

# Teologie și societate

## Ironiile ecumenismului

*ALAN W. BLACK*

Principalul argument al acestui articol este că ecumenismul are numeroase aspecte ironice sau paradoxale inerente. O examinare a cauzelor și consecințelor acestor incongruențe este importantă pentru înțelegerea rezultatelor din trecut, a situației prezente și a perspectivelor mișcării ecumenice.

Poate că ironia fundamentală a ecumenismului constă în faptul că deși atât de multe biserici și confesiuni și-au declarat dorința de unitate creștină, atât de puține au reușit cu adevărat să depășească obstacolele din calea unirii.<sup>1</sup> Unii autori au argumentat că aceasta nu este cu adevărat o incongruență, deoarece „unitate” și „unire” nu sînt unul și același lucru; putem avea una dintre ele fără a o avea și pe cealaltă.<sup>2</sup> Chiar dacă sîntem de acord cu aceasta, trebuie recunoscut că multe încercări de a obține o mai deplină unitate creștină, sub forma unirii între biserici sau sub orice altă formă, nu au îndeplinit așteptările celor care s-au angajat în cel mai activ mod într-unui sau altul dintre aceste procese. Deși aceasta i-a adus pe unii în pragul disperării în ceea ce privește posibilitatea de a mai progresa în această direcție, alții au arătat că relațiile dintre multe biserici sînt acum mult mai cordiale decît erau altădată și că experiența a arătat că răbdarea și stăruința sînt necesare dacă se dorește rezolvarea unor diferende adînc înrădăcinate și care durează multă vreme.

### Probleme pe calea spre unire

Unul dintre motivele pentru care evenimentele nu au împlinit așteptările unor ecumeniști rezidă într-o altă ironie, și anume aceea că eforturile de a uni diferite denominații au tins să producă unele conflicte în interiorul acestora<sup>3</sup> sau, mai general, că însăși căutarea unității este o sursă de discordie.<sup>4</sup> Rădăcinile acestei ironii se află adesea în faptul că denominațiile existente sînt formate din diferite partide și facțiuni. Aceste partide pot fi ele însele continuatoare ale unor curente care au existat anterior, cum este cazul aripilor „Low” și „High” ale

metodismului britanic<sup>5</sup>, sau pot fi prezente în denomiñații care nu sînt rezultatul unor contopiri, cum este cazul partidelor catolice, evanghelice și de centru din cadrul Bisericii Angliei. Ca o altă ironie, facțiuni care în condiții normale ar fi fost oarecum ostile una alteia au format uneori alianțe temporare pentru a se opune anumitor propuneri de unire. Astfel, unii anglo-catolici și evanghelici anglicani au format o astfel de alianță pentru a se opune planului din 1968 de unire a bisericilor Anglicane și Metodiste din Anglia<sup>6</sup>; la fel au procedat și în cazul planului de unire din 1972 în care erau implicate cinci denomiñații din Noua Zeelandă<sup>7</sup>. Opoziția față de o anumită propunere de unire izvorăște uneori dintr-o altă ironie, și anume aceea că prin apropierea de un partener ecumenic există pericolul de a te îndepărta de alți parteneri potențiali. Reginald Fulles formulează această dilemă în cazul Bisericii Angliei după cum urmează:

*Ecumeniștii anglicani autentici privesc întotdeauna în trei direcții: spre Roma, spre ortodoxia răsăriteană și spre protestantism... Aceasta înseamnă că dacă dorim unitatea în toate cele trei direcții, nu trebuie să facem în nici una dintre ele vreun pas care ne-ar putea îndepărta de celelalte două. Prețul acestei viziuni: anglicanii inițiază deseori mișcări spre unitate, dar atunci cînd un plan este pus la punct încep să găsească obiecții și să îl retragă în ultimul minut.*<sup>8</sup>

Peter Staples a sugerat un alt mod de a privi acest fapt. El emite ipoteza că bisericile care au un stil parlamentar de luare a deciziilor, dar care sînt caracterizate de puternice controverse asupra problemelor ecumenice, este foarte probabil să participe la procesele ecumenice pentru a-și mulțumi membrii care sînt în favoarea ecumenismului; cu toate acestea, ca răspuns la dorința celorlalți membri de a-și păstra identitatea, este foarte probabil ca aceste biserici să respingă propunerile concrete de unire.<sup>9</sup>

Este inevitabil, de asemenea, ca dialogurile oficiale sau negocierile dintre denomiñații să fie încredințate unui număr relativ mic de persoane alese sau numite. În cursul discuțiilor lor, acești reprezentanți pot ajunge la o mare încredere și înțelegere reciprocă. Prin contrast, este improbabil ca marea majoritate a membrilor de rînd să aibă astfel de contacte intensive și extensive cu omologii lor din celelalte denomiñații implicate în negocieri. În consecință, ei au mult mai puține ocazii să ajungă la o asemenea încredere și înțelegere. Aceasta poate deveni o problemă critică atunci cînd rezultatele dialogului sau ale negocierilor sînt prezentate acestor denomiñații pentru a fi aprobate. Mai mult chiar, procesele oficiale de negocieri sau de dialog durează deseori mai mulți ani, timp în care cei care au autorizat la început discuțiile vor fi tot ce se poate înlocuiți de alții, care pot sau nu să fie la fel de entuziaști față de activitățile ecumenice. Cei angajați în discuții sînt puși în fața unei dileme: dacă acționează prea încet, există pericolul ca oamenii să se simtă frustrați de lipsa unui progres sau chiar să se plictisească de întregul proces.

