

PROBLEME INTERCONFESIONALE

0. 1965/4

DOCTRINA CATOLICĂ A INFALIBILITĂȚII LA I-UL ȘI AL II-LEA CONCIILIU DE LA VATICAN

de Pr. Prof. D. STANILOAE



N cursul sesiunii întâia și a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican s-au manifestat speranțe că acest Conciliu va aduce o limitare a primatului și a infalibilității papale, prin definirea puterii și infalibilității colegialității episcopale. Dar capitolul al III-lea din schema «Despre Biserică», votată de Conciliul al II-lea de la Vatican și promulgată de papa la 21 noiembrie 1964, a pus capăt acestor speranțe. Acest capitol nu numai că a confirmat decizia primului Conciliu din Vatican, cu privire la infalibilitatea papală, ci a dus-o la ultima dezvoltare cu putință. Acest lucru rezultă din urmărirea concepției catolice despre infalibilitate în trei etape principale ale ei, dintre care două etape s-au succedat în decursul primului Conciliu de la Vatican, iar a treia s-a definit la cel de al doilea Conciliu de la Vatican.

I. FORMA ÎNȚIALĂ A DOCTRINEI DESPRE INFALIBILITATE LA PRIMUL CONCIILIU DE LA VATICAN

La scurtă vreme după deschiderea Conciliului I de la Vatican (8 decembrie 1869), la 21 ianuarie 1870, în a treia Congregație generală, s-a împărțit episcopilor participanți schema «Despre Biserică», pentru a fi discutată și, după eventualele modificări, votată.

Schema aceasta trata doctrina despre Biserică în următoarele capitole:

Cap. I: Biserica este Trupul mistic al Domnului.
Cap. II: Religia creștină nu se poate cultiva decît în Biserică și prin Biserica cea întemeiată de Hristos.
Cap. III: Biserica este societate adevărată, perfectă, spirituală și supranaturală.

Cap. IV: Biserica este societate vizibilă.

Cap. V: Despre unitatea vizibilă a Bisericii.

Cap. VI: Biserica este o societate cu totul necesară pentru dobîndirea mîntuirii.

Cap. VII: În afară de Biserică, nimeni nu se poate mîntui.

Cap. VIII: Despre neputința Bisericii de a se schimba (De indefectibilitate Ecclesiae).

Cap. IX: Despre infalibilitatea Bisericii.

CUPRINSUL:

	Pag.
Doctrina catolică a infalibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican, de Pr. Prof. D. STANILOAE	459
Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin, de Pr. Prof. D. BELU	493
Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur, de Pr. Prof. IOAN G. COMAN	540
Canioanele Sinodului convocat ca al VIII-lea Ecumenic, de Pr. MAGISTRAND AURELIAN I. CATRINA	536
Învățătura despre «Karma» în cugetarea religioasă indiană și rolul faptelor în mîntuirea subiectivă după învățătura ortodoxă, de MAGISTRAND EMIL A. ROMAN	550

INSEMNAȚII DESPRE CĂRȚI ȘI REVISTE

Romanos le Mélode, Hymnes, Paris, 1965, de Pr. Prof. ENE BRANIȘTE	564
Журнал Московскоѣ Патриархѣи (Revista Patriarhiei din Moscova), nr. 7, 8, 9/1965 de „При́оросъ ѡ Παλαμѣсѣ“ (Revista Mitropoliei Tesalonicului), iulie-august/1965	577

BISERICA ȘI VIAȚA

Sfîntea ca funcțiune esențială a Bisericii, de Pr. Prof. PETRU REZUȘ	580
Note și comentarii	594

COMITETUL DE REDACȚIE

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

Cap. X: Despre puterea Bisericii.

Cap. XI: Despre primatul pontificalului roman.

Cap. XII: Despre suveranitatea temporală a Sfintului Scaun. (De tem-
porali Sanctae Sedis dominio).

Cap. XIII: Despre concordia între Biserică și societatea civilă.

Cap. XIV: Despre dreptul și întrebuintarea puterii civile după doc-
trina Bisericii Catolice.

Cap. XV: Despre unele drepturi speciale ale Bisericii în raporturile
ei cu societatea civilă¹.

Încă din indicarea acestor titluri se constată o concepție despre Bi-
serică aproape exclusiv juridică. Dar nu aceasta ne interesează aici, ci
faptul că în această schemă nu se vorbește nicaieri despre o infailibilitate
papală². Dimpotrivă, infailibilitatea este atribuită în mod categoric Bi-
sericii.

Iată ce se spune despre infailibilitatea Bisericii în cap. al IX-lea, de-
dicat în întregime acestei chestiuni. Capitolul începe prin a afirma că
Biserica n-ar fi mijlocul necesar de mîntuire «dacă ea ar putea rătăci de
la adevărul credinței mîntuitoare și al principiilor morale și dacă ar putea
fi indusă în eroare sau ar putea greși (falli vel fallere possit) în predicarea
sau expunerea a celor. De aceea ea este liberă și imună de orice pericol
al erorii sau al falsității». «Darul infailibilității, care a fost revelat ca o
perpetuă prerogativă a Bisericii lui Hristos, nu trebuie confundat cu
harisma inspirației, nici nu are ca scop să îmbogățească Biserica cu noi
revelații. El a fost atașat pentru ca cuvîntul lui Dumnezeu, fie că e scris,
fie că e transmis, să se afirme și să se păstreze în Biserica Universală
întreg și imun de orice corupție a vreunei înnoiri sau schimbări». «Iar
această infailibilitate, al cărei scop este adevărul nealterat al societății
creștine în doctrina credinței și a moralei, se află (inesit) în magisteriul pe
care Hristos l-a instituit în Biserică, cînd a spus Apostolilor: «Mergînd
învățați toate popoarele, botezîndu-le în numele Tatălui, și al Fiului și al
Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 18)³.

Prin acest magisteriu este indicat, probabil, un organ propriu, dar
nu numai Papa, ci mai degrabă tot episcopatul, fără să fie exclusă Bise-
rica întregă⁴. Din nota 15, atașată acestui capitol și luată din Bellarmin
(*De Ecclesia militante*, lib. III, cap. 14), se vede foarte clar în ce sens e
luat cuvîntul Ecclesia: Biserica întregă este subiectul infailibilității. Deci

1. Mansi, *Acta Conciliorum, Amplissima Collectio*, LI, 539—553.

2. A. Chavasse, *L'Écclésiologie au Concile du Vatican, L'Infailibilité de L'Église*,
în «Revue des Sciences Religieuses», Strassbourg, 34 année, no. 2, 3, 4, 1960, p. 240:
prima schemă «De Ecclesia Christi» conținea un destul de lung capitol consacrat
primatului episcopului Romei, cap. XI. Dar nici în acest capitol, nici în celelalte, nu
era chestiunea de infailibilitatea pontificalului roman». 3. Mansi, LI, 542.

4. În ce privește episcopatul, *Brevi expositio doctrinae* din schema din octombrie
1969, făcută de teologi pe seama Conciliului, declară «Dicitur ejus (infailibilitatis)
subiectum, quo est divinitus institutum magisterium» (Mansi, XLIX, 745 B).

Iar un adnotator spune că acel magisteriu este impus «apostolicum magis-
terium». (Mansi, LI, 580 BC).

expresia «infailibilitatea este în magisteriu» nu are sens exclusiv ierarhic.
Nota spune: «Și deoarece spune că Biserica nu poate greși, înțelegem
aceasta atît despre totalitatea credincioșilor, cît și despre totalitatea epis-
copilor, așa că sensul propoziției: «Biserica nu poate greși» este că ceea ce
țin toți credincioșii ca credință, în mod necesar este adevărat și obligatoriu
de crezut; și la fel, ceea ce țin toți episcopii ca aparținînd credinței, e în
mod necesar adevărat și obligatoriu de crezut»⁵.

Această interpretare, dată de notă, coincide și cu faptul că tot restul
capitolului vorbește numai de Biserică, ca subiect al infailibilității.

S-a observat totuși că există un decalaj între textul intrag care vor-
bește numai despre infailibilitatea Bisericii și fraza finală care pomenește
de un magisteriu (se pare al episcopatului). Cum s-a produs acest decalaj?
În prima formă textului schemei, prezentat Comisiei teologice la 5 martie
1868, vorbea numai de infailibilitatea Bisericii: «Infailibilitas... universae
Ecclesiae competit»⁶. Dar încă de la 19 decembrie 1868 unii teologi au
cerut să se adauge ceva despre magisteriul Bisericii (aliquid de magisterio
Ecclesiae). Astfel s-a ajuns la fraza finală din textul distribuit la 21 ianuarie
1870 în Conciliu.

Deci la început a fost vorba numai de infailibilitatea Bisericii. Dar
chiar după ce s-a anexat expresia finală despre infailibilitatea magisteriului,
a rămas afirmarea că Biserica «nu poate fi făcută să greșască, sau nu
poate greși», în predicarea și expunerea adevărului revelat. «Sau», care
leagă cele două forme ale infailibilității, arată că ambele aparțin Bisericii,
sau că așa cum ambele se manifestă prin episcopat, ambele sînt proprii
și Bisericii.

Această zăbăvă în a introduce termenul magisteriu și puținătatea cu
care se vorbește de el, arată că deși se recunoaște o infailibilitate și în
magisteriul episcopatului, dar întrucît se vorbește atît de insistent de infaili-
bilitatea Bisericii, ea nu era concepută ca un dar posedat de episcopat în
exclusivitate, ci într-o comuniune cu Biserica, într-o ascultare de ea, ca un
dar de exprimare a ceea ce gîndește Biserica întregă, prin infailibilitatea
ei. Dacă ambele forme ale acestui dar (puterea de a nu greși și de a nu fi
făcută să greșască) sînt manifestate în episcopat, ambele trebuie să-și aibă
originea în Biserică. Numai o dezvoltare ulterioară a noțiunii infailibilității
în sensul de monopol al magisteriului, a despărțit cele două forme ale
infailibilității, atribuindu-se Bisericii numai calitatea de a nu putea fi
făcută să greșască (infailibilitatea pasivă), cîtă vreme magisteriului i s-a
atribuit ambele forme (infailibilitatea activă și pasivă).

Dar dacă în textul inițial al schemei prezentat Conciliului la 1870,
Biserica, în totalitate, are și forma activă a infailibilității, adică puterea
de a nu greși, aceasta nu poate fi înțeleasă numai în sensul că nu poate

5. Mansi, LI, 579 C. Iar A. Chavasse (*art. cit.*, p. 239) spune: «Folosind cuvîntul
magisterium, se numea o funcție ierarhică. Acest nume ajungea pentru a desemna
ierarhia, căreia i-a fost incredințată această funcție. Dar cuvîntul nu putea să
semnalizeze prin el însuși poziția respectivă a papii și a episcopilor în posesiunea
puterii de a învăța». 6. Mansi, XLIX, 340 D.

cădea de la un adevăr gândit și propus ei de episcopul, sau în sensul că nu poate fi abătută de cineva de la adevăr. Biserica nu poate greși, în sensul că nu poate greși în gândirea ei spontană, în legătură cu adevărul revelat. Ea-l gândește activ, ca și magisterul; de altfel nu există gândire pasivă, ci numai gândire activă. Lipsa unei gândiri active, echivalează cu lipsa gândirii peste tot. Astfel magisterul nu ar avea ca dar special decât doar pe acela de a nu greși când definește ceea ce gândește Biserica, sau ceea ce gândește solidar cu Biserica. Numai aceasta a putut fi înțelesul expunerii din capitolul al IX-lea «despre infailibilitatea Bisericii». Aceasta a fost doctrina catolică despre infailibilitate până în primăvara anului 1870 și ea coincide în esență cu doctrina ortodoxă.

E drept că în schema amintită «despre Biserica», capitolul al XI-lea atribuia papii un «primat de jurisdicție», dar nu e lipsit de semnificație faptul că în întregul capitol, care expune atribuțiile acestui primat, de un caracter mai mult juridic, nu se spune nici un cuvânt despre infailibilitatea papală. Cu destulă evidență se poate constata că acest primat e conceput în acest capitol ca constând din dreptul papii de a conduce Biserica pe baza legilor și învățăturilor în ființă, dar nu de a formula învățături și legi noi, de unul singur. În sensul acesta se spune în capitol că nu se poate apela de la actele papii la un conciliu ecumenic.

De altfel insistența ce se pune pe dreptul papii de a comunica în mod liber cu păstori și credincioși din orice țară, face destul de transparent, că expunerea primatului universal în schema de la 1870 a avut drept scop să dea o întemeiere acestui drept al papii, într-o vreme când statele moderne începeau să se apere de imixtiunea papilor în viața națională și politică a cetățenilor (catolici) din cuprinsul lor.

Dăm câteva propoziții din acest capitol, care pun în lumină scopul amintit. Mai întâi se afirmă că Hristos «a instituit în fericitul Petru, Apostolul, principiul și fundamentul vizibil perpetuu al unității, întrucât după atestările Evangheliei i-a promis și conferit lui Petru, Apostolul, în mod imediat și direct primatul jurisdicției în toată Biserica». «Dar întrucât ceea ce a instituit Hristos în fericitul Petru, e necesar să dureze în Biserica până la sfârșitul veacurilor, oricine succede în scaunul lui Petru, ține primul în toată Biserica». De aceea «acest scaun apostolic și pontificele roman deține primatul în tot pământul» și «adevăratul vicar al lui Hristos și capul întregii Biserici și părintele și învățătorul (doctorem) și judecătorul suprem, și lui i-a fost transmisă în fericitul Petru, de Domnul nostru Iisus Hristos, deplina putere de a paște, de a conduce și guverna Biserica Universală (pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam... plenam potestatem) și această putere de jurisdicție care îi este proprie este ordinară și directă, atât față de păstori, cât și față de credincioșii Bisericiiilor partiale, încât atât în singular, cât și toți împreună sînt obligați să arate supunere ierarhică și ascultare adevărată, în așa fel ca păzindu-se comuniunea și unitatea mărturisirii de credință cu pontificele roman, Biserica lui Hristos să fie o turmă cu un păstor suprem». Se condamnă cei ce spun că «se poate apela de la judecățile pontificelui roman, la un viitor conciliu

general, ca la o autoritate superioară pontificelui roman». «Din această putere supremă, ordinară și directă de jurisdicție, atât asupra Bisericii Universale, cât și asupra păstorilor și credincioșilor Bisericiiilor particulare, în comun și în parte, urmează că pontificelui roman îi este necesar, în exercitarea liberă a acestei puteri, dreptul de a comunica cu păstorii și turmele întregii Biserici, ca aceia să poată fi învățați (doceri) și să poată fi conduși».

