

TEOLOGIA

anul XIV, nr. 2, 2010

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XIV, Nr. 2, mai-august, 2010
ARAD

COLEGIUL DE REDACTIE

PRESEDINTE DE ONOARE:

I.P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscop al Aradului

PRESEDINTE DE REDACTIE:

Pr. prof. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Pr. prof. dr. STEFAN BUCHIU, Universitatea din Bucuresti; Pr. prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea din Viena (Austria); Prof. dr. EIRINI CHRISTINAKI-GLAROU, Universitatea din Atena (Grecia); Prof. dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS, Universitatea din Tesalonic (Grecia); Prof. dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Lincoln Theology Center of Fordham University (U.S.A.); Prof. dr. FADI GEORGI, Universitatea din Balamand (Liban); Prof. dr. PYOTR MIHAILOV, St. Tihon's Humanitarian University of Moscow (Rusia); Prof. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franta); Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS; Conf. dr. CRISTINEL IOJA; Pr. lect. dr. ADRIAN MURG; Pr. lect. drd. FILIP ALBU; Pr. lect. dr. LUCIAN FARCASIU.

SECRETAR DE REDACTIE:

Diac. lect. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

Prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preturi străinătate:

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 24 •; 1 exemplar = 6 •

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 40 •; 1 exemplar = 10 •

CUPRINS

EDITORIAL

Veacul teologiei ortodoxe (XXI)	9
--	----------

STUDII SI ARTICOLE

Ernst Christoph Suttner Vielfalt im Bekenntnis der Kirche für den gemeinsamen Glauben an den dreifaltigen Gott	11
Adolf Martin Ritter Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol in der neueren Forschung	30
Fadi Georgi Saint Gregory Palamas: An Essential Key to Teaching Dogmatics Today	49
Petr Mikhaylov Revival of theological traditions in the XX century	58
Constantin Rus Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan de către Sinodul IV Ecumenic	66
Adrian Murg Cult si viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru	112
Stefan Negreanu The Historical and Political Premises of the Mission of Saints Cyril and Methodius în Great Moravia	128
Svetoslav Ribolov Arius' attempt – a step forward defining the Trinity	150
Vasile Vlad Biserică si secularizare	161
Lucian Farcasiu Prezența Ortodoxiei într-un mediu intercultural si interreligios. Valente liturgice si pastorale	191

Marius-Mihai Ilca

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică a primelor veacuri crestine 205

**CRONICA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
DIN ARAD - ANUL 2009 (Diac. Caius Cutaru) 219**

RECENZII

- Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Morar, *Religia de la „homo habilis” la „homo adorans”*, Studii de teologie religioasă, Editura Marineasa, Timisoara, 2010, 227 p. (Sorin Cosma) 225

- Carlos José Errázuriz M., *Justice in the Church. A fundamental Theory of Canon Law*, English translation by Jean Gray in collaboration with Michael Dunningan, Montréal, Wilson & Lafleur, 2009, 354 p. (Constantin Rus) 227

- *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234, from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, edited by Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2008, XIV-442 p. (Constantin Rus) 230

- *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicatii* – Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura „Universul Juridic”, Bucuresti, 2010, 370 p. (Stelian Gombos) 233

- Florin Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, Editura Eftimie Murgu, Resita, 2010, p. (I.O. Rudeanu) 240

CONDITII DE REDACTARE 243

**WRITING REQUIREMENTS FOR THE STUDIES INCLUDED
IN THE “TEOLOGIA” REVIEW 246**

LISTA AUTORILOR 249

CONTENTS

EDITORIAL

STUDIES

Theodoros Alexopoulos

Das Nicaeno-Constantinopolitanums und das FILIOQUE. Die Kompatibilität der Filioqueneuerung mit dem Geist des Nicaeno-Constantinopolitanums (NC) und die Stichhaltigkeit des photianischen erläuternden Zusatzes: „allein aus dem Vater“ (Enzyklika: PG 102, 721A)

Costion Nicolescu

Three Old Wooden Churches, Neighbors and Sisters –similarities and difference-

Volker Henning Drecoll

The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact

Constantin Rus

The Praying Canons of the Orthodox Church

Sorin Cosma

The Suicide Act and the Attitude of the Church

Pavel Vesa

The movement of ecclesiastical emancipation in the Arad diocese during the first part of the 19th century

Adrian Murg

The Divinity of Jesus Christ the Redeemer, main axis in the Christology of the Acts of the Apostle

Teodor Baba

Divine Providence and Love upon the Humanity in the Holy Scripture

Lucian Farcasiu
Theological and Liturgical Considerations Regarding the Saying of the Eucharistic Anaphora

Stefan Negreanu
The Tetragamic Dispute and the Papal Position

Dragos Călin-Eugen
Germinius of Sirmium

Caius Cutaru
Jesus Christ and “The Unknown God” or the Meeting of the Cultures and Religions in the Areopagus in Athens

Daniel Jugrin
The Ego and the States of Consciousness in Advaita Vedânta

NOTES AND COMMENTS

The Pastoral Formation and its Challenges Today, Rev. Cristophe d’Aloisio, Translation from French by Lect. Univ. Drd. Marta Lupe.

BOOK REVIEWS

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Morar, *Religion from „homo habilis” to „homo adorans”, Studies of religious theology*, Editura Marineasa, Timisoara, 2010, 227 p. (Sorin Cosma)

Brigitte Basdevant-Gaudemet si François Jankowiak (dirs.), *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe-Xxe siècles)*, Peeters, Louvain, 2009, 345 p. (Constantin Rus)

Marcel Metzger, *Les sources de la prière chrétienne*, Éditions de l’Atelier, Paris, 2002, 142 p. (Constantin Rus)
The Orthodox Church and the Rights of Man: Paradigms, basis, implications – Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura “Universul Juridic”, Bucuresti, 2010, 370 p. (Stelian Gombos)

WRITING REQUIREMENTS

V **veacul teologiei ortodoxe (XXI)**

André Malraux afirma că „veacul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi deloc”. Este o afirmație care a surprins pe multi, dar nu mai puțin relevant și poate surprinzător este faptul că la fel îndrăznim a spune că secolul XXI are toate șansele să fie veacul teologiei ortodoxe.

Sensul în care teologia ortodoxă se va manifesta în anii următori este decisiv pentru ca această afirmație să devină realitate.

Teologia ortodoxă a început în deceniul al patrulea al veacului trecut o reexaminare a modului de teologhisire în spațiul ortodox, mod care a fost influențat masiv de acela al teologiei apusene, scolastice, care a rupt într-o oarecare măsură teologia de viața Bisericii, iar Dumnezeu a fost transformat într-o realitate care se pretează a deveni obiect de reflecție, aflat la distanță, în loc de a avea o relație directă cu El; adică teologia s-a transformat într-un spațiu în care se vorbea mult despre Dumnezeu, dar se vorbea mai puțin cu El, în rugăciune. Experiența legăturii cu El prin rugăciune și viață duhovnicească pare destul de anemică. De aceea, teologii ortodocși întruniți la primul congres al Teologiei ortodoxe, ce a avut loc la Atena, în 1936, vorbeau de „captivitatea babilonică” a teologiei ortodoxe, referindu-se la influențele teologiei scolastice asupra ei, menționate mai sus.

Teologul ortodox G. Florovsky a chemat atunci teologii ortodocși „înapoi la Părinți”, adică a evidențiat actualitatea Părinților Bisericii pentru vremea noastră, sugerând nevoia acestei teologii ortodoxe să recitească operele Sfinților Părinți spre a se lăsa influențată de gândirea, etosul și creativitatea lor. Altfel spus, s-a înfățișat atunci perspectiva unei sinteze neo-patristice, care să fie mai adecvată modului de teologhisire în veacul XX. Acel congres a dat roade importante în teologia ortodoxă, realizându-se unele sinteze neopatristice în diferite Biserici Ortodoxe Autonome și Autocefale, așa cum s-a întâmplat în teologia ortodoxă română, prin Părintele Dumitru Stăniloae, în teologia ortodoxă sârbă prin Părintele Iustin Popovici, iar în teologia greacă prin Mitropolitul

Y. Zizioulas, P. Nellas s.a. Sinteza neopatristică solicitată atunci la Atena s-a dovedit a avea, totuși, două insuficiente importante: înțelegerea elenismului drept categorie vesnică a vieții creștine, iar pe de altă parte, din cauza ei nu s-a reușit a se intra într-un dialog amplu cu lumea, care este astăzi confruntată și cu alte probleme decât acelea cu care au fost confrunțați Sfinții Părinți în vremea lor. Părintele Dumitru Stăniloae ne oferă în acest sens cheia depășirii acestei insuficiente atunci când spune: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților dar, în același timp, să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, București, 1978, p. 6). Nu întâlnim aici o preluare statică, formală a Părinților, ci una în duh cu ei, într-o împreună gândire cu ei. Cred că acesta este și modul de a face teologie astăzi, pentru ca teologia ortodoxă să devină o teologie prin excelență a acestui veac.

Teologia ortodoxă a acestor vremi trebuie, pe de o parte, să rămână fidelă siesi, Tradiției apostolice, permanent valabilă, dar, pe de altă parte, ea trebuie să se inspire din dinamica acestei Tradiții în virtutea căreia ea poate veni mereu cu răspunsuri noi la problemele care se pun Ortodoxiei în ultimul timp. Din acest punct de vedere, teologia ortodoxă trebuie să poarte mereu cu ea mireasma Tradiției, permanent valabilă, dar inspirată și călăuzită de ea, să manifeste o gândire responsabilă, îndrăzneată și autocritică, spre a putea fi la înălțimea exigențelor puse în fața ei în veacul XXI, nedefinindu-se mereu în opoziție cu alte teologii. Teologia ortodoxă trebuie să afirme mereu că „Ortodoxia este viitorul omenirii, Ortodoxia este viitorul unei omeniri tot mai culte, superioare, mai aproape de Dumnezeu Cel Bun și Izvorul Binelui”. Aceasta pentru că Ortodoxia Îl are pe Hristos care este „Alfa și Omega, adică începutul fără început și sfârșitul fără sfârșit. În El poți să înaintezi la infinit. Niciodată nu vom reuși să realizăm chipul de Om al lui Hristos” (Părintele Stăniloae, *Ortodoxia este viitorul omenirii*, București, 1994, p. 5, 8).

În felul acesta, teologia ortodoxă trebuie să se manifeste cu vigoare și curaj, dar și cu smerenie și nădejde, că valorile ei împărtășite veacului XX vor aduce roade bogate în sânul unei omeniri aflate acum în derută spirituală, marcată de inechități, de suferințe și violență. Duhul teologiei ortodoxe o poate lumina, vindeca și desăvârși.

Pr. Ioan TULCAN

Ernst Christoph Suttner

Vieľfalt im Bekenntnis der Kirche für den gemeinsamen Glauben an den dreifaltigen Gott

Abstract

The study is an attempt to present the Christian teaching in God Holy Trinity in the context of the cultural diversity. It is important to mention the value of the working of the Holy Spirit in the teachings of faith in the Church of the first Christian centuries. The study also mentions the Ferrara-Florence Council (1438-1439) which also dealt with the role of the Holy Spirit in guiding the local Churches. In all the debates of the period the problem of Filioque was important, stirring controversial opinions. The author presents the theological consequences of the Florence Council which envisioned the unity of the Church.

Keywords

Holy Trinity, the unity of the Church, the proceeding of the Holy Spirit, Filioque, cultural dimension.

Wo Christi Kreuzesopfer in vollgültigem eucharistischem Gottesdienst gefeiert wird, lebt die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Gottes.¹ Dort ist

¹ Das 2. Vat. Konzil lehrt in *Lumen gentium*, Art. 3: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem unser Osterlamm Christus geschlachtet worden ist, auf dem Altar gefeiert wird, vollendet sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht.“ Gegen Versuche, diese Aussage abzuschwächen hinsichtlich von Gemeinschaften, die zum Papst im Schisma stehen, jedoch in der Kraft eines geweihten Priestertums Eucharistie feiern, legte die römische Glaubenskongregation durch das Dokument „*Dominus Jesus*“ vom 6.8.2000 dar: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die

Sein Reich zugegen und der Heilige Geist ist in den Gläubigen am Wirken.² Laut *Lumen gentium*, Art. 4 wohnt der Heilige Geist in allen Gemeinden, von denen dies gilt, und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel, betet in ihnen, bezeugt ihre Annahme an Sohnes statt, führt sie in alle Wahrheit ein, eint die Gemeinden, bereitet sie, lenkt sie durch verschiedene hierarchische und charismatische Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten.³

Weil die alte Kirche auf die Führung durch den Heiligen Geist vertraute, hielt sie alle Kirchen für gleichrangig und für befähigt, die göttlichen Gnadengaben in Anpassung an die jeweilige Mentalität und Lebensverhältnisse der Gläubigen ihres kulturell-soziologischen Umkreises (ihres „*ethnos*“, wie der 34. Apostolische Kanon sich ausdrückt) zu verwalten. Geleitet vom Heiligen Geist hatten die Ortskirchen von Anfang an nach den für ihre Gläubigen geeigneten Formulierungen in der Glaubenspredigt sowie nach den angemessenen Formen des spirituellen Lebens, der Sakramentspendung und der kirchlichen Rechtsordnung zu suchen, und für den Hirtendienst stand ihnen jenes Vorgehen frei, das dem Auftrag des Herrn, den jeweiligen Gläubigen und den Zeichen der Zeit entsprach.

Denn die Einheit der Kirchen erwies sich weder an Einheitlichkeit der Gottesdienstfeiern oder der Redeweisen beim Verkünden der Glaubensbotschaft, noch an voller Übereinstimmung in der Kirchenordnung und in der Pastoral, auch nicht (was für unseren Zusammenhang besonders wichtig erscheint) an einem

apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.“ (Art. 17 des Dokuments.)

² Auch die gemischte internationale Kommission für die offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche formulierte 1982 in der Münchner Erklärung: „Wie die Schar der Apostel, die um Christus versammelt waren, so ist jede eucharistische Versammlung in Wirklichkeit die heilige Kirche Gottes, der Leib Christi, da sie mit der ersten Gemeinde der Jünger in Verbindung steht und mit denen, die überall auf der Welt das Gedächtnis des Herrn feiern oder gefeiert haben.“ (Eine deutsche Übersetzung des Dokuments von 1982 findet sich in: *Una Sancta* 37[1982]334-340.)

³ Auf eine jede von diesen Gemeinden trifft zu, was die katholische Ekklesiologie unter „Unfehlbarkeit der Kirche“ versteht. „Unfehlbarkeit der Kirche“ bedeutet bekanntlich nicht, dass ihr die volle Erkenntnis der heiligen Wahrheit gewährt sei, vielmehr dass die Kirche, die immer tiefer in die Wahrheit eindringen soll, sich nie von ihr abwendet. Es ist Blasphemie, wenn man einer Gemeinschaft, die es verdient, *Kirche* genannt zu werden, vorwirft, sie lehre den Irrglauben.

Vielfalt im Bekenntnis der Kirche...

Gleichlaut der Glaubensbekenntnisse, die bei der Taufe abgelegt wurden.⁴ Von der Kircheneinheit zeugte vielmehr, dass sich alle Kirchen trotz großer Verschiedenheit auf ein und dasselbe Evangelium bezogen wussten und dass diese Bezogenheit voneinander anerkannt war. Denn im Vertrauen auf den Gottesgeist, der die Kirchen leitet, hatte man erkannt, dass es die Gesamtkirche bereichert, wenn durch Gottes Hilfe da und dort besondere Einsichten erlangt werden durften.⁵

Doch im Lauf der Zeit verfielen manche Kirchen auf die Meinung, es sei für die übrigen Kirchen besser, nicht weiter auf das zu vertrauen, was der Heilige Geist ihnen selber ermöglichte. „Größere Kirchen“ verlangten von anderen Kirchen in der Folgezeit, dass sie übernehmen, was bei ihnen ausgearbeitet worden war. Nicht mehr nur das sollten sie in freier Auswahl von ihrer Schwesterkirche übernehmen, was sie in Dankbarkeit als für sich förderlich erkannten. Vielmehr begannen Versuche, die für „schwächer“ gehaltenen Kirchen in ihrer Freiheit zu beschneiden, und sie auf das hin zu „vereinheitlichen“, was der Kirche, die sich selbst für bedeutender hielt, vom Geist Gottes geschenkt worden war. Hätte sich dieses Verfahren in der Christenheit allgemein durchgesetzt, wäre die Gesamtkirche verarmt, denn die Einsichten der vermeintlich „schwächeren Kirchen“ wären

⁴ Im Dokument „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ (Bari 1987), Nr. 18-20, nahm die Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche ausdrücklichen Bezug auf die große Verschiedenheit der Eucharistiegebete und der Taufbekenntnisse in der alten Kirche trotz ihrer Einheit. (Eine deutsche Übersetzung des Dokuments von Bari findet sich in: *Una Sancta* 42[1987]262-270.) Zur Verschiedenheit der Taufbekenntnisse vgl. auch die Abschnitte von H.-J. Vogt zum Stichwort Glaubensbekenntnis in *LThK* 1995, IV, 703-706, sowie P. Hünemann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse*, Freiburg 1991, S. 21-52.

⁵ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Art. 14: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten.“ Vom Segen, welcher der Kirche erwuchs, weil „bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet wurden“, spricht Art. 17 desselben Dekrets und legt dar, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, dass daher „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist. Hinweise auf das Ausmaß der „Verschiedenheit des kirchlichen Lebens von Anfang an“ sind zusammengestellt in einem Beitrag in: Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, S. 106-112.

verloren gegangen. Doch Früchte, die mit Gottes Hilfe irgendwo heranwuchsen, lassen sich nicht niederhalten; schon in den Tagen der Apostel hatte Gamaliel vor dem Hohen Rat ausgeführt, dass nichts vernichtet werden kann, wenn es von Gott stammt (Apg 5, 39). Die Wünsche auf Einheitlichkeit erbrachten keine Steigerung der Einheit, vielmehr zahlreiche Schismen. Denn wie Paulus in 1 Kor 11, 19 schrieb, mussten Parteilungen und Spaltungen kommen, damit sichtbar wird, wer treu und zuverlässig ist.

Das Bekenntnis der Kirche für ihren Glauben an den dreifaltigen Gott zu alter Zeit - in Achtung vor der kulturellen Vielfalt der Schöpfung

1) In Kürze und ohne weiteren Zusatz verkündete im Jahr 325 das Konzil von Nizäa im damaligen Glaubensbekenntnis: „wir glauben ... an den Heiligen Geist“. Zur Abwehr der Pneumatomachen bedurfte es in der Folge einer deutlicheren Aussage; so kam es zu jenem Bekenntnis, das wir aus dem „*Horos pisteos*“ von Chalkedon kennen, weil ihm die gesamte Reichskirche in Chalkedon zustimmte. Es enthält die Formel: „Wir glauben ... an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird...“ In Chalkedon nannte man das erweiterte Bekenntnis „*Symbol der in Konstantinopel versammelten 150 heiligen Väter*“; heutzutage heißt es bei und „*Nicaeno-Constantinopolitanum*“.

Die Griechen, welche die Formel erarbeiteten, standen einer Vielzahl von Hellenen – von gebildeten Polytheisten mit hoher literarischer Kultur – gegenüber, denen mit entsprechend gebildeter Terminologie zu begegnen war. So bediente man sich bei der Rede über den Heiligen Geist des Wortlauts von Jo 15, 26, denn dieser hebt den Ein-Gott-Glauben der Christen hervor, weil er den Vater als das eine Prinzip der Gottheit bezeichnet. Leidvolle Erfahrungen hatte man bereits gesammelt, weil in Nizäa zur Abwehr der Arianer für das Bekenntnis zur Gleichheit in der Würde von Vater und Logos der aus der Philosophensprache kommende Begriff „*homoousios*“ verwandt worden war. So wählte man diesmal, um die Gleichheit in der Würde des Geistes mit dem Vater und dem Logos zum Ausdruck zu bringen, Ausdrücke aus der Redeweise über die Gott gebührende Anbetung. Denn selbstverständlich kann der Geist nur dann in gleicher Weise mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht werden, wenn er auch gleichen Wesens mit ihnen ist.

Im Westen, wo man die Heiden „*pagani*“ nannte (= „*im pagus*“, also fern von den Kulturzentren lebende Menschen, sozusagen „Hinterwäldler“), die keine hohe literarische Bildung besaßen und ihren Polytheismus nicht beeindruckend

Vielfalt im Bekenntnis der Kirche...

verkünden konnten, war es schon vor dem Konzil von Chalkedon üblich geworden, zu predigen, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht. Dort hatte man es mehr als mit einem Vielgötterglauben der „*pagani*“ mit Priszillianern zu tun, welche die Personen der Trinität vermengten, und mit Germanenvölkern, die christlich waren, aber den Logos nicht für ranggleich mit dem Vater hielten.⁶ Besonders den Letzteren gegenüber war zu betonen, dass der Vater dem Sohn bei der Zeugung außer der Vaterschaft seine gesamte Vollkommenheit mitteilte; dass der Sohn es darum von Ewigkeit her vom Vater erhalten hat, mit ihm zusammen der ewige Ursprung des Heiligen Geistes zu sein.⁷ Besonders an Augustinus, der 430 (also bereits längere Zeit vor dem Konzil von Chalkedon) starb, zeigt sich, dass die lateinische Christenheit bereits vom Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn („*ab utroque*“ oder „*a Patre et a Filio*“ bzw. „*a Patre filioque*“) gesprochen hatte, ehe infolge des Konzils von Chalkedon das „Symbol der in Konstantinopel versammelten 150 heiligen Väter“ auch im Westen rezipiert worden war.

Die griechische Fassung des Glaubensbekenntnisses, die einem Schriftwort folgt und den Polytheismus abwehrt, und die abendländische Predigtweise über das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit, welche die Ranggleichheit des Logos mit dem Vater hervorhebt, koexistierten also bereits, als das nizäno-konstantin-

⁶ D. Ramos-Lissón, Die synodalen Ursprünge des „*filioque*“ im römisch-westgotischen Spanien, in: Ann. Hist. Conc. 16(1984)286-299, handelt auf den S. 289 ff, von jenen Irrlehren, die es herbeiführten, dass die Rede „*und vom Sohn*“ in die hispanischen „*regulae fidei*“ Eingang fand und dass deswegen Priszillianismus und Arianismus als die „Verursacher der Formulierung des *filioque* in den hispanischen Symbolen“ zu bezeichnen sind. In seiner Zusammenfassung, S. 299, formuliert er: „Es scheint uns auch interessant, die auslösende Rolle des Priszillianismus und des Arianismus hervorzuheben. ... Auf Grund der Daten, die wir den untersuchten Quellen entnehmen, scheint es, dass die Formulierung des *filioque* in verschiedenen Symbolen ein Werk des bischöflichen Lehramtes ist, entweder auf persönlicher Ebene auf dem Gebiet der Diözese, oder auf kollegialer Ebene bei der Versammlung einer regionalen oder nationalen Synode, wenn es galt den Ansätzen des Priszillianismus und des Arianismus entgegenzutreten.“

⁷ Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, S. 365, der schreibt: „Zwar ist zweifelhaft, ob dabei (= als König Rekkared 589 auf dem 3. Konzil von Toledo im Namen seines Volkes den katholischen Glauben bekannte) das NC mit dem Zusatz *et filio* gesprochen wurde, sicherlich aber hat Rekkared bekannt, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht und mit ihnen eines Wesens ist (*a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae*). Auf diese Weise wurde gegen den Priszillianismus und den Arianismus Stellung genommen und bekräftigt, dass der Sohn in nichts dem Vater nachsteht und dass der Geist eines Wesens ist mit dem Vater und dem Sohn.“

opolitanische Glaubensbekenntnis in den Westen gebracht wurde. Die Gesamtkirche, die bei der Glaubensunterweining hier die eine und dort die andere katechetische Formel vortrug, lehrte durch sie zwei wichtige Aspekte ihres Dreifaltigkeitsglaubens, die beide auf beiden Seiten voll anerkannt waren.

2) In der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends sickerte die den Lateinern wohlbekannte katechetische Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn auch ein in die beim Gottesdienst gebräuchliche lateinische Übersetzung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel. Dieser Prozess begann, nachdem im Jahr 589 die 3. Synode von Toledo Einheit hatte erlangen können zwischen der alten nizänischen Landeskirche Spaniens und der dorthin eingewanderten nichtnizänischen Kirche einer westgotischen Oberschicht.⁸ In der Freude über die Rekonziliation und zum Siegel der erlangten Glaubenseinheit begann man in Spanien, das nunmehr beiden Seiten gemeinsame Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer zu singen.⁹ Unter Umständen, die nicht restlos geklärt sind, und zu einem nicht präzise feststellbaren Zeitpunkt ereignete sich das Einsickern der *filioque*-Formel in die liturgisch gebräuchliche lateinische Übersetzung des nizänokonstantinopolitanischen Bekenntnisses.¹⁰

Mit Bedacht ist von „einsickern“ zu sprechen. Denn die Textlage macht klar, dass nie die förmliche Absicht bestanden hatte, das Glaubensbekenntnis zu

⁸ Zur Kircheneinigung und zum dadurch veranlassten *filioque*-Problem zwischen lateinischer und griechischer Christenheit vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 32-36; sowie ders., Ist das „*filioque*“ kirchentrennend? in: Theol.-prakt. Quartalschrift 137(1989)248-258.

⁹ Wie die Liturgiewissenschaft darlegt, war es ursprünglich nicht üblich gewesen, beim sonntäglichen Eucharistiegottesdienst ein Glaubensbekenntnis vorzutragen. Das Rezitieren eines solchen war anfangs nur bei der Tauffeyer üblich gewesen und wurde jeweils in einer lokalen Fassung der betreffenden Ortskirche vorgenommen. Über das Einbringen des Nicaeno-Constantinopolitanums in den Eucharistiegottesdienst im christlichen Osten informiert J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae. De ritibus orientalibus*, Bd. III, Rom 1932, S. 293-308, über das Einbringen in die Eucharistiefeyer der Lateiner J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Bd. I, Wien 1949, S. 576-584.

¹⁰ Ramos-Lissón, Die synodalen Ursprünge..., S. 295 schreibt: „Die Behauptung, dass das 3. Toledanische Konzil (589) als erstes das *filioque* in das Symbol von Nizäa und Konstantinopel aufgenommen habe, wurde friedlich hingenommen, bis zu dem Zeitpunkt, an dem Burn ... ausführte, dass diese Aufnahme nur durch einige Manuskripte der *Hispanica* bezeugt sei.“ (In einer zugehörigen Anmerkung verweist der Verfasser auf A.E.Burns Untersuchung aus dem Jahr 1908 und auf Anmerkungen G.L.Dossettis von 1967.) Erst die kritische Edition der *Hispanica* könne genauere Aussagen erlauben, meint Ramos-Lissón.

Vielfalt im Bekenntnis der Kirche...

erweitern. Wäre der liturgischen Verwendung des „*filioque*“ nämlich ein ausdrücklicher Abänderungsbeschluss vorangegangen, wie in der Zeit der hitzigsten Kontroversen manche orthodoxe Autoren annahmen,¹¹ hätte dieser zumindest soviel Niederschlag in den Quellen finden müssen, dass die Forschung, die sich jahrzehntelang darum bemühte, genau hätte ermitteln können, wann man tatsächlich verfügte, das *filioque* in die liturgische Praxis einzuführen. Genau dies ist aber trotz aller Mühe nicht gelungen. Nicht nur kein Hinweis auf einen Synodalbeschluss lässt sich finden; auch über längere Zeit gab es nebeneinander Handschriften mit und solche ohne *filioque*, und dies beweist, dass das „Einsickern“ in einem langsamen Prozess erfolgte. Überhaupt kein Indiz liegt vor, dass man in Spanien die Absicht gehabt hätte, von dem in Konstantinopel verabschiedeten Text des Glaubensbekenntnisses abzurücken, als sich bei der liturgischen Verwendung die *filioque*-Formel einbürgerte.¹² Man sang eine alte, der Kirche Spaniens vertraute katechetische Formulierung für den Dreifaltigkeitsglauben, und niemand dort (und später auch nicht in anderen westlichen Kirchen) argwöhnte, sie stehe in Spannung zu den Beschlüssen der alten Konzilien.¹³ Man bemerkte nicht, dass man ins Glaubensbekenntnis hat einfließen lassen, was die lateinischen Väter als Glaubenslehre, aber nicht als Bestandteil der Bekenntnisformel überlieferten, und man meinte, das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel getreu zu bewahren.

¹¹ Am Kulminationspunkt der einschlägigen Eskalation stehen sogar Ausführungen A.S.Chomjakovs von einem „moralischen Brudermord“ der Lateiner an den Griechen. Was er den „Beweisgang“ dafür hält, ist skizziert bei Suttner, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S.Chomjakov, Würzburg 1967, S. 114-121.

¹² In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf das 1987 verabschiedete Dokument „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ der gemischten Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, das für zwischenkirchliche Gespräche in Nr. 33 ausdrücklich fordert: „man muss sich Mühe geben, jede Formulierung gemäß der Absicht ihrer Urheber zu verstehen, um weder fremde Elemente hineinzubringen noch andere Elemente beiseite zu lassen, welche für die Denkweise ihrer Urheber selbstverständlich waren.“

¹³ Y. Congar, Der Heilige Geist, S. 366, schreibt hierzu: „Die Geschichte [der Hinzufügung zum Symbol] ist sehr bekannt. ... Die Lehre war weithin verbreitet und rezipiert, aber am Text des Credo wurde nichts geändert, wie es scheint nicht einmal auf dem Konzil von 589 in Toledo. ... Dort war das *filioque* im letzten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts eingeführt worden im guten Glauben, dass es von Nizäa-Konstantinopel kommt, so dass die *Libri carolini* um 790 die Griechen beschuldigen konnten, sie hätten es getilgt.“ (In den Fußnoten gibt Congar hierzu reichliche Lit.-Verweise.)

3) Wenn die einen mit, die anderen ohne das „*filioque*“ über ihren Glauben an den dreifaltigen Gott sprechen und dabei zueinander in *Communio* stehen, lassen sie sich vergleichen mit Wanderern, die aus verschiedenen Himmelsrichtungen auf einen hohen Berg zukommen und von ihm aufgrund ihres jeweiligen geographischen Standpunkts einen besonderen Anblick erlangen. Damit sie eine gute Kenntnis des Berges gewinnen, müssen sie sämtliche möglichen Anblicke zusammendenken. Ähnlich ist es, wenn unter Anleitung durch den Heiligen Geist verschiedene Einzelkirchen von den verschiedenen kulturell-soziologischen Gegebenheiten ihrer Gläubigen her auf die Frohbotschaft Gottes blicken. Dann ergeben sich ebenfalls vielerlei Gesichtspunkte, die einander ergänzen, wie dies von den unterschiedlichen Anblicken des Berges gilt, der für die erwähnten Wanderer das gemeinsame Ziel war.

Eine Kontroverse bezüglich des „*filioque*“ wegen der Tatsache, dass es im ursprünglichen Text des Bekenntnisses nicht enthalten war, brach zwischen Griechen und Lateinern erst später aus - ein erstes Mal zur Zeit Karls des Großen, als wegen des Bruchs der Reichseinheit die Gemüter in Ost und West heftig gegeneinander gerichtet waren und die rivalisierenden Griechen und Lateiner bereitwillig jeden sich bietenden Anknüpfungspunkt für Polemik aufgriffen. Die Polemik wurde jedes Mal wieder heftig, wenn Spannungen bestanden und man sich aneinander rieb.¹⁴ Daraus ergibt sich, dass die Ursache für den Streit mit Vorzug nicht-theologischer Natur war.

Das Bekenntnis der Kirche für ihren Glauben an den dreifaltigen Gott beim Florentiner Konzil - in Ehrfurcht vor der Führung der Ortskirchen durch den Heiligen Geist

Griechen und Lateiner fuhren nach der Jahrtausendwende zunächst fort, die je andere Gemeinschaft, die wie sie selber die heiligen Sakramente spendete, als Kirche Christi zu respektieren. Sie anerkannten einander trotz ihrer Spannungen, die sogar Schismen verursacht hatten, als aufeinander bezogen. Darum konnten sich Normannen und Kreuzfahrer im 11. bis 13. Jahrhundert, wenn sie von griechischen Gläubigen besiedelte Ländereien eroberten, griechischen Bischöfen unterstellen und Bischöfe aus ihren Reihen auch über die Griechen amtierend lassen.¹⁵ Aber man hegte auch Vorbehalte. Bernhard von Clairvaux z.B. schrieb

¹⁴ Y. Congar, *Der Heilige Geist*, berichtet davon auf den S. 366-370.

¹⁵ Vgl. Suttner, *Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner*, in: *OstStud* 49(2000)314-324.

Vielfalt im Bekenntnis der Kirche...

über das Verhältnis zwischen Griechen und Lateinern, dass die Griechen „mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten“,¹⁶ und unter den Griechen wurden mit der Zeit mehr und mehr Stimmen laut, die nicht nur die Kirchenführung für gebrochen hielten. Sie meinten dann nicht mehr, dass sich der Bruch durch gemeinsame Hierarchen hätte heilen lassen; vielmehr meinten viele, auch Gegensätze im heiligen Glauben entdeckt zu haben.

Zwar billigte 1214 das 4. Laterankonzil (= eins von den ökumenischen Konzilien der lateinischen Kirche) noch den Vorgang, durch den Normannen und Kreuzfahrer die Kircheneinheit zu erreichen trachteten und erließ dafür sogar kirchenrechtliche Normen.¹⁷ Doch die Entfremdung, zu der es wegen der unbeliebten Herrschaft von Normannen und Kreuzfahrern über griechische Kirchen¹⁸ und ganz besonders wegen der Eroberung Konstantinopels im Jahr

¹⁶ „Ego addo de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt et nobiscum non sunt, iuncti fide, pace divisi, quamquam et in fide claudicaverint a semitis rectis.“ Zitat nach G. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens*, Berlin 2002, S. 246. Avvakumov zitiert, ebenda, auch einen griechischen Zeitgenossen Bernhards, den Erzbischof Basilios von Achrida, der 1135 an Papst Hadrian IV. schrieb: „Wir, ich und alle [Bischöfe], die dem großen und apostolischen Stuhl von Konstantinopel angehören, verkünden und predigen das Gleiche wie Du [Papst]. Dasselbe ist auch das Wort des Glaubens, das in beiden Kirchen gesprochen wird, das gleiche Lamm wird dargebracht ... obwohl einige unbedeutende Steine des Anstoßes, die in unsere Mitte geworfen wurden, uns getrennt haben und aus uns, die wir ja aus demselben Geist stammen, eine Vielheit machten.“

¹⁷ Was das Konzil einschlägig beschloss, ist skizziert und durch Zitate aus dem Konzilsbeschlüssen untermauert bei Suttner, *Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung*, in: OCP 74(2008)9-11.

¹⁸ Zweifellos hatte die Lateinerherrschaft Unzufriedenheit verursacht. Doch übersehe man nicht, was jüngste Forschungen zur christlichen Bildkunst in den Gotteshäusern des Kreuzfahrerstaates Jerusalem erbrachten. Sie machen deutlich, dass sich das damalige Zusammenspiel zwischen Lateinern und Griechen nicht allein auf Zwang zurückführen lässt. Es gab nämlich mehr wechselseitiges Einvernehmen im geistlichen Leben, als man üblicherweise vermutet. Beispielsweise zeigt G. Kühnel, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988, auf, dass es im Königreich Jerusalem zu schöpferischer Zusammenarbeit zwischen einheimischen christlichen Kreisen (besonders Mönchen), Lateinern und Künstlern aus Byzanz gekommen sein muss; denn er kann ein gegenseitiges Sich-Beeinflussen zwischen Griechen und Lateinern beim Erstellen von Bildprogrammen für das Ausgestalten von Kirchen nachweisen. Bei der hohen Zeugniskraft für das geistliche Leben, die im christlichen Osten der Ikonographie eignet, haben Kühnells Forschungsergebnisse viel Gewicht. Offenbar waren nicht allein die Kreuzfahrer überzeugt, dass wegen der gemeinsamen Bischöfe die Spaltung zwischen ihnen und den Griechen ein Ende gefunden habe; zumindest ein Teil der Griechen muss dieser Ansicht beigeplantet haben, damit die geistliche Gemeinsamkeit möglich wurde.

1204 gekommen war, erwies die Versuche, das Schisma nur durch das Einsetzen gemeinsamer Bischöfe zu beenden, als illusorisch. Man vermutete jetzt, dass dogmatische Gründe dem Schisma zugrunde lägen, und es begann eine Zeit, in der man die doktrinären Unterschiede intensiv studierte; die einen taten es, um aufzuzeigen, dass diese eine Kircheneinheit verbieten, weil sie echte Glaubensgegensätze seien, die anderen, um nachzuweisen, dass die Lehrtraditionen beider Seiten mit dem heiligen Erbe harmonieren.¹⁹

Neben der Frage nach dem Amt des Papstes erlangte dabei das *filioque* das meiste Gewicht. Unter griechischen Polemikern war die Vermutung geäußert worden, die Lateiner sprächen, indem sie das *filioque* bekennen, von zwei Prinzipien der Gottheit, würden also den Ein-Gott-Glauben gefährden. Auf solche Verdächtigungen antwortete 1274 das 2. Konzil von Lyon (= ebenfalls eins von jenen Konzilien, welche die abendländische Kirche zu ihren Ökumenischen Konzilien zählt)²⁰:

„In treuem und andächtigem Bekenntnis bekennen Wir, dass der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohne, nicht als aus zwei Prinzipien, sondern als aus einem Prinzip, nicht durch zwei Hauchungen, sondern durch eine einzige Hauchung hervorgeht; dies hat die hochheilige Römische Kirche, die Mutter und Lehrerin aller Gläubigen, bis heute bekannt, verkündet und gelehrt, dies hält sie unerschütterlich fest, verkündet, bekennt und lehrt sie; dies enthält die unveränderliche und wahre Auffassung der rechtgläubigen Väter und Lehrer, der lateinischen ebenso wie der griechischen. Weil aber einige aus Unkenntnis der eben genannten unverbrüchlichen Wahrheit in mannigfaltige Irrtümer geraten sind, wollen Wir solchen Irrtümern den Weg versperren und verurteilen und verwerfen mit Zustimmung des heiligen Konzils diejenigen, die sich unterstehen zu leugnen, der Heilige Geist gehe von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohne hervor, oder auch in leichtfertigem Unterfangen zu behaupten, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne als aus zwei Prinzipien und nicht als aus einem hervorgehe.“ (Denzinger-Hünemann, Nr. 850)

¹⁹ Für die Studien auf griechischer Seite vgl. H.G.Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 663 ff., für die Studien der Lateiner die einschlägigen Ausführungen in der eben zitierten Arbeit: G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens.

²⁰ Zur Arbeitsweise dieses Konzils und zu seinen Beschlüssen vgl. B. Roberg, Das Zweite Konzil von Lyon (= Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen) Paderborn 1990, samt der dort verzeichneten Lit., und vgl. auch die kritischen Bemerkungen zu Roberg bei Suttner, Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen, Fribourg 2003, S. 60-64.

Es half nichts. Die Vorwürfe verstummten nicht. Als im 15. Jahrhundert der Kaiser von Konstantinopel wegen der Türken und der Papst wegen des noch nicht endgültig überwundenen mittelalterlichen Papstschismas geschwächt waren und sowohl die lateinische wie auch die griechische Christenheit der Hilfe bedurften, verständigte man sich auf eine theologisch-konziliäre Prüfung der Angelegenheit und traf sich 1438 in Ferrara zu einem Einigungskonzil (das wegen einer Seuche, die in Ferrara ausbrach, nach Florenz verlegt wurde und darum meist „Florentinum“ genannt wird).

Als lateinische und griechische Bischöfe zu diesem Konzil zusammenkamen, standen ihre Kirchen nach gemeinsamer Überzeugung beider Seiten zueinander im Schisma. Dennoch ging man davon aus, dass die Hierarchen beider Seiten Mitbrüder sind im Episkopat und den Auftrag haben, miteinander die Glaubenslehren und die Glaubenspraxis beider Seiten zu prüfen. In der Tat untersuchten sie gemeinsam, ob die Unterschiede, die es zwischen ihnen im kirchlichen Leben gab, innerhalb des Rahmens der Rechtgläubigkeit zulässig sind, oder ob vielleicht die vier Punkte, die damals als die hauptsächlichen Streitfragen galten, auf einer der beiden Seiten den rechten Glauben in Frage stellten.²¹

Nach langen Gesprächen stellten die Florentiner Väter fest, dass die Zwietracht, die herrschte, nicht die Glaubensgrundlagen betraf, sondern auf Starrsinn in der Verwendung bzw. Ablehnung bestimmter theologischer Ausdruckswesen zurückging, mit denen man auf der einen bzw. auf der anderen Seite von alters her unter Führung durch den Heiligen Geist in menschlicher Unzulänglichkeit bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen, und sie anerkannten die Rechtgläubigkeit beider Seiten. Sie stellten fest, dass Die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit mit und ohne „*filioque*“ rechtgläubig ist, und sie kamen zu dieser Einsicht, weil sich in ihren Diskussionen ergeben hatte, dass sich bereits die heiligen Väter, deren Rechtgläubigkeit wegen der ihnen gewährten Führung durch den Heiligen Geist unbestreitbar ist, beim Reden über

²¹ Bedeutsam erscheint das gemeinsam vorgenommene Prüfen bei einem Vergleich mit dem 2. Vatikanischen Konzil. Denn beim Vaticanum hielten die Griechen und die Lateiner das Mittun von „Schismatikern“ als Konzilsväter nicht mehr für möglich, sondern meinten, dass orthodoxe Bischöfe und Theologen an einem vom Papst einberufenen Konzil nur als Beobachter teilnehmen könnten. Ihnen galt als unvollziehbar, was beide Seiten beim Florentinum als richtig empfanden. Die Grenze zwischen Lateinern und Griechen nannte man zur Zeit des Florentinums ebenso „Schisma“ wie heutzutage die Grenze zwischen Katholiken und Orthodoxen, doch man hielt die damalige Grenze für weniger grundsätzlich, als man die heutzutage bestehende einschätzt.

den Ausgang des Heiligen Geistes unterschiedlicher Formulierungen bedienten.²² Desgleichen stellten sie fest, dass bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann und die Priester diesbezüglich der Überlieferung ihrer jeweiligen Kirche folgen sollen; dass man nicht unbedingt vom *Purgatorium* reden muss, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet; dass der römische Bischof so, wie es von jeher „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist“, als erster Bischof der Christenheit anzuerkennen ist, dass aber auch die griechische Tradition Gültigkeit hat und dass der Papst seine primatialen Funktionen deswegen in einer Weise ausüben muss, die den herkömmlichen Rechten der übrigen Patriarchen keine Einbuße bringt.

Die Väter von Florenz sahen keine Veranlassung, zu verlangen, dass „die jeweils anderen“ von dem abrückten, was bei ihnen unter dem Beistand des Heiligen Geistes als heiliges Erbe ausgebildet wurde. Sie verlangten von den Griechen nicht, dass sie das *filioque* oder das ungesäuerte Brot übernähmen; dass sie beim Reden über die Verstorbenen den Ausdruck *Purgatorium* verwendeten; dass sie den jüngeren westlichen Entwicklungen der Modalitäten in der Ausübung des Papstamts zustimmten. Auch stellten sie an die Lateiner nicht das Ansinnen, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Gemäß dem Beschlussdokument des Konzils durften beide Kirchen die Lehrtradition beibehalten, die sie unter Anleitung durch den Heiligen Geist im Lauf ihrer

²² J. Gill, Konstanx und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300f, führt aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, als man „die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen.“ Yves Congar, *Der Heilige Geist*, S. 445, führt aus: „Man nahm den Brief Maximus des Bekenner an Marinos... zur Unionsgrundlage. Die heiligen Väter hätten nie ausdrücklich geäußert, dass der Sohn zum ewigen Dasein des Heiligen Geistes eine Beziehung habe. Die griechischen Väter – man führte auch den Patriarchen Tarasios an – hätten die Formel *durch den Sohn* gehabt, und einzelne sogar Formulierungen, die dem *filioque* ganz nahe kämen. Man dürfe sie nicht als Häretiker ansehen. Die Formulierung *durch den Sohn* könne nur besagen, dass der Sohn den vom Vater ihm gewährten Beitrag zum Hervorgang des Geistes leiste. Damit sei sie einem *ex filio* gleichwertig, wenn dieses, wie die Lateiner dies täten, durch *tanquam ab uno principio* näher bestimmt werde.“

Geschichte erlangt hatten; die lateinische und die griechische Kirche durften nach dem Urteil der Florentiner Väter die Einheit aufnehmen, ohne Abstriche bei ihren Überlieferungen oder Hinzufügungen an sie vornehmen zu müssen, nur durften sie die jeweils anderen nicht mehr irrgläubig nennen. Wichtig ist zudem, dass das Konzil bereits in der Einleitung seines Beschlusses die Christen beider Seiten auch für die Zeit, in der sie uneins waren, ausdrücklich Kinder derselben Mutter Kirche nannte, die auch im Schisma dieselben Gaben des Heiligen Geistes empfangen hatten.

Ein großer Fehler der Konzilsväter aber war, dass sie nur im geschlossenen Kreis berieten. Bedauerlicherweise bedachten sie nicht, dass die Aussöhnung zwischen ihren Kommunitäten die beiderseitige öffentliche und kommunale Annahme der Einigung voraussetzt, und sie übersahen den großen Wandel, der seit dem 7. ökumenischen Konzil vor sich gegangen war, weil es keinen Kaiser mehr gab, der über die Kirchen lateinischer und griechischer Tradition gemeinsam herrschte und durch seine Machtmittel dafür Sorge hätte tragen können, dass die Konzilsbeschlüsse überall Annahme fanden, wie es die Kaiser bei den alten ökumenischen Konzilien de facto getan hatten. Weil es unter den Gegebenheiten des 15. Jahrhunderts keine staatliche Hinführung zur Annahme der Resultate der Konzilsberatungen mehr geben konnte - der Kaiser im Osten verlor sein Amt bald nach dem Konzil, und neben dem Kaiser im Westen gab es längst schon weitere souveräne Herrscher - wäre auf beiden Seiten in den Gemeinden ein pastorales Mühen der Hierarchen um breite Zustimmung notwendig gewesen. Die zahlreichen Vorurteile über die jeweils „anderen“ und die verbreiteten Missverständnisse hätten in Predigt und Katechese bekämpft werden müssen, damit der lange, in vielen Kreisen sehr ausgiebig kolportierte Verdacht, die Verschiedenheit zeuge von unüberbrückbaren Gegensätzen, abgelöst worden wäre durch eine Zustimmung zu dem, was der Heilige Geist in den beiden Kirchen hatte heranreifen lassen, zu jener besseren Einsicht also, die von den Konzilsvätern mühsam erarbeitet worden war. Auf beide Seiten versäumten es die Konzilsväter, sich um ein Verbreiten korrekter Kenntnisse bei der Mehrheit von Klerus und Volk zu kümmern, und so blieb ihr Beschluss Papier.

Das Bekenntnis der Kirche für ihren Glauben an den dreifaltigen Gott - in Vorliebe für Einheitlichkeit nach dem Tridentinum

Die Väter des Florentinums hatten es mit Traditionen zu tun, die von Anfang an in den Kirchen unterschiedlich waren und, wie *Unitatis redintegratio* darlegt, einander ergänzen. Damals musste der „Mangel an Verständnis und Liebe

füreinander“ , der eine Hauptursache war für den Bruch zwischen den Kirchen mit verschiedenen Überlieferungen²³ , überwunden werden und jene Einheit hätte wieder aufleben müssen, in der Platz gewesen war für alles Segensreiche, das in den einzelnen Kirchen unter Beistand durch den Heiligen Geist ausgearbeitet worden war.

Eine ganz andere Aufgabe lag vor den Vätern des Tridentinums. In der lateinischen Kirche hatten sich im 16. Jahrhundert, als diese Kirche wegen vieler Missbräuche dringlichst der Reformen bedurfte, Reformatoren nicht nur um das Abstellen der Missstände bemüht, sondern darüber hinaus einen Streit entfacht über die eigene Tradition. Mehr als ein Jahrtausend lang hatte die lateinische Kirche eine gemeinsame Tradition besessen. Über sie ist im 16. Jahrhundert Streit ausgebrochen und hat die Kirche auseinander gerissen. Denn die einen, die man „Neuerer“ nannte, verurteilten manches von dem, was auch ihren Vätern - zusammen mit den Vätern der sogenannten „Papisten“ - als heiliges Erbe gegolten hatte, und nannten es menschliche Hinzufügungen zum Evangelium Christi. Sie verwarfen diese heftig, die „Papisten“ hingegen hielten daran weiterhin als an einem Bestandteil der heiligen Tradition fest.²⁴ Klare Widersprüche zerrissen im 16. Jahrhundert also die Kirche lateinischer Tradition; es ging nicht mehr um verschiedene Sichtweisen vom nämlichen Evangelium. Nicht mehr das Wiederbeleben eines früheren wechselseitigen Wohlwollens für die Sichtweise der jeweils anderen war jetzt erforderlich, denn diesmal ging es um echte Widersprüche, und nur eine von den beiden Positionen konnte berechtigt sein. Der Konflikt des 16. Jahrhunderts war nur zu lösen, wenn man beide Seiten zu einer gemeinsamen Antwort für den Widerspruch führte. Zu den Themen des Tridentinums war daher bei den Konfliktparteien eine gemeinsame theologische Gedankenführung zu erstreben.

Hubert Jedin stellt heraus, dass infolge des Tridentinums auf der ganzen Linie für das kirchliche Leben der lateinischen Christenheit Einheitlichkeit kennzeichnend wurde; er schreibt: „...eine Bibel, die Vulgata, eine Liturgie, die römische, ein Gesetzbuch garantierten [von nun an] die Einheit, ja schufen eine weit größere Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens, als sie je in der vortridentinischen Kirche

²³ Vgl. *Unitatis reedintegratio*, Art. 14.

²⁴ Dass auf beiden Seiten außer der Auseinandersetzung um die Kernfragen auch Rechthaberei verbreitet war, auf welche die eben gemachte Aussage nicht bezogen werden darf, weil man vorschnell zur „heiligen Tradition“ erklärte, was man wollte, dass es Tradition sei oder eben nicht sei, kann nicht bestritten werden. Doch der Grundsätzlichkeit der Zentralfragen in der Angelegenheit tut dies keinen Eintrag.

Vielfalt im Bekenntnis der Kirche...

bestanden hatte“.²⁵ Vergessen war in Rom die Offenheit der alten Kirche für andere Sichtweisen, und niemand dachte an das, was das 2. Vatikanische Konzil niederschreiben wird: dass „das ganze geistliche und liturgische, disziplinarische und theologische Erbe [der orientalischen Kirchen] mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört“.²⁶

Die nachtridentinischen Lateiner, die um der von ihnen heiß ersehnten Einheitlichkeit der Kirche willen nur mehr ihre eigene Sichtweise zulassen wollten und ihre eigenen Frömmigkeitswege für allgemein gültig hielten, sahen nur mehr „Häretiker“ in jenen Christen, die anders über das Glaubenserbe redeten und ein vom Heiligen Geist geschenktes anderes Kirchenleben pflegten als sie selber. Nur mehr das, was die Theologen ihrer eigenen Seite zu sehen vermochten, wollten sie gelten lassen, und wenn andere etwas anderes sagten oder taten, meinten sie, das geschähe deswegen, weil sie der auf lateinischer Seite erkannten Wahrheit nicht zustimmen wollten. Sie verwechselten ihre herkömmlichen theologischen Lehrsätze mit dem heiligen Glauben, für den diese vor langer Zeit geschaffen worden waren, und sie meinten, nur die Bekehrung der anderen zu der ihnen vertrauten lateinischen Theologie könne die Glaubenseinheit retten. Jene Aspekte des geoffenbarten Mysteriums, die von den anderen besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt werden konnten, wollte man einfach „unter den Teppich kehren“.

Das nachtridentinische Rom rückte also ab von den Maßstäben der alten Kirche und von jenen der Väter von Florenz. In Vorliebe für Einheitlichkeit war Rom jetzt sogar bereit, auf die volle Katholizität und Apostolizität der Kirche zu verzichten.²⁷

Als bald verhielten sich die Griechen ähnlich. Denn bei ihnen reformierte Patriarch Dositheos von Jerusalem gegen Ende des 17. Jahrhunderts den

²⁵ Das Zitat ist entnommen aus Jedins Beitrag „Persönlichkeiten und Werk der Reformpäpste von Pius V. bis Clemens VIII“ in dem von ihm herausgegebenen „Handbuch der Kirchengeschichte“, Freiburg 1985, Bd. IV, S. 522 ff. Neben den drei benannten Garanten für Einheitlichkeit darf ein vierter angeführt werden: der „*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. Pont. Max. iussu editus*“ aus dem Jahr 1566, der überall in der Kirche einheitliche Leitlinie für die Katechese sein sollte.

²⁶ *Unitatis redintegratio*, Art. 17.

²⁷ Man beachte *Unitatis redintegratio*, Art. 17: „Dieses heilige Konzil erklärt, dass dies ganze geistliche und liturgische, disziplinarische und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört.“

theologischen Unterricht²⁸ und verschaffte auch bei ihnen dem Wunsch auf Einheitlichkeit der Theologie Geltung. Ein Vergleich der Auffassungen Petr Mogilas und des Patriarchen Dositheos von den theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern beleuchtet den Wandel bei den Griechen im Lauf des 17. Jahrhunderts. Noch 1644 hatte Petr Mogila in einem Memorandum, das er nach Rom sandte, geschrieben, dass die Unterschiede im kirchlichen Leben zwischen der römischen Kirche und seiner nichtunierten Kirche keine Differenz im Glauben ausmachen.²⁹ Im Gegensatz dazu befanden Patriarch Dositheos und seine theologischen Freunde am Ende desselben Jahrhunderts, dass die Unterschiede in den Lehrbüchern der Griechen und der Lateiner sehr wohl Glaubensgegensätze seien.

²⁸ Vgl. Suttner, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: OstkStud 34(1985)281-299; den Abschnitt „Die Rumänen und die Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 479-493; das Kapitel „Aggiornamento in den griechischen Kirchen“ bei Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, Fribourg 2007, S. 154-175, sowie das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei Suttner, Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis ins 20. Jahrhundert, Fribourg 2009, S. 96-110 und die in den benannten Beiträgen (in Auswahl) angeführte Literatur.

²⁹ Eine deutsche Übersetzung des Memorandums von Petr Mogila samt Kommentar ist zu finden in der Arbeit „Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts: Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner“, Fribourg 2010. In seinem Memorandum empörte sich Petr Mogila darüber, dass man in Rom die Übereinstimmung im Glauben zwischen Ruthenen und Römern bestritt, und er schrieb, dass „die Schöpfer der jüngsten Union [= der Union von Brest] über die Natur einer Union hinaus[gingen], da sie ... im Glauben, sich der Union zu nähern, sich selbst von ihr entfernten und in gewisser Weise die Ruthenen für immer von den Lateinern trennten, [indem sie] die heilige, mit der apostolischen und römischen übereinstimmende Lehre der Ruthenen verdamnten als nicht übereinstimmend, ja sogar als häretisch, als gleichsam unnütz und unpassend für die Kirche dar[-stellen]“. Und er führte aus: „Es war aber so, dass der Summus Pontifex immer für den Ersten und Obersten in der Kirche Gottes gehalten wurde, als Stellvertreter Christi und als Vorsteher, dasselbe möge jetzt bewahrt bleiben; aber nirgends steht geschrieben, dass der lateinische Vorsteher unmittelbar über den griechischen Ritus gesetzt wäre, weil dieser immer seinen eigenen Vorsteher hatte, der zwar den Primat anerkannte, aber abhing vom Patriarchen des eigenen Ritus.“ Nicht weil bei Römern und Ruthenen Glaube und Ekklesiologie nicht übereinstimmen würden, sondern lediglich wegen der Modalitäten in der römischen Primatsausübung hielt Petr Mogila die Brester Union für verfehlt.

Dies alles ereignete sich in jener Zeit, in der es auf die Unionsberatungen zwischen Rom und den Ruthenen und ein Jahrhundert später zwischen Rom und den Siebenbürger Rumänen zuging. Wegen ihrer neuen Vorliebe für Einheitlichkeit orientierten sich die Theologen und Kirchenführer der Lateiner bei diesen Vorgängen nicht mehr an der alten Kirche und am Florentinum³⁰ (und viele tun dies bis heute immer noch nicht).

Zusammenfassend ist zu sagen: Lateiner und Griechen verfielen in nachtridentinischer Zeit auf die Forderung, dass man überall in der Kirche bezüglich der Glaubensbotschaft in der von ihnen bevorzugten Art und Weise nachdenke, rede und handle. Alles andere hielten sie für verurteilenswert. Die Zeit hatte begonnen, in der man das Anrecht der geistgeführten Ortskirchen auf selbständiges Verfassen von Glaubensaussagen, die den kulturell-soziologischen Bedingungen der Gläubigen gerecht werden, und auf das eigenständige Ausgestaltung des geistlichen Lebens abwürgen wollte. Im 18. Jahrhundert verfielen die Lateiner in Engherzigkeit sogar darauf, von den Griechen zu behaupten, sie dürften wegen ihrer Verweigerung der Gefolgschaft gegenüber dem Papst die heiligen Sakramente nicht mehr legitim verwalten, und in Antwort darauf stellten die griechischen Patriarchen 1755 synodal fest, dass die gottesdienstlichen Vollzüge der Lateiner nur leere Riten seien, die keine sakramentalen Gnadengaben vermitteln.³¹

In der Bulle *Magnus Dominus*, mit der Papst Klemens VIII. 1595 die Union der Ruthenen mit Rom ermöglichte,³² widersprach er den Florentiner Beschlüssen, indem er die Behauptung aufstellte, Papst Eugen IV. habe die Griechen in Florenz in die Kirche aufgenommen,³³ und er verlangte die „Korrektur der dogmatischen Irrtümer“, welche zusammen mit den Griechen die Ruthenen in der Zeit ihres Schismas zu Rom vertreten hätten – ohne freilich in der Bulle angeben zu können,

³⁰ Dies gilt, obgleich sie damals das Florentinum laufend im Mund führten und sich, wie aus ihrem Schrifttum hervor geht, sogar zu der Meinung verstiegen, sie würden die vom Florentinum erstrebte Einigung nach langer Zeit endlich vollziehen. Dies wird ausführlich aus Quellen belegt in der in Anm. 28 zitierten Handreichung.

³¹ Die entsprechenden Lehrdokumente beider Seiten werden vorgelegt und eingehend analysiert in Kapitel III der eben erwähnten Handreichung.

³² Eine deutsche Übersetzung der Bulle ist ebenfalls zu finden in der erwähnten Handreichung.

³³ Er tat dies, obgleich das Florentinum schon in der Einleitung des Einigungsbeschlusses hinsichtlich der Zeit vor der Vereinigung beide Seiten ausdrücklich für die Kirche hielt.

um welche Irrtümer es sich handle.³⁴ Den Rumänen Siebenbürgens war von Jesuitenpatres, die mit ihnen die Gespräche aufnahmen, zunächst in römischem Auftrag eine Union im Geist des Florentiner Einigungsdekrets angeboten worden, bei der ihnen ihr kirchliches Erbe ungeschmälert hätte erhalten bleiben sollen.³⁵ Doch der ungarische Primas Leopold Kard. Kollonitz, vor dem der letzte Schritt zur Union zu vollziehen war, wollte die Rumänen voll und ganz vereinheitlichen mit der nachtridentinischen lateinischen Kirche des anbrechenden 18. Jahrhunderts, denn er gehörte zu jenen Theologen, die nur gelten lassen wollten, was zu ihrer Zeit von den Lehrern der eigenen Kirche erkannt und anerkannt wurde. Er übersah vollständig, dass das Florentinum, auf das er sich sogar berief, zu den so genannten Florentiner Punkten die herkömmlichen Lehraussagen der Lateiner und der Griechen für gleichermaßen rechthgläubig erklärt hatte; er meinte, eine Union von Griechen mit der römischen Kirche könne nur dann eine Glaubensunion sein, wenn die Griechen, deren Väter in Florenz die Rechthgläubigkeit der lateinischen Formulierungen anerkannten, diese nun auch übernehmen, um zu bekunden, dass sie mit den Lateinern eins sind im Glauben.³⁶ Er trug sogar Sorge dafür, dass das Habsburgerreich, welches damals in eine Phase von Staatskirchentum eintrat, den Unierten die Übernahme der lateinischen Formulierungen durch ein staatliches Gesetz ausdrücklich auferlegte.

Die Glaubenspredigt im 3. Jahrtausend

In *Unitatis redintegratio* trat das 2. Vatikanische Konzil beredt für die unterschiedlichen, vom Heiligen Geist der Kirche gewährten Sichtweisen vom Glaubenserbe des Evangeliums ein. Es sei daher der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die nachtridentinische Trübung unserer Ekklesiologie wieder zu Ende gehe und Lateiner wie Griechen zu jener Ehrfurcht vor dem Wirken des Heiligen Geistes

³⁴ Vgl. Suttner, Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701, in: Trier Theologische Zeitschrift 114(2005)28-45.

³⁵ Für ihre Absichten und für die Umgestaltung der Angelegenheit durch Kard. Kollonitz vgl. den Abschnitt „Vielerlei Verständnis von Union“ bei Suttner, Die Siebenbürger Kirchenunion an der Wende zum 18. Jahrhundert, Würzburg 2009, S. 9-27 (rumänisch in: Suttner, Unirea Bisericii în Transilvania, Târgu Lăpus, 2010, S. 7-26).

³⁶ Dabei entging es ihm, dass seine Position auch umgekehrt hätte werden können. Denn die Griechen hätten fordern können, die Lateiner, deren Väter in Florenz auch das Nicht-Verwenden der lateinischen Lehrformeln als rechthgläubig anerkannten, sollten im Fall einer Union auf ihre herkömmlichen Formeln Verzicht leisten, um ihre Glaubenseinheit mit den Griechen unter Beweis zu stellen.

zurückfinden, die der alten Kirche selbstverständlich war und auch vom Florentinum aufgebracht wurde.

Dazu bedarf es des Umlernens:

– Offenen Herzens werden alle Ausschau halten müssen nach den Spuren des Heiligen Geistes - nicht nur in der eigenen Kirche, sondern ebenso im Leben und Lehren der anderen Gemeinschaften - und sie werden lernen müssen, in Dankbarkeit Gott zu lobpreisen für die Gnadengaben, die Er der eigenen und den anderen Kirchen schenkte.

– Abrücken wird man auf allen Seiten müssen von der Meinung, dass es zur Sicherung der Glaubenseinheit eines Gleichklangs bedarf in den Aussagen der Lehrverkündigung, in den Frömmigkeitsformen und in der Pastoral.

– Abrücken muss die römische Kirche von ihrem posttridentinischen Zentralismus, welcher der alten Kirche und dem Florentinum fern gelegen hatte und die pastorale Selbstbestimmung der übrigen Kirchen abzuwürgen suchte.

– Schließlich müssen die griechischen Kirchen zurückfinden zu den Einsichten über die Funktion des römischen Bischofs, die in Florenz von ihren Vätern als uraltes Erbe der Kirche Christi bezeichnet worden war.

Adolf Martin Ritter

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol in der neueren Forschung

Abstract

The author presents the way in which the doctrinal debates of the first centuries and during the two ecumenical councils, Niceea 325 and Constantinople 381 had an echo in the theological research work up to the present. The author undelines the importances of Emperor Theodosius' contribution to the agreement of the decisions of the Second Council of Constantinople 381. The author refers to the dogmatic definitions and to some canonic details elaborated by the two Councils in order to establish the order and the unity of the Church. The rejection of the heresies was one of the main concerns of the Fathers present at the council together with some canonic changes. The historians took into consideration both aspects of the life of the Church: the doctrine and the Christian discipline as they appear in the two Councils.

Keywords

Symbol of faith, The Niceo-Constantinople Council, theological research.

Von Kaiser Theodosius I., in Absprache mit Gratian (dem derzeitigen *senior Augustus* und *auctor imperii* des Theodosius), berufen, um für den hauptsächlich betroffenen Osten die Lehrstreitigkeiten des 4. Jahrhunderts (den sog. «arianischen Streit») zu beenden und die kirchlichen Verhältnisse, nicht zuletzt in der Hauptstadt Konstantinopel selbst, neu zu ordnen, tagte das Konzil dortselbst von (spätestens) Mitte Mai bis zum 9. Juli 381 (oder kurz danach). Den erhaltenen Quellen¹

¹ Sie sind nicht eben ergiebig, aber ebenso wenig *auffällig* dürftig; s. dazu Ritter, Konzil, 19-21. Besonderes Gewicht dürfte dem ausführlichen Augenzeugenbericht im

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

zufolge – Sitzungsprotokolle besitzen wir von diesem Konzil so wenig wie vom nizänischen² – befaßte es sich a. mit der Regelung der Konstantinopeler Bischofsfrage (mit dem Ergebnis, daß der von Alexandrien lancierte, in einer «Nacht- und Nebelaktion» zum hauptstädtischen Bischof geweihte Eindringling Maximus «der Kyniker»³ abgesetzt und Gregor von Nazianz als rechtmäßiger Anwärter für den Konstantinopeler Thronos bestätigt wurde); b. mit der Nachfolge des Meletius von Antiochien, inzwischen unbestrittener Führer der «jung»- oder «neunizänischen» Mehrheit unter den Orthodoxen («Nizänern») des Ostens und erster Konzilspräsident, nach dessen überraschendem Ableben⁴; c. mit den Möglichkeiten und Grenzen einer Verständigung mit den – auch als Pneumatomachen («Geistbestreiter») in die Ketzergeschichte eingegangenen, in den Konstantinopel nächstgelegenen Provinzen nach wie vor besonders stark vertretenen – Homöusianern («Makedonianern»), an der offenbar dem Kaiser besonders gelegen war⁵; d. mit der Regelung von Disziplinarfragen (entsprechend «Kanon 2 und 3» nach der üblichen Zählung [s.u.]), im Geist und unter Fortschreibung der nizänischen Ordnung; e., nunmehr in Gegenwart einiger – nachträglich eingeladenener (?) – ägyptischer und mazedonischer Bischöfe (unter Führung des Alexandriner Theophilus und des Acholius von Thessalonike),⁶ mit der Bestimmung eines Nachfolgers im Konzilspräsidium wie auf dem Konstantinopeler Bischofsthron, nach der unfreiwilligen Demission des (über allerlei Zerwürfnissen, nicht zuletzt mit den Neankömmlingen, zermürbten) Nazianzener (er wurde durch den, zum Zeitpunkt seiner Nomination noch

autobiographischen *carm. hist.* XI, 1509-1949, des Gregor von Nazianz sowie dessen mit Anspielungen gespickter Abschiedsrede vor dem Konzil (or. 42), ferner der Gedenkrede Gregors von Nyssa, ebenfalls eines Augenzeugen, auf Meletius (jetzt in: GNO IX, 441-457) und dem bei Theodoret überlieferten Synodalschreiben des Konstantinopeler Konzils von 382 (s. u.) zukommen.

² Zu den Gründen s. bes. Chrysos, Konstantinopel; id., Konzilsprotokolle; Ohme, 514.

³ Vgl. dazu Ritter, *Konzil*, 49-52.

⁴ Vgl. *ibid.*, 53-68.

⁵ So nach der Rekonstruktion des Ablaufs bei Ritter, 68-85, der auch Ohme, 513, «große Wahrscheinlichkeit» zuschreibt; nach dem – von der Mehrzahl der modernen Forscher favorisierten – Bericht der beiden Kirchenhistoriker Sokrates (*h. e.* V 8) und Sozomenus (*h. e.* VII 7) hätten die Unionsbemühungen mit den «Makedonianern» dagegen den *Auftakt* des Konzils gebildet. Daß der Kaiser seine Hand im Spiel hatte, wie vor allem der Nazianzener, aber auch die beiden genannten Kirchenhistoriker vermuten lassen, ist nach dem jüngst von H. Leppin entworfenen Porträt (*Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt 2003) noch wesentlich plausibler geworden!

⁶ Vgl. dazu Ritter, *Konzil*, 97-106.

ungetauften, einstigen Prätor Nektarius ersetzt, der bis 397, mit ruhiger Hand, regieren sollte); f. mit der Zusammenstellung eines Beschlußtextes oder Synodikon⁷ (inhaltlich wohl identisch mit unseren „Kanones 1-4“ [s.u.]) und der Abfassung eines kurzen Tätigkeitsberichtes samt Dankadresse an den Kaiser, der entsprechend den Wünschen des Konzils (vermutlich) dessen Beschlüsse samt Unterschriften⁸ der Teilnehmer in seinem Reichsteil publizierte und sie überdies in einem eigenen Edikt (vom 30. 7. 381)⁹ „bestätigte“.

1) Die Adresse (εἰς αἰὸς ὁμήϊοὺς ἰσχυροῦς) an den Kaiser, mit Datum vom 9. Juli 381, ist eine der wenigen Primärquellen, die wir von diesem Konzil besitzen, und sei schon deshalb, nur unwesentlich gekürzt, hier im Wortlaut mitgeteilt:

Die heilige Synode der aus verschiedenen Eparchien (= Provinzen) in Konstantinopel versammelten Bischöfe an den allerfrömmsten und gottgeliebtesten Kaiser Theodosius.

Zu Beginn unseres Schreibens an Deine Frömmigkeit sagen wir Gott Dank, der Eurer Frömmigkeit zur Herrschaft verholfen hat, zum gemeinen Frieden der Kirchen und zur Bestärkung des gesunden (= rechten) Glaubens. Nachdem wir aber Gott den schuldigen Dank dargebracht haben, geziemt es sich, daß wir nun auch Deiner Frömmigkeit über die Tätigkeit der heiligen Synode berichten. Und zwar haben wir, als wir auf das (Konvokations-)Schreiben Deiner Frömmigkeit hin in Konstantinopel zusammentraten, zuerst die Eintracht unter einander erneuert. Dann aber *haben wir auch kurze Bestimmungen (ὁδοὶ ἰσθῶν ἡνῶν) erlassen (des Inhalts), daß wir den Glauben der nizänischen Väter bestätigten (ἐδῶν ὁμοῦς) und die dagegen aufgetretenen Häresien verdammt. Darüber hinaus haben wir auch zum Zweck der (Wiederherstellung einer) dauerhaften Ordnung der Kirchen bestimmte Kanones aufgestellt (ἡσθῶν ἐὰν ἰσθῶν ἡνῶν).* All das haben wir diesem unserem Schreiben beigelegt. Nun bitten wir Deine Milde, dass durch ein Schreiben Deiner Frömmigkeit die Beschlüsse der Synode bestätigt werden mögen (ἀδέδῶν ἰσχυροῦς ἰσχυροῦς ἰσχυροῦς) ... Gott schenke dem Erdkreis (der Ökumene) (ὁς ἰσχυροῦς ἰσχυροῦς)

⁷ So werden die Bestimmungen von 381, aus demselben «Buch» wie die nizänischen, in der *actio* XVII des Konzils von Chalkedon (*ACO* II 1, 3, 96) zitiert, unter der Überschrift: ὁδοὶ ἰσχυροῦς ἰσχυροῦς ἰσχυροῦς.

⁸ S. dazu bes. King, «Fathers»; id., *Theodosius*, 37s. 98s. (hier auch eine nützliche Karte, auf der die in Konstantinopel vertretenen Bischofssitze verzeichnet sind, soweit sie sich identifizieren lassen).

⁹ *Cod. Theod.* XVI 1, 3; vgl. dazu Ritter, *Konzil*, 128-130.

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

aufgrund der Gebete der Heiligen, daß Du ihm (ihr) in Gesundheit und Kraft erhalten bleibest und er (sie) Dich in allem Guten hervorragend sehe ...¹⁰

Wir gehen wahrscheinlich nicht fehl in der Annahme, daß sich in der hervorgehobenen Passage der Kaiseradresse eine Umschreibung dessen findet, was im strengen Sinne als „Dekret“ (ἰ ἄριον)¹¹ des Constantinopolitanum I gelten darf und deshalb dem Kaiser im Anhang des Schreibens zur Bestätigung zugeleitet worden ist. Was sonst noch mit diesem Konzil, dem der „150 Väter“, wie es seit Chalkedon zumeist genannt wurde¹², in Verbindung stehen mag, damit muß es demzufolge seine eigene Bewandnis haben; wir werden dem gleich noch näher nachfragen müssen.

2) Sprechen wir zunächst vom «Dekret» oder Synodikon selbst. Es enthielt, wie wir sahen, sowohl «kurze Bestimmungen» dogmatischen Inhalts als auch «bestimmte» Disziplinar-«Kanones», «zwecks (Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung) rechter Ordnung in den Kirchen». Das paßte inhaltlich vorzüglich zu dem Textkomplex, aus dem in Chalkedon, im Zusammenhang der (in die griechischen Konzilsakten eingegangenen) Verhandlungen über den sog. «Kanon 28», unter der Überschrift «Synodikon der zweiten Synode», und zwar als geschlossenem Text, zitiert worden ist.¹³ Nach H. Ohme ist die «Einteilung des Horos ... von 381 in vier – dann «Kanones» genannte – Abschnitte, wobei der sog. «can.2» nach dem eigenen Wortlaut mehrere Kanones umfaßt¹⁴ ... , ... eine spätere kanonistische Maßnahme, um den Text zitierfähig zu machen, und erst nach dem Chalcedonense erfolgt. Sie ist zuerst nachweisbar um das Jahr

¹⁰ Mansi 3, 557; Benešević, Syntagma 95.

¹¹ Vgl. die Einleitung des Zitats der Bestimmungen von 381 in *actio XVII* von Chalkedon (s.o. Ánm. 7): «Folgendes bestimmten (Ἐἰσαὶ ὑπὲρ τῶν) die, dank der Gnade Gottes, in Konstantinopel aus verschiedenen Provinzen, auf Geheiß des gottliebenden Kaisers Theodosius (und) unter (Vorsitz des) Nektarius, Bischof(s) von Konstantinopel, versammelten 150 Bischöfe».

¹² Das deckt sich ziemlich genau mit der nur am Schluß ungesicherten Subskriptionsliste: s. King, «Holy Fathers».

¹³ Es folgt dort (ACO II 1, 3, 96) in den Zeilen 5-22 der nicht weiter unterteilte Wortlaut unserer «Kanones 1-3». Daß das Zitat nicht auch «Kanon 4» umfaßt, hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Orientalen in Chalkedon allein an «can. 3» interessiert waren, der ihren eigenen «can. 28» rechtfertigen sollte; daß auch der Anfang des ὁδὶ ἰαῖεῖ ἰ mitzitiert wurde, liegt wohl an dessen fehlender Untergliederung, die kein isoliertes Zitat von «can. 3» gestattete (Ohme, 524).

¹⁴ S.u. den Text von «can.2».