Odată ce o bază pentru apropierea unor denominații este formulată, ea este înaintată pentru evaluare la diferitele nivele ale acelor denominații. În relație cu aceste reacții, propunerile pot fi adoptate, modificate sau abandonate. Din cauza pericolului ca disidenții să refuze să participe la orice nouă înțelegere și, în unele cazuri, să constituie o biserică „continuatoare” care își păstrează credințele și practicile tradiționale, în mod obișnuit este necesar un grad ridicat de consens pentru adoptarea propunerilor de unire a bisericilor. Există în aceasta o dublă ironie: dacă, pentru a micșora posibilitatea formării unor biserici „continuatoare” viabile, este necesară o foarte mare majoritate favorabilă unei anumite propuneri, există pericolul ca o mică minoritate să se pună în calea realizării dorințelor majorității. Aceasta este ceea ce s-a întâmplat în cazul planului din 1968 de unire între anglicani și metodiști și în cel al propunerilor de acord din 1980 din Anglia. Dacă, pe de altă parte, aceste propuneri nu sînt adoptate decît cu o mică majoritate, crește riscul de a lua ființă una sau mai multe biserici „continuatoare”, risc întărit de faptul că nu există nici un impediment legal pentru înființarea și funcționarea lor; într-un caz limită, se poate ajunge în cele din urmă la o biserică formată prin unire și la tot atîtea denominații „continuatoare” cîte existau înainte de unire. Din diferite rațiuni constituționale sau de altă natură, acest scenariu limită s-a realizat de foarte puține ori. Cu toate acestea, în cazul multor uniri, cum este cazul formării Bisericii Unite Libere a Scoției, a Bisericii Reformate Unite din Anglia, a Bisericii Unite a Canadei și a Bisericii Unite din Australia, care s-au format prin contopirea a trei denominații, au apărut două denominații „continuatoare”, astfel încît în prezent există la fel de multe denominații ca și înainte, deși proporțiile relative ale acestor denominații s-au schimbat. Dacă planul de unire între anglicani și metodiști ar fi fost pus în aplicare, ar fi fost posibil ca acum să existe două biserici „continuatoare”, pe lângă biserica unită. În acest caz, ca rezultat al unirii bisericilor în final nu am fi avut mai puține, ci mai multe denominații decît la început, ceea ce ar fi fost într-adevăr ironic.

### **Speranțe care inspiră unirile**

În spatele multora dintre conflictele asupra ecumenismului se află diferite speranțe, împreună cu temerile care le corespund.<sup>10</sup> Dacă aceste speranțe și temeri sînt întemeiate în fiecare caz în parte, acestea sînt, în egală măsură, chestiuni care pot, la fel de bine, genera conflicte de opinii. Vom examina acum cîteva dintre principalele speranțe și temeri.

Una dintre speranțe este aceea că o biserică unită va fi mai cuprinzătoare decît oricare dintre denominațiile existente. Aceasta ar putea, în principiu, să îmbrățișeze nu numai diferențele de tradiție creștină ci și diferențele social-culturale cum sînt cele de clasă, rasă, etnie și naționalitate. Cu alte cuvinte,

unitatea nu ar fi incompatibilă cu o diversitate legitimă și fructuoasă.” Temerea „corespondentă” este că unitatea ar putea duce la uniformitate, înăbușind diversitatea legitimă și creatoare, foarte probabil prin mijloace autoritare.<sup>12</sup>

O altă speranță este că unitatea va face posibilă o mai deplină înțelegere și exprimare a întregului adevăr al credinței creștine, în comparație cu care mărturia denominațiilor existente este privită ca incompletă.<sup>13</sup> Împotriva acesteia se ridică temerea că realizarea unității ar putea duce, prin compromisuri, la sacrificarea unor aspecte esențiale ale credinței creștine sau la o formă de indiferentism față de aceste aspecte.

O a treia speranță este că unitatea va da bisericii posibilitatea de a-și îndeplini într-un mod mai adecvat menirea pe care o are în această lume. Temerea care se opune acestei viziuni este că unitatea ar putea duce la crearea unei structuri organizațional atît de împovărătoare încît va înșela toate aceste așteptări.

O altă speranță este aceea că unitatea bisericii va fi atît o expresie, cît și un stimul pentru reînnoirea ei. Această speranță este exprimată uneori sub forma „principiului protestant”, ecclesia semper reformanda, deși trebuie să fim drepti și să spunem că și biserica romano-catolică și-a manifestat, în special după Vatican II, preocuparea pentru reînnoire.<sup>14</sup> Temerea exprimată aici este că tradiția vie, numită uneori „substanța catolică”, se va pierde. Această idee este exprimată concis în dictonul „ceea ce este adevărat nu este nou, iar ceea ce este nou nu este adevărat”<sup>15</sup>.

Numeroase alte speranțe și temeri îi pot inspira pe apărătorii sau detractorii unei anumite propuneri de unire. De exemplu, unii pot spera sau se pot teme că o biserică unită ar putea exercita o putere lumească mai mare. Diferitele speranțe și temeri ar putea fi exprimate pe scurt spunînd că apărătorii ecumenismului speră că acesta va duce la o manifestare mai deplină a unei unice biserici, sfîntă, catolică și apostolică. Cei care se opun se tem că unele propuneri de apropiere ecumenică ar putea crea cel puțin la fel de multe probleme pe cîte ar rezolva, fiind foarte probabil să păstreze ceea ce este rău laolaltă cu ceea ce este bun, să despartă, și nu doar să unească, să aducă și pierderi laolaltă cu anumite câștiguri. Dacă aceste temeri s-ar dovedi întemeiate, rezultatul ar fi cu siguranță ironic.

### **Evoluții și provocări ecumenice**

Martin Marty a indicat alte cîteva aspecte ironice ale mișcării ecumenice: „Născută din avînturi laice, studențești și misionare, mișcarea a devenit în ultimele ei stadii tehnică și clericală”.<sup>16</sup> Merită să examinăm mai în detaliu contrastele la care se referă Marty. Mai întîi avem contrastul dintre, pe de o parte, o mișcare predominant laică și, pe de altă parte, o mișcare dominată de cler. Cu toate că ar fi inexact să privim nașterea mișcării ecumenice doar ca

pe un rezultat al inițiativelor laice, contribuția adusă la dezvoltarea ei de către Mișcarea Studenților Creștini, o mișcare predominant laică, a fost considerabilă. Pe măsură ce mișcarea ecumenică a devenit tot mai instituționalizată, conducerea ei a devenit clericală, iar mare parte dintre orientările ei au ajuns să fie dominate de problemele spinoase asociate cu reconcilierea ordinilor ministeriale ale diferitelor denominații. Bryan Wilson susține un punct de vedere în unele privințe asemănător. El notează că deși la început mișcările disidente protestante erau fie mișcări controlate în totalitate de laici, fie mișcări care acordau laicilor mai multă importanță decât le acordau bisericile de care se despărțiseră, aceste mișcări au ajuns încetul cu încetul să fie controlate de o clasă clericală. În conformitate cu Wilson, membrii acestei ultime categorii sînt principalii susținători ai ecumenismului.<sup>17</sup>