Trei expresii se referă în aceste texte la un oficiu învățătoresc al papii: «*învățătorul suprem*», necesitatea ca toți să păstreze «*unitatea mărturisirii de credință cu pontificele roman*» și necesitatea ca toți «*să fie învățați*» prin legătura directă cu papa. Expresia «*învățătorul suprem*» nu exclude ca să fie «*învățători*» (doctores) prin puterea intrinsecă a lor și ceilalți episcopi. Deci fie că acest titlu implică, fie că nu implică o infailibilitate papală, în el nu e exprimată o infailibilitate exclusivă a papii, ci, cum vedem din capitolul al IX-lea al schemei, mai de grabă una unită cu a Bisericii și cu a episcopatului.

Expresia «*unitatea mărturisirii de credință cu pontificele roman*» spune doar că papa e un pol în această unitate de învățătură între corpul credincioșilor și el, dar nu singurul. În nici un caz nu se implică în această expresie că papa are dreptul de a defini singur învățătura; ea poate fi înțeleasă în sensul că el e unul din cei doi factori care păzesc această învățătură (căci am văzut afirmarea că nici Biserica nu poate greși sau fi făcută să greșescă).

În sfârșit, din expresia că credincioșii «*sînt învățați*» în legătură cu papa, nu rezultă că ei învață numai de la papa, sau că el poate să-i învețe alte învățături, decât cele odată definite.

În orice caz, în acest capitol despre primatul papal nu se atribuie papii în mod exclusiv și explicit prerogativa infailibilității și nu se formulează o doctrină clară despre această infailibilitate.

Episcopii adunați în Conciliu și-au dat ei înșiși seama că în textul schemei nu e definită o infailibilitate papală. De aceea unii din ei, mai devotați papii, au început să ceară ca în conciliu să se definească o infailibilitate pe seama papii.

2. EVOLUȚIA DOCTRINEI DESPRE INFAILIBILITATE ÎN CURSUL PRIMULUI CONCILIU DE LA VATICAN

Încă din prima zi a Conciliului, de la 8 decembrie 1869, episcopul Plumb de Nicopole, observînd că în Conciliu e o ceartă între episcopi, unii vînd să se definească clar că papa se bucură de infailibilitate, alții nu, cere să se aducă această chestiune în discuția Conciliului, pentru ca să înceteze cearta. La 20 decembrie 1869, protonotarul apostolic, Iosif Anaya, propunea într-o scrisoare adresată papii și episcopilor, să se voteze următorul text: «Pontificele roman, cînd definește de la catedră, în chestiuni

de credință și de morală, este infailibil și decretul lui dogmatic este sint și înainte de a se produce consensul Bisericii, îndată, ireformabile»⁷.

Precum se vede, nici această propunere, care a fost cea mai exagerată, nu exclude măcar o ratificare ulterioară a Bisericii. Desigur, practic, prin această propunere se acorda decretelor papale o infailibilitate în ele însele, dar teoretic se recunoștea că și Biserica este un subiect de infailibilitate deosebit de papa și nu este privată de posibilitatea de a se manifesta ca atare.

La 31 decembrie 1869 prefectul apostolic de Guyana cere și el papii să se definească de Conciliu «lipsa de greși a papii (inerrantiam) în credință și că în anumite cazuri (quibusdam casibus) trebuie să se dea ascultare decretelor pontificelui roman, ca lui Hristos»⁸. Prin expresia «în anumite cazuri» se gîndea și acesta la o infailibilitate limitată a papii, care nu exclude pe cea a Bisericii, deoarece infailibilitatea în Biserica nu se poate manifesta cu întrerupere.

La aceeași dată, 15 episcopi semnează o cerere trimisă fiecărui membru al Conciliului, ca să-și adauge semnătura pe ea, pentru ca să fie apoi înaintată papii, spre a aduce în Conciliu pentru definire «doctrina prin care pontificele roman se bucură de o autoritate supremă și de aceea imună, cînd învață (praecipientis) pe toți credincioșii cu putere apostolică». Pînă la 3 ianuarie 1870 adresa aceasta mai intruște 50—60 de semnături, destul de puține. Dar și textul propus de ea spre definire e destul de vag, întrucît cuvîntul «praecipientis» poate însemna și numai o predare a învățăturii deja definite și nu exclude ca și episcopatul să poată învața în mod infailibil.

Chiar din adresele celor mai exagerați adoratori ai papii, rezultă deci că nu exista înainte de 1870, în Biserica Catholică o conștiință clară despre infailibilitatea papii, cum s-a susținut după anul 1870 de teologii catolici. Aceasta s-ar putea dovedi și cu alte texte propuse înainte de 18 iulie 1870, în adrese și cuvîntări din timpul Conciliului I de la Vatican. Dar aceasta ar forma subiectul unui studiu independent.

De fapt, în cursul lunii ianuarie 1870 s-au succedat și alte cereri în favoarea infailibilității papale, cu alte texte propuse.

Episcopul Laurentiu de Salustia, cerind și el, la 23 ianuarie 1870, papii, să se definească în conciliu infailibilitatea pontificelui roman, precizează că trebuie să se evite termenii «deosebit», «separat de episcopi», «personal», «fără consultarea episcopilor» (seorsum, separat ab episcopis, personaliter, inconsultis episcopis). «Doresc ca și în schema «Despre Biserica», unde se vorbește despre episcopi, să se afirme direct: «ei sînt, împreună cu pontificele suprem, judecătorii în credință; sau: și ei se bucură de autoritatea unor judecători în exprimarea adevărului în credință; sau: ei nu numai în Conciliu ecumenic, ci și aflîndu-se în scaunele lor pot împreună cu pontificele roman, sau în dependentă de el, să pronunțe o judecată în chestiunile de credință»⁹.

7. Mansi, LI, 640.

8. *Ibidem*, col. 644.9. *Ibidem*, col. 670—1.

S-au înaintat însă și cereri să nu se propună Conciliului definirea infailibilității papale. Așa a fost cererea de la 12 ianuarie 1870, semnată de 136 de episcopi, în frunte cu mai mulți cardinali, ca arhiepiscopul Schwartzberg de Praga, Rauscher de Viena etc.¹⁰. La fel cererea de la aceeași dată semnată de 40 de episcopi francezi, în frunte cu cardinalul Georges, arhiepiscop de Paris¹¹. Apoi cererea altor vreo 50 de episcopi¹². Deci mai mult de o treime din membrii Conciliului s-au declarat împotriva unei definiri a infailibilității papale.

Papa a propus unei Comisi, la 9 februarie 1870, ambele feluri de cereri¹³. Comisia a aprobat cererile pentru definirea infailibilității papale, dar se cugeta încă la o infailibilitate condiționată.

Episcopul Zinelli de Tarvisinus, într-o adresă de la 18 februarie 1870, către papa, exprimă opinia să nu se propună Conciliului «să definească învățătura despre o infailibilitate absolută, sau nelegată de nici un fel de condiții» (nullis conditionibus alligata). El cere să se definească dimpotrivă următoarele principii de natură să limiteze infailibilitatea papală printr-o infailibilitate a episcopilor și a Bisericii:

1) «Dacă cineva ar zice că toți sau aproape toți episcopii pot, în măr-turisirea publică a credinței, să cadă de la doctrina adevărată, ca și cînd Biserica lui Hristos ar putea să mențină numai prin unul sau altul sau foarte puțini episcopi adevărata credință, să fie anatema».

2) «Dacă cineva ar spune că consimțămîntul (adsensum) Bisericii dispersate nu are putere la stabilirea dogmei de credință, să fie anatema»¹⁴.

Bazîndu-se pe hotărîrea comisiei din 9 februarie 1870, dar ținînd seama și de opinia de a se defini o infailibilitate papală, condiționată de infailibilitatea Bisericii, la 6 martie, Secretarul conciliului anunță că papa a binevoit să aprobe să se discute «formula noului capitol», care se va înscrie în schema «De Ecclesia», după capitolul al XI-lea, care trata despre primatul papal. Prin aceasta se arăta că infailibilitatea papală se concepea încă în funcție de infailibilitatea Bisericii. Același lucru se poate deduce din textul formulei distribuit conciliului, care, atribuind papii lipsa de greșală la definirea credinței, o pune aceasta în funcție de credința ce s-a păstrat totdeauna nealterată în sediul apostolic și în dependență de funcția infailibilă a Bisericii. Iată partea principală a acestei formule: «Pontificele roman ... definînd darul de învătător suprem al tuturor creștinilor și defini-nd cu autoritate ceea ce trebuie să fie ținut de Biserica în chestiunile de credință și morală, nu poate greși și această prerogativă a ineranței sau a infailibilității pontificelui roman se referă la același obiect, la care se

10. *Ibidem*, col. 674.11. *Ibidem*, col. 681.12. *Ibidem*, col. 687.13. *Ibidem*, col. 695—692. Chevasse, art. cit., p. 241.

14. Mansi, LI, 674.

15. *Ibidem*, col. 701—702: «Romanus Pontifex... cum supremi omnium christianorum doctoris munere fungens, pro auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum sit, errare non possit: et hanc romani pontificis inerrantiam seu infailibilitatis praerogativam ad idem obiectum porrigi, ad quod infailibilitas Ecclesiae extenditur».

Dar și după aceasta unii episcopi au cerut ca discutarea noului capitol să se amâne pentru ca membrii conciliului să ia contact cu delegații Bisericii din țările lor. Conștiința că Biserica are un cuvânt de spus în problema de credință era încă vie în catolicism. Alți episcopi însă, desigur, mereu supuși sugestiilor papii, au cerut dimpotrivă, să se discute acest capitol înainte de celelalte capitoare ale schemei «De Ecclesia» și anume imediat¹⁶. Era un pas mai departe în direcția detașării infailibilității papale de Biserica. Auzind de zvonul că această cerere e pe cale să fie luată în considerare, episcopul de Orléans, Dupanloup, la 13 martie 1870, scrie cardinalului Angelis, președintele Conciliului: «Permiteți, Monsenior, să protestez contra unui astfel de procedeu (de a se discuta acest capitol înainte de schemele «De fide», și «De Ecclesia»): «A sesiza astfel, prin călcarea ordinii de zi și prin violență, Conciliul, în această chestiune, este absolut imposibil». Această procedură reprezintă «o presiune asupra Conciliului și e absolut contrară libertății episcopilor». După ce acest capitol s-a subintrodus ca ultimul într-o schemă, acum sînt lăsate deoparte chestiunile importante ale celor două scheme deja discutate, chestiuni fundamentale și preliminară tuturor celorlalte, ca: Dumnezeu, Providența, Iisus Hristos, Răscumpărarea, Grația, Biserica și sintem împinși «în mod precipitat, într-o chestiune de care aproape că nu am auzit înainte de Conciliu decît de la ziaristi, într-o chestiune de care Bula de convocare a Conciliului nu vorbea, de care însăși schema «Despre Biserica» nu spunea un cuvînt». O chestiune așa de gravă, așa de delicată, e vorba să se discute «în grabă», «în mod forțat». Prin aceasta «nu li s-ar lăsa nici timp, nici libertate, de a studia un punct de doctrină atît de important». «Nici un episcop nu poate declara, fără a-și răni grav conștiința, și de a se expune condamnării eterne, ca punct de doctrină, ca punct al Revelației, o chestiune despre care el nu a avut timp și mijloace să devină absolut sigur»¹⁷.

«Ar fi, Monsenior, în lumea întreagă o stupeoare și un scandal, s-ar autoriza în mod manifest calomniile acelor care spun că în dosul convocării Conciliului stau anumite intenții nemărturisite. Că el s-a convocat în fond pentru această chestiune, care nu a fost declarată ca obiect al Conciliului. Cei ce împing la aceste excese de a propune Conciliului să discute chestiunea infailibilității papale, și încă înaintea tuturor celorlalte, uită de prudența necesară, uită că există un bun simț și o bună credință care nu poate fi rănită, fără pedeapsă»¹⁸.

Printre alte adrese înaintate papii în același sens, una a episcopilor americani de la 25 martie 1870, cere papii să nu se definească decît adrevărurile în care există «o unanimitate morală»¹⁹, adică neforțată.

16. *Ibidem*, col. 703—711.

17. Teologii catolici spun azi că totdeauna a existat în Biserica Catolică doctrina infailibilității papale. Ciudat cum a putut exista în Biserica totdeauna o infailibilitate de care episcopii declară la 1870 că nu au încă o siguranță.

18. Mansi, LI, 711—713.

19. *Ibidem*, col. 717.

Dar în Congregația generală de la 29 aprilie 1870, președintele anunța că capitolul «despre infailibilitatea papală» se va discuta înaintea tuturor celorlalte chestiuni.

La 8 mai 1870, peste 40 de episcopi, în frunte cu cardinalul Schwartzberg, arhiepiscop de Praga, Georges al Parisului, etc. protestează împotriva acestei nesocotiri a ordinii de zi stabilite. În adresa lor se spune: «În ședința publică a doua a acestui Conciliu, am jurat să considerăm ca înțeles ade-vărat al Sfintei Scripturi, acela pe care l-a considerat și-l consideră Sfînta Maică Biserica, iar în a treia ședință, am declarat că același adevăr trebuie să-l țină ca regulă de credință toți creștinii, pentru că Biserica are autoritatea să judece despre înțelesul adevărat și despre interpretarea Sfintei Scripturi. Aceasta este infailibilitatea Bisericii lui Hristos. Iar intrucît Biserica lui Hristos și pontificele roman nu constituie unul și același subiect, și intrucît se reclamă autoritatea infailibilității pentru amîndouă, e clar că nu se poate vorbi de autoritatea pontificelui roman, dacă nu se tratează înainte doctrina despre magisteriul suprem al Sfintei Maicii Biserica și despre relația între magisteriul pontificelui roman și magisteriul infailibil al Bisericii lui Hristos» (despre acest magisteriu al Bisericii însăși se vorbește în capitolul al IX-lea al schemei Despre Biserica din ianuarie 1870).

Orice discuție trebuie să pornească de aici. Acest lucru e cert și neîndoielnic și nimeni nu-l poate pune în discuție. Aceasta pentru că infailibilitatea Bisericii lui Hristos este «cu totul sigură (certissima) pentru toți catolicii și în afară de orice îndoială, ceea ce nu se poate susține nicidecum despre infailibilitatea personală a pontificelui roman» (Id quod de infailibilitate romani pontifici personali contendi omnino nequit)²⁰.