500 im Cod. Brit. Libr. Add. 14.528¹⁵ und hat sich dann durchgesetzt . . .».¹⁶ Diese Deutung auf das Konstantinopeler $\acute{o}\delta\acute{i}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{e}\acute{i}\acute{i}$ bzw. die (vier allein echten) Kanones dieses Konzils scheiterte allerdings, wenn, wie lange Zeit communis opinio der Forschung, bereits zu dieser Zeit zwischen $\acute{\imath}\acute{n}\acute{i}\acute{o}$ und $\acute{e}\acute{a}\acute{i}\acute{i}$ im Sinne von Glaubens- und Disziplinardekret scharf unterschieden worden wäre; doch ist dieser Auffassung jetzt durch Ohmes sorgfältige Nachweisungen jegliche Grundlage entzogen worden.¹⁷

Wichtig ist auch seine Beobachtung, daß der Anfang des $\acute{o}\delta\acute{i}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{e}\acute{i}\acute{i}$ von 381 (nach dem Einleitungssatz) – «die griechische handschriftliche Überlieferung ist hier ohne Varianten»¹⁸ – folgendermaßen lautet: «Weder der Glaube *noch die Kanones* der in Nizäa in Bithynien versammelten 318 Väter dürfen angetastet (außer Kraft gesetzt) werden; vielmehr muß jener in Geltung bleiben und jede Häresie verdammt werden . . .».¹⁹ Wenn das als Eröffnungssatz des ungegliederten, Glauben *und* Disziplin vereinenden Beschlußtextes von 381 angesehen werden darf, wofür sich Ohme ausspricht, dann ist damit nicht nur dessen Geschlossenheit unterstrichen, sondern werden auch $\delta\acute{o}\delta\acute{o}\acute{\epsilon}\acute{o}$ und $\acute{e}\acute{a}\acute{i}\acute{i}\acute{i}\acute{a}\acute{o}$ von Nizäa als zusammengehöriges Ganzes betrachtet. Wie der nizänische „Glaube“ auf die Weise neu zur Geltung gebracht werden soll, daß nicht zuletzt die inzwischen aufgetretenen Häresien verdammt werden, so will man auch an die Kanones von 325 ausdrücklich anknüpfen, indem man sie hinsichtlich der inzwischen aufgetretenen Mißbräuche fortschreibt, aber sich, wie sich im Fall des Gregor von Nazianz gezeigt hat, auch selbst unter sie beugt.²⁰

Im einzelnen werden als Irrlehren verdammt: die der (ultra-arianischen) «Eunomianer²¹ oder Anhomöer²²», die der «Arianer oder Eudoxianer²³», die

¹⁵ Vgl. Schwartz, Kanonessammlungen, 163.

¹⁶ Ohme, 524; der Autor verweist an dieser Stelle (Anm. 70) auf die *Synagoge L titulorum* und das *Syntagma XIV titulorum* aus dem 6. Jh.

¹⁷ Ohme, 517ss.; vgl. auch bereits die Hinweise bei Ritter, *Konzil*, 126s. mit Anm. 1.

¹⁸ Ohme, 524.

¹⁹ $\acute{\imath}\acute{\varsigma}\acute{a}\acute{e}\acute{\alpha}\acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{e}\acute{o}\acute{e}\acute{a}\acute{e}\acute{\alpha}\acute{e}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\omega}\acute{\varsigma}\acute{i}\acute{\delta}\acute{e}\acute{o}\acute{\delta}\acute{e}\acute{i}\acute{i}\acute{\varsigma}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\delta}\acute{\imath}\acute{o}\acute{\delta}\acute{i}\acute{i}\acute{a}\acute{o}\acute{\delta}\acute{u}\acute{i}\acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{o}\acute{\alpha}\acute{n}\acute{u}\acute{i}\acute{\delta}\acute{u}\acute{i}\acute{\delta}\acute{e}\acute{\varsigma}\acute{\prime}\acute{\delta}\acute{u}\acute{i}\acute{\alpha}\acute{i}\acute{e}\acute{e}\acute{a}\acute{e}\acute{\alpha}\acute{\delta}\acute{o}\acute{\varsigma}\acute{\delta}\acute{e}\acute{\delta}\acute{o}\acute{\delta}\acute{e}\acute{i}\acute{a}\acute{o}\acute{o}\acute{\delta}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{e}\acute{i}\acute{i}\acute{\delta}\acute{u}\acute{i}\acute{\delta}\acute{u}\acute{i}\acute{\delta}\acute{e}\acute{e}\acute{\alpha}\acute{i}\acute{\alpha}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{i}\acute{e}\acute{o}\acute{n}\acute{e}\acute{a}\acute{i}\acute{e}\acute{a}\acute{e}\acute{\acute{\alpha}}\acute{i}\acute{e}\acute{a}\acute{i}\acute{a}\acute{o}\acute{e}\acute{o}\acute{e}\acute{\varsigma}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{o}\acute{a}\acute{i}\acute{a}\acute{e}\acute{n}\acute{\alpha}\acute{o}\acute{e}\acute{i}\dots$ (ACO II 1, 3, 96, 5s.). Die Wendung mhde; tou;” kanovna” wirkt auf den ersten Blick wie eine Interpolation; sie wurde jedoch von dem Herausgeber offensichtlich für unbedenklich gehalten, auf dessen Urteil nach wie vor in aller Regel Verlaß ist!

²⁰ Ohme, 525.

²¹ Nach Eunomius von Kyzikos benannt, der neben und nach Aetius als Scharfsinnigster und Gefährlichster unter den Kritikern der auf dem Konzil von 381 siegreichen Trinitätslehre galt.

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

der «Semiarianer oder Pneumatomachen» sowie die der verschiedenen trinitätstheologisch-christologischen Häresien auf dem «rechten Flügel»: Sabellianer²⁴, Markellianer²⁵ (in dem in Chalkedon zitierten Beschlußtext merkwürdigerweise «Markianisten (bzw. Markionisten)» genannt, Photinianer²⁶ und Apollinaristen²⁷.

Die Fortschreibung der nizänischen Ordnung, besonders der nizänischen Kanones 4-7, sieht so aus, daß man die in Nizäa – unter dem bestimmenden Einfluß Konstantins – grundgelegte Neuordnung der Kirchenstruktur in enger Anlehnung an die von dessen Vorgänger Diokletian geschaffene Reichsgliederung fortführte, indem man die «Diözese» als neue (in sich weitgehend autonome) Einheit über den Kirchenprovinzen oder Eparchien (= Metropolitansprengeln) installierte («can. 2»), so daß Kompetenzüberschreitungen, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten die Ordnung der Reichskirche zunehmend korrumpiert hatten²⁸, in Zukunft ausgeschlossen sein sollten; mit anderen Worten wurden die fünf östlichen Reichsdiözesen Ägypten, Oriens, Asia, Pontus und Thrakien zugleich als kirchliche Jurisdiktionsbezirke deklariert und gegeneinander abgegrenzt, um Übergriffe von einer Reichsdiözese in eine andere künftig zu unterbinden. Noch folgenschwerer war, daß dem Bischof von Konstantinopel «(gleich) nach dem

²² These: der göttliche Sohn ist dem Vater „wesensunähnlich“ (ἀίϊϊϊέϊδ [ἐὰέ] ἐάό' ἰῶόέϊ).

²³ Benannt nach dem 369 verstorbenen «Arianer-» oder Homöerführer und «Hofbischof» Eudoxius von Konstantinopel.

²⁴ Benannt nach Sabellius, der unter Bischof Kallist I. (Calixt [ca. 217-222]) an der Spitze der römischen Anhänger Noëts von Smyrna stand; seine «monarchianische» Lehre war besonders im Osten, wo man unter dem Einfluß des Origenes eher eine «plurale» Gotteslehre vertrat, seit langem verpönt.

²⁵ Anhänger des Markell von Ankyra (ca. 280-374), der vielen als «neuer Sabellius» galt. Gegen ihn ist auch der «christologische» Satz des Nicaeno-Constantinopolitanum gerichtet: «dessen Reich kein Ende haben wird (ἰῶ ὁç ὁ ἀάόέέάέά ἰῶέ ἀόάέ ὁἰῆῶ)».

²⁶ Nach Photin von Sirmium, einem namhaften und geistig selbständigen Markell-Anhänger, benannt.

²⁷ Anhänger des Apollinaris von Laodizea (ca. 315 bis kurz vor 392), durch den vor allem neben der trinitätstheologischen die „christologische“ Thematik (im engeren Sinne) noch im 4. Jh. in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wurde; er stieß mit seinen Thesen jedoch in Ost wie West auf weitgehende Ablehnung.

²⁸ Für sie hatte gerade jüngst wieder Alexandria mit der unkanonischen Ordination des Maximus durch alexan-drinische Sendlinge ein eklatantes Beispiel geliefert; vgl. zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Konstantinopeler Disziplinarkanones Ritter, *Konzil*, 85-96.

Bischof von Rom» ein «Ehrevorrang»²⁹ eingeräumt wurde, «weil diese Stadt das neue Rom» sei («can. 3»), während man die Rechte Alexandriens, aber auch Antiochiens, auf die jeweilige politische Diözese beschränkte («can. 2»); auch das ein Schritt in Richtung auf das spätere System der «Pentarchie»³⁰. Die Begründung für die Rangerhöhung Konstantinopels, das eben jetzt, durch Kaiser Theodosius I., erstmals zur ständigen östlichen Residenzstadt gemacht wurde, implizierte, daß auch der Vorrang Altroms analog demjenigen Neuroms, also ebenfalls «rein politisch», nämlich in Roms hervorragender Stellung als (ehemalige) «Kaiserstadt» und Herrin der Welt begründet sei; es war dies das bislang deutlichste Anzeichen dafür, daß sich die Reichskirche, zumal die des Ostens, immer mehr der Organisation des Reichs und der Reichsverwaltung einordnete. – Weil jedoch zunächst aus der Ranganhebung Konstantinopels noch keinerlei rechtliche Konsequenz gezogen wurde, darum konnte auch Theophilus von Alexandrien am Ende unterschreiben. Er hat weder auf der Synode von 381 noch nachher den *τὸν* der «150 Väter» mit den eben genannten schwerwiegenden Bestandteilen zum Anlaß genommen, auf die Seite der orientalischen Opposition überzuwechseln, wie sie sich im Sommer des nächsten Jahres (382) in Rom ein Stelldichein gab und gemeinsam mit Bischof Damasus und den anderen Abendländern gegen eine «Politisierung» der kirchlichen Strukturen protestierte,³¹ ohne allerdings in ihren Protest auch die *nizänische* Ordnung einzubeziehen, mit der ja diese Politisierung in gewisser Weise begonnen hatte!

Der Schluß des *τὸν*, die illegitime Ordination des Maximus betreffend («can. 4»), tat wohl niemandem mehr weh, weil wir allen Anlaß haben zu der Annahme, daß es noch zu Lebzeiten des Bischofs Petrus von Alexandrien, der hinter dieser Aktion stand, zu einer Versöhnung mit dem «Hauptleidtragenden», Gregor von Nazianz, gekommen ist.³²

²⁹ Speigl, 61-63, beachtet bei seiner Deutung nicht genügend, daß sie an der derjenigen der Geltung Altroms und seines «Ehrevorrangs» in der Sicht der Orientalen *in dieser Zeit* gemessen werden muß. Diese unterschied sich nach allem, was wir wissen, nicht wesentlich von der des Ambrosius und der Synode von Aquileja, denen es gar nicht in den Sinn kam, in Rom «die Instanz» zu sehen, «die in kirchlichen Angelegenheiten das erste und das letzte Wort zu sprechen hatte»; «daß der Bischof von Rom im Westen ... der Rangerste» sei, wurde ohne weiteres anerkannt. «Mehr bedeutete es nicht» (Wojtowycsch, 165. 167). Entsprechend «anspruchslos» wird man den Ursprungssinn des Konstantinopeler Ehrevorrangs und damit auch des fraglichen «can. 3» bestimmen müssen.

³⁰ Vgl. A. M. Ritter, Art. «Patriarchat I.», in: *RGGV* (42003) 1007s.

³¹ Vgl. dazu den Kurzbericht von Pietri, 456-458, mit Quellenhinweisen.

³² Vgl. Ritter, *Konzil*, 51s.

Die griechischen Kanonensammlungen bieten diesen Beschlußtext, wie gesagt, in vier – dann «Kanones» genannte – Abschnitte aufgeteilt; so wird er auch im folgenden Textteil präsentiert. Allerdings ordnen sie im Unterschied zu den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret³³ sowie zu den alten lateinischen Übersetzungen in der *Prisca*, bei Dionysius Exiguus und Ps.-Isidor³⁴ dem Konzil von 381 in der Regel drei weitere Kanones zu. Kanon 5 und 6 – ersterer beteuert die kirchliche Anerkennung aller antiochenischen Bekenner der *einen* Gottheit Vaters, Sohnes und Hl. Geistes, und das in Übereinstimmung mit dem «Tomus der Okzidentalern»³⁵; der andere schreibt einen bestimmten Instanzenweg bei der Verfolgung von Anklagen gegen Bischöfe und Kleriker vor (mit der «ökumenischen Synode» als letzter, innerkirchlicher Instanz) – entstammen wahrscheinlich dem Konstantinopeler Konzil von 382, während Kanon 7 gar kein Kanon ist, sondern wohl das Exzerpt eines Briefs des Patriarchen Gennadius I. an Martyrius von Antiochien, welches über die Konstantinopeler Wiederaufnahmepraxis von Häretikern berichtet.³⁶ In der orthodoxen Theologie und Kanonistik ist dieser historische Befund freilich bislang im wesentlichen noch nicht rezipiert worden.³⁷

3) Ich gehe nun auch, mangels weiterer unbezweifelbar authentischer Zeugnisse, aus triftigen Gründen, auf einen Synodalbrief aus dem Sommer des Jahres 382 ein.³⁸ Er entstammt einer Synode, zu der sich, wiederum wohl auf kaiserliche Einladung hin, weitgehend dieselben östlichen Bischöfe und am selben Ort wie ein Jahr zuvor zusammenfanden.³⁹ Ihr Sendschreiben an eine gleichzeitig

³³ Sokrates, *h. e.* V 8; Sozomenus, *h. e.* VII 9; Theodoret, *h. e.* V 8.

³⁴ Vgl. Turner, *EOMIA* II 404-421.

³⁵ Es ist unklar, welcher Tomus gemeint ist; aber der Bezug auf den Streit um die Meletiusnachfolge in Antiochien (vgl. Ritter, *Konzil*, 53-68) ist evident. Wie schon die Konzilsmehrheit in Konstantinopel 381, so scheint auch dieser Kanon der „altznizänischen“ Gemeinde Antiochiens unter Paulin die Rechtgläubigkeit nicht abstreiten zu wollen; aber das solle im Augenblick auch alles sein (und damit eine Unterstellung der Meletianergemeinde unter diesen, auf Kosten des in Jahrzehnten bewährten und inzwischen zum Bischof gekürten Flavian, der ehemaligen rechten Hand des Meletius, auch jetzt unterbleiben).

³⁶ Vgl. Ritter, *Konzil*, 123, Anm. 1, mit Hinweisen auf ältere Literatur; Ohme, 510.

³⁷ Vgl. die Belege bei Ritter, *Konzil*, und Ohme (wie vorige Anm.).

³⁸ Das griech. Original ist bei Theodoret, *h. e.* V 9, 1-18, erhalten; zum Konzil von Konstantinopel (382) vgl. Ritter, *Konzil*, Register (s.v. Synoden, Konstantinopel [382]); Wojtowysch, 167-169.

³⁹ Vgl. Theodoret, *h. e.* V 8, 10; entsprechend reden die Synodalen von 382 gelegentlich davon, sie selbst («wir») hätten eine der vom Westen kritisierten Personalentscheidungen des Vorjahrs getroffen (ibid. 9, 15).

in Rom tagende Synode (um Damasus, Ambrosius, Acholius [!] u. a.)⁴⁰ stellt die wenigstens mit Kaiser Theodosius abgesprochene, wenn nicht gar von ihm inspirierte Reaktion auf zwei Eingaben des westlichen Episkopats unter Federführung des Ambrosius von Mailand dar, abgefaßt während oder kurz nach der Synode von Aquileja im September 381.⁴¹ Darin hatte der Westen gegen die Personalentscheidungen von Konstantinopel 381, namentlich die Regelung der Konstantinopeler Bischofsfrage sowie die Vorentscheidungen im Hinblick auf die Nachfolge des Meletius in Antiochien, protestiert und die Einberufung eines Konzils «aller katholischen Priester (= Bischöfe)»⁴² oder, anders gesagt, «eines Konzils der Unseren und der Orientalen»⁴³ verlangt. Letztere antworten nun darauf mit dem Hinweis,⁴⁴ daß für die Leitung der Kirche bekanntlich («wie ihr wißt») eine alte Ordnung (ᾠαῖαί ὁ εἰσὶ ὁ) eingehalten und eine Bestimmung (ἰ ἦ ὁ) der heiligen Väter in Nizäa⁴⁵ befolgt werde, wonach in jeder Eparchie die dieser angehörenden Bischöfe und, wenn diese es aus Nützlichkeits erwägungen heraus wünschen, auch Amtskollegen aus Nachbarprovinzen, mit ihnen zusammen, die Ordinationen vornehmen. Ganz dementsprechend verfähre man im Osten und habe man auch die neuen Bischöfe eingesetzt.⁴⁶ Die Okzidentalen möchten bitte zur Kenntnis nehmen, daß alles «auf gesetzmäßige und kanonische Weise» (ἄ ἑᾶ ἰ ὁ, εἰ ἰ ἰ ἰ ἰ ἰ ἰ ἰ ὁ) vonstatten gegangen sei.⁴⁷

Doch es waren im Westen auch Zweifel an der uneingeschränkten Rechtgläubigkeit der das Konstantinopeler Konzil von 381 beherrschenden Kreise (der «Meletianer») verblieben, wie Ambrosius in seinen Eingaben keineswegs

⁴⁰ Vgl. Pietri (wie o., Anm. 29).

⁴¹ Vgl. Ambrosius, *ep.* 12 («Quamlibet») und 13 («Sanctum»); Zur Datierung s. etwa H. v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929, 153-155. Zu Aquileja insgesamt s. Wojtowysch, 164-167; Pietri, 454-456, mit weiteren Quellen- und Literaturangaben, darunter vor allem die dreibändige Edition mit italienischer Übersetzung der *Gesta* von Aquileja, hg. v. G. Banterle, Mailand-Rom 1988.

⁴² Ambrosius, *ep.* 12, 5.

⁴³ Ambrosius, *ep.* 13, 6.

⁴⁴ Theodoret, *h. e.* V 9, 14-18.

⁴⁵ Gemeint ist zweifellos der nizänische can. 4 (s.o., S.).

⁴⁶ Nektarius wurde, wie jedermann wissen konnte, auf dem Konzil von 381 selbst, in Gegenwart des Kaisers, von den zuständigen Organen, Flavian, der Nachfolger des Meletius, in Antiochien entsprechend den kanonischen Bestimmungen gewählt und geweiht; schließlich gibt man den Okzidentalen bekannt, daß Kyrill nach vielen Wechselfällen als Bischof von Jerusalem wiederingesetzt sei (s. zu ihm etwa Pietri, 389-391).

⁴⁷ Theodoret, *h. e.* V 9, 18.

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

verschwie⁴⁸, Zweifel, die das Verhältnis zwischen den Nizänern des Ostens und des Westens im vergangenen Jahrzehnt schwer belastet hatten. So ist denn auch in der Einleitung des Sendschreibens nach Rom⁴⁹, zumindest zwischen den Zeilen, davon die Rede, während es vordergründig einzig darum zu gehen scheint, den Adressaten gegenüber von den «Verfolgungen oder Drangsalen oder kaiserlichen Drohungen oder den Grausamkeiten der Statthalter oder irgendeiner anderen Anfechtung seitens der Häretiker»⁵⁰ Bericht zu erstatten, die man in der Vergangenheit (besonders unter Kaiser Valens) zu erdulden hatte, und Gründe zu benennen, weshalb man die Einladung zur Teilnahme an der römischen Zusammenkunft dankend ablehnen und sich mit der Entsendung einer Delegation aus drei Bischöfen begnügen müsse, welche sowohl die friedliebende und auf Erhaltung der Einigkeit gerichtete Gesinnung als auch den Eifer der Orientalen für den «gesunden Glauben» unter Beweis stellen werde.⁵¹

Nicht genug damit, bietet man in der Folge einen Abriß (ὁ ἁπλῶς ἐκφραζόμενος) dessen, wie der eigenen Auffassung zufolge der «evangelische Glaube, zu Nizäa in Bithynien von den 318 Vätern festgestellt», zu verstehen sei und in Auseinandersetzung mit den «in jüngster Zeit ausgedachten (das heißt als Neuerungen vorgebrachten) Irrlehren» bekräftigt und fortgeschrieben werden müsse, und zwar trinitätstheologisch⁵² wie christologisch (im engeren Sinne)⁵³. Wer Näheres zu wissen wünsche, der sei, und das ist für uns fast noch wichtiger, auf zwei Lehräußerungen verwiesen: den „in Antiochien von der dort versammelten Synode abgefaßten Tomus als auch die vergangenes Jahr in Konstantinopel von der ökumenischen Synode entfaltete (Glaubenslehre)»⁵⁴; in beiden (!) sei der Glaube der Orientalen («unser Glaube») ausführlicher (ἑκτετακτοτέρως) dargelegt.⁵⁵

⁴⁸ Vgl. Ambrosius, *ep. 12, 4*.

⁴⁹ Theodoret, *h. e. V 9, 1-9*.

⁵⁰ *Ibid.* 10; vgl. Röm 8, 35 (!).

⁵¹ *Ibid.* 9 Ende.

⁵² *Ibid.* 10s.

⁵³ *Ibid.* 12.

⁵⁴ *Ibid.* 13. Bei dieser Übersetzung ist vorausgesetzt, daß ὁ ἁπλῶς ἐκφραζόμενος, absolut gebraucht und neutrisch zu verstehen sowie durch ὁ ἁπλῶς ἐκφραζόμενος zu ergänzen ist; andernfalls müßte man sich als Ergänzung nach ἀπλοῦς ἐκφραζόμενος ein weiteres Mal ὁ ἁπλῶς denken und entsprechend übersetzen: «sowohl den in Antiochien von der dort versammelten Synode abgefaßten als auch den vergangenes Jahr in Konstantinopel von der ökumenischen Synode vorgelegten Tomos».

⁵⁵ Also kann mit der in Konstantinopel 381 entfalteten Glaubenslehre bzw. mit dem Tomus von 381 nicht das *Credo* gemeint sein (anders Staats, 50. 116 u.ö., und Piétri, 456), weil dieses (C bzw. NC; s.u.) keineswegs ausführlicher ist als der von den Synodalen von 382 gebotene Abriß (so mit Recht Abramowski, 485).

Es steht danach außer Zweifel: Es gab – über das hinaus, was wir bisher an Äußerungen des Konstantinopeler Konzils von 381 kennen gelernt haben – auch eine ausführlichere *Glaubensdarlegung* der «150 Väter», die sich inhaltlich weitgehend mit dem Tomus von Antiochien (379) gedeckt haben wird und diesen wahrscheinlich auch zur Grundlage genommen hat,⁵⁶ die aber nicht damit einfach identisch gewesen sein kann.⁵⁷ Das wäre auch kaum denkbar, da die Meletianer in Antiochien, soweit wir wissen, die ganze Zeit unter sich waren,⁵⁸ in Konstantinopel dagegen nur ganz zu Beginn; im weiteren Verlauf hatten sie erhebliche Turbulenzen zu überstehen, hervorgerufen besonders durch die vom Kaiser gewünschten, aber ergebnislos endenden Unionsversuche mit den «Makedonianern», die bei allen Beteiligten gewiß die Atmosphäre vergifteten, und dann durch die Ankunft der «Ägypter» und «Makedonen», die, um mit den Worten Gregors von Nazianz zu reden, einen neuen «Wind, abendlich und rau», in die Konzilsaula trugen.⁵⁹ Sie vermochten zwar nicht, die von Alexandrien nur schwer zu verdauenden Disziplinarbestimmungen («can. 2 und 3») zu kippen; wohl aber gelang es ihnen, Gregor von Nazianz zur Demission zu zwingen, weil seine Inthronisation in flagrantem Widerspruch zu Kanon 15 von Nizäa stehe.⁶⁰

Es ist gut denkbar, daß sich danach und nach dem dramatischen Abgang des Nazianzeners die Wogen wieder glätteten und die Bereitschaft wuchs, einander zu erklären, was jetzt lehrmäßig «die Stunde geschlagen» habe. D.h. in dieser Situation kann man sich gut die Formulierung des Tomus und, vielleicht auch, als dessen Kurzfassung, die des «can. 1»⁶¹ vorstellen. Und es klingt dann nicht länger

⁵⁶ Es kann nicht die einzige gewesen sein: vgl. Ritter, *Konzil*, 117, Anm. 2.

⁵⁷ Darum der Plural «*ejn oi*» zu Beginn des Nebensatzes.

⁵⁸ Wesentlicher Gegenstand, unserer Hauptquelle, einer Notiz in der sog. Sammlung des Theodosius Diaconus (vgl. dazu E. Schwartz, «Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX», in: *ZNW* 35 [1936] 1-23) zufolge: die Diskussion und Unterzeichnung verschiedener Lehrdokumente aus dem Westen, angefangen mit einem Synodalschreiben von Rom 371. Doch scheint uns das nur so, weil der eigene Tomus, auf den die Synode keineswegs verzichtete, verloren gegangen ist (Wojtowycsch, 155s.). Im Synodalschreiben von Konstantinopel 382 an den westlichen Episkopat ist von diesem Unterzeichnungsakt bemerkenswerterweise mit keinem Wort die Rede! Ob man darin wirklich mehr sehen sollte als «ein diplomatisches Manöver» (so Wojtowycsch, 155)?

⁵⁹ *De vita sua*, 1802..

⁶⁰ Vgl. Ohme, 532-539.

⁶¹ Bestünde dieser Zusammenhang, so wäre auch erklärt, daß man im Synodalschreiben von 382 sagen konnte, man habe in Antiochien (379) und auf der Synode des Vorjahres in Konstantinopel den rechten Glauben dargelegt und «gegen die neuerdings dawider aufgetretenen Irrtümer schriftlich das Anathem ausgesprochen» (Theodoret, *h. e.* V 9, 13).

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

wie schiere Phrase oder Schönfärberei, wenn es in dem εἰ ἅϊο ὁñϊοοὐίçðéēϊ ὁ⁶² der «150 Väter» rückblickend heißt, es sei gelungen, die Glaubenseinheit unter einander zu erneuern.

4) Bislang ist paradoxerweise noch mit keinem Wort von einem Text die Rede gewesen, den man heutzutage in allererster Linie mit dem Concilium Constantinopolitanum I in Verbindung zu bringen pflegt und der ja auch im Mittelpunkt des Interesses auf diesem Symposium steht: dem Symbolum Constantinopolitanum oder besser Nicaeno-Constantinopolitanum (NC). Der Grund ist einfach der, daß dieser Text (so gut wie) sicher nicht unter den Beschlüssen enthalten war, die die «150 Väter» zum Abschluß ihrer Beratungen dem Kaiser zuleiteten mit der Bitte, sie zu «bestätigen», d.h. ihnen die Rechtskraft von Reichsgesetzen zu verleihen. Auch in dem Synodalschreiben der Orientalen vom Sommer 382 ist er jedenfalls nicht ausdrücklich erwähnt. Erst seit er in den Beratungen des Konzils von Chalkedon auftaucht,⁶³ setzt sich die Tradition durch, daß in Konstantinopel 381 eine Ekthesis, nämlich C, aufgestellt worden sei, die zum Ziele gehabt habe, den nizänischen Glauben zu bestätigen und (vor allem pneumatologisch, «antimakedonianisch») zu erläutern.

Es schien, als sei diese Tradition ein für allemal in den Bereich der Legende verwiesen, bis B. M. Weischer nachzuweisen vermochte,⁶⁴ was vorher nur mit Bestimmtheit zu vermuten war – so auch von mir in meiner Disseration von 1962 bzw. 1965⁶⁵ –, daß nämlich unser Bekenntnis erst durch Interpolation in den

⁶² S. o. Anm. 10.

⁶³ Zuerst in den Sitzungen vom 8. und 10. Okt, 451, in denen die Synodalen von den die Verhandlungen leitenden kaiserlichen Kommissaren aufgefordert werden, eine neue Glaubensdefinition aufzustellen, im Wissen darum, daß sich der Glaube des Kaisers wie der seiner Beamten orientiere an «der Ekthesis der 318 Väter und der nachher verfaßten Ekthesis der 150 Väter» (ACO II 1, 1, 195s.; 1, 2, 78). Niemand erhebt Einspruch, genau so wenig wie gegen die Verlesung von NC nach der von N in der gleichen Sitzung vom 10. Okt. Im Gegenteil akklamieren die Bischöfe nach der Verlesung von NC: «Das ist der Glaube der Orthodoxen. So glauben wir alle» (ACO II 1, 2, 80). In der Sitzung vom 17. Okt. erklären die römischen Legaten, die Normen des Glaubens seien N, NC und der Lehrbrief Papst Leos an Flavian, wobei sie N und NC als eine Einheit hinstellen und NC als ein ihnen ebenso bekanntes Dokument behandeln wie N. Erneut wird von niemandem Widerspruch erhoben. Schließlich findet NC – gleichzeitig mit N – Eingang in die christologische Formel desselben Konzils, wie sie im Verlauf der 5. Sitzung approbiert und in der 6. Sitzung feierlich proklamiert worden ist (ibid., 128).

⁶⁴ Vgl. vor allem Weischer, «Die ursprüngliche nikänische Form».

⁶⁵ Vgl. Ritter, *Konzil*, 159-169.

Text des (auf 374, mithin 7 Jahre vor der Konstantinopeler Synode von 381 zu datierenden) *Ankyrotos* (der «Festgeankerte») des Epiphanius von Salamis geraten sei, und zwar darum, weil es – wie bis ins 17. Jh. nahezu allenthalben – einfach als die gültige Form des «nizänischen Glaubens» galt.⁶⁶ Damit fiel der bisherige Hauptgrund dahin, das Nicaeno-Constantinopolitanum dem Konzil von 381 abzusprechen.

Allein, in welchem Sinne ist es ihm *zuzusprechen*? Welche Rolle spielte es in den Verhandlungen der «150 Väter»? Darüber wird in der Forschung nach wie vor heftig gestritten. Extrempositionen wie die Vermutung eines rein äußerlichen und zufälligen Zusammenhangs mit dem Konzil von Konstantinopel⁶⁷ oder die ausdrückliche Behauptung, nicht das Nicaenum, sondern das Nicaeno-Constantinopolitanum sei das «offizielle» Symbol von 381 gewesen⁶⁸, werden heute nicht mehr vertreten. Längere Zeit hat stattdessen eine vermittelnde Position weithin Anklang gefunden⁶⁹, nach der es sich beim Nicaeno-Constantinopolitanum ursprünglich um eine Glaubensformel handelte, die bei den Verhandlungen mit den Pneumatomachen («Makedonianern») als Grundlage für eine mögliche Einigung spielte, eine Einigung, die freilich nicht zustande kam; das würde die auffallende (in diesem Falle verhandlungstaktische) Zurückhaltung bei der Formulierung der Gottheit und Homousie des Hl. Geistes erklären. Doch ist auch dieser Deutungsversuch letztthin unter heftigen Beschuß geraten.⁷⁰ Eine bessere Erklärung der spezifischen Funktion des Symbols in Konstantinopel 381, auch des Nebeneinanders von «can. 1», Tomus und Glaubensbekenntnis, die ja lehrmäßig durchaus nicht auf einer Linie liegen, schließlich auch der, gelinde gesagt,

⁶⁶ Erst seit man im 17. Jh. auf die gravierenden Abweichungen zwischen dem Wortlaut des authentischen Nicaenum und dem Symbol von Nizäa-Konstantinopel (wieder) aufmerksam wurde, gewöhnte man sich an, letzteres als Nicaeno-Constantinopolitanum zu bezeichnen und vom ursprünglichen Nicaenum zu unterscheiden. Zur Bedeutung von NC in der Neuzeit s. das Schlußkapitel (Kap. VIII) der Monographie von Staats.

⁶⁷ Dies die Position von Hort-Harnack aus der vorvergangenen Jahrhundertwende; vgl. zu ihr Ritter, *Konzil*, 135-141, mit der Kritik *ibid.*, 148-173.

⁶⁸ Dies die Gegenposition des großen Konzilsgeschichtlers E. Schwartz; vgl. zu ihr Ritter, *Konzil*, 141-147, mit der Kritik *ibid.*, 173-182.

⁶⁹ Vertreten von Ritter, *Konzil*, bes. 182-208.

⁷⁰ Zu nennen sind bes. das Buch von Staats, ferner die Aufsätze von Abramowski und Drecoll sowie die Monographie von Gerber; vgl. die Übersichten in den Lexikonartikeln von W. D. Hauschild, *TRE* 14 (1994) 444-456; V. H. Drecoll, *RGG* 6 (42003) 282s., und D. Sattler, *LThK* 7 (31998) 798-800.

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

«schwachen» Bezeugung des Symbols in der Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, dürfte sich jedoch bisher nicht gefunden haben; wohl aber hat die neueste Diskussion für die Frage nach der Herkunft des Symbols insgesamt, nicht nur des pneumatologischen Teils, interessante neue Aspekte zutage treten lassen, über die weiter diskutiert werden muß.⁷¹

Unstrittig ist auf jeden Fall: das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ist, bis zum heutigen Tage, nicht nur das Bekenntnis, «das die ganze Christenheit eint wie kein zweites und das sie doch zugleich in seinem dritten Artikel gespalten hat»⁷², , wegen des *Filioque*, das sich im Westen in der Zeit vom 7. – 9. Jh. durchsetzte und seit den Tagen des Patriarchen Photius (ca. 810-893/4) als der *dogmatische* Hauptgrund für das Schisma zwischen Abendland und byzantinischer Orthodoxie gilt⁷³ – davon wird in dem Referat von Herrn Kollegen Dr. Alexopoulos näherhin die Rede sein. Dieses Symbol hat vielmehr auch am meisten dazu beigetragen, daß sich nach Chalkedon die Synode der «150 Väter» in steigendem Maße besonderen Ansehens als «zweite Synode» nach dem Nicaenum erfreute. D. h. es war die Anerkennung der «Glaubensdarlegung (ἀληθεία) der 150 Väter» als Wahrheitszeugnis mit verbindlichem Charakter durch die in Chalkedon vertretene «Reichskirche», welche schließlich dem Konzil selbst den Weg zu einem besonderen, «ökumenischen» Ansehen bahnte, nicht umgekehrt; das zeigt vor allem die weitere Entwicklung im Westen. – Und damit sind wir schon beim letzten Punkt, der in diesem Paper noch kurz angesprochen werden soll:

⁷¹ Staats und Abramowski halten den Einfluß einer westlichen, speziell römischen Tradition für wesentlich und sehen in einer aus Rom stammenden, in Antiochien 379 aufgegriffenen Bearbeitung des Nicaenum (A. spricht von ihr als «Nicaeno-Romanum») den entscheidenden Bearbeitungsschritt. Allein: «Die These eines westlichen Einflusses relativiert sich, wenn man das Bekenntnis aus Markell, ep. Ad Julium als im Westen lediglich allg[emein] rezipiertes Individualbekenntnis ansieht (so zuletzt wieder Vinzent)» (Drecoll in: *RGG*⁴ 6, 282). «Für Gerber und Drecoll ist das Symbol aus den Katechesen des Theodor von Mopsuestia» vor dem NC anzusetzen. «Gerber schreibt» das NC «der Synode von Antiochien 379 zu» (Drecoll, *ibid.*), während nicht so leicht zu erkennen ist, inwieweit sich Drecolls Position von derjenigen Ritters unterscheidet; Anregungen zur Diskussion mit Gerber findet sich in Ritters Rezension in: *ZAC* 8 (2004) 137-140.

⁷² H. Doerries, «Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist», *Lutherische Rundschau* (1956/57) 247.

⁷³ Vgl. dazu jetzt vor allem Gemeinhardt; zum hier nicht weiter zu erörternden Problem des *Filioque* s. ferner B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.

5. der Frage der Ökumenizität des Constantinopolitanum I. Diese Frage hat einen dogmatisch-ekklesiologischen und einen historischen Aspekt. Wir können sie hier nur unter historischem Blickwinkel erörtern und beginnen damit, zu fragen: In welchem Sinne haben die Synodalen von Konstantiopel 382 von der Synode des Vorjahres, an der sie, wie erwähnt, mehrheitlich selbst teilgenommen haben, als von einer «ökumenischen Synode» sprechen können? In den Primärquellen der Konstantinopeler Synode von 381 taucht der Begriff nirgends auf. Dort ist nur von einer bischöflichen Repräsentanz «aus verschiedenen Eparchien» die Rede.⁷⁴ Genau so ließe sich freilich die Meletianersynode von Antiochien im Herbst 379 kennzeichnen, an der, wie wir annehmen dürfen, ebenfalls bereits ein Großteil der Synodalen von 382 beteiligt war. Worin unterschied sich in ihren Augen die Synode von 381 von der von 379 und ihrer eigenen? Wenn nicht alles täuscht, dann bestanden die einzig wesentlichen Unterschiede darin, daß die – sogar noch ein wenig teilnehmerstärkere⁷⁵ – Synode von 379 «schwerlich ohne Wissen und Billigung»⁷⁶ des Kaisers stattfand, ohne daß jedoch von einer kaiserlichen Einberufung oder «Bestätigung» ihrer Beschlüsse das Geringste bekannt wäre, während das Synodalschreiben von 382 für die Zusammenkunft dieses Jahres zwar ebenfalls eine kaiserliche Konvokation nicht ausdrücklich erwähnt⁷⁷, wohl aber vermuten läßt, daß die den Synodalen – wohl bei ihrem Eintreffen in der Stadt – übermittelte Einladung Gratians zur Teilnahme an der römischen Synode nicht ohne Rückendeckung durch Theodosius ausgeschlagen worden ist; und das um so weniger, als im selben Zusammenhang auf den Einklang der beiden Selbst-herrscher in Glaubensfragen (ὅς οὐ ἰ ἀδδῶιῆñάδῶι ññῖ ḍãñé ḍçῖ ḍḍóâââéáí ḍḍῖḍḍῖá) als Grund oder doch wenigstens als «Zweitursache»⁷⁸ des wiedergewonnenen Kirchenfriedens, wie im Westen so endlich auch im

⁷⁴ S. o. Anm. 10.

⁷⁵ An ihr waren, der Hauptquelle zufolge (s. o., Anm. 57), 153 Bischöfe beteiligt. Es unterzeichneten sechs namentlich Genannte mit Meletius an der Spitze; dann folgt die zusammenfassende Bemerkung: «ähnlich unterschrieben auch 146 orientalische Bischöfe, deren Unterschrift unter das Original (*in authenticum*) heute in den Archiven der römischen Kirche aufbewahrt wird» (vgl. Schwartz [wie o., Anm. 57], 23).

⁷⁶ Wojtowysch, 155.

⁷⁷ Es wird nur gesagt, man sei «in Konstantinopel zusammengekommen aufgrund des vorjährigen Schreibens, das von Ew. Hochwürden nach der Synode von Aquileja an den gottgeliebtesten Kaiser Theodosius gesandt worden ist» (Theodoret, *h. e.* V 9, 9).

⁷⁸ Letzten Endes sah man das natürlich im (unmittelbar zuvor erwähnten) «Willen Gottes» begründet, welcher Gratian und Theodius zur Herrschaft verholfen hatte (vgl. den Anfang des *lovgo*“ *prosfwnhtikov*“ von 381 [wie o., Anm. 10]).

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

leidgeprüften Osten, hingewiesen wird.⁷⁹ Doch es gab, wie allen Beteiligten klar gewesen sein wird, noch einen weiteren wichtigen Unterschied: die Teilnahme des Acholius (und möglicherweise noch einiger weiterer «makedonischer» Bischöfe)⁸⁰ an den Verhandlungen der Konstantinopeler Synode von 381. Dieser hatte 380 den auf dem Weg nach Konstantinopel in Thessalonich offenbar lebensbedrohlich erkrankten Theodosius auf dessen Wunsch hin getauft.⁸¹ Doch es war wohl nicht allein die darin begründete besondere Anhänglichkeit, die den Kaiser bewog, Acholius nach Konstantinopel einzuladen, obwohl dessen Bistum zur Zeit des Konzils, nach vorübergehender Zugehörigkeit zum theodosianischen Herrschaftsbereich, wohl verwaltungsmäßig wieder zum Westteil des Reiches gehörte.⁸² Sondern wenn Ambrosius zu glauben ist, dann entsprach diese Einladung auch den Wünschen der Konstantinopeler Synodalen, «die meinten, sie müßten das Urteil des einen (sc. westlichen Bischofs) Acholius so (notwendig) abwarten, daß sie es für geraten hielten, ihn aus den westlichen Gebieten nach Konstantinopel zu sich zu rufen».⁸³ Nicht ohne Hintersinn ist Acholius deshalb auch unter den Adressaten des Synodalbriefs von 382 an den westlichen Episkopat ausdrücklich genannt. – Das also scheinen die Hauptgründe gewesen zu sein, weshalb dieser Synodalbrief die Konstantinopeler Synode des Vorjahres als «ökumenische Synode» auszeichnete, mit einer Begrifflichkeit, die anscheinend ein *Novum* im kirchlichen Sprachgebrauch darstellte.⁸⁴ der einheitliche Wille (ὁ ὅς ἴσκει) der kaiserlichen Gewalt (im weiterhin als ungeteilt geltenden *Imperium Romanum*), der hinter dieser Veranstaltung stand, *und* die zumindest symbolische Repräsentanz der ἡ ἐκ τῆς οἰκουμένης, der (Kirche auf der) gesamten «bewohnten Erde», welche mit dem *Imperium Romanum* als deckungsgleich galt.⁸⁵ Das war alles. Ein Anspruch auf «ökumenische Geltung»

⁷⁹ Vgl. *ibid.* V 9, 8.

⁸⁰ Vgl. Gregor von Nazianz, *car. hist.* XI, 1800 (Aijguptioiv te kai; Makedovne ...).

⁸¹ Vgl. *h. e.* V 6, 2-5.

⁸² S. A. Lippold, in: *RE Suppl.* XIII, 1973, 842.

⁸³ *Ep.* 13, 6-7.

⁸⁴ An der zweiten Stelle in den (wahrscheinlich) der Konstantinopeler Synode von 382 zuzuordnenden Dokumenten, wo er begegnet, nämlich in «can. 6», ist er noch gänzlich unkonturiert; nur so viel ist klar, daß damit eine nächst höhere Instanz nach der «Diözesansynode» bezeichnet werden soll. Es ist eben alles erst *in statu nascendi*!

⁸⁵ Vgl. dazu etwa den Sprachgebrauch bei Gregor von Nazianz. Mit der «ganzen Ökumene» ist für ihn die ganze Christenheit auf Erden, die Kirche im *Imperium Romanum*, die «Reichskirche» gemeint (vgl. etwa *car. hist.* XI, 1558, 1660ss.; dazu P. Muraille, «L'église, peuple de l'oikouménè d'après Saint Grégoire de Nazianze», in: *Ephem. Theol. Lovan.* 44 [1968] 154-178).

wurde nicht erhoben; nur, daß man «in gesetzmäßiger und kanonischer Weise» verfahren und Nizäa treu geblieben sei, darauf legte man wert.

Damit war gleichwohl der Prozeß des «schrittweisen *nachträglichen* Aufstiegs zur «ökumenischen» Synode» eingeleitet, den viele irritierend fanden und finden. Das Constantinopolitanum I aber ist in Wahrheit nur «ein Beispiel von musterhafter Klarheit für etwas, was bei allen Konzilien des ersten Jahrtausends der Fall war, die heute als ökumenisch angesehen werden. Daß sie als «ökumenisch» gelten würden, war nie bereits dadurch garantiert, daß bei ihrer Berufung und während der Sitzungen bestimmte Kriterien erfüllt wurden. Letztlich entscheidend war bei jedem von ihnen «im Grunde die Reception, d.h. die Bewährung seiner Beschlüsse im Gesamtbewußtsein der Kirche».⁸⁶

Der Westen hat an diesem Prozeß insoweit teilgenommen, als spätestens Gregor I. die Lehrautorität von Konstantinopel 381 für die Kirche des Westens gleichermaßen anerkannte, indem er erklärte: «ich anerkenne, akzeptiere und verehere wie die vier Bücher des heiligen Evangeliums, so auch die vier Konzilien ...».⁸⁷ Die Kanones von Konstantinopel, besonders Kanon 3, wurden von Rom und dem Westen nicht gebilligt; sie seien niemals «zur Kenntnis des apostolischen Stuhls» gelangt, erklärte Leo I.⁸⁸ Und annähernd vier Jahrhunderte später schrieb Nikolaus I. an den byzantinischen Kaiser Michael III. bezüglich des «Kanons 6»: «Er hat sich bei uns nicht aufgefunden, aber bei euch ist er anerkannt»⁸⁹ (ein Stück weit „versöhnte Verschiedenheit“, die man diesem ansonsten so intransigenten Hierarchen nicht so leicht zutrauen würde).

BIBLIOGRAPHIE

CPG 4, 8598-8601; H-L II, 1, 1-48; RE 11 (1902) 12-28; DThC 3 (1908) 1227-1231; DDrc 4 (1949) 424-428; EC 4 (1950) 746-747; DHGE 13 (1956) 754-757; TRE 19 (1990) 518-524; 24 (1994) 444-456; RGG 3 (42001) 1625s.; 6 (42003) 281-283; LThK 6 (31997) 312s.; 7 (31998) 798-800; C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, 2 Bde., Oxfor 1899ss. (*EOMIA*); V. N. Benešević, *Syntagma XIV titularum sine scholiis*

⁸⁶ Wojtowycsch, 156, mit Zitat von P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*, III, 1883, 348. Zur Frage der Okumenizität des Constantinopolitanum I s. auch das Schlußkapitel von Ritter, *Konzil*, 209-220.

⁸⁷ S. Reg. I 24; MGH Ep. I, 36.

⁸⁸ Ep. 56 [106], ACO II, IV, 61; vgl. Gregor I., Reg. VII 31 (MGH Ep. I, 479).

⁸⁹ Ep. 86 (Pl 119, 933).

Das Konzil von Konstantinopel 381 und sein Symbol..

secundum versionem paleo-slovenicam adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato (russ.), St. Petersburg 1906 (Neudruck Leipzig 1974); E. Schwartz, «Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon», *Zeitschrift für die Neutest. Wiss. und die Kunde der ält. Kirche* 25 (1926) 38-88; id., «Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche», (1936; wieder abgedruckt) in: id., *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 159-275; id., *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, Abh. der Bayer. Ak. d. Wiss., Phil. Hist. Abt. 13 (1937); K. Müller, «Kanon 2 und 6 von K. 381 und 382», *Festgabe f. A. Jülicher*, Tübingen 1927, 190-202; M. Goemans, *Het algemeen Concilie in de Vierde Eeuw*, Nimègue-Utrecht 1945; I. Ortiz de Urbina, «La struttura del simbolo Costantinopolitano», *Orient. Christ. Per.* 12 (1946) 275-285; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London (1950)³1972, 294-361; H. Doerries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956; A. Morillo, «La convocazione del concilio di C.», *Labeo* 3 (1957) 60-71; N. Q. King, «The 150 Holy Fathers of the Council of C. 381», *Studia Patristica* 1, Berlin 1957, 635-641; id. *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1961; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963; W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris 1964 (43-60); A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965; id., «Noch einmal: <Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?>» (1993), jetzt in: id., *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln*, Mandelbachtal-Cambridge 2003, 80-90; id., «Konziliengeschichte», in: *Zeitschr. für Kirchengesch.* 108 (1997) 93-105, bes. 101ss.; B. M. Weischer, «Die Glaubenssymbole des Epiphanius von Salamis und des Gregorius Thaumaturgos im Qerelos», in: *OrChr* 61 (1977) 20-40; id., «Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte äthiopistischer Forschungen», in: *ThPh* 53 (1978) 407-414; id., *Qerellos IV 2: Traktate des Epiphanius von Zypern und des Proklos von Kyzikos*, Wiesbaden 1979; M. Wojtowysch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile*, Stuttgart 1981 (*Päpste und Papsttum* 17); *La signification et l'Actualité du II^e concile œcuménique pour le monde chrétien aujourd'hui*, Éd. du Centre

orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Genève 1982 ; L. Abramowski, «Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum © mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun ?», *Theologie und Philosophie* 67 (1992) 481-513; Ch. Pietri, «Der Triumph des kaiserlichen Credo» (sc. unter Konstantius), «Das Konzil von Konstantinopel (381)», «Die Konzilien von Sirmium (378) und Aquileja (381)» und «Die Konzilien von Konstantinopel und Rom im Jahre 382», in: *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hg. v. Ch. und L. Pietri (= *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 2), Freiburg-Basel-Wien 1996, 386-395. 450-458; V. H. Dreccoll, «Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?», *Zeitschr. für Kirchengesch.* 107 (1996) 1-18; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nicaea- Konstantinopel*, Darmstadt (1996)²1999; H. Ohme, «<Kanon> auf der Synode von Konstantinopel (381)», in: id., *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin-New York 1998, 510-542; M. Vinzent, «Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses“», in: W. Kinzig/Chr. Marksches/ M. Vinzent (Edd.), *Tauffragen und Bekenntnis*, Berlin 1999, 185-409; S. Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicaenum*, Leiden-Köln 2000; J. Speigl, «Der Ökumenische Patriarch. Zur Entstehung und kanonischen Bestätigung einer frühkirchlichen Institution im Spannungsfeld mit der Kirche von Rom», in: „... zur Zeit oder Unzeit ...“ (Festschr. Für H. G. Thümmel), hg. v. A. M. Ritter/W. Wischmeyer/W. Kinzig, Mandelbachtal-Cambridge 2004, 55-76.

Fadi Georgi

Saint Gregory Palamas: An Essential Key to Teaching Dogmatics Today

Abstract

This paper intends to examine some theological tools provided by Saint Gregory Palamas and which can be useful in the articulation of a Contemporary Orthodox Dogmatic Teaching. Without pretending to tackle all issues related to dogmatology in the writings of Saint Gregory, we shall draw the attention to some precepts which can be drawn from his theological thought and method, and which can be of a great use to contemporary orthodox dogmatic theologians. Among these, we shall stress five main important notions: A. Pneumatology and Christology as an Empirical Lived Teaching; B. “The Double Theological Method”; C. Language in Theology; D. The Shape of the Human Body; E. The Theology of Beauty.

Keywords

Saint Gregory Palamas, teaching, method, beauty.

Introduction: What makes the Teaching of Palamas an essential key?

It is an undeniable fact that Saint Gregory Palamas was one of the most studied Orthodox authors during the second half of the twentieth century. The fruitful efforts applied by some great scholars of the Russian Diaspora in Western Europe¹ followed by the arousal of interest in Palamitic studies in Greece after

¹ Among the earliest studies within the circles of the Russian Diaspora, one can mention the following: Krivocheine B., “The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas”, *ECQ* 3(1938), p. 26 – 33, 71 – 84, 138 – 156, 193 – 215; Lossky V., *Théologie mystique de l’Église d’Orient*. Aubier – Editions Montaigne, Paris 1944; Kern K., “Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas”, *Irénikon* 20(1947), p. 6 – 33, 164 – 193; Meyendorff J., *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*. Patristica Sorbonensia 3, Edition du Seuil, Paris 1959.

the 1959's celebrations of the 600th memory of the repose of the Saint², and the many valuable writings of researchers and experts from all around the world, contributed to comprehensive analyses of the various dimensions of the Palamitic thought³.

There is no need to describe the wide spread of the teaching of Saint Gregory Palamas all over the Orthodox world and its crucial influence over Orthodox spirituality and theology⁴. What remains as a pending issue is the interpretation of his teaching and its translation into a language which would respond to the needs of Orthodox dogmatic theology today in a world invaded on the one hand by individualized values, culture and life, and on the other hand by Islam, eastern spiritualities, new age types of religiosity, or agnostic and careless religious attitudes.

In many Orthodox communities, due to a variety of historical factors, Orthodox people need to be re-evangelized and reeducated in the essential matters pertaining to the dogma and to the life of the Church. This accentuates the need for an articulation of what Saint John the Damascene calls "*the everlasting boundaries which our fathers have set*"⁵ in a way convincing and relevant to the life of the believers in the 21st century. Orthodox communities, in their intrinsic life and in their missionary endeavors today, need a contemporary dogmatic teach-

² The Acts of the conference organized in this occasion were published in the volume edited by Professor P. Chrestou: Ἡ Ἐκκλησία Ἰερουσαλὴμ καὶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐπέστησαν τὴν ἑορτὴν τῆς ἑξακοστῆς ἐπέτειας τοῦ κοιμήσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά, *Ἄνθη τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἀγάπης ἐπὶ τῆς ἑξακοστῆς ἐπέτειας τοῦ κοιμήσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά*. Ἀθ.· Δ.· Ἐκδόσεις, Ἐκδόσεις 1960. One of the remarkable interventions in this conference was the lecture of Fr. G. Florovsky "Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers" (see the text published in Greek p. 240 – 254).

³ One should not forget to mention the pioneering study of Father Dumitru Staniloae, *Viata si Învătătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu 1938.

⁴ Numerous bibliographical surveys examine and analyze the efforts devoted to the study of Palamas and the influence of his theology in the orthodox world. See for example: Jugie *EO* 15 (1912), p. 528 – 531; Disdier M. Th., *EO* 32 (1933), p. 224 – 233; Salaville S., *EB* 3(1945), p. 235 – 238; Wenger A., "*Bulletin de spiritualité et de théologie Byzantine*", *REB* 7(1949), p. 236 – 243, *REB* 10(1952), p. 142 – 147, *REB* 13(1955), p. 167 – 178; the detailed bibliographical analysis of Stiernon D., "*Bulletin sur le Palamisme*", *REB* 30(1972), p. 231 – 341; Synkevitch R., *La théologie byzantine et sa tradition II (XIIIe – XIXe s.)*. Corpus Christianorum, ed. C. Conticello – V. Conticello, Centre d' études des religions du livre, Turnhout Brepols Publishers 2002, p. 131 – 188; Ὁ ἁγιώτατος ἁγιογράφος ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά, *Ἀπόστολος ἀποστόλων ἀποστόλων: Ἰσχυροὶ ἀποστόλοι ἀποστόλων: Ἰσχυροὶ ἀποστόλοι ἀποστόλων*. Ἀθήνα. «Ὁ ἱερός ἁγιογράφος», Ἐκδόσεις 2004, p. 121 – 161.

⁵ *Ἀδριανός*, Ἄ', 12, PG 44, 1297B.

ing which, far from being an intellectual speculation over theoretical principles and aspects of faith, expresses rather the Gospel in a way that directly touches the life of man, his needs, distresses, joys and longings. In such a framework, the teaching of Saint Gregory Palamas can be a very essential key and tool in addressing the needs of the Church in Her internal catechetical activity as well as in her expression of Her identity towards the outside world⁶.

This paper intends to examine some theological tools provided by Saint Gregory Palamas and which can be useful in the articulation of a Contemporary Orthodox Dogmatic Teaching. Without pretending to tackle all issues related to dogmatology in the writings of Saint Gregory, we shall draw the attention to some precepts which can be drawn from his theological thought and method, and which can be of a great use to contemporary orthodox dogmatic theologians. Among these, we shall stress five main important notions:

A. Pneumatology and Christology as an Empirical Lived Teaching

B. “The Double Theological Method”

C. Language in Theology

D. The Shape of the Human Body

E. The Theology of Beauty

Á. Pneumatology and Christology as an Empirical Lived Teaching:

The way Saint Gregory Palamas approaches the Dogma of the Holy Trinity, in both the realms of Theology and Economy, as well as his understanding of the traditional Orthodox Pneumatology and Christology, confirm the organic unity between Dogma and life, and relate the doctrinal definitions of the Church to the realistic lived experience of the Christian faith.

A good illustration of this possibility of expressing the Orthodox Dogma in a discourse that bridges the way between theology and life, can be noticed in the framework of his discussion and examination of the doctrine of the procession of the Holy Spirit⁷. In his writings, Palamas analyses the patristic concept of the “*true life*” (ζ οίοιò æù ç), which is identified with the “*life and communion of the Three Divine Persons*”. He elaborates this “lived pneumatology” explaining

⁶ Êìòðñìòìðçò Ä, «Ç äðééáéñìòçò ðìò Æñçãññéìò Ðáéáíá,» Ç ×áñéò òçò Èáèìéüéáò. Áèçíá 1995, p. 157–169.

⁷ Á’ Èüäìò Áðüäééòééìò 27, ed. Ð. ×ñçóðìò, ðì. 1, p. 102; Õð’áñ òùì éáñùò çóð-áèì í ò ù Ì’ 1, 8–9, Ð. ×ñçóðìò, ðì. Á’, pp. 622–623; Ðáñ’ é éáéùì áìáññéùì 46, ed. Ð. ×ñçóðìò, ðì. 2, ó. 131. Íáíéììò, Ðñ’ òò éáéáóóéèì 61, 16, PG 90, 644D; Ðáñ’ é áðìñéùì, PG 91, 1144C.

how God communicates His “*eternal and uncreated life*” to man, and indicating that, in the tradition of the Holy Fathers of the Church, “*true life*” is identified with the gift of the divine grace, the grace of the Holy Spirit which proceeds eternally from the Father and reposes on the Son, and is sent, in time, to the Disciples of Christ⁸.

The entire Mystery of divine Economy is interpreted as the manifestation of the life of the Holy Trinity in creation through the uncreated deifying energy, which regulates and orients creation and the sum of history to its ultimate purpose and perfection⁹.

Such notions, emphasized by Palamas, do not only construe the Doctrine of the Holy Trinity in a language which relates it to the life of man, but can also provide us with a solid background and the necessary theological tools to respond to Man’s unceasing quest for a meaning of life, society, culture and civilization.

In Christology, Saint Gregory interprets the definitions of the Fourth and Sixth Ecumenical Councils in a creative manner, clarifying to a large extent their relation with the life of man and the experience of Deification. As an explanation of the “mutation of characteristics” (ἀλὼεῖσι τοῦ οὐ ἐξείησθε), he elaborates the teaching according to which, the Logos of God is Life. «Ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἀειζώνων ἡ ζωὴ καὶ ἡ ενέργεια αὐτῆς»¹⁰. He is the principle of natural life (ἐξ οὗ ἡ φύσις ἐστίν), of the created living beings who partake this life “in energy” (ἐξ οὗ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς). He is called “*life in energy*”, being the one who vivifies the living beings, but he is also the life of the ones living in a divine way (οὐκ ἐξ οὗ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ὡς ἡ ζωὴ αὐτοῦ) as a grace giver. However, this does not prohibit Him from being life in Himself, not in relation to anything else, but completely, independently and freely from creation¹¹.

This notion of God being “*Life*” grants us a unique possibility in relating the Dogma of the Holy Trinity with the life of Man, and making Triadology, Pneumatology and Christology relevant to a contemporary cultural framework.

⁸ Ὁ θεὸς ἰσχυρὸς καὶ ἀειζώνων ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς 21–23, ed. Δ. × ἡ ζωὴ οὐκ ἐστὶν ἐκτίμησις, ὁ δὲ 2, p. 432–434.

⁹ Randovitch A., „Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas” ΜΕΠΡΟΕΟ 91–92 (1975), p. 159–170; for a more detailed analysis see: Νάιδων καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ, Ὁ θεὸς ἰσχυρὸς καὶ ἀειζώνων ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκ ἐστὶν ἐκτίμησις ὡς ἡ ζωὴ αὐτοῦ, ἡ ζωὴ αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς 1973. I do not intend in this context to discuss some opinions of J. Lison. Expressed in his book: *L’Esprit répandut: La Pneumatologie de Grégoire Palamas*, Cerf, Paris 1994.

¹⁰ Ἐξ οὗ ἡ φύσις ἐστίν ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς 2, ed. Δ. × ἡ ζωὴ οὐκ ἐστὶν ἐκτίμησις, ὁ δὲ 4, σ. 103–104.

¹¹ Ἐξ οὗ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκ ἐστὶν ἐκτίμησις 115, ed. Δ. × ἡ ζωὴ οὐκ ἐστὶν ἐκτίμησις, ὁ δὲ 5, p. 99. See also Saint Cyril of Alexandria, *Ἐξομολογήματα* 14, PG75.

B. “The Double Theological Method”:

A second issue important in the teaching of Saint Gregory is his so called “Double Theological Method”. Palamas elaborates the patristic line of thought according to which any kind of confusion or conflict between the divine knowledge or practice (*ἐαῖῖαῖιὐόέα* and *ἐαῖῖδῖῖαῖέα*), and the scientific knowledge, whether theological or profane, is avoided. His clear distinction between the knowledge of the created world, which is expressed in every kind of science, and the charismatic knowledge of the divine and uncreated is characterized by scholars as “the double theological method”. These two levels of knowledge are surely founded on the basic distinction between the created reality and the uncreated, which is so basic and essential in the Orthodox Dogmatic Tradition since its earliest stages and throughout the long journey of its development¹².

This twofold approach to knowledge is still very useful and essential in our days. It clarifies to a large extent the major causes of the diversions and conflicts between Orthodox theology and other Christian traditions in theological methodology. While scholastic theologians had a one-sided orthologistic line of thought, the Church Fathers had the “Double Method”. Palamas in the fourteenth century wakens in us the awareness of this early eastern patristic tradition, which precedes the struggle between the Cappadocian Fathers and Eunomios¹³. He clarifies thoroughly the relation between philosophy and theology. Thus, Orthodox theology considers philosophy a tool of knowledge which explores and examines creation and its relation to theology. There is never any confusion between the realms of science with the functioning of the theology as a charisma. The scientific or systematic theologian uses the data of science as an expression tool and a language, but he never mixes it with the charismatic experience of theology and the realities of revelation or gives it priority over the vision of God¹⁴.

The one-sided approach in the west led in many cases to dramatic contradictions between science and theology. For example, in questions dealing with the Genesis of the Cosmos, or the Geocentricity in the discourse of the first Chapter of the book of Genesis¹⁵, failing to discern that theology deals with the

¹² ἡρόδοτὸς Δ., «Ἐ Ἀῖῖῖέα ὀσο Ἀέδοσο Ἀῖῖῖῖῖῖ ἔαδ’ά ὀ’ῖῖ Ἀῖῖῖῖῖῖῖ Ἐάεῖῖῖῖ», *Ἀδέοῖῖῖῖῖῖῖ Ἀδῖῖῖῖῖῖῖ ὀσο Ἐῖῖῖῖῖῖῖ Ὀ’ῖῖῖῖῖῖῖ*. ἈἘἘ, Ἐῖῖῖῖῖῖῖῖ 1963.

¹³ Clement of Alexandria, *Ὀῖῖῖῖῖῖῖ Ἀ*, PG 8, 1365A; Basil the Great, *Ἀέδ ὀῖῖ Ἀῖῖῖῖῖῖῖῖ*, PG 29, 25A; Gregory the Theologian, *Ἐῖῖῖῖῖῖῖ Ἐῖῖῖῖῖῖῖ*, PG 36, 13CD.

¹⁴ Ἰάδοῖῖῖῖῖῖ Ἰ., «Ἐ ἔδοῖῖ ἔῖῖῖῖῖῖῖ ἰῖῖῖῖῖῖῖ Ἀῖῖῖῖῖῖῖ ὀῖῖ Ἐάεῖῖῖῖῖ», *Ἐῖῖῖῖῖῖῖ Ὀῖῖῖῖῖῖῖ ἔῖῖ ὀῖῖ’ῖῖ ὀῖῖ ἄῖ ἄῖ. Ἐῖῖῖῖ ῖῖ ῖῖῖῖ Ἀῖῖῖῖῖῖῖ Ἀῖῖ’ῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖ ὀῖῖ Ἐάεῖῖῖῖῖῖῖ*, Ἐῖῖῖῖ Ἰῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖ Ἐῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖ, Ἐῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖ 1986, p. 75 - 105.

¹⁵ Genesis 1, 9...

question of “who” created the world whereas science deals with “how” the world was created, led in many cases to doubt, and in the best cases to compromising attempts by people like Theillard de Chardin, who mixes theological and scientific data to a large extent. . .

We should notice that even though Palamas asserts the priority of the theologian’s experience of the vision of the uncreated light over any form of speculation, he accepts syllogism, dialectics and theological science, and he relies on them in his discussions. His spiritual experience orients philosophy and science. Having the doubtless experience, theologians can discuss topics of the created reality¹⁶. But Saint Gregory refutes any pretension that the Church or the saints of God acquire an infallible knowledge of the created truths, leaving the floor open for any progress and evolution in science¹⁷.

Thus the “Double Theological Method”, used by the Church Fathers and underlined by Palamas, is an essential tool for reading dogmatic and patristic texts today.

C. Language in Theology:

Another insightful key for teaching Orthodox Dogma today is the way Saint Gregory Palamas deals with the problem of theological terminology. He reminds us that the problem is not primarily in the use of a new theological terminology enriching the articulation of theological truths. He is fully aware of the existence of such daring steps in the history of the formulation of the Orthodox Dogma¹⁸.

¹⁶ Ὀρθόδοξος ἡμετέρος, «Ἰαερατεία ἐεά οὐτὶ Ἀαεὶ Ἀνγαῖνῆι Δαεαία ἰα ἀοιτικὸς ὄσι Δῆααῖαδᾶεά οἶο «Δαν’ ἐ Εἰεὺ Ἀἰαῖαεὺ», Ἰ ἀεεὶο Ἀνγαῖνῆο Δαεαίαδ ὁδ’ ἰ Εὐοῖνῆε εἰ ἐ ὁ’ ἰ Δανῖι: Δῆαεὶδᾶεά ἀεεὶτὶ ἀδῆοδῆεῖτὶ οὐδῖαῖνῆεῖ Ἀεεῖτὶ εἰ ἐ Εἰαῖοῖδ. Εἰαῖ ἸΥαεὶοδ Ἰῖτ Ἀαῖδᾶεαεῖο, Ἀαεῖ Ἰῖο 2000, p. 129 – 146; Ἀεεὶ Ε., «Ἰ ἡεεὶ οὐ ἀδῖαεῖαῖ οὐδ Ἐἰεῖαεά, εἰ ὁ’ ἰ ἀεεῖ Ἀνγαῖνῆι Δαεαία», *Ibid.* p. 147 – 158.

¹⁷ Εἰαῖο Ἀ., «Ἀἰεῖνῶδῖεῖαεά ὄσι Εἰαῖοαῖο: Ὀ’ ἰ Ἀεεῖτὶ οὐδῖαεῖαῖ ἀδᾶεαεῖα οἶο Ἰῖαἰεαεῖο «Δαῖαἰεῖαἰοῖ»», Ἀἰαδᾶἰαἰεὶο ὄσι ἰαδᾶδῖεἰεεε εἰεῖαεά: Ἰ «εἰεῖαεά οἶο 60», Δ. Εἰεῖοεεε ε. ἰ., Εἰαῖ Ἰεεῖοῖεε Ἀεεῖοῖεεαῖο – Εἰεεεοῖο, Ἀεεῖα 2009, p. 64. See also Romanides J., „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, I – II, *GOTR* 2(1960 – 1961), p. 186 – 205, 2(1963 – 1964), p. 225 – 270; and Ἰῖαἰεεε Ε., Ἰῖεῖε Δᾶοῖῖαδ ὄσι Ἀεεεεεεε, Εἰαῖεῖεεε 1984.

¹⁸ We can mention for example the well known cases of coinage of new expressions in the orthodox dogmatic tradition, like: Ἰῖοῖοῖο, Εἰῖοῖο. As for the re-using of old terms with new connotations, a good illustration would be the connotation granted to the terms Ἰῖοῖοῖο and Δῆῖοῖο by the Cappadocian Fathers. For a detailed analysis of the dynamic character of terminology and language in the patristic tradition see Δᾶᾶἰῖοῖο ὄσι, Εἰεῖαεά εἰε Ἀεεεεε: Ἀἰεεεεε εἰεῖαεά – Ὀῖαῖοεεε εἰεεεε, Ἀ’ , εἰ., Ἀεεεεε, Ἀεεῖα 2002, p. 36 – 86.

This is why Palamas, in his defense against his opponents in the first phase of the Hesychastic Controversy, distinguishes between the wording (ὁ ἄντικλιώδης) in theology and the facts (ὁ ἀδυναμιώδης). He notes that “*piety does not consist in words (ἄντικλιώδης) but in facts (ἀδυναμιώδης)*”: «ὕδ ἰδὲ αἱ ἄντικλιώδεις, ἀεὶ αἱ ἀδυναμιώδεις ἐσὶν ἀδοξαστέαι»¹⁹ and he asserts that his theological dispute is not about names «Ὄδᾳ ἄντικλιώδης ἐστὶν οὐκ ἰσχυρὸν ἀδυναμιώδης ἐστὶν ἰσχυρὸν ἀδοξαστέαι»²⁰.

Moreover, Palamas defines the parameters of the use of a new terminology, and the needed clarifications which should accompany it in order to avoid any confusion or divergence from the lived experience of the grace. It is legitimate for the Church to use a new terminology, whether in the sense of coining terms which did not exist in the previous tradition or in re-using old terms with new connotations, while respecting and preserving older meanings. Thus flexibility of the theological language remains in the service of the Church as a tool expressing the exactitude (ἀκρίβεια) of the Dogma²¹.

The way the hesychast theologians conceive the relation between the wording of the theology and the truth expressed behind the terminology is not only useful, but also protects the contemporary mind from fundamentalist adherence to literal wordings of Dogma.

D. The Shape of the Human Body:

The biblical anthropological framework within which Saint Gregory Palamas expresses his spiritual teaching on the deification of the human body, and which opposes any disincarnating spiritualistic vision of man provides us with a comprehensive understanding of Orthodox anthropology.

The Archbishop of Thessalonica teaches that divine grace transfigures both the mind of man and his body, his clay vessel. Man in the entirety of his existence partakes of the deifying grace. “*He who has received the divine energy... is, as it were, completely light*”²².

The importance and centrality of the human body in the process of sanctification is accentuated on many occasions in the writings of Palamas. Saint Gregory’s

¹⁹ *Ἐπὶ τῷ Ἀντικλιώδεις*, ed. D. × ἡζοόδῳ, δῖ. 2, p. 459–460.

²⁰ *Ἐπὶ τῷ Ἀδυναμιώδεις*, ed. D. × ἡζοόδῳ, δῖ. 1, p. 54.

²¹ Stamouli Chrys., *Ἐπὶ τῷ Ὄδῳ ἰσχυρὸν ἀδυναμιώδης ἐστὶν ἰσχυρὸν ἀδοξαστέαι*; *Ὄδῳ ἐστὶν ἰσχυρὸν ἀδοξαστέαι*, ed. D. × ἡζοόδῳ, δῖ. 1, p. 54.

²² *Ἐπὶ τῷ Ἄδῳ*, ed. I. I. I. I., p. 177. Meyendorff J., *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*.

elaboration of his teaching on senses, both physical and spiritual, puts an emphasis on the reality of the Incarnation. The Disciples of Christ on Mount Thabor witnessed the eternal and non-sensible light of divinity by their created eyes which were transformed and enriched by the grace of the Holy Spirit²³.

In his defense of the Hesychastic Method of Prayer and the doctrine of the “return to one’s self”, Palamas stresses the physical aspect of the experience of the grace and the vision of God. Man seeks divine grace in his body “the temple of God”²⁴.

Our theologian considers that the human body is a dimension in Man enriching the human existence and is a unique privilege granted to human nature vis-à-vis the angelic nature, rendering the mode of existence of human beings superior to angelic existence²⁵.

Thus, the hesychastic hermeneutics of the human body can help in relating Orthodox anthropology in general to our life in Christ, and in clarifying our understanding of the meaning of the physical aspect of human existence.

E. The Theology of Beauty:

A focal point in the teaching of Saint Gregory is the identification of the Light of Mount Thabor with the eternal glory (*Ἄϊ ἰά*) and reign (*Ἀάόέέάέά*) of Christ. This glory which shone on the body of the Lord is the same glory of the Triune God, which was manifested to the three disciples as an anticipation and foretaste of the Second Coming²⁶. This idea is founded on the understanding of the mystery of Incarnation according to which the body of the Lord contains the pleni-

²³ Ὁδὴν οὐκ ἐάνηὸ ζόδ-αἰί ὁ ἰ Ἄ', 2, 2, ed. D. ×ñçóðĩð, ðĩ. Ἀ', p. 656–657; Ἄ' Ἐἰἰἰò Ἀίόέññçóέέέò 14, 37, ed. D. ×ñçóðĩð, ðĩ. 3, p. 267–268.

²⁴ Ὁδ' ἄñ οὐκ ἐάνηὸ ζόδ-αἰί ὁ ἰ Ἄ', 2, 3–4, ed. D. ×ñçóðĩð, ðĩ. Ἀ', p. 396–397; Diadogue of Photice, Ἐάόάέάά 50; Dionysius the Areopagite, Δἰἰñ 'έ ἐέέὐί ἰἰἰάόὐί 4, 9, PG 3, 705 A; Makarios of Egypt Ἰέέέά 15, 20, PG 24, 589 A. See also Meyendorff J., „Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XI^e siècle,” *Revue de l'histoire des religions* 145(1954), p. 188–206 and Sokologorsky Ig., „La défense par Palamas du Traité de Nicephore de la garde du Coeur,” *Istina* 44, 1999, p. 368–90.

²⁵ Kern K., „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas”, p. 6–33, 164–193. See also his elaborate study on the anthropology in Saint Gregory Palamas: *Antropologia sv. Grigoriia Palamy*, Paris 1950 (in Russian), where he elaborates this notion.

²⁶ Ἐάόάέάά ἄέό ἰ ἰ δἰάόçέἰἰόά 146, ed. D. ×ñçóðĩð, ðĩ. 5, p. 116–117. See also Saint's Gregory's of Nazianzus Ἐἰἰἰò 40, 6, PG 36, 365A and Saint's Basil the Great Ἰέέέά ἄέό 44 Ὁά ἔἰ ἰ ἰ 5, PG 29, 400CD and Ἰέέέά ἄέό Ὁά ἔἰ ἰ ἰ 5, PG 29, 317A).

Saint Gregory Palamas: An Essential Key...

tude of glory, in which the saints are called to share²⁷. Palamas explains that the plenitude of life, life divine and eternal, is united in the Incarnation with human life, which was enslaved and deprived of the divine beauty, in order to grant it wisdom, power, freedom and light: “*the beauty of the Reign of God*”²⁸.

This Philocalic approach to aesthetics as expressed in Palamitic theology, was and should remain an inspiring theme in our presentation of Dogmatic teaching today as an effective missionary tool.

“Beauty will save the world” says Dostoevsky. Our contemporary theology should be apt to demonstrate to modern and post modern societies that beauty is not an abstract value or a fleeting impression, but a person, and this person is called Jesus Christ.

Conclusion:

In conclusion I would note that Saint Gregory Palamas presents an excellent model of theology in the service of the Church and of the organic unity between Dogma, spirituality and Christian life. These two characteristics of his thought are among the most needed priorities which ought to be considered in any reflection on an appropriate dogmatic teaching today.