Deși există, fără îndoială, mult adevăr în analizele lui Marty și Wilson, este important să recunoaștem că atitudinile curente față de ecumenism, afișate de clerul și de laici, sînt mai complexe decât lasă să se înțeleagă comentariile sumare de mai sus. Deși „ecumenismul oficial” este în general dominat de cler, clericii, în special cei anglicani, au fost deseori cei mai vehemenți opozanți ai anumitor planuri ecumenice, cum ar fi cel al unirii dintre anglicani și metodiști, precum și propunerea ulterioară de unire a bisericilor din Anglia. Pe de altă parte, Bryman și Hinings au descoperit că laicii și clericii anglicani au susținut aproape la fel de puternic – în jur de 80 sau 90 de procente din cei chestionați – diferitele forme de cooperare ecumenică, altele decât unirea organică a bisericilor.<sup>18</sup> Iar Habgood a argumentat că deși laicii se opun adesea propunerilor de unire care ar putea avea ca rezultat închiderea unei biserici sau capele locale de care aparțin, adesea ei „și exprimă iritarea față de ceea ce ei consideră că este o intransigență a clericilor cu privire la unire, și față de concentrarea monotona a negocierilor ecumenice asupra statutului clerului însuși.”<sup>19</sup> În acest sens, laicii au simpatii mai profunde față de ecumenism decât (cel puțin) unii dintre clerici, într-o cercetare de la sfîrșitul anilor '60, adică din perioada cînd au fost scrise comentariile lui Marty și Wilson, Mol a descoperit că aproape două treimi dintre australieni ar dori ca denominația lor să se unească cu una sau mai multe denominații.<sup>20</sup> În afara cazului că lucrurile au suferit o schimbare dramatică în ultimii douăzeci de ani, ar fi greșit să presupunem că majoritatea laicilor nu mai sînt interesați de ecumenism.

Marty notează că deși au existat contribuții semnificative din partea studenților în primele stadii ale mișcării ecumenice, ea nu mai este o mișcare a tineretului. Deși Marty nu analizează direct motivele acestei schimbări, pot fi sugerate cel puțin două. Unul dintre ele este legat de noțiunea de revoltă a tinerilor. După cum studenții s-au revoltat mai demult împotriva constrîngerilor impuse de deosebirile denominaționale moștenite, acum este mult mai probabil ca aceia

care vor să se revolte să protesteze împotriva instituționalizării și birocratizării mișcării ecumenice, decît împotriva deosebirilor dintre denominații, care s-au mai atenuat din cauza succesului cel puțin parțial al mișcării ecumenice.<sup>21</sup> Un alt mod de a spune acest lucru este că tinerii sînt atrași din nou, iar mișcarea ecumenică nu mai este de mult timp o noutate. Ceea ce William Temple a descris cu cincizeci de ani în urmă ca pe un important „fapt nou al vremii noastre”<sup>22</sup> a devenit, după cum spune Williams, „ultimul refugiu al plictiselii ecleziastice.”<sup>23</sup> În al doilea rînd, mulți oameni implicați în acest proces și-au dat scama că deosebirile cele mai distrugătoare, fie în interiorul bisericii, fie în societate în general, nu sînt cele bazate pe diferențele dintre denominații, ci acelea care provin din diferențele de clasă, rasă, sex, vîrstă, naționalitate, capacitate și altele asemenea; astfel, căutarea dreptății, a păcii și unității omenirii, care este numită uneori „ecumenism secular”, este mult mai urgentă decît căutarea unor apropieri între denominații.<sup>24</sup> Ecumenismul secular este, cu toate acestea, sursa tot atîtor dezbinări între biserici ca și ecumenismul ecleziastic, dacă nu chiar a mai multora.<sup>25</sup> Acest fapt aruncă o umbră de îndoială asupra celei de-a doua părți a adagiului care circula la începutul mișcării ecumenice: „Doctrina desparte; serviciul divin unește”.

Marty se referă de asemenea la impulsurile misionare care au contribuit la dezvoltarea mișcării ecumenice, lăsînd să se înțeleagă că aceste impulsuri nu mai sînt acum tot atît de puternice în mișcarea ecumenică. Există mai multe aspecte ale acestei schimbări. Nu mai există acum între ecumeniști același optimism ca pe vremea cînd John R. Mott, un pionier al ecumenismului și unul dintre primii lideri ai Mișcării Studenților Creștini, vorbea despre „evangelizarea lumii în timpul acestei generații”. În al doilea rînd, experiența a împlinit rareori (unii ar spune niciodată) așteptarea ca obținerea unei mai mari unități să ducă la un misionarism mai eficient.<sup>26</sup> Deseori, ecumenismul pare să fi devenit un substitut pentru evangelizare preferîndu-se „creșterea laterală” în locul „creșterii frontale”.<sup>27</sup> În al treilea rînd, denominațiile care sînt astăzi cele mai asidui în evangelizare și în alte activități misionare tind să fie cele mai puțin interesate de contopirea cu alte denominații sau de alte forme ale ecumenismului.<sup>28</sup>

### **Scopul: ce fel de unitate?**

În acest fel, citatul de mai sus din Marty aruncă o lumină asupra unora dintre ironiile instituționalizării, așa cum s-au repercutat asupra mișcării ecumenice. Există de asemenea ceva ironic în faptul că nu a fost ușor să se ajungă la sau să se mențină o înțelegere asupra problemei fundamentale a naturii unității pentru care ecumeniștii se roagă și lucrează. Aceasta a fost evident atît în mișcarea „Credință și Ordine” cît și în mișcarea „Viață și Muncă”, ce au precedat, dar în cele din urmă au fost unite în Consiliul Mondial al Bisericilor (WCC) în 1948.