Deci mai înainte trebuie să se trateze despre Biserica și despre magisteriul ei infailibil și abia după aceea despre cea a pontificelui roman, care se referă la același obiect, la care se extinde infailibilitatea Bisericii. Întîi Conciliul trebuie să dea un decret pentru Biserica «a cărei piatră unghiulară este Hristos, al cărui fundament este Petru împreună cu ceilalți apostoli (cujus fundamentum una cum ceteris apostolis Petrus), ale cărui pietre sînt toți credincioșii».

Altfel se va spune că papa a convocat acest conciliu cu intenția ascunsă de a obține definirea infailibilității sale; «pretextînd binele public» pentru această convocare, «dar în realitate fiind stăpînit numai de motivul ignobil de a-și mări puterea sa»²¹.

Cu toate aceste proteste papa a impus conciliului dezbateră capitolului despre infailibilitatea sa, înaintea schemei «De Ecclesia». Textul acesta s-a numit de aceea «Constitutio prima», iar cel despre Biserica, ce a rămas să fie discutat pe urmă, «Constitutio secunda». Dezbateră lui a început la 13 mai 1870 și s-a terminat la 18 iulie 1870.

20. Deci aceasta era învățătura necontrovertată, sigură, în Biserica Romano-Catolică, pînă la 1870: Biserica e subiect infailibil distinct de papa. Dimpotrivă infailibilitatea papii nu era o astfel de doctrină sigură.

21. Mansi, LI, 728—729.

Textul noului capitol a evoluat însă în conciliu de la forme mai moderate la altele tot mai exagerate. La 11 iulie 1870, textul se prezintă sub următoarea formă, în care se vede tendința de a identifica infailibilitatea papii cu infailibilitatea Bisericii:

«Pontificele roman cînd vorbește de la catedră, adică îndeplinind funcția de păstor și învățător al tuturor creștinilor, definește cu autoritatea sa supremă, *doctrina de credință și de morală* ce trebuie ținută de toată Biserica (înainte era vorba numai de cazul cînd definește în «chestiuni de credință și morală», acum de definirea întregii doctrine), prin asistența divină promisă fericitului Petru; căci atunci el se bucură de acea infailibilitate cu care Dumnezeulescul Răscumpărător a voit să fie investit Biserica Sa la definirea doctrinei despre credință și morală. (Nu se mai spune acum că infailibilitatea papii «se atașază», «se referă — porrigi — la obiectul la care se extinde, mai întîi, infailibilitatea Bisericii; infailibilitatea lui nu mai e pusă în funcție de infailibilitatea Bisericii, ci o are prin sine, deși Biserica încă nu e privată de infailibilitatea ei). De aceea definițiile de acest fel ale pontificalui roman sînt ireformabile prin ele înșile» (ex sese) 22.

Textul definitiv votat la 18 iulie 1870, pentru a face și mai categorică independența infailibilității papale de Biserica mai adaugă după «ex sese»: «non ex consensu Ecclesiae» (nu din consimțămîntul Bisericii) 23. După ce s-a votat acest text, papa a prorogat conciliul ne mai dîndu-i posibilitatea să discute și să stabilească schema «Despre Biserica» și despre infailibilitatea ei, dar lăsînd speranța că aceasta se va face într-un viitor oarecare. De aceea speranța aceasta a persistat continuu în catolicism. Căci chiar formula aprobată, după care în infailibilitatea papii se manifestă infailibilitatea Bisericii, nu afirma că infailibilitatea Bisericii se epuizează în exercițiul ei papal.

Ba mai mult, textul despre infailibilitatea papală cerea el însuși o completare prin definirea infailibilității Bisericii. Căci el nu a putut primi o «deplină autonomie» 24. Am văzut că el spune că papa «se bucură de aceeași infailibilitate cu care Dumnezeulescul învățător a voit să înzestreze Biserica Sa la îndeplinirea doctrinei privind credința și morală». «Se vede că această constituție primă cerea direct complimentul constituției a doua despre Biserica» 25.

De aceea, înainte de închiderea conciliului, cînd se mai credea că după votarea constituției prime, va fi adusă în discuție constituția a doua, ea a fost pusă la punct de către teologul Kleugten, la cererea «Comisiei de fidei». Textul acesta relua tot restul textului distribuit Conciliului la 21 ianuarie 1870; numai tema infailibilității era modificată. Dar el n-a mai fost supus comisiei, întrucît aceasta nu s-a mai intrunit după 14 iulie. Și se înțelege n-a mai fost supus nici conciliului, care s-a închis la 18 iulie 1870.

Totuși acest text are importanță, pentru că ține seama de unele critici făcute de anumiți episcopi din conciliu, înainte de a se aduce în

22. Mansi, LII, 1235.

23. *Ibidem*, col. 1334.24. A. Chavasse, *art. cit.*, p. 242.

discuție schema infailibilității papale și de infailibilitatea papală pe cale de definire.

Între cele zece capitole, ce le cuprinde acest nou text al schemei, că Hristos «a voit și a făcut ca, în Biserica Sa, certificarea, cunoașterea și mărturisirea adevărului să nu lipsească niciodată». (Vluit et efficit ut in Ecclesia Sua veritatis testificatio, agnitio et confessio nunquam deficiat). Apoi textul definește în ce subiecte se realizează privilegiul acestei infailibilități și care e obiectul ei. Observăm în acest text o dezvoltare spre privarea Bisericii de deplinătatea infailibilității. Ei i se recunoaște acum numai o infailibilitate pasivă, de credință și de mărturisire, dar numai în legătură cu papa 26. Astfel, în text se spune: «acest dar minunat prin care Biserica Dumnezeului celui viu este stîlpul și întărirea adevărului (1 Tim. III, 15), definim că stă în aceea că nici credincioșii nu pot cădea în eroare cînd *învață*, exercitînd acest dar». Apoi, în alt pasaj se spune: «Deci toate cele ce se țin și se transmit în chestiuni de credință și morală în toate locurile sub episcopi, alipiți de scaunul apostolic, ca lucruri neindolenice, ca și cele ce se definesc, spre a fi ținute și transmise de toți, fie de către aceiași episcopi, adăugîndu-se confirmarea pontificalui roman, fie de însuși pontificele roman cînd vorbește de la catedră, trebuie să se țină în mod infailibil și adevărat» 27.

Totuși prin faptul că se atribuia o autoritate celor ținute și transmise de Biserica și se recunoștea capacitatea ei de a ține și mărturisii fără greșă cele definite de papa și de episcopi, se recunoștea încă Bisericii o anumită infailibilitate. Iar întrucît capacitatea de a ține un deposit de credință și de a-l mărturisi, presupune nu numai voința oarbă de a ține de adevărat ceea ce vine de la alții, fără o pătrundere în interiorul învățăturii ținute, ci o aderare activă pe bază de convingere, pe bază de misterioasă intuiție lăuntrică, ea impunea ca toată problema infailibilității Bisericii să fie reluată și adîncită. Raportul dintre infailibilitatea papii și cea a Bisericii nu era încă deplin elucidată. În consecință, nici raportul între infailibilitatea episcopilor, ca reprezentanți ai Bisericii locale și a papii. Frazele simple din textul redactat de Kleugten, despre infailibilitatea episcopilor în solidaritate cu papa pe de o parte, și a papii singur pe de alta, nu lămură deloc nici problema valorii contribuției episcopilor la stabi-

26. Kleugten explică cap. 7 redactat de el astfel (Relatio de schemate reformato. Mansi, LIII, 317—332): «Se distinge întîi infailibilitatea în a crede și a învăța (infailibilitas in credendo et in docendo), apoi magisterul Bisericii învățătoare, care e perpetuu și extraordinar. Se determină, de asemenea, un subiect dublu: Episcopatul cu pontificele roman și pontificele roman singur cînd vorbește de la catedră».

27. Mansi, LIII, 313 AB.

Toate acestea întrețineau în Biserica Romano-Catolică speranța că odată și odată problema va fi reluată, precizându-se în mod mai clar infailibilitatea Bisericii și a episcopatului.

Chavasse, conferențiar la Facultatea de teologie catolică de la Strasbourg, scrie pe marginea textelor revizuite din capitoul al VII-lea al schemei «De Ecclesia», de Kleugien: «Acest mod de a lega strins Biserica Universală învățătoare și Biserica Universală credincioasă, este foarte fericit, căci el evită pericolul de a separa una de alta Biserica considerată credincioasă și Biserica considerată ca învățătoare»²⁸.

Era așa de greu în urma Conciliului I de la Vatican să se ocolească următoarele două întrebări: a) În faptul că Biserica întreagă ține ce-i predă Biserica învățătoare, nu se manifestă o altă infailibilitate care întregeste pe cea a magisterului? b) În credința infailibilă a Bisericii, adică în Biserica credincioasă, nu cumva este izvorul infailibilității Bisericii învățătoare?

3. DOCTRINA INFAILIBILITĂȚII ÎN TEOLOGIA CATOLICĂ DE DUPĂ CONCILIUL I DE LA VATICAN

O dovadă că conștiința unei alte infailibilități decât a papii era vie și după definirea infailibilității papale la Conciliul I de la Vatican, o întâlnim la dogmatistul catolic de mare autoritate, Scheeben, care susținea, curind după 1870, existența a două subiecte ale infailibilității: papa și episcopatul, distinct de papa. În opera sa, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (I Band, Freiburg im Breisgau, 1873), există mai multe pasaje în acest sens. El ține să dovedească această doctrină prin mai multe argumente.

La punctul a, el spune: «Dacă mai mulți martori, luați fiecare în parte nu mai pot să fie absolut autentici și de aceea infailibili, urmează că cel puțin mărturia concordantă a totalității martorilor trebuie și poate să fie absolut autentică și infailibilă... Ea poate fi și este în realitate infailibilă, pentru că activitatea Sfântului Duh, care dă viață și luminează pe martorii singurari este imposibil să fie zădărnicită, în toți la un loc; dimpotrivă, ea se arată în concordanța tuturor, ca în rezultatul ei propriu, și prin aceasta mărturia unisonă a tuturor organelor Sfântului Duh reprezintă necondiționat mărturia Lui proprie» (p. 81).

După ce la pct. b, Scheeben admite că și papa poate fi infailibil, la punctul c, spune că infailibilitate e cu atât mai sporită în colaborarea dintre episcopat și capul lui, deci în această colaborare se realizează un grad mai mare de infailibilitate.

c) «Cu atât mai mult (a fortiori) însă trebuie să fie prezentă absolută autenticitate și infailibilitate în orice manifestare totală a întregului episcopat, în care mărturia generală a membrilor și judecata suverană a capului și prin aceasta activitatea fructificatoare și călăuzitoare a Sfîn-

²⁸ A. Chavasse, *art. cit.*, p. 244.

tului Duh, se unesc și colaborează actual. Încă și mai mult va fi acesta cazul când la judecata capului se adaugă judecata generală a tuturor episcopilor (respectiv a reprezentanței de drept a totalității episcopilor într-un conciliu general), într-o declarație formală sau într-o aplicare practică a legiurii de credință. *Căci dacă deja mărturia generală trebuie și poate să fie infailibilă*, aceasta trebuie să fie valabil și mai mult despre sentința generală a tuturor episcopilor în care este cuprinsă și accentuată mărturia lor, deși această sentință, intrucif este distinctă de sentința suverană a papii, nu este juridic suverană și definitivă, ci reprezintă numai o prejudecată» (p. 81—82).

Cum se vede, Scheeben face distincția între infailibilitatea unei sentințe și anunțarea ei oficială, sau actul de punere a ei în vigoare printr-o promulgare juridică. Papa nu adaugă sentinței episcopale nota infailibilității, ci numai actul de punere în aplicare, așa cum factorul constituțional din stat pune în aplicare hotărârea în sine valabilă a reprezentanței generale a poporului.

Existența ambelor subiecte ale infailibilității o exprimă Scheeben din nou când spune că infailibilitatea aparține «întregului corp învățătoresc ca atare (den ganzen Lahrkörper als solchen), și anume în manifestarea lui ca întreg». Dar ea aparține nu numai (nicht bloss): a) întregului luat material, ci și (sonder auch): b) întregului luat formal, adică capului care concentrează în unitate și stăpânește aceste mădulare, adică în conducerea efectivă a întregului, și astfel într-un mod accentuat (in verstärkter Weise), colaborării tuturor mădularelor și a capului» (p. 82).

E clar că, după Scheeben, infailibilitatea o posedă atât episcopatul distinct de papa, cât și papa singur, precum, într-o măsură întârită episcopatul și papa împreună. Se poate vorbi la Scheeben de o gradăție a infailibilității.

Ideea că episcopatul distinct și independent de papa se bucură de infailibilitate, o precizează Scheeben și mai mult printr-o altă teorie: 1. «Ambele forme ale infailibilității nu sînt condiționate și fundamentate una prin alta în mod formal». Un subiect al ei «nu include formal» Sfântului Duh: una este «provin din două acțiuni, ce decurg paralel, ale este «acțiunea de viață dătătoare și unificatoare și unificatoare», alta membrilor corpului învățătoresc».

Aci e pusă în relief și mai mult concepția de mai sus a lui Scheeben, că prerogativa specifică a papii, în calitate de cap, e mai mult de ordin juridic, datorită căreia se pun în vigoare deciziile întregului episcopat, infailibile prin ele înseși, în baza acțiunii vivificatoare, adică cu mult mai esențiale și mai fundamentale a Sfântului Duh asupra lui.

«Relativa independență a celor două corpuri ale infailibilității active ar fi numai atunci periclitată, când corpul învățătoresc ar fi o mașină moartă, nu un organ viu. Căci la o mașină sau sînt mișcate toate părțile, exclusiv dintr-un punct, sau, dacă mișcarea pornește deodată de la mai multe părți, nu poate nici una să posedă o putere echivalentă cu a celor-

laite. In organismul viu, dimpotrivă, sufletul acționează în mod necesar tot așa de nemijlocit în fiecare mădular ca și în cap și mijlocește tocmai prin aceasta colaborarea unitară a tuturor mădularilor».

2. «Nici una din cele două forme nu este de prisos ci:

a) una ca și alta este esențial necesară, fiecare pentru un scop special, așa că nici una dintre cele două n-ar putea împlini prin sine singură, în mod sigur, toate funcțiile necesare ale corpului magisterial». Prima e necesară pentru unitate și pentru faptul că a doua nu implică în mod sigur «că martorii rămân totdeauna uniți». A doua e necesară pentru ca nu cumva lipsind «o sentință formală a celei din urmă», totalitatea credincioșilor să fie dusă în greșală.

b) Intrucit fiecare infailibilitate e necesară celeilalte, «fiecare oferă pentru scopul celeilalte, un sprijin folositor și o confirmare a activității proprii aceleia» (p. 84).