²⁷ Ἄ' Ἐάό'ά Ἀñçãĩñά 6, ed. Đ. ×ñçóðĩð, òĩ. 4, p. 344; Ἄ' Ἐĩãĩò Ἀίόέññçóέέĩð 6, 22, ed. Đ. ×ñçóðĩð, òĩ. 3, p. 302.

²⁸ Ἐάόάέάά áέάό'ĩ ðáĩóçéĩĩόά 67, ed. Đ. ×ñçóðĩð, òĩ. 5, p. 158.

Petr Mikhaylov

Revival of theological traditions in the XX century

Abstract

The author of the study shows that the great achievement of the XX century theologians consists in the fact that they have shown: theology is not an abstract science but is the very centre of religious life and selfconsciousness. The ideas of the new theological generation representatives like Daniélou and Florovsky can still bring some fruit, today they are not finally exhausted. Their understanding of the eternal actuality of the Gospel is founded on the universal categories immanent to the patristic thought and at the same time to human condition – on tradition and eschatology, on Bible and Liturgy, on history and salvation. The main goal of Christian theology is to evangelize human history. That is true but not only because to be Christian is to be a competent and intelligent human being who knows well the history of his tradition and the history of the world but because it means active participation in history. Or, to be more exact: Christianity is the religion of theologians, who transfigure history by their ecclesiastical experience and thereby prepare salvation of the world.

Keywords

Tradition, Daniélou and Florovsky, theological revival, history

An enormous event in the Newest history of humanity happened in the middle of the last century — the new theological revival. In its prehistory it had a severe crisis of faith. It became obvious in the first part of the century that the Christian Churches of all the denominations had suffered some great defeats in the field of spiritual life. The progress of secularization was so evident that the establishment of totalitarian pagan regimes in Christian Europe became possible. The vitality of church forces wore out in many respects. The evidence of this may be seen in the

Revival of theological traditions in the XX century

expansion of modernism in the Catholic world and integrism in the Protestant one. One of the possible points of resistance to this process was realized in a new direction of catholic theology — Neothomism, which took the scholastic methodology as its paradigm. But Thomism itself has already been a distortion of ancient theological tradition and made some future transformations of Christian spirituality possible.

On the other hand the character of theological science and its resonance in the human society became a serious complication. By the beginning of the Second World War the Christian theology confined itself to the confessional education and scientific institutions. The Church's sermon became only a reproduction of its vivid voice of the old times. There existed a real need of a new ecclesiastical word, which should be imbued with Holy Spirit, a real need of a new sermon. The desired revival became possible by conversion to the tradition of ancient church.

The reality of the beginning of XXI century again shakes the human society. The situation in many respects is analogous to that of a hundred years ago. The same isolation of the church's voice, the same theological problems: either lifeless academism of scholastic theology or, as an opposite, — liberal deincarnation of traditional forms. Referring to this situation Father George Florovsky proclaimed: "Our pursuit is a new conversion of the world into Christianity"¹. For the Church this call is relevant as ever. "Today, — Florovsky continues, — salvation of the world consists in "the new discovery of Church"². This sermon is the only possible and effective preaching of the Word of God in our time, time of despair and destruction"³. We have to borrow the experience of ecclesiastical transfiguration of modern reality from our forerunners. It's important to emphasize that it doesn't mean the plain adaptation of Christian theology to modern reality and present intellectual style but it is important to listen to the spiritual needs of the present and to satisfy them by richness of church tradition. The method of contemporary theology must be distinctly discovered and formulated.

In the first part of XX century a generation of theologians of a new formation has grown up, with a new frame of mind and new demand to their occupation. The people of that time had common historical experience — the painful secular-

¹ *Ὁ εἰδὶ ἀνέεε Ἄ. Ὁδοῶν ἀεαεάνει ἀἱ ἰυσεαίεϋ // Ὁ εἰδὶ ἀνέεε Ἄ. Ἄ. Ἐçáðáιíúâ áíâíñεíâñεεâ ñòàòυε. Ἰ.: «Ἰδία Ἄ», 2000, p. 213.*

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. 216.

ization of the foundations of life. They had the same trials — the trials of politics, the horror of the world wars and temptations of intellectual and spiritual self-sufficiency. In this respect the lives of cardinal Jean Daniélou and Father George Florovsky are very similar. Florovsky was born in 1893 and died in 1979. Daniélou was twelve years younger: 1905-1974. Both realized their ecclesiastical call as a result of deep religious experience. Both received brilliant liberal education, that made possible their entry to the European cultural elite. Both were worried by the crisis of faith in their nations, European culture and the present world as a whole. And finally both had come to the same understanding of how this crisis should be overcome.

The relationship of the theologians of that generation to their forerunners is expressed by Daniélou. He indeed respects the great scholars of historical and theological science such as Lois Duchesne or Gustav Bardy, but thinks that they were representatives of academic tradition that has already passed into history. The present theology has another reason — urgent need of the world view. The remarkable fact is that Daniélou's interest towards the Christian Fathers is due not to the catholic academic influence but to that of Russian religious philosophy and particularly philosopher Nikolay Berdjajev⁴.

Daniélou belongs to the catholic theological movement which is called *Nouvelle théologie*. It appeared in France during the Second World War. The members of that movement were Henry de Lubac, Hans Urs von Balthazar, Yves Congar and some others. Daniélou wrote a program article about the position of Christian theology in the present world — “*Les orientations présentes de la pensée religieuse*”⁵. We can consider this text on one hand as a constatation of the present development of theological sciences and on the other as a manifesto of the new generation of Christian theologians. The ideas of Daniélou answer the contemporary problems of Christian theology particularly of the Christian modernism. The solution of such problems are possible only by revival of theological methods. Daniélou writes: “... la théologie présente est en face d'une triple exigence: elle doit traiter Dieu comme Dieu, non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence, qui se manifeste quand et comme il veut, et par suite être d'abord pénétrée d'esprit de religion; elle doit répondre aux expériences

⁴ The testimony of Olivier Clement, Clément O., *Rencontres avec Jean Daniélou // Axes. Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions. Jean Daniélou 1905-1974*. T. 7 (1974-1975). Paris, 197, p. 167.

⁵ Daniélou J., *Les orientations présentes de la pensée religieuse // Études*. T. 249 (April, 1946), p. 5-21.

Revival of theological traditions in the XX century

de l'âme moderne et tenir compte des dimensions nouvelle que la science et l'histoire ont données à l'espace et au temps, que la littérature et la philosophie ont données à l'âme et à la société; elle doit enfin être une attitude concrete devant l'existence, une réponse, une, qui engage l'homme tout entier, la lumière intérieure d'une action où la vie se joue tout entière. La théologie ne sera vivante que si elle répond à ces aspirations..."⁶. It means that theology must speak in modern language about real man, real world and true God. This program formula is also actual today.

The representatives of nouvelle théologie did not think that they were innovators in theology. On the contrary they were consecutive traditionalists. Theological revival as they saw it should be based on the ancient ecclesiastical tradition, that of the Saint Fathers. It is interpreted basically as a return to the sources. Florovsky writes: the Fathers of the Church are more actual for our time than the production of modern theologians. They resolved the eternal questions that were formulated in the Bible. They are more up-to-date than many of our present theologians. They spoke about the real subjects and not about schemes. We must try to create a vivid synthesis of the whole Christian experience⁷.

This conviction gave way to a wave of new biblical, patristic and liturgical researches that has visibly animated the world humanitarian culture. Daniélou saw the marks of revival of the Christian world in the opening up of three layers of Church's existence: Bible, Fathers of the Church and Liturgy. He emphasised that the connection with this foundations of Christianity in church community has never been broken off, but in the West from the XIII century after formation of scholastic theology it became autonomous from its foundations — Scripture, Tradition and Sacraments.

The required theological method is that of Patrology. In the works of the Fathers we find some categories that are immanent to the modern thought. The first one is the notion of history and the second — the doctrine of salvation⁸. Concerning history we see that the great patristic systems are absolutely dependent on history. For Irenaeus of Lyon, for Origene, for Gregory of Nyssa Christianity is not only a religious doctrine but also history, some kind of "économie progressive" that with the aid of God little by little leads humanity to the acceptance of the divine Word. The idea of historic mobility characteristic of patristic

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ Ὁ ἐὶ δὲ ἰστανεὲς, Ὁ δὲ ἀπὸ ἀεὲ ἀεὲ νῆϊ αἰ ἰ ὁ εἰ τὲς, p. 217.

⁸ Daniélou, *op. cit.*, p. 10.

thought introduces the notion of time or the notion of existence while in the scholastic theology dominates the notion of substance.

As for the doctrine of salvation Daniélou notes that this question today doesn't mean salvation of a single man but salvation of all the world. Greek Fathers used to say that salvation concerns the whole humanity because all the human nature was absorbed by God and saved in Him in the act of Incarnation. Daniélou stresses that such kind of optimistic understanding of salvation of the whole human nature is especially characteristic of the present Russian Orthodoxy.

The categories marked by Daniélou — the notion of history and the doctrine of salvation that permeate all the patristic thought are relevant to the life and thought of Christian community in two respects: the Christian experience of history is for the most part founded on the biblical narration, and belonging to salvation is realized in the liturgical life of Church. So the patristic method is interpreted in biblical and liturgical perspectives.

Theological revival as viewed by Florovsky was proclaimed on the same foundations. At the age of about 80 Florovsky wrote some kind of a spiritual testament. It was discovered after his death by a researcher of his heritage Andrew Blein. Florovsky expresses here his main theological conception which he calls a “neopatristic synthesis”. He says that theology must not only be a collection of expressions and proclamations of the Fathers. It should comprise creative revaluation of insights of the ancient Saints. This synthesis must be *patristically* faithful to the mind and contemplation of the Fathers. . . it must also be *neopatristic* because it is addressed to our time with its problems and questions⁹.

There are three points in this program. The first one: the Orthodox theology must be historical. God operated in history from the very creation of human being, God Who operates now in the life of each of us and Who will be operating up to the time when He comes as judge. So theology is a study of divine operations.

The second one: to be Christian means to be Greek. . . The Christian message was expressed in Greek categories of thought. . .

The third one: we must theologize to exist in Truth which is not really a certain system of ideas but the Person and literally Jesus Christ. On this point the Fathers are the only correct and sure guides.

⁹ Ἀἰὶθᾶέε Ὁεἰδῖᾶñέε: ñây ù á í í ñεóæèðäëü, áíᾶí ñεἰᾶ, ôèèññîð. Ì.: «Ἰδῖᾶðᾶññ» – «Ἐóëüðóðᾶ», 1993, p. 154-155.

So theology must satisfy the following demands: it should be historical, it should be expressed in Greek, and finally the main task of theology is the life (existence) in Christ. The second demand we are passing by, understanding it as Florovsky's homage to the role of Byzantine heritage for Christianity. But the first and the third points are the same categories that were marked by Daniélou — they are the history and the doctrine of salvation. Both theologians agree at that point: without these categories theology degenerates.

Florovsky was elaborating his conception of history for many years. For him the Christian revelation — that is the Bible — is first and foremost History¹⁰. Christianity is as a whole an audacious addressing to History. It is a testimony of faith in the undoubted events, that have happened in the past. It is faith in the historical facts¹¹. To be conscious of history according to Florovsky is to be conscious of personal belonging. He made many attempts to refute the understanding of history as a mechanical process of evolution that is dependent on some sociological schemas or paradigms. To express his own understanding of history he uses a term from biology — epigenes. History of the world is the history of regeneration (restructuring, rehabilitation), the history of a spiritual feat.

But in the course of history another force is also active — the action of God. History has christological character: it is linear, it moves from the beginning to the end, from the creation to the realization, but at one turning point the line is interrupted. That is the moment of God's Incarnation. Christ is not only the center and fulfillment of history but also Alpha and Omega, the beginning and the end of it¹².

Father Alexander Schmemmann has frequently spoken about this eschatological understanding of history as a principal trait of Christian consciousness. The kingdom of God is the goal of history and it is right in the middle of us, inside us... Christianity is a local historical event and at the same time the eternal presence of that event as a conclusion of all events and the history itself, liturgical presence. From theological point of view the sense of history is one — it is the salvation of humanity, expiation of the world. Florovsky succeeded in expressing the richness of patristic understanding of history in formula that includes at once the historic and liturgical perspectives: "the history of Church is a mysterious process of regeneration of saved humanity"¹³.

¹⁰ Ὁ εἰδὶ ἀνεῖ Ἄ. ἰδὶ ὁ, Ἰοῦδία ἀιῖ ἐ ἐ ἐνδὶ ἐεῖ ἀαῖ ἐ ἐ // Ὁ εἰδὶ ἀνεῖ Ἄ. ἰδὶ ὁ. Ἀἰἰ ἀὸ ἐ ἐνδὶ δὲ. Ἰ.: Ἐϗ ἀδὲ ἔνδῃ Ἄ. - Ἄε ἀεῖ ἐδὲ ἔνδῃ Ἄ. Ἀδὸ ἄδῃ, 1998, p. 23.

¹¹ Ὁ εἰδὶ ἀνεῖ Ἄ, Ἰ. ἰεῖ ἐ ἀιῖ ἐ δὲ ἐνδὲ ἀἰ ἡεῖ ἀἰ ἐ ἐνδὶ δὲ ἐ ἐ // Ὁ ἀἰ ἀ, p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ Ὁ ἐ. ἰ: Ἀἰ ἰδῃ ἐ Ὁ εἰδὶ ἀνεῖ: ἡ ἀ ἰ ἰ ἰ ἡ ἐ ὄ ἀ ἐ δῃ, ἀἰ ἡ ἡ ἐ ἡ, δὲ ἐ ἡ ἡ ἡ, p. 344.

That is the theological background of epoch that made possible the new returning of the world to the Church. It is not true to think that these ideas are exhausted or deprived of actuality today. But there are some other opinions. One Russian abbot and now the bishop of Vienna and Austria Illarion (Alfeev) paid much attention to the position of theology in the modern world. He published a book “The orthodox theology at the border of centuries”. He has also written a program article concerning the theme he dealt on in his speech at the conference which took place in Moscow in 2000. There he wrote: “The XX century has given a lot in the field of study of the heritage of the Fathers because of the work of scholars of East and West. But was the neopatristic synthesis desired by them reached? Certainly no. During their lifetime there were no necessary conditions for that. . . . May be we shall be able to reach it if we follow the same path but go further. There is a need for a new approach to Fathers that could make it possible to see the heritage of Fathers with even better plenitude”¹⁴. This approach means “contextual reading of the Fathers”, that is just competent reading.

In this case we see an obvious simplification and deminishing of the field of theology — from the scale of questioning the existence and destination of man to the technical questions of correct reading of this or that classic work of patristic thought. There is no surprise that the realization of patristic revival is understood here as a particular scientific achievement. The goals proclaimed are: 1) adequate understanding of theological system of a single author; 2-3) comparative analysis with the other authors; 4) selecting temporary from perpetual, finite from infinite; 5) making “systematical codes of Orthodox theology”. This approach is near to that which was called by Florovsky a “collection of expressions and proclamations of the Fathers”. This theology is closed for the contemporary world. So we can see that the rupture between theological science and piety remains to be unsurmounted. Theologian remains to dwell in an absolutely scientific area and is not open to the real life. The main goal of his activity according to Father Illarion is to understand the tradition which he belongs to. And the value of tradition consists in the fact that it helps to “understand oneself, to establish one’s

¹⁴ Ἐὐαῖαί Ἐεαδεῖι (Ἀεδοάα), *Ναγοῖτοδ+ἀνεῖα ἰανεάεα ε̅ νῖαδοῖαῖιῖου // Ἴδᾶῖ νεαῖῖα ἰαῖ νεῖῖα ἰα ῖδῖῖα οδοῖαῖ οῦνῖ-εεῖοεῖ. Ἀῖῖ νεῖῖνεῖ ἔῖ ἰδῖῖοεῖ Δῖῖ. Ἴ νεῖῖ, 7-9 οᾶᾶδᾶεῖ 2000 ᾶ ἰαᾶδᾶεῖ. Ἴ. : Νεῖῖῖεῖῖῖ ἰῖῖ νεῖῖῖνεῖ ἔῖ ἰεῖῖεῖ, 2000, p. 85. (The heritage of the Saints Fathers and the present // The paper in the materials of the Theological conference “The Orthodox theology at the beginning of the third thousand years”. Moscow 7-9 of February 2000).*

Revival of theological traditions in the XX century

relationships with God in a true way, to set right one's spiritual life". That is everything but not the salvation of oneself and the others.

The great achievement of the XX century theologians consists in the fact that they have shown: theology is not an abstract science but is the very centre of religious life and selfconsciousness. The ideas of the new theological generation representatives like Daniélou and Florovsky can still bring some fruits, today they are not finally exhausted. Their understanding of eternal actuality of the Gospel are founded on the universal categories immanent to the patristic thought and at the same time to human condition — on tradition and eschatology, on Bible and Liturgy, on history and salvation. The main goal of Christian theology is to evangelize human history. French historian Marc Bloch has said: "Christianity is a religion of historians"¹⁵. That is true but not only because to be Christian is to be a competent and intelligent human being who knows well the history of his tradition and the history of the world but because it means active participation in history. Or, to be more exact: Christianity is the religion of theologians, who transfigure history by their ecclesiastical experience and thereby prepare salvation of the world.

¹⁵ *Ἁγίου Ἰ., Ἀἱ ἱερωτικὲς ἐνοῦθησὲς ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐνοῦθησὲς, Ἰ.: «Ἰαόεα», 1986², p. 6.*

Constantin Rus

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan de către Sinodul IV Ecumenic

Abstract

Reception, considered as a human and social phenomenon and not as a juridic act, is a reality which happens before it is reflected upon. This aspect applies especially to the reception of the early councils, which present this particular trait without presenting us with any concept of reception. From Nicea to Chalcedon we are in a period where it is ensemble of the theology of an ecumenical council which is developing and where the phenomenon of reception of Nicene and Constantinople's Creed lives its first and painful rebounds.

Keywords

Canon Law, The Nicaeo-Constantinople Symbol, The Fourth Ecumenical Council

Dorinta unei receptări a simbolului Niceoconstantinopolitan, exprimată mai ales de către cei care susțin angajarea mișcării ecumenice actuale în căutarea unei mărturisiri comune a credinței apostolice, incită istoricii pentru a reexamina căile primei receptări a vechiului crez liturgic¹. Aceasta s-a întâmplat, esențialmente, în Răsărit, în timpul celor 125 de ani care s-au scurs de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) până la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), trecând prin Sinoadele de la Constantinopol (381) și Efes (431)². Prin urmare, va fi ușor

¹ A se vedea, în acest sens, studiul lui André de Halleux, *Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères*, în „Revue Théologique de Louvain”, t. 15, 1984, p. 275-296.

² A se vedea studiul fundamental al lui J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*, în „Revue d'histoire ecclésiastique”, t. 32, 1936, p. 809-876,

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

de a scanda canonizarea progresivă a simbolului de credință în ritmul celor patru sinoade ecumenice, extrăgând sursele cele mai reprezentative cu privire la această problemă; dar claritatea expunerii reclamă un rezumat clar a ceea ce starea prezentă a cercetării ne permite să spunem într-o oarecare măsură verosimilă despre preistoria simbolului de credință³.

I. Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)

Deși originile mărturisirii trinitare se situează în contextul neotestamentar al ordinii baptismale după textul de la Matei 28, 19⁴, existența unui simbol de credință în liturgia de inițiere creștină nu se poate dovedi înainte de mijlocul secolului al IV-lea⁵. Într-adevăr, cea mai veche mărturie despre *redditio symboli* de care s-ar putea ține seama este povestirea pe care bătrânul Simplicianus a făcut-o Fericitului Augustin, proaspăt convertit la Milano, în anul 386, cu privire la botezul retorului Marius Victorinus, care a avut loc în Roma cu treizeci de ani înainte⁶.

Ceea ce se găsește atestat, în schimb, chiar de la deceniul al II-lea al secolului al III-lea, cu *Traditia Apostolică* a lui Ipolit al Romei, este un formular de întrebări și răspunsuri însoțit de tripla scufundare la botez⁷. Difuzarea crezului interogativ în Apus și în Răsărit, chiar de la mijlocul acestui secol, este rezultatul corespondenței Sfântului Ciprian al Cartaginei și a lui Firmilian al Cezareei Capadociei privind controversa lor cu papa Ștefan despre rebotezarea ereticilor: Firmilian califică deja interogarea ca *legitimă* (legitima) și *bisericească* (ecclesiastica)⁸. Chestionarul baptismal s-a păstrat până azi, în Apus, în ritualul

confirmat de J. N. D. Kelly, *Ancient Christian Creeds*, 3rd ed., London, 1972, p. 296-331, de către A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15, Goettingue, 1965, p. 132-208 și de către G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e Costantinopoli. Edizione critica*, Testi e ricerche di scienze religiose, 2, Roma, 1967, p. 209-284.

³ Notele care urmează sunt selectate riguros. Vom face trimiteri la edițiile critice ale izvoarelor patristice sau sinodale grecești și orientale după M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, t. I, *Patres antenicaeni*, nr. 1000-1925, t. 2. *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, nr. 5200-8228) și t. 4, *Concilia*, nr. 8500-9444, Turnhout, 1974-1983.

⁴ Cf. Henri De Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, 2e ed., Paris, 1970, p. 61-98.

⁵ Cf. H. J. Carpenter, *Creed and Baptismal Rites in the First Centuries*, în „Journal of Theological Studies”, t. 44, 1943, p. 1.

⁶ Augustin, *Confessions*, 8, 2, 5, ed. M. Skutella, Bibliothèque augustiniennne. Œuvre de saint Augustin, 14, Paris, 1962, p. 18-21; P. Hadot, Introduction à Marius Victorinus, *Traitées théologiques sur la Trinité*, t. 1, în „Sources Chrétiennes”, 68, Paris, 1960, p. 14.

⁷ Hippolyte, *Tradition apostolique*, 21, CPG, nr. 1737, Botte, p. 48, 1-50, 10.

⁸ Cyprien, *Lettre 75*, 11, ed. G. Hartel, în CSEL, t. 3, p. 818, 11.

roman si se pot evidentia urmele acestuia si în Răsărit, la Sfântul Ioan Gură de Aur si Proclu al Constantinopolului⁹. Poate că acest angajament solemn (*stipulatio*) de întrebări si răspunsuri baptismale desemna în mod originar numele de simbol¹⁰.

Formularul lui Ipolit prezintă o înrudire incontestabilă cu o sectiune a mărturisirii de credință personală pe care Marcel al Ancirei a destinat-o papei Iuliu si sinodului apusean din anul 341, iar Rufin de Aquileea este primul care încearcă să identifice în această sectiune vechiul *simbol apostolic* în uz din Biserica romană¹¹. Dar numeroasele probleme care stârnesc o analiză comparată a acestor texte divizează si în prezent pe specialistii cei mai calificati; în special, atât prioritatea unui *simbol roman* asupra chestionarului lui Ipolit cât si natura unui eventual izvor comun rămân obiectul speculatiilor contradictorii¹².

Toate celelalte urme ale caracterului omologic pe care le-am putea descoperi la autorii crestini ai secolelor II si III, scoase din genul regulei sau al canonului de credință, transmise de episcopi sau de învățători ca Irineu si Tertulian, sau Clement si Origen, situează originea lor în Asia Mică, în a doua jumătate a secolului al II-lea¹³. După ce nu l-a confundat niciodată cu simbolul declaratif, cercetarea actuală, dimpotrivă, tinde să exagereze în ceea ce îl distinge. Este adevărat că *regula fidei* constă mai puțin într-un formular fixat în literalitatea sa decât într-o schemă destul de liberă, a structurii binare sau ternare, pe care chiar un autor o poate prezenta în mai multe variante; de asemenea, este adevărat că acest rezumat al traditiei apostolice contine adesea articole absente ale simboalelor de credință, precum si armonia celor două Testamente sau poruncile căii crestine¹⁴.

⁹ Cf. A. Wenger, Introduction à Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, în „Sources chrétiennes”, 50, Paris, 1957, p. 95.

¹⁰ Cf. J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed. A Study in Ante-Nicene Theology*, The Bellarmine Series, 13, London, 1950, p. 96-109.

¹¹ Marcel d’Ancyre, *Lettre à Jules*, 3, CPG, nr. 2801, Holl, p. 258; Rufin, *Commentaire du symbole des Apôtres*, 3, 6-15, éd. M. Simonetti, în *Corpus Christianorum*, lat., t. 20, p. 136.

¹² Cf. D. L. Holland, *The Earlier text of the old Roman Symbol. A debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly*, în *Church History*, t. 34, 1965, p. 262-281 si P. Smulders, *Some Riddles in the Apostles’ Creed*, în *Bijdragen*, t. 31, 1970, p. 244-249.

¹³ Cf. D. Van Den Eynde, *Les normes de l’enseignement chrétien dans la littérature patristique des premiers siècles*, U. C. L., Diss. Mag. Fac. Theol., II, 25, Gembloux, 1933, p. 281-313; H. Von Campenhausen, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, t. 67, 1976, p. 130.

¹⁴ Cf. P. Smulders, *Some Riddles in the Apostles’ Creed. II: Creeds and Rules of Faith*, în *Bijdragen*, t. 32, 1971, p. 357-366.

Dar formulele comune ale celor două genuri nu rămân destul de apropiate pentru că istoricii de ieri și unii din urmașii lor de azi caută să scoată din *regulile* secolului al II-lea și al III-lea dovada existenței simboalelor declarative din această epocă îndepărtată¹⁵. Acest gen de argumentare păcătuiește probabil printr-un exces de meticulozitate în analiza literară, care atestă întreaga istoria a simboalelor de credință¹⁶. Prin urmare, s-ar încerca să se derive această evoluție progresivă pe care diferitele reguli de credință le-au cunoscut încă din a doua jumătate a secolului al III-lea¹⁷.

Ele au servit până atunci pentru a respinge dualismul și dochetismul gnosticilor printr-un simplu enunț al tradiției apostolice¹⁸. Dar noile probleme teologice, care s-ar începe să se pună în Răsărit, nu s-ar putea rezolva fără ajutorul unei argumentări dialectice. Astfel, vom vedea, puțin înainte de anul 250, pe Origen discutând în sinod cu un episcop din provincia Arabia în legătură cu mărturisirea de credință personală a acestuia din urmă¹⁹; iar douăzeci de ani mai târziu, la Sinodul din Antiohia din anul 268, preotul și sofistul Malchion demască eterodoxia episcopului său, Pavel de Samosata, pe care îl acuză de a nu fi consimțit „a mărturisi că Fiul lui Dumnezeu a coborât din cer”²⁰.

Aceste două adunări sinodale sunt, de altfel, primele unde va interveni direct crezul în dezbateri²¹. Poate este aceasta cu începere de când „regula de credință” a început să devină „expunere de credință”, urmând expresia favorită pe care Părintii secolului al IV-lea o vor desemna simboalelor de credință²². Dar definiția

¹⁵ Cf. J. De Ghellinck, *Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, Patristique et Moyen Age, I Museum Lessianum, sect. Hist., 6, Gembloux, 1946; H. J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münsterische Beiträge zur Theologie, 40, Munster, 1976, p. 9-147.

¹⁶ Cf. D. L. Holland, *op. cit.*, p. 265 și u.

¹⁷ Cf. H. Von Campenhausen, *op. cit.*, p. 132 și u.

¹⁸ Cf. D. L. Holland, *Pntocrator in New Testament and Creed*, în E. Livingstone (éd.), *Studia Evangelica*, 6, Texte und Untersuchungen, 112, Berlin, 1973, p. 256-266, mai convingător decât P. Smulders, *The Sitz im Leben of the Old Roman Creed. New Conclusions from Neglected Data*, în E. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, t. 13, Texte und Untersuchungen, 116, Berlin, 1975, p. 409-421.

¹⁹ Origène, *Entretien avec Héraclide*, 1, 1-22, CPG, nr. 1481, Scherer, p. 54.

²⁰ *Symbole d'Antioche a. 268*, la Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 7, 29, 2 și 7 30, 11, CPG, nr. 3495, Schwartz, p. 704, 11-15 și 706, 16 și u.

²¹ Cf. H. Marot, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, în *Le concile et les conciles. Contributions à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cheve togne, 1960, p. 21-33.

²² Cf. *infra*, n. 166.

dogmatică rămâne în linia omologiei, în care se poate urmări primele dezvoltări în cărțile Noului Testament²³, precum și *regulile* (regula), numite *mathêma*²⁴, în care fiecare Biserică și-a formulat tradiția sa normativă pentru cateheză și învățatură.

Criza ariană marchează o etapă decisivă în istoria „expunerilor de credință”, inaugurând canonizarea lor ecumenică. Dacă mărturisirea dogmatică pe care Arie și colegii săi ziceau că tine de episcopul lor, Alexandru al Alexandriei, nu manifestă decât un loc foarte josnic cu terminologia tradițională²⁵, „credința” conformă cu aceea a „Bisericii apostolice” pe care chiar Alexandru ca și colegul său omonim de la Tesalonic lasă să se întrezărească această terminologie între ornamentele împletite ale dezvoltărilor speculative și ale citărilor biblice²⁶. Cât privește scrisoarea Părintilor Sinodului de la Antiohia din 324, adresată aceluiași destinatar și probabil inspirată de arhiepiscopul din Alexandria, prezintă simbolul său dogmatic ca și „credința bisericească, pe care noi am învățat-o din Sfânta Scriptură și de la Apostoli și am primit-o de la Părinți”²⁷; și aici se găsește pentru prima dată o anatemă, extrasă, poate, din *Thalia* lui Arie, după care Fiul lui Dumnezeu ar fi o creatură, care nu este vesnic și nici neschimbător prin natură²⁸.

În timpul aceluiași Sinod de la Antiohia, pe care l-a prezidat Osius din Cordoba, consilierul teologic al împăratului Constantin, Eusebiu din Cezareea a fost depus împreună cu alți doi episcopi²⁹. Dar câteva luni mai târziu, la „marele Sinod” de la Niceea, condamnatul putea să-și justifice ortodoxia sa, expunându-și „credința” sa în fața împăratului însuși³⁰. După cum Eusebiu zice despre această credință pe care ar fi primit-o de la înaintașii săi în prima cateheză și în timpul botezului său, s-a considerat că „expunerea” sa ar fi reluat din scrisoare simbolul

²³ Cf. V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, New Testament Tools and Studies, 5, Leyde, 1963, p. 140-146.

²⁴ Cf. *infra*, n. 172.

²⁵ Arius, *Lettre à Alexandre*, 2-4, CPG, nr. 2026, Opitz, p. 12, 3-13. 14.

²⁶ Alexandre d'Alexandrie, *Lettre à Alexandre de Thessalonique*, 46-54. CPG, nr. 2002, Opitz, p. 26, 30-28, 19.

²⁷ *Synodale d'Antioche a. 324*, 8-12, CPG, nr. 8509, Opitz, p. 38, 12-39, 16; cf. L. Abramowski, *Die Synode von Antiochien (324/325) und ihr Symbol*, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, t. 86, 1975, p. 304-366.

²⁸ *Synodale d'Antioche a 324*, 13, Opitz, p. 39, 16-40, 1; cf. D. L. Holland, *Die Synode von Antiochien (324/325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, t. 81, 1970, p. 166.

²⁹ L. Abramowski, *op. cit.*, p. 364.

³⁰ Eusèbe, *Lettre à l'Église de Césarée*, 7, CPG, nr. 3502, Opitz, p. 43, 26.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

baptismal din Cezareea³¹; dar este mai probabil că aici se vorbește despre o mărturisire personală, chiar dacă formularea sa fusese probabil inspirată din primele două articole ale simbolului din Cezareea³².

Acest caracter traditional ar echivala crezului lui Eusebiu un succes neasteptat? A crede pe episcopul din Cezareea, nu numai „credința” sa n-ar fi fost contrazisă de niciun Părinte prezent la Sinod, dar împăratul, la cererea lor, ar fi scris ca definiție dogmatică oficială, după ce ar fi introdus singurul termen *omousios*³³. În realitate, textul *simbolului niceean*, pe care Eusebiu l-a transcris și l-a comentat credincioșilor săi, diferă de mărturisirea sa personală printr-un număr de alte detalii importante³⁴. În orice caz, cele două texte rămân mai aparente între cele care contin declarația dogmatică de la Antiohia, de la care ar fi putut să se inspire simbolul niceean pentru împotrivirea participării Fiului în crearea lumii, precum și pentru anatema celor care negau veșnicia și neschimbabilitatea Fiului lui Dumnezeu³⁵.

Fără îndoială, alte izvoare traditionale au fost puse la beneficiul acestora pentru elaborarea crezului de la Niceea³⁶. Când privește expresiile, în aparentă mai tehnice, „în legătură cu *ousia* Tatălui” și cu „*egalitatea* Tatălui”, se poate admite mărturia lui Eusebiu, că ele l-ar fi inspirat pe împăratul Constantin, în timpul discuțiilor pregătitoare, de către dialecticienii laici pe care împăratul i-ar fi invitat la Sinod³⁷; dar mărturia mai târzie a lui Atanasie cel Mare sugerează că ele au fost discutate de către episcopii celor două părți³⁸.

La zorii „erei constantiniene”, Simbolul de credință de la Niceea a inaugurat de altfel perioada „simboalelor ecumenice”, mai direct preocupările față de norma obiectivă a ortodoxiei decât față de mărturisirea personală a credincioșilor. Elaboreate de sinoadele imperiului, aceste simboale aveau într-adevăr valoarea criteriului legal pentru recunoașterea episcopilor legitimi, precum și pentru excluderea sau

³¹ *Ibidem*, p. 43, 6 și urm.; cf. H. Lietzmann, *Symbolstudien*, XIII, în „Kleine Schriften”, t. 3, Texte und Untersuchungen, 74, Berlin, 1972, p. 249.

³² H. Von Campenhausen, *op. cit.*, p. 123-129.

³³ Eusebe, *Lettre à l'Église de Césarée*, 3, p. 43, 26-44, 4.

³⁴ Cf. L. Lietzmann, *Symbolstudien*, p. 250-254.

³⁵ *Synodale d'Antioche a. 324, 9-13*, (*supra*, n.27), p. 38, 18-40, 1 și *Symbole de Nicée*, 6 și 12-16, CPG, nr. 8512, Dossetti, p. 230 și 236-240.

³⁶ Cf. É. Bouларand, *L'hérésie d'Arius et la „foi” de Nicée*, t. 2, Paris, 1972, p. 235-237.

³⁷ *Ibid.*, p. 213-215.

³⁸ Athanase, *Sur les décrets du concile de Nicée*, 19-20, CPG, nr. 2120, Opitz, p. 15, 36-17, 29 și *Lettre aux évêques d'Afrique*, 5, CPG, nr. 2133, Montfaucon (P. G., 26, 1037 A-C).

reconcilierea ereticilor³⁹. Acest caracter „nomocanonic” al expunerilor de credință corespundea de altfel cu „teologia politică a elenismului creștin”, al cărui prim teoretician a fost Eusebiu de Cesareea și după care împăratul crezându-se unicul chip al adevăratului Dumnezeu, dar și egal cu Apostolii și cu „episcopii”, se găsea instituit de către Providența divină direct responsabil în fața Atotputernicului cu unitatea religioasă a lumii creștine⁴⁰. Prin urmare, nu există câtuși de puțin veun paradox la Constantin, mai mult decât la Atanasie, unde se relevă convingerea că Duhul Sfânt a inspirat pe cei „trei sute” de episcopi la Niceea⁴¹.

Dar ceea ce ar putea fi greutatea politicii bisericești în controversele secolului al IV-lea, simbolul niceean n-ar rămâne o „mărturisire de credință”, iar importanta sa doctrinară nu s-ar putea înțelege fără un apel la starea teologiei trinitare din secolul precedent. Când reflectia ortodoxă a fost degajată de speculațiile gnostice referitoare la eonii pleromei⁴², ea a trebuit să înfrunte unitarianismul; și pentru a face față acestei provocări, ea va trebui să întemeieze două tradiții, care se pot atasa celor doi teologi majori ai secolului al III-lea: Tertulian, elaborând formula despre *cele trei persoane*, împotriva monarhianismului patripasian, și Origen despre *cele trei ipostasuri*, împotriva sabelienilor modalisti⁴³.

Latinii și grecii doreau, se pare, să se ataseze monoteismului biblic și norme de credință, dar ei îl înțelegeu diferit, în funcție de categoriile stoiciene și platoniciene⁴⁴. Într-adevăr, „*cele trei persoane*” ale lui Tertulian se reduc absolut la *una substantia*, adică la *spiritus* divin al Tatălui, de unde derivă Fiul și Duhul Sfânt, care se disting în funcție de iconomia creației și a întrupării⁴⁵; dar, după

³⁹ Cf. B. Studer, *Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche*, în G. J. Békés și H. Meyer (éd.), *Confessio fidei. International Ecumenical Colloquium, Rome, 3-8 November 1980*, Studia Anselmiana, 81, Sacramentum, 7, Rome, 1982, p. 56-58.

⁴⁰ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, în „Dumbarton Oaks Studies”, 9, Washington, 1966, p. 611-622.

⁴¹ H. J. Sieben, *Die Konzisidee der Alten Kirche*, în *Konziliengeschichte*, Paderborn, 1979, p. 65 și u.

⁴² B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums*, în „Gnosis, Festschrift für Hans Jonas”, Göttingen, 1978, p. 158-162.

⁴³ L. Abramowski, *Dionys von Rom (+268) und Dionys von Alexandrien (+264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, t. 93, 1982, p. 269 și u.

⁴⁴ H. Dörrie, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. Kl., 1955/3, Göttingen, 1955, p. 48-58 și 64-73.

⁴⁵ J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3: *Unité et processions*, Théologie, 70, Paris, 1966, p. 986-996.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

Origen, cele trei ipostasuri separă pe Tatăl, singurul *agennêtos* (nenăscut), de Fiul, apoi de Duhul Sfânt, care este la rândul său de un rang superior, și ele se găsesc individualizate în așa fel încât să nu mai par a fi unite decât într-o simplă unire morală⁴⁶. Echivalența etimologică a termenilor *substantia* și *hypostasis* va contribui, în secolul al IV-lea, la incapacitatea de înțelegere între tradiția latină despre *una substantia* și la tradiția greacă despre *treis hypostaseis*⁴⁷.

Sinodul de la Niceea a angajat dogma în direcția unei sau altei teologii? S-a crezut mult despre acest lucru, mai ales din partea istoricilor ai dogmei din secolul al XIX-lea. După teoria lor, astăzi abandonată, Sinodul I Ecumenic, prezidat de către Osiu din Cordoba, ar înțelege și defini termenul *omoousios* în sensul „vechineceean” al unității numerice a Tatălui și a Fiului, exclusiv al celor trei ipostasuri; Părintii capadocieni și Sinodul al II-lea Ecumenic ar reinterpreta, în sens „neoniceean”, consubstanțialitatea ca unitate specifică a celor trei ipostasuri, în sânul ousiei unice a naturii divine⁴⁸.

În realitate, sensul consubstanțial niceean se vădește atât de nesigur încât s-a putut susține fără ironie că Părintii de la Niceea n-ar fi atribuit acestui termen niciun conținut pozitiv⁴⁹. Într-adevăr, nu este neverosimil că Constantin cel Mare, la care Eusebiu a reportat inițiativa de a fi introdus termenul *omoousios* în simbolul de credință⁵⁰, ar fi dorit să impună sinodului tradiția apuseană referitoare la *una substantia*, condamnând prin aceasta pe aceea referitoare la *cele trei ipostasuri*, la care făcea apel marea majoritate a Orientalilor, inclusiv propriul acuzator al lui Arie, episcopul Alexandru al Alexandriei⁵¹. Preocuparea pentru unitatea religioasă a creștinătății, trebuia dusă de împărat, recomandând o formulă acceptabilă atât pentru greci cât și pentru latini; ori termenul *omoousios* putea face această unanimitate antropomorfică a generării pe care el o atribuia emanațiilor gnostice⁵².

O definiție pozitivă a adjectivului *omoousios* ar fi presupus că Părintii ar fi putut să se împace cu aceea a substantivului *ousia*; dar aceasta se găsea folosită în vreo treizeci de înțelesuri diferite⁵³. Prin urmare, discuția i-a angajat într-o

⁴⁶ Origène, *Commentaire de Jean*, 2, 10, 75, CPG, nr. 1453, Preuschen, p. 65, 13-21 și *Contre Cels*, 8, 12, 24-26, CPG,

⁴⁷ A. De Halleux, „*Hypostase*” et „*personne*” dans la formation du dogme trinitaire, în „*Revue d'histoire ecclésiastique*”, t. 79, 1984, p. 337 și u.

⁴⁸ A. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 270-293.

⁴⁹ C. Stead, *Divine Substance*, Oxford, 1977, p. 224 și u.

⁵⁰ Cf. *supra*, n. 33.

⁵¹ C. Stead, *op. cit.*, p. 250-255.

⁵² Arius, *Lettre à Alexandre*, e, CPG, nr. 2026, Opitz, p. 12, 10-12.

⁵³ G. C. Stead, *The Concept of the Divine Substance*, în „*Vigiliae christianae*”, t. 29, 1975, p. 13.

speculație despre unitrinitatea divină care nu intra direct în preocupările lor⁵⁴. Într-adevăr, singura lor intenție era să apere regula credinței, pe care Arie o contrazicea sub biblismul lui aparent; și de aceea condamnarea anatemei avea mai mare importanță în ochii lor decât „expunerea” crezului⁵⁵.

Dogma de la Niceea privește, deci, în mod unic nasterea Fiului începând de la ousia Tatălui, opusă unei creații care se trăgea din voința și nu din natura divină⁵⁶. Această precizare suna glasul unui platonism creștin pentru care Logosul constituia primul dintre intermediarii ontologici între Unul și multiplu⁵⁷. De acum deplina divinitate a Fiului și separarea sa radicală de cosmos se găsea afirmată, chiar dacă grija, deși legitimă, de a apăra consubstanțialitatea persoanelor divine, va duce la a sacrifica un „subordinationism ortodox” sugerat de evanghelie, precum și la a disocia Trinitatea imanentă a iconomiei mântuirii, două greseli pe care teologia s-a străduit să le remedieze⁵⁸.

Dar dacă este adevărat că Părintii de la Niceea au evitat să transeze între teologia privind *o singură fire* și teologia privind *cele trei ipostasuri*, rămâne că textul definiției lor dogmatice înclina spre prima din aceste două tradiții, cu atât mai mult cu cât subordinationismul arian radicaliza, într-un fel, pe cel al lui Origen⁵⁹. Deja inciza *simbolului niceea* „adică (născut) din ousia Tatălui”, a cărui intenție era probabil de a nega că nasterea Fiului a fost o creare *ex nihilo* printr-un act liber⁶⁰, putea să fie înțeleasă într-o derivare substanțială, care implică concepția unei substanțe divine din punct de vedere numeric una, mai ales când se citea puțin după precizarea: „lumină din lumină”⁶¹.

Dar, în principal, anatema celor care pretindeau că Fiul provenea „dintr-un alt ipostas sau ousie”⁶² se preta la suprainterpretarea „vechilor-niceeni”. Părintii

⁵⁴ Cf. Stead, *supra*, n. 49, p. 256-258.

⁵⁵ *Synodale de Nicée a. 325 à l'Église d'Alexandrie*, CPG, nr. 8515, Opitz, p. 48, 1-8.

⁵⁶ *Symbole de Nicée*, 3-6, *supra*, n. 35, p. 228-230.

⁵⁷ F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, în “Theologie und Philosophie”, t. 44, 1969, p. 340 și u.

⁵⁸ W. Marcus, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie” und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*, Munich, 1963, p. 171-173; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?*, Cogitatio fidei, 44, Paris, 1969, p. 21-24 și 323-325.

⁵⁹ L. W. Barnard, *The Antecedents of Arius*, în “Studies in Church History”, *Analekta Blatadon*, 26, Thessalonique, 1978, p. 299.

⁶⁰ Cf. Stead, *supra*, n. 49, p. 233.

⁶¹ I. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, Madrid, 1947, p. 141-151.

⁶² *Symbole de Nicée*, 14 (*supra*, n. 35), p. 238.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

de la Niceea poate că ar fi dorit să excludă o cosmogonie dualistă punând ca substrat al creației un principiu material coetern cu Demiurgul⁶³. Dar maniera lor de a vorbi nu sugera sinonimia ousiei și a ipostasului, de unde se putea deduce unitatea ipostatică a Tatălui și a Fiului⁶⁴. Probabil și termenul *omoousios* va fi interpretat în sensul unității substanțiale numerice, deși fiecare din aceste atestări creștine și profane anterioare nu se potrivesc în acest sens⁶⁵.

Dar controversesele nu s-au concentrat imediat asupra conținutului teologic al simbolului niceean. Până la moartea lui Constantin, reacția antineceeană, orchestrată de Eusebiu, episcop de Nicomidia apoi de Constantinopol, se folosea la reabilitarea lui Arie, pe care a obținut-o de la împărat încă din anul 327, apoi la condamnarea lui Atanasie al Alexandriei, care a fost pronunțată în anul 335 de Sinoadele de la Tyr și de la Ierusalim⁶⁶. Pozițiile doctrinale nu s-au înfruntat la nivel ecumenic decât când Atanasie l-a întâlnit la Roma pe Marcel de Ancira, un alt „vechi niceean”, condamnat de Sinodul de la Constantinopol din 336 și venit ca episcopul de Alexandria pentru a face apel împotriva depunerii sale. Atunci, papa Iuliu invitase pe eusebieni să-și justifice acuzațiile lor în fața Sinodului roman, iar Orientalii s-au reunit la Antiohia, cu ocazia târnosirii solemne a mării bisericii pe care împăratul Constantiu a inaugurat-o în ziua Botezului Domnului din anul 341⁶⁷.

Sinodul de la Antiohia a promulgat, între altele, un simbol de credință pe care tradiția îl va data din perioada episcopului martir Lucian, dar care, probabil, a fost adoptat din nevoie⁶⁸. Vizând direct sabelianismul imputat lui Marcel de Ancira, acest crez reflectă tradiția teologică a majorității episcopatului oriental când afirma că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt „sunt într-adevăr asemenea, nume desemnând exact ipostasul propriu al fiecărui nume” astfel încât ele să fie „trei (lucruri) după ipostas, și un (singur lucru) după acord”⁶⁹. Dar simbolul Târnosirii

⁶³ Cf. Stead (*supra*, n. 49), p. 233-242.

⁶⁴ Cf. *infra*, n. 127.

⁶⁵ I. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, p. 178-216.

⁶⁶ E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, în „Gesammelte Schriften”, t. 3, Berlin, 1959, p. 208-215 și 263.

⁶⁷ W. Schneemelcher, *Die Kirchweihsynode von Antiochien 341*, în A. Lippold și N. Himmelmann (éd.), *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag*, Beihilfe der Bonner Jahrbücher, 39, Bonn, 1977, p. 328.

⁶⁸ G. Bardy *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Études de théologie historique, 19, Paris, 1936, p. 91-132.

⁶⁹ *Deuxième symbole d'Antioche a. 341*, CPG, nr. 8557, Hann, p. 185, 96186, 3, cf. *supra*, n. 46.

nu se dorea ostil mărturisirii și anatemei *simbolului niceean* pentru că, evitând formulele exploatare de „vechii niceeni”, el reia termenii incompatibili cu arianismul radical⁷⁰.

Simbolul roman, la care eusebieni refuzaseră de a se atasa, s-a ținut în primăvara aceluiași an ca acela de la Antiohia și a reabilitat pe Atanasie și pe Marcel⁷¹. În toamna anului 342, un Sinod imperial s-a reunit în orasul Sardica, cu intenția de a reconcilia pe cele două părți; dar orientalii, refuzând de a rezida împreună cu Atanasie și Marcel, au părăsit adunarea⁷². Acesta a devenit un sinod apusean, sub președinția lui Osiu de Cordoba, care a alcătuit și un simbol dogmatic, care se dorea a fi un răspuns la simbolul niceean⁷³.

Într-adevăr, în timp ce crezul oriental identifica formula celor trei ipostasuri divine cu „traditia evanghelică și apostolică”, apusenii de la Sardica declarau să țină la „traditia, credința și mărturisirea catolică și apostolică potrivit căreia unul este ipostasul, pe care ereticii îl numesc ființă”; deci la „sistemul ereticilor” ei au atribuit emularea pentru ipostasurile „diferite și separate” și au taxat ca blasfemitoare și coruptă interpretarea de la Ioan 10, 30 în unanimitate și nu prin unitatea ipostasului⁷⁴. Pozitiv, ei s-au multumit să declare că nu au confundat persoanele; dar ei nu au dispus de niciun termen tehnic pentru a desemna acestea, că ei au distins numai în termenii iconomiei și câte o dată într-un mod mai nominal decât real⁷⁵. Totul pretându-se la modul de a reînnoi și explica credința ecumenică de la Niceea⁷⁶, sinodali de la Sardica au dogmatizat în realitate tradiția referitoare la *o singură substanță* (una substantia) și au condamnat cele *trei ipostasuri* (treis hypostaseis).

Îată, deci, de acum înainte două teologii trinitare tradiționale din Răsărit și din Apus s-au întepenit opunându-se una alteia în „simboalele sinoadelor”. Aproape 20 de ani, unele sinoade, imperiale sau nu, vor produce multe alte simboale de credință, pe care Atanasie și Ilarie de Poitiers le-au reprodus în lucrările lor intitulate *De synodis*, cu intenția de a arăta prin ele inconsistentele diferite ale ereziei⁷⁷.

⁷⁰ J. N. D. Kelly, *Ancient Christian Creeds*, p. 270.

⁷¹ W. Schneemelcher, *op. cit.*, p. 325.

⁷² L. W. Barnard, *The Council of Sardica: Some Problems re-assessed*, în “*Annuaire de l'histoire des conciles*”, t. 12, 1980, p. 16; autorul optează pentru anul 343, p. 1-8.

⁷³ F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl.*, 1909/1, Berlin, 1909, p. 3-39.

⁷⁴ *Symbole d'Antioche (supra*, n. 69), p. 184, 7; *Symbole de Sardique*, CPG, nr. 8561, Parmentier, p. 113, 8-14 și 116, 3-8.

⁷⁵ *Symbole de Sardique*, p. 115, 4-117, 2.

⁷⁶ M. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*, în „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*”, t. 66, 1975, p. 204.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

Dacă ne-am face griji că toate aceste mărturisiri ar fi fost ariene, nu ne rămâne decât că începând de la a doua jumătate a secolului al IV-lea, o dată cu domnia lui Constantiu, ca singur împărat, minoritatea ariană a episcopatului s-a impus din ce în ce mai mult în Răsărit, unde homeismul a început să atace dogma de la Niceea⁷⁸. În concluzie, cele două sinoade tinute în anul 359, cel apusean la Rimini și cel răsăritean la Seleucia, urmate de sinodul de la Constantinopol, din ianuarie 360, au promulgat un simbol, care s-a dorit a fi definitiv, interzicându-se pe viitor folosirea termenilor de ființă și de persoane, în aparentă nebiblice, respinse de sinodul de la Antiohia din 268 și care ar da ocazia la scandal pentru cei simpli⁷⁹.

Dar acest triumf al homeilor, susținut de către Constantiu, a fost de scurtă durată, deoarece el va provoca la adversarii arianismului o raliere decisivă la credința de la Niceea⁸⁰. În Apus, este vorba mai curând de o descoperire. Numai după sinodul arian de la Milan din 355 au apărut primele versiuni latine ale mărturisirii de credință a celor 318 Părinți de la Niceea, care nu au înlocuit niciodată, în Biserica Apuseană, formele regionale ale Simbolului apostolic⁸¹. Ilarie a recunoscut fără ocolisuri, după doi sau trei ani de la întoarcerea sa din exilul din anul 356, că fusese botezat și hirotonit fără să vorbească despre credința de la Niceea *nisi exsulaturus*⁸². Episcopul Ilarie a recomandat colegilor săi din Galia și Italia deschiderea față de tradiția celor trei ipostasuri, prin care va constata ortodoxia temeinică aproape de cea a omiosienilor din Asia Mică⁸³; dar versiunea latină a simbolului fusese concepută mai curând în spiritul niceean, pentru că termenul de *ființă* (ousia) s-a găsit redat aici prin cel de *substantia* și adjectivul *omoousion* prin formula tertuliană de *unius substantiae*, în timp ce cuvântul *hypostasis* fusese pur și simplu escamotat⁸⁴.

⁷⁷ J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 274-295.

⁷⁸ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, în "Studia Ephemeridis Augustinianum, 11", Rome, 1975, p. 212-214.

⁷⁹ J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 293.

⁸⁰ M. Simonetti, *op. cit.*, p. 348.

⁸¹ G. L. Dossetti, *op. cit.*, p. 91 și 258; E. Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*, în „Irénikon”, t. 56, 1983, p. 478.

⁸² J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 172-181; Hilaire, *Sur les synodes*, 91, éd. P. Coustant, în Migne P. L., 10, 545 A.

⁸³ M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*, în E. R. Lalade (éd.), *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*, Études augustiniennes, Paris, 1969, p. 32-38.

⁸⁴ C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*, t. 1, 2, Oxford, 1939, p. 321, nr. 23 și p. 324, nr. 51.

II. Sinodul al II-lea Ecumenic

Un proces mai complex de receptare a simbolului niceean a început în Răsărit, unde își va găsi consacarea sa la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din anul 381. Principiul teologic era că, deși expunerea credinței de la Niceea conținea *in nucleo* întreaga dogmă ortodoxă, ivirea ereziilor ulterioare cereau noi definiții și noi anateme⁸⁵. Miscarea a luat naștere în aripa dreaptă a majorității niceene, în grupul omiusionilor animați de episcopul Vasile al Ancirei⁸⁶; chiar de la Sinodul din anul 358, aceștia au explicat termenul *homoiousion* în sensul de *asemănător după ființă*, ceea ce echivala cu întoarcerea la teologia celor trei ipostasuri conciliabilă cu aceea a consubstanțialității⁸⁷. Atanasie care, simțindu-se foarte aproape de această interpretare, trebuia să mențină până la capăt sinonimia termenilor *ființă* și *ipostas*⁸⁸, a sesizat semnificația inițiativei omiusionilor, pe care îi va considera de acum ca pe niște aliați în putere.

Chiar din toamna anului următor, el a avut grijă de a se distinge de omieni, împotriva cărora el nu a menajat sarcasmele sale, „aceia care au primit tot ceea ce a fost scris la Niceea, neîndoindu-se decât numai de *homoousion*”; aceștia nu ar trebui să fie tratați ca dușmani, ci din contră să se discute cu ei „ca între frați având aceeași concepție și nu se deosebeau decât numai în privința unui singur nume”⁸⁹. O certitudine încrezătoare dovedea acum episcopul din Alexandria în refugiul său monahal: că „arieni” de bună voie încetează de a se revolta împotriva adevărului și că ei s-au interiorizat în ei înșiși, ca și fiul cel risipitor, hotărând: „Ne vom ridica și vom merge către părinții noștri și le vom zice: Noi anatematizăm erezia ariană și recunoaștem Sinodul de la Niceea”⁹⁰.

Toleranța religioasă, prin care împăratul Iulian inaugura domnia sa efemeră în ultimele zile ale anului 361⁹¹, va permite lui Atanasie să-și concretizeze deschiderea sa față de niceeni. El va face acest lucru puțin după întoarcerea sa la Alexandria, în timpul unui sinod pe care îl va prezida în eparhia sa, în primăvara

⁸⁵ A. De Halleux, *Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères*, p. 281-291.

⁸⁶ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 237-247.

⁸⁷ *Synodale d'Ancyre a. 358*, CPG, nr. 8579, Holl, p. 276, 8-12, 280, 12-20 etc.

⁸⁸ G. C. Stead, „*Homoousios*” dans la pensée de saint Athanase, în C. Kannengiesser (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Théologie historique, 27, Paris, 1974, p. 247-252.

⁸⁹ Athanase, *Sur les synodes*, 41, 1, CPG, nr. 2128, Opitz, p. 266, 27-32.

⁹⁰ *Ibid.*, 32, 1, p. 260, 9, 11; cf. Luca 15, 18.

⁹¹ E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, în „Gesammelte Schriften”, t. 4, Berlin, 1960, p. 45.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

următoare⁹². Prejudiciile reciproce ale niceenilor și ale omienilor din Antiohia au fost confruntate cu toată sinceritatea. Primii, conduși de către preotul Paulin, formau minoritatea credincioasă memoriei episcopului Eustatie, exilat la puțin timp după Sinodul din anul 325, în timp ce ceilalți reuneau, sub conducerea episcopului Meletie, majoritatea ortodocsilor ostili episcopului Euzoios, un vechi prieten al lui Arie, care își va găsi, sub împăratul Valens, o protecție oficială⁹³.

Meletienilor, partizanii celor *trei ipostasuri*, adepții lui Paul de Samosata, le reproșau că folosesc o terminologie străină Sfintei Scripturi în privința mărturisirii, ca și arienii, despre ipostasuri „nepotrivite și străine, nepotrivite în esență și divizate fiecare prin sine”, dacă nu chiar de „usiile diferite”, adică „trei principii și trei Dumnezei”⁹⁴. De partea opusă, adepții lui Paul de Samosata au încercat să acuze pe meletieni că vorbesc despre un singur ipostas ca sabelienii, pentru a elimina pe Fiul și pe Duhul Sfânt, sau ca și cum Fiul se găsea privat de ființă, sau Duhul Sfânt de ipostas⁹⁵.

Delegații celor două părți au fost rugați ca să se explice în fața sinodului⁹⁶. Meletienii au asigurat că ei vorbesc de cele trei ipostasuri pentru a nu se părea că reduc Sfânta Treime la un nume, dar pentru a mărturisi ca „fiind și subzistând cu adevărat” în fiecare din cele trei persoane ale sale; de altfel, fiind totdeauna recunoscută „o singură dumnezeire și un singur principiu”, ei admiteau că Fiul este *deofință* cu Tatăl și considerau pe Duhul Sfânt ca propriu și neseplat de ființa Fiului și a Tatălui și nu ca „o creatură sau un străin”⁹⁷. La rândul lor, adepții lui Paul de Samosata notificau că ei mărturiseau un singur ipostas, iar prin acest punct de vedere nu se dorea să se confunde persoanele; dar deoarece ei estimau că „ipostasul și ființa înseamnă același lucru” și pentru că Fiul provine „din ființa Tatălui”, și din cauza identității naturii, ei credeau că „una este divinitatea și natura Sa, aceea a Tatălui nefiind alta, nici că Fiul și Duhul Sfânt ar fi străini”⁹⁸.

Presedintele sinodului a știut ca să profite de aceste bune dispoziții pentru a determina pe cele două grupări a recunoaște reciproc ortodoxia adevărată și, prin urmare, legitimitatea principală a celor două formule rivale despre *o ființă* și

⁹² M. Tetz, *op. cit.*, p. 96.

⁹³ E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, p. 43-45.

⁹⁴ Athanase, *Tome aux Antiochiens*, 5, CPG, nr. 2134, Montfaucon (P. G., t. 26), c. 801 A.

⁹⁵ *Ibid.*, 6, c. 801 C.

⁹⁶ Cf. A. De Halleux, „*Hypostase*” et „*personne*” dans la formation du dogme trinitaire, p. 350-352.

⁹⁷ Athanase, *Tome aux Antiochiens*, 5, c. 801, B.

⁹⁸ *Ibid.*, 6, c. 801 C.

*trei persoane*⁹⁹. Dar dacă este adevărat că, explicând singurul lor ipostas ca unitate a ființei, adeptii lui Paul de Samosata se justificau de la principala obiecție care le-a fost adresată de către adversarii omiusienilor, mai mult decât Atanasie ei nu au vrut să renunțe la teologia lor¹⁰⁰.

Deosebit de episcopul din Alexandria, care nu a simțit niciodată nevoia de un termen tehnic pentru a desemna persoanele¹⁰¹, adeptii lui Paul de Samosata vor adopta termenul *prosopon*, care răspundea tradiției latine referitoare la cele *trei persoane*¹⁰². Dar pentru că ei refuzau cu încăpăținare să mărturisească formula celor trei ipostasuri, pe care Părintii capadocieni, la rândul lor, o vor face piatra de încercare a unei respingeri sincere a sabelianismului, trebuie să constatăm că Sinodul din anul 362 nu reglase niciodată acest fond¹⁰³. Toleranta terminologică, pe care Atanasie o preconizase pentru Biserica din Antiohia, nu a putut să fie aplicată căci Paulin, net favorizat de un proiect de acord, nu ezita de a întări schisma, lăsându-se a se unge episcop în circumstanțe contestabile¹⁰⁴.

Sinodul de la Alexandria s-a vădit a fi mai important pentru istoria receptării simbolului niceea prin adoptarea unui principiu care n-a fost până atunci decât o timidă apariție sub plapuma lui Atanasie: aceea de afectare a credinței de la Niceea, ca și condiție a alianței antiariene față de sfidarea omeeană a sinoadelor de la Rimini și de la Seleucia¹⁰⁵. Părintii sinodali de la Antiohia au hotărât că cei care au cerut „de a face pace” cu ortodocșii nu ar trebui de acum înainte să pretindă nimic mai mult decât „să anatematizeze erezia ariană, să mărturisească credința stabilită la Niceea de către Sfintii Părinți și să anatematizeze pe cei ce zic că Duhul Sfânt este o creatură și că este separat de ființa lui Hristos”¹⁰⁶; și ei au insistat în special aproape de adeptii lui Paul de Samosata pentru că ei n-au reclamat pe meletieni nici n-au propus nimic mai mult decât Părintii de la Niceea¹⁰⁷.

⁹⁹ *Ibid.*, 801 C-D.

¹⁰⁰ Cf. A. De Halleux, „*Hypostase*” et „*personne*” dans la formation du dogme trinitaire, p. 347 și urm.

¹⁰¹ G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, c. 1289 și urm; *supra*, n. 88.

¹⁰² Cf. A. De Halleux, „*Hypostase*” et „*personne*” dans la formation du dogme trinitaire, p. 365.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 326-329 și 350-355.

¹⁰⁴ E. Schwartz, *Zur Kiechengeschichte des 4. Jahrhunderts*, p. 49.

¹⁰⁵ Athanase, *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye*, 5, CPG, nr. 2092, Montfaucon (P. G., t. 25), c. 549 A-B.

¹⁰⁶ Athanase, *Tome aux Antiochiens*, 3 (*supra*, n. 94), c. 797 B-800 A.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

Totusi, aceasta nu este scrisoarea niceeană care viza aici pe Părintii de la Alexandria, pentru că ei puteau considera „blasfemie împotriva Duhului Sfânt” ca manifestare după sensul unui arianism născut după scrisoare¹⁰⁸. Si cerând anatematizarea lui Valentin, a lui Vasilide si Mani, precum si a lui Sabelie si a lui Paul de Samosata¹⁰⁹, ei se înscriau într-un fel credintei de la Niceea în continuarea traditiei ortodoxe din secolele precedente.

Este remarcabil faptul că logica suficienței credintei niceene a condus sinodul din anul 362 de a nega fără scrupule mărturisirea sinodală a acestui sinod pe care Sfântul Atanasie cel Mare l-a cinstit, cu cinci ani înainte, cu titlul de „marele sinod întrunit la Sardica”¹¹⁰. Părintii sinodali de la Alexandria au calificat acum mărturisirea de credință de la Sardica ca „frunze verificate în amănunt de către cei care au alcătuit sinodul de la Sardica referitoare la credință” si au mers până a insinua că Apusenii ar fi definit „că nimic nu mai trebuie scris despre credință, ci să se multumească cu credinta mărturisită la Niceea de către Părinti, pentru că nimic nu-i lipsește, fiind plină de pietate, si că nu trebuie să se expună o a doua credință de teamă ca cea scrisă la Niceea să nu fie socotită ca imperfectă, ca să nu se dea vreun pretext celor care doresc să scrie si să caracterizeze mărturisirea de credință”¹¹¹.

Pronunțat acum douăzeci de ani, acest rationament nu corespunde adevărului istoric¹¹², dar el a permis de a se întemeia principiul suficienței mărturisiri de credință niceene pe o tradiție sinodală de pretentie ecumenică. După circumstanțele concrete ale sinodului de la Alexandria, un compromis tacit fusese pus meletienilor din Antiohia: niceeni ar neglija simbolul apusean de la Sardica dacă omiuisienii ar renunța la rândul lor la simbolul oriental al Târmosirii¹¹³. Dar a cere aceasta celor din urmă însemna de fapt a le cere mai mult decât acestia ar fi putut ceda; de asemenea, această exigentă implicită a sinodalilor alexandrini, care slăbea recunoasterea traditiei celor trei persoane, contribuia fără îndoială la respingerea acordului dintre adeptii lui Pavel de Samosata si meletieni, în Biserica din Antiohia¹¹⁴.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 4, c. 800 A.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 3 si 6, 800 A si 804 A.

¹¹⁰ Athanase, *Apologie contre les ariens*, 1, 2, CPG, nr. 2123, Opitz, p. 87, 13 si urm.

¹¹¹ Idem, *Tome aux Antiochiens*, 5 (*supra*, n. 94), c. 800 C.

¹¹² M. Tetz, *op. cit.*, p. 204.

¹¹³ W. D. Hauschild, *Die antinizänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Herakleia*, în „*Vigiliae christianae*”, t. 21, 1970, p. 120-126.

¹¹⁴ E. Schwartz, *op. cit.*, p. 45.

Numai în cursul deceniului următor, dubla propozitie a sinodului din 362 va fi scoasă în evidență de către Sfântul Vasile cel Mare, cu acordul fratilor si prietenilor săi capadocieni¹¹⁵. Sfântul Vasile a reusit să concilieze acceptarea termenului *omousios* de la Niceea ca si criteriu al ortodoxiei cu fidelitatea traditiei despre cele trei ipostasuri, distingând notional ipostasul de fiintă¹¹⁶. Inventatorul acestei distinctii s-a inspirat, probabil, din comentariile logice ale lui Aristotel despre comun si particular, dar nu se cunoaste niciun autor, crestin sau profan, care să fii aplicat înaintea Părintilor capadocieni acesti termeni¹¹⁷.

Episcopul din Cezareea nu trebuia să simtă nicio dificultate de a recunoaste în termenii *fiintă* si *omousios* de la Niceea identitatea naturii divine¹¹⁸, dar îi rămânea obligatia de a arăta că Părintii de la Niceea au adoptat această terminologie implicând aici teologia celor trei ipostasuri. Un bun exemplu al acestui rationament, pe care el îl va elabora în acest scop, se găseste în „mărturisirea de credință de la Nicopole”, care fusese propusă în anul 373 cu semnătura vechiului său prieten, Eustatie de Sebasta, putin înainte de ruptura dintre ei despre problema divinității Duhului Sfânt¹¹⁹. După cum va constata, lectura simbolului de la Niceea despre care acest text¹²⁰ mărturiseste, fusese comandat de către „sabeleni”, adică ca obiectiv niceean al celor 318 Sfinti Părinti de la Niceea.

Sfântul Vasile cel Mare se înscrie în linia Sinodului de la Alexandria din anul 362 când afirma, unsprezece ani mai târziu, că singura mărturisire de credință, impusă atât pentru primirea ereticilor cât si pentru catehizarea păgânilor, trebuie să fie „credinta scrisă de prefericitii Părinti adunati la Niceea” si asigura că această

¹¹⁵ M. Simonetti, *op. cit.*, p. 405-421.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 461-467.

¹¹⁷ A. M. Ritter, *Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen*, în *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1979, p. 417-420.

¹¹⁸ M. Simonetti, *op. cit.*, p. 461-467.

¹¹⁹ Cf. H. Dörrie, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, *Abhandlungen der Wissenschaften in Göttingen*, philol.-hist. Kl., 3, 29, Göttingen, 1956, p. 35-42.

¹²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole 125, I (Copia mărturisirii de credință)*, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, în „Părinti si Scriitori Bisericesci”, vol. 12. *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a III-a*, traducere, introducere, note si indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornitescu si Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1988, p. 304. A se vedea si Basile, *Lettre 125 (Copie de la [profession] foi qui fut dictée par le très saint Basile et que signa Eustathe, évêque de Sébaste)*, CPG, nr. 2900, Courtonne, t. 2, p. 30-34.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

credință ajunge numai ea, deoarece în ea se găsesc „cele ce au fost destul de limpede și de corect hotărâte, parte pentru îndreptarea a ceea ce fusese denaturat, parte prin prevenirea a ceea ce se credea că s-ar putea întâmpla”¹²¹.

Episcopul din Cezareea preciza totuși că învățătura despre Duhul Sfânt a fost atinsă numai în treacăt, fără ca să se fi învrednicit de vreo explicație mai amănunțită, întrucât pe atunci „nu se iscăse nicio discuție în legătură cu ea, ci ea s-a cimentat în inimile credincioșilor în mod firesc și fără viclenie”; după care el adaugă: „pentru toate acestea e necesar să se precizeze aceasta și împotriva celor care nici pe ei nu se crută și nici nu-și dau seama de inevitabila amenințare pe care Domnul a hotărât-o împotriva hulitorilor Duhului Sfânt, anume că trebuie afurisiți cei ce zic că Duhul Sfânt este o creatură, privându-l de sfîntenia naturală”, în timp ce „o dovadă despre adevărul acestei învățături este că nu trebuie să îndepărtăm pe Duhul nici de Tatăl și nici de Fiul”¹²². Prin aceasta, Sfântul Vasile s-a conformat spiritului hotărârilor sinodale din anul 362, deoarece el n-a asimilat mai mult decât Părintii de la Alexandria fidelitatea față de simbolul niceean (*nicaenum*) unei repetiții servile a formulei celor 318 Părinți¹²³.

Într-o scrisoare adresată monahilor, retipărită în prologul al VIII-lea din *Regulile monahale*, scrisă în jurul anului 372, se arată că episcopul din Cezareea nu ezita, când avea ocazia, să propună o mărturisire de credință personală, adaptată la nevoile corespondenților săi¹²⁴. În această scrisoare se găsește un articol pnevmatologic dezvoltat în limbaj biblic, precum și o insistență asupra proprietăților celor trei persoane divine, ceea ce răspundea foarte bine unei preocupări duble a teologiei vasiliene din această perioadă, în timp ce primele două articole reflectă un subordinationism ortodox care amintește de terminologia simbolului de credință de la Antiohia¹²⁵.

Cât privește interpretarea simbolului niceean (*nicaenum*) propusă în simbolul de la Nike, ea se relevă a fi destul de interesantă pentru istoria principiului suficienței credinței niceene. Este important să se creadă, scrie Sfântul Vasile, nu numai „după sensul cuvintelor stabilite de Părintii noștri de la Niceea”, dar și „după înțelesul sănătos cuprins în cuvinte”; într-adevăr, continuă el, „căci există și din aceia care chiar și în această mărturisire de credință falsifică învățătura adevărului,

¹²¹ *Ibid.*, 125, 2, p. 306.

¹²² *Ibid.*, 125, 2, p. 306.

¹²³ Cf. *supra*, n. 108.

¹²⁴ J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de Saint Basile*, Bibliothèque du Muséon, 32, Louvain, 1953, p. 288.

¹²⁵ Basile, *Sur la foi*, 4, CPG, nr. 2886, Garnier (P.G., 31, 685 A-688 B).

explicând sensul cuvintelor din ea după propriile lor opinii”¹²⁶. Sfântul Părinte avea grijă să specifică că el îl viza aici în primul rând pe Marcel de Ancira, pe care îl acuza că a redus ipostasul lui Hristos la un simplu „cuvânt”, folosit ca pretext pentru a interpreta gresit expresia „de aceeași ființă” (*homoousion*)¹²⁷. Dar el evocă și pe „sabelieni”, despre care afirmă că ei cred că „persoana” și „ființa” sunt unul și același lucru și de aici iau dovezi pentru susținerea blasfemiilor lor, pentru că în Mărturisire este scris: „dacă, însă, cineva zice că Fiul e dintr-o altă ființă sau ipostas, pe acela îl exclude din rândurile ei Biserica universală”¹²⁸.

Sfântul Vasile respinge această ultimă interpretare, sugerând că Părintii de la Niceea nu au simțit nevoia să folosească două cuvinte diferite dacă acestea vizau unul și același sens¹²⁹. Apoi, el afirmă, într-o manieră mai puțin arbitrară, că anatema niceeană viza două categorii de eretici: pe unii care tăgăduiau că Fiul ar fi din ființa Tatălui, iar pe ceilalți că n-ar fi din aceeași ființă, ci dintr-o altă ipostas¹³⁰. Deși această explicație separă pe nedrept referentul probabil unic al celor două cuvinte în cauză, ea are meritul de a percepe corect arierplanul cosmogonic al acestei părți a anatemei de la Niceea¹³¹.

Sfântul Vasile afirmă că simbolul spune simplu că Fiul provine „din ființa Tatălui”, fără a se adăuga „din ipostasul Lui”, văzând în aceasta dovada faptului că termenul „de aceeași ființă” nu exclude ipostasul propriu al celor trei persoane; distincția acestora, el o arată „limpede și deslusit” prin cuvântul „lumină din lumină”; într-adevăr, explică Sfântul Vasile, „una este lumina care naste și alta e lumina născută și, totuși, avem lumină și într-un caz și în celălalt caz, deși ființa e numai una și aceeași”¹³². În realitate, este foarte îndoielnic că această expresie din simbolul de credință de la Niceea ar fi vrut să exprime un alt lucru decât perfectă spiritualitate a nasterii Fiului din Tatăl, eliminarea antropomorfismului biologic¹³³.

Demonstratia „simbolului de la Nike” s-a vădit un frumos tur de forță, mirându-ne că autorul nu a dorit să evite sofismul¹³⁴. Într-adevăr, nu numai

¹²⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 125, I*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, p. 304.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 304-305.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 305.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ C. Stead, *op. cit.*, p. 233-242.

¹³² Sfântul Vasile, *Epistola 125, I*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, p. 305.

¹³³ I. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, p. 141-151.

¹³⁴ K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1964, p. 130: „eine schnöde Sophistik”.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

simbolul nicean (*nicaenum*) nu a transat între tradiția referitoare la termenii *una substantia* și *treis hypostaseis*, dar nu s-a gândit la avantajul de a le concilia și formularea sa obiectivă a favorizat, după cum am văzut, pe adversarii Sfântului Vasile cel Mare¹³⁵. Aceasta putea să autorizeze recunoașterea celor trei persoane stabilită de sinodul de la Alexandria; dar nu contrazicea spiritul acestei tolerente condamnând interpretarea simbolului Sinodului I Ecumenic?¹³⁶.

În legătură cu receptarea simbolului niceean, se poate constata că formula trinitară capadociană: „o fire în trei persoane” se dorea a fi, în intenția promotorului ei, interpretarea autentică a credinței niceene. Prin urmare, nu vom fi surprinși că Sinodul „celor 150 de Părinți” de la Constantinopol, care a dogmatizat această formulă în momentul restaurării teodosiene a ortodoxiei în Răsărit și care a fost primit apoi ca Sinodul al II-lea Ecumenic, a fost însufletit de convingerea de a se înscrie în continuitatea „celor 318 Părinți” de la Niceea. În loc de lămuririle concrete despre desfășurarea sesiunilor doctrinale ale Sinodului de la Constantinopol¹³⁷, cele mai multe indicii converg în acest sens.