La întâlnirea sa de la Toronto din 1950, comitetul central al Consiliului Mondial al Bisericilor a primit și a trimis spre studiere și discutare în cadrul bisericilor o dare de seamă asupra „Bisericii, Bisericilor și a Consiliului Mondial al Bisericilor.” În această declarație se afirmă că „statutul de membru al Consiliului Mondial al Bisericilor nu implică acceptare unei anumite doctrine privind natura unității Bisericilor.”<sup>29</sup> Declarația continua spunând că deși Consiliul Mondial al Bisericilor este în favoarea unității bisericii, există în interiorul său diferențe de opinie asupra acestui lucru și asupra a ceea ce implică el. După cum unii susțin că unitatea vizibilă, într-o formă sau alta, este esențială, alții „își imaginează biserica unică exclusiv ca pe o frăție spirituală universală, sau susțin că unitatea vizibilă este neesențială sau chiar de nedorit. Esența discuțiilor ecumenice este că toate aceste concepții intră una cu cealaltă în relații dinamice.”<sup>30</sup> Totuși, după cum a arătat Newbiggin, Consiliul Mondial al Bisericilor nu mai poate rămâne mult timp neutru în ceea ce privește problema unității bisericilor deoarece Consiliul a fost și este el însuși o formă de unitate. A încerca să rămână permanent neutru ar avea ca efect acceptarea ecumenismului conciliar, așa cum este întrupat în Consiliul Mondial al Bisericilor, ca formă normativă de unitate creștină.<sup>31</sup>

La cea de a treia adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, întrunită la New Delhi în 1961, a fost făcută o încercare de a trece dincolo de neutralitatea provizorie declarată la Toronto. Adunarea a aprobat următoarea declarație și a trimis-o bisericilor „pentru a fi studiată și pentru a se acționa în consecință”:

*„Credem că unitatea, care este voința lui Dumnezeu, cât și darul său pentru familia sa, va deveni vizibilă pe măsură ce în fiecare loc toți cei botezați întru Iisus Cristos și care îl mărturisesc ca Domn și Mântuitor vor fi uniți de Sfântul Duh într-o unică frăție de credință, păstrînd o singură credință apostolică, predicînd o singură evanghelie, împărtășindu-se di aceeași pîine, unindu-se într-o rugăciune comună și ducînd o viață comună care se prelungește în mărturisire și serviciu divin pentru toți, fiind în același timp uniți cu întreaga comunitate creștină din toate locurile și din toate timpurile, în așa fel încît preoții și credincioșii sînt acceptați de toți, iar toți pot acționa și pot vorbi împreună după cum o cere menirea pe care Dumnezeu a hărăzit-o poporului său.”<sup>32</sup>*

Adunarea continua spunînd, cu toate acestea, că „nu sîntem încă de acord cu interpretarea și mijloacele prin care putem ajunge la țelul pe care l-am descris.”<sup>33</sup> Implică aceasta după cum susține Newbiggin, ceea ce uneori a fost numită o „unire organică”?<sup>34</sup>

Adunarea din 1968 de la Uppsala a îmbogățit viziunea de la New Delhi subliniind dimensiunea universală a unității bisericii, vorbind despre „o formă de viață și mărturisire comună cu adevărat universală, ecumenică și conciliară” și chemînd bisericile să „lucreze pentru vremea cînd un consiliu cu adevărat

universal va vorbi din nou în numele tuturor creștinilor și va deschide calea spre viitor”.<sup>35</sup> Adunarea din 1975 de la Nairobi a înmănușiat accentele puse la New Delhi și Uppsala, declarând că „biserica unică trebuie imaginată ca o comuniune conciliară a bisericilor locale care să fie ele însele unite cu adevărat”.<sup>36</sup>

### **Negocierile de unire: succese și probleme**

În măsura în care diferitele denominații sînt pregătite să accepte aceste definiții ale scopului urmărit, putem vorbi de un consens tot mai general care va avea ca efect contopirea identităților separate ale denominațiilor mai înainte divizate într-o nouă identitate care va fi exprimată atît la nivel local cît și universal. Pentru ca această speranță să se împlinească, în diferite părți ale lumii au avut loc în anii '60 și la începutul anilor '70 numeroase negocieri pentru uniri transconfesionale între biserici. Principalele denominații participante au fost cea anglicană, congregațională, metodistă și presbiterian/reformată. Baptiștii și luteranii au fost mult mai rar implicați. Romano-catolicii și ortodocșii nu au fost niciodată implicați în aceste negocieri. Aceste negocieri au condus în cele din urmă la uniri în locuri cum ar fi Zambia, Jamaica și Grand Cayman, Madagascar, Papua, Noua Guinee și Insulele Solomon, Belgia, India de Nord, Pakistan, Bangladesh, Marea Britanic și Australia. Cea mai cuprinzătoare dintre aceste uniri a fost cea din India de Nord, în care au fost implicate tradițiile bisericilor anglicane, baptistă, congregațională, metodistă și presbiterian/reformată. În alte locuri decît pe subcontinentul indian, negocierile de unire în care au fost implicați și anglicanii au eșuat. Pe scurt, astfel de uniri transconfesionale cum sînt cele amintite au avut loc în general între biserici protestante, implicînd rareori și Biserica Anglicană.

O problemă care s-a dovedit în mod special greu de rezolvat este cea a reconcilierii preoților aparținînd unor biserici – cum sînt Biserica Romano-Catolică sau Biserica Angliei – care pretind că au un episcopat care descinde în succesiune directă de la primii apostoli, cu cei ai altor biserici, cum sînt Biserica Scoției sau Biserica Metodistă, care nu pretind un asemenea lucru. Au fost propuse în principal două metode. Fiecare dintre ele implică anumite incongruențe.

Prima metodă este cea adoptată la formarea Bisericii Indiei de Sud. Aceasta implica acceptarea episcopatului istoric pentru toate hirotonirile de preoți ai acestei biserici, de la data formării ei, dar nu se cerea nimic care ar fi putut semăna cu o (re)hirotonire a preoților care se aflau în funcție la bisericile care se uneau. Aceasta a dus la o situație anormală din punctul de vedere al celor care consideră că administrarea euharistiei ar trebui să fie făcută numai de preoții hirotoniți după toate canoanele de către un episcop care descinde în succesiune istorică din primii apostoli. Pînă cînd toate persoanele care nu au fost hirotonisite astfel nu vor părăsi biserica în mod natural (ceea ce ar putea lua 50 de ani și mai



bine), vor exista în Biserica Indiei de Sud câțiva preoți ale căror sacrameinte vor fi considerate ca neregulamentare cel puțin de către unii anglicani și probabil chiar de către unii membri ai Bisericii Indiei de Sud. Pornind de la aceste premise, un autor a numit această metodă de unificare a clerului „metoda prin moarte naturală”.