Cu vremea însă, prin obișnuirea cu exercitarea exclusivă a infailibilității papale și a autorității absolutiste a curiei sale, lumea catolică a uitat în general de structurile proprii ale Bisericii și nu se mai gîndea la o restabilire a importanței lor. Un prelat roman spunea: «E clar că episcopii vin la Roma pentru a vedea că papa este totul și episcopii nu sint nimic».

Dar prin convocarea Conciliului al II-lea de la Vatican de către papa Ioan al XXIII-lea s-au reînvirot vechile speranțe, căci «în același timp au reapărut liniile de forță ale structurii Bisericii, care, în teologia catolică, fuseseră uitate sau pierdute din vedere, ceea ce nu trebuie să evităm a constata»²⁹.

4. DOCTRINA INFAILIBILITĂȚII LA CONCIUL AL II-LEA DE LA VATICAN

Din păcate însă Conciliul al II-lea de la Vatican n-a satisfăcut aceste speranțe. Dimpotrivă, a dezvoltat și mai departe doctrina puterii absolute și a infailibilității papale.

Schema «Despre Biserica», votată și promulgată în sesiunea a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, la 21 noiembrie 1964, nu mai cuprinde un capitol despre infailibilitatea Bisericii, cum cuprindea schema «Despre Biserica» în 1870, amintată pentru discuții viitoare. Deși Biserica e văzută acum, nu atât ca organizație juridică, cum era văzută înainte, cit ca Trup tainic al lui Hristos, însuflețit de Duhul Sfînt, și deși se vorbește mult despre datorita laicilor de a mărturisi adevărul lui Hristos în lume, despre infailibilitatea Bisericii ca totalitate a credincioșilor se vorbește într-un singur pasaj și ea este și mai restrînsă decît în formularea dată ei în 1870 de Kleugten. E drept că și acela limita infailibilitatea totalității credincioșilor numai la actul de credință (infailibilitatea pasivă),

29. D. O. Rousseau, *Le deuxième Concile du Vatican*, în «Irenikon», nr. 4/1962, 469, 473.

dar nu o punea și pe aceasta în funcție de vreo putere ce vine de la magisteriu, adică, în ultima analiză, de la papa. Acum se face și acest pas. Totalitatea credincioșilor nu poate greși în credință, se spune acum, dar numai dacă stă în legătură cu ierarhia și prin aceasta cu papa. Și aci e o dependență văzută unilateral. E relativizată deci și această infailibilitate pasivă. Se vorbește, e drept, acum «de un simț supranatural al credinței», propriu întregului popor credincios, dar într-un mod atât de echivoc, încît nu poți înțelege dacă acest simț e cu adevărat intrinsec poporului credincios, sau îi vine de la legătura cu magisteriul, adică de la papa, o dată ce se manifestă numai dacă poporul credincios stă în legătură cu magisteriul; în orice caz, chiar dacă acest simț al credinței e propriu poporului credincios, prin el acesta nu arată decît capacitatea de a primi și a fi învățătura dată de magisteriu, dar nu și de a contribui activ la înțelegerea și prin aceasta la formularea credinței.

Iată cuvintele schemei în această privință: «Totalitatea credincioșilor, care are ungerea de la Cel Sfînt (I Ioan II, 20 și 27), nu poate greși în credință (în credo). Și această însușire specială a ei se manifestă prin simțul supranatural al credinței, atunci cînd se exprimă «de la episcopi pînă la ultimii laici credincioși», concordanța generală în chestiuni de credință și morală. Prin acest simț al credinței, care e trezit și hrănit de Duhul Adevărului, ține poporul lui Dumnezeu, sub conducerea Sfîntului oficiu magisterial (papa, n.n.), în a cărui ascultare credincioasă nu mai primește cuvîntul Lui de la oameni, ci cu adevărat cuvîntul lui Dumnezeu (I Tes. II, 13). credința transmisă de la Sfîntul Duh (Iuda 3), în mod ferm. Prin el pătrunde cu o judecată dreaptă tot mai adînc în credință și o aplică mai deplin în viață»³⁰.

Vom vedea însă, în alt loc, contradicțiile flagrante și imposibilitățile logice insuportabile ce se cuprind în acest text. Dacă poporul credincios poate pătrunde cu judecata tot mai adînc în credință, nu ajută prin aceasta la înțelegerea ei și la formulările ei viitoare? Mai este aceasta numai o irfaibilitate pasivă? Dar aceasta este numai una dintre cele două dicții ale acestei doctrine.

În privința episcopatului, am văzut cum îndată după Conciliul I de la Vatican, Scheeben interpreta hotărîrea de la acel conciliu, ca implicînd o infailibilitate a lui, distinctă de a papii și întregind pe a papii. În preajma Conciliului al II-lea de la Vatican, speranțele că această doctrină își va găsi o formulare s-au reînvirot. Iar în a doua sesiune a conciliului majoritatea innoitoare a episcopatului a luptat energic pentru impunerea acestei doctrine.

Prin ideea susținută de această majoritate că episcopii fac parte în însăși hirotonia lor, că episcopi, din colegiul general al episcopilor, că deci acest colegiu există independent de papa și el are un drept de conducere și de învățătură în întreaga Biserică (leza sacramentalității episcopatului), se voia să se impună tocmai ideea că episcopatul este un alt

30. *Constitutio de Ecclesia*, cap. I (Misterul Bisericii), paragraful 8. După textul german, publicat în «Herder Korrespondenz», apr. 1965, Heft 7, p. 321—322. Ortodoxia

subiect al puterii și al infailibilității în Biserică, distinct de papa, deci întregind pe papa.

În ședința generală din 4 octombrie 1963, Arhiepiscopul Guerry de Cambrai cere să se introducă în schemă că «hirotonia întru episcop incorporează pe cel consacrat în colegiul episcopal și prin aceasta și spre servirea întregii omeniri, așa încît grija și răspunderea pentru toată Biserica premerge misiunea sa pentru o Biserică singulară. Episcopul reprezentă în Biserică sa singulară, misterul Bisericii întregi».

Față de doctrina care s-a impus după Conciliul I de la Vatican, și care era susținută de minoritatea conservatoare în sesiunea a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican, că papa are prin jurisdicția sa o putere superioară puterii primite de episcopi prin sacramentul hirotonei episcopale și că deci de-abia prin hotărîrea papii un episcop hirotonit e introdus în colegiu și în participarea la răspunderea pentru conducerea și învățarea întregii Biserici, Arhiepiscopul Guerry a spus: «Realitatea sacramentală a oficiului episcopal, primează asupra celei juridice»³¹. Cel mai înalt izvor de putere în Biserică este sacramentul hirotonei întru episcop și intrucît toți episcopii, inclusiv papa, își primesc puterile lor supreme în mod solidar dintr-o unică sacramentalitate, papa nu are mai multă putere decît ceilalți episcopi. El nu poate învăța și conduce decît în solidaritate cu toți episcopii. Iar aceștia nu participă în baza vreunei hotărîri papale la această conducere și învățare a Bisericii.

În ședința generală din 7 octombrie 1963, Cardinali Léger din Montreal-Canada, König din Viena, Mayer din Chicago au cerut același lucru. La fel Cardinalul Rugambwa din Tanganica, Cardinalul Lefebvre din Bourges a spus pe linia acestor idei: «Petru a obținut de la Domnul primatul, totuși trimiterea aceasta nu i-a fost incredințată independent de colegiul apostolic, ci în el».

Și mai dezvoltat a expus această idee patriarhul melchit unit Maximos al IV-lea: «Trebuie să ne abținem, a spus el, de la orice interpretare și aplicare exagerată a primatului. Trebuie să se distingă precis între datele revelației și elementele istorice ale dezvoltării primatului. Pentru a pregăti calea spre unitate, acest Conciliu n-ar trebui să se mulțumească să repete declarațiile primului Conciliu de la Vatican, ci ar trebui să vadă primatul într-o mai deplină lumină, în legăturile lui organice cu drepturile episcopatului. N-ar mai trebui să se vorbească de papa că e cap al Bisericii în același sens în care se vorbește de Hristos, Care e unicul cap al Bisericii. Papa e cap, intrucît e președinte al colegiului episcopal... Capul conduce corpul numai în unire cu corpul. Puterea (Vollmacht) papii asupra Bisericii întregi nu prejudiciiază puterile (Voll-

31. *Concilio Oecumenico Vaticano II*, Ufficio stampa. II Oekumenische Vatikanenskonzil, zweite Sitzungsperiode. Presseamt, Città del Vaticano, 4. 10. 1964. Redăm numai după idee, cuvintele episcopilor, așa cum sînt expuse în comunicatul de presă al conciliului, datele cu ziua ședințelor generale respective. De aceea nu mai indicăm la citațiile următoare și data comunicatului de presă. Folosim aceste comunicate după limba germană. Ele au fost publicate în limba italiană în «L'Osservatore Romano», totdeauna cu data zilei următoare ședinței respective.

machten) colegiului episcopal, care are aceste puteri din Tradiția apostolică și nu sînt delegate de papa». Episcopul Van Dodewaard, în numele episcopatului olandez a spus: «Puterea colegiului episcopal nu este de drept bisericesc, ci de drept divin». (Adică nu vine din puterea juridicțională papală, ci din hirotonia episcopală a membrilor lui). «Ea nu e delegată de papa pentru cazuri extraordinare, de exemplu pentru conciliu. În conciliu, colegiul episcopal exercită cu papa puterea supremă și deplină; aceasta n-ar fi posibil pe temeiul unei simple delegații. Puterea colegiului episcopal este o putere ordinară și în afara colegiului. Ea nu e o simplă împărtășire de grijă (Mitsorge), ci participarea la conducerea Bisericii întregi»³².

În ședința generală din 8 octombrie 1963, Episcopul auxiliar Heuschen (Lüttich) și Episcopul Charue (Namur) au arătat, cu dovezi din Tradiție și Sfînta Scriptură, că Biserica nu stă numai pe Petru ca fundament, ci pe toți Apostolii³³.

La 9 octombrie 1963, Cardinalul Richaud, arhiepiscop de Bordeaux, a spus: «Petru numai în legătură cu ceilalți (Apostoli) poate «întări» pe frați. Astfel nici papa nu stă în afara colegiului; episcopii sînt frații săi, nu servitorii săi»³⁴.

La 10 octombrie 1963, Iosif de Scuffi, arhiepiscop de Smirna, a spus că hotărîrea Conciliului I de la Vatican, după care definițiile papii sînt ireformabile prin ele înșile, nu prin consensul Bisericii, trebuie interpretată în sensul că «ele presupun credința Bisericii întregi ca obligatorie». În aceeași zi, Arhiepiscopul brazilian De Proenca Sigaud (de Diamantina), a declarat că «papa nu poate da niciodată hotărîri de dintră care nu sînt în concordanță cu adevărul general ce se află în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție»³⁵. În asemenea declarații se manifestă încă conștiința infailibilității Bisericii.

Comunicatul de presă de la 12 octombrie 1963 rezuma discuțiile asupra acestei teme, spunînd că o singură voce în conciliu a cerut amnarea unei hotărîri asupra colegialității episcopale ca insuficient de întemeiată, pe cînd toți ceilalți au socotit-o destul de întemeiată. «Acest punct a fost cel mai discutat în zilele trecute. Mulți părinți au susținut cu hotărîre învățătura despre colegialitate... Alții au manifestat îndoială cu privire la baza biblică și tradițională a ei. Cîțiva chiar au negat-o. Cîteva lucreze împreună «colegial»; căci aceasta pare cerută numaidecît, în special de necesitatea situației lumii de astăzi. Mulți cugetă însă că o astfel de colaborare trebuie să aibă loc în temeiul dreptului divin. Alții cred. dimpotrivă, că e vorba numai de o structură juridică, care afirmă de voința papii. Toți părinții, așadar, sînt pentru solidaritatea episcopatului și pentru răspunderea fiecărui episcop pentru toată Biserica. Amîndouă acestea (solidaritatea și răspunderea) derivă din consacrarea întru episcop. Mulți părinți vîd în ea baza pentru exercițiul colegial al răspunderii pan-

32. «L'Osservatore Romano», 8 noiembrie 1963.

33. *Ibidem*, 9 noiembrie 1963.

34. *Ibidem*, 10 noiembrie 1963.

35. *Ibidem*, 11 octombrie 1963.

bisericești a episcopilor. *Alții* găsec expresia «colegiu» prea juridică și se tem că fundamentarea ei pe dreptul divin ar putea prejudicia primatul papal, deși se accentuează mereu că «colegiul» stă sub papa ca sub capul său».

Numeralul «mulți» pentru teza că colegiul e de drept divin, că derivă exclusiv din hirotonia întru episcop și nu și din delegația jurisdicțională papală, față de numeralul «alții», pentru teza a doua arată chiar în limbajul reținut al comunicatului oficial de presă, (influențat mai mult de curia conservatoare), că majoritatea episcopilor din conciliu a fost pentru prima poziție.

La 15 octombrie 1963, pentru aceeași teză a pledat Cardinalul Henriquez, arhiepiscop de Caracas, în numele episcopilor din Venezuela: «Explicațiile teologilor și canoniștilor par adeseori să facă din episcopi simpli delegați ai papii, de la care primesc jurisdicția pentru episcopiiile lor... Conciliul ar trebui să adincească mai bine originea puterii episcopale din consacrară episcopală și sacramentalitatea acestei puteri. (Impotriva teoriei că ea are un caracter juridic, dependent de papa, n.n.). Obiecțiile contra colegialității vin dintr-o înțelegere prea juridică a chestiunii, înțelegere care domină și doctrina teologică».

Elias Zoghby, vicarul patriarhului melchit din Egipt, arhiepiscop de Nubia, a declarat în aceeași ședință: «Puterea papii nu este o putere separată și independentă de a colegiului episcopal. Autoritatea papii este corect înțeleasă numai când e văzută în unire cu colegiul, al cărui cap este».

Unii din aderenții tezei că și papa are un rol în inserarea episcopilor în colegiu, au făcut precizarea care o moderează, potrivit căreia colegiul și are realitatea și deci unitatea sa spirituală în harul sacramentalității comune a episcopatului; numai manifestarea externă a unității lui e prilejuită de legătura cu papa. Aceasta înseamnă însă că și în funcțiunea învătorească, colegiul episcopal are o autoritate intrinsecă și papa nu aduce decât o promulgare juridică a judecăților proprii ale acestei autorități.