Hotărârea dogmatică a celor 318 Sfinți Părinți nu a fost cunoscută istoricilor din secolul următor, dar alocuțiunea sinodală a lui Teodosie I s-a păstrat din ferice în colecțiile canonice; Părinții au asigurat pe împărat că ei doresc să valideze credința de la Niceea și să anatematizeze ereziiile ivite împotriva ei¹³⁸. Canonul 1 al Sinodului al II-lea Ecumenic arată că acestea ar fi fost departajate după o cercetare minuțioasă: trei la stânga: eunomienii sau anomeii, arienii sau eudoxienii, semiarienii sau pnevmatomahii; trei la dreapta: sabelienii, marcelienii și fotinienii¹³⁹. Anatema sabelianismului, a arianismului și a pnevmatomahilor a coincis cu programul Sinodului de la Alexandria din 362 și, dacă acesta din urmă reclamase și repudierea lui Valentin, a lui Vasilide și a lui Mani, precum și a lui Pavel de Samosata¹⁴⁰, ar fi imprudent de a se specula despre absența acestor nume în canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic.

Cât privește „validarea” simbolului de la Niceea de către Părinții de la Constantinopol, ne-am putea face o idee mai concretă datorită unui pasaj a hotărârii sinodale pe care acestia, reuniti din nou în capitala imperiului în anul

¹³⁵ Cf. *supra*, n. 49-65.

¹³⁶ Cf. *supra*, n. 99.

¹³⁷ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 41-131.

¹³⁸ *Synodale de Constantinople a. 381 à Théodose*, CPG, nr. 8598, Benešević, p. 95.

¹³⁹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 2, traducere de Pr. Uros Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1931, p. 78.

¹⁴⁰ Cf. *supra*, n. 109.

382, l-au adresat atunci sinodului colegilor lor apuseni care s-au adunat la Roma în același an și în care au declarat să rezume hotărârea dogmatică din anul precedent¹⁴¹. Acest document, unde răsună un protest insistent față „de credința evanghelică confirmată de cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea, din Bitinia”, propune o formulă trinitară din care se degajă, fără trudă, expresia „o ființă în trei ipostasuri”, explicată imediat ca opunându-se atât „boalei lui Sabelie” cât și „blasfemiei eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor”¹⁴². Deci această teologie trinitară s-a descoperit a fi consacrată de Sinodul constantinopolitan din anul 381 sub titlul de confirmare a credinței niceene.

„O ființă în trei ipostasuri”: aceasta rămâne și astăzi formula trinitară dogmatică a Bisericii răsăritene¹⁴³. Deși totuși respectându-o și recunoscând adevărata ei ortodoxie, Apusul a preferat, din partea sa, să păstreze propria sa formulă tradițională: aceea de *una substantia*, în care echivalența etimologică cu termenul grec *hypostasis* se găsește compensată prin termenul *tres personae* a formulei tertulienne¹⁴⁴. Aceasta nu este din hotărârea dogmatică în care Sinodul al II-lea Ecumenic detine autoritatea sa în materie de credință în Biserica latină, ci din crezul său¹⁴⁵.

Simbolul de la Constantinopol a fost primit în Apus în cursul unei istorii obscure, condiționată în mod verosimil de recucerirea efemeră a împăratului Justinian, înainte de a face obiectul neplăcut al adaosului *filioque*¹⁴⁶. Originea sa este de nedeterminat după alte surse simbolice cunoscute; poate fusese deja nicenizat în articolul său al doilea când Părinții de la Niceea au dezvoltat partea pnevmatologică.¹⁴⁷ Fără a fi pe punctul de a introduce formula dogmatică capadociană, aceștia nu au dorit să adapteze modelul lor la triadologia „neoniceeană”? Unele indicii au influențat pe unii istorici a afirma acest lucru¹⁴⁸.

¹⁴¹ H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, 12, Berlin, 1929, p. 147-155.

¹⁴² *Synodale de Constantinople a. 382*, CPG, nr. 8602, Permentier, p. 292.

¹⁴³

¹⁴⁴ J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London 1964, p. 129.

¹⁴⁵ A. De Halleux, *La IIe concile œcuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique*, în *Cristianesimo nella storia*, t. 3, 1982, p. 326.

¹⁴⁶ J. N. D. Kelly, *Ancient Christian Creeds*, p. 358-367.

¹⁴⁷ A. De Halleux, *La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople*, în „Revue Théologique de Louvain”, t. 10, 1979, p. 15.

¹⁴⁸ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, 4 ed., Tübingen, 1909, p. 275.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

Este vorba concret de două variante ale Simbolului constantinopolitan (*constantinopolitanum*) în raport cu cel niceean (*nicaenum*), adică: absentă anatemei, cu aparentă sau sinonimie între termenii *ousia* și *hypostasis* și aceea a expresiei „din ființa Tatălui”¹⁴⁹. Dar explicația acestei duble lagune, ca omisiune convergentă și intenționată a elementelor niceene, constituie o interpretare tendențioasă, căci niciun text nu arată că Părinții de la Constantinopol ar fi suprimat deliberat aceste date ale crezului local care le-a servit ca model; nu este mai puțin adevărat că nici una din aceste două variante nu fusese introdusă niciodată, decât cuvintele „Dumnezeu din Dumnezeu”, a cărui absență, compensată prin cuvintele „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, nu comportă nicio semnificație doctrinară¹⁵⁰.

Deci, plecând de la o interferență nefondată, s-a putut susține că Părinții de la Constantinopol ar fi făcut cunoscut prin aceste presupuse omisiuni că ei au renunțat la teologia de la Niceea, aceea a derivării substanței divine, pentru a adopta triadologia marilor capadocieni, după care termenul *homoousion* decurge din persoana Tatălui¹⁵¹. În tot cazul, Sfântul Vasile cel Mare nu a simțit cea mai mică aversiune pentru expresia „din ființa Tatălui”, ci, dimpotrivă, găsește în aceasta „o lămurire a învățăturii despre mântuire”¹⁵².

Asadar, aproximativ 20 de ani după Părinții alexandrini din anul 362, Părinții sinodali de la 381 n-au crezut mai mult decât că fidelitatea față de credința niceeană a fost legată de reproducerea literară a crezului și de anatemele predecesorilor lor din anul 325¹⁵³. Nu ne împiedică nimic să afirmăm că simbolul lor ar servi mai bine decât cel de la Niceea teologiei „neoniceene”; de asemenea, este fără îndoială faptul că ei au luat ca model textul niceean, în locul unei alte mărturisiri, mai puțin nicenizate. Dar „validând” oarecum credința de la Niceea, ei nu și-au imaginat că

¹⁴⁹ *Symbole de Nicée*, 3 și 12-16 și *Symbole de Constantinople*, 3-5, CPG, nr. 8512 și 8599, Dossetti, p. 228, 236-240 și 244.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 4, p. 228 și 244.

¹⁵¹ J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Père”. L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Croire et savoir, 2, Paris 1981, p. 103-116; John Zizioulas, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, în J. Saraiva Martins (éd.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Constantinopoli e del 1550 anniversario del Concilio di Efeso*, Roma, 22-26 marzo 1982, Teologia e filosofia, 6, Vatican, 1983, t. 1, p. 33, n. 9, p. 41 și 54.

¹⁵² Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 125, 1*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, p. 305.

¹⁵³ Cf. *supra*, n. 108.

vor contraveni ordinului pe care Sinodul de la Alexandria l-a atribuit apusenilor de la Sardica, după care „nu ar mai trebui să se expună o a doua credință” după cea a celor 318 Părinți, ci să ne mulțumim „de a ne servi de cuvintele acesteia”¹⁵⁴. După cum vom arăta în paginile următoare, definiția dogmatică de la Calcedon nu a adăugat într-un simbol unic crezul de la Constantinopol la cel de la Niceea¹⁵⁵.

III. Sinodul al III-lea Ecumenic, de la Efes, din 431.

Dar nu se găsește niciodată simbolul constantinopolitan atestat sub numele său înainte de Sinodul al IV-lea Ecumenic¹⁵⁶ și chiar citările slabe sau aluziile care s-ar crede că s-ar găsi în literatura omiletică, care datează între 381 și 451, nu îi sunt atribuite¹⁵⁷. Totuși, se pare că Părinții greci, din această perioadă, au continuat să se referă la expunerea credinței de la Niceea, prezentând sub acest nume și sub alte recenzii hibride simbolul niceean și simbolul constantinopolitan, sau mai exact mărturisirile nicenizate în primele două articole și dezvoltate în articolul al III-lea în mod paralel cu cel al celor 150 de Părinți sinodali¹⁵⁸.

Uitarea aproape imediată a crezului de la Constantinopol pare ciudată pentru un text socotit ca și alcătuind actul solemn prin care Părinții sinodali din 381 ar fi validat credința de la Niceea în timpul marelui sinod al restaurării niceene în Răsărit¹⁵⁹. Au fost propuse mai multe ipoteze de-a lungul unui secol pentru a se explica această liniste a tradiției¹⁶⁰. S-a pretins mult timp că simbolul constantinopolitan ar fi anterior sinodului al cărui nume îl poartă, deoarece el se găsește deja citat în lucrarea *Ancoratus* a lui Epifanie de Salamina; dar ediția critică recentă a versiunii etiopiene a acestei lucrări vine să confirme indubitabil faptul că în realitate simbolul niceean cita și comenta ediția sa greacă neinterpolată¹⁶¹.

¹⁵⁴ Athanase, *Tome aux Antiochiens*, 5 (*supra*, n. 94), col. 800 C.

¹⁵⁵ Cf. *infra*, n. 299.

¹⁵⁶ J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*, p. 870.

¹⁵⁷ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 197-202.

¹⁵⁸ J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*, p. 870 și u.

¹⁵⁹ Cf. *supra*, n. 138.

¹⁶⁰ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 135-147.

¹⁶¹ B. Weischer, *Die ursprüngliche Form des ersten Glaubenssymbol im Ancoratus des Epiphantos von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolischen Glaubenssymbol im Lichte neuester äthiopischer Forschungen*, în *Theologie und Philosophie*, t. 53, 1978, p. 407-414.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

O altă teorie despre originea simbolului constantinopolitan este astăzi în vigoare. Mărturisirea celor 150 de Părinți ar reprezenta formularul propus „macedonienilor”, în timpul convorbirilor teologice întreprinse de sinod la cererea împăratului Teodosie, cu condiția unei eventuale receptări a acestor pnevmatomahi din Helespont la comuniunea de credință ortodoxă¹⁶². Astfel s-ar explica „iconomia” simbolului constantinopolitan, puțin apreciată de către al doilea presedinte al Sinodului, Sfântul Grigorie de Nazianz, în formularea din articolul al III-lea, unde deofiintimea Duhului Sfânt nu este mărturisită formal¹⁶³. Negocierile cu „macedonienii” dând gres, formula de unire se găsea depășită de doctrina mai explicită a tomosului dogmatic¹⁶⁴ și fără îndoială, deși turnată în actele sinodului, de aceea a căzut rapid în uitare. Cel puțin teoria, după care mărturisirea de credință ar fi servit pentru botezul episcopului Nectarie, succesorul lui Grigorie de Nazianz în scaunul capitalei, nu este decât o presupunere susținută insuficient¹⁶⁵.

Abia saizeci de ani mai târziu, în timpul Sinodului de la Calcedon, simbolul constantinopolitan și-a făcut apariția sa, cu „expunerea celor 318 Părinți de la Niceea” și cu „expunerea celor 150 de Părinți”, despre care comisarii Palatului imperial au afirmat că ei au comandat de la unul și de la celălalt credința „preasfântului și preapiosului împărat”¹⁶⁶. Frapat de variantele că textul celor două crezuri ar prezenta lucrările de la sedința a doua la sedința a cincea, editorul modern al actelor sinodului de la Calcedon și-a imaginat că împărăteasa Pulheria, cu complicitatea patriarhului capitalei, s-ar fi ambitionat de a încorona sinodul său imperial printr-o nouă mărturisire de credință ecumenică combinând cele două simboale, ale lui Constantin cel Mare și al lui Teodosie¹⁶⁷. Această teorie este inacceptabilă de critica textuală¹⁶⁸, dar ea reprezintă o atenție dreaptă dimensiunii politice a simbolului constantinopolitan.

Dacă funcționarii și clericii capitalei au dezgropat din arhivele patriarhale formularul unirii care a dat gres în 381, nu era aceasta în scopul că receptarea ecumenică a unui crez, care proclamase în canonul 3 privilegiile de cinste ale

¹⁶² A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 188-192.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 253-270.

¹⁶⁴ Cf. *supra*, n. 143.

¹⁶⁵ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 197 și u.

¹⁶⁶ *Actes de Chalcedoine a. 451, I, 1072*, CPG, nr. 9000, Schwartz, p. 195, 37 și u.

¹⁶⁷ E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, în „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*”, t. 25, 1926, p. 38-41 și 81.

¹⁶⁸ G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e Constantinopoli. Edizione critica*, p. 269-277.

Romei celei noi, contribuie la a se aseza primatul bisericesc pe lângă Părintii de la Calcedon, pe care l-au confirmat în canonul 28?¹⁶⁹ Acestea sunt motivele de ordin doctrinar, care au fost determinante pentru adăugirea crezului constantinopolitan la cel niceean în definiția hristologică de la Calcedon; și, pentru a înțelege mai bine acest lucru, se impune de a ne reîntoarce la sinodul de la Efes din anul 431.

Simbolul de credință a jucat un rol capital în controversa nestoriană, încă de la începutul ei. De-abia hirotonit episcop de Constantinopol, la 10 aprilie 428, Nestorie declara război ereziilor, iar prima sa predică s-a agățat de hristologia ariană și apolinaristă a „Cuvântului schimbător”, dezvoltând o soteriologie „antiohiană” a jertfei răscumpărătoare a lui Adam cel nou¹⁷⁰. Scandalizat de această teologie, laicul Eusebiu, fost episcop de Dorileum, difuza, câteva luni mai târziu, un manifest care asimila tezele noului păstor cu cele ale episcopului antiohian, Pavel de Samosata, pe care tradiția îl considera ca eretic, adică de adoptianism, reducând pe Hristos la a nu fi decât un „om obisnuit”¹⁷¹.

În protestul său, Eusebiu a invocat simbolul din Antiohia, acuzând pe Nestorie de a fi pretins că „Fiul nu a fost născut de Maria”, chiar dacă articolul al doilea al simbolului antiohian conținea expresia „născut din Sfânta Fecioară, Maria”¹⁷². Călugărul Ioan Casian va relua aceeași argumentare, în legătură cu dosarul pe care Eusebiu îl trimisese la Roma, în tratatul împotriva lui Nestorie pe care-l ceruse papa Silvestru¹⁷³. Menționarea unei a doua nasteri a Fiului era comună, de altfel, tradiției simbolice antiohiene și celei romane¹⁷⁴.

Dar între timp, Nestorie, probabil atins de respingerea lui Eusebiu, apelase la autoritatea superioară a crezului de la Niceea, subliniind că nu există problema nasterii Fiului lui Dumnezeu decât în partea teologică a articolului al II-lea. Cel care s-a născut din veci nu ar mai avea nevoie să se nască încă o dată, explica el; aceasta deoarece Părintii niceeni au evitat să repete termenul „născut”, vorbind despre iconomie, pentru a spune aici, simplu și biblic, „întrupat de la Duhul Sfânt”;

¹⁶⁹ G. Dragon, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque Byzantine. Études 7, Paris, 1974, p. 454-487.

¹⁷⁰ L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Studia Patristica Mediolanensia, 1, Milan, 1974, p. 30-62.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 90-92.

¹⁷² Eusébe, *Contestation*, 3, CPG, nr. 5940, Schwartz, p. 102, I-II; cf. L. Scipioni, *op. cit.*, p. 24-26.

¹⁷³ E. Schwartz, *Konzilstudien, I. Cassian und Nestorius*, Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strasbourg, 20, Strasbourg, 1914, p. 16.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, n. 11 și 69.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

într-adevăr, Fiul nu este nici născut de la Duhul Sfânt, nici creat de El, iar întruparea semnifică asumarea trupului și nu nasterea Cuvântului¹⁷⁵.

Răspunzând, în anul 429, celei de a doua scrisori a marelui său adversar, Chiril al Alexandriei, Nestorie a evocat că argumentarea lui este scoasă din simbolul de credință, chiar înainte de a-și dezvolta dovada pe Sfânta Scriptură¹⁷⁶. S-ar putea adnota argumentarea sa, după cum urmează: crezul începe prin a enumera numele comune ale divinității și ale omenității, înainte de a distinge din teologia, la care aparține nasterea Fiului consubstanțial și veșnic, iconomia, unde nu s-ar cunoaște să se spună divinitate născută, nici pasibilă¹⁷⁷.

La rândul său, Sfântul Chiril nu a crezut că trebuie să recurgă la simbolul de la Antiohia pentru a putea să-și demonstreze teza sa despre nasterea a doua a Fiului, dar a acceptat definiția „ereticii” despre baza simbolului de la Niceea. O alegere excepțională pentru această epocă, în text el a citat mărturisirea de credință a celor 318 Părinți, chiar dacă Nestorie cunoștea, sub denumirea de „credința de la Niceea”, un text de tip antiohian¹⁷⁸. De asemenea, trebuie să spunem că această divergență, în legătură cu scrierea crezului, n-a jucat niciun rol important în această controversă.

Căci, deși contestând în întregime din pasaj referința simbolului la Duhul Sfânt și la Fecioara Maria, pe care o invocă adversarul său, Sfântul Chiril nu a admis data esențială: simbolul nicean nu numește categoric nasterea Cuvântului în iconomie, dar el vorbește numai despre întruparea și înomenirea sa¹⁷⁹. Despre această dată incontestabilă, episcopul Alexandriei trăgea totuși o concluzie diametral opusă celei a colegului său, de la Constantinopol. După natura lucrului, rațional el, întruparea presupune nasterea trupească a Cuvântului lui Dumnezeu, pentru că termenul de înomenire nu vrea să spună nimic dacă se aplică unui om, care ar deveni atunci ceea ce era deja; și de a explica cum pentru Nestorie, întruparea Cuvântului prin nelocuirea sa într-un om, s-ar banaliza unicitatea iconomiei mântuirii¹⁸⁰.

De acum înainte, Sfântul Chiril își va dezvolta o hristologie care îl va identifica cu ortodoxia niceeană, dar pe care teologii scolii antiohiene l-ar acuza de a deriva direct din tezele lui Apolinarie: într-o unire după ipostas, Cuvântul întrupat își

¹⁷⁵ Nestorius, *Sermon 14*, CPG, nr. 5703, Loofs, p. 284, 8-287, 21.

¹⁷⁶ Cf., de asemenea, Cyrille, *Lettre 4, à Nestorius*, 3, CPG, nr. 5304, Schwartz, p. 26, 20-23.

¹⁷⁷ Nestorius, *Lettre 2, à Cyrille*, 2-3, CPG, nr. 5669, Schwartz, p. 29, 21-30, 4.

¹⁷⁸ J. Lebon, *op. cit.*, p. 840-847.

¹⁷⁹ Cyrille, *Contre Nestorius*, 1, 8, CPG, nr. 5217, Schwartz, p. 29, 11-14.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 29, 18-30, 24.

însuseste nasterea propriului Său trup¹⁸¹; deci, Sfânta Fecioară este Maica lui Dumnezeu, deoarece ea a născut trupeste pe Cuvântul lui Dumnezeu devenit trup¹⁸².

Controversa nestoriană, luând chiar de la început înfățișarea unui conflict între două interpretări ale „credinței de la Niceea”, nu este nicio surpriză că Sinodul de la Efes să se fii găsit plasat sub semnul simbolului de la Niceea. Desi acest lucru nu rezultă din scrisoarea imperială de convocare, datată la 18 noiembrie 430, s-ar putea ca Nestorie să-i fii sugerat lui Teodosie al II-lea de a face din expunerea celor 318 Părinți piatra de încercare a ortodoxiei¹⁸³. În tot cazul, așa a procedat adunarea chiriliană chiar de la prima sa sesiune, din 23 iunie 431: chiar atunci când se discuta problema credinței, secretarul sinodului a început prin a recita textul crezului și al anatemei de la Niceea; după care el a citit mai întâi scrisoarea a II-a a Sfântului Chiril către Nestorie, prin care Părintii și-au recunoscut unanim acordul cu simbolul, apoi răspunsul lui Nestorie către Sfântul Chiril, pe care Părintii l-au declarat inconciliabil cu același simbol¹⁸⁴.

Deci expunerea credinței celor 318 Părinți de la Niceea a servit ca indiciu doctrinar ereziei nestoriene și autorității canonice pentru depunerea episcopului de Constantinopol. Scrisoarea a III-a a Sfântului Chiril către Nestorie, adică scrisoarea cu celebrele sale 12 anatematisme, precum și florilegiu de texte patristice și culegerea de extrase nestoriene, au fost pur și simplu turnate în actele primei sesiuni, fără a face obiectul unui vot¹⁸⁵.

Exact la o lună după condamnarea lui Nestorie, la 12 iulie, sinodul chirilian a emis un canon în legătură cu simbolul de la Niceea, care în colecțiile canonice este socotit canonul al șaptelea de la Efes¹⁸⁶ și despre care actele sesiunii a șasea precizează din fericire circumstanțele istorice. Un oarecare Harisie, preot al Bisericii din Filadelfia, a denunțat într-un libel, citit înaintea sinodului, pe un horepiscop al Bisericii sale care, la recomandarea a doi preoți din Constantinopol, l-a convins pe episcop de a primi la comuniune pe cvartodecimani care se pocăiesc, cu condiția subscrierii lor la o mărturisire de credință „nestoriană”¹⁸⁷. Harisie a adăugat la acest act de acuzare crezul său personal și „expunerea simbolului falsificată”,

¹⁸¹ Cyrille, *Lettre 4, à Nestorius*, 4, CPG, nr. 5304, Schwartz, p. 27, 5-14.

¹⁸² Cyrille, *Lettre 17, à Nestorius*, anath. 1, CPG, nr. 5317, Schwartz, p. 40, 23.

¹⁸³ L. Scipioni, *op. cit.*, p. 180-182.

¹⁸⁴ *Actes d'Éphèse a. 431*, 1, 43-48, CPG, nr. 8645, Schwartz, p. 12, 23-36, 6.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 1, 49, 54 și 60, p. 36, 19 și urm., 39, 4 și 45, 7 și u.

¹⁸⁶ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere de Pr. Uros Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, vol. I, part. 2, Arad, 1931, p. 155.

¹⁸⁷ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 76, CPG, nr. 8721, Schwartz, p. 95, 19-105, 19.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

sau mai curând „expunere de dogme nelegiuite, alcătuită după rânduiala simbolului”, căci nu este vorba de un formular propriu zis¹⁸⁸.

Sfântul Chiril va afirma că acest text fusese prezentat sinodului sub patronimul lui Teodor de Mopsuestia și sub acest nume se găsește citat și respins de către Marius Mercator¹⁸⁹. Critica modernă contestă paternitatea teodoriană, pe baza comparării sale cu operele autentice ale episcopului de Mopsuestia și, în special, cu comentariul crezului, păstrat în versiunea siriană¹⁹⁰. Totuși, trebuie să recunoaștem că, dacă expunerea denunțată de Harisie nu parafrazează nicio clauză caracteristică unui simbol special, hristologia sa răspunde, din toate punctele de vedere, celei lui Teodor¹⁹¹.

Hotărârea canonică de la Efes, din 22 iulie, începe prin a interzice, sub pedeapsa caterisirii pentru episcopi sau clerici și prin anatemă pentru laici, să se alcătuiască sau să se propună păgânilor, iudeilor, sau ereticilor, „o altă credință, afară de cea hotărâtă de către Sfintii Părinți, adunați la Niceea, împreună cu Duhul Sfânt”; în partea a doua a acestei hotărâri, ea amenință cu aceleași sancțiuni pe cei care s-ar vâdi că cred sau învătă „ceea ce este în expunerea prezentată de preotul Harisie despre întruparea Unuia născut Fiului lui Dumnezeu, sau urmează spurcatele și răsvrătitele dogme ale lui Nestorie”¹⁹².

Această interdicție va impune în viitor textul simbolului de credință de la Niceea pentru cateheza baptismală și pentru primirea ereticilor? Nimic nu dovedește că Bisericile locale ar fi înțeles, într-un fel sau altul, hotărârea de la Efes¹⁹³; și acest lucru nu este illogic că polemica împotriva adaosului *filioque* la simbolul constantinopolitan îl interpretează în acest sens, deoarece simbolul din 381 nu era conform din punct de vedere literar cu cel din anul 325¹⁹⁴. A doua parte a decretului arată, de altfel, că „o altă credință” evocată în prima parte viza o dogmă cu un conținut eterodox decât un enunț diferit al scrisorii simbolului niceean¹⁹⁵. De altfel, crezul prin care Harisie asigură sinodul de ortodoxia sa

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 97, 15-100, 4.

¹⁸⁹ Cyrille, *Lettre 72, à Proclus*, CPG, nr. 5372, Schwartz, p. 95, 4 și urm.; Marius Mercator, *Lettre sur Théodore*, éd. E. Schwartz, ACO, t. 1, 5, p. 23, 17-25, 30.

¹⁹⁰ R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi, 141, Vatican, 1948, p. 164 și 256.

¹⁹¹ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 76, 9-11, CPG, nr. 8721, Schwartz, p. 97, 25; cf. *infra*, n. 198.

¹⁹² *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 67, p. 105, 20-106, 8.

¹⁹³ Cf. *supra*, n. 39 și 158.

¹⁹⁴ M. Jugie, *Le décret du concile d'Éphèse sur les formules de foi et la polémique anti-catholique en Orient*, în „Échos d'Orient”, t. 30, 1931, p. 257-261 și 265-268.

¹⁹⁵ Cf. *supra*, n. 192.

personală, altminteri nul, se vâdește a fi un hibrid, de unde, în mod curios, absentează cele două aluzii ale simbolului de la Niceea la nasterea vesnică a Fiului, în timp ce se relevă aici expresia „antiohieană” a nasterii din Sfânta Fecioară, absentă din simbolul niceean¹⁹⁶.

În realitate, decretul chirilean de la 22 iulie 431 fusese motivat de grija de a contracara sinodul rival, prezidat de Ioan al Antiohiei. După ce l-au anatematizat pe episcopul din Alexandria, „din cauza gândirii nelegiuite a lui Apolinarie [...] descoperită în cele 12 anatematisme trimise lui, orientalii l-au rugat pe împăratul Teodosie de a determina pe toți episcopii să semneze crezul de la Niceea, fără ca să introducă în el ceva străin, adică nici expresia „om obisnuit” a lui Pavel de Samosata, nici „dumnezeire pasibilă” din anatematismele Sfântului Chiril¹⁹⁷. Se înțelege fără îndoială tot interesul pe care Sfântul Chiril și partizanii săi l-au putut găsi, în aceste circumstanțe, pentru a arăta că „nestorienii, denunțati de Harisie, au expus taina iconomiei ca și Pavel de Samosata și contrar credinței de la Niceea, zicând că „Dumnezeu Cuvântul s-a întrupat [...] în sânul Fecioarei Maria și prin puterea Duhului Sfânt [...] și care] a primit cinstire de la întreaga creație, deși el este unit inseparabil cu natura divină¹⁹⁸.

În timp ce împăratul a trimis la Efes pe un înalt funcționar, la începutul lunii august, pentru a face cunoscută Părintilor celor două părți depunerea lui Nestorie și a Sfântului Chiril, el le-a cerut „de a se îndepărta de la scandal”, reconciliindu-se pe baza „regulei și a canonului credinței de la Niceea” și le-a cerut că va face cunoscut avizul lor asupra titlului de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu)¹⁹⁹. Deși aceste măsuri se doreau imparțiale, cererea de cercetare se pare că favorizează pe orientali, căci ea a echivalat cu a pune din nou în discuție conținutul doctrinar al sesiunii chiriliene de la 22 iunie²⁰⁰.

Se înțelege, deci, că Ioan al Antiohiei și partizanii săi s-au grăbit să trimită lui Teodosie textul simbolului de la Niceea, contrasemnat cum se cuvine, ceea ce trebuia, în spiritul lor, să atragă după sine condamnarea „capitolelor eretice” pe care ei le-au considerat introduse în plus de către Sfântul Chiril al Alexandriei în credința Părintilor de la Niceea, probabil în virtutea anatemei niceene celor care

¹⁹⁶ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 76, 3, p. 97, 16-23.

¹⁹⁷ *Synodale des Orientaux à Théodose*, 1 și 3, CPG, nr. 6327, Schwartz, p. 134, 1-3 și 134, 38-135, 4.

¹⁹⁸ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 8, p. 98, 14-26.

¹⁹⁹ L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, p. 232; *Synodale des Orientaux à Théodose*, 2 și 5, CPG, nr. 6328, Schwartz, p. 69, 19 și 70, 8-11.

²⁰⁰ Titlul de *Theotokos* nu fusese definit în mod categoric, cf. P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Histoire des conciles œcuméniques, 2, Paris, 1962, p. 68.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

pretindeau că Fiul este schimbător²⁰¹. Aceasta era o aplicare nouă, dar consecventă, a vechiului principiu al suficienței simbolului de la Niceea²⁰².

Orientalii au exagerat acest punct de vedere: simbolul de la Niceea „nu conține nici lipsă, nici inutilitate, el conferă rapid mântuirea pentru că el concentrează, în putine cuvinte, tot ceea ce Sfintele Scripturi ne-au transmis și pentru că el a înlăturat păreriile celor care doreau să inoveze și să se rătăcească [...]. În aceste putine cuvinte, mărturisirea de credință e suficient de sănătoasă, atât pentru a respinge toate ereziile cât și pentru a arăta adevărul celor care doreau să fie învățați [...]. De unde și noi, urmând acestor Părinți, nici noi nu adăugăm, nici nu scoatem ceva din mărturisirea de credință, pentru că expunerea Părinților este suficientă pentru toți”²⁰³.

Antiohienii aveau intenția să afirme prin acești termeni un atasament exclusiv textului simbolului niceean? Dovada că ei nu s-au gândit la aceasta, este că ei nu au ezitat să propună, ca răspuns la cererea împăratului în legătură cu numirea de *Theotokos*, un rezumat al credinței lor în această taină, care depășește puterea omului, ca o primă redactare ce va deveni mai târziu „simbolul de unire”, din anul 433²⁰⁴. După modelul celei de la Niceea, această expunere de credință era socotită a exclude „boala infecțioasă a anatematismelor egiptene”²⁰⁵; cele două texte nu erau socotite ca incompatibile, dar al doilea era conceput ca o interpretare a primului text.

Cum a reactionat Sfântul Chiril, pe plan doctrinar, la această situație creată de ordinele imperiale la începutul lui august 431? În lipsa unei mărturii formale, iată o ipoteză, întemeiată pe conținutul actelor sesiunii din 22 iulie, referitoare la această problemă. Acestea prezintă, într-adevăr, urmele incontestabile de contaminare cu cele ale sesiunii din 22 iunie, procesul verbal al lui Harisie se găsește, ca înserat în cel de condamnare a lui Nestorie, între florilegiul patristic și culegerea de „blasfemii” eretice²⁰⁶. Textele comune ale celor două sesiuni prezintă

²⁰¹ *Profession des Orientaux*, 3 și 5-6, CPG, nr. 6353, Schwartz, p. 37, 29-31 și 39, 1-26; *Symbole de Nicée*, 15, CPG, nr. 8512, Dossetti, p. 240.

²⁰² Cf. *supra*, n. 112 și 136.

²⁰³ *Synodale des Orientaux à Théodose*, 2 și 4, CPG, nr. 6328, Schwartz, p. 69, 21-23 și 70, 6-8.

²⁰⁴ T. Šagi-Buniè, „*Deus perfectus et homo perfectus*” a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Rome, 1965, p. 19 și u.

²⁰⁵ *Synodale des Orientaux à Théodose*, 2 și 4, CPG, nr. 6328, Schwartz, p. 70, 12-15 și 26 și u.

²⁰⁶ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 75, CPG, nr. 8721, Schwartz, p. 89, 21-94, 15 și 106, 10-111, 31, precum și 1, 54 și 60, CPG, nr. 8675, Schwartz, p. 39, 1-45, 3 și 45, 9-52, 7.

câteva diferite minore, dar și urmele de netăgăduit ale legăturilor secundare, destinate evident de a le amesteca²⁰⁷.

Ori episcopul Alexandriei trebuia el însuși să descopere, câțiva ani mai târziu, într-o scrisoare către Acaciu de Bereea, precum și în comentariul său la simbolul de credință către călugării orientali, că înserase personal florilegiul patristic ca urmare a decretului de la Efes despre simbolul de credință de la Niceea²⁰⁸. Deci s-a încercat să se presupună că el a aranjat în consecință ansamblul actelor sesiunii din 22 iulie. Procesul verbal al condamnării simbolului „nestorian”, introdus la Filadelfia, nu cita formal simbolul de la Niceea; el era în tot cazul lipsit de mărturia patristică propusă la sesiunea din 22 iunie și contra căreia orientalii pregătiseră un florilegiu rival²⁰⁹. Cel mai simplu pentru Sfântul Chiril, puțin scrupulos pe mijloacele când considera credința în pericol²¹⁰, decât de a amesteca actele celor două sesiuni ale sinodului său pentru născoci o armă adaptată împotriva ofensivei adversarilor săi!

Această conjunctură dă toată greutatea cuvintelor pe care el le-a adresat fără îndoială secretarului său, imediat după ce i-a atribuit lectura simbolului niceean în cazul chestiunii lui Harisie: „Deci la această credință sfântă se impune ca toți să fie de acord. Ea este, într-adevăr, cucernică și suficientă pentru folosul întregii lumi. Dar pentru că unii, prefăcându-se de a o mărturisi și de a fi de acord cu ea, interpretează greșit sensul cugetărilor după bunul lor plac și alterează adevărul [...] s-a părut necesar să se confrunte mărturiile sfinților și dreptmăritorilor Părinți, capabile de a ne convinge de felul în care ei au înțeles-o și au avut curajul să o propovăduiască, în așa fel încât să fie clar că toți, având o credință corectă și ireproșabilă, să o interpreteze și să o propovăduiască în acest fel”²¹¹. „Unii” vizati în acest discurs, care fac cu abilitate ecou orientailor, sunt evident aceiași adversari, care au venit să-l roage pe împărat de a determina să semneze pe toți episcopii simbolului de la Niceea, fără a introduce în el ceva străin²¹².

Plasând, după cum am amintit, textul simbolului de la Niceea în capul actelor sesiunii care se încheia prin interzicerea unei alte credințe decât cea hotărâtă de

²⁰⁷ *Ibidem*, 6, 74, 4 și 76, 1, Schwartz, p. 89, 14-20 și 95, 19-96, 2.

²⁰⁸ Cyrille, *Lettre 33, à Acace de Bérée*, 5, CPG, nr. 5333, Schwartz, p. 149, 3-8; *Lettre 55, sur le symbole*, 6, CPG, nr. 5355, Schwartz, p. 51, 9-13.

²⁰⁹ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 76, 1, CPG, nr. 8721, Schwartz, p. 95, 22-96, 2; Jean d'Antioche, *Lettre à Rufus de Thessalonique*, 5, CPG, nr. 6319, Schwartz, p. 41, 3-5.

²¹⁰ P. Batiffol, *Les présents de saint Cyrille à la Cour de Constantinople*, în „Études de liturgie et d'archéologie chrétienne”, Paris, 1919, p. 159-179.

²¹¹ *Actes d'Éphèse a. 431*, 6, 74, 4, p. 89, 14-20.

²¹² *Synodale des Orientaux aux empereurs*, 3, CPG, nr. 6327, Schwartz, p. 134, 38-135, 2.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

cei 318 Sfinți Părinți, Sfântul Chiril putea da, în vara anului 431, impresia de a canoniza exclusiv scrisoarea simbolului lor. Mesajul lui de reconciliere din aprilie 433, cu Ioan al Andiohiei arată ca și cum n-ar fi fost nimic²¹³. Se știe însă că tomosul unirii, pe care împăratul Teodosie I-ar fi dorit ca o concluzie ecumenică a sinodului, a fost o declarație dogmatică antiohiană, care ar fi reluat, completându-o, pe aceea pe care orientalii ar fi elaborat-o la Efes²¹⁴. Autorii ziceau să se exprime „nu prin funcția de adăugire ci prin maniera de asigurare”, întemeindu-se pe „dumnezeiestile Scripturi și pe tradiția Sfinților Părinți” și „fără să adauge absolut nimic la credința Sfinților Părinți, expusă la Niceea”²¹⁵.

Ori, la primirea acestei mărturisiri de credință, Sfântul Chiril a asigurat că a găsit-o ireproșabilă și ea a făcut ecou antiohienilor, declarând să citească expresia unei credințe în acord cu Scripturile inspirate și cu tradiția Sfinților Părinți²¹⁶. El a admis că s-ar putea prelungi expunerea niceeană fără „a se adăuga în ea” vreo inovație străină. Aceasta deoarece el nu a ezitat să afirme, în scrisoarea sa către Ioan al Antiohiei: „Noi nu suportăm, în niciun fel, ca să fie zdruncinată de către unii credința sau simbolul de credință hotărâte de către Sfinții noștri Părinți, adunați la Niceea, și nu permitem, nici nouă, nici altora, de a schimba un singur cuvânt din acest text, sau de a încălca o singură silabă”²¹⁷.

O declarație de principiu pare să excludă cea mai mică contravenție a caracterului literar al simbolului de la Niceea, chiar în momentul în care episcopul din Alexandria a recunoscut ortodoxia crezului antiohian. Se confirmă, deci, că cea mai mare insistență despre scrisoarea simbolului de la Niceea, din partea unuia dintre puținii Părinți ai epocii de a-l cita în textul său²¹⁸, nu s-a opus în niciun fel receptării unei alte mărturisiri ecumenice, cu condiția ca această să se înscrie în linia tradiției Sinodului I Ecumenic, considerată ca reprezentativă pentru întreaga lume creștină.

Dar euforia reconcilierii din anul 433 nu era decât superficială, căci cele două părți nu au vorbit aceeași limbă și fidelitatea lor, profesată față de credința niceeană, acoperea în realitate două hristologii profund divergente²¹⁹. Dacă

²¹³ Cf. L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, p. 261 și u.

²¹⁴ Cf. *supra*, n. 204.

²¹⁵ Jean d'Antioche, *Lettre à Cyrille*, 2, CPG, nr. 6310, Schwartz, p. 8, 20-22.

²¹⁶ Cyrille, *Lettre 39, à Jean d'Antioche*, 3 și 6, CPG, nr. 5339, Schwartz, p. 16, 24 și 17, 23.

²¹⁷ *Ibidem*, 10, p. 19, 20-23.

²¹⁸ Cf. *supra*, n. 178.

²¹⁹ T. Camelot, *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies*, în A. Grillmeier și H. Bacht (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Wurtzburg, 1951, p. 213-233.

orientalii nu mai cereau în mod expres retragerea celor 12 anatematisme, aceasta se datorește faptului că Sfântul Chiril a cedat de a nu mai vorbi despre aceasta în actul reconcilierii, acceptând de a lua ca referință scrisoarea înaintasului său, Sfântul Atanasie, către Epictet al Corintului²²⁰, unde se găsește condamnată teza după care „trupul născut din Fecioara Maria este *homoousion* cu divinitatea Cuvântului”²²¹. Declarația dogmatică antiohiană dă chiar o interpretare net diofizită primelor patru anatematisme ale Sfântului Chiril, cele care se referă la *Theotokos*, unirea ipostatică și naturală, precum și la comuniunea și distincția proprietăților Cuvântului întrupat²²².

La rândul său, episcopul din Alexandria, care era convins de ortodoxia mărturisirii de credință orientală, nu s-a îndoit de sensul propriei sale hristologii, slăbind dualismul formulei: „Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit” în: „desăvârșit după dumnezeire și desăvârșit după omenitate”²²³, sau încă deformând teza: „Căci s-a întâmplat o unire a celor două naturi”, pe care antiohienii au înțeles-o fără îndoială în sensul diofizit al primei scrisori a Sfântului Grigorie de Nazianz către Cleodonie, prin evocarea, în spirit monofizit, a diferenței naturilor „despre care noi zicem că s-a realizat o unire inexprimabilă”²²⁴. Și Sfântul Chiril nu a ezitat să calmeze îngrijorarea celor mai intransigenti partizani ai săi prin mărturisirea formulei de credință, pe care o crede, de altfel, atanasiană, a unei naturi a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat, diferența naturilor reducându-se, astfel, la o distincție pur notională²²⁵.

Deci, acordul din anul 433 avea consecințe grave privind ambiguitatea doctrinară care va face să strălucească criza eutihiană. Dar hotărârea de la Efes, despre simbolul de credință de la Niceea, va juca un rol capital în urmarea înviorărilor care au dus la definiția hristologică de la Calcedon. Prin urmare, este important de a se citi din nou din acest punct de vedere evenimentele anilor 448-451, care au constituit etapa decisivă a receptării simbolului niceean.

²²⁰ Théodoret, *Lettre 86, à Flavien de Constantinople*, CPG, nr. 6240, Azéma, p. 226, 11-17.

²²¹ Athanase, *Lettre à Épictète de Corinthe*, 4-5, CPG, nr. 2095, Montfaucon (P. G., 26), col. 1056 B-1060 A.

²²² Jean d'Antioche, *Lettre à Cyrille*, 3, CPG, nr. 6310, Schwartz, p. 8, 27-9, 8; Cyrille, *Lettre 17, à Nestorius*, 12, CPG, nr. 5317, Schwartz, p. 40, 22-41, 4.

²²³ Cyrille, *Lettre 39, à Jean d'Antioche*, 5 și 8, CPG, nr. 5339, Schwartz, p. 17, 10-18, 25, 17, 14 și 19, 1.

²²⁴ Grégoire de Nazianze, *Lettre 101, à Clédonius*, 16-35, CPG, nr. 3032, Gallay, *Sources Chrétiennes*, nr. 208, p. 42-50.

²²⁵ Cyrille, *Lettre 40, à Acace de Méliène*, 12 și 14, CPG, nr. 5340, Schwartz, p. 26, 7-9 și 26, 25-27, 4.

IV. Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon, din anul 451

La scurt timp după reconcilierea din anul 433, Sfântul Chiril a rupt armistițiul, susținând atacurile cele mai ostile ale partizanilor săi la expunerea episcopilor Diodor din Tars și Teodor din Mopsuestia, a căror hristologie a continuat să inspire pe teologii orientali, precum și pe Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa²²⁶. În august 438, Ioan al Antiohiei a întrunit un sinod în eparhia sa pentru a protesta împotriva calomniilor unui „Egiptean”; hotărârea sinodală și mărturisirea de credință, care au fost adresate atunci lui Proclu al Constantinopolului și împăratului Teodosie, reamintesc de vechiul principiu al suficienței simbolului de la Niceea, înțeles în sensul Sfinților Părinți, adică, fără îndoială, după autorii lor, la excluderea hristologiei anatematismelor Sfântului Chiril²²⁷.

Dar o criză mai radicală se va deschide peste zece ani, când Eutihie, un veritabil arhimandrit din Constantinopol, influent la curtea imperială, s-a pus să facă o campanie deschisă în favoarea formulei monofizite, în spiritul hristologiei celor 12 anatematisme, susținut și de Dioscor, succesorul Sfântului Chiril, deșu în anul 444²²⁸. De asemenea, Domnus, succesorul lui Ioan al Antiohiei, a îndemnat pe colegul său din Alexandria ca să respecte convențiile din anul 433: „pentru că toți sunt scandalizați de amintirea celor 12 anatematisme, nu declassa, te rog, o agitație a Bisericilor pentru că nu ne vom calma prea ușor. Tinem la angajamentele scrise și confirmăm scrisoarea preaferiților Chiril către Ioan și a Sfântului Atanasie către Epictet [...] Vom lăsa anatemele, care ne-au cauzat deja atâtea nenorociri. Ne-am rugat foarte mult Preasfintiei tale în favoarea piosilor episcopi și preacucernicilor clerici din Orient: toți aderă la credința expusă de preaferiții și sfinții Părinți de la Niceea din Bitinia și la care Sinodul de la Efes a mărturisit că aderă [...] Această credință,] așa cum au înțeles-o preaferiții Părinți [...] Atanasie și Teofil, luminătorii voștri”²²⁹.

Fără îndoială, într-adins, numele Sfântului Chiril nu este ales de cel al unchiului său Teofil: Domnus era în teologie discipolul lui Teodoret, care criticase încă de la început fără complezentă „capitolele apolinariste”²³⁰. Episcopul din Alexan-

²²⁶ L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor*, în “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, t. 67, 1956, p. 252-265.

²²⁷ *Synodale d'Antioche a. 438*, CPG, nr. 6357b, Devresse, p. 17-20; Jean d'Antioche, *Lettre à Proclus*, 1-3, CPG, nr. 6317, Schwartz, p. 208, 30-209, 38.

²²⁸ P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 88.

²²⁹ Domnos d'Antioche, *Lettre 2, à Dioscore*, CPG, nr. 6510, Flemming, p. 144, 32-35 și 146, 8-12.

²³⁰ P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 85-88.

dria evoca sinodul de la Efes în mărturisirea sa de fidelitate niceeană, dar el se gândea mai puțin la decretul Sfântului Chiril din 22 iulie 431 decât la preambulul sinodului de unire din anul 433, inclus în scrisoarea Sfântului Chiril către Ioan al Antiohiei, pe care Sinodul de la Calcedon îl va califica ca hotărârea sinodală de la Efes²³¹.

Apelurile orientalilor la Dioscor dovedindu-se a fi zadarnice, Eutihie a fost dus în fața sinodului permanent al episcopului Flavian al Constantinopolului, la 8 noiembrie 448, de către Eusebiu de Dorileum, același care denuntase pe Nestorie acum douăzeci de ani²³². În libelul său, acuzatorul afirma că „a perseverat în credința celor 318 Părinți adunați la Niceea și în tot ceea ce a fost făcut de către sfântul și marele sinod din metropola Efesului și în tot ceea ce a fost înțeles și definit de către preafericitul Chiril”²³³. Ultimele două din aceste trei referințe sunt, fără îndoială, pentru a le înțelege ca o hendiadă, sub care Eusebiu desemna, după cum vom vedea, nu decretul efesian despre simbolul de la Niceea, din 22 iulie 431, ci lucrările sesiunii din 22 iunie, în cursul căreia scrisoarea a doua Sfântului Chiril către Nestorie servise ca și criteriu pentru interpretarea ortodoxă a credinței de la Niceea²³⁴.

Adversarii lui Eutihie trăgeau consecința logică din monofizismul său pentru a-l face să spună împotriva sa, că trupul lui Dumnezeu Cuvântul nu s-ar fi născut din Fecioara Maria și, prin urmare, Domnul Iisus Hristos nu ar fi *homoousios* cu noi, după omenitate²³⁵. Nu este de loc surprinzător faptul că Eusebiu insistase pentru că sinodul permanent întemeiază procesul arhimandritului pe scrisoarea a doua către Nestorie și pe cea către Ioan al Antiohiei²³⁶. Într-adevăr, într-una Sfântul Chiril admitea că diferența naturilor lui Hristos nu a fost suprimată prin unire²³⁷, iar în cealaltă el recunoștea dubla consubstanțialitate a Domnului Hristos²³⁸.

Cei mai mulți dintre Părinții sinodului, printre care și președintele acestuia, Flavian, au explicat într-un sens diofizit formula antiohiană pe care episcopul Alexandriei ar fi reprodus-o în tomosul de reconciliere²³⁹. Cele două scrisori ale

²³¹ Cf. *supra*, n. 215 și *infra*, n. 263 și 292.

²³² P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 90 și u.

²³³ *Actes de Constantinople a. 448*, 1, 225, CPG, nr. 8904, Schwartz, p. 101, 1-4.

²³⁴ *Ibid.*, 1, 238, p. 103, 17-104, 2; cf. *supra*, n. 184.

²³⁵ T. Šagi-Buniè, *op. cit.*, p. 169-180.

²³⁶ *Actes de Constantinople a. 448*, 1, 238, CPG, nr. 8904, Schwartz, p. 104, 2-7.

²³⁷ *Ibid.*, 2, 241-245, p. 106, 30-107, 19.

²³⁸ *Ibid.*, 2, 240 și 246, p. 105, 18 și 109, 1 și u.

²³⁹ *Ibid.*, 2, 271, p. 114, 4-9 (Flavian), 301, p. 117, 22-23 (Vasile al Seleuciei), 302, p. 118, 2 (Seleucie din Apamea), etc.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

Sfântului Chiril au fost citite la sesiunea „a patra”, din 22 noiembrie 448, în prezenta acuzatului, când se pregătea să-l interogheze și, deci, pe baza acestor două texte el a fost atunci condamnat²⁴⁰.

Dar chiar de la 12 noiembrie, Eutihie pregătise o contra ofensivă culegând din mânăstirile capitalei semnături pentru lucrările sinodului de la Efes, lăudându-se că ar fi primit personal o copie a Sfântului Chiril însuși²⁴¹. Inculpatul s-a decis să sublinieze sfidarea acuzatorului său chiar pe baza criteriului ortodoxiei? În realitate, „definiția de credință” de la Efes, cu anatema sa, la care el se referea, nu era decât decretul despre simbolul de la Niceea din sesiunea a șasea, din care am văzut cum au fost aranjate lucrările sinodului de către episcopul din Alexandria, așa încât să excludă mărturisirea de credință orientală care trebuia să devină simbolul de unire din anul 433²⁴².

Tinând la decretul interolat din 22 iulie 431, Eutihie renegat tacit concesiunile verbale ale Sfântului Chiril către Ioan al Antiohiei. Această restricție i-a permis să refuze judecătorilor săi de a nu spune ceva în plus decât ceea ce a fost stabilit la Niceea și confirmat la Efes, subliniind că simbolul de la Niceea nu a precizat originea trupului lui Hristos și nu a mărturisit decât deofiintimea Tatălui, căci manevrarea lui ar fi fost imposibilă dacă ar fi primit ca efeseană scrisoarea Sfântului Chiril, care conținea mărturisirea unui *homoousion* dublu²⁴³.

În momentul condamnării sale, arhimandritul obținuse de la împărat prezenta la sinod a unui înalt funcționar însărcinat cu apărarea credinței de la Niceea și de la Efes²⁴⁴. Dar Flavian, hotărât ca să reziste la toată presiunea, nu a refuzat libelul care conținea o copie a simbolului de la Niceea și a decretului de la Efes, pe care Eutihie dorea să îl trimită²⁴⁵. Secretarul sinodului permanent, un diacon al arhiepiscopului, constient și el de cursa întinsă de acuzat, și-a luat riscul de a omite din mărturisirea acestuia mențiunea despre credința de la Niceea, confirmată la Efes și a îndrăznit să refuze funcționarului imperial de a citi procesul verbal²⁴⁶.

În aceste condiții, trebuia să ne așteptăm la faptul că Eutihie nu se lăsa condamnat fără ca să nu reacționeze. După ce a obținut o revizuire administrativă

²⁴⁰ *Ibid.*, 7, 476 și 550, p. 139, 13 și 145, 10-19.

²⁴¹ *Ibid.*, 5, 436-442, p. 133, 13-134, 10; *Actes d'Éphèse a. 449*, 1, 157, CPG, nr. 8937, Schwartz, p. 91, 8-13.

²⁴² *Ibid.*, 1, 185, p. 95, 5-22; cf. *supra*, n. 208-210.

²⁴³ *Actes d'Éphèse a. 449*, 1, 185, p. 96, 15-18; *Enquête sur l'affaire Eutychès*, 667 și 672, CPG, nr. 8906, Schwartz, p. 162, 39-42 și 163, 20 și u.

²⁴⁴ *Actes de Constantinople a. 448*, 7, 468, CPG, nr. 8904, Schwartz, p. 138, 18-24.

²⁴⁵ *Enquête sur l'affaire Eutychès*, 728, p. 167, 19-23.

²⁴⁶ *Ibid.*, 737 și 778-782, p. 168, 30-34 și 172, 11-23.

a procesului său, în aprilie 449, el a reusit ca să convoace prin Teodosie, pentru luna august al aceluia an, un sinod ecumenic. Acesta ar fost prezidat de către Dioscor al Alexandriei, în aceeași biserică unde înaintasul său, Sfântul Chiril, a promulgat decretul confirmării simbolului de la Niceea. Acest sinod a depus nu numai pe Flavian și pe Eusebiu, dar chiar, între alții „nestorienii”, pe Ibas de Edesa, Teodoret de Cyr și chiar pe Domnus al Antiohiei²⁴⁷.

Procedura de a continua la al doilea sinod de la Efes a fost făcută cunoscută dintr-o dată Părintilor prin secretarul său, un preot din Alexandria, care sublinia, în scrisoarea imperială de convocare, afirmarea principiului suficienței „credinței ortodoxe consacrată în tradiție de către Sfinții Părinți de la Niceea, credință pe care a confirmat-o sfântul sinod de la Efes”²⁴⁸. Aplicarea concretă a acestui principiu însemna, în această împrejurare, receptarea dogmatică a celor 12 anatematisme ale Sfântului Chiril, criticate de către Teodoret și ale cărui refuz de către Domnus a fost motivul canonic al depunerii sale, după cum arată răspunsul sinodului la problema profetică a presedintelui: „Dioscor, episcopul Alexandriei, a zis: Se pare curiozității voastre: noi respingem cele 12 anatematisme ale preafericitului nostru Părinte Chiril? – Sfântul Sinod a zis: Cel care le respinge să fie anatema! Cel care nu le primește, este anatema!”²⁴⁹.

Dar principiul suficienței simbolului de la Niceea, canonizat la Efes, a implicat, pentru Părintii din anul 449, repudierea diofizismului hristologic: astfel, faptul că pot pretinde să spună că Domnul are două naturi după unire, însemna a mărturisi doctrina lui Nestorie și că cei care vorbeau așa „au expus o altă credință decât aceea care a fost definită la Niceea și confirmată la Efes”²⁵⁰. Referirea la sesiunea a VI-a a sinodului de la Efes, cuprinsă explicit în aceste ultime cuvinte, a devenit indubitabilă când s-a constatat că sentințele de depunere a lui Flavian și a lui Eusebiu de Dorileum au fost precedate de citirea actelor acestei singure sesiuni²⁵¹.

Prin urmare, decretul din 22 iulie 431 despre simbolul de la Niceea, cunoscut după actele Sfântului Chiril, a constituit baza juridică a hotărârilor sinodului din anul 449 de la Efes. Dioscor a exagerat în legătură cu acest decret, interzicând orice „cercetare”, precizare care se reflectează în legea de aprobare a împăratului Teodosie²⁵², dar care nu va încredința cercetarea Printilor din anul 449, după

²⁴⁷ P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 91-94 și 105-111.

²⁴⁸ *Actes d'Éphèse a. 449; Actes d'Éphèse a. 449*, 1, 51 și 79, CPG, nr. 8937, Schwartz, p. 73, 28 și 82, 12-16.

²⁴⁹ *Ibid.*, 2, CPG, nr. 8938, Flemming, p. 146, 27-30.

²⁵⁰ *Ibid.*, 1, 303-305, CPG, nr. 8937, Schwartz, p. 118, 5-13.

²⁵¹ *Ibid.*, 1, 905-962, p. 189, 12-191, 28.

²⁵² *Ibid.*, 1, 943 și 962, p. 190, 3 și 191, 13; cf. *supra*, n. 249.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

cum Eusebiu de Dorileum nu a uitat să-l sublinieze ironic în timpul sinodului de la Calcedon²⁵³.

Cu această ocazie, Eusebiu a opus o obiectie străină la apelul pe care Eutihie l-a făcut la „definiția” de la Efes: „El a mintit! Nu există o astfel de definiție. Nu există vreun canon care interzice aceasta”; la care Dioscor a replicat, evocând „cele patru cărți care contin definiția” și „cele cinci cărți ale sinodului”²⁵⁴. Această scurtă altercație este raportată, poate, într-un fel deliberat obscur, deoarece ne putem întreba dacă episcopul din Dorileum nu a fost avertizat de manipularea pe care Sfântul Chiril a făcut-o ca să suporte procesul verbal cu problema lui Harisie²⁵⁵. Probabil s-ar ști mai mult dacă Eusebiu n-ar fi fost împiedicat ca să mărturisească la sinodul al II-lea de la Efes, despre hotărârea împăratului²⁵⁶.

Ceea ce rezultă sigur din aceasta, este faptul că criza eutihiană a opus violent, atât la Constantinopol cât și la Efes, două concepții privind confirmarea axiomei suficienței credinței de la Niceea prin sinodul I de la Efes. Autoritatea dogmatică a acestui sinod a fost de asemenea recunoscută de către cele două părți. Dar pentru Eusebiu și Flavian, documentele sale cu caracter normativ s-au redus la două scrisori ale Sfântului Chiril: aceea către Nestorie, aprobată în timpul sesiunii din 22 iunie 431 și aceea către Ioan al Antiohiei din 433, care conținea mărturisirea de credință antiohiană, pe care ei o interpretau în sens diofizit; expresia „să nu se adauge nimic” la simbolul de la Niceea însemna, poate, pentru ei, refuzul celor 12 anatematisme, respinse de către orientali²⁵⁷. Pentru Eutihie și Dioscor, în schimb, dogma niceeană de la Efes se găsea înainte de toate în „definiția” de la 22 iulie 431, pe care ei s-au străduit să se prevaleze pe tomosul reconcilierii dintre Sfântul Chiril și Ioan al Antiohiei, al cărui simbol de unire nu favoriza monofizismul lor și la care ei nu recunosteau, probabil, o autoritate proprie sinodală²⁵⁸. Prin urmare, s-ar putea înțelege din aceasta, că Sinodul de la Calcedon, care va transa problema în sensul sinodului constantinopolitan din anul 448, se arată atent în a dezamorsa obiectia eutihiană a decretului de la Efes, referitor la simbolul de credință de la Niceea.

Moartea lui Teodosie al II-lea, la 28 iulie 450, a declansat reînțoarcerea la politica religioasă în tot imperiul. Până atunci, papa Leon ar dori ca un sinod

²⁵³ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 1, 136-140, CPG, nr. 9000, Schwartz, p. 88, 21-29.

²⁵⁴ *Ibid.*, 1, 158, p. 91, 15-20.

²⁵⁵ Cf. *sputa*, n. 208-210.

²⁵⁶ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 1, 187, p. 96, 23-30.

²⁵⁷ Cf. *supra*, n. 197 și 201.

²⁵⁸ Cf. *supra*, n. 223-225.

ecumenic, care s-ar tine în Italia, să steargă pe acela care fusese calificat ca „tâlhăresc”, aflând că legatii săi ar fi fost împiedicați să citească tomosul său dogmatic de susținere a lui Flavian și de condamnare a lui Eutihie. Dar când noul împărat, Marcian, a convocat pe Părintii din Răsărit pentru începutul lui septembrie 451, papa nu a acceptat sinodul decât dintr-o favoare rea, insistând pentru ca în materie de credință Părintii Sinodului se multumesc ca să primească scrisoarea sa către Flavian²⁵⁹.

În timpul primei sesiuni de la Calcedon, la 8 octombrie 451, la termenul ratificării procesului lui Eutihie de către Flavian și a revizuirii celui a lui Flavian de către Dioscor, comisarii imperiali au indicat, pe baza căror autorități dogmatice, că s-ar fi tratat problema de credință care a urmat. Împăratul, au declarat ei, crede „după expunerea celor 318 Sfinti Părinti de la Niceea și după expunerea celor 150 de Părinti de la Constantinopol, și (după) scrisorile canonice și expunerile Sfintilor Părinti [...] și (după) cele două scrisori canonice confirmate și publicate la Sinodul I de la Efes [...]”; papa Leon a trimis lui Flavian, de pie memorie, o scrisoare (condamnându-l pe Eutihie)²⁶⁰. După cum am subliniat mai sus, aici apare prima atestare formală a simbolului de credință constantinopolitan²⁶¹. Un ordin categoric a fost reluat, în termeni mai generali, la începutul sesiunii a III-a, din 13 octombrie; este vorba despre „credința ortodoxă transmisă de către cei 318 și de către cei 150, precum și de către alți sfinti și iluștri Părinti”²⁶².

Cele două scrisori „canonice” de la Efes, evocate de către comisari la sfârșitul primei sesiuni a Sinodului de la Calcedon, sunt fără îndoială cele două scrisori ale Sfântului Chiril, una adresată lui Nestorie și cealaltă adresată lui Ioan al Antiohiei, care figurau de asemenea la lucrările sinodului de la 431²⁶³ și nu scrisoarea a III-a a Sfântului Chiril către Nestorie cu cele 12 anatematisme, de care un episcop, „îndoindu-se” de ortodoxia tomosului lui Leon, va cere ca ea să fie citită în preambulul discuției, dar fără ca el să-i fi dat aparent satisfacție²⁶⁴. În alți termeni, acestea sunt autoritățile dogmatice invocate de către Eusebiu de Dorileum în timpul sinodului de la Constantinopol, din anul 448, care se găseau în noile propuneri ale Părintilor de la Calcedon²⁶⁵.

²⁵⁹ P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, p. 111-121.

²⁶⁰ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 1, 1072, p. 195, 37-196, 6.

²⁶¹ Cf. *supra*, n. 166.

²⁶² *Actes de Chalcedoine a. 451*, 3, 2, CPG, nr. 9002, Schwartz, p. 78, 13-15.

²⁶³ Cf. *supra*, n. 184 și 214.

²⁶⁴ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 3, 29, p. 83, 1-5 (Atic al Nicopolei).

²⁶⁵ Cf. *supra*, n. 233 și urm.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

În afară de motivul politic, sugerat mai sus²⁶⁶, simbolul de credință constantinopolitan a fost pus în față pentru că el ar fi respins, în clauza sa „(născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”, apolinarismul pe care-l imputa lui Eutihie?²⁶⁷ S-ar putea conchide, într-o remarcă emisă în cursul primei sesiuni a sinodului de la Calcedon, că precizarea în cauză a fost perfect acceptabilă pentru un apolinarist²⁶⁸. Dar se va constata că motivul recurgerii la credința celor 150 de Părinți la Calcedon a fost grija de a justifica principiul definiției hristologice, care va fi impus Părintilor.

Decizia unui *horos* dogmatic fusese luată de curtea și patriarhatul din Constantinopol, iar legații romani s-au supus aprobării cu condiția ca textul său să încorporeze termenii tomosului lui Leon către Flavian²⁶⁹. Dar marea majoritate a Părintilor au respins aceasta unei noi formulări a dogmei hristologice. Când li s-a cerut, la începutul sesiunii a III-a, „de a expune pur credința”, după o procedură de deliberare precisă, ei au protestat cu vehemență scriind, între altele: „Noi nu vom expune în scris! Există un canon care declară că ceea ce a fost expus este suficient. Canonul stipulează că nu există o altă credință. Că trebuie să ținem hotărârile Părintilor”²⁷⁰.

Evident, decretul din 22 iulie 431, cunoscut deja ca și canonul 7 al Sinodului al III-lea Ecumenic, făcea aici obiectie, după cum preciza un episcop²⁷¹. Deși lemele notariale ale geniului: „Sfântul sinod a zis” nu trebuie să fie acceptate fără critică, se poate presupune că „preasfintitii episcopi” reprezentau majoritatea adunării, și nu numai singurii partizani ai lui Dioscor și ai lui Eutihie²⁷². Eusebiu de Dorileum nu mai dorea să-și reînnoiască contestatia sa, deoarece decretul de la Efes nu mai era invocat în prezent împotriva hristologiei diofizite²⁷³.

Atunci un episcop, devotat noii politici religioase oficiale, a invitat pe comisarii imperiali să ceară citirea simbolului de credință de la Niceea și apoi a simbolului de la Constantinopol, care a fost primită fără o mai mare opunere decât prima²⁷⁴.

²⁶⁶ Cf. *supra*, n. 169.

²⁶⁷ *Symbole de Constantinople*, 8 și urm., CPG, nr. 8599, Dossetti, p. 246.

²⁶⁸ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 1, 160, CPG, nr. 9000, Schwartz, p. 91, 21-30 (Diogene de Cyzic); cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 192-194.

²⁶⁹ Cf. *supra*, n. 259.

²⁷⁰ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 3, 2, 6 și 7, CPG, nr. 9002, Schwartz, p. 78, 5-15, 25-30 și 32-34.

²⁷¹ *Ibid.*, 3, 8, p. 78, 35 și urm. (Florent de Sardes).

²⁷² *Actes de Chalcedoine a. 451*, 1, 767, CPG, nr. 9000, Schwartz, p. 170, 34-171, 2; 3, 7, CPG, nr. 9002, Schwartz, p. 78, 32.

²⁷³ Cf. *supra*, n. 254.

²⁷⁴ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 3, 9-15, p. 79, 3-80, 28 (Kekropie de Sevastopolis, care a reluat cererea comisariilor la prima sesiune, cf. *supra*, n. 260).

Secretarul sinodului, un arhidiacon al Patriarhiei din Constantinopol, a propus în sfârșit ca să se citească scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie și aceea către Ioan al Antiohiei, precizând că una fusese aprobată la Efes și confirmată prin semnăturile tuturor și că cealaltă fusese confirmată în mod asemănător²⁷⁵, probabil prin înserarea sa în actele efesene oficiale.

Obiectivul secret al acestei tactici seducătoare se va releva în timpul sesiunii a IV-a, din 17 octombrie, când comisarii au dat cuvântul legatilor romani: într-adevăr, atunci acestia au enumerat referirea dogmatică împătrită care ar rămâne în locul definiției hristologice²⁷⁶: regula credinței de la Niceea, confirmarea sa la Constantinopol, sinodul de la Efes – prezentat în mod curios ca și cum „ar fi îmbrățisat în mod asemănător expunerea de credință a Sinodului de la Constantinopol” – și scrisoarea lui Leon, care condamna ereziile lui Nestorie și a lui Eutihie²⁷⁷. Invitati ca să-și emită sentința, episcopii s-au pronunțat în același sens, în aparentă convinși de înlăntuirea tradițională în care s-a înscris decretul de la Efes și la care tomosul lui Flavian era legat ca o ultimă za²⁷⁸.

Prezentarea arhimandritilor eutihieni în timpul sesiunii a IV-a arată că chirilenii monofiziti au continuat, pentru partea lor, de a invoca decretul de la Efes, referitor la simbolul niceean, în scopul de a evita condamnarea lui Eutihie și a lui Dioscor²⁷⁹. Există puțină șansă ca ei să fi fost convinși de răspunsul secretarului sinodului, care le-a replicat că scrisorile Sfântului Chiril, precum și cele ale papilor Celestin și Leon, explicaseră sensul autentic al simbolului de la Niceea fără „a expune” credința, nici dogma și că ei trebuiau să anatematizeze formulele netradiționale ale lui Nestorie și Eutihie²⁸⁰.

Redactarea ultimului proiect al definiției calcedoniene a fost impusă unei comisii restrânse, în ciuda rezistenței vii a Părintilor, pe care nu l-au aprobat în timpul sesiunii a V-a, iar la sesiunea următoare, ținută trei zile mai târziu, în prezenta cuplului imperial, la 25 octombrie 451, *horosul* a fost promulgat solemn²⁸¹. În preambulul său, autorii au declarat, folosind un verb exclus de toată inovatia criticabilă, că ei vor reînnoi credința Părintilor²⁸². Ei au afirmat că sunt multumiti

²⁷⁵ *Ibid.*, 3, 16, p. 80, 19-25 (diaconul Aetius).

²⁷⁶ Cf. *supra*, n. 260 și *infra*, n. 289.

²⁷⁷ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 4, 6, CPG, nr. 9003, Schwartz, p. 93, 22-30.

²⁷⁸ *Ibid.*, 4, 9, p. 94, 4-109, 6.

²⁷⁹ *Ibid.*, 4, 88 și 112, p. 117, 25-118, 2 și 120, 33-36.

²⁸⁰ *Ibid.*, 4, 98, p. 118, 38-119, 7.

²⁸¹ P. T. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, p. 132-137.

²⁸² *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 31, CPG, nr. 9005, Schwartz, p. 126, 25 și urm.; cf. *supra*, n. 138.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

de a proclama simbolul celor 318 Părinți de la Niceea și de a se solidariza cu cei 150 de Părinți de la Constantinopol, pe care l-au admis, ratificând aceeași credință; de aceea, au adăugat ei, se consideră că au păzit „ordinea și toate modelele” referitoare la credința sinodului de la Efes din 431²⁸³.

Termenii *taxis* și *typos* ar putea corespunde aici cu „definiția” și cu „canonul” despre care se aminteste că ei intervin într-un episod confuz al primei sedințe calcedoniene²⁸⁴. Dar dacă Părinții de la Calcedon au acceptat decretul din 22 iulie 431 despre simbolul de la Niceea, excluzând interpretarea îngustă pe care au dat-o monofizitii chirilieni²⁸⁵, deoarece acest decret era socotit de acum înainte să confirme prioritatea simbolului de la Niceea de-a curmezișul autorității simbolului de la Constantinopol. Acesta este, deci, motivul polemic esențial al intervenției crezului constantinopolitan în definiția de la Calcedon. Dar receptarea sa se găsește justificată într-un mod pozitiv prin apelul celor două considerente pe care le-am amintit deja în principiul atanasian și al Sfântului Vasile cel Mare despre suficiența credinței niceene: necesitatea de a elimina ereziile care urmează și confirmarea autentică a aceleiași tradiții apostolice²⁸⁶.

După ce s-a transcris textul simbolului celor 318 și al celor 150 de Părinți, s-a repetat apoi axioma suficienței și a perfectiunii sale pentru cei care l-au primit cu fidelitate, definiția de la Calcedon precizează natura ereziilor posterioare²⁸⁷ și prezenta celor patru autorități dogmatice enunțate de către legații romani la începutul sesiunii a IV-a a sinodului²⁸⁸. Părinții au definit că, înainte de orice, credința de la Niceea ar trebui să rămână neclintită; ei au validat învățătura Părinților de la Constantinopol; ei au primit scrisorile sinodale ale Sfântului Chiril către Nestorie și către cei din Orient; ei s-au adaptat la ceea ce precede scrisoarea lui Leon către Flavian²⁸⁹.

În acest pasaj, al cărui vocabular pare să fi fost gândit de la sine, cele patru verbe principale arată ca o ierarhie descendentă a locurilor teologice în cauză. Se găsește, aici, încă odată în plus, principiul suficienței simbolului de la Niceea, cu asigurarea că cel de la Constantinopol nu i-a adăugat nimic în plus, ci pur și simplu și-a manifestat sensul²⁹⁰. Cât privește autoritatea mărturiilor individuale

²⁸³ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 31, p. 127, 1 și u.

²⁸⁴ Cf. *supra*, n. 254.

²⁸⁵ Cf. *supra*, n. 250.

²⁸⁶ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 31, p. 127, 7 și urm.; cf. *supra*, n. 108 și 122.

²⁸⁷ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 32-34, p. 128, 24-129, 22.

²⁸⁸ Cf. *supra*, n. 277.

²⁸⁹ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 34, p. 128, 24-129, 22.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 129, 4-6.

ale tradiției, precum și Sfântul Chiril și Sfântul Leon, interpretii ortodocși ai crezului, ele nu au recunoscut decât ai celor ale căror scrieri au fost consacrate printr-o receptare a unui sinod ecumenic: cel de la Efes pentru primul, și cel de la Calcedon pentru al doilea²⁹¹

Că una din cele două scrisori ale Sfântului Chiril se găsește aici desemnată pe nume ca aceea către Ioan al Antiohiei²⁹² confirmă că introducerea simbolului de la Constantinopol în definiția de la Calcedon viza foarte bine faptul de a neutraliza toată folosirea împotriva ei a decretului de la Efes. Dar acest pasaj confirmă, de asemenea, că receptarea simbolului celor 150 de Părinți avea intenția specială de a justifica tomosul roman și, deci, definiția de la Calcedon care era socotită să-l confirme, înscriindu-le în mod asemănător în tradiția ortodoxă postniceană.

Această intenție se găsește, de altfel, indicată formal în alocuțiunea sinodului a împăratului Marcian, poate redactată sau mai puțin inspirată de Teodoret al Cyrului²⁹³ și care reprezintă primul comentariu oficial al definiției. Lema redactării a rezumat perfect obiectul definiției: tomosul lui Leon către Flavian nu constituie o inovație în raport cu credința de la Niceea, dar el urmează pe Părinții care au respins ereziile posterioare Sinodului I Ecumenic²⁹⁴. Cât privește testul alocuțiunii, el precizează că unii au calomniat scrisoarea romană invocând canonul de la Efes; că autorul respinge demonstrând că Părinții postniceeni nu au făcut altceva decât să explice, pe baza Sfintei Scripturi, sensul simbolului de la Niceea, departe de a-i adăuga în plus un alt simbol, ei l-au apărat de falsificările sale²⁹⁵; și această demonstrație este ilustrată, printre alte exemple, de „simbolul de la Nicopole” și de tomosul lui Damasus, precum și de sinoadele de la Sardica și de la Constantinopol, într-un fel de rezumat al istoriei principiului suficienței credinței de la Niceea, unde se remarcă intenția de a sublinia de fiecare dată acordul Orientului și al Occidentului²⁹⁶.

Părinții calcedonieni au prezentat definiția lor hristologică ca pe o simplă învățătură, urmând învățăturii Profetilor și pe aceea a lui Iisus Hristos, precum și tradiția simbolului de credință²⁹⁷. Și în mod verosimil pentru a arăta supunerea

²⁹¹ *Ibid.*, p. 129, 9 și 16.

²⁹² *Ibid.*, p. 129, 9-10.

²⁹³ M. Richard, *Les florilèges diphyssites du V-e et du VI-e siècles*, în *Das Konzil von Chalkedon* (*supra*, n. 219), p. 725.

²⁹⁴ *Allocution à Marcien*, CPG, nr. 9021, Schwartz, p. 110, 11-15.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 110, 21-112, 29.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 112, 19-40.

²⁹⁷ *Actes de Chalcedoine a. 451*, 5, 34, CPG, nr. 9005, Schwartz, p. 129, 24 și 130, 2 și u.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

lor față de această tradiție, ei au reluat pe contul lor prima parte a decretului de la Efes despre simbolul de la Niceea. Canonul efesean se găsește într-adevăr ușor de recunoscut în ultimul paragraf al *horos*-ului calcedonian, în ciuda câtorva variante de stil și adăugiri intenționate, printre eventualii opozanți ai hristologiei diofizite²⁹⁸. Aplicând decretul de la 22 iulie 431 propriei lor definiții, Părinții calcedonieni au făcut cunoscut, douăzeci de ani mai târziu, într-un mod foarte clar, că noua lor formulă dogmatică nu a uzurpat locul simbolului ecumenic, ci, dimpotrivă, l-au interpretat cu aceeași fidelitate ca și Părinții Sinodului de la Constantinopol, din anul 381.

V. Concluzii

Istoria receptării simbolului de credință ecumenic se termină cu promulgarea, la Calcedon, a crezului Niceo-constantinopolitan, deodată cu cele două texte distincte și cu „același” și unicul „simbol înțelept și salvator al harului divin”²⁹⁹. Această prezentare n-a făcut altceva decât să aplice principiul centenar al suficienței credinței de la Niceea, în virtutea căruia toată dezvoltarea doctrinară trebuia să se înscrie ca o simplă explicitare a dogmei celor 318 Sfinți Părinți.