În interiorul Bisericii Indiei de Sud, această anomalie a fost acceptată ca o parte a procesului de dezvoltare comună. Constituția Bisericii Indiei de Sud conține chiar un angajament că „nici unei congregații nu i se va impune nici o formă de ritual sau de serviciu divin și nici un preot hirotonit într-un mod cu care nu a fost obișnuită sau cărora li se opune pe motive de conștiință.”<sup>37</sup> Prin respectarea acestui angajament au fost reduse unele dintre cele mai dureroase consecințe ale acestei anomalii.

În mare parte din cauza lipsei de entuziasm cu care a fost tratată Biserica Indiei de Sud de Conferința Lambeth a Episcopilor Anglicani, în 1948 și 1958, la formarea Bisericii Indiei de Nord, a fost adoptată o metodă alternativă de unificare a preoților. Aceasta a implicat o formă de împuternicire acordată tuturor clericilor în momentul unirii. Această împuternicire ar fi putut fi interpretată ca un act de hirotonire sau rehirotonire, dar această interpretare nu era obligatorie. În acest fel a fost evitată lunga perioadă de anormalitate care a apărut în Biserica Indiei de Sud, dar acest lucru a fost făcut cu prețul unei posibile *ambiguități*. O metodă de unificare a preoților întrucâtva asemănătoare a fost propusă în planul de unire al anglicanilor și metodiștilor din Anglia și în nefericitele planuri de unire a bisericilor din Sri Lanka, Nigeria, Ghana și din alte părți. Ambiguitățile de acest gen au fost cele care l-au făcut pe Ian Henderson să remarce că „limbajul ecumenic este conceput nu pentru a descrie ci pentru a tăinui”.<sup>38</sup>

Bisericile create prin unire organică nu au depășit în general granițele naționale, fapt care și-a atras criticile lui John Macquarrie: „Ultimul lucru de care lumea are nevoie este o serie de biserici naționale copiind diviziunile politice care există deja, iar în unele cazuri sfărâmînd comunitățile creștine internaționale (catolică, lutherană, anglicană etc. ) care transcend hotarele naționale și rasiale”.<sup>39</sup> Această critică indică tensiunea probabil inevitabilă dintre concepția de la New Delhi asupra „tuturor din fiecare loc”, unde *loc* nu se referă doar la comunitățile locale, ci de asemenea la „zone geografice mai largi cum sînt statele, provinciile sau națiunile.”<sup>40</sup> și viziunea concomitentă a unității cu „toți creștinii din toate locurile și din toate timpurile”.<sup>41</sup> Acceptînd că această viziune bipolară nu a fost încă împlinită, se poate discuta dacă o biserică națională unită se apropie de ea mai mult decît o fac comunitățile creștine mondiale, o problemă asupra căreia Newbiggin tinde să nu fie de acord cu Macquarrie.<sup>42</sup>

### **Cîteva modele de unire**

Din diferitele motive, comunitățile creștine mondiale au cîștigat în importanță după cel de al doilea Consiliu al Vaticanului. Cînd Papa Ioan al XXIII-

lea a hotărât să invite la Consiliu observatori din partea altor biserici creștine, a apărut întrebări referitoare la modul în care ar trebui desemnate persoanele invitate. Asta deoarece Biserica Romano-Catolică are o structură internațională, și pentru că în nici un caz nu ar fi fost practic să fie invitați în principal, deși nu exclusiv, din partea fiecărei comunități creștine mondiale, cum sînt Federația Mondială Luterană, Consiliul Mondial Metodist, Alianța Mondială a Bisericilor Reformate și așa mai departe. După aceasta, discuțiile bilaterale la care a participat Biserica Romano-Catolică au fost purtate tot la acest nivel, deși uneori ele au fost purtate și la nivel național. Au existat, de asemenea, discuții asemănătoare la care au participat alte perechi de comunități internaționale, e. g. Comisia Internațională Anglicano-Reformată, Discuțiile Internaționale Anglicano-Luterane și așa mai departe.

Aceste evoluții au dus la apariția a trei modele de unitate creștină care sînt foarte asemănătoare unul cu celălalt, dar diferă întrucîtva din pricina conceptului anterior de unitate organică. Aceste modele sînt cele ale unei „pluralități de *tipuri* înlăuntrul comunității credincioșilor bisericii unice a lui Cristos”, o „comuniune a comunităților” și „unitatea în diversitatea reconciliată”. Primul dintre aceste modele a fost gîndit de ecumenistul francez Dom Emanuel Lanne<sup>43</sup> și a fost prezentat în linii generale într-un discurs ținut în 1970 la Cambridge de către președintele Secretariatului Vaticanului pentru Susținerea Unității Creștine, cardinalul Willebrands<sup>44</sup>. Willebrands a anticipat o formă de unitate implicînd „unitatea deplină a credinței și vieții religioase” (Decretul Vaticanului asupra Ecumenismului), dar înlăuntrul căreia vor continua să existe diferite „tipuri” de viață religioasă, fiecare cu tradițiile sale caracteristice în ceea ce privește teologia, liturghia, spiritualitatea și disciplina. Aceste tipuri de viață ecleziastică pot fi concepute ca fiind corespunzătoare celor care există în diferitele denominații sau familii confesionale. O concepție oarecum asemănătoare asupra unității a fost inclusă în conceptul de „comuniune a comunităților”, adoptat de Biserica Episcopală Reformată din Statele Unite ale Americii,<sup>45</sup> și în ideea „unității în diversitatea reconciliantă”, apărută de diferiți teologi luterani din Europa.<sup>46</sup>

Apărătorii acestor concepte consideră că ele mai curînd permit existența unei diversități legitime, incluzînd diversitățile confesionale, decît determină eliminarea lor în numele unității. Criticii consideră că acestea nu implică nimic mai mult în afara unei coexistente pașnice a bisericilor care în realitate rămîn în continuare despărțite. În particular, ei se întrebă dacă comunitățile creștine internaționale trebuie să rămînă niște figuri permanente în peisajul ecleziastic și dacă ar trebui să existe un paralelism continuu al structurilor de autoritate la nivel local. Un alt mod de a pune această problemă este de a întreba cît de multă diversitate poate și trebuie acceptată, atît la nivel local cît și la nivele mai largi.