În acest sens, Episcopul Gaston Jacquier de Alger, în numele episcopilor din Africa de Nord, a spus în aceeași ședință: «Textul schemei pune în lumină latura juridică a colegialității oficiului episcopal, dar neglijează accentuarea semnificației sale spirituale, care curge din izvorul sacramental și care produce atât unitatea în credință cât și în iubire. Unitatea externă a colegiului episcopal este prilejuită de puterea de conducere a urmașilor lui Petru, dar cea internă, în credință și iubire, e dată prin sacramentalitatea oficiului episcopal. Această iubire în adevăr, de care vorbește schema numai într-un ton exortativ, ar trebui arătată ca darul harului propriu al colegiului episcopal»³⁶.

Ideile acestea s-au susținut și în ziua de 5 noiembrie și în următoarele, când s-a discutat schema «Despre episcopi și conducerea diecezelor». Așa, de pildă, Episcopul Francis Simon de Indore (India) a spus la 6 noiembrie 1963: «Linii trasate în schemă nu corespund nici structurii Bisericii voite de Dumnezeu, nici trebuințelor lumii contemporane, care nu

36. *Ibidem*, 16 noiem. 1963.

sunt pretutinderi aceleași. Papa este purtătorul puterii celei mai înalte sau supreme, dar nu al unei puteri absolute; și el este supus legilor dumnezeiești și poruncilor și necesităților omenești. Puterea sa nu o poate transmite curiei. După voia lui Hristos, papa trebuie să guverneze Biserica nu prin curie, ci împreună cu episcopii, în care continuă să subziste colegiul apostolic instituit de Hristos».

Apărătorii puterii absolute a papii și-au dat seama în tot timpul dezbaterilor despre colegialitate, că ideile de mai sus periclitează această putere. Astfel la 8 noiembrie 1963, Cardinalul Browne, din curie, a declarat: «Dacă s-ar da episcopilor un drept de cooperare în toată Biserica, papa ar fi obligat să recunoască acest drept și să admită că Biserica sa asupra acestei Biserici e prin aceasta restrinsă. Colegialitatea, după expunerea unor părinți făcută în conciliu, contrazice constituția dogmatică asupra primatului papal de la primul Conciliu din Văatican, după dogma «Pas-tor aeternus». De aceea se recomandă precauție».

De fapt, în aceeași ședință, majoritatea reprezentată prin voci ca aceea a Episcopului Martinez de Zamora (Spania), declara: «În introducerea schemei «Despre episcopi și conducerea diecezelor» ar trebui să se accentueze că episcopi nu sînt numai păstori ai diecezelor lor, ci în același timp, în temelul colegialității, participă la grija pentru întreaga Biserică. La grija pentru toate Bisericile, episcopii participă nu prin legătura lor cu papa, ci pe baza sarcinii date de Hristos colegiului apostolic și episcopal. Textul schemei este alcătuit mai mult după criteriul canonic decît teologic. Puterea jurisdicțională este astfel expusă ca și cînd ea ar fi concentrată toată în papa, care o împarte episcopilor cu măsură. Dar episcopii primesc puterea lor prin hirotonie».

Opoziția categorică a minorității conservatoare împotriva colegialității care condiționează pe papa, susținută tot timpul de «L'Osservatore Romano», combinată cu acțiunea de culise a acestei minorități, a izbutit atenuare a tezei sale despre puterea colegiului, pînă aproape de golierea ei de orice eficiență practică.

Astfel la 21 septembrie 1964, înainte de votarea capitolului al III-lea al schemei «Despre Biserica» (referitor la tema colegialității episcopale), episcopii au fost fericiți să aplaude pe asessorul Sfantului Oficiu, Monseniorul Parente, care, redînd ideile Papii Paul al VI-lea, a susținut colegialitatea episcopală, dar a declarat că «trebuie distins între puterea dată direct de la Hristos prin consacrare episcopală și între exercițiul ei care e condiționat de suprema autoritate a papii».

Era teza pe care o combătuseră în sesiunea a doua tot timpul susținătorii colegialității. Ei erau fericiți acum că, platonic, prin această teză se recunoaște mai mult colegiului decît prin teza susținută de Episcopul de Split, Franci, care reducea aproape la zero puterea primită de episcopi prin hirotonia episcopală.

Ca și cînd n-ar fi fost însă destulă restricția adusă colegialității de teza lui Parente și votată de conciliu, prin «nota explicativă preliminară»;

Teza aceasta permitea să fie interpretată în sensul că, deși conciliul general trebuie să se afle în comuniune cu papa, pentru a da sentințe infailibile, și deci acest caracter al lor se pune în relief și printr-o manifestare de adeziune din partea papii, totuși papa nu poate refuza unele din hotărârile conciliului, schimbându-le cu altele de unul singur, cum a făcut Papa Paul al VI-lea în sesiunea a III-a a Conciliului al II-lea de la Vatican.

Desigur, intenția lui Parente ca purtător de cuvânt al papii nu a fost să acrediteze această interpretare. Dar pentru că pe urmă s-a văzut că teza lui lasă și posibilitatea acestei interpretări, autoritatea superioară (papa) a venit și cu precizarea că nu e suficientă o simplă comuniune morală cu el, printr-o inițiativă din partea episcopilor singuri și a colegiului în întregime, ci e necesară o dependență ierarhică continuă, care se manifestă prin acte jurisdicționale papale. Nu ajunge ca un episcop să fie numit și hirotonit de episcopii din țara sa, de pildă, pentru ca să facă parte din colegiul episcopal, pe baza simplei manifestări a voinței sale de comuniune morală cu papa, ci e necesar ca papa însuși să numească pe respectivul episcop într-un post și apoi să-l mențină tot timpul în această recunoaștere; n-ajunge ca un conciliu să definească adevărul de credință cu voința manifestată de a fi în comuniune cu papa, pentru ca hotărârile lui să fie chiar prin aceasta infailibile, ci e necesar ca papa însuși să constate că această comuniune în credință e reală în toate chestiunile, adică hotărârea e conformă cu ceea ce vrea el; e necesar ca papa să declare printr-un act jurisdicțional că aprobă aceste hotărâri. Deci inițiativa pentru comuniune aparține și papii, ba chiar el are ultimul cuvânt în realizarea și constatarea ei. Bă, mai mult, papa poate refuza unui episcop inserarea lui în colegiu, cu toată manifestarea voinței lui de a fi în comuniune cu papa; el poate refuza să aprobe hotărârile unui conciliu, chiar dacă s-a recunoscut că el a lucrat în comuniune cu papa prin faptul că s-au aprobat alte hotărâri ale lui. Acest lucru l-a și făcut Papa Paul al VI-lea în cursul sesiunii a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, aprobând unele hotărâri ale ei și modificând pe altele. Deci papa nu e obligat numai decît să recunoască dreptul colegial al episcopilor și dreptul de guvernare și învătare al colegiului episcopal, cînd aceștia manifestă voința lor de comuniune cu papa. Prin aceasta se înlătură și cea mai mică urmă de condiționare a papii de episcopi și de colegiul episcopal, adică de sacramentalitatea episcopală. Condiționarea are un unic sens: de la papă la episcop: el poate exercita puterea sa supremă în mod liber, episcopatul nu poate exercita nici o fărîmă de putere, fără aprobarea jurisdicțională a papii.

În paragraful 22 al capitolului al III-lea al schemei «Despre Biserica», se spune: «Colegiul episcopal sau corpul episcopilor are autoritate numai dacă aceasta e înțeleasă în comuniune cu episcopul Romei, urmașul lui Petru, în calitate de cap al lui și fără prejudicierea puterii sale de primat asupra tuturor păstorilor și credincioșilor. Episcopul Romei are, în virtutea oficiului său de locțiitor al lui Hristos și de păstor al Bisericii întregi,

la capitolul al III-lea, impusă de «autoritatea superioară» și distribuită în conciliu la 14 noiembrie 1964, doctrina despre colegialitatea episcopală s-a apropiat și mai mult de teza lui Franconi. Prin această notă «papa și comisia teologică, (ce s-a opus tot timpul colegialității. n.n.)... s-au silit să răspundă neliniștii pe care Monseniorul Franconi, purtătorul de cuvînt al minorității, o exprimasă în raportul său din 21 septembrie 1964». După această notă, «nici un episcop nu poate face parte din colegiu, dacă nu e în comuniune ierarhică cu capul Bisericii». De-abia această comuniune ierarhică realizează trecerea în act a puterilor de jurisdicție conferite numai într-un mod potențial prin consacrare. Nota spune că prin consacrarea episcopală se dau episcopului *sarcini*, sau funcțiuni (numera) și nu *puteri*, căci termenul din urmă se poate înțelege ca exprimînd o putere în act, adică exercițiul acestor puteri.

Dar pentru că aceste sarcini primite printr-o consacrare să se poată exercita, se cere o determinare juridică din partea autorității ierarhice papale. Aceasta constă în concesiunea unui oficiu special sau în asigurarea de supuși. Aceasta e motivul pentru care textul amendamentului vorbește simplu de «comuniune», ci de «comuniunea ierarhică» a membrilor colegiului cu capul colegiului, ca condiție a apartenenței lor la colegiu. «Papa poate exercita totdeauna puterea sa supremă». «Colegiul o poate exercita numai prin hotărârea papii». Dacă Pietro Parente vorbește numai de necesitatea comuniunii episcopilor cu papa, pentru exercitarea puterilor jurisdicționale, Franconi vorbește de supunerea ierarhică a lor și de actul juridic prin care papa le acordă real puterea lor jurisdicțională³⁷.

Mai explicit, deosebirea între teza lui Parente și cea care pînă la urmă s-a impus, ca teză apropiată de a minorității conservatoare extreme, e următoare: Teza lui Parente vorbește numai de necesitatea comuniunii episcopilor cu papa, pentru a face parte din colegiul episcopal, și de necesitatea colegiului în întregime, adunat sau nu în conciliu, de a rămîne în comuniune cu papa, pentru a participa la conducerea Bisericii și la defînirea infailibilă a credinței. Această teză lăsa posibilă interpretarea că o dată ce episcopul singular sau colegiul în întregime manifestă voința de a fi în comuniune cu papa, acesta din urmă nu poate să priveze pe respectivul episcop de apartenența la colegiu și conciliul de dreptul participării la defînirea infailibilă a adevărului. Chiar fără voia papii, din voința episcopilor și a colegiului de a fi în comuniune cu el, decurgea pentru episcopi și pentru colegiu, dreptul de a participa la puterea de guvernare și de învătare infailibilă a Bisericii. Inițiativa comuniunii aparține adică numai episcopului sau colegiului; papa avea o poziție pur pasivă. Prin aceasta papa era în mod real condiționat de episcopi în parte și de colegiu în totalitate. El nu putea să refuze episcopilor jurisdicția bisericească și colegiului participarea la conducerea și învătarea infailibilă, deși pe de altă parte, nici aceștia nu puteau executa fără el aceste atribuții.

³⁷ A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la troisième session*, éditions du Centurion, Paris, 1965, p. 86—88.

puterea deplină, supremă și universală asupra Bisericii și o poate exercita întotdeauna în mod liber. Ceata episcopilor însă, care urmează în oficiul învățătoresc și pastoral colegiului Apostolilor, ba în care corpul Apostolilor subzistă mai departe, este de asemenea, împreună cu capul său, episcopul Romei, și niciodată fără acest cap, purtătoare a supremației și episcopului Romei. Aceasta putere poate fi exercitată numai cu consimțământul episcopului Romei». In același paragraf, se spune despre conciliu: «Un conciliu general există numai dacă e confirmat sau cel puțin acceptat ca atare de urmașul lui Petru. Episcopul Romei are privilegiul să convoace aceste concilii, să le prezideze și să le confirme».

Despre infailibilitate în special se spune în paragraful 24: «De infailibilitate se bucură episcopul Romei, capul colegiului episcopal, în virtutea oficiului său, când ca păstor și învățător suprem al tuturor credincioșilor în Hristos, care întărește pe frații săi, (Luca XXII, 32), anunță o învățătură de credință sau de morală printr-un act definitiv. De aceea definițiile lui se numesc pe drept cuvânt, prin ele înșile, și nu pe temeiul consensului Bisericii, neschimbabile, întrucât au fost date sub asistența Sfântului Duh, care i-a fost promisă în Sfântul Petru... Infailibilitatea promisă Bisericii sălășuiește și în colegiul episcopilor, când exercită oficiul învățătoresc împreună cu urmașul lui Petru».

Astfel, de unde în sesiunea a II-a a Conciliului al II-lea de la Vatican se mai putea spera și reclama încă definirea vechii concepții, că episcopatul își are, prin sacramentalitatea sa, nu prin delegație juridică de la papa, puterea de a participa la conducerea și învățarea Bisericii, deci că există un raport de condiționare reciprocă între puterea și infailibilitatea papală și cea episcopală, Conciliul al II-lea de la Vatican a făcut prin definițiile sale imposibilă pe viitor afirmarea acestei concepții. Episcopatul este intru totul condiționat de papa, iar papa intru totul necondiționat de episcopat. Ceea ce dă hotărârilor colegiului sau conciliului, caracter infailibil, este aprobarea papală, dar nu și invers. Colegiul sau conciliul episcopal nu adaugă nimic papii ca putere sau ca infailibilitate, dar are totul de la papa, sau papa dă practic totul conciliului. Papa cu colegiul sau cu conciliul nu e mai mult decât papa singur. Conciliul și peste tot colegiul episcopal este redus acum în raport cu papa. fără nici un echivoc, la un zero decorativ, la rolul unei trene de lux, care sporește și mai mult prestanța celui ce o poartă, punând în relief tocmai prin nulitatea unui atât de măreț corp cum este episcopatul întregii Bisericii. Cât de covârșitoare este puterea de drept divin a papii. Desigur, acest zero primește în sine o oarecare putere de la papa, dar nu în raport cu papa, ci cu poporul credincios. Propriu-zis acum s-a definit că colegiul episcopal în sine nu mai are practic nici o fărâmiță de infailibilitate, adică s-a pus în afară de orice îndoială caracterul absolut al puterii și infailibilității papale.