În spiritul Sfântului Atanasie, care a evocat pentru prima dată acest principiu, era vorba de a-i câștiga de omioșieni la mărturisirea lui *homoousion* fără a-i obliga să renege teologia celor trei ipostasuri. Sfântul Vasile cel Mare l-a folosit pentru a întemeia caracterul dogmatic al acestei teologii; de unde, Sinodul al II-lea Ecumenic, de la Constantinopol, care l-a consacrat, a putut să afirme că el n-a făcut altceva decât să confirme credința de la Niceea. În controversa nestoriană, chirilienii și antiohienii se pretindeau în mod asemănător a fi singurii care nu au adăugat nimic expunerii de credință a celor 318 Sfinți Părinți, iar în timpul Sinodului al III-lea Ecumenic, de la Efes, din 431, primii au promulgat un decret care a interzis orice altă credință decât cea de la Niceea. În sfârșit, utilizarea restrictivă pe care eutihienii au făcut-o decretului de la Efes a determinat Sinodul al IV-lea Ecumenic, de la Calcedon să justifice propria sa definiție hristologică prin simbolul de la Constantinopol.

Prin urmare, reiese că Părinții secolelor IV și V au folosit corect principiul formal al suficienței credinței de la Niceea în unele circumstanțe diferite și schimbătoare, astfel încât să-l invoce în sprijinul unor teologii diferite, chiar antagoniste. Chiar în protestele lor cele mai emfatică a scrisorii simbolului, ei s-au

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 130, 5-11; Cf. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-519)*, în *Das Konzil von Chalkedon (supra, n. 219)*, t. 2, Würzburg, 1953, p. 243-291.

gândit mai puțin la textul simbolului de la Niceea decât la ortodoxia conținutului său. Din această cauză, nu numai că ei au continuat să considere credința de la Niceea crezurile Bisericilor locale care au rămas folosite pentru cateheză, ci ei au estimat că expunerea ecumenică a celor 318 Sfinți Părinți avea să fie confirmată și explicitat funcția noilor erezii. După ei, simbolul de la Constantinopol, documentele ecumenice de la Efes și definiția de la Calcedon nu au făcut decât să se înscrie, într-un fel, în linia unei dezvoltări, ale cărei norme cerea totdeauna întoarcerea la mărturia Sfintei Scripturi³⁰⁰.

După cum s-a afirmat, că Sinodul I Ecumenic a însemnat o evoluție a conceptului tradiției bisericești, în aceea că el ar fi inaugurat deliberat un tip de formulare străină regulii scripturistice, până atunci suverană, în așa fel încât definiția dogmei trinitare, invocând continuitatea apostolică, n-ar fi creat o tradiție nouă, juxtapusă celei vechi?³⁰¹ Dimpotrivă, reiese că simbolul de la Niceea și cel de la Constantinopol au apărut efectiv *regula fidei*, care condensa ea însăși mărturia evanghelică, garantând împotriva reducerilor „iudaizante” și filosofice unitatea de ființă și de acțiune între Tatăl și Iisus Hristos, în aceea că Dumnezeu cel viu se descoperă și se comunică definitiv omului³⁰².

Cât privește pasajul epistemologic al formulării dogmatice a credinței trinitare cu reinterpretarea formulelor de acum canonizate, el nu reprezintă mai mult de o ruptură, în aparentă amorțită în timpul celor 350 de ani cu receptarea Sinodului de la Niceea³⁰³, ci se înscrie într-un proces constitutiv al demersului hermeneutic creștin, provenit din interpretările atribuite și înrădăcinate în totalitatea istoriei sfinte, în cursul cărora fiecare nouă lectură succesivă se integrează în unica tradiție vie, oricare ar fi caracterul fondator și regulator al canonului biblic în această asimilare organică³⁰⁴. Mai mult decât teologia ulterioară, Sfinții Părinți au știut

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 130, II. A se vedea și Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 189-194; V. Loichita, *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice*, în „Mitropolia Banatului”, anul IX (1959), nr. 1-2, p. 25-44.

³⁰⁰ *Ibid.*, 5, 33 și u., p. 128, I și 15.

³⁰¹ W. Rordorf, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (Traditio christiana, 5), Berna et Franckfurt, 1982, p. XVI și u.

³⁰² T. F. Torrance (éd.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, Edimburg, 1981, p. XI-XXII.

³⁰³ H. G. Thümmel, *Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streites*, în „Theologische Literaturzeitung”, t. 109, 1984, c. 422.

³⁰⁴ J. Ponthot, *Tradition et Écriture*, în H. R. Boudin și A. Houssiau ((éd.), *Luther aujourd'hui* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 11), Louvain-la-Neuve, 1983, p. 65-70.

Receptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan...

să sintetizeze abordările „istorică” și „eshatologică” ale tradiției Sfinților Apostoli, actualizând în epicleza sacramentală a Duhului Sfânt anamneza kerigmei hristologice³⁰⁵

³⁰⁵ Cf. Jean Zizioulas, *L'êtrè ecclésial* (Perspective orthodoxe, 3), Genève, 1981, p. 136-170.

Adrian Murg

Cult si viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru¹

Abstract

The following study consists in an analysis of three significant liturgical fragments in I Peter: the opening blessing (1, 3-9) which offers us an idea about this type of prayer and the problems of the Churches in Asia Minor to whom St. Peter addresses himself; the meditation on the Suffering Christ in 2, 22-24, which can be classified as a hymn; the creedal pieces from the baptismal passage 3, 18-22. The importance of these texts resides mainly in what they reveal about their own literary genre. They also serve the general purpose pursued by St. Peter in this epistle, and show that the cult, fed on contemplating the truth of faith, must be a chief factor in orienting and supporting the concrete life of the Christian communities.

Keywords

The Theology of the New Testament, Saint Peter the Apostle, Christian life in the primary Church

Între scrierile Noului Testament care reflectă viața liturgică a Bisericii în epoca apostolică², prima Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru ocupă un loc aparte. Fără a merge până la a o considera o omilie pascală³ sau o cuvântare

¹ Referat susținut în cadrul Simpozionului internațional cu tema „Scriptură-Liturgie-Biserică”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă Oradea în zilele de 8-10 octombrie 2008.

² O prezentare sistematică și foarte utilă a dimensiunii liturgice a Bisericii veacului apostolic, așa cum se reflectă aceasta în Noul Testament, ne oferă Prot. Dr. Ioan Bude, *Conotații biblice despre „jertfa vie” și limbajul imnic-euharistic*, editia a II-a, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2007.

³ F. L. Cross, *I Peter, A Paschal Liturgy*, London, 1960.

Cult si viata crestină după Întâia Epistolă sobornicească...

rostită cu prilejul initierii crestine⁴, nu putem să nu remarcăm multiplele aluzii la Botez si pasajele din care răzbate tonul cald specific omiliei. I Petru este singura epistolă în care se foloseste pentru comunitatea crestină frumoasa denumire de „preotie împărătească”, si tot aici se atribuie acestei comunități menirea de a aduce „jertfe duhovnicesti, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (I Pt 2, 5). De aceea socotim că merită osteneala de a aduna indiciile pe care această epistolă le oferă asupra vietii comunitare a primilor crestini, si de a clasifica fragmentele de rugăciune si mărturisire de credință pe care le putem descoperi prin compararea Epistolei I Petru cu celelalte scrieri ale Noului Testament.

Este preferabil să ne concentrăm atentia asupra a trei pasaje mai semnificative: binecuvântarea initială (1, 3-9) care ne va ajuta să ne formăm o idee asupra acestui gen de rugăciune si asupra problemelor specifice Bisericii Asiei Mici cărora li se adresează Sfântul Petru; meditatie despre Hristos Cel pătimitor din 2, 22-24, pe care o putem asocia genului imnic; fragmentele de crez încorporate în pasajul baptismal 3, 18-22. Importanta acestor texte vine, în primul rând, din ceea ce relevă fiecare despre propriul său gen literar. În acelasi timp vom vedea că acestea se subordonează scopului general urmărit de Sfântul Petru în această epistolă. Vom constata de asemenea că viata liturgică, hrănită de contemplarea adevărurilor de credință, trebuie să fie un factor principal de orientare si sustinere a vietii concrete a comunităților crestine.

I. Binecuvântarea de deschidere (I Pt 1, 3-9)

Înainte de a face câteva comentarii asupra binecuvântării solemne care constituie uvertura Epistolei I Petru, este utilă mentionarea modului în care sunt analizate fragmentele liturgice ale acestei epistole în literatura de specialitate. În mare, comentatorii urmează două linii metodice: pe de o parte, cei interesati de izvoarele liturgice sau catehetice din care se inspiră autorul epistolei, folosindu-se în principal de comparatii cu texte analoage, se angajează într-o actiune de deconstructie pentru a descoperi elementele simple care ne pot conduce la textul-sursă; pe de altă parte, cei care dau o importantă mai mare unității epistolei caută să interpreteze textul asa cum este el în forma sa canonică, tinând cont de coerenta sa. Un reprezentant de seamă al primei

⁴ M.-E. Boismard, *Pierre (Première épître de)*, în Louis Pirot, André Robert, Henri Cazalles, André Feuillet (ed.), „Dictionnaire de la Bible, Supplément”, t. VII, Paris: Letouzey et Ané, 1966, col. 1415-1455.

categorii este Marie-Émile Boismard⁵, iar al celei de-a doua, Leonhard Goppelt⁶.

Binecuvântarea inițială a Epistolei I Petru poate fi comparată cu rugăciunile de deschidere a Epistolelor II Corinteni și Efeseni, în care se regăsește stilul binecuvântărilor (*berakot*) sinagogale. Aclamării „Binecuvântat să fie” (*baruk*) îi urmează desemnarea lui Dumnezeu prin anumite titluri legate de motivele pentru care I se aduce laudă. Astfel întâlnim: „Binecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Părintele îndurărilor și Dumnezeu al toată mângâierea” (II Cor 1, 3); „Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce, întru Hristos, ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească” (Ef 1, 3). Observăm că binecuvântarea izvorăște din anamneza lucrărilor minunate ale lui Dumnezeu. În cazul Epistolei I Petru este pusă în relief renasterea spirituală („Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Care, după mare mila Sa, prin învierea lui Iisus Hristos din morți, ne-a născut din nou, spre nădejde vie”; I Pt 1, 3).

Pentru delimitarea extensiunii binecuvântării petrine și stabilirea structurii sale s-au folosit în principal două metode: comparația cu binecuvântările întâlnite în celelalte epistole ale Noului Testament și analiza raportului dintre partea de început și restul epistolei I Petru. Cei care folosesc preponderent prima metodă au ajuns să limiteze binecuvântarea la versetele 3-5, iar cei care o folosesc pe cea de-a doua socotesc că aceasta cuprinde și versetele 6-9. Vom trece în revistă pe scurt cele două direcții de investigație.

a) Asemănările cu alte binecuvântări epistolare nouotestamentare

Compararea Epistolelor I Petru și Efeseni a fost obiectul mai multor studii⁷. Astfel s-a observat că ambele texte accentuează mila lui Dumnezeu (I Pt 1, 3; Ef 1, 7), vorbesc despre înfiere (I Pt 1, 3; Ef 1, 5) și consideră lauda lui Dumnezeu drept tel al vieții creștine (I Pt 1, 7; Ef 1, 6.12.14). Ambele pasaje celebrează împlinirea vremii dar cu nuanțe diferite, deoarece I Petru rămâne fidelă perspectivei eshatologice tradiționale, pe când Efeseni contemplă realizarea tainei lui Dumnezeu în prezent. De asemenea, binecuvântarea din Efeseni este centrată mai mult asupra

⁵ *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, „Lectio divina” 30, Paris, Cerf, 1961.

⁶ *Der erste Petrusbrief*, KEK, 1978.

⁷ J. Coutts, *Ephesians 1, 3-14 and I Peter 1, 3-12*, în „New Testament Studies” 3 (1956-1957), p. 115-127; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments” 5, 1967, p. 77 și u.

Cult si viata crestină după Întâia Epistolă sobornicească...

Persoanei lui Hristos, pe când în I Petru atentia autorului se întoarce repede spre conduita concretă a creștinilor, persoana I plural dând locul persoanei a II-a plural, specifică parezei. Acesta este motivul pentru care Reinhard Deichgräber consideră că binecuvântarea propriu-zisă se încheie la versetul 5.

La rândul său, M.-E. Boismard propune o comparație I Pt și Tit 3, 4-7 pornind de la asemănări mai mult tematice decât literare. Iată schița unui tablou sinoptic al celor două texte⁸:

I Pt 3-5	Tit 3, 4-7
Binecuvântat să fie <i>Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos</i>	Iar când bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru <i>Dumnezeu s-au arătat</i>
Care, <i>după mare mila Sa</i> , prin învierea lui <i>Iisus Hristos</i> din morți, <i>ne-a născut din nou</i> , spre <i>nădejde vie</i>	El ne-a mântuit, nu din faptele cele întru dreptate, săvârșite de noi, ci <i>după a Lui îndurare</i> , prin baia <i>nașterii celei de a doua</i> și prin înnoirea Duhului Sfânt, Pe Care L-a vărsat peste noi, din belșug, prin <i>Iisus Hristos</i> , Mântuitorul nostru
Spre <i>moștenire nesticăcioasă (...)</i>	Ca îndreptându-ne prin harul Lui, să ne facem, după <i>nădejde, moștenitorii vieții celei veșnice</i>
Spre <i>mântuire</i> , gata să se dea pe față în vremea de apoi	

Pe baza expresiilor asemănătoare care apar în cele două texte, Boismard reconstituie un imn baptismal de cinci strofe a două stihuri, care ar constitui izvorul de inspirație a Sfintilor Petru și Pavel:

Binecuvântat să fie Dumnezeu
 Și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos!
 Care după marea sa îndurare
 Ne-a născut din nou
 Pentru o nădejde vie
 Prin Învierea lui Iisus Hristos din morți
 Spre moștenire nesticăcioasă
 Păstrată în ceruri
 Spre mântuirea gata să se dea pe față
 În vremea de apoi⁹.

Din punct de vedere literar, avem de-a face cu un imn bine întocmit, cu un ritm și cu idei clare. Atunci de ce n-a fost păstrat în această formă de către Sfinții

⁸ M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, p. 15. Teoria lui Boismard este preluată și de I. Bude (*op. cit.*, p.117-118)

⁹ M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, p. 16.

Petru sau Pavel? O obiecție și mai serioasă împotriva acestei teorii a lui Boismard vine din faptul că genurile literare ale pasajelor pe care le compară sunt total diferite. Cine s-ar gândi, citind instrucțiunile date de Sfântul Pavel ucenicului său Tit, la un fragment de imn? Pentru a-și fundamenta părerea Sfântul Pavel pornește de la un rezumat al învățăturii despre îndreptare și al teologiei baptismale, cu o reliefare a lucrării Duhului Sfânt, situație pe care nu o găsim în I Petru. Privind cu atenție sinopsa lui Boismard, vom constata că asemănările sunt departe de a fi suficient de convingătoare pentru a justifica ipoteza unui text-sursă, deoarece acestea au ca obiect doar câteva idei înrudite și nu corespondente verbale stricte¹⁰.

Mai evidente sunt diferențele dintre cele două texte. Astfel doar Sfântul Petru Îl numește pe Dumnezeu Tată al Domnului nostru Iisus Hristos, și tot așa, doar el menționează Învierea lui Hristos. În I Petru accentul cade pe caracterul sigur al mostenirii, pe când în Tit este subliniată actualitatea mântuirii. În Tit ideile baptismale sunt evidente, pe când în I Petru ele sunt doar implicite, deoarece formula *ho anagennesas* nu indică neapărat Botezul, ci poate viza înnoirea spirituală prin Cuvântul lui Dumnezeu¹¹. Desigur, sensul baptismal nu este exclus, însă trebuie să ne ferim a eticheta prea repede textul petrin drept „imn baptismal”.

Putem concluziona că paralelele dintre I Petru și Tit sunt prea slabe pentru a putea susține ipoteza unui izvor comun. Analizele literare ale lui Boismard par a fi arbitrare; reflecția noastră trebuie îndreptată astfel asupra textului actual, așa cum ni s-a păstrat acesta în canon.

b) Relația dintre I Pt 1, 3-9 și restul epistolei

În opoziție cu R. Deichgräber care, din rațiuni stilistice, limitează imnul lui Dumnezeu la versetele 3-5, există bune motive pentru a afirma unitatea literară a pasajului v. 3-9, în care se poate recunoaște prezenta a trei strofe, termenul „strofă” având aici o semantică mai largă, neavând de-a face cu o poezie în sens strict¹². Fiecare strofă se încheie prin evocarea mântuirii, socotită a fi manifestarea a ceea ce până atunci fusese ascuns. Astfel v. 5: „spre mântuirea gata să se dea pe față (*apokalyptenai*) în vremea de apoi”; v. 7: „la arătarea (*en apokalyptei*)”

¹⁰ Astfel tema regenerării este exprimată în I Petru prin verbul *anagennan*, iar în Tit prin substantivul *paliggenesia*; E. Cothenet, *Exégèse et liturgie*, „Lectio divina” 133, Cerf, 1988, p. 220-221.

¹¹ M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, p. 35, unde sunt citate I Pt 1, 23; Iac 1, 18; In 1, 12 etc.

¹² E. Cothenet, *op. cit.*, p. 221.

Cult si viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească...

lui Iisus Hristos”; v. 9: „mântuirea sufletelor voastre”. În fiecare strofă apare o dată termenul *pistis*, credință: „cei ce sunteți păziți prin puterea lui Dumnezeu prin credință” (v. 5); „credința voastră încercată” (v. 7); „răsplata credinței voastre” (v. 9). Strofa a doua ocupă, după cum este firesc, o poziție intermediară: aceasta este legată de prima prin menționarea descoperirii sau a arătării, și o anunță pe cea de-a treia prin introducerea temelor bucuriei și a slavei. Astfel, putem observa că între cele trei strofe există o veritabilă *concatenatio verborum*¹³. Ca și în cazul altor imne, trecerea de la o strofă la alta se face prin intermediul unui pronume relativ: *en ho* (v. 6); *hon* (v. 8).

Pentru a înțelege mai bine rolul acestei binecuvântări inițiale în I Petru este utilă compararea acesteia cu urările de har pe care le putem găsi în general în fruntea epistolelor pauline. În aceste rugăciuni Sfântul Pavel anunță de obicei marile teme ale epistolelor sale. Tot așa stau lucrurile cu această binecuvântare prin care Sfântul Petru își inaugurează îndemnul către Bisericile Asiei Mici (cf. 5, 12).

Fără a ne propune un comentariu exhaustiv, vom reliefa corespondențele existente între această binecuvântare și fluxul tematic ulterior al Epistolei I Petru. Tema nasterii din nou din primul verset al binecuvântării (I Pt 1, 3) este reluată în detaliu în 1, 23: „Fiind născuți din nou nu din sămânță stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și care rămâne în veac”. În virtutea Botezului lor, creștinii sunt socotiți „ca niște prunci de curând născuți” care trebuie să dorească laptele cel curat al Cuvântului (2, 2), pentru ca mai apoi să li se pună înainte exigentele acestui Botez (3, 21).

În rugăciunea de deschidere a epistolei Sfântul Petru caută să pună în lumină raportul dintre această naștere din nou și nădejdea creștină, prin sublinierea importanței Învierii. Vom vedea mai departe că se acordă o importanță deosebită și Patimilor lui Hristos, însă fără ca epistola, care este dominată în întregime de perspectiva Învierii, să se transforme într-o meditație doloristă. Credința creștină, după cum putem observa, are la temelie intervenția lui Dumnezeu, Care L-a înviat pe Fiul Său din morți (1, 21). Această Înviere are ca rezultat, pe de o parte, eficacitatea Botezului creștin (3, 21), iar pe altă parte așezarea lui Hristos ca „piatră vie” (2, 4) la temelie templului spiritual care este poporul lui Dumnezeu.

În I Petru nădejdea nu este privită ca o virtute a sufletului, ci, în sens concret, ea desemnează bunurile mântuirii așteptate de credincioși. Având în vedere situația dificilă prin care trec comunitățile cărora li se adresează, Sf. Petru se străduiește

¹³ *Ibid.*, p. 222.

să arate că această nădejde este la loc sigur. Inspirându-se în mod clar din cartea Întelepiciunea lui Solomon¹⁴, dar mai presus de aceasta din învățăturile Mântuitorului Hristos, Sfântul Petru declară că mostenirea nădăjduită nu poate fi nici stricată, nici întinată, nici vestejită (1, 4). Ne ducem îndată cu gândul la acea „comoară neîmputinată în ceruri, unde fur nu se apropie, nici molie nu o strică” de care vorbește Domnul (Lc 12, 33). La această comoară adăpostită în ceruri vor putea ajunge cei „păziti cu puterea lui Dumnezeu prin credință” (I Pt 1, 5). Tema aceasta va fi exprimată mai pe larg în finalul epistolei: „Iar Dumnezeul a tot harul, Care v-a chemat la slava Sa cea vesnică, întru Hristos Iisus, El însuși, după ce veti suferi puțină vreme, vă va duce la desăvârșire, vă va întări, vă va împuternici, vă va face neclintiti” (5, 10).

O intenție principală a Sfântului Petru este de a arăta că această nădejde este un izvor de bucurie încă din prezent. Pentru aceasta el folosește de două ori un verb expresiv, preluat din limbajul liturgic. În psalmi verbul *agalliasthai*¹⁵ exprimă o bucurie debordantă, care se manifestă în mod colectiv în ritualurile sărbătorii (de ex. Ps 50, 14; 95, 11; 96, 1.8; 125, 2.5 etc.). Această bucurie a mântuirii trebuie să caracterizeze permanent Biserica, chiar și în lipsa posibilității exprimării ei în cuvinte (v. 8: „vă bucurati cu bucurie *negrăită* și preamărită).

Totusi temeiurile acestei bucurii sunt nesensibile de cei lipsiti de o gândire duhovnicească. Chiar de la început Sfântul Petru lansează o idee care va răsună în crescendo de-a lungul firului epistolei: voi tresăltati de bucurie chiar dacă acum, pentru o vreme, trebuie să treceti prin felurite încercări. Lista acestor încercări este destul de lungă: întâi ostilitatea societății care nu acceptă singularismul creștin (2, 12.15); încercările slugilor din partea stăpânilor nedrepti (2, 18); tensiunea din familiile în care doar unul dintre soți este credincios (3, 1 și u.); prigoanele declansate de autorități sau pornite din dușmănia față de creștini (4, 12).

În fața acestor suferințe care riscau să-i coplesească pe creștini, Sfântul Petru afirmă neobosit fericirea celor ce sunt prigoniți (cf. Mat 5, 20 și par.)¹⁶:

¹⁴ Cf. utilizarea adjectivului rar *amiantos* aici și în Întel 4, 2 și *amarantos* (*hapax legomenon* în NT) aici și în Întel 6, 12. Asupra acestui subiect, vezi Édouard Cothenet, *Le réalisme de l'espérance chrétienne selon I Pierre*, în „New Testament Studies” 27 (1981), p. 564-572.

¹⁵ Cf. R. Bultmann, *Agalliaomai, agalliasis*, în G. Kittel, G. Friedrich, (ed.), „The Theological Dictionary of the New Testament”, trad. G. Bromiley, vol. I, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p. 19-20.

¹⁶ Vezi tabloul întocmit de E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London, 1946, p. 442-445.

Cult si viata crestină după Întâia Epistolă sobornicească...

„Dar de veti si pătimi pentru dreptate, fericiti veti fi” (3, 18); „De sunteti ocărăti pentru numele lui Hristos, fericiti sunteti, căci Duhul slavei si al lui Dumnezeu Se odihnește peste voi” (4, 14; cf. 2, 20).

Această bucurie în mijlocul încercărilor nu vine doar din încredintarea că Dumnezeu, la vremea cuvenită, îi va răsplăti pe robii Săi credinciosi, ci ea este înrădăcinată profund în certitudinea creștinilor de a fi uniti cu Hristos si în convingerea că ei trebuie să meargă pe urmele pasilor Lui (2, 21). Această idee se reflectă în a treia strofă a binecuvântării:

Pe El, fără să-L fi văzut, Îl iubiti;

Întru El, desi acum nu-L vedeti, voi credeti

Si vă bucurati cu bucurie negrăită si preamărită,

Dobândind răsplata credintei voastre, mântuirea sufletelor (1, 8-9).

Aceste cuvinte ale verhovnicului apostolilor ne trimit direct la fericirea pe care o proclamă Domnul Cel Înviat la finalul Evangheliei după Ioan: „Fericiti cei n-au văzut si au crezut” (In 20, 29). Sfântul Petru aplică acest cuvânt al lui Hristos la situatia concretă a creștinilor din Asia Mică, care sunt în situatia de a crede în El fără să-L fi văzut si care sunt tulburati de contradictia aparentă dintre făgăduintele legate de Înviere, cum ar fi înnoirea lumii, si prezentul marcat de încercări si persecutii.

Mai putem remarca în încheierea acestei prime sectiuni a lucrării că stilul fragmentului I Pt 1, 3-9 este mai îngrijit decât cel al altor părți ale epistolei, asemănându-se binecuvântărilor solemne care deschid epistolele II Corinteni si Efeseni. Chiar dacă nu putem vorbi despre un model comun, compararea celor trei texte ne oferă o imagine asupra manierei ample si maiestuoase, uneori prea încărcată, în care primii creștini vesteau în lume „bunătățile Celui Ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată” (I Pt 2, 9). În fiecare caz exegetul trebuie să observe corespondenta dintre aceste rugăciuni initiale si temele principale ale epistolelor sau nevoile comunităților. Putem socoti această corespondență ca o indicatie asupra legăturii ce trebuie să existe între cultul creștin si viata creștină. Textele pe care le vom examina în continuare vor aduce precizări suplimentare în această privință.

II. Imnul lui Hristos-Robul (2, 21-25)

În a doua parte a Epistolei I Petru sunt detaliate exigentele vietii în Hristos. După o exortatie generală, care insistă asupra responsabilităților creștinilor în fata lumii păgâne (2, 11-12), urmează câteva îndrumări legate de datoria supunerii față de autoritățile lumesti, prezentate într-o formă care aminteste de tabloul

îndatoririlor domestice specifice lumii antice. Cuvântul de ordine este aici supunerea (*hypotassomenoi*, v. 18; cf. 2, 13; 3, 1.5; 5, 5 si paralelele din Epistolele pastorale). Originalitatea Epistolei I Petru față de fragmentele paralele constă în motivatia hristologică oferită acestei supuneri pretinse din partea casnicilor (*oiketai*): „Iar dacă, pentru binele făcut, veti pătimi si veti răbda, aceasta este plăcut lui Dumnezeu. Căci spre aceasta ati fost chemati, că si Hristos a pătit pentru voi, lăsându-vă pildă, ca să păsiți pe urmele Lui” (2, 20-21).

Fragmentul care urmează se detasează de context prin ritmul său si prin paralelismul anumitor expresii. De aceea, începând cu Hans Windisch, acest pasaj a fost socotit un imn hristologic. Ulterior, această ipoteză a fost des reluată. Bultmann a retinut termenul de „imn” pentru a deosebi acest fragment de confesiunile de credință detectabile în alte părți ale epistolei¹⁷. Boismard foloseste termenul generic de „imn” pentru toate textele liturgice prezente în epistolă, fie că este vorba despre o binecuvântare, o mărturisire de credință sau un imn propriu-zis, ceea ce produce confuzie. Însă în acest caz, după cum arată Deichgräber¹⁸, este potrivită socotirea acestui cânt drept imn, deoarece astfel i se reliefează caracterul obiectiv, adică faptul că nu este o invocare, ci o celebrare a faptelor mântuitoare ale lui Hristos. Este binevenită si o anume prudentă în atribuirea calificativului „baptismal” acestui imn, deoarece nimic în text nu trimite la Botez. Dacă ar fi să indicăm cadrul liturgic pentru care a fost compus acest poem, ar fi mai sigură preluarea sugestiei lui Lucien Cerfaux, conform căreia ar fi vorba mai degrabă de un context euharistic¹⁹.

Imnul se prezintă sub forma următoare:

Care n-a săvârșit nici un păcat,
Nici s-a aflat viclesug în gura Lui,
Si Care, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară;
Suferind, nu ameninta,
Ci Se lăsa în stirea Celui ce judecă cu dreptate.
Care a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn,
Pentru ca noi, murind față de păcate, să vietuim dreptății
Cu a Cărui rană v-ati vindecat (I Pt 2, 22-24).

¹⁷ R. Bultmann, *Bekennntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, în „Conjectanea Neotestamentica”, XI, Lund-Copenhague, 1947, p. 1-14.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 140-143.

¹⁹ Lucien Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux. Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse réunies à l'occasion de son 70e anniversaire*, t. II, Louvain, 1954, p. 436.

Fiecare strofă începe cu pronumele relativ. Versetul 22 se caracterizează prin paralelismul celor două stihuri; versetul 23 printr-un paralelism sintetic: după două stihuri paralele, al treilea marchează rotunjirea sau împlinirea ideii celorlalte. Versetul 24 exprimă telul soteriologic al Patimilor și cuprinde și un adaus parenetic petrin: „pentru ca noi, murind față de păcate, să vietiim dreptății”.

Dintre diversele imnuri hristologice întâlnite în Noul Testament, I Pt 2, 22-24 și Fil 2, 6-11 sunt cele mai pătrunse de emotie. În primul dintre ele, de care ne ocupăm acum, este subliniată nevinovăția Mielului, prin al Cărui sânge suntem mântuți (1, 19), și pilduitoarea Sa răbdare. Acest poem pare a izvorî dintr-o lectură creștină a capitolului 53 al cărții lui Isaia. Acolo, pasajul cel mai semnificativ este următorul: „Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărâdelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat. Toti umblam rătăciti ca niste oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărâdelegile noastre ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa” (Is 53, 5-7 LXX). Trebuie să ținem cont, de asemenea, de relațiile evanghelice care evidențiază tăcerea stupefiantă a lui Iisus fie în fața lui Caiafa (Mc 14, 61 și par.), fie în fața lui Pilat (Mc 15, 5 și par.), fie în fața lui Irod (Lc 23, 9). O tăcere greu de înțeles mai ales în contextul lumii antice în care acuzatul trebuia să-și dovedească nevinovăția prin negații vehemente, și să-l înduioșeze pe judecător prin rugămintile sale. Această tăcere a lui Iisus trebuie considerată ca un indiciu al neîncrederii Sale în judecata omenească, și al încredințării Sale doar în mâinile lui Dumnezeu. În Vechiul Testament îl vedem pe proorocul Ieremia, care, prigonit de ai săi, se încredințează dreptei judecăți a lui Dumnezeu (Ier 11, 20; 12, 1), însă cu o serie de imprecatii dure împotriva vrăjmasilor săi (Ier 18, 21-23). Cu totul alta este atitudinea Robului pătimitor, a cărui tăcere se transfigurează într-o rugăciune de mântuire.

Includerea acestui imn într-un fragment care cuprinde îndemnuri adresate slugilor trebuie bine înțeleasă. Nu este vorba despre o invitație la resemnare sau la servilism orb față de stăpâni. Punctul de vedere al Sfântului Petru este diferit: într-un mediu ostil e necesară dezarmarea oponentilor și reducerea la tăcere a calomniatorilor printr-o purtare ireproșabilă²⁰. „Purtati-vă cu cinste între neamuri,

²⁰ M. -A. Chevallier, *Condition et vocation des chrétiens en Diaspora. Remarques exégétiques sur la première épître de Pierre*, în „Recherches de science religieuse” 48 (1974), p. 387-398.

ca în ceea ce ei acum vă bârfesc ca pe niste făcători de rele, privind ei mai de aproape faptele voastre cele bune, să preamărească pe Dumnezeu, în ziua când îi va cerceta” (2, 12). Hristos ne-a dat o pildă de răbdare, însă nu și de resemnare pasivă. Căci în momentul în care a tăcut El s-a încredintat cu desăvârșire lui Dumnezeu. Nu se poate găsi un mod mai bun de a caracteriza intensitatea speranței și autenticitatea dragostei care transformă moartea cea mai nedreaptă în jertfă răscumpărătoare. Prin urmare, sclavilor asupriți de cruzimea stăpânilor le este adresată cheamarea de a merge pe urmele pasilor lui Hristos și a trăi plener această nădejde care transfigurează deja lumea. Acesta trebuie să fie impactul Liturghiei asupra vieții cotidiene.

III. O mărturisire de credință (I Pt 3, 18-22)

După o serie de îndrumări legate de anumite aspecte particulare ale vieții creștine, începând cu 3, 13, Sfântul Petru abordează pe larg tema persecuțiilor. Intenția sa este de a întări statornicia creștinilor în credință și fapte bune și de a preîntâmpina sau a înlătura confuzia din mintea lor, amintindu-le că încercarea face parte din logica Evangheliei. În acest context este plasat un pasaj dificil, de o extremă concizie, care evocă moartea lui Hristos pentru păcate, propovăduirea Sa către duhurile din închisoare, tipologia baptismală a popoului, Înălțarea lui Hristos la Cer și supunerea față de El a îngerilor, stăpâniilor și puterilor.

În spatele acestei creații complexe se poate bănui prezenta unei varietăți de tradiții. Nu ne vom aventura într-un demers de critică a izvoarelor, ci ne vom mărgini la analiza elementelor credale, cu scopul de a pune în lumină incidenta lor asupra vieții creștine.

Bultmann discerne în acest fragment frânturi ale unui crez baptismal, pe care le reconstituie în felul următor:

Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre

Ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu,

Omorât fiind cu trupul

Dar viu fiind făcut cu Duhul

Prin Care a propovăduit și duhurilor tinute în închisoare

Suindu-se la Cer, a sezut de-a dreapta lui Dumnezeu

După ce I s-au supus îngerii, stăpâniile și puterile.

Se poate observa că Bultmann a intenționat să demonstreze o oarecare asemănare cu Simbolul apostolic, însă cu pretul unei remodelări severe a

fragmentului. Si în ciuda acestei remodelări textul este lipsit de omogenitate, iar a treia strofă este prea lungă si prozaică²¹.

Mergând pe urmele lui Bultmann, Boismard a întreprins o reconstituire si mai hazardată, pentru care el ia drept model imnul hristologic din I Tim 3, 16. Prin combinarea fragmentelor I Pt 1, 20; 3, 18 si 4, 6, el obtine următorul text:

(Hristos) Care a fost cunoscut mai dinainte de întemeierea lumii,
Dar Care S-a arătat, în anii cei mai de pe urmă
Omorât fiind cu trupul
Dar viu fiind făcut cu Duhul
A propovăduit celor morti
S-a înălțat la Cer
Si I s-au supus Lui îngerii, stăpâniile si puterile²².

Boismard a obtinut astfel un imn cu sapte stihuri, dintre care primele sase se află în contrast două câte două într-o manieră mai riguroasă decât cea a imnului din I Timotei, iar al șaptelea, mai amplu, constituie concluzia întregului. Însă acest montaj este realizat într-un mod atât de arbitrar, încât Deichgräber consideră întreaga ipoteză drept o „pură imaginație”²³.

Lăsând la o parte problema dificilă a reconstituirii simbolului de credință din care se inspiră Sfântul Petru, ne propunem să relevăm raportul dintre formulele kerigmatice preluate de apostol si telul îndemnurilor sale. În afirmatia „Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre” (3, 18) recunoastem o variantă a kerigmei pascale „Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi” (I Cor 15, 3). În declaratia petrină trebuie acordată importanta cuvenită termenului *hapax*. Aici nu este vorba doar de a proclama caracterul unic si definitiv al Patimilor răscumpărătoare, ci si de a arăta credinciosilor caracterul ireversibil al Botezului, ruptura față de păcat si începerea unei vietii închinată lui Dumnezeu (cf. 4, 1.2). „El cel drept pentru cei nedrepti” exprimă o idee pe care o întâlnim si în imnul hristologic din 2, 22-24. „Ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu” este comentariul personal al Sfântului Petru asupra Patimilor. În spatele elementului dureros al jertfei mântuitoare găsim astfel un aspect eminent pozitiv: accesul credinciosilor la Dumnezeu (cf. Evr 7, 25; 10, 14). Dacă într-un fragment anterior al epistolei se vorbea despre chemarea creștinilor de a aduce lui Dumnezeu o jertfă duhovnicească în toate zilele vietii lor (2, 5.9), acum înțelegem că acest lucru este posibil doar în virtutea jertfei lui Hristos care ne-a făcut nouă intrare la Tatăl.

²¹ R. Deichgräber, *op. cit.*, p. 172.

²² M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, p. 62.

„Omorât fiind cu trupul, dar viu fiind făcut cu Duhul” este o exprimare care ne aminteste dintre opozitia dintre *sarx* si *pneuma* prezentă în formulele hristologice primare, care stă la baza unor pasaje importante precum Rom 1, 3 si I Tim 3, 16. Prin *sarx* Hristos participă la slăbiciunea creaturii (cf. II Cor 13, 4) si poate cu adevărat să guste moartea, dar în acelasi timp, pătruns fiind de puterea dumnezeiască si de viață făcătoare a Duhului, El nu poate fi tinut prizonier al Seolului.

Trecând peste fragmentul în care se vorbește despre propovăduirea către duhurile prizoniere si despre tipologia potopului, ne vom opri asupra unei formule care se poate încadra la fel de bine atât în genul imnic cât si în cel confesional: „Care, după ce S-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu, si se supun Lui îngerii si stăpâniile si puterile” (3, 22). În spatele acestei formule stă aceeași combinatie dintre Ps 109 si Ps 8, pe care o mai putem întâlni si în cazul pasajelor I Cor 15, 24-28 si Evr 1, 13; 2, 5. Sederea de-a dreapta Tatălui semnifică întronizarea cerească a lui Hristos. Momentul investirii comportă obligatoriu omagiul demnitarilor curții, după cum se vede în Fil 2, 9-11 si Apoc 5. Sfântul Petru ne spune că de acum înainte îngerii, stăpâniile si puterile se vor supune lui Hristos. Nu este necesar să intrăm aici în problema delicată a naturii acestor stăpânii si puteri²⁴. Chiar si în interiorul corpusului paulin se observă variatii importante în această chestiune, determinate de context. În lipsa unor paralele la textul petrin, trebuie să ne limităm la reflectii generale.

În privinta îngerilor, lucrurile sunt destul de clare. Este vorba despre membri ai curții ceresti care împliniseră odinioară un rol important. Fată de Israel, îngerii au fost mediatorii revelatiei de pe Sinai (cf. Fapte 7, 38; Gal 3, 18). Îngerii aveau autoritate asupra neamurilor păgâne, în timp ce poporul ales se supunea doar lui Iahve (Deut 32, 8.9). Odată cu întronizarea cerească a lui Hristos rolurile s-au inversat. De acum înainte îngerii nu mai comunică mistere ceresti, ci, dimpotrivă, ei caută înțelegerea acestora prin contemplarea credinței Bisericii (I Pt 1, 12). Puterile si stăpâniile care dirijau viața neamurilor si-au pierdut acest rol; Hristos este de acum unicul stăpân al istoriei. Această idee are o puternică conotație universalistă. Plasate odinioară pe o poziție de inferioritate, neamurile au acces acum prin credință la demnitatea poporului lui Dumnezeu (2, 10). Acest popor, în care se împlinesc vechile făgăduințe, este alcătuit din cei care se încorporează în templul spiritual clădit pe Hristos, Piatra cea vie. În aceste conditii, întreaga viață a credinciosilor depinde de Hristos si numai de El, fără a fi determinată în

²³ R. Deichgräber, *op. cit.*, p. 173, n. 1.

²⁴ Vezi M. Cambe, *Puissances célestes*, în „Dictionnaire de la Bible, Supplément”, t. IX, 1979, col. 336-381.

Cult si viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească...

niciun fel de forțele obscure ale destinului care, pentru mentalitatea elenistică, ar putea fi indicate prin *exousiai* și *dynamis*.

În acest context doctrinar Sfântul Petru introduce un scurt fragment, care pune probleme de traducere destul de dificile, referitor la lucrarea mântuitoare a Botezului „nu ca stergere a necurăției trupului, *alla syneideseos agathes eperotema eis theon*” (3, 21). Cuvântul *eperotema* este un *hapax legomenon* în Noul Testament, tradus în general de către comentatori fie prin „angajament”, fie prin „cerință”. Relația dintre *syneidesis* și *eperotema* poate fi înțeleasă în două moduri: fie în sens subiectiv, ca cerință sau angajament care provine dintr-un cuget bun, fie în sens obiectiv, ca cerință sau angajament de a avea un cuget bun. Paralelismul cu expresia „stergere a necurăției trupului” ne face să înclinăm spre genitivul obiectiv: cerință sau angajament de a avea un cuget bun. Rămâne atunci să precizăm sensul lui *eperotema*. Sensul de cerință postulat de anumiți autori provine dintr-un punct de vedere dogmatic și nu filologic, motivat de dificultatea de a recunoaște Botezului și o dimensiune umană. Cu toate acestea, din punct de vedere filologic corect ar fi sensul de angajament; toate exemplele prezentate de dictionarul Moulton-Milligan converg în această direcție. Mai precis, se poate spune că *eperotema* corespunde latinescului *stipulatio* - un angajament asumat sub forma unui răspuns la o întrebare pusă de un interlocutor. Acest sens concordă cu concepția despre *syneidesis* întâlnită în I Pt 3, 16: creștinii trebuie să aibă un cuget curat, pentru ca astfel să fie rusinați cei care îi defăimează. Să menționăm și faptul că această înțelegere a lui *eperotema* în sensul de angajament cadrează bine cu ceea ce se cunoaște despre practica baptismală de la sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea. Plinius cel Tânăr, informându-se despre practicile creștinilor, află că aceștia „se legau prin jurământ nu pentru vreo neleguire, ci să nu făptuiască vreun furt, tâlhărie sau adulter, să nu-și calce cuvântul dat, să nu tăgăduiască în fața justiției dacă au primit ceva în păstrare”²⁵. La mijlocul secolului al II-lea Sf. Iustin face și el aluzie la angajamentul neofitilor: „Toti cei ce s-ar încredința și ar crede că lucrurile acestea învățate și propovăduite de noi sunt adevărate și care făgăduiesc că vor putea trăi așa, sunt învățați să se roage (...)”²⁶. Mai putem observa că, în contextul capitolului 3, aluziile la angajamentele

²⁵ Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, X, 96, în vol.: *Opere complete*, traducere, note și prefață de Liana Manolache, Ed. Univers, București, 1977, p. 344.

²⁶ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia în favoarea creștinilor: Către Antoninus Pius*, LXI, în vol. „Apologeti de limbă greacă”, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, PSB 2, EIBMBOR, 1980, p. 66.

Botezului sunt plasate alături de câteva articole care vor intra ulterior în Simbolul apostolic.

Dar ce anume a urmărit Sfântul Petru prin pomenirea legămintelor baptismale? Luând în considerare faptul că obstea creștină era în lumea păgână o minoritate infimă, înțelegem că apostolul voia să întărească credința creștinilor în biruința lui Hristos asupra tuturor potrivnicilor. Pentru aceea el arată că aria lucrărilor lui Hristos depășeste lumea vizibilă, întinzându-se până la acel tărâm misterios al duhurilor prizoniere și până la acea generație păcătoasă a popoului²⁷. Nimic nu se poate opune domniei lui Hristos; nici chiar acele forte nedelusite ale destinului care, potrivit credinței populare, determină cursul lumii. Prin pătimirile Sale pentru cei nedrepti, Hristos, Cel Drept, dă vieții un nou sens și deschide oamenilor unica poartă de intrare la Dumnezeu. De aceea se cuvine creștinilor să-și tină cu tărie legămintele de credință atât în lupta cotidiană împotriva „poftii oamenilor” (4, 1-3) cât în fața celor care cer „socoteală pentru nădejdea voastră” (3, 15). Evocarea crezului și a Tainei Sfântului Botez are astfel menirea de a fixa vieții creștine coordonatele sale autentice.

Concluzii

Studiul naturii jertfelor duhovnicești menționate în 2, 5 ne va servi drept concluzie. „Și voi însivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept casă duhovnicească, preotie sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos”. Pe temeiul contextului și a paralelismului cu Rom 12, 1 majoritatea autorilor consideră că este vorba despre jertfa vieții de zi cu zi, adusă lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Este ilustrativă în acest sens faimoasa definiție augustiniană a jertfei: „Jertfă adevărată este asadar orice lucrare care contribuie la unirea noastră cu Dumnezeu în părtășie sfântă, și care este legată de acel bun și tel suprem, singurul în care putem fi cu adevărat fericiți”²⁸. Însă alți autori văd aici o referire la Sfânta Euharistie. Astfel pentru Boismard „caracterul cultic al versetelor I Pt 2, 5.9 este evident (...). În antichitatea creștină cuvântul „jertfă” (*thysia*) era folosit în legătură cu Euharistia, fie prin referire la jertfa lui Hristos pe care aceasta o actualiza (cf. I Cor 10, 18), fie ca o împlinire a acelei „jertfe de laudă” despre

²⁷ Pentru o prezentare a învățaturii despre pogorârea la iad a Mântuitorului și a dezvoltării în timp a acestei învățături vezi Ilarion Alfeyev, *Hristos, biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectiva ortodoxă*, București, Editura Sofia, 2008.

²⁸ *De civitate Dei* X, 6, citat tradus din limba engleză și preluat din lucrarea *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Philip Schaff (ed.), First Series, vol. 2, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1994, p. 406.

Cult si viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească...

care vorbește Ps 49, 15.24, și care, potrivit Mal 1, 11, trebuie adusă de către neamuri (*Didahia* XIV, Sf. Iustin, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, CXVII, 1). Pe de altă parte, verbul „a aduce”, *anapherein*, din I Pt 2, 5 este un termen tehnic pentru acțiunea de „a arăta” lui Dumnezeu jertfa care îi este oferită²⁹.

Avem de-a face cumva aici cu două interpretări diferite, sau cu două nivele de semantice: unul specific, iar altul de fond? Tendința generală a epistolei I Petru nu este de a insista asupra unui rit anume, ci de a arăta că întreaga viață creștină trebuie să aibă ca rezultat slăvirea lui Dumnezeu (2, 12)³⁰. Sfințenia la care este chemată întreaga comunitate se manifestă astfel în viața creștină concretă, văzută ca răspuns la chemarea Tatălui ceresc (cf. 1, 17) și ca fidelitate față de pilda slujirii lui Hristos (2, 21). Cultul, după cum am văzut, nu este exclus; însă apostolul nu urmărește o descriere a sa ci îl prezintă ca o expresie a credinței și ca măsură a autenticității vieții creștine. Asadar preotia împăratească a creștinilor se exercită în viața cotidiană, fără a exclude nicidecum de aici participarea la jertfa euharistică - origine și desăvârșire a oricărei jertfe adevărate. Dar atribuirea unui sens primar euharistic textului I Pt 2, 5 nu pare să fie în acord cu firul argumentării petrine. Însă departe de a fi minimalizată în acest context, Sfânta Euharistie este pusă mai degrabă într-o lumină aparte, și anume la întâlnirea a două fidelități: a Domnului pentru Biserica Sa și a creștinilor față de valorile Evangheliei.

Această relație de stimulare și informare reciprocă care există între cultul liturgic și viața creștină, și care este subliniată de Sfântul Apostol Petru, poate fi rezumată într-o formulă concisă, parafrazată după o faimoasă sintagmă patristică: *lex vivendi lex orandi*.

²⁹ M.-E Boismard, *Pierre (Première épître de)*, col. 1435; în același sens A. Feuillet, *Les „sacrifices spirituels” du sacerdoce royal des baptisés (I Pt 2, 5) et leur préparation dans l’Ancien Testament*, în „La nouvelle revue théologique” 96 (1974), p. 704-728.

³⁰ L. Goppelt, *op. cit.*, p. 146, n. 40.

Stefan Negreanu

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints Cyril and Methodius in Great Moravia

Abstract

The fall of the Danube limes of the Byzantine Empire and the invasion of the Balkan Peninsula by the southern branch of the Slavs, after Justinian (527-565), led to major changes in the balance of forces in the area.

Course of events led to the founding of new countries: Great Moravia, the Bulgarian Khanate, who, naturally, wanted the political and especially the cultural and religious independence.

In the next two hundred years followed the military, political, cultural and religious conquest of Byzantium. This point is call the "Slavic project" because, as we shall see, the Byzantine Empire has prepared an entire military, political, cultural and missionary plan for the immense mass of Slavic tribes that had invaded its borders. Saints Cyril and Methodius were part of this "project" of Byzantium for the Slavic world. We also see that until the middle of the ninth century, this "project" will show its work and the fruits of assimilation and Christianization of the Slavs in central and southern Greece, through evangelization and bringing the tribes from the northern Balkans under the Byzantine authority. The Byzantine influence and mission will extend through the Thessalonians brothers up to the Central Europe.

Between the West, which promoted a type of Christianity and Roman civilization, the East allowed the spreading of the Byzantine Christianity and its particular language; a Slavic Christianity for the Slavic peoples will create profound consequences for all European Christendom. Despite the battle for supremacy and independence, young Slavic states will never acquire the characteristics, which allow the creation and perpetuation of an Empire in history. The only particular feature, which gave it a certain historical significance, placing them among the most important cultural states, was "the legacy of Cyril and Methodius", respectively, the presence and work of the two apostles, the Thessalonians brothers - Saints Cyril and Methodius.

Keywords

History of Universal Church, The Byzantine Mission in Great Moravia, The Saints Cyril and Methodius, the Great Photius, "Slavic project"

The preparation of the mission in Great Moravia

„What can this be? What can this hard and bitter strike and anger mean?... Why has fallen upon us this terrible lightning, coming from the far north?...”¹

These are the words of the great Photius, patriarch of Constantinople, uttered in the pulpit of St. Sophia, the spiritual heart of the Empire, to the Constantinopolitans frightened by the sight of the fierce besiegers, came from the far north, under the walls of the ”guarded by God fortress”, a people came from the north, whom the Byzantines have never met ”face to face” – the Russians.

Now, is for the first time, in June 860, when Byzantine meets directly in battle their new and redoubtable foe. The moment of the attack over the New Rome was particularly excellent and shows a very good knowledge of military operations that was undertaken by the Empire. The Imperial Fleet was fighting the Arabs in Mediterranean Sea and the Emperor Michael III, at the head of the army, was in Asia Minor on the way to the eastern border of the Empire, in a military expedition. It can be said that Constantinople was left uncovered, without king, without his invincible fleet and no army.

Time is exploited by Varangians-Russian led by their princes, Askold and Dir whom, leading a fleet of two hundred boats attacked the royal citadel. Byzantines are taken by surprise. The outskirts of Constantinople and the Princes’ Islands have undergone a brutal robbery. In this situation, the difficult task of organizing the defence of the city and to encourage citizens was incumbent upon the prefect and the patriarch Photius.²

The siege did not last very long because the Russians had to flee from the path of the imperial armies led by Michael III, returning in haste from Cappadocia to save the city. Constantinople was in imminent danger throughout the entire siege, of which the Constantinopolitans were convinced that they were out of the danger, due to the Virgin Mary’s prayers. Her garments, which were retained in Constantinople, were carried in procession on the walls of the city the day before the unexpected withdrawal of the Russians.³

¹ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, Trad. de Caudia Dumitriu, Editura Corint, Bucuresti, 2002, p. 303.

² George Ostrogorsky *History of the Byzantine State*, translated from german by Joan Hussey, Revised Edition, Rutgers University Press, New Brunswick - New Jersey, 1969, p. 203.

³ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, p. 204.

The Byzantines never forgot the horror and terror they endured in the time of the siege of the Russians over the Capital and how small were their opportunities of saving themselves.⁴

After this daring and unexpected siege of Constantinople by Varangian-Russians, in the year 860, during the tenth century alone, they have attacked the Empire from the south border five more times, including three times they besieged again the Capital, fortunately without success: in the year 907 under Prince Oleg, in the year 941 attack was started and led by Igor, son of Oleg and third time the attack was led by Sviatoslav, the son of Olga, in the year 971.⁵

In front of this new threat to their existence, before this, the Byzantines reacted in their characteristic manner.

Byzantines' manner of work was the "domestication" of the Empire's recalcitrant neighbour. The method of applying the "domestication" of the Empire's enemy was aimed in two directions, complementary though.

⁴ Who were these Russians? The term "Russians" is derived from the name of a people which in the IX-X century was called "Russian" by the Slavs, "Rhos" by the Greeks and "Rüs" by the Arabs. According to Obolensky, at that time the name "Russian" still had three different meanings, although sometimes overlapped:

1. Appointed the Swedish Vikings or the Varangians, who used the basin of the River Volga and then of the Dnieper for their commercial shipments to the south and began to control most of the river road between the Black Sea and the Caspian Sea;

2. Designated the Varangians and their subjects the Slavs who were occupying at that time the central and western of the present European Russia;

3. It had a geographical connotation referring to the territories inhabited by the Ugric tribes as well as the Eastern Slavs, a territory ruled by the Vikings.

The Scandinavian invaders united the scattered East Slavic tribes in a single state, geographically and economically rich, on the river road between the Baltic Sea and the Black Sea, and named the state with their own name. According to the Old Russian chronicles from the end of the eleventh and the beginning of twelfth, the beginnings of the Russian state were marked by three stages. The first stage runs from the mid-ninth century, when a group of Vikings took control of cities in northern Russia and established their capital in Novgorod under the leadership of Rurik. The second stage, which unfolded immediately after the first, when two Viking nobles Askold and Dir - who a few years later, at 860, will dare to besiege Constantinople - sailed down the Dnieper and captured Kiev from the Khasars' hands. The third stage took place around the year 882 when Oleg, a relative of Rurik, unites Novgorod and Kiev into one large kingdom, political and geographical unifying the river road from the Baltic Sea to the Black Sea. Kiev will become the capital of the new state. (Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, p. 202-203).

⁵ I. Rămureanu, M. Sesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 489-490.

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

The first one was to discourage and disarm the opponent by implementing the diplomatic machinery of the redoubtable New Rome. Repeatedly, the famous Byzantine diplomacy has not only spared the huge empire of great expenses and bloodsheds, but repeatedly assured the survival and brought it out of critical states. The second direction, which was always combined with the first, was to mission these countries and bring them into the spirit and faith of the Byzantines. Thus, the danger those enemy-barbarous states represented for the Byzantium - was removed and they became client states of the Empire; as far as they received the Christian faith and where penetrated by the Byzantine culture and civilization in their area, they became part of the Byzantine Commonwealth. Measures were taken to prevent any other attacks from the Russians. In this respect, before the end of the year 860, a Byzantine deputation, led by Constantine-Cyril, leave Constantinople heading for Khasars. According to the Byzantine ritual, this mission also had two courses of action: a strictly diplomatic and political direction, through which was meant to build a Byzantine-Khasar military alliance against the common enemy from the north, the other direction was a religious-theological one. Part of the mission was also Methodius, the brother of Constantine-Cyril.

The mission of Saints Constantine-Cyril and Methodius to the Khasars

According to the chronicles of the lives of the two “apostles of the Slavs” the Khan of the Khasars sent a message to Emperor Michael III. King was informed about the Khan’s and his people’s bewilderment, regarding on what faith should they embrace. The people followed an ancient religious tradition, stuffed with traditions, having in the centre of the worship the raising sun. But the Khasars and their leaders were strongly invited to adopt the Old Hebrew Law – mosaism, and the Arabs, bringing them enticing gifts, called them to embrace Islam.⁶ Therefore he sought the advice of the Byzantines. And he was also a good theologian who, if he will be able to reject the arguments of the Jews and Arabs, will embrace the Christian faith.

The Khasars were a Turkic language speaking people who inhabited the steppes from the north of the Black Sea, spread between the Dnieper, Don and Volga and in Crimea, people who were in friendly relations with the Empire, for more than a century, simply because they did not constitute a threat to it.

⁶ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, Trad. de Constantin Făgetan, Editura Sofia, Bucuresti, 2002, p. 47.

Byzantines used them as a shield to protect the Empire against the invaders from the north and north-east, which were now Varangians-Russians, and against the Arabs, who found in the Khasar people, in their submission towards the Black Sea and Caspian Sea, a formidable obstacle, which they could not pass.

From the Latin account of the work of the two brothers Cyril and Methodius, “The Italic Legend” mentions that the emperor Michael III told to Constantine-Cyril that he is the only person able to lead this mission, which demonstrates that he was particularly trained and prepared to serve the Empire this way. According to some historians, who have dealt with this period in the history of Byzantium, Cyril and Methodius were not forced to accept this task, but they were part of the big “Slavic project” or “the Christianization of the Slavs”, assiduously prepared by the Byzantines. In this regard, “The Italic Legend” recalls that the emperor sent the two brothers on a mission to the Khasars after he advised himself with the patriarch. At that time, the patriarch of Constantinople was the great Photius, teacher and later colleague of Constantine-Cyril at the University of Constantinople. In fact, after Photius’ ascending on the patriarchal throne, Constantine will take his place at the philosophy department. This information is relevant and enlightening for it’s revealing the common interest of the imperial state and the Church for this mission.⁷

For the last two hundred years, between 650 and 850, the Byzantine missionary work had suffered a strong setback. The occupation of the Balkan Peninsula almost entirely by the Slavs and the attacks and the danger they represented even for the heart of the Empire - Constantinople, and also because of huge losses suffered in front of the Arabs both in North Africa and in Asia Minor and in the Middle East, the most difficult loss – Jerusalem, as well as the long political and religious internal war on icons, thrown the Byzantine world in a struggle for survival, which had exhausted the spiritual resources of the Church and obstructed and hindered the foreign policy.⁸

Between the years 860-861 the Byzantine mission led by Constantine-Cyril reached the Khasars. Although the high chance to converse the Khasars to Christianity was lost, Byzantines, however, had not lost all hope, especially because at that time only the ruling strata of the population – the Khasar princes took up mosaic and the simply people still remained most of the part pagan. This

⁷ *Ibid.*

⁸ Pr. Dr. Cristian Stefan, *Misiunea creștină în Apus și Răsărit (secolele V-X)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 194-195.

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

state of things showed the availability of the population to receive the Christian faith. Only seen in this context is why the leadership of this mission was entrusted to Constantine-Cyril, helped by his brother, Methodius.

The Crimean peninsula itself acts as a hub between the Mediterranean world and civilization and the world and civilization of the Eurasian steppes. The climate and the geography of the Peninsula itself confess this neighbouring, but also the contrast. The mountains, which divides the northern from the southern Crimea, were both for the Romans and the Byzantines the northern limit of their expansion, as the “*limes Tauricus*”, and separates the semi-arid steppe inhabited by shepherds and nomadic tribes whose rule extends far north through the isthmus of the Crimea, from the south of the peninsula which enjoys a Mediterranean type climate, whose scenery did not lacked the olive trees or grape-vines, brought here by settlers since the ancient Greeks.⁹

Bosporos and Chersonesosesos were the two stronghold-cities on the southern shore of Crimean Peninsula.

Byzantine Greeks called these regions “*Klimata*”, which means “the Regions”. These were the watchtower through which the Byzantines supervised the border with the barbarous world from the southern Russia.

Having such a major military, missionary, geopolitical and cultural importance for the Empire, this outpost received the status of theme, named Chersonesosesos¹⁰.

Byzantine mission went and returned from the Khasars, in the expected and quite normal way, through Chersonesosesos, although there were other routes. It is obvious that the two visits in town were part of the mission.

Also during this visit, the two Apostles brothers managed to discover the relics of Saint Clement - Pope of Rome (ca. 91-100) executed on orders from Emperor Trajan, after a long exile and imprisonment here. Cyril and Methodius did not know that information about exile and martyrdom of St. Clement of Rome were narrated in his “*Life*”, but confusion was made with the “*Life*” of another holy martyr of the same name, who also suffered martyrdom in Chersonesos. Relics of St. Clement were found, says “*Life of Saint Cyril*” with prayer, on an island near Chersonesos, spreading good fragrance.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ W. Treadgold, *The Bride-Shows of the Byzantine Emperors*, in „Byzantion”, nr. 49, 1979, p. 411-412.

At least, in the south of Crimeea, Saints Constantine-Cyril and Methodius had to handle with a long Christianisation of the population since the fourth century and which still was under the influence and possession of Byzantium. But also the north of the peninsula and of the Black Sea was in contact and under the influence of the Christian way of living. According to a Georgian source from the Middle Ages, in the eight century in the Khaganate of the Khasars there were several Christian villages and even cities.¹¹

Byzantine mission led by Constantine-Cyril arrives just before the full acceptance of Judaism, and when the ruling circles and the Khasar Hagan show a last unexpected openness to the Christian faith.

The whole text of the discussions, which were recorded by Cyril himself, was lost, as well as it has been the translation made by his brother Methodius. During those discussions, Cyril did not combat the Islam in first place, but the religious opinions of Jews which, as we have seen, already heavily penetrated the ruling strata of the Khasars. The Hagan was very impressed by the theological, logical and philosophical arguments brought by the great Constantine-Cyril during the discussions, and even showed his willingness to embrace the Christian faith in the future - which, as we know, will never happen. He shows a rare tolerance, allowing the missionaries to baptize all of Khasars who will show willingness to embrace the Christian faith. A number of two hundred of the locals have received the Holy Baptism. It is a large number, considering that they were part of the ruling strata of the Khasars.

From the Hagan's letter sent with the Byzantine delegation to the Emperor Michael III, we find that the negotiations and the discussions between the two parties were successful, both diplomatic and theological. "You have sent us, lord, a holy man who showed us the Christian faith in word and deed" said the Hagan. "Entrusting us that this is the true faith, we have commanded that, those who wish so, could be baptized, with the hope that we will do the same."¹²

To confirm the renewal of the alliance between the Byzantines and the Khasars, over two hundred Greek prisoners were send free and returned home with the Byzantine delegation. The mission returns on the same path, dilated again in Crimeea, especially in Chersonesos. Here they were expected and

¹¹ P. Peeters, *Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis*, in „Analecta Bollandiana”, III, 1934, p. 25.

¹² *Vita Constantini*, XI, p. 370.

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

welcomed by the archbishop of the city, to whom, the “Life of Saint Cyril” tells us, the Saint foretold him his near end.¹³

Of Chersonesos, the delegates made the last part of the journey to Constantinople. The alleged relics of Saint Clement, Pope of Rome, were taken from Holy Apostles Church and brought to Constantinople. Certainly the relics were taken from the Christian city of Chersonesos, where, according to the tradition, Pope Clement was banished and suffered martyrdom, also because for Constantine-Cyril and Methodius their discovery was the sign and the earnest of a spiritual victory missionary and diplomatic, on short and long term, in particular, and of Byzantium in general. And God did not showed futile this hope of them. Although, historically speaking, their mission to Khasars was not successful in respect of their conversion to Christian faith, it will be the prelude to and the preparation for the grand mission of Christianisation of the Slavs, that was to come.

Moravia - the first Slavic state. Some of the most attractive and curious pages of Byzantine history are the Byzantine relations with Great Moravia.¹⁴ To understand better the beginning and the development of this relation, which culminated with the mission of Saints Cyril and Methodius in Great Moravia, mission which brought huge cultural, political and especially religious achievements, for the whole Slavic world of that time and later, we must see the political and historical context in which this first Slavic state appeared - Great Moravia.

What were the relations between Byzantium and Moravia before the year 862, when arrives in Constantinople the famous delegation of Rastislav? How was it possible that the influence of Byzantium penetrated so deep into north-west of Moravia, in the second half of the ninth century? What the Moravian people knew about Byzantium? How could Rastislav, the ruler of the Great Moravia, have information about Byzantium? These informations were quite extensive and accurate, since he asked to the Byzantine Emperor to send to Moravia missionaries who knew the Slavic language.¹⁵ How was it possible such a request, and the response of the Byzantines, who sent in the shortest time possible the exceptional missionary delegation led by the two Thessalonians brothers, since between the two - Byzantium and Great Moravia - was situated

¹³ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 57.

¹⁴ Francis Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, Imprimerie de l'État à Prague, Prague, 1933, p. 212.

¹⁵ *Ibid.*

Bulgaria? Bulgaria was a young state, in full ascension, which had not yet received the Christian faith and, especially in the early ninth century, created problems to the Byzantines and even at that time was not in amiable relations with the Empire.¹⁶

The economic relations between the Roman Empire and northern parts of the Danube, from its middle course, such as Bohemia, Moravia and later Slavonia were particularly intense since the first half of the first century. Especially in the early Christian era, the Roman fortifications from the Danube became true basis for Roman merchants. An ancient trade route trekked those territories and crossed the Danube at Brigetio, following the valley of Nitra, via Jablunicov, in order to reach the Baltic Sea.¹⁷ Of these trade relations were concerned also the Germanic tribes, who occupied these territories from the Baltic Sea, and also the Slavic tribes who, beginning with the second century, infiltrated these territories evacuated by the Germans. These influences which had an impact on the Slavs, through trade, are showed mostly by their ancient pottery.

The large movements of the migratory populations, especially the Germanic ones, in the fourth and fifth centuries, have caused the collapse of Roman Pannonia and the invasion of Italy, and broke for a long time the links between Rome and the regions inhabited by the Slavs.¹⁸

Later, the Byzantine Empire succeeded especially in Pannonia, the influence of Rome. Beginning with the fifth century, but especially in the second half of the sixth century, along with the settlement of the Avars in Pannonia (567-568), the Byzantine Empire of the New Rome had more and more closer relations to Central Europe.¹⁹ According to D. Obolensky, the history of these contacts of the Byzantines with the Slavs settled in this part of Europe since the sixth century had three phases.

The first, which covers a period between the years 500 and 650, is under the badge of the settlement of the Avars in Pannonia. There must be mentioned that the Slavs were the advanced guard of the Avars against the Empire.

The second phase, which took place over the last four decades of the ninth century, is marked by the mission of Saints Constantine-Cyril and Methodius in Moravia.

¹⁶ Teodor M. Popescu, Teodor Bodogae, George G. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru uzul studenților*, p. 330.

¹⁷ Francis Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 213.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ H. H. Howorth, *The Spread of the Slavs. Part IV. The Bulgarians*, in „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, vol. 11, 1882, p. 229.

The third lasted from around the year 900 until 1200 and it is focused mostly on the relations between Byzantium and the Magyars.²⁰

Although the Avars who mostly of their asserting in history in this part of the world – Pannonia manifested and constituted themselves as enemies of the Empire, did not, however, escaped the influence of Byzantine Empire. As a witness of these assertions stands the “Keszthely civilization”, named after the place where important archaeological discoveries were made, demonstrating strong commercial relations between the two sides. One can say, without fail, that a great number of the objects with barbaric ornaments discovered there, were actually made by Byzantine artists, who have adapted to the requirements of the Slavic and Avar-Slavic market. The Roman and barbarian artists worked in the Byzantine manner, but to barbarians’ taste.²¹

The archaeological discoveries show that there were, in the early seventh century, a flourishing trade between Byzantium and Avar-Slavs. The imperial coins were commonly used in this territory.

The Slavs from Pannonia, where the Avars had settled, became their subjects. This constant Byzantine influence which manifested itself on the Avars, certainly reached the Slavs in Pannonia who were under their direct rule, as well as those of the tansdanubian countries (areas) which were under their domination. These Slavs have learned much from their rulers, sometimes reaching up to confuse with them.²²

The network of alliances that Byzantium weaved with Kovrat’s Onogurs, during the great emperor Heraclius, with the Croats, the Serbs and maybe Samo, allowed him a great victory against the dangerous Avar-Slavic armies, in the year 626, just below the walls of Constantinople.²³ However, the Empire had managed to destroy the Avars, though their power has constantly declined over the next approximately two hundred years, until their total disappearance from the stage of the history. By the year of 850, when Byzantine imperial power has been reinstated, reinstalling the Byzantium as a great world power, the Central Europe was outside the orbit of Byzantium.²⁴

²⁰ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, p. 153.

²¹ Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 217.

²² *Ibid.*

²³ Kenneth M. Setton, *The Bulgars in the Balkans and the Occupation of Corinth in the Seventh Century*, in rev. „Speculum”, vol. 25, nr. 4, 1950, p. 504.

²⁴ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, p. 153.

Following the resounding failure of the Avars before Constantinople, in the year 626, their strength gradually decreases and the Slavs of Moravia, the Alps and the Danube valley revolted under the leadership of Samo. The Slavs from the south of the Danube found out in Croats their new rulers, which helped them to throw off the Avar yoke, and those from the east, led by Kovrat, followed the example of the Southern until the year 641. The power of the Avars is limited, until the eighth century, to the Pannonian and to the territories between the Tisza River and the Danube. Samo is the first leader who tries to reunite the Slavic tribes. Bohemia, Pannonia and Croatia have been set free from the Avar yoke under his leadership. Bohemian was the centre of the new created state. Its power extended to the tribes from Moravia.

Samo was a Frankish merchant who tried, and mostly succeeded, to reunite under his leadership the rebellious Slavic tribes in order to throw off the Avar yoke. The capital of this State, led by Samo, was Bogastisburg, which could never be located. The Franks hoped that Samo's origins will help them to bring the new state under their leadership. It was not so and eventually the independence of Samo's state had been recognized, but it fell apart after his death, in 659. After Samo, the transdanubian Slavic tribes (from the north of the Danube) will continue to recognize the supremacy of the Avars.²⁵

In all this space controlled by the Avar power continues to be a constant Byzantine influence. The military campaigns of Charlemagne, between the years 788-796, shattered the Avar Empire from the Central Europe, taking the Avars off definitively from the stage of the history. In this vacuum of power created after the fall of the Avar Empire, the free Slavic tribes crystallized in three major centres. Those from Pannonia and the west fall under the Frankish rule. Those from the Danube and Tisza fall under the domination of the Bulgarian Empire, leaded then by the brutal Khan Krum,²⁶ and those from the northeast will be, at first on Moravian Valley and on other tributaries of the Danube, the germ of the first Slavic state in Central Europe – the Great Moravia. The political and geographical conditions allowed this union of tribes to form a political union, when circumstances were favourable. They were at a sufficient distance from the epicentre of the Avar Empire until its collapse, as well as the appreciable distance helped them to grow politically stronger to the French Empire, under whose suzerainty the Slavs fall after the disappearance of the Avars.

²⁵ Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 220-221.

²⁶ See in this matter H. H. Howorth, *The Spread of the Slavs. Part IV. The Bulgarians*, p. 242-245.

In all this complex of circumstances favourable for the constitution of a new state, was missing only the political leader who could be able to gather all this energy in his hand. This last needed element came in the person of the capable leader Mojmir, who knew how to take the full advantage.²⁷ Prince Mojmir gradually expanded his ruling from the middle and lower course of Moravia, down to the territories situated between the Danube and Dije and towards east entering in the western part of today's territory of Slovakia. His descendants at the leadership of the Great Moravia, Rastislav (846-869) and Sventopolk (869-894), have gradually built up a kingdom which stretched from southern Poland and across the top course of the Oder to the Danube and from Bohemia to the east of Slovakia. The Byzantines will call this kingdom the Great Moravia.²⁸ This union of Slavic tribes in the valley of Moravia, joined at first under Mojmir's hand, had to accept the Frankish domination. It was a wise decision, considering the fragile beginnings of the new state located in the proximity of the empire of Charlemagne and his descendants.²⁹

Extending his ruling, between the year 833 and 836, Mojmir expelled from Nitra of Slovakia, the already Christian Prince Pribina, annexing his territory. Although it was pagan, but also for political and conscience reasons, Mojmir did not opposed himself to the extension of Christianity in his state which, because the rule was frank, came first through the missionary bishops from the eastern border of the Carolingian Empire: Ratisbona - Regensburg, Passau and Salzburg. At Moravians, the Christianity was still in an early and rudimentary stage.

After he wandered at Ratbod's court, then at the Bulgarians and then at the court Croatian Prince Ratimir, the Christian Prince Pribina established himself in Lower Pannonia, where the Emperor Louis the Germanic gives him to rule several areas around Balaton Lake. The same Emperor will intervene in Moravia, after the death of Mojmir, requiring as necessary the enthroning of his nephew Rastislav.³⁰ Although it had more and more the dimensions of a true empire, Moravia was never an empire, because it did not had the fundamental elements that were at the foundation of the construction and the survival of an empire. There is no doubt that this state grew rapidly in the first decades of the ninth century, covering a considerable area, it never acquired the characteristics of a

²⁷ *Ibid.*, p. 221.

²⁸ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval*, p. 154.

²⁹ F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926, p. 2.

³⁰ *Ibid.*

true empire. The level of state organization could not be compared in any way with the Byzantine rule, but not even with that of neighbouring Frankish Empire. Also, one can not speak of any concept of patriotism. Although it was composed of homogeneous Slavic tribes, Great Moravia did not have a uniform national consciousness as, at least in part, undoubtedly had their neighbours, the Bulgarians. Moravia was not able to exert any coherent foreign policy, with medium and long range, or to build a sphere of influence on neighbouring peoples, because it did not had an independent intellectual culture. Therefore, excepting a specific territorial scope of the state, Moravia did not have any other feature allowing the creation and perpetuation of an empire in history. The single particular feature, which gave some historical importance to Moravia, placing it among the most important cultural states, was the presence and the work of the two brothers Cyril and Methodius, the Thessalonians Apostles.³¹

The Moravian state had its centre near the old trade route that ran the Danube course towards north, to Carnuntum and followed the valley of Moravia in order to reach Silesia and to the Baltic Sea. It was an economic and strategic advantage, which the Great Moravia fully used. Along with the disappearance of the Avar Empire, Moravia has extended its rule to the south, where once had their abode Moravian's old masters—the Avars. Thus, it came in the strong sphere of Byzantine influence, in Pannonia, where Byzantium was meeting and striking with the frank power.

The ninth century is the one of the establishing of the Byzantine authority in the East, against the Arabs, who will never threat Constantinople again, as well as strengthening its power in the Balkan provinces, which has escaped the Bulgarian domination. The Empire manages to overcome the disturbances induced in its possessions in the Balkans, by the installation of the Slavic populations, and to regain the supremacy here. It is certain that in the mid-ninth century we are witnessing the revival of the universalism of the Byzantine Empire which will unquestionably transform it, in the tenth and eleventh centuries, in the great world power.³² Largely eliminating the Arab danger from the East, at least for a while, Byzantium turns its eyes westward hitting the Franks in Old Dalmatia. On this conflict with the Frank Empire, Byzantium imposes, or better said, re-imposes

³¹ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 72-73.

³² Hélène Ahrweiler, *Ideologia politică a Imperiului bizantin*, Trad de Cristina Jinga, Editura Corint, Bucuresti, 2002, p. 37-45.

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

its dominance over Venice and the Dalmatian towns. Now, through this important centre of the Byzantine rule, in northern Italy, Byzantine and oriental goods and articles strongly penetrate Central Europe.

Byzantine influence is now passing on Moravia in two ways: by the old Roman route, through Venice and on the road which came directly from Constantinople and followed the Danube course deeply into Slavic countries.³³ After the disappearance of the Avars, the Bulgarians were the ones who took their place, taking care of the transportation and sale of the Byzantine trades. Certainly, the Bulgarian merchants were not pleased with only sailing those goods in the area ruled by the Bulgarians, but also further to the north and northeast in the Danubian regions, thus, to Moravia. The archaeological discoveries fully confirm it.