Există cel puțin două surse de diversitate între creștini. Prima este bogatul corp de învățături legate de însăși persoana lui Cristos, chiar de la începutul creștinismului.<sup>17</sup> A doua este marea varietate de contexte sociale și culturale în care biserica a existat și continuă să existe. Majoritatea ecumeniștilor acceptă faptul că amîndouă aceste surse de diversitate trebuie respectate: prima, deoarece orice înțelegere și întrupare a vieții și credinței creștine poate fi incompletă și, în principiu, poate fi îmbogățită și probabil corectată de alte înțelegeri și întrupări; cea de a doua deoarece Dumnezeu a creat o mare diversitate în natură și în viața umană, iar Cristos își revelează omniprezența prin felul în care se raportează la marea varietate de personalități și culturi.<sup>48</sup> Din acest motiv a devenit un loc comun al mișcării ecumenice faptul că unitatea nu înseamnă în mod necesar uniformitate. Cu toate acestea, din perspectivă teologică există, din cîte se poate presupune, unele limite ale diversității acceptabile, iar din perspectivă sociologică există unele limite ale diversității care poate fi cuprinsă într-o anumită structură.

### Unire și diversitate

Două cărți relativ recente de Sykes și Kinnamon au încercat să abordeze aceste probleme, mai mult dintr-o perspectivă teologică decît dintr-una sociologică, deși autorii nu au fost total indiferenți față de aceasta din urmă. Argumentul de bază a lui Sykes este acela întrucîtva iconoclast că „nu numai că este de neimaginat că creștinii pot fi de acord unii cu alții, dar este chiar indezirabil ca ei să fie de acord – cu condiția ca ei să aibă destule în comun pentru a se putea ruga împreună în aceeași biserică”.<sup>49</sup> După cum am notat în paragraful precedent, Sykes consideră că tradiția creștină, inclusiv Noul Testament, conține anumite ambiguități inerente care dau naștere unor interpretări contradictorii; *conclus* în mod corespunzător, dezacordul dintre aceia care susțin aceste interpretări diferite este esențial pentru împlinirea scopurilor lui Dumnezeu, revelate prin Iisus Cristos. Dar, ne putem întreba, dacă acordul total în probleme de doctrină este indezirabil, este oare de dorit ca creștinii să aibă destule în comun pentru a se ruga împreună în aceeași biserică? Subliniind faptul că iubirea de Dumnezeu poate fi exprimată non-verbal la fel de bine ca și verbal, Sykes conchide:

*„Diversitatea culturilor și diversitatea experiențelor înlăuntrul culturilor face practic imposibil și chiar indezirabil ca biserica să folosească un singur text liturgic. Dar formele simbolice comune au o capacitate vitală de a crea unitate, sau mai curînd de a pune hotare sferei diversității, iar o biserică în care se pune în mod limpede accentul pe armonie și reconciliere nu va da cale liberă idiosincraziilor locale. Ceea ce este necesar pentru unitatea bisericii este o familie coerentă de liturghii avînd un caracter comun; iar coerența trebuie să fie aprobată de o unică autoritate competentă.”*<sup>50</sup>

După Sykes, limitele diversității acceptabile sînt definite de o dialectică continuă între (a) atitudinile și experiențele interioare și (b) formele exterioare ale doctrinei, asupra căreia pot exista mari diferențe de opinie în ciuda lucrurilor comune, presupune un angajament interior al sufletului și al spiritului credinciosului. Acest angajament este exprimat de asemenea prin serviciul divin, făcînd uz de formele simbolice autorizate la nivel central. Această autorizare presupune anumite stări interioare ale sufletelor și minților celor care exercită această autoritate, care în schimb necesită deosebiri doctrinale exterioare. Și procesul dialectic continuă în acest fel. Dar Sykes nu încearcă să formuleze în detaliu limitele diversității acceptabile și nici, în afară de referința la o „unică autoritate competentă”, nu spune nimic despre forma structurală a bisericii.

Kinnamon argumentează că „viziunea din spatele mișcării ecumenice poate fi cel mai bine înțeleasă ca o tensiune constantă și necesară între adevăr și diversele comunități... Problema unității pe care căutăm să o obținem nu apare din modul în care punem în legătură aceste două *date* ale vieții noastre comune.”<sup>51</sup> Deși diferite biserici pot vedea această relație în moduri oarecum diferite, tensiunea este, după Kinnamon, de neevitat. Dacă unul dintre aspecte este subliniat pînă la excluderea celuilalt, se pierde un element vital al credinței creștine. Prin urmare există limite atît pentru formele de unitate acceptabile cît și pentru formele acceptabile ale diversității. De exemplu, unitatea monolitică sau unitatea creată prin forță sau prin inducere în eroare sînt acceptabile. În același fel, o diversitate înțeleasă atît de larg încît să cuprindă legitimarea unor forme de opresiune sau de nedreptate este de neacceptat. Kinnamon trage concluzia că trebuie să existe loc pentru diversitate chiar și în cazul întrebării „Cît de mult loc există pentru diversitate?”, dar că două forme inacceptabile de diversitate sînt „absența iubirii” și „supunerea idolatră față de lucrurile care nu sînt esențiale”.<sup>52</sup> Astfel, în timp ce cuvîntului „toleranță” îi preferă cuvîntul „dragoste”, el ajunge la concluzia aparent paradoxală că biserica are dreptul să fie intolerantă față de tot ceea ce distruge toleranța.