Fără îndoială în schema «Despre Biserica» se menține ideea, insistent reclamată în sesiunea a doua a Conciliului, că izvorul puterii de conducere

și învățare în întreaga Biserică se află și în sacramentul hirotoniei episcopale. Puterea aceasta nu e văzută ca avându-și originea numai în actul juridic al papii. Dar puterea primită prin consacrare de episcopi nu se pune în mișcare, deci practic nu înseamnă nimic, fără actul juridic al papii. «Consacrarea episcopală — spune schema — transmite o dată cu oficiul de sfințire, și officile de învățare și conducere, care totuși prin natura lor pot fi exercitate numai în comuniune ierarhică cu capul și cu membrii colegiului episcopal. Pe temeiul Tradiției, care e validă mai ales în riturile liturgice și în uzul Bisericii Răsăritene și Apusene, mai clar că prin punerea minilor și prin cuvintele consacrarii se transmite harul Sfântului Duh, astfel... că episcopii în mod proeminent și vizibil primesc postul de învățători, păstori și preoți și că Hristos lucrează în această calitate în persoana lor» (paragraf 21). Sau: «Membrii al corpului episcopal ajunge cineva prin consacrarea sacramentală și prin comuniunea ierarhică cu capul și cu membrii colegiului» (paragraf 22).

Nici nu se putea ca Conciliul să ia episcopatul și această bază sacramentală a unei puteri virtuale. Acest minimum trebuia să li se lase. Căci altfel papa ar fi putut să atribuie fără hirotonie întru episcop, oricui, dreptul de a păstori în Biserică, de a transmite poporului credincios învățătura definită de el. Prin aceasta ar fi anulat cu totul valoarea sacramentului hirotonirii. Dar aceasta n-a îndrăznit s-o facă. Dimpotrivă, papa avea nevoie de o treaptă ierarhică, cu oarecare prestigiu în ochii credincioșilor, între el și poporul credincios, dată fiind marea extensiune a Bisericii. Altfel nu se puteau impune dispozițiile puterii sale absolute și infailibilitatea infailibilelor poporului bisericesc. În acest sens, puterea și infailibilitatea papală sînt condiționate în exercițiul lor de existența unui popor credincios și a unei ierarhii, pe care papa o folosește ca pe un instrument, așa cum un stăpîn lumesc are nevoie pentru manifestarea stăpînirii sale de o masă față de care să-și exercite puterea și de vehili prin care s-o exercite.

Conciliul a lăsat însă nerezolvată înrebarea de ce natură intimă este puterea care, curgînd în episcopat de la papa, face actual harul puterii potențiale a episcopatului? Este har și această putere actualizantă ce curge din papa în episcopi? S-ar părea că aceasta ar trebui să fie, căci cum poate pune în lucrare ceva mai prejos de har, un har primit direct de la Hristos în sacramentul hirotoniei? Dar dacă e har, atunci urmează că papa acordă un har nu printr-un sacrament, ci printr-un act juridic. Avem aci o concurență între sacramental și juridic, concurență în care juridicului apare superior sacramentalului, și deci puțin mai în portă că puterea virtuală actualizată de juridic își are originea în sacramentalitate. Concepția sacramentală a puterii în Biserică, afirmată în sesiunea a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican, a fost practic învinsă de concepția juridică de pînă acum.

Această supremație a juridicului asupra sacramentalului, această considerare a juridicului ca izvor de conducere și învățare superioară în Biserică, își are ilustrarea și baza în faptul că papa, deși n-are o consacrare superioară celorlalți episcopi, primește prin actul juridic-

țional al alegerii sale ca papă puterea supremă și infailibilitatea personală, pe care nu o are nici un episcop în parte și nici toți la un loc. *Aci juridic-fional nu mai actualizează numai ceva primit prin sacrament, ci e conceput el însuși ca izvor a ceva ce nu e dat în sacrament, deci ca un fel de suprascrament unic. Astfel Biserica Romano-Catolică a rămas și prin acest conciliu o instituție în care covârșește juridic-fionalul, cu toată lupta episcopatului pentru o concepție sacramentală.*

Un merit al Conciliului al II-lea de la Vatican, este că, prin insistența cu care a apărut originea sacramentală a puterii episcopatului, a pus în relief această contradicție a sacramentalului și juridic-fionalului în catholicism, care-și cere o rezolvare, prin completa și fățișă subordonare a unuia sau altuia. Deocamdată victoria a obținut-o practic juridic-fionalul. Funcția învățătoarească e legată nu de taine, ci de puterea juridică, de poziția stăpânitoare. Cunoaște adevărul și îl predă altora cel ce are stăpânire, servindu-se de acest privilegiu al posedării adevărului și al învățării altora pentru a-și putea menține stăpânirea.

5. OPINIA UNUI TEOLOG ORTODOX DESPRE «CELE DOUA ECLEZIOLOGII- DE LA CONCILIUL VATICAN II

Preotul Bisericii Ortodoxe Sîrbe la Londra, Vl. Rodzianco, socotește că în documentele Conciliului al II-lea de la Vatican sînt imbinat două ecleziologii contradictorii.

Constituția «De Ecclesia», zice el, a fost numită un miracol. «Dar miracolul constă în reconcilierea a două puncte de vedere absolut diferite, aproape opuse. Actual cele două ecleziologii sînt legate într-o singură schemă. Una este ecleziologia ortodoxă... cînd ea spune că infailibilitatea Bisericii este în toți credincioșii luați împreună... Dar în același timp găsiți în ea ceva absolut opus».

În doctrina romano-catolică a pătruns «un fel de divizare nestoriană» între Biserica militantă de pe pămînt în pelerinajul ei, pe de o parte, și între Biserica triumfătoare din cer, pe de alta. Și de aceea este necesar să existe pentru «realitatea complexă» a Bisericii de pe pămînt un «ambasador al lui Hristos», care o conduce. Această interpretare a dat-o catolicul oriental, Arhiepiscopul Edely, în revista «Ampleforth», cînd a scris: «Sau Hristos n-a dat nimic special lui Petru pe pămînt, sau i-a dat ceva în mod real și acest ceva nu poate fi o simplă precedență de onoare, ci un ministeriu de coordonare, sau de direcție, ceva ce Mișcarea Tineretului Ortodox din Liban n-a găsit rău să-l compare cu rolul fratelui mai bătrîn în familie, cînd tata e departe».

«Aici e punctul principal — continuă Rodzianco —: pentru un ortodox, Hristos nu e departe și de aceea nu e necesar un «ambasador pe pămînt», nu e necesar un vicar al lui Hristos în acest sens... Biserica este una, avînd totuși natură divină și umană, aici pe pămînt și acolo în cer. Și Hristos este prezent în Duhul Lui și starea actuală a Bise-

riicii ca Trup al lui Hristos este restaurarea naturii umane în slava ei de la început, prin Biserica. Voi întrebuința exemplul dat de Vasile cel Mare: imaginează-ți un vas frumos care a fost spart în bucăți. Acum cînd toate bucățile au fost înprăștiat, vasul nu mai există ca atare, forma lui, chipul lui nu mai există, dar există părțilele lui. Încercă să adunați toate acestea la un loc și să le lipiți, veți vedea totuși încă urmele divizării, chiar dacă le puteți pune iarăși la un loc. Numai dacă o energie le topește din nou complet în ceea ce au fost, vasul va fi iarăși același. Tocmai aceasta a făcut Hristos cînd a venit pe pămînt, cînd ne-a readunat în Sine însuși. Păcatul originar ne-a spart în multe bucăți și Hristos ne-a readunat iarăși în Trupul Său și noi toți cei de pămînt, cu excepția lui Hristos, sîntem astfel de bucăți și de aceea trebuie să venim — toți fără excepție — la acea împreunare (togetherness) ca să vedem adevărul lui Dumnezeu. Fără aceasta este imposibil. Nimeni nu-l poate vedea singur, individual, fără consensul celorlalți». «Hristos a dăruit barierele individualiste dintre noi».

Această barieră este deodată repetată în această constituție, care reia referita formulă a decretului 4 al Conciliului I de la Vatican, în care se spune că definițiile vicarului lui Hristos, cînd vorbește «ex cathedra» despre credință și morală, sînt infailibile *prin ele înșile, nu prin consensul Bisericii*. Acum iarăși în pasajul special al capitolului al III-lea al noii constituții dată de Conciliul al II-lea de la Vatican se declară chiar ceva mai mult. Dar mai întîi să cităm acest pasaj: «În virtutea acestui oficiu ca vicar al lui Hristos și păstor al întregii Biserici, Pontificele roman posedă suprema putere universală asupra întregii Biserici și este apt să o exercite todeauna fără nici o piedică». Cîtă vreme colegiul episcopal ca succesor al colegiului apostolic este subiect al supremei puteri plene asupra Bisericii Universale împreună cu capul său, Pontificele roman, și niciodată fără el, «pe Simon *singur* (singur!) Domnul l-a rînduit stîncă și temelie Bisericii, pe Simon *singur* l-a așezat ca păstor al întregii turme».

«Aci sînt — zice Rodzianco — două învățături ireconciliabile, din punctul nostru de vedere... Noi vedem în acest document două ecleziologii distincte: una este o ecleziologie păgînă care este rezultatul și efectul ideii de «Pontifex Maximus» și a ideii de «Pax Romana» bazată pe legea romană și pe atitudinea legalistă a existenței umane, cum există ea pe pămînt, nerenăscută, cu principiul individualist... și cealaltă (care este introdusă acum în constituție în chip miraculos) este «ecleziologia creștină», opusă aceleia, bazată pe principiul că *nimeni nu e singur în Biserica...* Dacă acele pasaje care vorbesc despre colegialitate, această minunată idee introdusă în Conciliul al II-lea de la Vatican în privința capului și trupului colegiului în împreunarea (togetherness) lor, ar fi exprimat unica ecleziologie a constituției, ortodocșii ar fi putut-o accepta; dar s-a stabilit paradoxal că prerogativa este dată capului pămîntesc al Bisericii *singur*; acest *singur* este rămășița trecutului păgîn... Pentru noi aceasta apare ca un compromis haotic, nu o autoritate dogmatică sănătoasă ca formula de la Calcedon;

textul apare mai de grabă haotic și ca un compromis al mesajului creștin, o mixtură a elementului renăscut și a celui nerenăscut, creștin și păgîn. Și de aceea noi nu putem să-l acceptăm în această formă. Dar în același timp ne bucurăm văzînd un cutremurător pas înainte, o cutremurătoare schimbare și o cutremurătoare întoarcere la Părinți».

Din acest punct de vedere, Rodzianco respinge în mod consecvent intercomuniunea parțială oferită în prezent de catolici Bisericii Ortodoxe. «Este imposibil a avea — zice el — o intercomuniune pînă ce nu e abandonat tot ce înseamnă ruptură, fie protestantă, fie în sensul descris aci. Și de aceea oferta făcută nouă de decretul «Despre Bisericile Orientale» pentru o parțială intercomuniune, eu nu cred că poate fi acceptată, cel puțin acum, din cauză că pentru noi ortodocșii aceasta înseamnă singurul și elocventul semn al unității, care este Hristos însuși». (Dintr-o conferință ținută de Rodzianco la Societatea catolică a Sfîntului Ioan Gură de Aur din Londra, la 10 iunie 1965).

Precum se vede Rodzianco aderă la părerea multor teologi protestanți (de exemplu, Lukas Vischer și alții) că textele Conciliului al II-lea de la Vatican reprezintă compromisuri între puncte de vedere progresiste și conservatoare. După noi, numai dintr-un punct de vedere se poate considera colegialitatea episcopală introdusă în «De Ecclesia» de Conciliul al II-lea de la Vatican ca un pas înainte. Din alt punct de vedere, felul cum e înțeleasă această colegialitate reprezintă chiar un pas înapoi.

E drept că constituția «De Ecclesia» consideră că un episcop nu-și poate exercita puterea sa de hirotonie dacă nu face parte din colegiu. Aceasta e pasul înainte spre ecleziologia comunitară, sobornicească. Dar pe de altă parte, ceea ce dă acestui colegiu puterea actualizată este dependența lui de papa, de o persoană singulară deci. În acest sens, nu principiul colegial are superioritatea, ci principiul individual, papal. Chiar pentru un episcop în parte mai mult înseamnă dependența de papa, decît încadrarea în colegiu. Această dependență face actuală puterea de care se împărtășește el făcînd parte din colegiu.

Desigur, nu orice individ în Biserica Catolică are superioritatea asupra colegialității. Ci numai papa. Am zice că pentru indivizii de rînd e rezervat principiul colegialității, iar individualitatea de grad superior a papii e deasupra colegialității și mai mult decît colegialitatea. O astfel de colegialitate nu se împărtășește ea însăși de toate comorile lui Hristos și în special de darul cunoașterii adevărului. De darurile superioare, între care și de darul infailibilității, se împărtășește numai individualitatea privilegiată a papii. Hristos se fereste oarecum de contactul direct și intim cu colegialitatea. Papa ca individualitate este ridicat deasupra colegialității, este înălțat la o legătură de supremă și deplină comunicare cu Hristos, de quasiidentitate cu Hristos. Hristos nu creează el însuși comunitatea superioară între oameni, înfrumusețîndu-i cu vasul refăcut a Sfîntului Vasile cel Mare, ci se unește individual cu o individualitate umană.

Dacă înainte de Conciliul al II-lea de la Vatican nu se vorbea de colegialitate în ecleziologia catolică nici în bine, nici în rău, acum se vorbește

de ea în sens depreciativ, în scopul formulării unei devalorizări a ei, așa cum se scoate la iveală tabloul cuiva, dar e pus într-un colț secundar pentru a fi minimalizat. Dacă înainte nu se vorbea de vas, ci numai de cioburi, afirmîndu-se privilegiul unui ciob asupra altora, acum se menționează vasul, pentru a se preciza că un ciob privilegiat este superior vasului.

Nu în comunitate e dat — după aceeași concepție — accesul deplin spre Hristos, nu în comunitate e Hristos în mod integral, ci într-o individualitate singulară, ridicată de Hristos deasupra comunității. Acesta e pasul înapoi al Conciliului al II-lea de la Vatican, sau pasul înainte în deprecierea directă a colegialității. Principiul comunitar e numit acum direct, pentru a i se indica lipsa de putere în raport cu principiul individualismului papal, pentru a-l decanta de orice vrajă pe care o exercita asupra sufletelor. Avem aci un fel de procedeu de psihanaliză aplicat marilor catolice. Principiul comunitar și principiul absolutismului papal individualist nu sînt prezentate ca avînd o forță egală, cum i se pare lui VI. Rodzianco. Principiul comunitar e pus într-o totală dependență de principiul absolutismului papal.

