunci când cei ce se împărtășesc devin un Singur Trup eclezial, atunci se pot îmbrățișa și săruta cu sărutarea păcii, ca semn al unirii lor în credință și mărturisire. Cei care aparțin unei schisme nu se pot împărtăși împreună cu membrii Bisericii, pentru că lipsește între ei iubirea pentru aceiași Biserică precum și mărturisirea aceleași credințe¹⁴¹. Pentru aceasta, Euharistia în cele două dimensiuni ale sale, de Taină și de Jertfă, reprezintă unitatea de credință și mărturisire a unei comunități adunate împreună cu un preot hirotonit de către un episcop, pentru săvârșirea Sfintei Liturghii. Așa cu Euharistia se susține unitatea Bisericii precum și calitatea ei de Trup mistic al lui Hristos¹⁴².

În viziunea ortodoxă aspectele de Jertfă și de Taină ale Euharistiei sunt indivizibile, sunt complementare și nu pot fi separate așa cum nu pot fi separate nici în viața Mântuitorului. Teologia ortodoxă a subliniat de fiecare dată caracterul de Jertfă coimplicat Tainei Euharistiei și viceversa. Instituită înainte de Jertfa de pe Golgota, Euharistia anunță și își ia originea sa din Moartea lui Hristos. Ritul ortodox al Sfintei Liturghii afirmă în mod profund și expresiv această unitate dintre Jertfa de pe Golgota și Jertfa euharistică a Bisericii. Scopul Sfintei Liturghii este împărtășirea credincioșilor, cauza ei este jertfa. Aceste două reprezintă aceeași acțiune liturgică; numai pentru noi, oamenii, cele două aspecte sunt văzute diferit, din punct de vedere teoretic. Pentru noi, ființe materiale și temporale, supuse așadar limitărilor timpului și spațiului, actul istoric al Crucii s-a petrecut, în timp, o dată și, în consecință, Liturghia pare să fie ca o comemorare, ca o repetiție sau

140. Liturghier, ed. 2000., p. 157.

141. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3-7 (1969), p. 343-363, aici p. 360.

142. *Ibidem*.

reproducere periodică a acestui fapt petrecut, consumat cu 2.000 de ani în urmă. Dar privită din punctul de vedere al lui Dumnezeu, care nu este supus nici spațiului și nici timpului, Jertfa Crucii este un fapt permanent, continuu, prezent și actualizat prin jertfa euharistică¹⁴³ și pentru aceasta se poate afirma că în Sfânta Liturghie nu se poate vorbi cu adevărat de timp și de spațiu. Destinul comun al Jertfei omului (pâinea și vinul, rugăciunea de invocare a Bisericii) cuprinsă în Jertfa lui Hristos a fost în mod expres clarificat de teologia liturgică ortodoxă prin termenul de *prefacere* (μεταβολη), act care confirmă identitatea dintre Jertfa de pe Golgota cu Jertfa euharistică a Bisericii¹⁴⁴. Nicolae Cabasila subliniind prezența Jertfei lui Hristos în Taina Euharistiei, explică așa acest act al *prefacerii*: „... este o singură și o unică jertfă a Mielului lui Dumnezeu, săvârșită o singură dată. Și acum noi vedem că Liturghia este o jertfă reală și nu una prin reprezentare. De fapt, Jertfa Mielului consistă în prefacerea statutului Său: din nejertfit, El devine jertfit. Același lucru se întâmplă în Taina Euharistiei: pâinea, din simpla pâine nejertfită cum era, devine acum jertfită sau se preface în Trupul Lui Hristos, în mod real jertfit”¹⁴⁵.

Această *prefacere* (μεταβολη) determină esența Euharistiei, determină în mod practic esența fiecărei Taine. Și aceasta pentru că fiecare Sfântă Taină nu numai presupune, ci realizează această prefacere în diverse nuanțe. Toate Tainele mai mult sau mai puțin au cele două aspecte – de Jertfă și de Taină. Pentru că, în fiecare Taină, Hristos Se aduce jertfă pentru noi și ne oferă împreună cu El Tatălui jertfă pentru iertarea păcatelor și pentru viața de veci. Toate Tainele stau în legătură cu Jertfa lui Hristos și în toate primim puterea de a ne jertfi din starea de jertfă a lui Hristos¹⁴⁶.

Biserica trăiește, deci, sub semnul Jertfei și al Învierii. Condiția sa este în același tip și de jertfă, dar și pascală și, din acest punct de vedere, Biserica și Euharistia nu se pot divide, ci formează împreună o taină, un act liturgic al

143. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 76.

144. Pr. prof. dr. C. Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 236.

145. Nicolas Cabasilas, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. de Ene Braniște, București, 1989, p. 82.

146. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 72.

comuniunii cu Sfânta Treime, dar și între oameni. De aceea, Taina Euharistiei a trecut de foarte multe ori ca fiind cea mai importantă Taină a Bisericii. Ea este punctul central și fundamental al întregului complex liturgic al Bisericii, însă trebuie spus că această importanță a Euharistiei, între celelalte Taine, nu este de dominație monarhică, ci importanța ei vine din faptul că toate Tainele Bisericii sunt colegate caracterului de jertfă. În toate Tainele și în mod special în Taina Euharistiei, Biserica trăiește deja contextul eshatologic unde „a gândi“ în perspectiva divină înseamnă a cuprinde totul în jertfa lui Hristos. Pentru aceasta, Biserica Ortodoxă administrează într-un singur rit liturgic primele trei Taine: Botezul, Mirungerea și Euharistia în care este concentrată nu doar inițierea creștină, ci și perspectiva eshatologică a mântuirii. Prin unitatea acestei triade – Botez, Mirungere și Euharistie – Biserica celebrează o adevărată recapitulare a întregii Taine a lui Hristos.

În consecință, în Biserica Ortodoxă nu se poate vorbi în mod individualist de Sfintele Taine, ci ele sunt văzute totdeauna în legătura lor cu Jertfa lui Hristos, de unde își trag epicleza, dar și în legătura lor între ele, fiecare dintre ele fiind o nouă treaptă pentru cealaltă. Pentru aceasta, în Ortodoxie nu există un termen de comparație între slujbele liturgice. Fiecare segment liturgic face parte din marele complex liturgic ce în Ortodoxie se numește cultul de adorare a Sfintei Treimi.

Dar de ce Taina Euharistiei este, totuși, vârful celebrării liturgice a Bisericii? Răspunsul care trebuie să vină pentru această întrebare este în primul rând faptul că în Ortodoxie nu se poate vorbi de ființa eclezială fără a privi Taina Euharistiei, și în mod egal nu putem gândi Euharistia uitând că, totuși, ea este o Taină, Taina Jertfei adusă de Biserică, act comunitar care se manifestă prin săvârșirea Sfintei Liturghii. Numai așa ne apropiem pas cu pas pentru a depăși concepția individualistă a Euharistiei.

Azi descoperim Taina Euharistiei nu doar ca o taină între celelalte șapte Taine ale Bisericii, ci în special ca Taina prin excelență a Bisericii, adică Taina cu care Biserica ființează ca și Biserică, mister în care Biserica se revelează ca taină în ea însăși.

Datorită dimensiunii eshatologice, Taina Euharistiei nu mai poate fi înțeleasă doar ca mijloc al mântuirii individuale, ci mai ales ca un mod de a exista, un mod de viață.