Deși principiile schițate de Kinnamon pot părea foarte clare, aplicarea lor este plină de dificultăți. Majoritatea (dacă nu totalitatea) creștinilor sînt într-un anumit sens idolatri, și cei mai mulți dintre ei nu reușesc să se poarte în anumite situații după cum le-o cere principiul dragostei. Recunoscînd aceasta, Kinnamon” sugerează că în primă instanță accentul trebuie pus pe „pocăință mai curînd decît pe excomunicare, pe pedeapsă mai curînd decît pe excludere, pe reînnoire mai curînd decît pe erezie, pe reformare mai curînd decît pe despărțire”<sup>54</sup>; despărțirea trebuie să fie doar o acțiune de ultim resort, iar orice hotar care desparte persoane care se declară creștine nu trebuie considerat ca permanent.<sup>55</sup> De asemenea, în aplicarea concretă a acestor principii apar și alte dificultăți. De exemplu, documentul de la Lima, *Botez, Euharistie și Slujire*, notează pe scurt

diferențele de crez dintre bisericile care admit și cele care nu admit hirotonirea femeilor,<sup>56</sup> dar conchide că lipsa unui acord asupra acestei probleme nu trebuie să fie un „obstacol fundamental” în calea unei recunoașteri mutuale a preoților.<sup>57</sup> Cu alte cuvinte, acest document presupune că diferențele de opinie asupra hirotonirii femeilor se înscriu în limitele diversității acceptabile. Această concepție a fost aprobată de către unele biserici în reacțiile lor oficiale față de documentul de la Lima. Astfel, Biserica Presbiteriană din SUA a declarat că deși va rămîne fidelă convingerii profunde că hirotonirea femeilor este „o expresie fidelă a tradiției apostolice”, aceasta nu o va împiedica să recunoască hirotoniile din biserici care au altă concepție asupra acestei probleme. Oarecum asemănător, Biserica Unită din Canada a declarat că nu pune la îndoială validitatea preoților și a sacramentelor din alte biserici, chiar dacă teologia și practicile acelor biserici par a fi opuse celor proprii. Cu toate acestea ea declară: „Excluderea femeilor de la hirotonire dezvăluie o înțelegere a lui Dumnezeu, a naturii umane și a bisericii pe care nu o putem recunoaște ca fiind fidelă evangheliei lui Iisus Hristos... Vom respinge cu tărie lăsarea problemei hirotonirii femeilor la latitudinea fiecărei biserici”.<sup>58</sup>

Pe scurt, din punctul de vedere al Bisericii Unite a Canadei, concepțiile care exclud femeile de la hirotonire sînt incompatibile cu esența evangheliei creștine; în ultimă instanță ele nu sînt un exemplu de diversitate legitimă.

#### **Concluzie: tensiunile continuă**

Discuția din paragrafele precedente arată că, după cum este dificil să se ajungă la un consens asupra a ceea ce se înțelege prin „unitatea bisericii” și „unitatea creștină”, este de asemenea greu să se obțină un acord asupra diversității care poate fi considerată legitimă. După modul în care încearcă să abordeze aceste probleme, mișcarea ecumenică va fi asaltată în continuare de numeroase tensiuni. Printre acestea sînt și următoarele:

- 1)- cea dintre o concentrare asupra unității bisericii (ecumenismul ecleziastic) și o concentrare asupra unității omenirii (ecumenismul secular);
- 2)- cea dintre diferitele nivele la care poate fi exprimat ecumenismul: local, național și global;
- 3)- cea dintre afirmarea identităților existente și adoptarea unora noi;
- 4)- cea dintre o punere a accentului pe reconcilierea sistemelor de convingeri (credințe) și structurile de conducere („credință și ordine”) și o punere a accentului pe alte aspecte (e.g. pe cele care au fost numite obstacole „non-teologice” în calea unirii);
- 5)- cea dintre substanța catolică și principiul protestant;
- 6)- cea dintre orientările de viitor ale bisericilor nordice și occidentale și cele ale bisericilor sudice și estice<sup>59</sup>;

7)- cea dintre propunerile cuprinzătoare și obiectivele mai limitate;

8)- cea dintre „ecumenismul oficial” și „ecumenismul popular”;

9)- cea dintre ecumeniștii convingși și persoanele care fie se opun ecumenismului, fie sînt indiferenți față de el.

În timp ce astfel de tensiuni asigură o anumită dinamică a ecumenismului, interacțiunea lor impune de asemenea unele limite realizărilor ecumenice.<sup>60</sup> Aceasta poate explica multe dintre ironiile discutate în acest articol. □

*Traducerea Silviu Ioan Balla*

#### Note

1. Peter Staples, „Towards an Explanation of Ecumenism”, *Modern Theology*, 5, 1988, pp. 23-44.

2. H. P. C. Snape, „Christian Unity, Not Union”, *Modern Churchman*, 23, 1980, p. 85-87.

3. Bryan S. Turner, „Discord in Modern Methodism”, *Proceedings of the Wesley Historical Society*, 37, 5, 1970, p. 154; idem *Religion and Social Theory*, London, Heinemann, 1983, p. 199.

4. John Habgood, *Church and Nation in a Secular Age*, London, Darton, Longman & Todd, 1983, p. 147.

David Martin, „The Limits and Politics of Ecumenism”, Flinders University, Adelaide, 1986.

5. Robert Currie, *Methodism Divided: A Study in the Sociology of Ecumenicalism*, London, Faber&Faber, 1968; Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London, Watts, 1966.

6. John Munsey Turner, *Conflict and Reconciliation: Studies in Methodism and Ecumenism in England 1740-1982*, London, Epworth, 1985, p. 212.

7. Colin Brown, „The Ecumenical Contribution: Ecumenism in New Zealand, Success or Failure?”, în Brian Colless & Peter Donovan eds, *Religion in New Zealand Society*, Palmerston North, Dunmore, și Edinburgh, T. & T. Clark, 1980, p. 87.

8. Reginald H. Fuller, „The Anglican Ecumenical Stance”, în John Macquarrie ed., *Realistic Reflections on Church Union*, Albany, NY, up., 1987, p. 11.

9. Peter Staples, comunicare personală.

10. Oliver Tomkins, „Legitimate Hopes and Legitimate Fears about the World Council of Churches' Role in Churchly Unity”, *The Ecumenical Review*, 12, 1960, pp. 302-309.

11. Michael Kinnamon, *Truth and Community: Diversity and Its Limits in the Ecumenical Movement*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, și Geneva, WCC, 1988; Paul A. Crow Jr., *Christian Unity: Matrix for Mission*, New York, Friendship, 1982.