6. CAUZA ÎNFRÎNGERII EPISCOPATULUI ÎN CONCILIUL AL II-LEA DE LA VATICAN ȘI IMPASUL ACTUAL AL ECLEZIOLOGIEI CATOLICE

În Conciliul al II-lea de la Vatican a predominat interesul de menținere și întărire a puterii jurisdicționale a papii. De aceea nu s-au aprofundat celelalte aspecte ale Bisericii, implicate în problema infailibilității.

În lupta sa pentru acces la această putere, episcopatul s-a plasat în conciliu și el pe un teren îngust, care l-a dus la eșec. Episcopatul a dus lupta ca un corp detașat de Biserică. Nu s-a bazat pe Biserică, nu s-a socotit reprezentantul Bisericii. El a susținut dreptul său de participare la conducerea și învățarea Bisericii cu originea sacramentală a puterii sale. Adică cu originea ei de la Hristos, nu de la papa. «Consacrarea episcopală conferă participarea deplină la preoția lui Hristos», a spus cardinalul Florit. Boillon, episcop de Verdun, a spus la 11 octombrie 1963: «Preoția Domnului se întemeiază pe taina intrupării Sale (uniunea ipostatică) și se realizează în întreaga Lui misiune, nu numai în jertfa Lui de pe cruce. Oficiul lui Hristos nu e numai ca preoția lui Aaron, de natură pur sacrală, ci este asemenea celei a lui Moise, care e în același timp profet, conducător și păstor al poporului său. De aceea oficiul neotestamentar al episcopului cuprinde în virtutea consacării episcopale toate aceste puteri». (Susținătorii puterii absolute a papii afirmă că episcopul nu primește prin hirotonie decît puterea de a sfinți, nu și de a conduce și învăța, care vin prin delegație de la papa).

Vedem aci cum episcopatul catolic a căutat să derive participarea sa la puterea de a conduce și învăța Biserica prin sacramentul hirotoniei episcopale exclusiv de la Hristos, nu și de la Biserică, plasîndu-se într-o legă-

tură cu Hristos deasupra Bisericii, și în afara ei. Dar plasându-se episcopatul deasupra comunității bisericești, papa s-a putut plasa și el, tot prin prevalarea de un mandat al lui Hristos, mai presus și de comunitatea (colegialitate) episcopală. De aceea episcopatul a putut fi înfrânt de papa, pentru că el însuși a nesocotit principiul comunitar, ecleziologic, în legătura cu Hristos. Hristologismul occidental exclusivist s-a dovedit din nou păgubitor Bisericii.

Dacă episcopatul și-ar fi văzut în originea sacramentală a puterii sale și o origine bisericească, dacă n-ar fi despărțit sacramentalitatea de bisericitate, ar fi întemeiat infailibilitatea sa și a papii pe legătura cu comunitatea, cu poporul bisericesc, pe puterea și infailibilitatea Bisericii. În acest fel s-ar fi putut lua suportul absolutismului puterii și infailibilității papale. Altfel episcopatul cît și papa ar fi trebuit să se plaseze în acest caz în dependență de Biserică. Dacă episcopatul nu s-ar fi prevalat de legătura exclusivă cu Hristos în revendicarea drepturilor sale de a stăpîni și învăța Biserica, nu s-ar mai fi dat nici papii temei pentru o astfel de prevalare în afirmarea dreptului de a stăpîni și învăța episcopatul, ci s-ar fi smerit și unul și altul înaintea Bisericii, care nu poate fi despărțită de Hristos și ținută jos, departe de El; în acest caz s-ar fi cugetat pe ei ca slujitori ai Bisericii și ca unii care învață de la ea, ca să exprime apoi ceea ce au învățat de la ea.

Sacramentalitatea pe care a invocat-o episcopatul ca sursă a puterii sale, n-a fost interpretată ca sacramentalitate a Bisericii, ca sacramentalitate ecleziastică, ca prezență a lui Hristos în Biserică, deci ca sursă de daruri afiată nu deasupra Bisericii, ci în Biserică. Prin aceasta Biserica n-ar mai fi fost considerată în rolul de obiect al stăpînirii papale și episcopale, ci în rolul de subiect de putere și de cunoaștere, de la care iau putere și cunoaștere toți membrii ei, inclusiv episcopii și papa.

Episcopatul a văzut sacramentalitatea tot prin prisma spiritului juridic de stăpînire. Opoziția între sacramentalitatea susținută de el și jurisdicționalismul papal n-a fost o opoziție de esență, ci o luptă pe același plan pentru același fel de putere ³⁸. Dacă ar fi avut o adevărată înțelegere a sacra-

38. N. A. Nissiotis (*Problema ecleziologică principală a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în „The Journal of Ecumenical Studies ortodox, catholic, protestant”, apr. 1965), spune în esență același lucru, dar consideră că episcopatul nu s-a bazat pe o teologie sacramentală. S-ar putea spune mai degrabă că sacramentalitatea a fost înțeleasă de episcopatul catolic pur hristologic și deci pur instituțional și aproape de loc pnevmatologic și ecleziologic. «Sintem stupefiați, zice Nissiotis, de faptul că schema „De Ecclesia” privește această delicată problemă (a primatului) printr-o ecleziologie care este privată de conținutul ei. Este o încercare de a completa, dar nu de a corecta formula Conciliului I de la Vatican, prin extinderea ideii de drept divin, prin analogie, și la episcopi, fără a fi folosite fundamentele unei ecleziologii care-și are rădăcinile în plenitudinea Bisericii, ce cuprinde clerul și pe laici, fără discriminare calitativă». Cuvîntarea papii de la deschiderea sesiunii a treia a Conciliului a cerut să se meargă pe urmele Conciliului I de la Vatican: «Ca urmare, în această schemă, întregă ființa a Bisericii nu este bazată prea mult pe teologia sacramentală și pe doctrina Sfîntului Duh și astfel, după primele două capitole, totul este conceput în termeni și definiții ontologice, care se ocupă de fapt, numai cu

mentalității, episcopatul ar fi trebuit să-și derive, nu puterea, ci slujirea sa de la Hristos, prin Biserică, dacă Biserica e Trupul Domnului și dacă Duhul lui Hristos lucrează în Biserică și prin Biserică. Căci dacă-i așa, Duhul lui Hristos nu lucrează separat nici în sacramentul consacării episcopale, ci tot prin Biserică și în Biserică ³⁹.

În general, concepția ce stă la baza schemei «Despre Biserică» aprobată de conciliu suferă de grave contradicții interne. S-a afirmat, de exemplu, în această schemă că Duhul conduce Biserica la sfințenie și adevăr, cu apoi să se rezerve cunoașterea adevărului numai papii. Se naște apoi întrebarea: Poate fi despărțită lucrarea adevărului prin care Duhul Sfînt susține în creștin și străduința spre sfințenie și spre toată slujirea cea bună, de lucrarea prin care îi luminează în privința tainei lui Hristos, a tainei mîntuirii? Pot lucra credincioșii orbește pentru sfințirea lor? Și pot servi pe semenii lor fără o evidență a temeiurilor, a necesității, a valorii acestei serviri, a efectelor ei, fără cunoașterea altor profunde rațiuni spirituale ale ei? Pot lua ei putere de nădejde în viața viitoare, spre care se străduiesc în asemenea eforturi, fără să știe despre această viață, despre bunățile și

aspectul extern și funcțional al instituției Bisericii. În ochii unui ortodox, schemă privește, la urma urmelor, problema sociologică și administrativă a acestei divine instituții și încearcă s-o completeze numai într-o direcție particulară și aceasta fără referire la adinca semnificație a comuniunii ecleziale privită ca un întreg.

«Spiritul schemei rămîne mai mult juridic decît eclezial, harismatic și pastoral. Metoda întrebunită este aceea de a descrie mai degrabă sarcinile separate ale ierarhiei și laicilor decît participarea lor mutuală ca «poporul lui Dumnezeu» în unica realitate fundamentală a corpului lui Hristos, în care ei sînt cuprinși, cum se declară în excelențul cap. II». «De aceea găsim concepția schemei «De Ecclesia» încă prea limitată și ocupîndu-se mai mult cu un singur aspect al ecleziologiei, cu administrația, fiind o simplă completare a Conciliului I de la Vatican».

«E, clar de ce nu avem o afirmare definită că autoritatea Bisericii se află în conștiința *pleromei* (totalității) poporului lui Dumnezeu. Sintem încă foarte departe de o astfel de declarație într-un document oficial roman. În ochii Romei supramultercul îl reprezintă tăgăduirea primatului absolut juridic al autorității monarhice-divine a papii și, după ea, anarhia este singura alternativă, deoarece catolicii privesc mai mult la fenomenul și la structura Bisericii și nu într-un mod egal la esența pnevmatologică, sacramentală, profetică și harismatică a ei».

39. Aceasta s-a putut întîmpla pentru faptul că conciliul n-a aprofundat conținutul ecleziologiei. Conciliul a definit, e drept: «Întrucît Hristos i-a făcut părtași din Duhul Său, a făcut pe frații Săi, pe care i-a chemat dintre toate popoarele, într-un chip tainic Trupul Său». «Capul acestui Trup este Hristos». «Toate mădularele trebuie să se facă asemenea Lui, pînă ce Hristos va lua chip în ei (Gal. IV, 19). De aceea sintem primiți în tainele vieții Lui pămîntești, ne facem după chipul Lui, murim ca El și înviem cu El, pînă cînd la sfîrșit vom împărăți cu El» (Filip. III, 31; II Tim. II, 11; Efes. II, 6; Col. II, 12, etc.). (Schema «De Ecclesia», cap. I, § 7). De aceea Duhul lui Hristos «locuiește în Biserică în inimile credincioșilor, ca într-un templu (I Cor. III, 16; VI, 19). El se roagă în ei și dă mărturie pentru învierea lor (Gal. IV, 6; Rom. VIII, 15—16 și 26). El conduce Biserica în tot adevărul» (Schema «De Ecclesia», cap. I, § 4).

Dar conciliul n-a tras de aci toate concluziile în ce privește raportul papii și al episcopatului cu Biserica în problema infailibilității.

frumusețile ei, despre temeiurile date pentru ea de intruparea Fiului lui Dumnezeu și de opera Lui mîntuitoare, de învierea și înălțarea Lui? 40.

Cea mai patentă contradicție o cuprinde schema «De Ecclesia», cînd declară că «totalitatea credincioșilor, care are ungera de la Cel Sfînt (I Ioan II, 20 și 27), nu poate greși în credință», dar apoi definește teza că numai papa o învață infailibil. Cu mult mai logică a fost schema «De Ecclesia», prezentată Conciliului I de al Vatican la 21 ianuarie 1870, care spunea că «Biserica nu poate fi făcută să greșescă sau nu poate greși» (non posse fallere vel falli). Nu se poate despărți în chestiuni de credință, în mod precis, între infailibilitatea pasivă și activă. Amîndouă presupun o evidență interioară a adevărului mărturisit și, dacă el primește o nouă formulare, a identității sau continuității conținutului acestei noi formulări, cu conținutul formulării anterioare. Prin aceasta infailibilitatea pasivă presupune ca și cea activă, o gândire spontană. De altfel însăși schema vorbește de necesitatea ca totalitatea credincioșilor «să aprofundeze» adevărul pe care-l învață de la magisteriu. Fără această gândire activă, ținerea la o învățătură nu mai poate fi explicată, decît ca efectul unei sugestii. Dacă totalitatea credincioșilor nu poate greși într-un adevăr de credință, înseamnă sau că toți sînt sugestați, sau că ei stau ferm în acest adevăr pentru că au, prin gândire, o evidență a acestui adevăr și a legăturii lui cu celelalte adevăruri.

Evidența aceasta însă e însoțită de o pătrundere personală în temeiurile, în aspectele adevărului respectiv, în identitatea lui neschimbată, și de o capacitate de a le exprima nu numai orbeste, în formula dată de-a gata de autoritatea superioară, ci și în cuvintele proprii, sau prin umplerea formulei de autoritate, de o evidență proprie. Aceasta e mărturisirea credinței pe care schema «De Ecclesia» o cere și laicilor. Ba mai mult, schema spune: «Hristos, marel profet, care prin mărturia vieții Sale și în puterea cuvîntului Său a proclamat împărăția Tatălui, împlinește pînă la deplina revelare a mării Sale oficiale și nu numai prin ierarhie, care

40. N. Nissiotis (art. cit.) are dreptate cînd găsește eclezologia din schema «De Ecclesia» lipsită de pnevmatologie. «Ipsa unei baze pnevmatologice în schemă cauzează preocuparea exagerată despre structura ierarhică a Bisericii, despre sacerdotul lui Petru, despre colegialitatea episcopilor și despre episcopat ca un sacrament. Nu există în ea o referire suficientă la totalitatea, întregul, pieroma Bisericii. Fără o bază pnevmatologică, viața Bisericii și eclezologia ei își pierde din deschi-dere, din flexibilitate, iar unitatea Bisericii este văzută în primul rînd ca o problemă de disciplină și ascultare, în dauna poporului lui Dumnezeu, care este o problemă superioară față de aceea. Nu mai e în schimb nici o posibilitate să se înțeleagă în practică unitatea ca o supunere mutuaă a întregului popor al lui Dumnezeu, ca membri ai aceluiași trup, sub unicul cap al Bisericii vizibile și invizibile, fără separație, care este Iisus Hristos însuși, prezent prin Sfîntul Duh. Lipsa unei teologii a Sfîntului Duh ca întemeietor al Bisericii istorice, pe baza operii mîntuitoare a lui Iisus, în ziua Cincizecimii, permite intervenția instituției umane... În teologia romană contemporană, exprimată prin actele Conciliului al II-lea de la Vatican, Sfîntul Duh este deseori folosit pentru garantarea armoniei între Petru și episcopi, ierarhie și laici». Necunoscîndu-se iubirea între membrii Bisericii, realizată prin Sfîntul Duh, nu se vede ca alternativă la ordinea juridică, decît anarhia.

învață în numele Său și în puterea Sa, ci și prin laici. El îi face de aceea martori și-i înarmează cu simțul credinței și cu grația cuvîntului (Fapte II, 17—18; Apoc. XIX, 10), ca puterea Evangheliei să lumineze în viața zilnică a familiei și în viața socială» (Cap. IV, paragraf 34).

Mărturisirea credinței e expresia unei evidente lăuntrice, gîndite, a ei, și de aceea această evidență nu poate lipsi laicilor. Iar opera de învățătură desfășurată de ierarhie nu poate fi socotită nici ea altceva, decît o mărturisire a credinței, izvorîtă din aceeași evidență lăuntrică a ei și a identității ei cu credința de totdeauna a Bisericii.