In the Tisza River area were “touching” the territories of two states: Moravian and Bulgarian, in the first half of the ninth century, when the relations between are becoming more and more intense. If the Byzantine products arrived also on this way in Moravia, now Byzantine, besides the old Roman trade route which came from Moravians to Venice, it is not surprising that these Slavs, led by their leader Rastislav, had rich and accurate information about the Byzantine Empire which was engaged in a rapidly process of revival, restoration and territorial, economical and cultural expansion. This process will make it the great world power in the late ninth and early tenth century.³⁴ We should not wonder then, that Rastislav, as we shall see, knew well the importance of Byzantium.

The political situation of Moravia in the mid ninth century

In the year 849 the Czechs, who were already in conflict with the Frank Empire, succeeded after a battle to gain the independence, although it was for a few years. However, to win this independence was not possible for the Moravian, until the state does not adjust and modify the relationships with its neighbors and especially with the Frank Empire and the Bulgarian state.³⁵

In the second half of the ninth century, we find a dramatic change in the relations between the Franks and the Bulgarians. The peace treaties between the two parts, of 845 and 852, confirmed and strengthened the peace that already

³³ Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 221.

³⁴ *Ibid.*, 222-223.

³⁵ Ioan Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril și Metodie*, în „Ortodoxia”, an XIX, (1967), nr. 1, p. 21-22.

reigned between them. In the year 853 is mentioned an attack of the Bulgarians, who were aided by the Slavs, against the Franks. There is a large dispute among the historians over this period, regarding the identification of those who are called in the old manuscripts as the "Slavs" who helped the Bulgarians in their attack against the Franks. Most of the historians admit the existence of a Bulgarian-Moravian alliance. The existence of this alliance is confirmed by Rastislav's attitude, who hosts some of the discontent of the Frank Empire on his territory, as well as his mixture in the internal affairs of Franks, and his support, at least for a while, for the Margrave Carolman, the rebellious son of Louis, who wanted to seize the imperial crown.³⁶ The discontent of Louis the German with Rastislav's lack of loyalty, from who he expected gratitude, is shown in Louis' complain formulated against him in the Council of Mayenta, in 852.

In the year 855, the Bulgarians suffered a disastrous defeat by Louis the German, resulting in loss of some territories and, a few years later, the Bulgarians are forced to break the alliance with Moravia, being engaged in a war of attrition, provoked by the Frankish king and his neighbors Serbs and Croats in order to have a free hand against Rastislav. All the imperial efforts to defeat Rastislav are doomed to failure, including a military campaign of the Franks in Moravia, which not only proved itself to be futile, but ended with the prosecution of the Frankish army by the Moravian army, so far as the empire's borders. The issue becomes more serious when Rastislav makes an alliance with Carolman, the rebel son of Louis, against him. Louis asked the help of Boris, and in the year 863 under the threat of German and Bulgarian troops, Carolman is forced to obey, while Rastislav not willing to expose himself changes his political orientation.³⁷

It is clearly that, politically, Boris understood that in the historical given context the more convenient and profitable alliance for the Bulgarians was with the Frank Empire. Compared to Byzantium, their influence over Bulgaria was weaker and less dangerous. For this Franco-Bulgarian alliance, Boris has sacrificed his friendship with the Moravias which did not brought him too many advantages, especially since he became worried and envious of the successes and the growing strength of his neighbor, Rastislav. The Moravian Prince assessing the situation and the new external political context realizes that the only way he can escape the Franco-Bulgarian danger was an alliance with Byzantium.³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 227.

³⁷ Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 228.

³⁸ *Ibid.*

The relation with Byzantium would have ensured him the political protection, because the Byzantine Empire was the only one able to put pressure on the Bulgarians who threatened Moravia.³⁹

The Moravian delegation at Constantinople.

That was the case of Moravia when Rastislav's ambassadors reached Constantinople, in the second half of the year 862. For many historians the presence of the Moravian delegation in the Capital of Byzantium was a surprise. One of the reasons that made this Moravian embassy presence surprising in the East was caused of the distance between the two and the ignorance caused by it. But we noticed that this distance and ignorance were overtook by the constant and increasingly influence that Byzantium had on Central Europe and on the populations that succeeded each other and settled here. Precise news about the Byzantine Empire's life and power, were brought exactly by those who were main emissaries of this influences: Byzantine or Bulgarian merchants, as we have already seen.⁴⁰

The distance that was separating the Great Moravian from Byzantium did not prevent Rastislav to find just from his neighbors, to whom he was in conflict now, the Frank Empire and Bulgaria, about power and the fame of the Empire of the New Rome, who was passing through a huge revival at that time. Or, the Bulgarians, and especially the Franks, were neighboring Byzantium.⁴¹ The trade was a very important place in the Byzantine-Bulgarian relations. Byzantine merchants were the hauliers who carried the merchandise, information and the Byzantines fame throughout Bulgaria and the countries from the north of the Danube, and thus in Moravia. Two wars with serious consequences, which have even put in danger the very existence of the Empire, were fought between the Byzantines and Bulgarians because of the trade. The two wars are placed a century away from each other. The first was spark by the fierce Khan Krum, who terrified Byzantium in the early ninth century and the other Christian Bulgarian "half Greek" Tsar Simeon, who took the liberty of asking the Crown of the Byzantine Emperor, at the beginning of the next century.

³⁹ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 75.

⁴⁰ Milan Sesan, *Problema chirilo-metodiană*, în „Mitropolia Banatului”, anul XIII (1963), nr. 1-2, p. 84.

⁴¹ Ioan Râmureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril si Metodie*, p. 22.

Precisely that power, now constantly increasing, and the fame of the Empire of New Rome that Moravia, as we have seen, was well informed about, determined Rastislav, who was in a tight spot between the two foes, to seek support from Byzantium. This rapprochement between Bulgaria and the Frank Empire was perceived by the Byzantines as an imminent threat, which made even more promptly the answer to Rastislav's offer, concluding a treaty with Moravia.

Another reason for the arrival of Moravian Embassy in Constantinople is Rastislav's strong desire for political and religious independence, desiderata that could not be separated at all in the Middle Ages.⁴²

As we have already seen, since the early ninth century there was Christian mission to the Slavic tribes in Moravian, made by German bishops from the eastern border of the Frankish Empire, namely Regensburg (Ratisbona), Passau and Salzburg. These missionaries were mostly from among the Frankish clergy. Their mission did not had a major impact on Moravia, for it was received with reluctance, although they were accepted and even supported by the Moravian princes, as Mojmir - even though he remained a pagan, or Rastislav who has received the Christian baptism. Moravian largely received the Christian faith in the first six decades of the ninth century, but the Christian life has not strengthened here too much, because it was rivaled and barred by many pagan practices. Therefore in the Council of Mayenta in 852 which, as we have already mentioned, reproaches to Rastislav his few loyalty to the Frankish king, on whose initiative he was raised to "Prince of Moravia", and speaks about the "semi-savage Christianity" of Moravia.⁴³

For at least two reasons the Moravian Christianity remained in the "semi-savage" state.

The first reason is the language used by the Latin and Frankish missionaries to Christianize the Moravian people, which was Latin. This language has been imposed in the Church services and did not allow the people fully assimilate the Christian faith, which remained to Slavs as foreign, tight and uncomfortable clothing.⁴⁴

⁴² See on this matter: George Ostrogorsky, *The Byzantine Background of the Moravian Mission*, in „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 19, 1965, p. 17.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Roman Jakobson, *The Byzantine Mission to the Slavs. Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1964 and Concluding Remarks about Crucial Problems of Cyrilo-Methodian Studies*, in „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 19 (1965), p. 261-263.

The second reason for what the Moravian Christianity was still “semi-savage” is that the German clergy belonged to the country that ruled Moravia for many years and still had plans to kidnap some territories of Moravia. In this sense, the clergy who was growing fast couldn’t have been considered friendly. Clearly, for these reasons Rastislav wished for the Church of his country to be independent of the ecclesiastical jurisdiction of Bavaria. Or, the Byzantine Empire was far enough to endorse the young Moravian Church without jeopardizing its independence. Rastislav could then take aside him an independent ruler for the Church, who could confirm and strengthened his own position as sovereign.⁴⁵

In addition, the request that the delegation was making to the Byzantine Emperor, as we shall see, referred to the missionaries. The Moravians asked for missionaries capable to teach the people the Christian faith in their own Slavonic language and that request raised up the issue of the cultural freedom and, generally, intellectual freedom.⁴⁶ The first Slavic state that aspires to the status of a true and powerful Empire knew that the political and ecclesiastical independence, education, and an intellectual and independent culture might ensure its leading position in the Slavonic world and a leading position among European countries.

The only contemporary sources that give us information about the delegation are the “Lives” of the two apostle brothers. After the difficult and exhausting mission to the Khasars, at their return to Constantinople the two brothers parted again. About Constantine-Cyril his biographer says that “he went to the Capital and after seeing the King”, giving the report on the mission entrusted to him and handing to the Emperor the letters of the Khasar Hagan, “found his dwelling near the church of Saints Apostles, where he prayed to God”.⁴⁷ Surely, a man of caliber and importance of Saint Constantine-Cyril, who led a delegation so important to the interests of the Empire, could not be an inactive tenant of the ecclesial establishment from the Holy Apostles. In the first mission entrusted to Constantine-Cyril, the Emperor sends him saying “go, therefore, with the appreciation and the assistance of the Emperor”.⁴⁸ This statement of the Emperor clearly shows that Constantine-Cyril was part of the imperial diplomatic staff and he was certainly a leading member, waiting now to use him in another state mission.⁴⁹

⁴⁵ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 75.

⁴⁶ Chiril Pistrui, *1100 ani de la începutul activității misionare a lui Ciril si Metodie*, în „Mitropolia Ardealului”, an VIII (1963), nr. 11-12, p. 885.

⁴⁷ *Vita Constantini*, XIII, p. 371.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 359.

⁴⁹ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 63.

Saint Methodius did not rest on his return to Constantinople, but he went to his old monastic retreat on Mount Olympus from Bithynia. His biographer who is trying to fulfill and to add important information about their life regarding the work and the mission of the two Thessalonians brothers, information which escaped Saint Cyril's biographer, says: "The Emperor and the Patriarch seeing his excellent endeavors in the way of Lord, have forced him to be ordain archbishop to an important place where it was needed such a man like him, but because he did not wanted to, they have shown their authority over him and made him abbot of the monastery which is called Polihroniu, having an annual income of 24 bushels of gold and his community counting seventy fathers".⁵⁰

It is obvious that if Methodius, who was only Constantine-Cyril's aid on the mission to the Khasars, was reported in his "Life" that he was praised and rewarded by the Emperor Michael III and Patriarch Photios for the success of the mission, especially his brother was not to be left alone, abandoned, neglected and in an inactivity to the religious establishment from the Holy Apostles. Surely if it was in plan for Methodius to be thus rewarded, rising him to the rank of archbishop and after his refusal was forced to become abbot of a monastery which was directly dependent on the patriarchate, with a large annual income, certainly for his brother was prepared something better.⁵¹

Methodius' abbotship and Constantine-Cyril's staying at the Holy Apostles was only a step of the preparation for something much more important, a new test in which, and the later events will prove that, the two brothers will play an historic role. And the events which will lead to this new mission were starting to unfold.⁵²

"While the Philosopher (Cyril – n. ed.) rejoiced in Lord, another news came and a job of no less importance than the first. Prince of Moravia, Rastislav, was called by God to take counsel with his boyars and send letter to the Emperor Michael, telling him: Since our people have rejected the worship of idols, and came under Christian law, we did not had a teacher capable to explain us the faith in our language, so that other countries seeing this should follow us. Therefore, Lord, send us such a bishop and teachers, because from you always flows the good law and towards everyone" Constantine-Cyril's biographer records.⁵³

⁵⁰ *Vita Methodii*, IV p. 385.

⁵¹ Ioan Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril și Metodie*, p. 25.

⁵² Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril și Metodie și culturalizarea slavilor*, p. 65.

⁵³ *Vita Constantini*, XIV, p. 372.

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

Moreover, “Life” of Methodius complements and reinforces Rastislav’s letter “... Many Christian teachers have come to us, says the Hagan, from Latins to Greeks and Germans, who teaches us all sorts of things. (But) we, Slavs, are simple people and we do not have anyone to guide us to the truth and to teach us the knowledge. Therefore, O Lord, send us a man like that, who is able to teach us the whole truth.”⁵⁴

A few lines above I mentioned the two main reasons why Christian faith has not penetrated into the depths of the soul of the Moravian Slavs, despite the missions made by “Latins, Greeks and Germans”, as it was state in petition. First, the Christian faith, and the Liturgy or the Services, were not preached in the language spoken by the mop, and secondly, because the Moravians had revulsion to most of the missionaries who came from among the Frankish clergy.⁵⁵ The Moravian Slavs received them as intruders and representatives of the Frankish imperialism. Rastislav, who understood the importance of the reception by the people of Christian faith, supported the Christian Missionary came from Rome, Franks or Byzantium, but he understood how dangerous the Frankish missionaries were for his country, especially since they change very easily the cross with a sword. For instance, the abbots of the monasteries led the Frankish expeditions against the Czechs in 849. In 857, among the generals of the Frankish king was also the bishop Otgar of Eichstaent, and the bishop Hermanrich of Passau, who claimed he had the jurisdiction over Moravia, preferred the armor instead of the Episcopal vestments.

Therefore, according to the “Life of Cyril”, Rastislav asked a bishop and a teacher to teach the already converted Moravians in their own language because the “good law” flowed “forever” from Byzantium. In the “Life of Methodius” the request is narrated in a manner quite different.⁵⁶

According to this narration, the Moravians were seeking a teacher to lead them to truth and teach them the knowledge. The information given by Methodius’ biographer in 885, from that related in Cyril’s “Life” recorded at 867, which is almost twenty years away, was changed by the events that took place in Moravia at the end of his life and after the death of Methodius. Then was brutally broken all missionary work of the two brothers apostles of the Slavs, made in Moravia.

⁵⁴ *Vita Methodii*, V p. 385.

⁵⁵ Roman Jakobson, *The Bizantine Mission to the Slavs*, p. 261.

⁵⁶ Francis Dornik, *The Significance of the Missions of Cyril and Methodius*, in „Slavic Review”, vol. 23, 1964, nr. 2, p. 197.

Rastislav's unskillfully words addressed to the Byzantine Emperor, as they appear in Cyril's "Life" hide, in Tachiaos' opinion, a clear and clever politics, and we add also cultural, with enormous political dimensions. According to him, Rastislav asked not only for the preaching of the Christian faith in Slavonic, trying to endow his State with a great independent intellectual and linguistic culture, he asked Byzantium – why not? – a Slavonic written language and the written word with the certainty that he will receive it.⁵⁷

Either he knew that it already exist, or he was certain that the Greeks were able to give it to him.

It is clearly that thought this blessed challenge made by Moravia to Byzantium, to which it will respond exceptionally well, Moravia wanted closer links with Constantinople, which would have provided the political protection against the danger of the Frankish-Bulgarian, as well as the bishops and the written word in the Slavonic language, spoken by the Moravians. It sought the strengthening of a political, cultural and religious independence, thus creating a truly Great Moravia.

Since 860 Rastislav asked Rome experienced missionaries who knew Slavic language. Through this, he was not only attempting to establish a Slavic church but he was trying to escape the Frankish missionaries who "measured" his country, by making an alliance with Rome. It was an era when, as Fr. Dvornik noticed, "all political relations were confirmed and secured by religious ties."⁵⁸ Rastislav, who was an astute diplomat and a worthy leader, he knew it very well.

Especially in the ninth century all migratory populations that had settled inside the frontiers of the old Roman Empire, realized that they could not gain access among the civilized world unless they would embrace the Christian faith.

Rastislav's request to the Pope, of sending missionaries to replace the Frankish ones, it was a desperate attempt to stop the connection between the Pope and the Frankish king (at least) regarding the problem of Moravia. Rome's coldly refusal determined him, even more, to accept for his country the Byzantine missionaries.⁵⁹

The Moravian-Byzantine reaction removed all hopes of the Papacy, which claimed more than ever the universal jurisdiction over the Church. The Constantinople could not accept under any form for the Papacy to lie, through Bulgaria, in its immediate proximity. According to Fr. Dvornik, the issue of the

⁵⁷ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfintii Chiril si Metodie si culturalizarea slavilor*, p. 75.

⁵⁸ Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode, vues de Byzance*, p. 232.

⁵⁹ *Ibid.*

The Historical and Political Premises of the Mission of Saints...

Illyria, or struggle between Rome and Constantinople for Illyricum was the ferment that has created and set in motion all the major events that took place especially in the sixth decade of the ninth century in Byzantium, Rome, in Moravia, Bulgaria and further.⁶⁰

The political negotiations between Byzantium and Moravia are not mentioned in the documents of the time, but the alignment of forces and events that followed proved that the political alliance between the two was completed.

The other aspect of the mission that was sent by Rastislav – the religious one – has proved of more lasting significance than the political one. For Constantinople, this alliance was a triumph and an increased security that Moravia has been under its jurisdiction.⁶¹

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Pr. Dr. Cristian Stefan, *Misiunea creștină în Apus și Răsărit (secolele V-X)*, p. 207.

impersonal property or attribute of the Father and introducing in this way the heresy of Sabellianism. Second, if the Father and the Son participate in some preexisting divine substance (ἰ ὁόέα), it would be divisible, i.e. it would destroy the divine simplicity and in this way the Son would be a ἰ ἱ ἱ ὁ ἰ ἰ ἰ ὁ ὅ ἑ ἰ ἰ of the Father. Third, if the Father and the Son are equal by honor, it would lead to existence of two ingenerate beings, of two beginnings. Fourth, R. Williams also treats in a numerological way the use of the word ἄδào in Arius, as applied to the Son as “a second God”, finding some parallels with the numerological treatises of Anatolius and Iamblichus. Fifth, he finds Neo-Platonic roots (*Ennead V* of Plotinus) in the idea that the Son does not know His own substance so that it is impossible for Him to have some knowledge of the substance of the Father. In both texts Rowan Williams considers Arius as an adequate thinker who does not initiate the dispute but keeps a principal philosophical attitude towards his inadequate bishop. After his words, “it would be a mistake to accuse him [Arius] of distorting theology to serve the ends of philosophical tidiness. On the contrary: the strictly philosophical issues are of small concern to Arius and his understanding of the completely undetermined character of God’s will allows him to bypass the issue of how it is conceivable that plurality should come out of unity”.⁵

In his article “Was Arius a Neoplatonist?”⁶ Christopher Stead argues against such an interpretation. Without rejecting the whole idea about the Neo-Platonic influences on the Christian thinkers of the 4th century, he proposes a simpler explanation of the five points sketched by R. Williams. However, as we shall see, there is a very important point of dependence in Arian theology on the Neo-Platonic interpretation of Aristotle that seems to have been missed in the above discussion.

* * *

Without separating the debates of 4th century from the discussions of the late 3rd century we can point out that in 318 Arius, being already an old man started preaching that the Son of God is created and therefore there was a time when He did not exist. He is therefore not unbegotten (ἰ ὁ ἑ ἄ ἄ ἰ ἰ ἰ]çôïð). But the basic characteristic of God is that He is not begotten (ἄ ἄ ἰ ἰ ἰ]çôïð).⁷ In two of his letter, to Eusebius of Nicomedia and to Alexander of Alexandria, Arius explains that while God is without beginning and is not begotten, the Son has a beginning of His existence (ἄ ἱ ἱ ἱ ἰ ὀ ἑ ἰ ὀ ἰ ἰ ἄ ἄ ἑ ἰ ἰ ὁ ἄ ἰ ἄ ἱ ἱ ἰ ὀ ἰ ὀ ἄ ὀ ἑ ἑ ἑ).⁸

⁶ Chr. Stead, “Was Arius a Neoplatonist?” *SP* 32 (2001), p. 39-51.

⁷ See E. Bouларand, “Les débuts d’Arius”. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65 (1964), p. 187; Pollard, T. E., “The Origins of Arianism”. *JThSt* n.s. 9 (1958), p. 103-104.

⁸ Epiphanius, *Adversus haereses*, 69, 6: *Epistola Aarii ad Eusebium* (PG 42, 212B).

Arius' attempt – a step forward defining the Trinity

In the letter to his bishop Alexander he puts the emphasis on the unity of God and avoids very carefully calling God 'Father'. When he speaks about the begetting of the Son, he relates it not to the Father but to God.⁹ The only time when he calls God 'Father' he quotes the words of Bishop Alexander.¹⁰ In his later works including the poem *Thaleia*¹¹ and the *Letter of Arius and Euzonius to Constantine*¹² 'Father' is used not in triadological but in a cosmological context – as a Father-creator of everything.

At the beginning of his letter to the bishop Alexander Arius uses, in his own words, some materialistic concepts to describe the relation between the Father and the Son. In this context he refused the term ἰ ἰ ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ as a possible expression of the relation between the Father and the Son. The letter was signed jointly by a group of five presbyters, sixth deacons and five bishops. They refused to use statements according to which the Son is an emanation (ὁ ἴ ἰ ἰ ἄ ἰ ἰ ἰ ἰ), as in the system of Valentinus, or a "coessential part", as in Manichean thought. They also refused to agree with Sabellius that one and the same is Son and Father (ὁ ἴ ἰ ἰ ἄ ὁ ἰ ἰ ἰ ἰ), as well as refused the statement of Hierax that the Son is light from the Light. At the end of the paragraph they accept a preexistent Word, who is before the material world and who came into existence after His begetting as Son of God.

It is important to realize that, in order to understand the problem of Arius with the term ὁ ἴ ἰ ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ, we need to examine the term ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ in its philosophical context. First, this term was systematically used by Aristotle in the fifth chapter of his *Categories*.¹³ Aristotle accepts two kinds of ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ – primary one and secondary.

The primary substances (ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ) are most properly called substances (ἰ ἄ ἰ ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ)¹⁴ and in the most strict way are substances (ἰ ὁ ὅ ἐ ἰ ὸ)

⁹ See *ibid. Epistola Arii ad Alexandrum* (PG 42, 213-216). The same letter is preserved in the works of St. Athanasius – *Epistola de synodis* (PG 26, 708D-712A).

¹⁰ See *ibid. Epistola Arii ad Eusebium* (PG 42, 209-213).

¹¹ The fragments of ἰ ἄ ἰ ἰ ἰ ἰ see in St. Athanasius, *De synodis*, 15 (PG 26, 705C-708C); cf. G. Bardy, "La Thalie d'Arius". *Revue de philologie, de littérature et d'histoire* 53 (1927), 211-233.

¹² Preserved in Socrates, *Historia ecclesiastica*, I, 26 (PG 67, 149B-152A), as well as in Sozomenus, *Hist. eccl.* II, 27 (PG 67, 1012A-1013A).

¹³ See *Categoriae*, V, 2a 11-4b 19. Aristotle, *Selected Works in 6 vols., Vol. I, The Organon, Part I*, Translated with Introduction and Notes by Ivan Christov, "Zachary Stoyanov", Sofia 2008, (bilingual Greek and Bulgarian edition).

¹⁴ *Ibid.* 2c 15-17.

At the end of the 3rd century the Neo-Platonist Porphyry of Tyrus published *An Introduction and Commentary (Isagoge)* of Aristotle's *Categories*. In respect to the substances (ἰ δοέαί) Porphyry clearly distinguishes the content of the individual substance by giving a priority to the ἄϊίϊò-ἄϊò structure.²⁰ In the work *Isagoge* (VII, 21-23) the primary substances are always individual and isolated. They are the real substances. He calls them particular substances (ἰ δοέαί ἰñééáé).²¹ The secondary ones are communicable and in some way open to individuals, so that they are divisible.

The term ἰ ἰἰδοείò is introduced in the philosophic tradition by Plotinus in his *Enneads*. Following Plotinus the neo-platonic writers as Porphyry and Iamblichus interpret the Aristotelian primary substances as individual and closed realities which can not be ἰ ἰἰδοείé. It turned out that nobody can be ἰ ἰἰδοείò to his similar in his own individuality. That is why the adjective ἰ ἰἰδοείò can be perceived only for beings who share one and the same secondary substance. Their accidents (óðîâîçêïðá) mark their individuality and can be different but, nevertheless, they share their coessential part (ἰ ἰñ ìò ἰ ἰἰδοείí). In this respect it is important to point out the Neo-Platonic interpretation of the substances in Iamblichus' book *On the Mysteries*. Iamblichus says that transcendental realities can not be part of complex substances like in the world of sense perception. He observes that in the empirical world different elements combine themselves in a whole complex reality which he calls ἰ ἰἰδοείí (he uses also the words ἰ ἰñéäïò and ἰ ἰἰòðïð). The transcendent, he says, is unchangeable and could not be mixed. Therefore it could not have parts and components. In the hierarchy of the substances the lower substance can participate in the supreme one only indirectly.²²

Following this logic it seems that for the Neo-Platonists God could be just a primary substance because, if He is a secondary one and if the Son is a coessential part (ἰ ἰñ ìò ἰ ἰἰδοείí) of the Father, this kind of complexity would make God changeable and would lead to the existence of another, initial third substance.

We should not forget another very important element of the Neo-Platonic interpretation of Aristotle. The Neo-Platonic commentators of Aristotle like

²⁰ Ivan Christov, "The terms ἰ δοέαί and ἰ ἰἰδοείò in 38 Letter of St. Basil the Great". *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft IV, LIK Verlag, Sofia-Munich 1997, p. 32. (in Bulgarian)

²¹ *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categories commentarium* (CAG IV,1, p. 88-100).

²² *De mysteriis*, III, 21 [150.9], Transl. with Introd. and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon, Jackson P. Hershbell, 2003, p. 170-172.

Ammonius,²³ Olympiodorus²⁴ and Simplicius²⁵ make a clear distinction between the first four categories of Aristotle (ἰ ὁόέα, ὄ ἰ ἑίί, ὄ ἰ ὁίί, ὄ ἰ ὁ ἑ) and the other six categories (ὄ ἰ ἑίί, ὄ ἰ ὁίί, ὄ ἰ ὁ ἑ, ὄ ἰ ὁ ἑ, ὄ ἰ ὁ ἑ, ὄ ἰ ὁ ἑ) by pointing out that the second group of categories is formed by means of combinations of the categories in the first group which are primary. In this way they put them in a hierarchical system which is typical of Neo-Platonism and which seems to create an artificial “harmony” between Aristotle and Plato. Such attempt to put the categories of Aristotle into a Neo-Platonic hierarchy leads to the conclusion that not all the categories could be applied to transcendent realities.²⁶ Hence in Neo-Platinism it is impossible to use any of the Aristotelian categories in the case of the Divine.

In between we have to point out that the Peripatetic logic and teaching about the substances was used by the six bishops who condemned Paul of Samosata in 268/9 in Antioch. They accepted ἰ ὁόέα as an individual reality in order to expose the Sabellian teaching of Paul and to unmask his understanding of ἰ ἰ ἰ ὁ ἑ ἑ ἑ ἑ. The key point here is that the peripatetic speculation in this period of time was subject to a very active reinterpretation by the promoters of the emerging Neo-Platonism which probably made Aristotelian thought come to Arius through a Neo-Platonic mediator.

In this perspective it seems that Arius followed the conciliar experience of the six bishops from the council of Antioch and attributed to each of the persons of the Trinity and individual ἰ ὁόέα.²⁷ Maybe he believed that ὄ ἰ ἰ ἰ ὁ ἑ ἑ ἑ ἑ makes the divine substance a secondary one, i.e. a composite and changeable substance inside of the reality that is subject to sense perception. Arius refuses to accept one single substance for the three persons of the Holy Trinity because, in the logic of Aristotle, it would not be anymore a real substance, but rather a

²³ *In Aristotelis Categorias commentarius* (CAG IV, 5, p. 92,6-17).

²⁴ *In Categorias commentarium* (CAG XII, 1, p. 54,4-26).

²⁵ *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG VIII, p. 295,4-296,1).

²⁶ See V. Todorova & Chr. Todorov, “About the Other six categories. A problem of logic in the Neo-Platonic interpretation of Aristotle”. *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft XV, LIK Verlag, Sofia-Munich 2009, p. 7-32. (in Bulgarian)

²⁷ According to St. Epiphanius, the bishops who excommunicated Paul of Smosata in 268/9 in Antioch, were ascribing individual or primary substance to the Son (*Adv. haer.*, 78, 12. PG 42, 428A-C); he points out that they understood ἰ ὁόέα as ὄ ἰ ὁ ἑ ἑ ἑ ἑ and refused the existence of only one single divine substance (ἰ ὁόέα) on its own. This reference implies a theological reflection in which the logic of Aristotle plays a very important role and which the Alexandrian presbyter Arius seems to have faithfully followed.

Arius' attempt – a step forward defining the Trinity

secondary one. Within a Neo-Platonic perspective this would imply a complex substance that could be observed in the world of the sense perception alone; it would be also another substance, different from the Father and the Son but composed by them both. Obviously he rebukes his bishop Alexander who preaches that the Son is a coessential part of the Father²⁸ because ἰἰñ ἰò ἰ ἰἰδóέἰί is the exact phrase we find in the text of the letter of Arius to Alexander.²⁹

What we could presume is that for Arius the Father and the Son are individual indivisible substances which in Aristotle and in Porphyry are primary substances. But within the context of an unquestionable monotheism this leads to nonsense since it implies the existence of two deities.³⁰ Therefore Arius rejects such teaching and emphasizes that it destroys the divine monarchy (ἰἰáñ ÷ éá). If both the Father and the Son existed together as two components in relation to each other they, according to Arius, would be two divine principles. The reason for that is that, according to the Aristotelian logic, the Father and the Son must be two principles in order to be correlative (άἰδóέóñἰἰóá).³¹ This is exactly the reason why Arius said that God is before the Son Who did not exist before being born (ἰ ðê çí ðñă ãἰἰçôáé).³² In his letter to Eusebius of Nicomedia Arius is absolutely direct in his statement that the Son is “established”, “born” and “created” and that He did not exist before being created by the will of God out of nothing but not out of God’s substance.³³ Hence Arius presumes that God has to be regarded as God in Himself before the existence of the Son and before the Revelation of God as Father.³⁴ In the quoted letter to Alexander we find the following passage: “God, the first cause, is absolutely one, without beginning. The Son, born by the Father out of time, is created and shaped before the ages

²⁸ Probably the same objection raised the six bishops who excommunicated in 268/9 Paul of Samosata because he merges the Persons of the Trinity. Later St. Basil says that opponents of Paul apprehended the ἰ ἰἰδóέἰί would not introduce partition in the divine substance (ἰ ðóéá) (*Epistula LII*, PG 32, 393A). According A. Tuilier this testimony is evidence that the bishops who judged Paul based their arguments on Aristotle’s logic (*Op. cit.*, p. 424-425).

²⁹ Interestingly enough in this letter the phrase ἰἰñ ἰò ἰ ἰἰδóέἰί is ascribed to the Manicheans: Athanasius, *Epistola de synodis*, 16 (PG 26, 709A); Epiphanius, *Adv. haer.*, 69, 7 (PG 42, 213B).

³⁰ See Athanasius, *Oratio I adversus Arianos*, 14 (PG 26, 40C-41D).

³¹ *Categoriae*, VII,6b 28 sq.

³² Athanasius, *Epistola de sententia Dionysii*, 4 (PG 25, 485A).

³³ Epiphanius, *Adv. haer.* 69, 6: *Epistola Aarii ad Eusebium* (PG 42, 209-212).

³⁴ Cf. Alexandrus, *Op. cit.* (PG 18, 573AC).

and He did not exist before being born. But already born out of the time, before all other things, He has his existence from the Father. He is not eternal, neither coeternal with the Father, neither is unbegotten together with Him (ὁδίαἄϊίϗὸἰδ): He does not have being together with the Father, as some people say, as being in relation, introducing in this way two uncreated principles (ἰ δᾶἄ ἄἰ ἄ οὐ Δάδῶἢῶἰ ἰ ἔᾶἔ ἄ-ἢἔ, ὁ δὲἰῶδ ἔἢἄἰδὸῶἔ ὄᾶ δῆἢδ ὤ, ἄδἰ ἄἄἢἢἢϗὸἰδὸ ἄῆ-ἄδἰ ὄϗ ἄἢδἰἢἢἢἔ). But as a monad and universal principle God is beyond everything³⁵.

We see that the Son has His beginning and there was a pre-time period when He did not exist. According to Arius He is just a creature (ἔδῶἔἰᾶ, δἢἔϗἰᾶ) similar to all other creatures.³⁶

It should be pointed out that in this text there is a very important allusion to the philosophical terminology and spirit of the time. According to this letter as well as according to a statement of Theodoretus in the middle of the 5th century, Arius considered the three divine persons as irrelative individual (primary) substances.³⁷ The fact that Arius mentions the substances in their relation is not occasional. In the late 3rd and early 4th century Church the Aristotelian category “relation” (the technical term is δῆἢδ ὤ) has had probably become a conventional way of expressing the simultaneous existence of the Father and Son.³⁸ At the beginning of the triadological debates some Christian thinkers most probably have had already resorted to Aristotle’s help in using this category to explain how the Father and the Son existed simultaneously (they are given together, ἄἰ ἄ οὐ Δάδῶἢῶἰ ἰ ἔᾶἔ ἄ-ἢἔ, ὁ δὲἰῶδ ἔἢἄἰδὸῶἔἰ) and eternally.³⁹

Obviously Arius as criticized the Church use of the Aristotle’s category of “relation” as it is explained in chapter 7th of the *Categories* and applied to transcendent realities.⁴⁰ Most probably the basic text in Aristotle that was used as a basis was: “It is obvious that the sides in one relation are given by nature to-

³⁵ Athanasius, *Epistola de synodis* 16 (PG 26, 709BC). Epiphanius also quotes the same text: *Adv. Haer.*, 69, 8. PG 42, 216A). He refers this text almost word by word except the ὁδίαἄἢἢἢἢϗὸἰδ instead ὁδίαἄἢἢἢἢϗὸἰδ.

³⁶ See Athanasius, *Oratio I adversus Arianos*, 6 (PG 26, 24A); *Ibid.* col 21AB: ἔἢἔϗὸἰᾶδ [ἰ ἔ ἢ ὀ] ϗἰ ἄὸϗἢἔἰῶδῆᾶϗὸἰᾶἔ, δἢδἢ ἄϗ δἢδἢἔϗἢἢ ἰ ἄἰ ἄ ὀἔἢᾶ ἔᾶἔἢ ἢἢ ἄ ὀἢἢ ἄδῶἢ ἢ ἔἢ ἄἢἢ ἢ ἔᾶἔ ὀἢὀἔἢἢ ἔᾶἔ ὀἢ ἢ.

³⁷ See Theodoretus Cyrensis, *Eranistes, Dial.* 2 (PG 83, 113A); cf. Athanasius, *Epistola de synodis*, 16. (PG 26, 709BC); Epiphanius, *Adversus haereses*, 69 (PG 42, 216A).

³⁸ See Arnou, R. „Arius et la doctrine des relations trinitaires”. *Greg* 14 (1933), p. 269.

³⁹ See Athanasius, *Epistola de synodis*, 16 (PG 26, 709C).

⁴⁰ Cf. Aristoteles, *Categoriae*, V²², 6a 36 sq.

Arius' attempt – a step forward defining the Trinity

gether” (ἄ ἰ ἔ ἰ ἔ ἄ ἄ ὄ ἄ ὄ ἡ ἰ ὀ ὅ ἔ ἄ ἰ ἄ ἰ ὅ ὄ ὄ ἰ ἰ ἔ ἄ ἄ).⁴¹ Actually, for Aristotle this category is not very important because for him the relative existence of two realities is not an absolutely universal principle; he sees some obstacles in applying it in some particular cases.⁴² In his later works it simply disappears from the number of the categories. But in the Neo-Platonic interpretation of the categories, as it was already mentioned, the category of “relation” appears to be very important because it is in the group of the four primary categories in the specific hierarchic order used by the Neo-Platonic interpreters of Aristotle. As it was already mentioned, for the Neo-Platonists the combinations of these four categories shape the six secondary ones. But according to Neo-Platonism all of them together are absolutely inapplicable to transcendent realities. Obviously Arius, following the same logic, accepted that the correlativity of two objects in relation could be applicable only within the context of the reality of sense perception and does not apply out of it. As we have already seen, a similar situation was found in the case of the term ἰ ἰ ἰ ὄ ὄ ἰ ἰ. Following the same logic in their theological speculation the defenders of Arius in 357 on the Council of Syrmium gave up using the category ἰ ὄ ἔ ἄ, considering it as inapplicable to God.

* * *

In conclusion we could not disagree with Rowan Williams that the possible sources of the Arian heresy lay mostly in Neo-Platonic philosophy, especially in the attempt to harmonize Aristotle with the Platonic tradition. We could add to his arguments another one that he did not mention, namely, the adoption of a specific hierarchical interpretation of the categories of Aristotle and the refusal to apply them to God.

However, it would be hard to agree with him that to Arius “the strictly philosophical issues are of small concern”.⁴³ There are very few of original texts of Arius currently available. Even R. Williams agrees that we can not reconstruct his philosophical education because of the lack of his writings.⁴⁴ The prominent common perception that he was trained in dialectics has a later origin: it comes from the church historians Socrates, *Church History* (I,5) and Sozomenus, *Church history* (I,15). It would be therefore impossible to make firm conclusions. But what we see from Arius’ texts and from the references to his texts

⁴¹ Ibid. VII,7b, 15 sq.

⁴² Ibid. VII,7b, 20-30 et sq.

⁴³ R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, p. 30.

⁴⁴ Ibid., p. 31.

made by others is that Arius is not a systematic in his philosophical Neo-Platonism (at least we have not enough evidences); but he was engaged to defend principle positions of the philosophical convention of his time without being innovative enough as a philosopher. As a Christian thinker he is inclined to neglect some of the unquestionable elements of the *Christian tradition* in order to preserve some of the fundamental logical principles in the Neo-Platonic interpretation of Aristotle. This approach was reconsidered very successfully by the Cappadocian Fathers who, after realizing the slippery character of the Nicene terms ἰ ἰἰδóέἰδ and ἀε ὄç ò ἰ δόέαὸ ὠ ἰδ δάδñἰδ from the symbol, succeeded in using the philosophical (mainly Neo-Platonic) presuppositions of their time to express the mystical experience of the Ecclesiastical tradition in transmitting the Gospel. They, in a creative and innovative way, transformed the semantic meaning of some of the conventional philosophical terms to provide an authentic articulation of the Apostolic faith. They succeeded in promoting the use of δδἰόδάόέδ in the case of primary substances and left the word ἰ δόέα to be used in the case of common substances alone. They made this by emphasizing the communicative character of the internal life of the Holy Trinity as a δñἰé÷ùñçòè of the three divine δδἰόδάόίέδ, in which the divine ἰ δόέα exists, and out of which there is no divine substance as such. In the thought of the Cappadocian Fathers the identification of the divine ἰ δόέα with the relations among the δδἰόδάόίέδ allows them to think philosophically about the eternal relations in the divine substance and life. By putting on the foreground the δδἰόδάόίέδ of the Trinity they preserved, even within the terminological context of contemporary philosophy, the oneness of the divine substance by thinking of the Father as of the only source of the whole divinity and as a beginning of the divine ἰ ἰάñ ÷ έά. Their main contribution as Christian thinkers could be found in the overcoming of the deadlock of the prolonged Post-Nicene quarrel in the middle of the 4th century when the defenders of Arius used to find his understanding of the Trinity as the only logically and philosophically adequate one.

Vasile Vlad

Biserică și secularizare

Abstract

The study deals with the Church and the problem of secularization. The Church becomes secular when it is reduced to the dimension of the institution serving the religious needs of the society. The humanistic social historical thesis consider that the beginning of the institutionalization of the Church through the Milan Edict of Constantine the Great in 313 brought its secularization, but that is not true because the political institutionalization of the Church meant its theological peak. The period of the ecumenical councils and patristic literature represented the period when the people assimilated the theological way of being in the world. The Church becomes secular when it is seen just as an ideological domain and system or as a particular form of religious ideology applied to the social, although the church is not an ideology.

He author speaks about a secular religious teaching system when it is no longer connected with the "evidence of the dogmas", when it is no longer an epiphany of the Trinity Truth.

*The second part of the study sees the problem of the Church implication into the social. This should be a theological implication. Only the theological presence of the Church in the world can be useful and genuine. A non theological presence of the Church in society means an insignificant presence, a presence with no transfiguration power, a secularization factor. These ideas can be followed in the sub chapters: *The Social Dimension of Christianity, The Social Steps of the Church - a secular utopia or community realism?, The Efficiency of the Church, An Eucharistic and Eschatological Approach of Society.**

Keywords

Moral Theology, Secularization, Social Theology of the Church, theological educational system, the institutionalization of the Church

Institutionalizarea Bisericii

Biserica s-ar putea seculariza, spune Mitropolitul Hierotheos Vlachos, atunci când s-ar rezuma la dimensiunea unei *institutii* deservente a nevoilor religioase ale societății. Respectiv, *ceremonii conventionale* și *dialoguri abstractizate de viață* (care nu solicită viața celor ce participă cu nimic decât cu o prezentă protocolară), ori demersuri în societate prin programe a căror finalitate să nu depășească orizontul împlânzirii cetățenilor pentru a nu fi expusi legii penale. „O Biserică care nu îl vindecă pe om, este o Biserică secularizată. . . ea satisface pur și simplu așa numitele sentimente religioase ale omului și nimic mai mult. Este cunoscută pentru ceremoniile sale frumoase și neglijează întreaga bogăție neptică și terapeutică pe care o detine Biserica”¹.

Când și cum se instituționalizează Biserica și care sunt consecințele acestui proces?

Tezele *socio-istorice umaniste* consideră că începutul instituționalizării Bisericii a adus cu sine și secularizarea ei. Acest lucru s-ar fi întâmplat odată cu recunoașterea oficială a creștinismului ca religie a Imperiului roman. Edictul din anul 313 a lui Constantin cel Mare a adus cu sine o nouă poziție a Bisericii în societate, bazată nu pe lucrarea harică și pe revelație ci pe acordarea unui statut de *institutie* (pentru Biserică), similar cu statutul altor institutii din cadrul societății. Biserica s-a încadrat social și juridic într-un acord legal din ansamblul cetății. Clerul, conform acestei teze sociologice, ar fi încetat să mai fie plasat în fruntea unității vizibile a corpului credincioșilor „după chipul și în locul Mântuitorului” și ar fi intrat în ierarhia civilă și *profesională* a vieții publice „după chipul și în locul demnitarilor civili ai societății”. Episcopii și prezbiterii s-ar fi transformat în marii preoți ai religiei de Stat. Clerul devine o *pătură* socio-profesională.

Devenind *una dintre* institutiile societății, Biserica nu mai este văzută drept o realitate care înglobează și asumă întreaga problematică umană precum și poporul ca atare într-o relație de comuniune cu Sfânta Treime, ci ca o învățătură „strict religioasă” cu caracter utilitar vizând ameliorarea morală a indivizilor, membri ai societății. S-ar fi produs astfel o stratificare sau o specializare a existenței sociale pe *nivele*, printre care, Biserica și învățătura ei posedă nivelul sau stratul spe-

¹ Mitropolitul Hierotheos de Nafpaktos, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, trad. de Tatiana Petrache, Editura Egumenita, Galați, 2004, p. 24.

² Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. din limba franceză de Daniela Cojocariu, Editura Trinitas, 2008, p. 71.

cific, religios. Această distanțare si ruptură dintre Biserică si lume, dintre învățătura lui Hristos si viață, nu este altceva decât instalarea procesului de secularizare.

Pe de altă parte, aparitia si organizarea monahismului ar fi accentuat încă si mai mult distanta dintre Biserică si lume. Monahii ar fi fost cei care ar fi preluat si păstrat autentic noua viață inaugurată de Întrupare (unitatea dintre om si Dumnezeu în Hristos) separându-se în comunități distanțate fizic de lume. Adevărul credinței si al unității harismatice a comunităților (a Bisericii) primare s-ar fi păstrat în viața monastică astfel încât monahismul ar fi devenit *modelul si măsura* spiritualității creștine. Slujbele si regulile de asceză monastice ar fi păstrat forma si continutul Bisericii. Clerul de mir, fără a renunța la locul său în ierarhia lumii, si a Statului, si-ar fi asumat dimensiunea monahală a creștinismului, în vreme ce poporul, depășit de măsura acestuia, s-a multumit cu o insipidă ameliorare morală. Am avea de-a face, asadar, cu o ruptură si distanțare dintre monahi si corpul Bisericii, pe de o parte, si dintre cler si popor, pe de altă parte. Notiunea de Biserică este atașată (până la confiscare) clerului si monahismului – care devin un fel de păzitori-gardieni ai doctrinei si spiritualității creștine – în vreme ce poporul „dreptcredincios” normalizează ignoranța si indiferența față de condiția de membru al Bisericii. Aceasta este o altă treaptă a secularizării.

În sfârșit, pasul următor al secularizării este făcut în chip necesar chiar prin dinamica interioară a noii structurări a organismului Bisericii. De vreme ce transformarea liturgică a lumii adusă de Hristos (liturgicul fiind manifestarea si realizarea întregii lucrări mântuitoare a Sfintei Treimi cu lumea si în lume), precum si descoperirea rațiunii de a fi a creaturilor (arățarea în uman si în zidire a vietii personale a Sfintei Treimi) sunt anexate experienței mistice a călugărilor, comunitatea creștinilor (fostă harismatică, acum ignorantă si indiferentă) trebuia păstorită si îndrumată (luminată) „eficace” prin „metode”, prin „rețete” minimale menite să o ajute la „progresul duhovnicesc”. Cu trecerea timpului se instalează „confortabil” (adică se normalizează) ideea unei duble spiritualități distincte – una, cuprinzând „metodele de desăvârșire” ale vietii monastice si ale clerului, si alta, cuprinzând „îndatoririle morale” ale credinciosilor –, cu rostul unei bune si depline funcționalități a corpului Bisericii. Adevărul creștin *unic* al comunității apostolice ajunge să fie din ce în ce mai sistematizat, mai rationalizat, si mai divizat, până la măsura în care devine *ideologie* cu eficacitate morală si utilitate socială. Scolastica apuseană si rationalismul, specific secolelor XII-XIII, vor deplasa lucrarea Bisericii de consolidare a adevărului creștin înspre un proiect de utilitate socială³. În acest fel vietuirea creștină se polarizează acut si distinct între

³ *Ibid.*, p. 72-73.

cler (monahi) si popor. Experienta duhovnicească este anexată celui dintâi pol, iar omul *trăitor în lume*, cu o minimă moralitate, va fi împins să depindă de lume si legile ei pe care va trebui să le descifreze si să le stăpânească. El va subordona lumea unui proiect de „bunăstare” socială non-liturgică căruia îi va anexa în cele din urmă si motivatia moralității si pe Dumnezeu Însusi. „El va reusi să subordoneze natura proiectului său de *bunăstare* prin forta inteligentei sale materializate în instrument. El va realiza acest proiect proclamând drepturile individului cu privire la bunurile naturale si morale. El va crea miscări pentru dreptatea socială si reducerea inegalităților sociale. Această căutare a dreptății sociale si a egalității va conduce la un nou ideal social fondat pe o organizare ratională a drepturilor si îndatoririlor individului si va *îndepărta din ce în ce mai mult societatea de proiectul initial de unitate harismatică a corpului bisericesc*, până ce ajungem azi la această insensibilitate religioasă care atinge atât popoarele din Răsărit cât si pe cele din Apus, atât romano-catolici, cât si protestanti”²⁴.

Teoria socio-istorică a secularizării Bisericii, prin recunoasterea ei ca institutie în rândul altor institutii ale societății, surprinde însă reductionist problema. Gândirea sociologică se opreste doar la „fenomenologia aparentelor”, respectiv la desfășurarea la suprafată a lucrurilor si a istoriei, si nu are acces la cauzele profunde sau experienta teologică a Bisericii care generează, de fapt, devenirea ei în timp. Dacă ne-am rezuma la perspectiva sociologică, atunci recunoasterea Bisericii în spatiul social sau institutionalizarea ei politică, începând cu Constantin cel Mare, ar trebui considerată ca debutul decadentei Bisericii, iar statutul ei de institutie, ce se structurează în cadre administrativ-organizatorice cât mai obiective, pentru un pertinent raport cu lumea si structurile ei, respins si negat. Ori lucrurile nu stau deloc asa. Devenind *institutie* Biserica n-a considerat că a intrat într-o perioadă a decadentei. Dimpotrivă, odată cu institutionalizarea politică a Bisericii a început si perioada apogeului său teologic. Abia de pe pozitia aceasta Biserica începe să asume cu adevărat si profund lumea si problematica umană. Epoca sinoadelor ecumenice si a culmilor literaturii patristice, care a urmat momentului institutionalizării Bisericii, a însemnat perioada în care poporul a asimilat modul teologic de a fi în lume. Manifestările iconografiei, ale arhitecturii, ori cele ale imnografiei si muzicii, sintezele si dialogurile filozofiei si culturii bizantine, precum si reusita vietii politice si sociale din Imperiul bizantin – toate sunt o expresie vie a perihorezei dintre Biserica si lume. Actul recunoasterii sale de către Stat a fost înteles de către Biserica drept posibilitatea de a-si manifesta, la dimensiuni istorice

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

Biserică si secularizare

concrete, adevărul naturii sale universale, asumarea lumii si transfigurarea ei în Împărăția lui Dumnezeu. „Căci Biserica asumă întreaga viață a omului, firea sa – adică modul universal al vieții umane –, institutiile, organizarea, „știința politică”, religiozitatea omului”⁵. Abia prin institutionalizarea sa, Biserica si-a putut manifesta vocatia ei universală (adică, rostul ei de a se extinde spre întreg neamul lui Adam pentru a-l aduce în unitate deplină cu Dumnezeu). În cele trei secole de persecutie Biserica si-a manifestat fizionomia sa spirituală, identitatea sa, si a dat măsura definitivă a autenticității vieții. Însă, neputându-se manifesta social, ea si-a trăit universalitatea adevărului său (care este chiar adevărul uman) în chip restrâns, „în cadrul Euharistiei ecleziale si în dinamismul său misionar”. Dar „vocatia internă si organică a Bisericii nu era de a rămâne o comunitate «mărturisitoare» separată. Ea s-ar fi confundat în final cu o sectă a «purilor», obiectiv separată de lume, o religie particulară, o ideologie si o morală de asemenea separate de viața ansamblului lumii si de traseul universal al libertății umane”⁶. Prin urmare, momentul institutionalizării politice a Bisericii nu poate fi asimilat în mod simplist cu debutul secularizării, ca termen al modernității, așa cum propun teoriile sociologice. Dimpotrivă, de-a lungul secolelor ecumenice asistăm la o simfonie perihoretică (adică organică) dintre domeniul politic si cel eclezial. „Bizantinii credeau că organizarea politică a acestei lumi este parte a planului universal al lui Dumnezeu si este strâns legată de istoria mântuirii omului... Structura universală a Imperiului roman a pavat, în mod providential, calea către victorioasa înaintare a credinței creștine... Astfel, avem multe exemple că *pax romana* este același lucru cu *pax Christiana* si politica externă a imperiului a devenit intim asociată...”⁷.

Pe de altă parte, această „perihoreză” dintre Biserică si lume nu exclude prezenta secularizării în spațiul Bisericii. Transfigurarea lumii, care devine posibilă pe scară largă, istorică si socială, prin institutionalizarea politică a Bisericii, nu se face însă în mod automat printr-un program eficient si sigur. Libertatea umană a membrilor Bisericii, precum si imperfecțiunile acestora, lasă deschisă posibilitatea ca structurile si institutiile bisericești să fie subordonate „finalităților conventionale si căutărilor utilitare ale lumii”, ceea ce înseamnă separarea acestora de adevărul Bisericii, care este totuna cu secularizarea. Păcatul omenesc nu este exclus din

⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷ Steven Runciman, *Byzantine Style and Civilisation*, Pelican Books, 1975, p. 47; J. M. Hussey, *The Byzantine World*, Londra (Hutchinson), 1970, p. 80, cf. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 75.

Biserică. Si, astfel structurile si institutiile sunt secularizate prin păcatul membrilor Bisericii. Este, în mod deosebit, cazul ereziilor. Orice erezie este o renuntare la adevărul Bisericii (care este chiar adevărul omului si al lumii) si o înlocuire a lui cu o ideologie. Iar când erezia (ideologia) este institutionalizată atunci avem de-a face cu institutionalizarea secularizării. Pentru că în erezie adevărul Bisericii (a omului si creatiei) este înlocuit cu „măsurile si criteriile omului căzut”. „Or, este caracteristic faptul că, în cursul primelor opt veacuri, institutionalizarea sa în societate nu a împiedicat Biserica să combată fără încetare amenintarea secularizării institutionalizate pe care o reprezentau ereziile. Biserica nu a ezitat deloc să-i excludă pe eretici din corpul său, în ciuda problemelor dificile născute din această atitudine în ceea priveste unitatea politică a imperiului si în ciuda persecutiilor îndurate de ortodocsi. Acestia nu voiau, într-adevăr, să se împace cu erezia în favoarea unității statului si a societății, dar în detrimentul unității harului si al revelatiei Bisericii. *Rezistenta Bisericii în fata ereziei de-a lungul secolelor dovedeste că institutionalizarea în stat nu înseamnă nicidecum institutionalizarea secularizării în domeniul vietii ecleziale*⁸. Si prin această concluzie, viziunea sociologică, ce asociază secularizarea cu momentul institutionalizării Bisericii în stat, este netemeinică. *Biserica, ca institutie, se secularizează doar atunci când structurile vietii ecleziale își pierd caracterul lor de Liturghie si de revelatie, si nu prin faptul de a-si organiza slujirea prin vocatiile specifice ce le presupun monahismul, slujirea clericală sau cea mirenească*. Sigur acestea pot favoriza secularizarea prin nevrednicia mădularelor umane ce le compun, însă tot atât de adevărat este că din rândul tuturor acestor trepte ale organismului eclezial s-au ridicat sfinti care au depășit orice tendință secularizantă.

Ideologizarea Bisericii

Biserica este secularizată atunci când este receptată (chiar de slujitorii ei) doar ca un *domeniu si sistem ideologic*, sau ca o formă particulară de *ideologie religioasă* aplicată socialului. Ideologizarea este o temă (deviatie) ce a făcut carieră în modernitatea consacrată si care reprezintă unul dintre reprosurile cele mai îndreptățite care i se aduc acesteia. Vom reveni mai încolo asupra decadentei modernității prin demersul ei de obiectivare si ideologizare a realului prin stiinta pozitivistă. Aici vom face doar câteva precizări legate de o posibilă ideologizare a Bisericii în contextul mai larg al ideologiilor modernității.

⁸ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 79.

Notiunea de ideologie are, conform analizei propuse de Antonio Maria Baggio⁹, două accepțiuni majore. Prima, folosită cu precădere în limbajul curent, desemnează prin *ideologie* un complex de idei, un ansamblu de idei articulate în jurul unor principii fundamentale, caracterizate de valori și orientări practice care pot fi recunoscute și deosebite de cele ale altor ideologii. Într-un asemenea sens, notiunea e folosită într-un sens neutru, fără atribuirea unei judecări pozitive sau negative. Este vorba de expresii în genul „fiecare are convingerile sale” sau „fiecare cu ideologia sa” – adică ideologia presupune opțiunea pentru un set de valori deosebite de altele de alt tip.

Învățătura Bisericii nu este ideologie, în sensul amintit, cel puțin din două pricini. Mai *întâi* pentru că în timp ce ideologia ca adeziune la un set sau altul de valori, este obligatoriu reductionistă la un sector sau altul al vieții (economic, social, juridic, cultural, religios, etc.), învățătura Bisericii cuprinde *toată* antropologia, adică întreaga problematică a omului începând cu originea, existența, structura și finalitatea omului, atât ca persoană aparte cât și ca element al vieții sociale. *Apoi*, pentru că Biserica însăși este realitatea ce exprimă și adună în unitate cele dumnezeiești (Taina Sfintei Treimi, lucrarea Acesteia în afara ființei divine – crearea lumii, susținerea și mântuirea ei) și cele zidite, care nu pot fi epuizate (comprimate) simplist în definiții și seturi (sisteme) de valori care ar putea fi deosebite de altele¹⁰. Din aria lucrării Bisericii fac parte *toate* aspectele posibile ale existenței umane și ale existenței cosmosului – ba chiar și demonii și ateii și cei ce refuză Biserica izolându-se în „ideologii religioase” sau erezii, tot și toate se află în preocuparea tămăduitoare și izbăvitoare a Bisericii¹¹. De aceea

⁹ Antonio Maria Baggio, *Doctrina socială creștină: identitate și metodă*, în volumul *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Maroni, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 287-289.

¹⁰ Didascală creștină, chiar dintru început, a introdus ideea că mesajul Evangheliei nu este o nouă *ideologie*, ci manifestarea în lume a inefabilului și inexprimabilului ființei și lucrării lui Dumnezeu; și că omul și creația, deși pot fi surprinși într-o cercetare obiectivă, păstrează totuși un inefabil și un inexprimabil, motiv pentru care adevărul omului și al lumii nu poate fi decupat și anexat uneia sau alteia dintre ideologiile prezente în istoria umanității. Vezi în acest sens excelenta lucrare a lui Philotheos Pharos, *Înstrăinarea Ethosului Creștin*, trad. Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2004.

¹¹ „Firea Bisericii este firea umană universală, „întregul neam al lui Adam”, unirea omului deplin cu Dumnezeu deplin. Ea asumă integral viața omului și a lumii și o transfigurează în Euharistie și în comuniune. Icoana Bisericii în Istorie este imaginea năvodului pescarului adunând „de peste tot” (Matei 13, 47-48), imaginea tarinii în care grâu și neghina „cresc împreună până la seceris” (Matei 13, 30)”. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 77.

adevărul Bisericii „nu se poate identifica cu un sistem anume (economic, social, politic) ori cu un partid, nici cu vreuna din numeroasele culturi umane, chiar dacă poate lua de la oricare elemente și instrumente cu care să-și exprime propriile principii”¹². Această *nonidentificare constitutivă a adevărului Bisericii* cu termenul de ideologie situează învățătura Bisericii în afara secularismului. Fiecare erezie care a confruntat Biserica în decursul istoriei a însemnat o decelare între *adevăr* și *ideologie*, sau, altfel spus, între adevăr și ideologizarea adevărului. Erezia ca și ideologia presupune o omogenizare ideologică (religioasă, culturală, economică, politică, etc.) a unor indivizi divizați.

Cea de-a doua interpretare, care înțelege ideologia într-o *acceptiune negativă*; consideră că „orice ideologie este un mod eronat de gândire”. Teza aceasta aparține lui Karl Marx pentru care orice explicație asupra vieții și realității sociale se află în eroare în măsura în care nu pleacă de la „contradicția principală a societății industriale: opoziția dintre capital și muncitor, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție”¹³. Din această alienare economică pleacă toate alienările prezente în toate sistemele (ideologiile) care teoretizează asupra vieții sociale. Ideologiile au tendința de a se prezenta drept gândire universală la care toți trebuie să subscrie, uitând că de fapt fiecare ideologie apără și promovează un interes particular¹⁴. Adevărul Bisericii nu este ideologie nici în acest sens, întrucât el nu este o consecință a unui mecanism economic de orice tip și nici o simplă reflecție umană. Adevărul Bisericii este revelat și revelatoriu. Revelat pentru că este dăruit prin lucrarea revelatorie a lui Dumnezeu și este revelatoriu pentru că manifestă (exprimă) adevărul însuși al omului și al creației. Adevărul Bisericii

¹² Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 287.

¹³ *Ibid.*, p. 287.

¹⁴ Luigi Pareyson definea ideologia ca *gândire expresivă*, din pricina naturii sale instrumentale, orientate spre acțiune, spre realizarea unui interes; acest mod de gândire se prezintă mereu ca „adevărul” și deci socotind că-l posedă, nu-l mai caută nici nu admite că alții îl pot îmbogăți prin contribuția lor: tinde deci *să-și impună propriul adevăr, și nu e o gândire dialogică*. Gândirea autentică însă, pe care Pareyson o definea ca „*revelatorie*” sau *filosofică*, își atribuie sarcina de a căuta și de a revela adevărul, și de aceea nu se supune niciodată situației prezente, nu oferă o justificare teoretică unui interes practic și transcende încontinuu ceea ce este dat, fiind conștientă că adevărul e absolut, deci niciodată posedat complet de gândire; e o *gândire fundamental dialogică*, fiindcă pretinde că poate descoperi adevărul păstrat de alți conlocutori. Luigi Pareyson, *Filosofia e ideologia*, în *Ideologia e filosofia. Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari – Gallarate 1966*, Brescia, 1967, p. 40-63, după Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 288.

Biserică si secularizare

desi este posedat prin Revelatie, totusi nu reprezintă o simplă „constructie teoretică despre”, cu pretentia că ar putea surprinde, în definitii (abstract) încheiate si exclusiviste, întreaga realitate (cele dumnezeiesti si cele omenesti), ci solicită participatia omului cu viata, cu sfințenia vietii, la taina Adevărului întrupat în istorie – Iisus Hristos. Sistemele ideologice umaniste sunt inspirate de regulă de idei abstracte si sunt îmbibate de idealismul si reductionismul caracteristic tuturor sistemelor antropocentrice. Biserica însă nu funcționează ca un domeniu ideologic. Nu detine pur si simplu câteva idei, fie ele si cele mai bune, perfecte, care, de regulă, combat alte idei. Adevărul Bisericii are (este) Viata, viata cea adevărată, pentru că este rodul *comuniunii* omului cu Dumnezeu. Adevărul Bisericii are Viata care este o transcenderă a mortii si prin aceasta este mai presus si altceva decât orice ideologie.

Ideologiile, prin pretentia lor de obiectivitate si de adevăr universal, devin *totalitare* în cazul în care au de partea lor (posedă) puterea seculară. Ele se consideră îndreptățite să organizeze realitatea socială în totalitate în functie de „adevărul” pe care-l profesează. Institutionalizarea ideologiei la nivel de stat inaugurează în istorie dictatura si tirania. În spatiul apusean al Bisericii catolice, care si-a ideologizat anumite concepte teologice (vom reveni asupra acestui subiect) s-a născut institutia „Sfintei Inchizitii” (1233, Papa Grigorie al IX-lea) prin care *tortura* va fi considerată metodă licită în procesele contra ereticilor. Ideologia însemnează, în acest caz, o asezare violentă a omului (a naturii) în locul lui Dumnezeu (a supranaturii, pe care a coborât-o la nivel de definitii si concepte si de care s-a abuzat arbitrar). „O Biserica care răstigneste în loc să se răstignească, care trăiește în slava lumească în loc de slava Crucii, o Biserica care cade în fata celor trei ispite ale lui Hristos în desert, în loc să le biruiască, este o Biserica secularizată. O asemenea Biserica este menită să se acomodeze la o societate căzută si să rămână în această stare căzută; răspândește dezamăgire si disperare printre cei care caută ceva mai profund si mai substantial”¹⁵.

Învățământul teologic si secularizarea

În viziunea ortodoxă cunoasterea lui Dumnezeu si vorbirea despre El este „organic legată de vederea luminii necreate” si de comuniunea omului cu Dumnezeu. A teologhisi înseamnă „a intra în cămara cea de sus”, a privi cele înalte si a descrie, apoi, în cuvinte (teologice) prezenta luminătoare a Cuvântului. Teologia este o vedere a „flăcării lucrurilor” (Sfântul Isaac Sirul), adică o lucrare de

¹⁵ Hierotheos Vlachos, *Secularismul...*, p. 31.

descoperire a adevărului celor ceresti si a celor pământesti; teologia devine o teognozie sau calea *experimentală* a unirii cu Dumnezeu. Învățământul teologic are, astfel, un statut absolut aparte. El este o initiere pe calea unității omului cu Dumnezeu. Teologia începe cu eliberarea omului de patimi¹⁶, continuă cu conlucrarea dintre om și Dumnezeu și, printr-un proces de neîncetată *unire*¹⁷, se transformă în *contemplarea Sfintei Treimi (teoria tis aghias Triados)*¹⁸ și în *îndumnezeirea omului (theosis)*¹⁹. Teologia este, astfel, identică cu vederea lui Dumnezeu, iar teologul este sinonim cu văzătorul de Dumnezeu. Este o vedere izvorâtă din *conlocuirea* teologului cu Cuvântul, care mai înseamnă și „posedarea” lui Dumnezeu²⁰. În teologie nu este prioritar a stii *despre* Dumnezeu, ci *a te ruga lui* Dumnezeu pentru că rugăciunea face din inima teologului „sălas a lui Dumnezeu”. „Dacă tu esti teolog, roagă-te cu adevărat, iar dacă te rogi, atunci esti teolog”²¹. Dar rugăciunea, ca și teologia, are drept subiect cunoscător și vorbitor pe Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este adevăratul subiect al cunoașterii teologice. El face cunoscute cele despre Dumnezeu, El lucrează revelația pe care o va împlini Cuvântul („din al Meu va lua, ca să vă vestească” Ioan 16, 15). Teologia, în perspectiva Părinților răsăriteni, este, asadar, departe de simple căutări intelectuale; ea este, mai degrabă, expresia în cuvinte a unei „evidente” împărtășită teologului dogmatic. Minte omului desi este făcută după chipul Mintii Dumnezeiesti și poartă

¹⁶ „O adevărată teologie ne eliberează de patimi”, Sfântul Vasile cel Mare, PG, 31, 581 A, cf. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, traducere Dr. Irineu Popa, Editura I.B.M. al B.O.R. București, 1996, p. 56.

¹⁷ „A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat... aceasta înseamnă să-L vezi cu adevărat pe Dumnezeu, când nu te-ai săturat niciodată să-L doresti”. Sfântul Grigorie de Nyssa, PG 44, 97A; 44, 404D, cf. Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 60.

¹⁸ Sfântul Maxim: „numesc experienta chiar știința în acțiune, care se realizează dincolo de orice concept... conlucrare cu obiectul, care se descoperă dincolo de orice gândire”; iar Sfântul Grigorie numeste *contemplarea* lui Dumnezeu, *theologia* sau *theognosia*, PG44, 376A, 372D, cf. Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹ „Teologia nu este o îndeletnicire a rațiunii, ci, așa cum ne învață Sfântul Pavel, ea este cea a „gândirii lui Hristos” (I Cor 2, 16); practică în cel mai înalt grad, dezbrăcată de orice speculație fără rost, teologia are în vedere unirea îndumnezeitoare, theosis, și acționează prin cunoaștere-comuniune, participare”. Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 57.

²⁰ „Multumescu-Ti Tie, Doamne, pentru că Tu, Dumnezeul Cel ce stăpânești toate, Tu Te-ai făcut un singur suflet cu mine, fără amestecare și fără despărțire”, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Hymnes de l'Amour divin*, în *Vie spirituelle*, nr. 28/1931, p. 2002, cf. Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 37.

²¹ Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 60 trad. de Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, volumul I, Editura Harisma, București, 1993, p. 112.

și presupune acest Chip, totuși nu este în stare să descopere prin sine taina lui Dumnezeu. Din această pricină teologia nu este o știință discursivă pozitivistă, ci una *dogmatică*. „Dogma ne pune în fața *faptului* ființării dumnezeiești, fără a ne propune vreo explicație rațională. Ființa dumnezeiască, fiind Întâiul-început, nu are nici o altă pricină în afara Sa. Ca atare, nimic din ce există nu Îl poate «înfățișa». El este Însuși cel dintâi și cel din urmă temei a toată viața și a toată cunoașterea. Celui credincios, dogma îi răspunde la toate căutările, la toate postulatele minții sale. Pusă în fața dogmei, mintea omului va căuta mai departe a-și afla căi spre a însuși datele Dumnezeiestii Descoperiri și spre a stăpâni conținutul ei. Anume din acest moment începe așa numita *devenire teologică*”²². Asadar, teologia este descrierea în cuvinte a dogmei, care, la rândul ei, este expresia în cuvinte a unei „evidente”. Discursul teologic se sustrage chipului obișnuit al gândirii de tip raționalist consacrat de modernitate, fără a fi însă mai prejos decât nivelul atins de filosofie și de știință. Scrierile Părintilor sunt o mărturie în acest sens: „Posezând o autoritate suverană, ei au biruit limitările logicii omenești formale. Când mintea omului, prin credință și prin darul însuflării *de sus*, se află în fața evidentei Faptului Celui mai Înalt, această depășire îi este cât se poate de firească, și tocmai o astfel de experiență stă la temelia orisicării sintezei dogmatice”²³. Cunoașterea teologică vine de sus, pentru că teologia este așezarea omului nemijlocit, față către față, cu faptele evidente ale lumii duhovnicești. Scripturile mărturisesc în acest sens: *Răspunzând Simon Petru, a zis: Tu esti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. Și, răspunzând Iisus, a zis lui: Fericit esti Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ti-au descoperit tie, ci Tatăl Meu Cel din ceruri* (Matei 16, 16-17); *Arăt vouă, fratilor, că Evanghelia ceea ce bine s-a vestit de mine nu este de la om; că nici eu n-am luat-o de la om, nici n-am învățat, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos* (Galateni 1, 11-12); *Iar nouă ne-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său; că Duhul toate le cercă, și adâncurile lui Dumnezeu* (I Corinteni 2, 10); *Ceea ce era dintru început, ceea ce am auzit, ceea ce am văzut cu ochii nostri, ceea ce am privit și mâinile noastre au pipăit pentru Cuvântul vieții* (I Ioan 1,1). Cunoașterea teologică este neasemănat *altfel* și mai largă decât cea izvorâtă din gândirea conceptuală omenească. Limbajul raționalist este prea limitat pentru a surprinde și cuprinde realitățile dumnezeiești. De aceea, calea teologiei este calea *unității*

²² Arhimandritul Sofronie, *Nasterea întru Împărăția cea neclătită*, trad. din limba rusă Ieromonah Rafail (Noica), Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 76-77.

²³ *Ibid.*, p. 77.

îndumnezeitoare, experienta împărtășirii cu Dumnezeu, Care face dintr-un erudit un teolog, pentru că teologul nu trebuie doar să se informeze intelectualiceste despre Dumnezeu, ci să se umple cu Dumnezeu („ca după ce L-am primit în noi, să devenim ceea ce este El”²⁴).

Dacă, însă, experienta împărtășirii lui Dumnezeu este nedeplină, prin refuzul dogmei și înlocuirea ei cu silogisme rationale, „teologia” se transformă într-o *ideologie* religioasă, eretică, incapabilă să mai fie expresia în cuvinte a evidentei dumnezeiești și să mai realizeze calea unității îndumnezeitoare dintre om și Dumnezeu. Ruptura sau distanța care se instalează prin erezie între viața umană și Dumnezeu, inaugurează secularizarea lumii. În toată istoria Bisericii de Răsărit, teologia a avut ca tel esențial să facă accesibile înțelegerii omenesti adevărurile dogmatice, cele de neschimbat, „traducându-le” într-un limbaj adaptat nevoilor celor cărora le erau destinate. Acest tel a fost socotit întotdeauna major pentru teologie întrucât „dogma” asigură posibilitatea punerii omului și a lumii „în fata faptului ființării dumnezeiești”. Lepădând dogma, omul și lumea se închid în suficiența imanentei proprii, ceea ce înseamnă o existență moartă și înspre moarte. Prin urmare, intransigenta dogmatică a Răsăritului tine nu de un sistem rigid, obiectivat în definiții ideologice, ci de conștiința Bisericii că dogmele, fiind păstrătoarele plinătății Revelatiei, sunt, în același timp, și hotarele vieții omului și ale lumii, sau „flacăra lucrurilor”. Altfel, un învățământ teologic *adogmatic*, este el însuși factor al secularizării lumii și al omului.

Am afirmat mai sus că teologia presupune „vederea lui Dumnezeu, iar teologul este un vâzător de Dumnezeu. Acum putem completa că teologia este *vederea dogmatică a lui Dumnezeu*, iar teologul trebuie să fie un didascăl al dogmelor dumnezeiești. În măsura în care învățământul teologic este legat de „evidențele dogmei”, atunci profesorii de teologie și învățăceii, chiar dacă n-au experiat vederea mistică a luminii necreate, ei fac o teologie autentică pentru că rămân cu discursul lor în hotarele vieții. Când învățământul teologic nu este o epifanie a Adevărului Treimic, a dogmei, ce se comunică prin dascăli către ucenici a căror viață și gândire nu sunt integrate și încadrate eclezial, atunci acest învățământ, este secular și promotor de secularizare a creației.

Hierotheos Vlachos surprinde trei aspecte posibile ale secularismului în teologie. În primul rând maniera de a face teologie în limitele rațiunii umaniste. Gândim asupra teologiei ortodoxe, rationalizăm adevărurile de credință sau pur

²⁴ Sântul Grigore de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, PG 44, 740 A, cf. Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 56.

Biserică si secularizare

si simplu elaborăm o istorie a teologiei. Aproape că am ajuns în punctul de a vedea teologia ca pe o filozofie despre Dumnezeu, ignorând întreaga terapeutică (dimensiune ascetico-mistică) a Bisericii noastre²⁵. Este un fel de reducere la logica noastră a tuturor antinomiilor dogmatice, un fel de încercare de-a cuprinde în cadrele si posibilitățile ratiunii umane a „faptului fiintării dumnezeiesti”, sau o expunere ratională, pe linia unei logici deductive, a celor ce privesc Fiinta cea inexprimabilă a lui Dumnezeu. În *al doilea rând*, teologia este seculară atunci când ea se limitează si se transformă în estetică. Învățământul teologic se află în această situație atunci când iconologia bizantină este redusă la nivelul orisicării alte arte umaniste, fără perspectivă teologică si care tine doar de talent si eruditie nepresupunând o viață eclezial-isihastă a iconarului. Bază „a tuturor artelor, actelor si tainelor Bisericii Ortodoxe”, încadrarea eclezial-isihastă, transformă arta în teologie a Frumuseții²⁶, iar absenta acestei încadrări transformă teologia într-un oarecare domeniu al artei umaniste.

Aceasta din urmă (iconologia bizantină ce a renunțat la perspectiva teologică prin reducerea la nivelul unei arte umaniste), în duhul pietismului si al estetismului, lipsită de discernământul dogmatic eclezial, ajunge la promovarea unei iconologii „dulcegi” si aproape triviale a cărei consecință este, nu numai uciderea teologiei din artă, ci si chiar uciderea teologiei din vițuirea (din modul de viață a) poporului căruia „îi prezintă un Hristos care ar trebui să fie imitat ca un om „de treabă”, cu maniere aristocrate, calm, fără profunzime si fără culoare²⁷. Adevărata artă bisericească este *expresia vietii bisericesci*. „Creatorul artei bisericesci este Biserica în întregul ei, după cum creatorul vocii umane este creatorul întregului trup uman. Pentru ca vocea să fie produsă, trebuie să funcționeze stomacul, nervii, inima, plămâni s.a. Nu corzile vocale sunt cele care produc vocea umană. Corzile vocale sunt ultima verigă a lantului. Pentru ca vocea să fie generată de corzile vocale, este indispensabil ca trupul uman să fie viu si să funcționeze normal. În același mod, creatorul autenticei arte bisericesci este ultima verigă a unui lant si poate să creeze numai atunci când este organic conectat trupului viu al Bisericii si participă în chip deplin la viața bisericească, întrucât, desigur, există viață bisericească si întrucât trupul Bisericii este viu²⁸. Învățământul teologic trebuie să promoveze arta bisericească într-o perspectivă profund teologică si

²⁵ Hierotheos Vlachos, *Secularismul...*, p. 41.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ Philotheos Pharos, *Înstrăinarea ethosului creștin*, trad. de Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, colecția Logos si Ethos, București, 2004, p. 169.