12. Gerald Kennedy, „The Church and Christian Unity”, *Christian Century*, 78, 1961, pp. 170-172; T. E. Jessop, *Not This Way: A Methodist Examination of the Union Scheme and a Plea for Integrity*, Appleford, Abingdon, Marcham Manor, 1969, p. 38

13. Kinnamon, *Truth and Community*, op. cit., p. 10

14. *Ibid.*, p. 33; John Macquarrie, *Christian Unity and Christian Diversity*, London, SCM, 1975, p. 51.

15. John Webster Grant, „Church Union and the Up-to-date Ecumenist”, *The Ecumenist*, 10, 1972, p. 84.

16. Martin Marty, *The Search for a Usable Future*, New York, Harper & Row, 1969, p. 95.

17. Wilson, *Religion in Secular Society*, op. cit., pp. 125-141.
18. Alan Bryman & C. Robin Hinings, „Participation, Reform and Ecumenism: The Views of Laity and Clergy”, in Michael Hill ed., *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 7, London, SCM, 1974.
19. Habgood, *Church and Nation in a Secular Age* op. cit., pp. 146-147.
20. Hans Mol, *Religion in Australia*, Melbourne, Thomas Nelson, 1971, p. 133.
21. Keith Birdston, „The Crisis of the Ecumenical Movement”, *Student World*, 61, 1968, pp. 289-293.
22. FA. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury*, Oxford, Oxford University Press, 1948, p. 387.
23. Robert Runcie, „The Nature of the Unity We Seek”, *One in Christ*, 24, 1988, p. 334
24. John Macquarrie, „Secular Ecumenism”, *American Ecclesiastical Review*, 161, 1969 pp. 287-291; Samuel McCrea Cavert, *Church Cooperation and Unity in America: A Historical Review, 1900-1970*, New York, Association Press, 1970, p. 342.
25. Ulrich Duchrow, „Conflict over the Ecumenical Movement”, Geneva, WCC, 1981, pp. 51-116; Dean R. Hoge, *Division in the Protestant House: The Basic Reasons Behind Intra-Church Conflicts*, Philadelphia, Westminster, 1976; Crow, *Christian Unity*, op. cit., p. 12
26. Adrian Hastings, „Mission and Unity: From Edinburgh to Uppsala”, *One in Christ*, 8, 1972, pp. 21-47.
27. Currie, *Methodism Divided*, op. cit., p. 314.
28. Dean Kelley, *Why Conservative Churches are Crowing*, New York, Harper & Row, 1972
29. World Council of Churches, Central Committee, „The Church, the Churches and the World Council of Churches”, *The Ecumenical Review*, 3, 1950, p. 49.
31. Lesslie Newbigin, „Comments on „The Church, the Churches and the World Council of Churches”, *The Ecumenical Review*, 3, 1951, pp. 252-254.
32. W. A. Visser 't Hooft ed., *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, London, SCM, 1962, p. 116.
33. *Ibid.*, p. 117.
34. Lesslie Newbigin, „All in One Place or All of One Sort?”, in Richard W. A. McKinney ed., *Creation, Christ and Culture: Studies in Honour of T. F. Torrance*, Edinburgh, T&T Clark, 1976, p. 290.
35. Norman Goodall ed., *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1968, p. 17.
36. David M. Paton, *Breaking Barriers: Nairobi 1975: Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, London, SPCK, 1976, p. 60.
37. Bengt Sundkler, *Church of South India: The Movement Towards Union 1900-1947*, London, Lutterworth, 1954, p. 259.
38. Ian Henderson, *Power Without Glory: A Study in Ecumenical Politics*, London, Hutchinson, 1967, p. 101.
39. Macquarrie, *Christian Unity and Christian Diversity* op. cit., p. 26.
40. Visser 't Hooft, *The New Delhi Report*, op. cit., p. 118.
41. *Ibid.*, p. 116.
42. Newbigin, „All in One Place or All of One Sort?”, op. cit.
43. Emmanuel Lanne „Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale”, *Istina*, 14/1969, pp. 171-190 (Disponibilă de asemenea și în

traducere în limba engleză, „Pluralism and Unity: the Possibility of a Variety of Typologies within the same Ecclesial Allegiance”, *One in Christ*, 6, 1970, pp. 430-451)

44. Cardinal Jan Willebrands, „Moving towards a Typology of Churches”, *The Catholic Mind*, 68, 1970, pp. 35-42.

45. „Ecumenical Affairs – Declaration of Unity”, *Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America*, 1979, p. C. -46.

46. Harding Meyer, „Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église”, *Unité des chrétiens*, 27, juillet 1977, pp. 16-21; *idem*, „La notion d'unité dans le diversité réconcilié' et le problème de l'identité confessionnelle”, *Irénikon*, 57, 1984, pp. 27-51; Gunther Gassmann and Harding Meyer, „The Unity of Church: Requirements and Structure”, *LWF Report*, 15, 1983.

47. Stephen Sykes, *The Identity of Christianity: Theologians and he Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London, SPCK, 1984.

48. Harding Meyer, „«Unity in Diversity», a Concept in Crisis: Lutheran Reflections”, *One in Christ*, 24, 1988, pp. 128-141.

49. Sykes, *The Identity of Christianity*, *op. cit.*, p. 8.

50. *Ibid.*, p. 284.

51. Kinnamon, *Truth and Community*, *op. cit.*, p. 12.

52. *Ibid.*, pp. 105, 112-113.

53. *Ibid.*, p. 115.

54. *Ibid.*, p. 115.

55. *Ibid.*, p. 69.

56. *Baptism, Eucharist and Ministry*, comentariu la secțiunea M 18.

57. *Ibid.*, secțiunea M54.

58. Max Thurian ed., *Churches Respond to BEM*, vol. 2, Geneva, WCC, 1986, p. 284.

59. Asupra acesteia, vezi John Deschner, „More than Inclusiveness: The New Christian Majority and the Shift in the Faith and Order Conversation about Church Unity”, *Perkins Journal*, 41, 1, 1988, pp. 7-18; Choan-Seng Song „The Ecumenical calling of the Christian Church Today: Ecumenism and Paradigm-shifts”, *The Ecumenical Review*, 41, 1989, pp. 247-258.

60. Daniel F. Martensen, „The Dynamics of Global Ecumenism”, *Mid-Stream*, 21, 1982, pp. 144-156.

(*The Ecumenical Review*, vol. 45, nr. 4, octombrie 1993)