Această evidență este, prin urmare, comună corpului credincioșilor și ierarhiei. Membrii ierarhiei nu fac altceva decît să dea mărturie pentru credința comună, pentru evidența interioară a întregii Biserici 41. Așa s-au socotit episcopii la vechile sinoade ecumenice. Fiecare din ei își întemeia declarația de aderare la definiția propusă de sinod, cu motivul că așa învața Biserica lui locală, pe care o reprezenta, și așa a primit Biserica lui de la antecesori.

Prothymios, episcopul Conanei, spune la Sinodul din Efes (431), după ce se citește epistola lui Chiril din Alexandria către Nestorie: «Mărturisesc preoție» 42.

Iar Daniil, episcopul Colonei Capadociei, spune despre învățătura din aceeași epistolă a lui Chiril: «Eu însumi am primit această învățătură și am cunoscut-o în Biserica încredințată mie, înrădăcinată și încredințată și semănată în ea de Sfinții Părinți», Ea e în acord «cu cugetarea mea și cu a Sfinții Bisericii de sub mine» 43.

Deci episcopii mărturisesc credința pe care au cunoscut-o în Bisericiile încredințate lor și pe care ele au păstrat-o de la Sfinții Părinți și de la Sfinții Apostoli. Toată Biserica este apostolică. Toată a primit de la Sfinții Apostoli misiunea de a fi martori a credinței propovăduită de ei.

41. N. Nissiotis, art. cit.: «Pentru ortodocși, absoluta valoare a episcopilor stă în faptul că ei reprezintă mărturia vie a apostoliciții Bisericii. Fără e această apostolicitate este în pericol, dar acest lucru nu înseamnă că apostolicitatea lor este un drept divin, mostenit în linie verticală de la apostoli, fără Ecclēzia, care face acest episcopat posibil și valid».

Foarte interesantă este remarcă lui Nissiotis, că apostolicitatea este a întregii Biserici, că rolul de martor al lui Hristos i s-a transmis de către Apostoli întregului corp al credincioșilor, nu numai episcopilor. Că episcopii nu sînt urmași ai Apostolilor ca apostoli ca martori exclusivi ai vieții în trup a lui Hristos, ci ei sînt însă sarcina să păstrează Bisericiile locale.

Cît timp au fost singurii care au cunoscut pe Hristos, Apostolii au fost singurii martori ai Lui. Dar pe măsură ce la ei se adăugau alți credincioși, tuturor li se transmite calitatea de martori ai lui Hristos (apostolicitatea).

Apostolicitatea episcopilor este aceea a Bisericii; ea nu vine Bisericii de la episcopi. Episcopii sînt numai «cei înveștiți cu suprema harismă a personalității acestei apostoliciții într-un mod distinctiv». Episcopii nu mai primesc după Cincizecime harul Sfîntului Duh exclusiv de sus, ci în și prin Biserica în care Sfîntul Duh sălășuiește într-un anumit sens după Cincizecime. (Vezi în acest sens și N. Afanassieff, *L'appôtre Pierre l'évêque de Rome*, în «*Geologia*», Atena, 1955, caet 4, p. 631. 42. Mansi, I, 1144. 43. *Ibidem*, col. 1145.

Nu mai Sfinții Apostoli au avut învățătura de la Hristos, dinafara Bisericii, întrucât Biserica nu exista încă atunci când Domnul le-a împărțit-o.

Episcopii în conciliu pot defini infailibil învățătura de credință revelată, pentru că în să exprime învățătura Bisericii lor, pentru că își identifice mărturia lor cu mărturia Bisericii lor, pentru că sint martorii acestei credințe apostolice și deci de totdeauna a Bisericii.

Dacă episcopii în Conciliul al II-lea de la Vatican ar fi întemeiat infailibilitatea colegiului episcopal pe calitatea lui de martor al credinței Bisericii, care este subiectul de bază al infailibilității, n-ar mai fi putut fi înfrântă de aderenții infailibilității papale, exclusiviste. Căci în acest caz ar fi fost înțeleasă nu numai infailibilitatea lor, ci și a papii, prin calitatea lor de martori ai învățării infailibile a Bisericii, sau de exponenți ai mărturiei infailibile a Bisericii, recunoscându-se și ei și papa ca organe subordonate ale Bisericii. Atunci n-ar mai fi pretins pentru ei o parte din rolul papii de învățător al Bisericii, ci ar fi recunoscut și afirmat că Biserica este adevărata învățătoare și a lor și a papii, adică Duhul Sfânt prin Biserica.

Faptul că Biserica este păstrătoarea infailibilă a învățării lui Hristos, poate fi evidențiat și astfel:

Papa dă, conform doctrinei actuale catolice, o definiție de credință. Dar de unde a luat el «materia», fondul acestei definiții? Este ea o nouă absolută? Se va spune: din Tradiției Dar Tradiția a cui este? Cine a păstrat-o? Nu este a Bisericii, nu a păstrat-o Biserica? Nu învăță deci papa de la Biserica, luând fondul învățării pe care o formulează de la Biserica? Aspirația lui nu poate fi alta decât să redea exact învățătura Bisericii, să rămână în formula lui fidel învățării Bisericii.

Dar înainte de definițiile papale, Biserica n-a avut o credință? Să zicem, prin absurd, că definițiile celor șapte Sinoade Ecumenice, au fost tot ale papii, sau aprobate de papa, cum spun fanaticii apologeți ai papalității. Dar înainte de sinoadele ecumenice, în afară de definițiile lor, Biserica n-a avut o credință?

Este incontestabil că credința Bisericii este anterioară definițiilor papale și mai extinse decât ele și deci din această credință pe care Biserica a păstrat-o infailibil, a învățat și papa, și învăț în continuare. Iar papa a învățat și învăț de la Biserica, în primul rând prin episcopii, prin preoții și teologii ei, ca martori ai credinței ei. De ce atunci această neîncredere în capacitatea Bisericii de a păstra credința adevărată, neîncredere cu care se justifică infailibilitatea exclusivistă papală?

Contradicția imposibilă a schemei «De Ecclesia» se vede și din următoarele: Se atribuie pe de o parte totalității credințelor «un simț al credinței», prin care nu se poate abate de la credință (cap. II, paragraf 12). Pe de alta, acest «simț supranatural al credinței» nu se poate aplica decât învățăturilor date de magisteriu, sau numai rămânând în legătură cu magisteriul. Dar atunci, pină nu se împlinesc aceste condiții înseamnă că «simțul credinței» există numai virtual în poporul credincios. Acest lucru

în să e greu de înțeles. Rămâne alternativa că i se comunică de magisteriu o dată cu comunicarea învățăturilor. El vine ca un suflu prin magisteriu în credincioși. Ca un suflu care nu-i dă o credință gândită, ci o simplă ascultare produsă prin sugestii din partea ierarhiei⁴⁴. Deci el nu se dă prin taine și nu înseamnă o dezvoltare a puterilor sufletești, ci o logare a lor. Iată la ce absurdități psihologice pot duce asemenea contradicții teologice. Poporul bisericesc întreg e golit de simțul credinței și harul Tainelor de orice eficacitate. Poporul credincios e privat de o viață sufletească naturală, înainte de acțiunea de sugestie a ierarhiei (ca și ierarhia înainte de acțiunea de sugestie a papii), și de o viață spirituală adevărată, după această sugestie, precum harul Tainelor e golit de orice putere. Dar dacă atît psihologia cît și teologia adevărată ne învață că harul Tainelor înviorază un simț natural al credinței, atunci, o dată cu acest har se instalează în cugetele credincioșilor și un conținut al credinței, mai bine-zis acest conținut se primește mai dinainte.

În orice caz e absurd și în contradicție cu constituția «De Ecclesia» (care recunoaște poporului credincios un simț al credinței), ceea ce a spus Papa Paul al VI-lea într-o cuvîntare din 29 octombrie 1965, vorbind despre oficiul său: «Noi voim să îndeplinim ordinul dat de Hristos lui Petru: să întărim pe frați, adică să întărim în ei credința lor, să le dăm claritatea asupra sensului cuvintelor divine și împreună cu acest sens de siguranță care nu voiește Domnul să derive din evidența debilei noastre minți umane, ci să provină din divina Sa autoritate, garanția absolută a cuvintelor Sale, siguranța credinței, obținută prin asistența magisteriului apostolice, făcută infailibilă în anumite circumstanțe» («L'Osservatore Romano»).

Dacă debila minte umană a magisteriului poate primi adevărul infailibil divin, de ce nu l-ar putea primi și mintea celorlalți credincioși? Sau dacă îl poate primi de la magisteriul bisericesc, de ce nu l-ar putea primi și de la Hristos? Apoi, de ce nu s-ar atribui și corpului credincioșilor o depășire prin har a evidenței accesibile debilei minți umane? Doar toți credincioșii sint ridicăți peste puterea intelectuală pur naturală.

Din contradicțiile de acum, Biserica Romano-Catolică nu poate ieși, decât sau renunțînd la infailibilitatea exclusivistă papală, sau trăgînd ultima concluzie în golierea Bisericii de orice conținut psihologic-uman și haric. Transformînd poporul credincios într-o simplă turmă sugestionată.

Infailibilitatea exclusivistă a papii nu se poate susține decît golînd Biserica credincioșilor, de orice posibilitate voluntară și activă de a stăruî în credință, de a gândi credința, pentru a stăruî în ea, decît degradînd pe credincioși de la calitatea de oameni și anulînd propriu-zis Biserica.

Dar acest lucru este imposibil. Căci nici măcar «ascultarea» de ierarhie nu poate fi separată de o anumită gândire a credincioșilor. Numai transformăți în ființe hipnotizate sau în mașini, oamenii nu mai gîndesc. Dar

44. Schema spune de fapt: «Credincioșii însă trebuie să consimtă cu sentința dată în numele lui Hristos de episcopul lor în chestiuni de credință și de morală și să stea în dependență de el, cu o credință întemeiată religios» (cap. III, § 25).

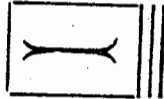
mașinilor nu li se poate cere nici «ascultare», cum nu e ascultare ca act spiritual, nici supunerea din stare de hipnoză.

De aceea nu rămâne catolicismului altceva decât să tragă toate concluziile implicate în ființa Bisericii, în însușirea ei de păstrătoare a credinței prin gândire, prin evidență; dar aceasta înseamnă o condiționare a infailibilității papale. Numai pe o eclezioologie rudimentară, nenaturală, pe o eclezioologie goliță de orice conținut haric, se poate menține infailibilitatea papală. Și cum acolo nu se poate ajunge, socotim că eclezioologia catolică — care propriu-zis nici nu mai este o eclezioologie — nu poate rămâne acolo unde a dus-o Conciliul al II-lea de la Vatican. Tocmai prin dezvoltarea la extrem a primatului papal, Conciliul al II-lea de la Vatican a creat o situație absurdă, care împune o ieșire din ea. Catolicismul nu și-a spus ultimul cuvânt în problema eclezioologică. Socotim că nu peste mult timp el va trebui să abordeze pozitiv latențele ascunse în ea ca eclezioologie creștină. Spiritul ecumenic al creștinătății de astăzi, antropologia contemporană, conștiința de sine a poporului credincios, îi vor impune aceasta. Biserica este Hristos și poporul credincios într-o strânsă unire. Dacă în evul mediu ierarhia putea face abstracție de poporul credincios, socotindu-l un obiect de stăpânire și de conducere în numele unei trimiteri de la Hristos, Care e în afară de poporul credincios, în viitor aceasta nu se va mai putea întâmpla.

Conciliul al II-lea de la Vatican nu s-a putut elibera din mentalitatea medievală, care vede relațiile din Biserica ca relații de stăpânire și putere lumească. Încercările făcute pentru a ieși din ea — vorbind de laici și de poporul credincios — au fost prea timide și nu s-au tras din aceasta toate consecințele firești. Timpul însă duce dezvoltarea eclezioologică în această direcție și catolicismul, vrînd-nevrînd, trebuie să se conformeze acestei direcții inexorabile.

ECLEZIOLOGIA ORTODOXĂ ȘI ECUMENISMUL CREȘTIN

de Pr. Prof. D. BELU



În ultimul timp preocupările eclezioologice au luat o amploare necunoscută pînă acum. În întreaga arie a creștinătății atât răsăriteană, cit și apuseană, dogma eclezioologică e promovată tot mai stăruitor în centrul reflecțiilor teologice. Aproape că nu este publicație teologică care să nu cuprindă studii, articole, însemnări referitoare la învățătura despre Biserica. Pentru a nu mai aminti lucrările — numeroase și, unele, de-a dreptul masive — închinete dumnezeescului Așezămint.

Cauzele care au determinat acest reviriment eclezioologic sînt multiple. Menționăm mai întii conștiința creștinilor despre marea valoare pe care o prezintă pentru ei Biserica. Biserica îi renaște la viața în Hristos. Ea constituie mediul și locul unde toți fii ei își dobîndesc certitudinea comuniunii cu Dumnezeu și a vieții de veci. Apartenența la Biserica constituie pentru creștini principalul element al individualizării lor ca comunitate distinctă în mijlocul lumii.

Asemenea conștiință a creștinilor despre marea importanță pentru ei a Bisericii duce în mod firesc la preocupări tinzînd să lărgască și adîncească cunoștințele eclezioologice.

Faptul apartenenței simultane a altor credincioși și la Biserica și la stat a determinat și el pe teologi să se ocupe mai de aproape cu studiul naturii și a misiunii Bisericii, pentru a arăta în mod documentat credincioșilor cadrul în care se pot manifesta ei ca creștini fără a împietă asupra calității și obligațiilor lor de cetățeni ai statului.

Un impuls puternic în direcția dezvoltării eclezioologiei a dat și contactul din ce în ce mai strîns cu lucrările Sfinților Părinți, cu lumea lor de idei, simțăminte și preocupări. Cercetarea și adîncirea vastei opere patristice de analiză și interpretare a Scripturilor, cunoașterea tot mai temeinică a prezenței dintru început a Bisericii în dezvoltarea, organizarea și îndrumarea întregii vieți creștine au dus la intensificarea preocupărilor eclezioologice în Răsărit mai ales de la Homiacov (1804—1860), care a și pus bazele mișcării eclezioologice moderne în creștinismul răsăritean, iar în Apus mai ales de la Möhler (1796—1838) I.

1. Pr. Prof. Liviu Stăniș. *Probleme de eclezioologie*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 295—296.