²⁸ *Ibid.*, p. 172.

eclezială. Aceasta, cu atât mai mult cu cât arta bisericească nu reprezintă doar pe cel ce execută o anumită compoziție imagistică, ci, mai ales, ceea ce ea angajează în spațiul vieții: Dumnezeu însuși care transfigurează și transfinalizează creația. *În sfârșit*, teologia este seculară dacă promovează actuala mișcare de renaștere liturgică fără o integrare eclezială a etapelor vieții duhovnicești (purificarea, iluminarea și îndumnezeirea). „Discuțăm despre împărțirea continuă cu Sfintele Taine, facem mari eforturi ca oamenii să înțeleagă logic *Sfânta Liturghie*, fără a face un efort paralel de a trăi în duhul slăvirii lui Dumnezeu în ortodoxie... Când teologia noastră nu este legată de așa numita viață isihastă, când nu este ascetică, atunci este seculară, este teologie scolastică, este teologie valaamită – chiar dacă ni se pare că combatem teologia occidentală și ne străduim să fim ortodocși”²⁹. Învățământul teologic trebuie să se reaseze el însuși în matca liturgică, de unde să accentueze, apoi, o renaștere liturgică, nu la nivel ceremonial, ci la nivelul încadrării și integrării organice a vieții teologilor (dascăli și ucenici) în ritmul eclezial al sărbătorilor, care introduc în lume evenimentul mântuirii și saltă creația în „metabolismul divino-uman” inaugurat de Întrupare.

Teologia este într-un impas secular atunci când promovează viața liturgică doar ca pe un compartiment oarecare al vieții și nu ca pe însăși sursa din care viața izvorăște și însăși albia prin care viața se desfășoară. Asistăm, uneori, la o gravă distorsionare teologică ce nu vede în viața liturgică decât o dimensiune ceremonială convențională și (eventual) protocolară. Or, viața liturgică înfăptuiește trupul Bisericii și realizează noua umanitate săltată de sub necesitatea fatală a timpului și a morții. Scopul fundamental al liturgicului este să realizeze din sinaxă trupul lui Hristos, iar teologia trebuie să fie cea care constientizează aceasta descriind în cuvinte taina vieții din care ea însăși izvorăște. Viața liturgică nu este un obiect de studiu teologic despre care s-ar putea teologhisi din afară, pentru că însăși teologia se mișcă în hotarele vieții liturgice. Liturghia nu este prestația unor clerici care ar putea fi urmărită pasiv, spectacular și descriptiv de către teologie. Liturghia este lucrarea care generează teologia și pe care teologia (ca învățământ) n-o poate niciodată cuprinde într-un studiu explicativ exhaustiv³⁰. Ca unitate

²⁹ Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 42-43.

³⁰ „Liturghia nu simbolizează ceva, ci, ori este prin excelență practica înfăptuirii trupului (lui Hristos) și a societății bisericești, ori este subminare, pervertire, sau anulare a celei mai vitale activități bisericești și interpretarea simbolică contribuie și ea la o astfel de critică pervertire a vieții bisericești. În ultima vreme s-a dezvoltat o filologie vis-à-vis de Liturghie și de viața liturgică ce emotionează și cucerește deoarece, în opoziție cu evidența abordare intelectualist-academică, este poetică, exaltată și rafinată, dar are mai degrabă același mobil

dintre Dumnezeu si om, ca taină a cunoasterii lui Dumnezeu, ca lucrare restauratoare a lui Dumnezeu cu creatia, Liturghia este deasupra unei logici teologice varlaamice, a argumentărilor si a demonstratiilor logice si apologetice, si de aceea teologia, fată de viata liturgică, poate avea doar o pozitie *mărturisitoare* – acel „vino si vezi”, care depășeste, prin integrare, nu prin anulare, întregul esafodaj doctrinar, teologic.

De la aparitia ei, Biserica a făcut o distinctie foarte clară între *modul de viață bisericesc* si *modul de viață în cadrele firii*. Viata bisericească este experienta si trăirea prezentei lui Dumnezeu în viata umană, în vreme ce *viata în cadrele firii* înseamnă trăirea într-o religiozitate care n-a cunoscut sau n-a acceptat Întruparea. Existenta umană, ca *viață bisericească*, este o existentă teologică. Mai mult sau mai puțin, fiecare mădular al Bisericii teologhiseste, prin aceea că el trăieste în hotarele vietii bisericesci. Dar teologia ca învățătură a fost încredintată de Biserică, ca o slujire aparte, unor persoane special desemnate în acest sens. Clerul, ca dascăli ai vietii bisericesci, a primit slujirea de a dăruii acest mod de viață (bisericesc sau teologic) întregului organism al Bisericii. El si-a împlinit acest rost integrând si încadrând membrii comunităților în ritmul vietii liturgice. Ca didascăli, clericii si-au instruit ucenicii din interiorul propriei lor vietii liturgice astfel încât trăiau cu totii o *viață bisericească*. Liturghia a devenit prin excelență didascaliala modului de *viață bisericesc*, într-o corelare ideală a faptei si a cuvântului. Liturghia înseamnă lucrarea poporului (popor ca trup unitar al lui Hristos în care fiecare mădular își avea slujirea si pozitia proprie). În perioada patristică responsabilitatea didactică a clerului a fost accentuată astfel încât didascaliala a ajuns să fie anexată în întregime membrilor ierarhiei sacramentale. Canoanele sinoadelor ecumenice reglementează această îndatorire a clerului impunând grele epitimii pentru cei care nu-si împlinesc această ascultare. Tot în perioada patristică-ecumenică s-a dezvoltat *teologia*, adică învățătura Sfintilor Părinti care se cuprindea întru totul modului de *viață bisericesc*. Teologia patristică era exprimarea în cuvinte sau învățătura ce preciza hotarele vietii bisericesci. Iar Liturghia era modul de predare a vietii bisericesci. În decursul veacurilor s-a născut însă o tendință străină de duhul patristic, anume o izolare si abstractizare a domeniilor – respectiv, teologia se va constitui ca un corp doctrinar accentuat teoretic si detasat de Liturghie si de *viata bisericească*, iar Liturghia, din predare a modului de *viață bisericesc*, va deveni o *ceremonie* si un mod obiectiv de sfintire, iar clericii, din didascăli si părinti duhovnicesci, simplii oficianti. Viata liturgică s-a abstractizat si ea de *viata vie a poporului*, s-a obiectivat în formule religioase închise în sine si cu o logică suficientă în săvârșirea lor pentru ele însele. Slujbele au devenit inevitabil formule

sacre ce se cereau rostite si repetate în afara constituirii sinaxei si fără o finalitate reală în viata membrilor sinaxei, ceea ce frizează cu magia religiilor păgâne. În epoca modernității inițitoare, așa cum am arătat în altă parte, promotorii acesteia au criticat vehement teologia apuseană care ajunsese deplin rationalizată. *Teologii* de atunci nu mai erau nici Părinți, nici vechii didascăli ai perioadei ecumenice, ci cugetători-filozofi care impuneau, prin inertia istorică si prin puterea clerului si prin institutii abilitate, o metafizică religioasă străină de viata bisericească. Nu este de mirare că societatea apuseană a rejectat atât „formulele sacre”, ca simple ceremonii, cât si teologia scolastică si clericalismul, ca elemente străine si nocive pentru trupul Bisericii. Însă miscarea protestantă, odată cu apa murdară, a aruncat si „copilul” din „cada” istoriei. Adică, refuzând să mai accepte denaturările vietii bisericești, a ajuns să respingă si viata bisericească însăși, îmbrățișând în locul ei viata religioasă în conditiile firii, sau modul religios din care s-a pierdut chiar Întruparea. Si aceasta este tragedia Reformei, tragedie care se va exprima în ceea ce am numit teologia secularizării.

Revenind în spatiul ortodox, subliniem că atunci când învățământul teologic ajunge să promoveze o astfel de viziune – o *teologie-stiință* în afara si pe deasupra vietii bisericești, o *pătură clericală* suprapusă comunității liturghisitoare si pe lângă viata bisericească sau deasupra ei, o *Liturghie* devenită ceremonie-spectacol care nu mai integrează pe nimeni si nu mai predă viata bisericească sau viata în conditii mai presus de fire – avem de-a face cu un învățământ secularizat si secularizant³¹.

al celorlalte două anterioare, cu diferenta că aceasta oferă un mult mai eficace mobil asocialității (mizantropiei) decât acelea, astfel încât pot fi trăite si pot da impresia că participă la viata bisericească în exces oameni atât în mod patologic asociati, la care, fără acest alibi ar fi fost evidentă nevoia lor de un oarecare tratament terapeutic”, Philotheos Pharos, *op. cit.*, p. 103.

³¹ „Dacă în traditia bisericească teologia a fost numită formularea, în scheme intelectuale, a trăirii bisericești făcută de către dascălii vietii bisericești, care, de obicei, aproape fără exceptie, erau clerici si monahi – întrucât numele de cleric este termenul cu care traditia bisericească a consacrat pe dascălul vietii bisericești –, si dacă teologia este conformată de viata bisericească, pe care o conformează la rândul ei în mod continuu, termenul de teologie academică este o contradicție extravagantă. Nu are nici o legătură cu viata si nu are nici o influență asupra vietii. Nu acoperă nici o valoare reală. Dacă unii tineri se îndreaptă către facultățile de teologie, se întâmplă pentru că aceste facultăți au posibilitatea de a conferi o diplomă, cu ajutorul căreia își pot asigura o sinecură de la buget. Căpătuirea, nici măcar profesională, ci economică, este mobilul acelor care se îndreaptă către facultățile de teologie”. *Ibid.*, p. 89.

Implicarea socială a Bisericii și secularizarea

Secularizarea, ca realitate născută din modernitate, confruntă și caută să cuprindă și lucrarea pastorală a Bisericii în măsura în care aceasta cedează ispitei de a nu rămâne drept o prelungire a teologiei ca teologie a vieții bisericești. Biserica trebuie să se implice în social în mod teologic. Doar teologic prezenta Bisericii în lume și societate poate să fie autentică și cu folos. Doar așa Biserica este lumina lumii și sarea pământului și aluatul ce poate dospa frământătura lumii. O prezentă neteologică a Bisericii în societate înseamnă sarea stricată și călcată în picioare – adică o prezentă nesemnificativă și lipsită de putere transfiguratoare. Sfântul Grigorie de Nyssa sublinia că Moise s-a raportat la poporul israelit de pe o dublă poziție – una teologică și alta firească. Pe coordonatele omului firesc Moise n-a fost în stare să dezlege nici măcar conflictul dintre doi evrei care se nedreptăteau reciproc. Însă după *vederea* lui Dumnezeu în lumina rugului aprins și după ce Dumnezeu l-a chemat la un rost teologic față de lume, Moise a fost în stare să călăuzească un popor dificil și „tare în cerbice” scotându-l din robie la libertate. Tot astfel și implicarea Bisericii în societate trebuie să fie altceva decât un demers cu mijloace și perspectivă umanistă, trebuie să fie o poziție și o lucrare teologică.

Demersul social al Bisericii poate deveni unul secular atunci când se limitează la metodele sociologiei și ale psihologiei și psihanalizei occidentale. Sunt necesare, prin urmare, câteva precizări și distincții. Întrucât prezenta Bisericii în lume a însemnat, încă de la întemeierea ei, o lucrare soteriologică și eshatologică, Ortodoxia nu și-a formulat, la nivel general, o doctrină a slujirii sociale aparte de (și în) cadrul vieții bisericești³². Prin însăși ființa ei, Biserica Ortodoxă este misionară

³² „Ortodoxia n-are o doctrină formulată a slujirii, dar are *experiența slujirii*, care, *dacă nevoia o va cere, poate fi formulată*”, Î.P.S. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și Teologia contemporană*, în S.T. 5-8/1972, p. 583. Tot mai mulți ierarhi și profesori de teologie vorbesc despre necesitatea redactării la nivel sinodal a unei doctrine sociale a Bisericii, cum deja Biserica rusă a formulat (parțial textul este tradus și publicat și în limba română de către păr. Ioan Ică jr. în vol. *Gândirea Socială a Bisericii*, ed. cit., p. 185-266, sub titlul: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse. Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 august, 2000*). Deși nu există documente oficiale bisericești sau tratate sistematice, mulți teologi ortodocși români și străini au fost și sunt preocupați să alcătuiască o *teologie socială*, înrădăcinată în revelația biblică și în tradiția patristică, care să asume atât experiența trecutului cât și dimensiunea prezentului cu toate problemele pe care modernitatea le-a adus istoriei. Din posibilă vastă bibliografie cităm câteva repere absolut necesare pentru o posibilă conturare a unei doctrine sociale a Bisericii: P.F. Patriarh Iustinian, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, *Ortodoxia* 2/1967, p. 163-166 – este o lucrare mai mult sociologică umanistă decât o abordare teologică a socialului; la fel și *Apostolatul*

și, prin aceasta, se îndreaptă către toți oamenii și către lume indiferent dacă aceștia sunt creștini sau nu. Trebuie însă precizat că implicarea socială a Bisericii are un caracter soteriologic și eshatologic. Soteriologic, adică urmărește mântuirea omului (omenirii, indiferent de tipul și angrenajul social), și eshatologic, pentru că are în vedere destinul vesnic al creației – acela de a deveni un „cer și pământ nou” (transfigurat sau plenificat în și prin harul necreat al Sfintei Treimi). Astfel problemele sociale, politice, economice, culturale, etc., nu pot fi considerate drept un plan paralel cu viața bisericească, însă abordarea lor se face de pe poziții teologice

Social, vol. I, 1948, p. 20, 56-57, 91; vol. VII, 1961, p. 8; vol. IX, 1968, p. 151, 339, vol. X, 1971, p. 158, care este un fel de hibrid teologico-ideologic; Î.P.S. Antonie Plămădeală *op. cit.*, – sunt tratate exhaustiv problemele sociale în mai multe confesiuni creștine, în context istoric, sociologic și teologic, fără, însă, o clară perspectivă soteriologică a demersului Bisericii în societate; Î.P.S. Nicolae Corneanu, *Teologia în slujba vieții*, ST 5-6/1968, p. 327-341; idem, *Quo Vadis? Studii, note și comentarii teologice*, Timisoara, 1990 – o colecție de texte și studii publicate de-a lungul anilor, care degajă limpezime teologică și o lucidă analiză a problemelor din societate cu care Biserica este provocată prin modernitate; Î.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969 (cap. Biserica și societatea, p. 11-34); Pr. prof. Corneliu Sârbu, *Solidaritatea umană*, în MMS, 9-12/1960, p. 615-627 și *Slujirea lumii – mijloc de apropiere pentru Bisericile creștine*, Ortodoxia, 1/1966 p. 150-159; Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Să nu ucizi*, în BOR, 2/1964, p. 76-95; Pr. prof. Petru Rezus, *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii*, Ortodoxia 4/1966, p. 580-593, și *Teologia contemporană a slujirii și principiile sale ortodoxe*, în Ortodoxia 1/1969, p. 25-40; Prof. Constantin Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în Ortodoxia, 2/1967, p. 182-190; Ion Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană*, în MMS, 3-4/1969, p. 145-155 și *Sensul activ al speranței creștine*, în G.B., 7-8/1969, p. 777-787, și *Slujirea în teologia contemporană*, în Ortodoxia 2/1971; Aurel Grigoras, *Biserica slujitoare*, în Ortodoxia 2/1966, p. 222-246; Teodor M. Popescu, *Caritatea creștină în Biserica veche*, în BOR, 1-3/1945; Mihai Vizitiu, *Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament*, lucrare de doctorat, Editura Trinitas, Iasi, 2001; Pr. Dr. Ioan Vicovan, „Dati-le voi să mănânce!” *Filantropia creștină – istorie și spiritualitate*, lucrare de doctorat, Editura Trinitas, Iasi, 2001; Ioan I. Ică jr. și Germano Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Pr. Dr. Octavian Pop, *Misiunea socială a Bisericii*, București, 2003; Radu Preda, *Puterea Bisericii*, în *Renasterea* 1/2004, p. 3 și *Biserica în Stat. O invitație la dezbateri*, Ed. Scripta, 1999; Miruna Tătaru-Cazaban (coord.), *Teologie și Politică. De la Sfântii Părinți la Europa Unită*, Editura Anastasia, București, 2004; Pr. Dr. Mihai Valică, Dr. Pavel Chirilă, Andreea Băndoiu, Cristian George Popescu, *Teologie socială*, Ed. Christiana, București, 2007; Pr. Prof. Dumitru Popescu *Hristos-Biserica-Societate*, Editura I.B.M. al BOR, București, 1998; Pr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006; s.a.; Dintre autorii străini, perspectiva teologică a lui Vladimir Lossky, George Florovsky, John Meyendorff, George Mantzaridis, D. Kutrubis, Christos Yannaras, Alexandru Papaderos și Panayotis Nellas, trebuie avută în vedere pentru o posibilă elaborare a unei teologii sociale.

Biserică si secularizare

specifice. Dacă societatea civilă consideră sensul lumii si al problematicilor sociale doar în perspectiva lui *aici si acum*, Biserica voieste ca implicarea ei în lume să însemne *hristificarea* acesteia. Cu alte cuvinte lucrarea socială a Bisericii constă în extinderea lui Hristos în mădulele societății. Învățătura creștină ortodoxă despre energiile divine necreate, prezentată în prima parte a acestei cărți, subliniază că demersul Bisericii în lume are în vedere împărtășirea creației de harul necreat si prin aceasta *sofianizarea harică* a întregii zidiri. Energiile divine necreate constituie rădăcina, baza, structura si sensul a toate cele ce sunt si, prin aceasta, între ființa Bisericii (care împărtășeste lumii harul dumnezeiesc si îndumnezeitor) si lumea creată nu este si nu poate fi separatism sau paralelism de tip nestorian. În acest sens Biserica se implică în modul cel mai firesc în lume si-n mersul istoriei. Împărtășirea creației de harul îndumnezeitor prin Biserică nu înseamnă, însă, o contopire fie monofizită, fie panteistă dintre Dumnezeu si materie, dintre Biserică si lume, dintre energia divină necreată si energiile create ale materiei. Prin urmare, *lucrarea socială a Bisericii are drept țintă întâlnirea dintre Dumnezeu si lume*, întâlnire din care omul este chemat să înțeleagă si să abordeze toate problemele sociale-politice din perspectiva *Prezentei si lucrării* lui Dumnezeu în lume. Desprinderea Bisericii din această poziționare teologică în lume, o reduce la nivelul oricăror alte institutii sociale de care se deosebeste, cel mult, prin denumirea de tip religios pe care o poartă. Or, *Biserica nu este menită să împărtășească idei sau programe sociale, ci Viata care biruieste moartea!* Biserica împărtășeste lumii Revelația – adică pe Dumnezeu Cel în Treime si lucrarea Sa îndumnezeitoare. În actul Revelației, Dumnezeu se adresează lumii si tuturor claselor sociale. Biserica este spațiul întâlnirii dintre Dumnezeu si societate pe coordonatele Revelației. „Doctrina socială a Bisericii își trage adevărul, elementele de evaluare si de discernământ din Revelație, revendicând pentru sine caracterul de aplicare a Cuvântului lui Dumnezeu la viața oamenilor si a societății; de aceea ea are nevoie de o încadrare teologică si filozofică solidă”³³.

Însă secularizarea realității sociale, politice si culturale, specifică modernității, face dificil demersul Bisericii. Acesteia i se pune sub semnul întrebării fie eficacitatea si necesitatea dimensiunii sale sociale, fie caracterul social al doctrinei sale – conform tezei modernității că religia trebuie să se rezume la spațiul privat al existenței sociale. De aceea se impun câteva distincții si precizări.

³³ Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 290.

Dimensiunea socială a creștinismului

Întruparea a însemnat intrarea lui Dumnezeu în istorie și în cadrele timpului (desigur fără a înceta ca El să rămână mai presus de timp și de istorie). Prin Întrupare Dumnezeu *Se dăruiește istoriei și o face a Sa*. Deși Întruparea nu schimbă (nu stirbeste) cu nimic Absolutul transcendent a lui Dumnezeu, totuși, în Hristos, Dumnezeu cheamă pe toți oamenii la o participare deplină la viața divină pe care Întruparea o inaugurează în cadrul existentei. Întruparea lui Dumnezeu pe pământ modifică ontologic existența umană, respectiv inițiază modul theandric, adică acel mod de existență în care viața dumnezeiască și cea umană participă (perihoretic) una la cealaltă. Modul theandric constituie *noutatea absolută* a istoriei umane. Nici o religie pre sau post-creștină nu a cunoscut acest mod de a fi în spațiul umanității. Divino-umanitatea lui Hristos constituie în același timp poarta prin care se revelează taina cea mai profundă: (despre) ființa lui Dumnezeu. Adică, Iisus, Care se adresează Tatălui și invocă Duhul, arată cum este Dumnezeu: Treimea – Dumnezeu Unul în Trei Persoane! Asadar, modul divin de a fi, L-am putea socoti – prin termeni și asemănări imperfecte, omenesti – drept forma fundamentală și izvorul socialității. Dumnezeu Însuși, ca Treime, este o realitate comunitară, socială. (Desigur, nu într-o accepțiune politeistă, de raport între divinități diferite, ci ca însăși interioritatea lui Dumnezeu Unul!). Numai după ce Dumnezeu S-a revelat ca un „Suntem” a putut și omul creat după chipul și asemănarea Sa, să spună „suntem” – ceea ce arată că dimensiunea socială este o dimensiune ontologică și a omului și a creștinismului prin excelență. Revelarea lui Dumnezeu ca un „Suntem” face loc „socialului” uman, adică acelei existente care-și recunoaște firescul de a fi în apartenența la comunitate, la participarea organică la realitatea socială. Biserica, la rândul ei, este o realitate ontologic comunitară într-un dublu înțeles – întâi, ca unitate dintre Dumnezeu și creație (om, lume) și, apoi, ca unitate a mădulelor umane întreolaltă și a omului cu lumea. „Gândirea socială a Bisericii se bazează pe două izvoare, care îi dau originalitate și trebuie să alimenteze toată cercetarea eticii sociale creștine: *Revelația lui Dumnezeu ca Treime* are loc pe planul iconomic și scopul de a-l ridica pe om din planul social în acest plan al iubirii intratrinitare, și arată că *persoana umană ca chip al lui Dumnezeu* este factor potencializator de comuniune în iubire cu celelalte persoane umane și cu Dumnezeu”³⁴; „(Fiul) iubindu-ne, ne iubeste și Tatăl Său la fel, venind înainte Duhul, ne face locas al

³⁴ Preot Mihai Himcinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 12.

Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh... Sfânta Treime le strânge pe toate, le lipeste, le uneste si le leagă de Sine si, unindu-le astfel, le face tari si de nedesfăcut³⁵. Toate realitățile vietii bisericești sunt realități sociale theandrice. Bunăoară, comunitatea se roagă zicând „Tatăl nostru” si nu „Tatăl meu”; prima minune a Domnului a vizat un eveniment comunitar – nunta din Cana Galileei; Euharistia creează comunitatea (extinde pe Hristos în membrii sinaxei, realizându-o pe aceasta ca o nouă umanitate, făcându-i una prin împărtășirea de Acelasi Trup si Sânge) si se adresează comunității; Sfintii Părinti teologhisesc că Biserica este o societate după chipul unității Treimice³⁶. În ortodoxie orice realitate spirituală, chiar si cea mai intimă, chiar si aceea care din punct de vedere uman poate părea cea mai marcată de singurătate, este, întotdeauna, *o participare-comuniune* la modul trinitar de a fi a lui Dumnezeu.

Asadar, creștinismul este în mod fundamental comunitar (orientat spre social). Implicațiile sociale ale credinței creștine³⁷, privesc pe de o parte, lucrarea internă a trupului eclezial, trup (sinaxă) care se realizează si trăiește în istorie ca organism liturgic-bisericesc, si, pe de altă parte, se orientează înspre socialul nedevenit încă *sinaxă* căutând să-l câștige si pe acesta la comuniunea treimică. Patrimoniul credinței, pe care Biserica îl posedă complet încă din veacul apostolic, este îmbiat si dăruit istoriei si societății umane în lucrarea socială a Bisericii, astfel încât istoria si societatea umană să fie conduse înspre Revelație si deschise lucrării Acesteia. În acest sens *implicarea socială a Bisericii nu însemnează altceva decât o desfășurare a Revelației în istorie si umanitate*. Spunând acestea, afirmăm că demersul Bisericii în social nu este o simplă consecință a provocării pe care modernitatea si secularizarea o adresează Bisericii pentru a-si recupera locul si rostul în societate, ci este însăși lucrarea firească a Bisericii de

³⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice si practice*, în *Filocalia* VI, trad. de pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1977, p. 17 si 60.

³⁶ Spre exemplu, Sfântul Ciprian de Cartagina apărând *unitatea* Bisericii scrie: „pentru Dumnezeu darul cel mai mare îl constituie pacea noastră, armonia frățească si *poporul unit după unitatea Tatălui, a Fiului si a Duhului Sfânt*”; „căci Dumnezeu a poruncit ca în casa Lui să avem pace si unire si înțelegere si, cum ne-a făcut prin a doua nastere, voieste ca la fel să ne purtăm ca renăscuti, asa încât cei care suntem fiii lui Dumnezeu să rămânem în pacea lui Dumnezeu si cum *unul* ne este spiritul, tot asa să ne fie si gândirea si simțirea”, *Dominica oratione, XXIII*, P. L. 4, 536 B si 535 B.

³⁷ Limbajul este deficitar si poate crea confuzii – notiunile de comunitar si social nu au aceleasi conținuturi în percepția sociologiei apusene si în spatiul eclezial. Într-un fel este percepută societatea în gândirea modernă, laică si seculară, si într-alt fel în gândirea bisericească ortodoxă.

realizare a desfășurării Revelatiei în lume. Implicarea Bisericii în social nu este o chestiune de conjunctură istorică ci vocația și lucrarea dintotdeauna a Bisericii. Aprofundarea temelor – din domeniul familial, economic, politic, cultural, etc. – a existat în fiecare timp și moment istoric, ca răspuns contextual pe care Biserica l-a dat vremurilor respective. Modernitatea și secularizarea nu aduc „nasterea” doctrinei sociale a Bisericii, ci doar generează răspunsuri specifice, doar *aplicări sociale specifice* din partea lucrării mântuitoare a Bisericii. Iar acestea sunt altceva decât „programe eficiente” de asistență socială, altceva decât „fundatii cu caracter filantropic” *pe lângă* Biserică, de tip protestant (secular, modern). Sunt extinderi euharistice în social! Activitatea filantropică a Bisericii în societate s-a săvârșit, încă din epoca apostolică, în cadrul comunităților euharistice și nu prin structuri paralele Bisericii (chiar patronate de Biserică), astfel încât actul sau demersul social al Bisericii a fost și va trebui întotdeauna ancorat eclezial. Fără o încadrare eclezială a actului filantropic implicarea socială a Bisericii va sfârși în sisteme și programe obiective, ideologice seculare³⁸ și prin aceasta Biserica va deveni ea însăși o instituție seculară și promotoare a secularizării societății.

Demersul social al Bisericii – utopie seculară sau realism comunitar?

Configurația structurilor societății în modernitate înregistrează Biserica între instituțiile seculare și o plasează mai degrabă în spațiul privat decât în cel social. Implicându-se social, Biserica vorbește despre o lucrare euharistică și transfiguratoare a societății. Apare, firesc, întrebarea dacă nu cumva perspectiva Bisericii este utopică și lipsită de simțul realității, de vreme ce epoca modernității consacrate oferă imaginea unei societăți fracturate în indivizi și grupuri cu interese antagoniste și orientate strict în orizontul rentabilității și eficienței economice. Observația ar fi adevărată dacă Biserica nu s-ar înfățișa în istorie și societate drept o comunitate foarte concretă. Excluzând-o la marginea societății, modernitatea n-a văzut în Biserica apuseană decât o doctrină și o metafizică

³⁸ „Dacă se va avea în vedere ca normele de aplicare (a actelor filantropice în societate n.n.) să pună accentul pe reconstruirea parohiei în dragoste, jertfă și slujirea aproapelui, având ca motivație mântuirea sufletului și împlinirea poruncii dragostei, deci nu ca scop final performanța filantropiei, atunci aplicarea doctrinei sociale filantropice în practică se va derula cu succes și în firescul ei. Fără parohie, toată doctrina socială nu ar fi decât teorie, idealism naiv, utopie romantică. Însă în parohie toate acestea sunt realizare istorică, posibilitate imediată, experiență concretă”. Pr. drd. Mihai Valică, conf. univ. dr. Pavel Chirilă, asist. soc. mrd. Andreea Băndoiu, *Introducere în Teologia socială. Teze centrale pentru o doctrină socială a Bisericii*, București, 2005, p. 31; aceeași idee și la C. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 238-242.

Biserică si secularizare

abstractă sau o ideologie religioasă. Ori, în spatiul răsăritean, Biserica este realitatea comunitară, socială, care înglobează socialul si problematica umană, mai mult si mai profund decât ar putea societatea să înglobeze Biserica si taina ei. Dacă utopia înseamnă o proiectie imaginară a existentei umane în niste cadre ideale perfecte, dar nerealizabile³⁹, Biserica s-a arătat în lume ca o *societate* foarte concretă a celor ce-au optat a-si trăi viața pământească după modul theandric inițiat de Hristos. Biserica a traversat si a cucerit dinlăuntru spatiul social nu ca o doctrină sau ideologie religioasă, ci ca o *societate* restrânsă la început (colegiul apostolilor si a celor dintâi creștini), si care a fermentat mai apoi câmpul social, transfigurându-l tot mai deplin în trup eclezial. *Epistola către Diognet*, scrisă pe la 190-200, în Alexandria Egiptului, este deosebit de grăitoare în acest sens: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin grai, nici prin îmbrăcăminte. Fiindcă nu locuiesc prin orase proprii, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață paralelă. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea si cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe o învățatură omenească. Locuiesc în orase grecești si barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinasilor si în îmbrăcăminte si în hrană si în celălalt fel de viață, dar arată o vietuire minunată si recunoscută de toti ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, si orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toti oamenii si nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu si patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toti, dar de toti sunt prigoniti. Nu-i cunoaste nimeni, dar sunt osânditi; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe multi; sunt lipsiti de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjositi, dar slăviti cu aceste înjosiri; sunt huliti, dar sunt îndreptățiti. Sunt ocărâți, dar binecuvântează; sunt insultati, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiti ca răi; sunt pedepsiti dar se bucură, ca si cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor. Ca să spun pe scurt, ceea ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume. Sufletul este răspândit în toate mădulele trupului, iar creștinii în toate orasele lumii. Sufletul locuieste în trup, dar nu este din trup; creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume. Sufletul nevăzut este detinut într-un trup văzut; si

³⁹ Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 286.

crestinii sunt văzuti, pentru că sunt în lume, dar credinta lor în Dumnezeu rămâne nevăzută. [...] Într-o atât de mare pozitie i-a pus Dumnezeu (în lume), pe care nu le este îngăduit a o părăsi. Căci Dumnezeu i-a iubit pe oameni: pentru ei a făcut lumea, lor le-a impus toate cele din lume, le-a dat ratiune si minte, doar lor le-a îngăduit să privească spre cer, pe ei i-a făcut după chipul Său, lor le-a trimis pe Fiul Său Unul-Născut, lor le-a făgăduit Împărăția în cer pe care o va da celor ce-L iubesc pe El. Iar cunoscând aceasta, de ce bucurie nu vei fi umplut? Sau cum nu-L vei iubi pe Cel ce te-a iubit în acest fel înainte de a-L fi iubit tu pe El? Iar iubindu-L vei fi un imitator al bunătății Lui. Si nu te mira de faptul că un om se face imitator al lui Dumnezeu; poate, dacă vrea! Căci fericirea nu înseamnă faptul de a-l stăpâni pe aproapele, nici de a voi să fii superior celor mai slabi, nici de a fi bogat si a constrânge cu forta pe cei inferiori, si nu în aceasta stă imitarea lui Dumnezeu, ci acestea sunt în afara măretiei Lui. Ci, imitator al lui Dumnezeu este oricine care ia asupra sa povara aproapelui, care vrea ca în cele care e mai bine să facă bine celui mai mic, care, dând celor lipsiti cele pe care le are de la Dumnezeu, devine un dumnezeu pentru cei care le primesc de la el. Atunci, desi esti pe pământ, vei vedea că Dumnezeu are cetatea în cer, atunci vei începe să grăiesti tainele lui Dumnezeu²⁴⁰.

Paragrafele citate din Epistola către Diognet arată cu limpezime că dimensiunea socială a Bisericii nu a fost si nu este o utopie. Crestinii apartin societății concrete dar sunt mai mult decât ce se vede – ei manifestă în social pătășia cu îndumnezeirea. Crestinii sunt *imitatorii în social* ai lui Dumnezeu. „Programul” social al Bisericii este asumarea societății, a conditiei umane indiferent de forma statală, economică, politică, ori culturală – („ia asupra sa povara aproapelui... să facă bine celui mai mic... , să dea [societății oamenilor] cele pe care le are Dumnezeu...”). Iar aceasta nu este o *utopie*! Dimpotrivă, prin dimensiunea socială a comunității ecleziale, doctrina Bisericii presupune o incidentă cât se poate de concretă cu istoria reală pe care o împărtășeste de realitatea ideală a lui Dumnezeu Cel în Treime. Prin demersul său social comunitatea bisericească devine fermentul (aluatul sau dospitura în frământătura lumii) înspre sensul eshatologic al creatiei. Prezenta Bisericii în societate vizează transformarea lumii în „cer nou si pământ nou”. În acest sens însăși comunitatea bisericească este un „cer si pământ nou” eshatonul devansat în istorie. Demersul social al Bisericii indică deci o miscare spre realizarea deplină a realității omului, miscare

⁴⁰ *Epistola către Diognet V, VI, X*, în vol. *Scrierile Părintilor Apostolici*, traducere de Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Editura I.B.M. al B.O.R., Bucuresti, 1979, p. 339-340, 344.

Biserică si secularizare

în care umanitatea si Dumnezeu conlucrează, si care se va împlini la sfârșitul veacurilor, dar care începe să se realizeze încă de pe acum, în istorie”⁴¹.

Asadar, prezenta Bisericii în societate scoate comunitățile umane din secularizare. Implicarea socială a Bisericii reprezintă sansa societății de a-si întâlni si atinge rostul ontologic – pârțasia cu Dumnezeu si, prin El, realizarea socialului însusi (anume, realizarea unității membrilor societății, sau totalizarea lor printr-o valorificare absolută a fiecărui!). O atitudine de izolare si de deresponsabilizare socială si internă din partea Bisericii, o organizare a ei doar ca (în) comunități puritane si exclusiviste, ar însemna transformarea Bisericii într-un factor de secularizare atât a societății cât si a lumii. În ciuda faptului că modernitatea consacrată a transferat spre institutiile civile problemele sociale si a izolat Biserica într-o sferă strict cultică, totusi, Biserica se manifestă prin chiar ritualul liturgic ca o comunitate socială foarte concretă în care este activată si actualizată posibilitatea societății de a fi ipostază a Împărăției lui Dumnezeu.

Eficacitatea Bisericii în câmpul social

Modernitatea nu face, în mod deliberat, o distincție implicită între confesiunile si bisericile crestine. Conform unui principiu ce apartine modernității initiatore toate religiile, toate credintele si toate bisericile, trebuie egalizate nu doar ca drept de manifestare în câmpul social, dar si din perspectiva „adevărului” pe care-l exprimă. Nici o biserică nu poate avea pretentia că detine „adevărul absolut”. În lumea apuseană bisericile s-au *ideologizat* prin aceea că au devenit *sisteme doctrinare* inflexibile si adesea totalitare față de o lume de care s-au abstractizat. Nemaiputând să înglobeze transfigurator societatea, bisericile occidentului ajung, în timp, să fie si să exprime *doar* simple puncte de vedere asupra realității. Una dintre consecintele imediate ale acestei stări de lucruri este aceea că o biserică este evaluată de către societatea secularizată în functie de *eficacitatea* si *rentabilitatea* ei în spatiul social. În modernitate, *utilitatea* bisericilor creste pe măsură ce acestea pot *asista* nevoile imediate ale societății prin programe cât mai performante. Asa se face că în Apus, atât romano-catolicismul cât si protestantismul au dezvoltat dimensiunea socială a creștinismului până la a face concurentă institutiilor de asistentă socială seculară. S-a promovat astfel ideea unui creștinism social care aproape că a confiscat prezenta Bisericii în istorie si în social. Grilele acestei gândiri s-au transferat, după căderea comunismului, si asupra popoarelor majoritar ortodoxe. Biserica răsăriteană a fost comparată cu cele

⁴¹ Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 286.

occidentale și a apărut întrebarea asupra *eficienței* ortodoxiei în spațiul social. Demersul antropologic, euharistic și eshatologic al Bisericii ortodoxe, *ca mod de lucru în societate*, mai este oare eficace „într-o lume de indivizi exploatați și de victime ale nedreptăților, într-o lume care continuă să fie stăpânită de structuri impersonale de putere, într-o lume oprimată de circuitul implacabil al unei economii devenite autonome și de militarism?”⁴². Între viziunea eshatologică a Ortodoxiei asupra sensului lumii și între problemele concrete generate de violență, de foamete, de boli, n-ar trebui oare ca oficiul Bisericii să-și rezume eforturile la acțiuni imediate, la programe vizând îmbunătățirea condițiilor de viață pentru a-i usura pa oamenii de poverile lor?

Întrebările de mai sus par a avea de partea lor claritatea „bunului simț” umanist. Ele sunt însă deficitare atât în temeiul lor teoretic cât și în realizarea lor istorică. O așa problematizare porneste de la două considerații teoretice proprii societății seculare. Cea dintâi, gândirea că efortul organizat, militantismul indivizilor ar fi modalitatea unică de a redresa eficace și de a tămădui dreapta funcționare a corpului social. Se uită, însă, un lucru simplu și foarte evident – racilele, enumerate în întrebările de mai sus, sunt consecința polarizării indivizilor sub deviza diferitelor programe „eficiente” ideologice. Ori, efortul organizat „eficace” și militantismul de orice fel pentru ameliorarea celor victimizați, înseamnă implicit angajarea într-o luptă a indivizilor de un anumit slogan ideologic, împotriva altora de alt tip. Cea de-a doua considerație teoretică eronată, constă în afirmatia că justa funcționare a vieții sociale poate fi asigurată prin reglementări obiective, rationale, a drepturilor indivizilor și prin aplicarea dinamică și politică a acestor reglementări.

Ar fi de observat față de acest temei teoretic al societății seculare că istoria a dovedit că „reglementările obiective” ce furnizează o explicație „definitivă” a realității totale sociale – economice, politice, etc. –, au finalizat întotdeauna în totalitarisme, care, inevitabil, au usurat unele poveri sociale determinând însă, cu necesitate altele. În perspectiva Ortodoxiei, pentru vindecarea societății nu este suficient demersul planificat de asistare a racilelor acesteia. Nu trebuie uitat că între omul revoluționar (sau cel politic, sau cel ce asistă relele sociale) și între omul creștin (mădularul Bisericii) nu putem introduce un interval. El este o unică persoană ce-și împlineste slujirea socială ca o actualizare a unei structuri euharistice (ecleziale). Astfel, orice act social al unui ortodox este o implicată slujire și implicare a Bisericii în societate.

⁴² Christos Yannaras, *Libertatea moralei...*, p. 206.

Viziunea aceasta nu este, însă, proprie si occidentului european. În Apus Biserica este socotită o institutie (ideologie) ce trebuie să elaboreze obligatoriu o etică si un program social pentru a-si dovedi dreptul la existență si eficacitate.

Astăzi, în România institutiile de stat si organizarea societății tin de categoriile si mentalitățile occidentale, în vreme ce membrii societății sunt în bună parte ortodocsi. Se uită prea usor că terminologia, desi aceeasi (si-n Apus si la noi) are un corespondent concret foarte deosebit. Bunăoară, în problema raportului dintre societate si Biserică: în Apus societatea civilă este agnostică⁴³, iar în România societatea civilă se suprapune cu membrii comunităților parohiale. Prin urmare, în Apus Biserica-institutie actionează în societate oarecum din exterior, prin programe „obiective știintifice” pe când la noi Biserica se exprimă acolo unde se exprimă membrii ei. Iată de ce în Ortodoxie recuperarea euharistică si eshatologică a omului *premerge* programelor de eficacitate socială! Tocmai pentru că tămăduirea eshatologică a societății aduce după sine rezolvarea tuturor vaietelor sociale enumerate în întrebările puse la început! Si, în acest sens eficienta demersului Bisericii în câmpul social este mai reală decât cea pe care o pot realiza programele de asistare a victimelor pe care angrenajul societății moderne seculare le generează. Dacă prin etica si eficacitatea socială a Bisericii s-ar înțelege *doar* teorii, programe si prevederi pentru îmbunătățirea „obiectivă” a vietii comune a oamenilor, *doar* încercări de schimbare si ameliorare a structurilor economico-politice, *doar* reglementări privind mai buna relationare a grupurilor umane organizate în societate, atunci, ar fi de observat că asumarea unei astfel de perspective din partea Bisericii, ar însemna o renuntare la însăși natura ei si o alienare în rândul institutiilor umaniste. Biserica ar deveni printr-un astfel de demers un factor secularizant al societății si al lumii.

Abordarea euharistică si eshatologică a societății

„Gândirea socială” a Bisericii nu urmărește, asa cum au arătat mai sus, în mod simplu, *doar* îmbunătățirea conditiilor obiective a structurilor vietii comune, sociale, si nici *doar* ameliorarea caracterelor individuale. Demersul social al Bisericii urmărește recuperarea persoanei umane în raport cu destinul existentei umane si al lumii în general. Acest lucru se limpezeste cel mai deplin în evenimentul ce constituie miezul eclezialității ortodoxe, Euharistia.

În Ortodoxie, Euharistia este „solutia” si pentru viața individuală si pentru cea socială; ea este însăși *conditia* vietii pământesti. În cadrul Euharistiei persoana

⁴³ *Ibid.*, p. 209.

participă la Jertfa lui Hristos, ceea ce-l pune pe om în situația omorârii pretențiilor și revendicărilor individuale, egoiste, și, pe de altă parte, persoana participă la viața comunității. Trupul și Sângele lui Hristos sunt plămada ce transfigurează fiecare fază și fiecare activitate ale devenirii și existenței pământestii. Euharistia are capacitatea să transfigureze, adică să *schimbe* condițiile existenziale, nu doar să le „amelioreze”, și prin aceasta să re-aseze sensul economiei, politicii, profesiei, familiei și a structurilor obștești⁴⁴.

În Euharistie raportul omului cu sine, raportul cu celălalt și raportul cu lumea primesc o dimensiune *ascetică* (cu totul alta și altfel decât motivația ascetică cu privire la capitalul reinvestit din etica lui Max Weber) într-o viziune eshatologică. Dimensiunea ascetică presupune depășirea și transfigurarea dorințelor și necesităților naturale impersonale ale individului și rânduirea vieții personale în ansamblul corpului comunității⁴⁵. „Asceza, ca manifestare și realizare socială a vieții Bisericii, reprezintă de asemenea o atitudine și o practică radicală, etică, socială, finalmente politică”⁴⁶. Dimensiunea ascetică a existenței euharistice este soluția cea mai *eficace* la toate crizele și nefericirile sociale. „Această atitudine și practică existențială refuză radical iluziile hipnotizatoare ale prosperității legate de societatea de consum. Ea refuză să limiteze problemele politice la confruntarea dintre capitalism și marxism: satisfacerea nevoilor consumului prin concurență sau prin etatizare. Ea refuză să închidă politica într-o mecanizare inumană a economiei autonome. Ea refuză dezmățul industrial pe trupul viu al lumii pentru a satisface bulimia consumismului”⁴⁷.

Activitatea și Scrierile Părinților răsăriteni arată că prin demersul său social Biserica nu s-a dorit un factor de reformare economico-politică a societății, nici

⁴⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁵ Într-o lucrare, aparținând veacului al V-lea, *Opus imperfectum in Mattheum*, autorul necunoscut arată că hrana câștigată chiar cinstit dacă nu este împărțită cu cel lipsit devine pricină de îndepărtare de Dumnezeu: „Cel care își mănâncă pâinea – chiar adunată cinstit – dar nu dă din proviziile sale celui lipsit, acela mănâncă partea ce se cuvine altcuiva. Iar cel care-și adună provizii în mod păcătos, acela indiferent că dă sau nu dă altcuiva mănâncă pâinea celui străin”, *Opus imperfectum ... , Homilia XIV*, P.G. 56, 713; Sfântul Vasile cel Mare, initiatorul asistentei sociale cu „programe organizate” în dimensiunea pastorală a Bisericii, întemeietorul spitalelor și al caselor pentru săraci, scria: „dacă fiecare ar lua doar ceea ce îi este de folos pentru nevoile proprii și ar lăsa nevoiasului ceea ce nu-i necesar, nimeni n-ar fi sărac, nimeni n-ar fi bogat, nimeni n-ar fi în mizerie”. *Omilia VI, 7*, cf. *Gândirea socială...*, p. 280.

⁴⁶ C. Yannaras, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 231.

detinătoarea unei formule teoretice care să vizeze înnoirea ori schimbarea structurilor economice ale timpului. Din Scrierile Sfinților Părinți lipsesc „programele obiective” de natură socială cu pretentii universaliste, cu toate că ei erau recunoscuți ca „iubitorii de săraci” și „protectori ai claselor inferioare”⁴⁸. Abordarea de către Părinți a temelor sociale – care abundă în scrierile și activitatea lor – se făcea întotdeauna de pe o poziție teologico-bisericască (ca recuperare euharistico-eschatologică a omului și a lumii) și nu de pe una socio-economică sau politică. În acest fel angajamentul social al Bisericii nu vizează realizarea omului și a societății doar în spațiul închis al acestei lumi. Cu alte cuvinte abordarea sărăciei, a nedreptăților sociale, a sclaviei, a relațiilor dintre putere și societate, dintre bogat și sărac, nu urmărește solutionarea ideologică a acestora (chiar și atunci când analizează spre exemplu, nedreptatea bogăției) în vederea realizării cetății ideale pământestii, ci, Biserica, are în vedere dinamica lumii acesteia în postura sa de stadion al vesniciei. Este vorba de un angajament social al Bisericii dar cu motivație și fundament religios, pe coordonată eschatologică. Tensiunea eschatologică constituie una dintre caracteristicile fundamentale ale vieții creștine în perspectiva căreia este abordată prezenta și lucrarea Bisericii în lume. Biserica

⁴⁸ cf. Luigi Padovese, *Dimensiunea socială a gândirii patristice*, în *Gândirea socială...*, p. 278; Sfântul Ambrozio scrie clerului său: „preotia voastră strălucește în toată splendoarea sa dacă, cu ajutorul Bisericii, e înfrântă violența unui stăpân căruia o văduvă sau niște orfani nu sunt în stare să-i reziste, dacă dovediti că în ochii voștri valorează mai mult porunca Domnului decât favoarea bogatului. Amintiți-vă voi înșivă de câte ori am luptat împotriva atacurilor imperiale pentru a apăra înaintea de toate economiile văduvelor”. *De officiis*, II, 39, cf. Luigi Padovese, *op. cit.*, p. 275; Despre angajarea socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, ca iubitor de săraci și apărător al celor defavorizați, găsim o pagină de o frumusețe inegalabilă la Teodoret de Cyr: „unul răpire suferind, trage de el ca să-l ajute; altul, având a se judeca, îl cheamă să ia parte la judecată; altul, flămânzind, se roagă pentru mâncare; gol fiind se roagă pentru haină; altul îi ia haina de pe el; altul, care plânge, are nevoie de mângâierea lui; să fie *slobozit de lanturi*, strigă altul. Altcineva îl trage să cerceteze pe bolnavi; străinul cere adăpost; altul se tânguie alături că e dator; altul îl cheamă ca judecător și împăciuitoare al treburilor casnice. Nici robul la altcineva nu fuge ca să se plângă de amara mânie a stăpânului. Văduva strigă *miluiește-mă*; alta se jeluie că e orfană; nenumărate sunt ale Părintelui întoarceri în fiecare zi către fiecare, pentru fiecare. Răpire suferă cineva și avocat este Părintele. Îl străntorează foamea? Hrănitor din avocat se face. Bolește cineva? În doctor hrănitorul se preschimbă. S-a prăpădit cineva de plâns? Doctorul se face mângâietor. Trebuie îngrijiti niște străini? Primitor de străini se arată cel ce toate s-a făcut. Și la ce să mai însir toate părțile în care s-a împărțit vremea vieții lui, în primul rând arhieria?” Teodoret de Cyr, *Fragmente economice*, în vol. *Viata Sfântului Ioan Gură de Aur în relațiile istoricilor bisericești Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen și fericitul Teodoret al Cyrului*, trad. de pr. prof. Constantin Cornilescu, Editura I.B.M.al B.O.R., București, 2001, p. 239.

Însăși este eshatonul *deja*, sau Împărăția euharistică în societate, iar demersul social al Bisericii este o lucrare de actualizare euharistică a dimensiunii eshatologice a lumii.

Asadar, perspectiva patristică de mai sus, precizează că angajarea Bisericii în societate înglobează programele de asistare socială în concordantă cu vocatia euharistică și eshatologică a omului și a lumii. Rezumarea implicării Bisericii în societate doar la o asistentă coordonată de programe obiective a căror finalitate se consumă în ameliorarea condiției imediate a societății transformă Biserica într-un factor secularizant.

Lucian Farcasiu

Prezenta Ortodoxiei într-un mediu intercultural si interreligios. Valente liturgice si pastorale

Abstract

Today, the Christian sermon deals with similar situation as those from the beginning of the preach of Jesus's Gospel by His Saint Apostles in the way of the cultural diversity in which the Christian truth takes place.

Our study will analyse the liturgical and pastoral values that the Ortodox Church should take into account when we refer to the other pagan beliefs and cultures.

So, the proposal of a Christian message for today's world, mostly without faith, means, first of all, the manifestation of the Ortodox living, as dispozition of a permanent prayer and a reference, with love, to the others, no matter their cultural or religious allegiance. That is why only a Gospel confessed by the one who announces it, is believable. So, what is required from the Ortodox Church today, in its relationship with other pagan cultures, is the affirmation of the possible spiritual rebirth of a human being, of his salvation in Christ and giving life a new meaning, framing it in the Christian values preached by the Ortodoxy.

Keywords

Liturgical Theology, Theology and Culture, Evagelization and Culture

Propovăduirea creștină întâlnește astăzi situații oarecum similare și totuși distincte de cele de la începutul predicării Evangheliei Mântuitorului Hristos de către Sfinții Săi Apostoli, în sensul în care astăzi, predicarea Evangheliei „intră în contact cu spații culturale rămase până acum în afara mediului de răspândire a creștinismului”¹, ceea ce creează noi responsabilități, precum în perioada apos-

¹ Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorala culturii (I)*, Alba Iulia, 2009, p. 3.

toxică, când terenul de propovăduire a învățături Mântuitorului cuprindea pe lângă poporul evreu, întreaga lume păgână cunoscută la vremea aceea, lume aflată într-o diversitate culturală și într-un pluralism religios specific popoarelor idolatre. Situația actuală comportă asemănări cu vremurile de atunci, în sensul diversității culturale în care are loc predicarea adevărului creștin, în special în mediile interreligioase din Asia și Africa, dar și din Europa, în care creștinismul este atât de puțin cunoscut și cu atât mai puțin înțeles ca trăire, ca viață.

I. Încercare de definire a noțiunii de pluralism religios

Încercând o definiție a pluralismului religios, vom spune că el definește situațiile în care „într-o anumită arie geografică nu există o religie care să fie - raportat la celelalte - într-o situație privilegiată, în urma unei proiectii pe care să i-o confere statul, sau pentru faptul că ea este practică aproape de totalitatea populației, ci există o multitudine de religii care se situează din punct de vedere al legislației pe același plan, și au drepturi legale egale de acțiune și propagandă a propriilor doctrine, precum și de a practica propriile ritualuri (care să nu fie totuși contrare legii în vigoare în respectivele teritorii)”². Asadar, în virtutea pluralismului religios prezent astăzi în Europa, creștinismul nu se mai găsește în situația privilegiată de care se bucura în trecut, ci este o religie între altele, pe același plan cu altele, cu toate că el beneficiază de o răspândire mai mare decât orice altă religie din Europa, „dar în virtutea principiilor democrației, laicității și libertății care guvernează toate Statele europene, actualmente faptul că creștinismul constituie religia majorității europenilor nu o mai pune niciodată în situația privilegiată pe care o avea până nu demult o religie „majoritară”³. În peisajul Europei de astăzi, nici o religie nu mai beneficiază de o situație de monopol. Mai mult decât atât, fiecare religie trebuie să-și câștige adeptii, demonstrând că este cea mai bună, adică mai adevărată și mai validă decât altele. În această situație, creștinismul „este supus... unei acțiuni de discreditare și de luptă pe plan cultural din partea altor religii, și unei acțiuni de eroziune a consistenței sale numerice”⁴. Înțelegem de aici faptul că astăzi creștinismul se află într-o situație deosebit de dificilă, în sensul în care nu numai că el nu mai este considerat unica religie adevărată, ci mult mai mult decât atât, el este considerat o religie între multe altele.

² Idem, *Pastorală misionară într-o Europă des-creștinată*, Alba Iulia, 2009, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

II. Relatia dintre Evanghelizare si cultură

Misiunea Bisericii se desfășoară astăzi „într-o lume caracterizată de diversitatea situatiilor culturale, modelate de diferite orizonturi religioase”⁵, pe care ea își propune să le încreștineze, potrivit cuvântului evanghelic că „Dumnezeu vrea ca toti oamenii să se mântuiască si la cunostinta adevărului să vină” (I Timotei 2, 4)⁶. Din această perspectivă trebuie să precizăm si faptul că mărturia liturgică ortodoxă are în vedere această viziune universală a chemării tuturor oamenilor la lucrarea mântuirii în Hristos. Nucleul acestei mărturii este cuprins în Rugăciunea Domnească, într-un sens eshatologic: „Vie Împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer asa si pe pământ”. Această viziune universală, vine să sublinieze faptul că ortodoxul dorește cuprinderea în Împărăția lui Hristos, nu numai a lui, ci a întregii zidiri, „a întregului pământ”. La fiecare dumnezeiască Liturghie, care este rezumatul tainei mântuirii, rugăciunile încep cu: „Pentru pacea a toată lumea”, pentru a culmina mai apoi cu aducerea Cinstitelor daruri, care se face „din toate si pentru toate”, „pentru lume”. Dealtfel, „toate marile praznice ortodoxe deschid în sufletul nostru

⁵ Idem, *Pastorala culturii (I)*, p. 22.

⁶ Dumnezeu Cel ce este Treime de persoane sustine „lumea si toate cele ce sunt în ea” (Fapte 17, 24). El rămâne „Domnul cerului si al pământului” dar si Tatăl tuturor oamenilor „Un Dumnezeu si tatăl tuturor, Care este mai peste toate si prin toate si întru toti (Efeseni 4, 6). Desi prezintă o mare varietate si diversitate, umanitatea stă totusi în unitate. Aceasta nu doar pentru faptul că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (Fapte 17, 26), ci îndeosebi, deoarece „l-a făcut pe om după chipul Său” (Facere 5, 1) cu trăsătura esențială de a se constitui într-o „comuniune de iubire”, după modelul Sfintei Treimi, în armonie cu întreaga zidire si cu izvorul iubirii, cu Dumnezeu adică. Asadar, toti oamenii, indiferent de rasă, culoare, limbă, instruire, poartă dumnezeiescul chip, adică ratiune, voință liberă si iubire. În consecință, starea firească a omului este să vietuiască în comunitate-mai exact în comuniune. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa apreciază următoarele: „afirmând că „Dumnezeu l-a făcut pe om” se indică, prin indefinitul afirmatiei, întreaga umanitate... deci nu printr-o vocatie sobornicească a firii suntem condusi la ceea ce subînțelegem, că, prin dumnezeiasca prestiință si putere, întreaga umanitate este continuată în prima facere... Socotesc că, precum plinătatea umanității, prin prestiinta si puterea Dumnezeului tuturor, se află continuată în unitatea unui trup întreg si aceasta învătă cuvântul spus, că l-a făcut Dumnezeu si om, si l-a si făcut Dumnezeu pe om, si l-a făcut după chipul lui Dumnezeu. căci nu într-o parte a firii se află chipul, nici nu considerăm harul în raport cu vreuna dintre părți; ci asupra a tot neamul (fără exceptie) se răsfrânge această putere ... în acelasi fel o detin omul ivit la creatia cea dintâi a lumii, ca si individul născut ca parte a întregului; în mod similar, va purta ea însăși dumnezeiescul chip ... Deci pentru întreaga fire, cuprinzând de la cel dintâi până la cel de pe urmă, pentru toate câte fiintează există un singur chip. Cât despre diferenta de gen dintre masculin si feminin creată si adăugată creaturii la urmă, aceasta s-a făcut, socotesc, din aceiasi cauză” (*Despre facerea omului*, în P.G. vol. 44, col 185).

orizonturi universale. De o intensitate aparte este această atmosferă în perioada Pastelui și Cincizecimii. În general, viziunea pancosmică rămâne perspectiva dinamică a învățaturii cultului ortodox⁷.

Încercând să definim cultura, vom spune că aceasta reprezintă „un spațiu special de posibil contact al oamenilor de astăzi cu mesajul lui Hristos”⁸. Cultura este o realitate extrem de amplă, reprezentând „maniera specială prin care indivizii și popoarele își cultivă relația cu natura și cu semenii, cu ei înșiși și cu Dumnezeu”. Cultura însumează astfel „întreaga activitate a omului, inteligenta și afectivitatea sa, căutarea sa de sens, obiceiurile și referințele sale etice”, iar progresul în sine al culturii „demonstrează că în om există ceva care transcende culturile”⁹.

În contextul lumii de astăzi, „noul areopag” cu care Biserica Ortodoxă este confruntată și provocată îl reprezintă contactul ei cu spațiile culturale rămase până acum în afara mediului de răspândire a creștinismului, ceea ce aduce misiunii creștine noi și noi chemări și responsabilități. În acest sens, constatăm că în Africa, de pildă, religiile tradiționale care întâlnesc creștinismul și islamul rămân foarte vii, pătrunzând cultura și viața persoanelor și comunităților. În această situație „dacă valorile culturale pozitive ale acestor religii nu au fost luate în considerare suficient la început, Biserica le promovează acum pe acelea care sunt în armonie cu Evanghelia și pregătesc calea convertirii la Hristos”¹⁰. Astfel, este constatat și recunoscut faptul că „africani au un profund simțământ religios, simțul sacralului, simțul existenței lui Dumnezeu Creatorul și a unei lumi spirituale. Realitatea păcatului în formele sale individuale și sociale este destul de prezentă în conștiința acestor popoare și, de asemenea, este simțită nevoia riturilor de purificare și de ispășire”¹¹. Valorile pozitive transmise de aceste culturi tradiționale, cum ar fi familia, solidaritatea și comuniunea, respectul „superiorului”, dimensiunea liturgică a vieții, „sunt tot atâtea solide ajutoare pentru întruparea în istorie a credinței, prin care Evanghelia pătrunde toate aspectele culturii, conducându-le la deplină lor expresie”¹². Astfel, „numeroasele realități morale și spirituale, chiar mistice, cum ar fi sfîntenia, renunțarea, castitatea, virtutea, iubirea universală, iubirea păcii,

⁷ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 234.

⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ A se vedea documentul *Ecclesia in Africa*, nr. 30-37, 42, apud Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală culturii (I)*, p. 22.

¹² Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală culturii (I)*, p. 22.

rugăciunea si contemplatia, fericirea în Dumnezeu, compasiunea, trăite în aceste culturi, constituie tot atâtea deschideri spre credinta în... Iisus Hristos¹³.

Pe de altă parte, „culturile traditional crestine sau pătrunse de traditii religioase milenare sunt zdruncinate¹⁴. Acesta presupune pe de o parte resezarea credintei în cadrul acestor culturi, iar pe de altă parte, revigorarea lumii contemporane descrestinate „în care adesea singurele puncte crestine de referință sunt de ordin cultural¹⁵. Din această perspectivă vorbim despre Evanghelizeare si despre răspândirea ei prin intermediul valorilor culturale existente.

Pentru Biserica, misiunea înseamnă a duce „Vestea cea bună” în toate straturile umanității si a o transforma dinlăuntru. De aceea, Biserica nu ezită să vorbească despre „încrestinarea” culturilor, adică a mentalităților, obiceiurilor si comportamentelor. Aceasta apare ca o pregnantă necesitate mai ales în situatia lumii contemporane, în care ruptura dintre Evanghelie si cultură este mai mult decât evidentă. În sensul acesta Biserica este chemată „să depună toate eforturile în vederea unei evanghelizări generoase a culturii, mai exact a culturilor”,¹⁶ iar „pentru a realiza aceasta este necesară proclamarea Evangheliei pe limbajul si în cultura oamenilor”. Prin însusirea culturii unui popor sau neam în procesul vestirii credintei crestine, nu înseamnă că recurgem de fapt la o formă de sincretism, ci mai degrabă faptul că mesajul crestin este adaptat la contextul lumii de astăzi, în sensul în care „vestirea Evangheliei în diferite culturi, în timp ce asteaptă de la fiecare destinatar adeziunea credintei, nu-i împiedică pe acestia să-si păstreze propria identitate culturală¹⁷. O misiune pastorală autentică nu va putea face abstractie nicicând de cultura poporului căruia se adresează, permitând comunității „să primească, să celebreze, să trăiască si să-si exprime credinta în propria sa cultură, în compatibilitate cu Evanghelia si în comuniune cu Biserica universală”. O astfel de propagare a Evangheliei prin folosirea mediului cultural al unui popor sau neam „exprimă ... caracterul absolut nou al revelatiei în Iisus Hristos si exigenta de convertire care izvorăște din întâlnirea cu unicul Mântuitor: „Iată, toate le fac noi” (Apocalipsă 21, 5).

Trebuie observat faptul că mesajul crestin nu anulează cultura popoarelor cărora se adresează, ci dimpotrivă, că se folosește de continutul culturii

¹³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ A se vedea în acest sens *Evanghelii nuntiandi*, nr. 18-20, apud Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorala culturii (I)*, p. 8.

¹⁷ Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorala culturii (I)*, p. 9.

respectivelor popoare, dându-i un sens împlinit, desăvârșit, în Hristos Iisus Mântuitorul. În sensul acesta, trebuie să menționăm faptul că Hristos, Fiul lui Dumnezeu s-a născut într-o cultură dată, pe care n-a desfiintat-o, ci a împlinit-o, potrivit mărturiei Sale: „N-am venit să stric, ci să împlinesc” (...). Menționăm în acest sens faptul că „în timp ce vestirea Împărăției lui Dumnezeu a fost ascultată pentru prima dată în spațiul semitic prin intermediul limbii aramaice, deja în perioada primei generații creștine se realizează o transcendere decisivă a granielor culturale inițiale. Biserica se dezvoltă atât în lumea semitică, cât și în cea greco-romană, iar Evanghelia este promovată și definitivată în scris în limba greacă, o limbă diferită de cea aramaică, care fusese predicată inițial. Deci, încă din faza inițială, culturile sunt adoptate dar nu sunt absolutizate. Flacăra Cincizecimii anulează frontierele lingvistice, naționale și culturale. Are loc concomitent atât adoptarea cât și transcenderea culturii. Desi își proclamă caracterul dumnezeiesc și vesnic, Evanghelia nu ezită să se întrupeze de fiecare dată în trupul cultural concret al unei epoci”¹⁸. Acolo unde se vesteste adevărul vesnic al credinței, este acceptată inițial cultura locală: așa de pildă, s-a întâmplat în Răsărit, acolo unde au fost întemeiate Biserici locale (Armenia, Egipt, Etiopia). În aceste situații, cultura a fost inițial acceptată, pentru ca mai apoi să fie încreștinată și transfigurată. În primul stadiu al desfășurării misiunii, limba ca principal organ de exprimare al unei culturi, este acceptată deplin, ca mijloc al formulării și propagării Evangheliei. Mai apoi, limba va fi folosită în cult pentru a-i ajuta pe oameni să dobândească experiențe, să trăiască conținutul Evangheliei. În acest mod, limba se metamorfozează dobândind noi posibilități și un nou dinamism. Textele biblice și liturgice sunt traduse în limbi diferite și contribuie la crearea unei autentice comunități latreutice locale. Așa de pildă, în Răsărit, în primele secole, au fost create și folosite mai mult de patru zeci de Liturghii și au fost acceptate diferite cutume și moduri de conviețuire¹⁹.

Modelul bizantin în ceea ce privește încreștinarea popoarelor păgâne din imperiu rămâne ilustrativ și normativ în ceea ce privește asumarea și mai apoi transfigurarea culturii proprii a fiecărui popor, căruia i se vestește conținutul Evangheliei. Astfel, răspândirea Evangheliei de către bizantini viza deopotrivă și transmiterea o dată cu aceasta a creațiilor și structurilor culturale pe care le-a dezvoltat Bizantul până în acel moment, prin inspirația evanghelică. Așa de pildă, bizantinii au oferit popoarelor încreștinate de ei tot ceea ce aveau mai bun în artă,

¹⁸ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹ *Ibid.*, p. 108-109.

Prezenta Ortodoxiei într-un mediu intercultural si interreligios...

pictură, muzică, arhitectură. Au trimis peste tot cei mai buni artiști, au ajutat la construirea unor biserici neîntrecut de frumoase, ca simboluri ale slavei lui Dumnezeu. Au cultivat sensibilitatea artistică, simțământul frumuseții, care transfigurează lumea. Bizantinii se interesau chiar de dimensiunea politică și socială a vieții, de educație, oferind întreaga lor experiență acumulată în efortul lor de asimilare a Evangheliei. Ei au ajutat de asemenea la dezvoltarea geniului creator al fiecărui popor. În fond, „au oferit popoarelor de curând încrestinate toate premisele dezvoltării acestora ca națiuni autentice și posibilitatea de a-și descoperi și configura identitatea proprie, de a-și dezvolta talantii, personalitatea lor specifică, propriile lor culturi”²⁰.

Urmând vechiului model bizantin, în zilele noastre, strădania misionară este continuată în Asia și în Africa „prin studierea elementelor culturale existente, prin cercetarea simbolismului african, prin identificarea elementelor pozitive ale culturii fiecărui trib, prin traducerea textelor liturgice și oficierea cultului divin în dialectul local. Nu este vorba despre o nouă strategie, cât despre fidelitatea față de Tradiția celor douăzeci de secole de istorie ale Bisericii Ortodoxe de Răsărit”²¹.

Astfel, „pentru ca Evanghelia să fie trăită în universalitatea ei, în orice loc și în orice timp, fiecare popor, din orice zonă a Terrei, este dator să o aprofundeze din nou, să o trăiască în cadrul oferit de propriile lui premise și să o exprime prin vocea sa, prin sufletul său. Fiecare națiune este chemată să folosească, în asimilarea Evangheliei, tonul propriu, expresia sa specifică. Fiecare Biserică locală este dator să ofere și, de asemenea, să dezvolte valorile pozitive ale culturii locale respective, în acord cu specificul național, lingvistic și rasial. Este dator să examineze critic, cu scopul purificării, acele elemente culturale care se opun demnității și menirii umanității, așa cum sunt acestea descoperite de Evanghelie. Concomitent, fiecare Biserică, fără a-și pierde identitatea sa „locală”, este dator să-și dezvolte „sobornicitatea”, trăind în mod organic tradiția, unitatea și comuniunea cu „una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”²².

Evanghelizarea prin intermediul elementelor constitutive ale unei culturi locale nu înseamnă însă asumarea integrală și neconditionată a respectivei culturi, pentru că în același timp „Biserica denunță și critică prezenta păcatului în culturi, purifică și exorcizează contravaloarele. În consecință, stabilește o critică a culturilor, critica idolatriilor, adică a templelor înălțate idolilor, adică a templelor înălțate idolilor sau acelor valori care, fără a fi ca atare o cultură, le ridică valorilor absolute”²³.

²⁰ *Ibid.*, p. 110.

²¹ *Ibid.*, p. 111.

²² *Ibid.*

²³ Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală culturii (I)*, p. 9.

Din această perspectivă, ajungem la conceptul de *pastoratie prin cultură* sau la cel de *pastorală a culturii*, care are ca unic scop „să-l conducă pe om spre transcendentă, să-l învețe să parcurgă drumul care porneste de la experiența sa intelectuală și umană, pentru a ajunge la cunoașterea Creatorului, folosind cu înțelepciune cele mai bune cuceriri ale științelor moderne, în lumina rațiunii”²⁴.

Încercând să concluzionăm asupra aportului culturii la vestirea adevărului Evangheliei Mântuitorului, vom spune că Evanghelia, din momentul în care este acceptată, chiar folosind cadrele și formele culturale ale unui neam, le transfigurează, înnoind în Duhul Sfânt orice cultură, dându-i asadar, un nou conținut ontologic. Iar această cultură transfigurată în Hristos, „nu se identifică cu o zonă, cu un popor... Este deschisă continuu către toate grupurile umane. Nu caută uniformitatea, ci unitatea de cuget în polifonie. Acceptarea polifoniei culturale a fost dintotdeauna caracteristica creștinătății ortodoxe... Specificul Bisericilor locale, împreună cu propriul lor caracter popular, nu împiedică unitatea de cuget a popoarelor, sentimentul profund de unitate care se realizează prin intermediul centrului tainic al Dumnezeității Liturghii. Taina Dumnezeității Euharistiei îi uneste pe toți în „unul”, întru Hristos, vestind în mod tainic definitiva biruință a Iubirii, comuniune doxologică de persoane libere”²⁵.

Valente liturgice și pastorale ale prezentei Ortodoxiei în mediile interculturale și interreligioase

Am arătat mai sus faptul că în contextul prezentei Ortodoxiei în spațiile multiculturale și multireligioase, aceasta nu se află întotdeauna în situațiile cele mai favorabile. Într-o astfel de situație, Ortodoxia trebuie să se manifeste cu cea mai mare discreție, vestind Evanghelia Mântuitorului Hristos „în total respect față de libertatea oamenilor, prezentând-o ca o propunere făcută de Dumnezeu libertății umane, care cere adeziunea omului în baza valori de adevăr absolut pe care El o reprezintă pentru om. Proclamarea mesajului creștin trebuie deci făcută cu vigoare, dar și cu smerenie și delicatete, fără tentative mai mult sau mai puțin mascate de a forța libertatea persoanelor”²⁶. Mesajul creștin trebuie asadar vestit „respectând alte tradiții și convingeri religioase, chiar și atunci când acestea nu demonstrează un respect similar față de creștinism”²⁷.

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁵ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 117.

²⁶ *Idem*, *Pastorală misionară într-o Europă des-creștinată*, p. 8.

²⁷ *Ibid.* În primul rând însă, ca o primă exigentă a posibilității de stabilire a dialogului creștin este păstrarea libertății de exprimare pentru creștini. Menționăm în acest sens faptul

Crestinismul răsăritean s-a manifestat adesea în societăți dominate de un pluralism cultural, lingvistic si religios, si tocmai astfel se explică faptul că ortodocsii „au dezvoltat față de alte experiente religioase o atitudine de respect, tolerantă si înțelegere”. Tocmai de aceea, „în lumea ortodoxă nu există o hotărâre a vreunui organism eclezial oficial referitoare la această problemă. Biserica Răsăritului a lăsat întotdeauna spatii foarte mari ale libertății si expresiei individuale, însă întotdeauna în cadrul Traditiei vii”²⁸.

Ortodoxia, atunci când s-a deschis spre alte spatii religioase si culturale cărorora le-a adresat mesajul său mântuitor, a plecat întotdeauna de la perceptia că toti oamenii sunt cuprinsi de „dorul ... căutării lui Dumnezeu”, după expresia Sfântului Grigorie Teologul²⁹. De asemenea, a luat totdeauna în considerare faptul că „toti oamenii au înnăscută capacitatea de a iubi si de a simți, fie si nedeplin, locul suprem al iubirii”³⁰. Vestirea mesajului creștin, departe de a lua forma prozelitismului agresiv, a avut întotdeauna sensul tămăduirii creatiei lui Dumnezeu, a chemării ei la desăvârșire si împlinire, la depășirea reprezentărilor si a proiectiilor religioase eronate despre divinitate, care provin din confuzia care cuprinde gândirea, poftele si constiinta omului căzut în păcat. Mesajul creștin, din această perspectivă este văzut cu un rost vindecător, tămăduitor, raportat la constiinta umană, si nu având un rol expansionist, de extindere a cadrelor Bisericii văzute. Predica creștină în spatii multireligioase, trebuie văzută în sensul acesta din perspectiva lucrării cu care Dumnezeu proniază neîncetat lumea, în sensul în care Dumnezeu îi caută pe oameni, nu doar oamenii Îl caută pe Dumnezeu. Aceasta este perspectiva ortodoxă asupra misionarismului si lucrării sale „în mijlocul lumii” acesteia. Lucrarea tainică de vestire a adevărului creștin revelat, este din această perspectivă adiere a Duhului Sfânt, care „descoperă si face manifestă Slava lui Dumnezeu într-un alt mod dinamic”³¹. Această dinamică a Duhului Sfânt, are trei directii de lucrare: ca *Duh al sfinteniei*, care transmite respiratia, iubirea si puterea

că se observă astăzi că în multe Biserici locale care trăiesc sub autoritatea musulmană, fiind tolerate cu mare greutate, ortodocsii încearcă mai degrabă să supraviețuiască, evitând cu discreție dialogul si rămânând doar la nivelul de a-l urmări. Fenomenul acesta este explicabil, întrucât dialogul presupune libertate, egalitate în drepturi într-o confruntare teoretică, si în nici un chip frica de cel mai puternic. Aceste posibilități practic nu există, acolo unde musulmanii constituie majoritatea zdrobitoare, controlând complet puterea statală (a se vedea în acest sens Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 148).

²⁸ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 165.

²⁹ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântări teologice*, II, 17.

³⁰ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 170.

³¹ *Ibid.*, p. 179.

Dumnezeului celui treimic în existența umană și în întregul univers; ca *Duh al puterii*, care înnoiește într-un mod dinamic atmosfera în care oamenii trăiesc și respiră. Acest duh, arde orice este putred în făptura umană (principii, idei, organisme, obiceiuri, structuri demonice), oferind o nouă energie, pentru sfântirea și înnoirea întregii creații. Nu în ultimul rând, ca *Duh al adevărului*, care acționează și-i inspiră pe oameni în dorul și în căutarea adevărului care are legătură cu viața umană³².

Dintr-o altă perspectivă trebuie să precizăm și faptul că deși atitudinea creștină este foarte critică la adresa celorlalte religii ca sisteme și unități organice „creștinii sunt datori să fie foarte plini de înțelegere, respect și iubire față de oamenii care trăiesc în atmosfera diferitelor religii și ideologii, întrucât persoana umană, chiar dacă concepțiile și convingerile ei religioase sunt eronate, nu și-a pierdut originea sa dumnezeiască. Fiind creat „după chipul lui Dumnezeu”, fiecare om este fratele nostru”³³. „Disponibilitatea tradiției ortodoxe de a accepta orice om așa cum este el, cu un profund respect pentru libertatea lui, fără exigența adeziunii prin constrângere la opiniile creștine, oferă confortul împreună-petrecerii și comuniunii cu ceilalți oameni, chiar dacă aceștia aparțin altor religii sau ideologii cu profund respect pentru drepturile omului, cu dispoziție sinceră de colaborare reală în vederea acceptării și respectării acestora la nivel mondial”³⁴. În virtutea

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 183. De foarte multe ori, din păcate, în societatea de astăzi oamenii sunt mânati să conviețuiească mai mult la nivel exterior, conventional, din rațiuni politice, economice, rămânând de cele mai multe ori străini unul de celălalt, deși în interiorul acestui sistem de unitate. Tocmai de aceea este de stringentă necesitate astăzi din partea Bisericii afirmarea și generarea comuniunii launtrice, interioare, structurate pe iubirea dintre persoanele ce trăiesc într-o relație de comuniune. Nu trebuie de asemenea nici o clipă pierdută din vedere faptul că umanitatea întreagă provine din prima pereche umană, creată de Dumnezeu. În consecință, toți oamenii independenți de rasă, culoare, limbă, educație, sunt înzestrați cu demnitatea originii lor dumnezeiești. Însă Dumnezeu nu este numai Creator, ci El este și Tatăl tuturor oamenilor. Sfânta Scriptură accentuează în acest sens faptul că toți oamenii, fără nici o excepție, sunt fiii Săi și în consecință sunt frați între ei. Această origine comună a tuturor oamenilor din suflarea creatoare a lui Dumnezeu a fost exprimată în mod expresiv de către Sfântul Apostol Pavel în Areopagul Atenei: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate câte sunt în ea, ... a făcut dintr-un sânge întreg neamul omenesc” (Fapte 17, 24-26). Asadar, întreaga umanitate rămâne o unitate indivizibilă, de mari dimensiuni, având drept centru fundamental pentru existența sa pe Dumnezeu cel Viu treimic: „Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți” (Efeseni 4, 6). Cu toate acestea, nu doar faptul originii comune îi leagă pe oameni într-o familie, ci și menirea lor comună, pentru că scopul existenței lor este să activeze, prin harul lui Dumnezeu, realizarea asemănării cu Dumnezeu (a se vedea în acest sens Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 70).

³⁴ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 90.

acestui fapt, nu trebuie pierdut din vedere faptul că este un drept fundamental al fiecărui om, acela de a iubi si de a fi iubit, deoarece numai atunci omul își găsește împlinirea. Acest drept i-a fost dat în modul cel mai tulburător de Însusi Dumnezeu, Cel care l-a iubit pe om până la limitele pe care mintea umană cu greu le poate imagina. Prin această iubire „pe care am putea-o numi al saselea simt, crestinul redescoperă substanta mai profundă a lucrurilor si vede pe fiecare om asa cum este: creatie a lui Dumnezeu, chip al lui Dumnezeu, fiu al lui Dumnezeu, fratele său. Iubirea crestină posedă o libertate catalizatoare: nu poate fi încâtușată de convingerile celorlalti. Nici un obstacol nu poate să-i reprime initiativa”³⁵.

Crestinul trebuie să aibă constiinta faptului că el este unit cu umanitatea întreagă. Această înseamnă că el este dator să lucreze cu iubire spontană pentru o persoană concretă pe care o întâlnește pe drumul vietii sale. Acest fapt „îl stimulează pe crestin să se intereseze a face cunoscut fiecărui aproape al său cel mai mare bun pe care el l-a descoperit”, pentru că „darurile lui Dumnezeu nu pot fi posedat egoist. Ele trebuie puse la dispozitia tuturor. Lucrările dumnezeiesti, fiecare în parte, chiar dacă se referă la un popor sau la o persoană anume, privesc umanitatea întreagă”³⁶. Din această perspectivă, „datoria desfășurării dialogului cu oamenii de alte convingeri religioase este pentru noi, crestinii, imperativă. Un dialog, pentru a fi sincer, presupune respect față de personalitatea si libertatea interlocutorului, precum si o iubire sinceră, înțelegere si recunoastere a inspiratiilor care există în alte experiente religioase. O astfel de atitudine față de dialog nu înseamnă suspendarea mărturisirii creștine, ci exact opusul. În timp ce ne aflăm în dialog, interpretăm si clarificăm mărturia noastră într-un caz concret. Suntem datori să vorbim si să oferim pretiosul nostru tezaur pe care îl detinem. Nu este posibil să rămânem în tăcere când este vorba de iubirea pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o si ne-a dăruit-o: mai ales de certitudinea că Dumnezeu este iubire: că toti oamenii sunt chemati să participe la comuniunea de iubire a Dumnezeului Celui Treimic. Însă pentru a fi convingători, mărturia noastră trebuie să izvorască din viata si experienta noastră personală. Ceea ce lumea cere creștinilor este consecventa: cere să îi arătăm frumusețea mesajului creștin prin aceea că trăim constient principiile sale, în lumina Crucii si a Învierii; să îi descoperim realității cotidiene frumusețea, strălucirea, slava si puterea pe care o are o viață înnoită în Hristos; să răspândim razele prezentei Duhului Sfânt. Lumea dorește ardent un creștinism viu, care să-si aducă mărturia sa cu privire la taina Iubirii Preasfintei

³⁵ *Ibid.*, p. 74.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

Treimi. Dorește cu ardoare transfigurarea reală a existenței și a societății umane prin intermediul puterii transcendente a Iubirii³⁷. Angajarea dialogului cu aparținătorii altor religii nu poate fi suspectată de tendințe de sincretism religios sau de degradare a credinței creștine. Însă „pentru a fi autentic și roditor, dialogul necesită o cunoaștere creștină reală, consecventă, metanoia - adică neîncetata trăire a credinței noastre din interiorul smereniei și a iubirii adevărate... Datoria noastră este să împărțim cu ceilalți oameni certitudinile și cele mai profunde trăiri pe care Dumnezeu ni le-a dăruit. Fără emfază, simplu, pasnic, cu recunoștință și în cunoaștere, cu respect față de personalitatea și libertatea interlocutorilor noștri”³⁸.

Cu toate acestea, nu trebuie nesocotit faptul că propovăduirea Mântuitorului Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu și singurul Mântuitor al oamenilor, a constituit dintotdeauna și va constitui până la sfârșit marele „scandal”, „pentru iudei sminteală, pentru neamuri nebulie, dar pentru noi cei ce ne mântuim, și iudei și elini, puterea lui Dumnezeu”(…). Vestirea adevărului creștin va constitui adică piatra de poticnire și dificultatea fundamentală în dialogul cu alte tradiții religioase³⁹. Tocmai de aceea, vestirea adevărului mântuitor al lui Iisus Hristos trebuie făcută în mijlocul lumii cu mare delicatete, nu într-o vociferare sonoră, nu în chip prozelit, ci tainic, cu iubire, cu dragostea despre care Mântuitorul spunea că este semnul de recunoaștere din partea lumii a adevăraților Săi ucenici: „întru aceasta vor cunoaște oamenii că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste întru voi” (Ioan 13, 35). În sensul acesta, trebuie să afirmăm faptul că în acceptiunea creștină, omul este destinat să trăiască pentru vesnicie cu și în Dumnezeu, „participând la infinita Lui fericire. El, de-a lungul întregii sale vieți pământesti, în calitate de ființă liberă și responsabilă, este chemat să-L iubească pe Dumnezeu și pe oameni, frații săi, să desăvârșească opera de creație construind o lume a dreptății, a libertății, a fraternității și a păcii”⁴⁰. Și tocmai această trăire în frățietate și dragoste pentru întreaga făptură zidită de Dumnezeu îl va învăța pe ortodox cum trebuie să se deschidă pentru semenul său, chiar aparținător unei alte culturi, unui alt sistem religios, cum trebuie să-i facă cunoscute bucuriile propriei sale credințe, împlinirea ce decurge din apartenența sa la unicul adevăr mântuitor, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Omul Îtrupat pentru mântuirea și îndumnezeirea omului. Un creștin autentic nu va putea nicicând trece sub tăcere cele mai profunde experiențe pe care le trăiește.

³⁷ *Ibid.*, p. 183-184.

³⁸ *Ibid.*, p. 151.

³⁹ Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală misionară într-o Europă des-creștinată*, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

O altă problematică pe care trebuie să o punem în discuție este aceea că întotdeauna creștinii trebuie să fie consecvenți față de ceea ce spun că sunt. Arhiepiscopul Anastasios Yanoulatos consideră din această perspectivă că „am devenit antipatici deoarece de mult ori altceva spunem, altceva credem și altceva punem în practică. Datoria ce ni se impune este ca trăind conștient taina credinței - al cărui centru este redescoperirea unei comuniuni universale dumnezeiești - să oferim iubirea adevărată, care este manifestarea vieții Dumnezeuului Treimic, fără urmărirea compensațiilor și a roadelor exterioare. Biserica creștină este dator să ofere ceea ce deține, ceea ce este, în smerenie, sinceritate și respect profund față de toți, nu doar pentru a ajuta umanitatea spre o apropiere mondială, ci mai ales pentru a reorienta spre un nivel superior: spre universală Comuniune de Iubire”⁴¹. Acest adevăr al credinței creștine este afirmat în mod evident în nenumărate rânduri în viața liturgică a Bisericii Ortodoxe, pentru că „în cultul creștin-ortodox, toți, independent de funcțiile sociale, clasă, rasă, naționalitate, sunt în fața lui Dumnezeu egali, fiecare având aceiași valoare”⁴². Această realitate este surprinsă și într-o stihiră a slujbei înmormântării: „... la Judecătorul... nu este părtinire; căci sluga și stăpânul împreună vor sta; împăratul și ostasul, bogatul și săracul în aceiași cinste vor fi; și fiecare, după faptele sale, sau se va preamări sau se va rusina”⁴³.

Mesajul creștin pentru lumea contemporană trebuie să țină seama de condițiile religioase în care se găsesc cei cărora le este adresat mesajul. Din această perspectivă, deosebim trei categorii de raportare la vestirea adevărului creștin. Acestea sunt:

1. Oameni care nu cunosc mesajul creștin, fie că nu le-a fost vestit, fie că le-a fost vestit doar în prima copilărie fără ca mai apoi, cu trecerea timpului, să mai poată să-și completeze cunoștințele lor despre creștinism, pentru că au fost împiedicați de prejudecăți familiale și sociale. Aceștia sunt de fapt aceia care ignoră totul sau aproape totul din creștinism, sau au despre el cunoștințe extrem de vagi, elementare sau eronate.

2. Există apoi categoria acelor cărora le-a fost vestită Evanghelia, dar care au refuzat-o, devenind necredincioși, sau indiferenți în ceea ce o privește, sau au abandonat-o pentru a adera la alte miscări religioase. Aceștia sunt cei care s-au detașat de creștinism, dar mai conservă o anumită religiozitate.

⁴¹ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 55.

⁴² *Ibid.*, p. 73.

⁴³ *Slujba Însmormântării mirenilor*; la sărutarea mortului, stihira de la Slavă..., în *Panahida*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 43.

3. O ultimă categorie ar fi a celor care au refuzat creștinismul, și care au îmbrățișat ateismul și materialismul. Aceștia se declară atei, materialisti „fără religie”⁴⁴.

Dacă este să ne referim la peisajul spiritual al Europei contemporane, vom spune că deși acesta este unul puternic imprimat de această ultimă categorie a ateismului practic și materialismului, se poate observa faptul că „simultan persistă o anumită căutare de experiență religioasă, chiar dacă într-o multiplicitate de forme, nu întotdeauna coerente între ele, care adesea conduc departe de autentică credință creștină”⁴⁵. Toate acestea ne creează imaginea de ansamblu asupra dificultății cu care misiunea creștină se poate realiza astăzi.

IV. Concluzie

Propunerea unui mesaj creștin pentru lumea de astăzi, descristianizată în mare parte, pentru neamurile și popoarele aparținătoare unor culturi și sisteme religioase necreștine, presupune întâi de toate o manifestare a trăirii Ortodoxiei în chip contemplativ, o manifestare a unei Biserici „aflată perpetuu în rugăciune, o Biserică „convertită”. Acesta pentru că „numai și numai o Evanghelie mărturisită practic de cel care o vesteste este credibilă. Aici se pune pentru Biserică problema sfinteniei creștine, condiție indispensabilă pentru proclamarea eficace a Evangheliei”⁴⁶. Reușita vestirii mesajului creștin stă în împlinirea cuvântului Mântuitorului: „fii sfinti, precum Eu. Însumi sunt sfânt”(…). Sau un alt cuvânt al Mântuitorului, care zice: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre, să slăvească pe Tatăl vostru care este în ceruri” (Matei 5, 16). Asadar, ceea ce se cere astăzi de la Biserică este și va rămâne „renasterea duhovnicească a omului, mântuirea în Hristos, conferirea unui sens al vieții”⁴⁷.

⁴⁴ Pentru această categorisire a se vedea Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală misionară într-o Europă des-creștinată*, p. 12.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁶ Pr. Conf. Dr. Teofil Tia, *Pastorală misionară într-o Europă des-creștinată*, p. 12.

⁴⁷ Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 234.

Marius-Mihai Ilca

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică a primelor veacuri crestine

Abstract

The author analyses, in the light of the patristic literature of the first Christian centuries, the meaning of love as virtue in the process of perfecting oneself. He underlines the indissoluble relation between love and the idea of perfecting oneself in God, showing that love is the necessary condition of this perfection act. The author analyzes the sense of love as virtue in the Biblical Theology, the sense of love as virtue in the thinking and life of the Apostolic Fathers and of the Apologets, the sense of love as virtue in the thinking of St. Athanasius the Great, St. Gregory of Nyssa, St Cyril of Alexandria.

The author also deals with the sense of love seen as virtue in the thinking and life of the Fathers of the Desert: Anthony the Great, Evagrius Ponticus, Maccary the Egyptian, Diadoch of Foticea. In the process of perfecting oneself, love is not seen as an isolated virtue, it is seen in a profound interrelation with the other virtues of the synergic, ascetical- mystical effort of the man engaged on the road of perfecting himself.

Keywords

The Holy Fathers, Patristic Theology, Christian love,

1. Teandrismul iubirii – chipul deschis spre îndumnezeire

Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Facere 1, 26) și chemat la o nesfârșită asemănare cu El, care înseamnă o îndumnezeire din slavă în slavă. Această deschidere a chipului spre lucrarea îndumnezeirii nu se poate realiza fără iubire și, astfel, iubirea reprezintă modul în care chipul își realizează asemănarea cu Arhetipul după care a fost creată și care îl și îndumnezeiește. Astfel, iubirea în

crestinism trebuie înțeleasă ca un eveniment sinergic, teandric întrucât nu implică numai miscarea lui Dumnezeu față de om, ci și miscarea omului față de Dumnezeu, efortul ascetic al omului de a se împărtăși de iubirea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. În perspectiva teologiei biblice din care se va inspira teologia patristică, iubirea nu este înțeleasă doar într-o singură direcție, de la Dumnezeu spre om (*catabasis*), ci și de la om spre Dumnezeu (*anabasis*).

Însă dacă iubirea lui Dumnezeu coboară spre om, omul nu se poate urca singur spre experiența îndumnezeitoare a iubirii, ci împreună cu Dumnezeu. *Agape* este înțeleasă nu numai ca și coborâre a lui Dumnezeu la condiția umană, ci și ca orientare dinamică a omului în iubire spre Dumnezeu. Iubirea ca orientare a omului spre Dumnezeu este structurată în dinamica chipului care tinde spre asemănare în sinergie cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ne-a iubit mai întâi, iubirea noastră nu este altceva decât un răspuns iubitor la chemarea plină de iubire a lui Dumnezeu. Astfel, Întruparea Logosului și îndumnezeirea omului, realități care sunt în gândirea patristică atât de apropiate și relateate nu sunt rezultatul unei acțiuni magice, ci rodul dragostei divine¹.

2. Iubirea ca și condiție sine-qua-non a desăvârșirii/îndumnezeirii

Porunca iubirii așa cum a fost ea exprimată de Iisus Hristos stă în strânsă relație cu desăvârșirea, cu îndumnezeirea. „Din aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei de veți avea dragoste între voi” (Ioan 13, 35). Desăvârșirea iubirii în om înseamnă desăvârșirea omului, îndumnezeirea lui și îndrăzneala sfinților în ziua judecării. „Așa s-a desăvârșit în noi dragostea, ca îndrăzneală să avem în ziua judecării” (I Ioan 4, 17). Relationarea între iubire și îndumnezeire a fost adâncită în gândirea Părinților Bisericii din primele veacuri creștine.

Conștiința Bisericii era următoarea: în dragoste s-au desăvârșit toți alesi lui Dumnezeu². Dragostea aceasta nu înseamnă apelul la un sentimentalism psihologizant sau la o emotivitate confuză, ci înseamnă energia restauratoare și îndumnezeitoare care vine de la Dumnezeu Treime și ni se face accesibilă în iubirea răstignită și înviată a lui Hristos. Iubirea este starea în care se experiază și se așteaptă Împărăția lui Dumnezeu, este o stare a experienței eshatologice care se împletește cu alte virtuți ca și credința, nădejdea, curăția. Clement Romanul afirmă în acest

¹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare*, în „Studii Teologice”, an XXXV (1973), nr. 7-8, p. 470.

² Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLIX, 5-6, în „Scrierile Părinților Apostolici”, Trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 71.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

sens: „Să ne rugăm dar, și să cerem îndurării Lui, să fim găsiți în dragoste, fără părtinire omenească și fără prihană. Toate generațiile de la Adam și până astăzi s-au dus, dar cei care au fost desăvârșiți în dragoste, potrivit harului lui Dumnezeu, au loc între binecredincioși, care se vor arăta la venirea împărăției lui Hristos”³ Sfântul Vasile cel Mare arată că sunt trei motive pentru care omul se hotărăște să se angajeze pe drumul îndumnezeirii și anume: 1) cel al fricii de pedeapsă – situația sclavului; 2) cel al urmării câștigului bunurilor vesnice – situația celui plătit; 3) cel al iubirii sincere față de Dumnezeu – situația fiului care printr-o deschidere curată a iubirii sale ajunge la unirea cu Părintele său⁴.

Scrisoarea către Diognet subliniază relația strânsă dintre iubire și îndumnezeire sintetizând întreaga iconomie a mântuirii lumii la actul iubitor al coborârii lui Dumnezeu la om și la actul iubitor al urcării omului la Dumnezeu. „Dumnezeu a iubit pe oameni, pentru ei a creat lumea, lor le-a supus toate cele de pe pământ, lor le-a dat grai, lor le-a dat minte, numai lor le-a îngăduit să privească sus spre cer, pe ei i-a plăsmuit după chipul Său, la ei a trimis pe Fiul Său Cel Unul Născut, lor le-a făgăduit împărăția cerurilor și o va da celor ce îl vor iubi pe El”⁵

Cu toate referințele primelor veacuri patristice cu privire la relația iubire-desăvârșire/îndumnezeire, această problemă nu a fost elucidată, nici prin teologia alexandrină Clement, Origen, nici prin teologia Sfântului Irineu care vorbește despre recapitularea în Hristos. Jaroslav Pelikan arată că: „Deplina lămurire a termenului „îndumnezeire” a trebuit să aștepte rezolvarea conflictului cu privire la natura divină a lui Hristos; Biserica nu putea preciza ce înseamnă să făgăduiască omului că se va îndumnezei până când nu lămurirea semnificația mărturisirii că Hristos a fost dintotdeauna divin. Însă chiar și din scrierile lui Irineu, Clement și Origen, cu toate deosebirile dintre ei, putem trage concluzia că Biserica nu privea „mântuirea” ca pe o simplă restituire a ceea ce fusese pierdut în primul Adam, începutul creației; ci mântuirea trebuia să fie garanția unei noi creații întrupate în imaginea celui de-al doilea Adam”⁶.

³ *Ibid.*, L, 2-3, p. 71-72.

⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Marii 2*, în „Scrieri”, partea a II-a col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, Trad. de Pr. Prof. Iorgu Ivan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 214; A se vedea și Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise* în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, Trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 110.

⁵ *Epistola către Diognet*, X, 2, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 344.

⁶ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nasterea tradiției universale (100-600)*, Trad. de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 172-173.

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare este mult mai exactă referitor la conceptul de îndumnezeire, conceptul fiind privit și în extensiunea teologică a hotărârilor Sinodului I ecumenic de la Niceea (325), hotărâri prin care Hristos-Logosul este mărturisit a fi Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă - *homoousios* - cu Tatăl. Sfântul Atanasie cel Mare va face distincția între creat-necreat, născut-nenăscut, teologie-conomie afirmând în cele din urmă că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu⁷.

Când vorbește despre îndumnezeire Sfântul Atanasie are în vedere îndumnezeirea umanității în Hristos: „Deci adevărul arată că Cuvântul nu e dintre cele făcute, ci e mai vârtos Făcătorul lor. Astfel a luat și trupul făcut și omenesc, ca, înnoindu-l în calitate de Făcător, să-l îndumnezeiască în Sine și așa să ducă în împărăția cerurilor pe totii după asemănarea aceluia. Dar nu s-ar fi îndumnezeit omul unindu-se tot cu o creatură, deci dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat. Nici n-ar fi îndrăznit omul să stea în fața Tatălui, dacă n-ar fi Cuvântul prin fire și adevărat al Lui, Cel ce a îmbrăcat trupul. Și precum nu ne-am fi eliberat de păcat și de blestem, dacă trupul pe care l-a îmbrăcat Cuvântul n-ar fi fost trup omenesc – căci nu avem nimic comun cu ceea ce ne este străin – așa nu s-ar fi îndumnezeit omul dacă Cuvântul care S-a făcut trup n-ar fi fost prin fire din Tatăl și cu adevărat și propriu al Lui. Căci de aceea s-a făcut această unire, ca omul prin fire să se unească cu Cel prin fire Dumnezeu și mântuirea omului și îndumnezeirea lui să fie sigură”⁸

Un alt înțeles al îndumnezeirii la Sfântul Atanasie are în vedere dimensiunea personală a soteriologiei, adică el vorbește despre îndumnezeirea celor care participă la viața lui Hristos prezentă în Biserică. Sfântul Atanasie arată în acest sens: „Căci El S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți; El S-a arătat pe Sine prin trup, ca noi să primim cunostința Tatălui; El a răbdat ocară noastă de la oameni, ca noi să mostenim nestricăciunea”⁹

Lars Thunberg referindu-se la conceptul de „îndumnezeire” dezvoltat de Sfântul Atanasie arată că acesta s-a format având în centru aspectul reciprocității

⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, LIV, în „Scrieri”, partea I, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, Trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 151.

⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, II, 70, în „Scrieri”, partea I, „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, p. 309.

⁹ Idem, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, LIV în „Scrieri”, partea I, „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, p. 151.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

în Hristos și a fost elaborat pe două idei integrate, ambele bazate pe întruparea lui Hristos: 1) comunicarea cunostintei despre Dumnezeu prin revelația lui Hristos și 2) pătimirea lui Hristos pentru a obține nemurirea pentru oameni. Lars Thunberg este de părere că „adoptarea oamenilor în filiația divină se identifică mai departe cu îndumnezeirea la Sfântul Atanasie, după cum a fost și în tradiția anterioară, deși, în același timp, se specifică faptul că acest fel de asimilare în Dumnezeu nu trebuie înțeles ca identificare. Filiația divină este chiar scopul Întrupării. Desigur că există în final un accent puternic pe Botez și pe Sfântul Duh, ca agent ultim al îndumnezeirii”¹⁰

Dar Sfântul Atanasie, deși distinge între îndumnezeirea umanității în Hristos și îndumnezeirea personală a omului, totuși nu le separă, prima fiind fundament al celei de-a doua. În acest sens el subliniază realitatea îndumnezeirii omului relaționată cu realitatea Întrupării lui Hristos în lume.

Teologia Logosului la Sfântul Atanasie face ca nu hristologia să fie interpretată din perspectiva cosmologiei, ci cosmologia să fie interpretată din perspectiva hristologiei, a teologiei Logosului întrupat. „Deci nu se poate spune că, fiind om, S-a făcut pe urmă Dumnezeu. Ci fiind Dumnezeu, S-a făcut pe urmă om, ca să ne îndumnezeiască. Fiindcă, dacă s-ar fi numit Fiu și Dumnezeu când S-a făcut om, pe de altă parte, înainte de a se face om, a numit dumnezeii fii popoare de odinioară și l-a pus pe Moise Dumnezeu a lui Faraon și Scriptura le dă multora numele de dumnezei când zice: „Dumnezeu a stat în adunare de dumnezei” (Psalm 81, 1), e vădit că s-ar fi numit fiu și Dumnezeu după acestia. Dar atunci cum s-au făcut toate prin El, și El este înainte de toate (Ioan 1, 3; Coloseni 1, 16-17)?”¹¹.

Sfântul Chiril al Alexandriei, asimilând tradiția Sfântului Atanasie îmbogățită prin teologia Părinților Capadocieni, dezvoltă în gândirea sa „ideea îndumnezeirii ca scop suprem al fiintelor create”¹². Conceptul de „îndumnezeire”, cu implicații profund ontologice va traversa întreaga spiritualitate a Răsăritului atingând aprofundări metodologice de excepție în operele Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama. Îndumnezeirea ca și chemare a omului de către Dumnezeu la descoperirea sensului suprem al existenței este culmea apropierii noastre de Creator și se realizează în Hristos, ca Logos

¹⁰ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Micro-cosmos și Mediator*, Trad. de Anca Popescu, Editura Sofia, 2005, p. 470.

¹¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*; I, 39, în „Scrieri”, partea I, „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, p. 202.

¹² Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Trad. de Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 86

Întrupat și Înviat și în Biserică ca și Trup al lui Hristos. Realizarea îndumnezeirii omului nu poate avea loc fără împlinirea poruncilor care sunt sintetizate în porunca iubirii, în asumarea în viața creștinilor a iubirii cu care Hristos ne-a iubit.

Această dinamică înspre asemănare cu Arhetipul după care am fost creați, Sfântul Chiril o vede în distincția dintre Fiul și noi, distincție care se fundamentează pe distincția dintre *rațiunea prin fire* și *rațiunea prin voință*.¹³ În acest sens el arată: „Pentru ce, o, bunule, am fost numiți de dumnezeiestile Scripturi: dumnezei și fii ai lui Dumnezeu, după spusa: „Eu am zis: dumnezei sunteți și toți fiii ai Celui Prea Înalt (Psalm 81, 6)? Oare, părăsind existența după fire, ne vom urca la ființa dumnezeiască și negrăită și, scotând pe Cuvântul lui Dumnezeu din fiimea adevărată, în locul Lui ne vom face stăpâni și noi împreună cu Tatăl și vom face din harul Celui ce ne cinsteste pricină de impietate? Să nu fie! Ci Fiul va rămâne neschimbat în bunătățile în care este, iar noi vom fi ridicati la calitatea de fii și de dumnezei după har, neignorând ceea ce suntem. Așa credem că sunt și Sfintii lumina”¹⁴.

Îndumnezeirea nu înseamnă o transformare cantitativă a umanului, ci o transfigurare calitativă a umanului. Omul rămâne om, dar se îndumnezește, devine om îndumnezeit, după cum Hristos făcându-Se om rămâne Dumnezeu adevărat. J. Pelikan referindu-se la poziția Sfântului Chiril al Alexandriei vis-à-vis de conceptul de „îndumnezeire” în cadrul disputelor hristologice, arată că: „Ambele tradiții, cea antiohiană și cea alexandrină, împărtășeau convingerea că mântuirea a fost scopul venirii lui Hristos, iar nemurirea și impasibilitatea erau consecințele acestei mântuirii. Era, de asemenea, un fapt unanim acceptat acela că trebuia să existe o legătură teologică între doctrina persoanei lui Hristos și doctrina lucrării lui Hristos; sau, cu alte cuvinte, că nici o doctrină hristologică nu putea fi acceptată dacă se pronunța împotriva lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos”¹⁵.

Astfel, Sfântul Chiril accentuează dimensiunea ontologică a mântuirii. J. Pelikan afirmă că, „dacă există o legătură între doctrina soteriologică și cea hristologică, relația dintre firea dumnezeiască și cea omenească în persoana lui Hristos trebuia să fie potrivită pentru a realiza o transformare în însăși firea omului. Și ceea ce trebuia transformat și mântuit era mai mult decât firea omului. O teorie a relației dintre firea divină și cea umană a lui Hristos, care proteja impasibilitatea

¹³Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 9, în „Scrieri”, partea I, „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, p. 107-108.

¹⁴*Ibid.*, I, 9, p. 90.

¹⁵Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 245.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

lui Dumnezeu atribuind suferință și moarte numai omului pe care Logosul l-a asumat, îngusta spectrul doctrinei mântuirii (...). Nu o simplă asociere, ci doar o uniune profundă între Logosul-Creator și Cel care s-a născut și a fost răstignit ar fi fost suficientă pentru a-i elibera pe cei care căzuseră în robie vesnică prin frica de moarte. Dacă mântuirea urma să fie darul impasibilității și nemuririi vesnice, Mântuitorul trebuia să fie Logosul însuși, nu doar un om asumat de Logos¹⁶. Sfântul Chiril, în opinia lui Thunberg „înțelege asemănarea cu Dumnezeu ca aparținând tărâmului sfinteniei, pe temeiul misiunii omului de a realiza asemănarea în sine însuși, ceea ce duce la o evaluare a virtutilor în asociere cu conceptul de sfintenie ontologică, ce caracterizează concepția lui despre îndumnezeire¹⁷”.

Sfântul Grigorie de Nazianz identifică cunoașterea lui Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu, adică pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, trebuie să ne unim cu Dumnezeu și nu să încercăm să speculăm despre Dumnezeu cum făcea Eunomie. Astfel, există o întrepătrundere fără confuzie între cel ce iubeste și cel iubit și invers în sensul unei reciprocități care îl ridică pe om la stadiul de dumnezeu după har. Cu cât omul îl iubeste mai mult pe Dumnezeu cu atât se uneste mai mult cu El în har și îl cunoaște în lumina aceluiași har¹⁸.

3. Iubirea și relationarea virtutilor în procesul desăvârșirii/îndumnezeirii

Virtutile despre care aminteste Sfânta Scriptură sunt văzute de teologia patristică ca având un caracter experimental și fiind structurate relational pentru o creștere a omului în desăvârșire. Iubirea este mai mare decât toate, dar stă în corespondență cu toate. Relația dintre credință și iubire este echilibrată și intercondiționată exprimată de Sfântul Ignatie Teoforul: „Nimic din acestea nu vă este necunoscut, dacă aveți, în chip desăvârșit, în Iisus Hristos, credința și dragostea, care sunt început și sfârșit vieții, început este credința, sfârșit dragostea. Când aceste două sunt unite, este Dumnezeu, iar toate celelalte virtuți, care decurg din ele, duc la frumusețea morală. Nici un om care mărturiseste credința nu păcătuiește, și nici cel care are dragoste nu urăște¹⁹”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 246-247.

¹⁷ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 471.

¹⁸ Pr. Dr. Marius-Mihai Ilca, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor bisericești din primele patru secole patristice cu referire specială la Fericitul Augustin*, Editura Emia, Deva, 2009 p. 112-113.

¹⁹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XIV, 1-2, în „Scrierile Părinților Apostolici” p. 162.

Unitatea dintre credință și iubire, în viziunea Sfântului Ignatie care a dat dovadă existentială despre această unitate credință-iubire, are un caracter soteriologic și nimic nu o depășește²⁰. Încă de timpuriu observăm constituirea unei viziuni duhovnicești asupra vieții prin evidențierea rolului virtuților în procesul desăvârșirii. Relationarea dintre virtuți vizează și cele trei mari virtuți care asigură prin împlinirea lor depășirea stării de păcat. „Credința este mama noastră a tuturor, când îi urmează nădejdea și-i premerge dragostea de Dumnezeu și de Hristos și dragostea de aproapele. Dacă este cineva înăuntrul acestor virtuți a împlinit porunca dreptății. Cel ce are dragoste este departe de orice păcat”²¹

Dezvoltarea spiritualității creștine a dus la exprimarea cât mai concretă a relației dintre virtuți. Viața virtuoză înseamnă o viață străină de păcat și patimi, iar oamenii virtuozii devin pilde demne de urmat. „Adevărații oameni așa să se sârguiască a vieții în iubirea de Dumnezeu și întru virtute, încât să strălucească viața lor virtuoză printre ceilalți oameni”²². Astfel, virtuțile dezvoltate la nivel personal fac din cei care le practică, exemple vii de sfințenie, de iubire.

Pentru Evagrie dragostea stă în vârful piramidei virtuților, fiind rodul nepătimirii: „Virtuțile acestei trepte ale vieții ascetice sunt nenumărate, însă cele mai importante și mai prezente în viața unui călugăr sunt: credința, nădejdea, curățenia, milostenia și smerenia care nasc frica de Dumnezeu. Acestea aduc după ele păzirea poruncilor ale căror fiice sunt: înfrânarea, cumintenia, răbdarea și nădejdea. Toate duc la nepătimire al cărei rod este dragostea”²³.

Telul pe care îl are în vedere *praktike* nu este nepătimirea, ci iubirea. Nepătimirea este o condiție necesară pentru experiența iubirii care este scopul fundamental al lui *praktike*. În acest sens, putem afirma că Evagrie depășește dilema iubire sau cunoaștere, arătând că „această ordine înseamnă de fapt că nu poate fi vorba de iubire câtă vreme omul nu este liber de patimile care îl înstrăinează de propria sa ființă, deoarece capacitatea sa de iubire este legată de ele și atunci în tot ceea ce face el se caută în cele din urmă numai pe sine însuși. Întreaga viață

²⁰ Idem, *Epistola către Magnezieni*, I, 2 în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 165; Idem, *Epistola către Filadelfieni* V, 1, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 181.

²¹ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, III, 3, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 209.

²² Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare în 170 de capete*, 7, 25 în Filocalia, vol. I, Trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, 1993, p. 24.

²³ Ariereu Prof Univ. Dr. Irineu Slătineanu, *Experiența mistică a Părinților Orientali*, Editura Anastasia, București, 2005, p. 86.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

practică nu stă încă sub semnul iubirii, ci sub cel al credinței și nădejdiei. Este timpul luptei pentru deplină restaurare a acestei capacități de iubire²⁴. Pe lângă tripartita specifică teologiei evagriene, se poate identifica și bipartita constituită dintr-o fază activă și una contemplativă, unirea acestor două momente ale procesului de îndumnezeire realizându-se prin intermediul iubirii care devine limita primei faze și usa celei de-a doua²⁵.

Macarie Egipteanul vorbește despre virtutea iubirii în relație cu simțurile duhovnicești și cu celelalte virtuți, precum și despre capacitatea omului de a face experiența iubirii lui Dumnezeu fiind în trup. Aceste simțuri duhovnicești se trezesc prin venirea harului ca rod al iubirii lui Dumnezeu față de om. „Pentru că fiecare trebuie să știe că sunt și ochi lăuntrici (pe lângă) ochii cei din afară și urechi lăuntrice, pe lângă cele din afară. Și după cum ochii acestia (trupești) privesc și observă în chip sensibil fața prietenului sau a celui iubit, tot așa și ochii sufletului vrednic și credincios, luminați de lumina divină, văd și recunosc în chip spiritual, pe prietenul cel adevărat, pe Domnul, Mirele cel prea dulce și mult dorit. Fiind luminat de Duhul cel vrednic de cinstire, sufletul vede în chip spiritual frumusețea cea mult dorită și de negrăit, este rănit de dragostea divină, este condus de Duhul către toate virtutile și dobândește o iubire nemărginită și neistovită față de Domnul”²⁶. Îndumnezeirea văzută ca desăvârșire în iubire constă într-o sfințire a omului în „Duhul iubirii” prin rugăciune și credință²⁷. Sfântul Macarie ca de altfel întreaga literatură patristică a primelor veacuri nu concepe desăvârșirea în afara efortului ascetic care implică o profundă relaționare a virtutilor în centrul lor stând permanent iubirea.

Diadoh al Foticeii condiționează contemplația realizată prin „simțirea minții” de împlinirea virtutilor: „Fraților, oricărei vederi (contemplații) duhovnicești să-i premergea credința, nădejdea și dragostea, dar mai ales dragostea. Căci acelea ne învață să nesocotim bunătățile văzute iar dragostea ne leagă sufletul însuși de bunătățile lui Dumnezeu adulmecând printr-o simțire a minții urma Celui nevăzut”²⁸. Experiența iubirii face pe cel iubit, iubire, descoperă măsurile dragostei lui

²⁴ Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Trad. de Diac. Ioan I Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 107-108.

²⁵ *Ibid.*, p. 107. A se vedea pe larg Pr. Dr. Marius-Mihai Ilca, *op. cit.*, p. 88-90.

²⁶ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, XXVIII, 5 în „Scrieri”, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 34, Trad. de Constantin Comănescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 225.

²⁷ *Ibid.*, IV, 8, p. 101.

²⁸ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic I* în Filocalia vol. I, p. 414.

Dumnezeu, omul fiind purtat de lucrarea dragostei ce izvorăște din Dumnezeu. Experiența iubirii lui Dumnezeu prin *aisthesis noera* în viziunea lui Diadoh nu conduce la o unire magică între om și Dumnezeu, la o cunoaștere exterioară sau la o contopire ori dizolvare a umanului în divin, ci la o stare constientă și liberă specifică fiilor lui Dumnezeu după har. „Cel ce iubeste pe Dumnezeu întru simțirea inimii acela este cunoscut de El. Căci în măsura în care primește cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură ajunge în dragostea lui Dumnezeu. De aceea, unul ca acesta nu încetează să se dorească după lumina cunostintei cu o dragoste așa de puternică, încât să-și simtă topindu-se până și țâria oaselor, ne mai știindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg în dragostea lui Dumnezeu”²⁹. În centrul desăvârșirii persoanei umane stă iubirea care năște o credință vie; credința cea autentică este credința lucrătoare din iubire și nu simplă credința ca adeziune intelectuală, distantă și exterioară.

Diadoh al Foticeii dezvoltă reciprocitatea dintre credință și iubire în procesul îndumnezeirii omului: „Cel ce iubeste pe Dumnezeu acela crede totodată cu adevărat și săvârșeste faptele credinței cu evlavie. Iar cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are nici credința însăși pe care o socoteste că o are. Căci crede cu o minte usuratică ce nu lucrează sub greutatea plină de slavă a dragostei”³⁰. Diadoh introduce în experiența relatională a virtuților ca drum spre îndumnezeire și trupul³¹, sintetizând între viziunea prea intelectualistă a lui Evagrie și viziunea unei mistici a inimii specifică Sfântului Macarie Egipteanul.

Sfântul Grigorie de Nyssa când descrie într-un mod alegoric-duhovnicesc viața lui Moise, în special momentul urcusului lui Moise pe muntele Sinai, seamănă acest urcus și întreaga viață a lui Moise cu „desăvârșirea prin virtute”. El arată că desăvârșirea în lucrurile care se măsoară cu simțurile este mărginită de hotarele cantității, însă în ceea ce privește virtutea, aceasta nu are hotar. „Despre virtute însă am învățat de la Apostol un singur hotar: acela că nu are hotar. Căci acel dumnezeiesc Apostol, mare și înalt în înțelegere, alergând prin virtute, niciodată nu a sfârșit întinzându-se spre cele dinainte (Filipeni 3, 13) și nici oprirea viitoare din alergare nu-i era sigură. Pentru ce? Pentru că binele prin firea lui nu are hotar; el se hotărniceste numai prin asemănarea cu ceea ce îi este contrar. Așa viața are ca hotar moartea; lumina, întunericul; și toate câte sunt bune se hotărnicesc prin ceea ce le este potrivnic. Căci precum sfârșitul vieții este începutul morții, tot așa

²⁹ *Ibid.*, 14, p. 419.

³⁰ *Ibid.*, 21, p. 422.

³¹ *Ibid.*, 33, p. 427.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

și oprirea din alergarea virtuții se face început al păcatului. Asadar, iată că nu se dezmente cuvântul nostru, când spune că este cu neputință de a afla o margine a virtuții. Iar prin aceasta s-a dovedit că ceea ce se cuprinde în niste margini nu este virtute³². Comentând acest text Părintele Stăniloae arată dinamismul virtuții ca manifestare personală a omului în bine, în binele care nu are sfârșit. Astfel, „virtutea ca bine în curs de înfăptuire prin persoană nu are deci nici ea hotar. Ea n-are alt hotar decât oprirea din virtute sau trecerea la rău. Unde sfârșeste virtutea începe răutatea sau păcatul. Din virtute nu te poți opri, fără să te împaci cu un amestec al răului în ea. Virtutea are în sine miscarea înainte, în ea însăși. Ea se menține prin mișcare. Când se oprește la o margine, trece la împăcarea cu un anumit grad al răului. Virtutea care se împacă cu mărginirea nu mai e virtute curată. Dacă e deci firesc omului să împlinească binele, dacă în aceasta „se simte bine” aceasta arată că omul e făcut pentru o existentă nesfârșită, ca să-și poată să-și împlinească la nesfârșit dorința lui spre mai bine, dorință care nu încetează niciodată³³. Sfântul Grigorie afirmă că binele prim și propriu este dumnezeirea, iar cel care cultivă virtuțile participă la acest bine, la dumnezeirea a cărei fire este bunătatea. Nehotărnicia dorinței celor care participă la dumnezeire este în relație cu nehotărnicia dumnezeirii. Din acest punct de vedere hotarul virtuții este nehotărnicia³⁴

În realizarea virtuții cei care plutesc pe „marea vieții” găsesc repere în Scriptură precum Avraam și Sarra: „Și pentru că firea omenească se împarte în femeiască și bărbătească și ambelor părți le stă în putere să aleagă între virtute și păcat, de aceea fiecărei părți i s-a arătat de către cuvântul dumnezeiesc o pildă potrivită a virtuții, ca fiecare privind spre ceea ce îi este înrudit, bărbații către Avraam și femeile spre Sarra, să se îndrepte spre viața virtuoasă prin pilde potrivite lui³⁵

Pentru Sfântul Grigorie realizarea virtuții nu tine în chip material, istoric de un anumit loc sau popor, ci de voința omului care dorește săvârșirea binelui prin participarea neconținută la Dumnezeire. El descoperă universalitatea mântuirii adusă de Hristos și posibilitatea omului dincolo de originea sa etnică, de a se

³² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în „Scieri” partea I, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, Trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 22.

³³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota 3 la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în „Scieri” partea I, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, p. 22-23.

³⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în „Scieri” partea I, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

mântui. „Dar ce voi face va spune poate cineva, dacă eu nu sunt nici din Caldea, precum se spune despre Avraam, nici prunc înfiat de fiica Egiptului, precum spune Scriptura despre Moise si nu am nimic asemănător cu vreunul din cei vechi, în ceea ce priveste viata? Cum mă voi aseza în ceata unora din acestia si cum le voi urma cu fapta, neavând nimic din starea lor? Către acesta voi răspunde că nu socotim că tine de Caldeea virtutea, sau patima si nici viata în Egipt, sau de petrecerea în Babilon, ca cineva să fie în afară de viata cea întru virtute. Si nici nu se face Dumnezeu cunoscut numai celor vrednici din Iudeea; nici Sionul nu este locasul dumnezeirii, în întelesul lui material. Ci este nevoie de o întrebuintare mai atentă a înțelegerii si de o privire mai ascutită pentru a vedea din istorie de ce fel de caldeeni sau egipteni trebuie să ne depărtăm si de ce robie babilonică trebuie să ne eliberăm, ca să ajungem la o viață fericită”³⁶

4. Iubirea ca patimă si calea mortii

Semnalarea prezentei unei iubiri pătimase o întâlnim în Sfânta Scriptură, această iubire cuantificându-se într-o atitudine idolatră si opusă iubirii lui Dumnezeu. Această iubire ca patimă si calea mortii cuprinde diversele atitudini ale omului care a iubit mai mult creatia decât pe Dumnezeu. De aceea, Sfântul Ioan Evanghelistul atrăgea atentia primilor crestini asupra pericolului unei astfel de iubiri. „Nu iubiti lumea, nici cele din lume. De iubeste cineva lumea, dragostea Tatălui nu este întrânsul. Pentru că tot ce este în lume, pofta trupului, pofta ochilor si trufia vietii nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume”. Această viziune a distinctiei între iubirea lumii si iubirea lui Dumnezeu este preluată si de Părintii Bisericii care vor dezvolta o adevărată teologie a iubirii prin distinctia fundamentală dintre *agapi* si *filavtia*. Scrierile Părintilor Apostolici vor distinge, plecând de la *agapi* si *filavtia* ca atitudini de viață, între calea vietii si calea mortii. „Calea vietii este aceasta. Mai întâi să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău; al doilea pe aproapele tău ca pe tine însuti si toate câte voiesti să nu ti se facă tie, nu le face si tu altora”³⁷.

Calea mortii la antipodul căii vietii care cuprinde în sine iubirea lui Dumnezeu si iubirea aproapelui, este plină de ne iubire, adică de ucideri, adultere, pofta, desfrânări, hotii, idolatrii, vrăji, farmece, răpiri, mărturii mincinoase, fătarnicii, viclenii, mândrie, răutate, lăcomie, invidie, nerusinare, îngâmfare, avorturi si altele³⁸. Si în Epistola lui Barnaba se vorbeste despre calea luminii, dreptății si

³⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

³⁷ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, I, 2, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, V, 1-2, p. 28.

Iubirea ca virtute în procesul desăvârșirii după literatura patristică...

calea întunericului, a răului. Călea luminii este călea celor care iubesc pe Creatorul lor, iar călea întunericului este călea celor ce iubesc creația în locul Creatorului, adică idolatrizează creația, uitând de Creator³⁹.

Când Sfântul Policarp al Smirnei aminteste de Sfântul Ignatie ca următor al dragostei adevărate, autentice, el presupune existența unei iubiri care nu se încadrează în exigențele adevărului și care ține de idolatria lumii dornică să-și satisfacă plăcerile și să-și acumuleze bogățiile în vederea plăcerilor⁴⁰. Primii creștini aveau capacitatea distincției între faptele vieții și faptele morții, precum și capacitatea distingerii duhurilor înțelegând că lupta împotriva duhurilor răutății se dă la nivelul gândului și al inimii.

Herma în *Păstorul* relatează în cadrul celei dintâi vedenii exemplul unei iubiri pătimase care se identifică cu călea întunericului și a morții. Tot în acest context, *Păstorul* urmând structura celor două căi – a vieții și a morții - enumără faptele răutății – care trebuie osândite pe față și faptele bune care trebuie arătate lumii⁴¹. Capacitatea acestor distincții ținea de nivelul vieții duhovnicești și se realiza prin relația strânsă dintre iubire și rațiune, rațiunea fiind cea care fereste pe cel care iubeste să cadă în irationalitatea celor care săvârșesc nelegiuiri⁴². Această distincție va traversa întreaga spiritualitate a Răsăritului până la isihastii și neoisihastii contemporani. Și alți Părinți ai Bisericii fac distincția între iubirea trupească și iubirea duhovnicească, între dragostea față de Dumnezeu și dragostea față de cele trecătoare.

Origen face o distincție netă între iubirea trupească, ce vine de la diavol și iubirea duhovnicească, ce își are începutul în Dumnezeu. Când vorbește despre iubire în sens spiritual o pune în relație cu omul interior, care se opune iubirii carnale a omului exterior. După modelul evanghelic al celor doi domni, Origen afirmă că nimeni nu poate sluji la două iubiri, nimeni nu poate fi stăpânit de două iubiri. Astfel, dacă cineva iubeste trupul nu va înțelege duhul, dacă cineva va iubi

³⁹ *Epistola zisă a lui Barnaba XIX-XX* în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 135-136.

⁴⁰ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni I*, 1 în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 208.

⁴¹ Herma, *Păstorul Vedenia I*, cap 1-2; Porunca VIII, 3-10 în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 227-228, 256-257.

⁴² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 2 în „Apologeti de limbă greacă”, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă; Pr. Prof. D. Feciorul, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 26.

trupul nu va înțelege iubirea duhovnicească⁴³. Astfel, Origen face o delimitare clară între dragostea trupească și dragostea duhovnicească: „Ori, una dintre manifestările sufletului este dragostea, pe care noi o folosim mult pentru a iubi, atunci când iubim înțelepciunea și virtutea; însă când iubirea noastră coboară la fapte mai puțin bune, atunci carnea și sângele sunt cele pe care le iubim. Tu însă care ești (om) duhovnicesc ascultă duhovnicesc când se cântă aceste cuvinte de dragoste și învață să te ridici spre ceea ce este superior, spre ceva mai bun în măsura în care mișcarea sufletului tău sesizează tonul firesc al iubirii tale”⁴⁴

Sfântul Macarie Egipteanul vorbește despre iubirea lui Dumnezeu în termenii unei experiențe nemăsurate. „Sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu și de Hristos, chiar dacă ar săvârși mii de fapte bune, se poartă în așa fel ca și când nimic n-ar fi făcut, din cauza dorului său nepotolit după Domnul (...) Chiar dacă s-ar învrednici să dobândească diferite daruri ale Duhului și să i se descopere tainele cerești se arată ca și când n-a dobândit nimic din cauza iubirii sale nemăsurate și nepotolite față de Domnul”⁴⁵. Această experiență a iubirii lui Dumnezeu se delimitează de iubirea ca patimă și de calea morții pe care iubirea ca patimă o întretine.

Asadar, iubirea este sinteza Legii și a Proorocilor și primește în creștinism un înțeles superior fiind experimentată în comuniunea Bisericii și în relație cu celelalte virtuți în drumul omului spre îndumnezeire. Practicarea virtuților în procesul ascetic-mistic al credinciosului ține de calea vieții care se opune căii morții și întinericului. Virtutea în înțelesul ei creștin nu are hotăr, omul înaintând în Bine în mod nesfârșit din slavă în slavă.

⁴³ Origen, *Cântarea Cântărilor*, I, 2, în „Scrieri alese”, partea I, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 6, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Zorica Latcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 312.

⁴⁴ *Ibid.*, II, 1, p. 323.

⁴⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cuvânt despre libertatea minții* 20, în „Omiliile duhovnicesci”, p. 345.

Cronica Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad - anul 2009

Decernări de titluri academice:

În ziua de 5 dec. 2008, la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad a acordat Preaferitului Părinte Dr. Daniel Ciobotea, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, titlul academic de *Doctor Honoris Causa*. Cu această ocazie, prezentarea personalității celui omagiat a fost făcută prin cuvântul Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, iar Preafericirea Sa Dr. Daniel Ciobotea a susținut prelegerea festivă cu titlul: *Misiune pastoral-culturală prin radio*.

În ziua de 10 iun. 2009, în Aula Magna a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad a avut loc festivitatea de decernare a titlului academic de *Doctor Honoris Causa* Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București și membru de onoare al Academiei Române. Laudatio a fost rostit de către Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, iar disertația solemnă a Părintelui Profesor Dumitru Popescu a avut ca tematică *Creationismul și evolutionismul*.

Organizare de manifestări științifice:

În perioada 25-26 feb. 2009, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat Simpozionul Internațional intitulat *Rev. Ph.D. Ion Bria. The reception of his theological thinking and his relevance for the overpass of the ecumenical & missionary deadlock*. Cu acest prilej, cadrele didactice ale facultății au susținut următoarele comunicări științifice: Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan (*Basics Ecumenical Valence of Orthodox Ecclesiology in Rev. Bria's Vision*), Pr. Lect. Drd. Lucian Farcasiu (*The Valence of Holy Liturgy in social context – Rev. Bria's Vision*), Conf. Dr. Cristinel Ioja (*The Renew” as a Pastoral-Missionary Desideratum in Rev. Bria's Theological Thought*), Pr. Lect. Dr. Vasile Vlad (*Ortodoxie și contemporaneitate în perspectiva părintelui profesor doctor Ion Bria*).

În perioada 13-14 mai 2009, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat simpozionul național studentesc și masteral intitulat *Sfintii Părinți*

Capadocieni. Puncte de reper în dinamica Biserică-societate, la care au participat studenți și masteranzi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Mucenită Filoftea” din Pitești, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie din Timisoara și Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

În perioada 11-13 iun. a.c., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat Simpozionul Internațional intitulat *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?* Cu acest prilej, cadrele didactice ale facultății au susținut următoarele comunicări științifice: Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, *Natura ecleziologică - soteriologică a dogmei în Tradiția Ortodoxă*, iar Conf. Dr. Cristinel Ioja, *Interdisciplinaritatea dogmei. Mărturia credinței Bisericii într-un context postmodern*. Cu acest prilej a fost revizuit statutul Asociației Internaționale a Dogmatistilor Ortodocși, cu sediul la Arad, și a fost reeșalesă conducerea acestei organizații, care-l are ca președinte pe Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, iar ca vicepreședinti pe Prof. Dr. Michel Stavrou de la Institutul Teologic „Saint Serge” din Paris și pe Prof. Dr. Peter Buteneff de la Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Vladimir” din New York.

În perioada 22-23 octombrie 2009, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat Colocviul național intitulat *Părintii Capadocieni și valențele teologiei lor pentru lumea contemporană*.

În perioada 12-13 noiembrie, Facultatea de Teologie din Arad a participat în calitate de co-organizator la manifestarea omagială intitulată *Corul Armonia la 90 de ani de viață (1919-2010)*.

Participări la manifestări științifice:

În perioada 14-16 mai 2009 a.c., Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan a participat la Simpozionul Internațional intitulat *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din Sibiu, unde a prezentat referatul cu titlul *Ecleziologia comuniunii și valențele ei ecumenice în viziunea Pr. Prof. Dr. Ion Bria*.

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan și Conf. Dr. Cristinel Ioja au participat, în luna iunie 2009, la o întâlnire de lucru, în cadrul unui program de cercetare pe Teologie

Dogmatică, întreprins de Facultățile de Teologie Ortodoxă din Arad și București, în baza parteneriatului stabilit între aceste institutii de învățământ superior.

În perioada 28-30 apr. 2009, Pr. Conf. Dr. Teodor Baba a participat la Simpozionul International intitulat *Rugăciune și Teologie. Anul Sfântului Vasile cel Mare*, care s-a desfășurat la Caransebes, unde a prezentat referatul *Psaltirea în gândirea și trăirea Sfântului Vasile cel Mare*.

În perioada 14-16 mai 2009, Conf. Dr. Cristinel Ioja a participat la Simpozionul International intitulat *Relevanta operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Directii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, derulat la Sibiu, în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna”, unde a susținut referatul *Părintele prof. dr. Ion Bria și contribuția sa specifică în elaborarea unei Teologii Dogmatice cu implicații ecumenice*

În perioada 14-16 mai 2009, Pr. Lect. Dr. Vasile Vlad a participat la Simpozionul International intitulat *Relevanta operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Directii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din Sibiu, unde a susținut referatul: *Dinamica Ortodoxiei - Identitate și înnoire în perspectiva părintelui profesor doctor Ion Bria*.

În perioada 14-16 mai 2009, Pr. Lect. Dr. Filip Albu a participat la Simpozionul International intitulat *Relevanta operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Directii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din Sibiu, unde a prezentat referatul cu titlul: *Predica – mijloc de misiune a Bisericii în lumea contemporană în viziunea Părintelui Profesor Ion Bria*.

Pr. Lect. Drd. Filip Albu a participat, în perioada 1-2 iun. 2009, la cea de-a V-a întâlnire a Profesorilor de Omiletică și Catehetică de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităților din România, derulată la Cluj-Napoca, unde a prezentat referatul cu titlul: *Argument și argumentare în omiliile Sf. Vasile cel Mare*.

În perioada 28-29 apr. 2009, Pr. Lect. Dr. Adrian Murg a participat la Simpozionul International *Rugăciune și Teologie. Anul Sfântului Vasile cel Mare*, organizat de Episcopia Caransebesului, unde a prezentat referatul cu tema: *Scriptură și Traditie la Părinții capadocieni*.

În data de 26 feb. 2009, Pr. Lect. Dr. Adrian Murg a participat la Simpozionul International intitulat *Bogăție și sărăcie în Sfânta Scriptură*, organizat de Uniunea biblistilor la Sibiu.

În perioada 6-9 iul. 2009, Pr. Lect. Dr. Adrian Murg a participat, în calitate de moderator, la Conferința Internațională *Towards Jerusalem Council II*, prezentând referatul *Împăcare în Mesia*.

În perioada 4-6 mai 2009, Pr. Lect. Drd. Lucian Farcasiu a participat la Simpozionul Internațional intitulat *Libertate și responsabilitate. Initiative și limite în dialogul religios*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia, unde a susținut referatul: *Prezenta Ortodoxiei într-un spațiu intercultural și interreligios. Valente liturgico-pastorale*.

Diac. Lect. Dr. Gabriel Basa a participat în perioada 12-13 feb. 2009 la Simpozionul național intitulat *650 de ani de la înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei. Spiritualitate și istorie în Episcopia Argesului și Muscelului*, ce a avut loc la Curtea de Arges.

În perioada 4-6 mai 2009, Lect. Dr. Caius Cutaru a participat la Simpozionul Internațional intitulat *Libertate și responsabilitate. Initiative și limite în dialogul religios*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia, unde a susținut referatul: *Dialogul intrareligios ca limită superioară a dialogului interreligios. Critica viziunii lui Raimundo Panikkar*.

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan și D-l. Conf. Dr. Cristinel Ioja au participat la Simpozionul internațional intitulat *Monarhia Tatălui în comuniunea Sfintei Treimi*, organizat de Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București, desfășurat în perioada 15-17 octombrie 2009. Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan a susținut referatul intitulat *Locul și semnificația teologică a lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi la teologii: J. Moltmann și D. Stăniloae*, iar D-l. Conf. Dr. Ioja Cristinel a prezentat referatul *Taina Treimii și experiența ei în dimensiunea liturgică a Bisericii*.

În perioada 21-26 septembrie 2009, Pr. Prof. Dr. Constantin Rus a participat la Simpozionul internațional *Conference of the Society for the Law of the Eastern Churches*, la Venetia, cu tema: *Forms of Autonomy in the Eastern Churches*, prezentând referatul intitulat *The Autonomy and Autocephaly of Romanian Orthodox Church – some canonical remarks*.

Pr. Prof. Dr. Constantin Rus a participat în perioada 28-30 octombrie 2009 la lucrările Simpozionului internațional susținut de facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași, cu tema: *Știința teologiei și științele vremii*, prezentând referatul: *Basil the Great's Social Thought and Involvement*.

În perioada 11-14 noiembrie 2009, D-l. Conf. Dr. Cristinel Ioja și Pr. Lect. Drd. Filip Albu au participat, la Simpozionul internațional organizat de Facultatea

de Teologie Ortodoxă din Craiova având tematica *Teologie si viață isihastă în opera Sf. Grigorie Palama*, desfășurat la Mănăstirea Tismana. D-l. Conf. Dr. Cristinel Ioja a prezentat referatul cu titlul: *Vederea lui Dumnezeu ca premisă a îndumnezeirii omului în viziunea Sfântului Grigorie Palama*, iar Pr. Lect. Drd. Filip Albu a susținut referatul intitulat: *Omilia ca formă a propovăduirii bisericesti în opera Sfântului Grigorie Palama*.

D-l. Conf. Dr. Ioja Cristinel a participat la lucrările Simpozionului internațional *Mostenirea spirituală a Sfintilor Părinti Capadocieni pentru creștinii de pretutindeni* în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă din Oradea în perioada 5-9 octombrie 2009, susținând referatul *Treime si cosmos în gândirea Părinților Capadocieni*.

În data de 28 octombrie 2009, D-l. Conf. Dr. Mircea Buta a participat la Timisoara, ca membru, în comisia zonală la Concursul Coral de Muzică bisericească organizat de Patriarhia Română în cadrul Mitropoliei Banatului.

D-l. Conf. Dr. Mircea Buta a participat, ca membru, în comitetul redactional național de elaborare a *Dictionarului de muzică bisericească* editat de Patriarhia Română.

Pr. Lect. Dr. Adrian Murg a participat în perioada 6-9 iulie, în calitate de moderator, la conferința internațională *Towards Jerusalem Council II*, cu tema „Împăcare în Mesia”, prezentând referatul *Cuvântarea Sfântului Apostol Petru din Porticul lui Solomon (Fapte Apostolilor 3, 12-26) – model de adresare a unui evreu mesianic către evreii necreștini*.

În perioada 20-21 septembrie 2009, Diac. Lect. Dr. Gabriel Basa a participat la Simpozionul național intitulat *650 de ani de la înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei. Ridicarea Episcopia Argesului si Muscelului la rang de Arhiepiscopie*, desfășurat la Curtea de Arges.

Diac. Lect. Dr. Gabriel Basa a participat la Simpozionul național intitulat *70 de ani de la înființarea Mitropoliei Olteniei*, desfășurat la Tismana în perioada 9-11 octombrie 2009.

Lucrări apărute:

Omagiu Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu la împlinirea vârstei de 80 de ani, Coord. Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, Conf. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, ISBN: 978-973-752-373-0.

Pr. Conf. Dr. Teodor Baba, *Teologia biblică vechitamentară. Aspecte generale*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, 245 p., ISBN: 978-973-752-337-2.

Cronica Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad - anul 2009

Idem, *Notiuni generale de Arheologie biblică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, 292 p., ISBN: 978-973-752-338-9.

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *Teologie si viată. Relevanta teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, convorbiri cu Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, Editura „Cartea Ortodoxă”, 2009, 200 p.

Pr. Lect. Dr. Vasile Vlad, *Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, 231 p. ISBN: 978-973-752-341-9.

Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?, Coordinators, Rev. Ioan Tulcan PH D., Cristinel Ioja Ph. D., Michel Stravou PH. D., Peter Bouteneff Ph. D, Arad, 2009, 375 p. (ISBN 978-973-752-415-7).

Omagiu Părintelui Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002), Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Conf. Dr. Cristinel Ioja, Arad, 2009, 350 p. (ISBN 978-973-752-414-0).

Conf. Dr. Mircea Buta, *Sfânta Liturghie pentru cor mixt, cu melodia înbisericită din vestul țării*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, 90 p. (ISBN 978-973-752-396-9).

Cadrele didactice de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad publică revista trimestrială *Teologia* și publicatia săptămânală cu caracter pastoral-misionar *Calea Mântuirii*.

Diac. Caius Cutaru

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Morar, *Religia de la „homo habilis” la „homo adorans”, Studii de teologie religioasă*, Editura Marineasa, Timisoara, 2010, 227 p.

Cartea apare cu binecuvântarea Înaltpreasfintitului Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, și este onorată cu un „Cuvânt înainte”, semnat de Preasfintitul Paisie Lugojanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Timisoarei.

Prezentul opuscul reunește studiile publicate de autor în reviste și volume colective, precum și alte materiale, comunicate la colocvii și simpozioane naționale și internaționale, texte care subliniază că „religia și religiozitatea surprind interesul acut al omului (antic, medieval, modern și contemporan, român sau de altă etnie) pentru propria-i ființare, pentru gândul profund, pentru idei, pentru reverii și bucurii spirituale inefabile”.

Studiile publicate în prezentul volum demonstrează că religia reprezintă și trebuie abordată ca un fenomen teologic, având în centru pe Dumnezeu, care se comunică sufletului omenesc, iar acesta, primindu-l, dezvoltă relația de comuniune firească cu El, spre desăvârșirea propriei vieți. Aceasta înseamnă că „homo habilis” nu este un element de tranziție în evoluția speciei umane, ci are înscrisă în ființa sa spirituală capacitatea de a expune gândul creator, și în același timp capacitatea și disponibilitatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu, pentru a se împlini pe sine ca „homo adorans”. Altfel spus, sufletul omenesc, în măsura în care prin natura sa este rațiune, sentiment și voință, orientate spre bine, adevăr și frumos, în aceeași măsură este și religios, având menirea de a fructifica armonic și creator aceste elemente în conștiința sa, în scopul devenirii sale axiologice.

Studiile cuprinse în prezentul volum au o tematică diversificată, mai întâi un caracter general referitor la religie și cultură, la mit și la sacru, apoi un caracter teologic privind scripturile tradiției monoteiste și Sfânta Scriptură, literatura sacră neotestamentară, precum și aspecte particulare etnice românești, privind „precreștinismul în spațiul carpațo-dunărean”, sau spiritualitatea românească între tradiție și noutate. Nu lipsesc nici aspectele practice de abordare a vieții creștine autentice în măsură să desăvârșescă sfințenia lui Dumnezeu în viața omului. După ce analizează cadrul autentic, natural, de abordare a creștinismului ca normalitate

Nicolae Morar, *Religia de la „homo habilis” la „homo adorans”...*

a vietii, autorul se referă la atitudinea Bisericii față de practicile oculte, pentru a demonstra în alt studiu că sfântul reprezintă omul firesc, evidențiind în acest sens faptul că „sfintenia este modul superior de raportare la existență a oricărei generații de oameni, iar sfântul este omul constient de prezența și lucrarea Duhului Sfânt în orizontul temporalității. Mai mult, sfântul și sfintenia sunt termenii care, pe plan ontologic, indică starea firească a naturii umane” (p. 226).

Pe lângă aceasta, cititorul poate găsi în paginile acestor studii argumente solide care demonstrează că „având ca poruncă de la Mântuitorul «cercetarea» (Matei 7, 7) și «cunoașterea» (Ioan 17, 3), Biserica Ortodoxă nu a pus în contradicție învățătura Evangheliei cu știința. Acesta este motivul pentru care Biserica nu se pronunță împotriva cuceririlor științei și tehnicii moderne care investighează fenomenele paranormale, exploatate în mod abuziv de către simpatizantii ocultismului, ci urmărește ca viața credincioșilor și slujitorilor ei să se înscrie pe calea Adevărului în orice moment istoric, valorificând cercetările științifice în mod pozitiv” (p. 169).

În același timp, parcurgând paginile studiilor publicate în prezentul volum, cititorul va putea găsi argumente istorice în măsură să convingă că „spiritualitatea românească este marcată profund de mesajul creștin. În structurile ei se topesc elemente ale credinței geto-dace, dar și un fond remarcabil de învățături de origine creștină, care au preluat și modelat elementele arhaice, făcându-le să se plieze pe suportul doctrinar al Bisericii. Din acest motiv, este impropriu să se afirme că spiritualitatea românească se mișcă pe palierul valorilor minore, copiind sau imitând, stângaci, modelele culturale europene, insuficient înțelese de către reprezentanții culturii românești. Ea este europeană tocmai prin diversitatea elementelor care o compun, se armonizează cu valorile spirituale universale și reprezintă un mod regional de abordare a temelor esențiale ale meditației despre om și lumea în care acesta trăiește” (p. 104).

În concluzie, privind în ansamblu prezentul volum, reținem că acesta prezintă, prin diversitatea tematică, un deosebit interes, fiind de actualitate teologică și filosofică privind studiul religiei și al religiozității ca fenomen propriu sufletului omenesc, sau că homo religiosus este identic cu sine însuși pretutindeni și totdeauna. Autorul dovedește o eficiență orientare în bibliografia consultată de foarte bună calitate, reușind să formuleze analize și sinteze personale, în măsură să confirme temeinicia adevărului revelat de Dumnezeu și promovat de Biserică de-a lungul vremii.

Sorin Cosma

Carlos José Errázuriz M., *Justice in the Church. A fundamental Theory of Canon Law*, English translation by Jean Gray in collaboration with Michael Dunningan, Montréal, Wilson & Lafleur, 2009, 354 p.

Profesorul Carlos José Errázuriz Mackenna oferă prin această lucrare rodul unei perioade de aproape douăzeci de ani de învățământ despre „teoria fundamentală a dreptului canonic”, la Universitatea Pontificală Sfânta Cruce și despre cercetările în această disciplină. Editia engleză, recenzată aici, este totuși decalată de multi ani în raport cu versiunea originală, redactată în limba italiană, cu titlul: *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Editura Giuffrè, Milano, 2000.

Pe ce realitate juridică se întemeiază experiența dreptului în sânul Bisericii catolice? Deoarece juridicitatea dreptului canonic nu aparține evidentei este vorba de a se determina o realitate juridică, care să legitimeze existența acestui drept în calitate de disciplină juridică ca parte întreagă fără a eclipsa rădăcinile ei teologice. Numai o teoretizare a științei canonice este susceptibilă, după autor, de a furniza răspunsurile adecvate. Astfel, opera tinde la stabilirea unei „teorii fundamentale a dreptului canonic”, după modelul lui Hans Kelsen și „teoria sa pură a dreptului”. Referința la celebrul teoretician nu este fortată. Autorul i-a consacrat o operă specială, cu titlul: *La Teoria Pura del Derecho de Hans Kelsen. Vision critica*, Pamplona, 1986; în plus, împărțirea celor două capitole în „viziunea statică” și „viziunea dinamică” a „ceea ce este drept” în Biserica Catolică arată această proximitate. Compararea cu știința canonică poate să pară surprinzătoare, cu condiția ca să se considere, după cum face autorul, ca descrierea kelseniană a Statului, în calitate de ordine juridică constrângătoare, să se poată aplica și Bisericii. Înțeleasă ca o formă specială a „Statului”, Biserica dispune într-adevăr de o ordine juridică și de norme care toate au caracteristicile de adevărate legi, care creează o ordine de constrângere, deși scopul și continutul lor sunt de ordin religios (p. 32). Prin urmare, strict vorbind, noi suntem pe terenul teoriei dreptului

si nu pe cel al filosofiei dreptului. Încercând de a degaja realitatea juridică elementară a dreptului canonic, autorul urmează o logică de purificare a stiintei canonice, ca si Kelsen în raport cu stiinta juridică. Teoria fundamentală elaborată de către profesorul Errázuriz interoghează, în fond, locul legii în Biserică: face parte legea din patrimoniul genetic al Bisericii lui Hristos sau nu posedă decât o valoare instrumentală? Pe scurt, este Biserica lui Hristos în sine de natură juridică?

Prima parte a operei răspunde la prima întrebare. Autorul se sprijină pe un *status questionis* al legăturii dintre Biserică si faptul juridic pentru a prezenta teoriile clasice ale antijuridismului dreptului canonic (cap. I) si teoriile canonice care au urmat Conciliul Vatican II (cap. II). Între curentele teologice, pastorale si juridice, profesorul Errázuriz optează clar în favoarea celor ale propriilor săi profesori, Hervada si Lombardia. Înscriind dimensiunea justitiei la inima misterului Bisericii, scoala juridică a arătat că fenomenul juridic în Biserică nu era ineficace, nici accesoriu. Avându-si rădăcinile în virtutea dreptății, cercetarea „juridică” coincide total cu cea a „dreptului”. Prin urmare, legea apartine de natura Bisericii, obiectul său fiind realizarea dreptății atât la nivelul social cât si la cel institutional.

Partea a doua a operei este consacrată, logic, determinării „a ceea ce este drept” în Biserică. Adoptând o abordare personalistă si realistă, profesorul Errázuriz subliniază caracterul natural al fenomenului juridic. Conditia umană a persoanei si demnitatea, care emană din aceasta, duc iremediabil la recunoasterea drepturilor si îndatoririlor care, la rândul lor, conduc relatiile interpersonale. Totusi, realizarea „dreptului” efectuându-se în Biserica lui Hristos, misterul Bisericii, semn al comuniunii si al mântuirii, impregnează inevitabil natura dreptului canonic, de unde specificitatea sa printre toate drepturile (cap. III). Stabilirea acestei conditii singulare a dreptului Bisericii catolice permite, apoi, profesorului Errázuriz de a trece în revistă „obiectele” relatiilor dreptății în Biserică: persoana umană, ierarhia, institutiile, bunurile spirituale (cap. IV: „viziunea statică...”); în sfârșit, de a analiza implicatiile concrete ale conceptului „a ceea ce este drept în Biserică” (cap. V: „viziunea dinamică...”).

În concluzie, opera profesorului Errázuriz merită o difuzare mai largă în rândul canonistilor. Lucrările teoretice întâlnesc în general mai puțin ecou, dacă acesta nu este cel al indiferentei. Este vorba, poate, de o exceptie cu privire la numărul limitat de publicatii în materie de filosofie si teorie a dreptului canonic în ciuda revistelor de specialitate, chiar dacă italienii, spaniolii, germanii etc., produc numeroase lucrări în aceste materii (situatie denuntată deja la timpul său de către Michel Villey despre filosofia dreptului în Franta). Argumentul avansat este că

Carlos José Errázuriz M., *Justice in the Church...*

atât reflectia teoretică cât și cea filosofică se situează numai la periferia dreptului canonic, ceea ce redă studiul lor ca nefiind necesar la cunoașterea disciplinei și, mai puțin, la practica sa. Acest argument uită, totuși, că exercitarea concretă a unui drept depinde mai mult de o bună cunoaștere a naturii sale ontologice. Încheiem exprimându-ne dorința unei traduceri viitoare a lucrării profesorului Errázuriz în limba română.

Constantin Rus

The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234, from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, edited by Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington, **Washington DC, The Catholic University of America Press, 2008, XIV-442 p.**

Colectia „Istoria Dreptului Canonic Medieval”, condusă de către W. Hartmann (Tübingen) și K. Pennington (Washington), este un proiect de anvergură care trebuie să cuprindă, în total, 11 volume. Două volume au apărut deja:

- Inestimabila lucrare: *Colectiile canonice ale Evului Mediu Timpuriu (400-1400). Un Ghid bibliografic al manuscriselor și Literaturii*, editată de Lotte Kery, în anul 2000;

- *Scrisorile papale din Evul Mediu*, editată de Detlev Jasper și Horst Fuhrmann, în anul 2001.

Iată că această colecție se îmbogățește cu al treilea volum, consacrat perioadei zise „clasice”, de la Gratian la papa Grigorie al IX-lea. Foarte mulți autori de renume au contribuit la alcătuirea acestei lucrări. Aceștia sunt: M. H. Hoefflich și J. M. Grabher (*ius commune*); P. Landau (Decretul lui Gratian); R. Weigand (glosa obisnuită, decretistii ultramontani); J. A. Brundage (scolile de drept); K. Pennington și W. P. Muller (decretistii italieni); K. Pennington (decretaliile și colecțiile de decretalii); C. Duggan și K. Pennington (colecțiile de decretalii pregregoriene); A. J. Duggan (primele patru concilii de la Lateran); A. García y García (Concilul al IV-lea de la Lateran); J. Goering (forul intern). Trei dintre acești specialiști au decedat înainte de apariția acestui volum: R. Weigand, C. Duggan și A. García y García.

Subliniem un punct foarte important: faptul că cei mai mulți dintre acești cercetători sunt istorici sau istorici ai dreptului a permis să se evite studierea dreptului canonic ca un ansamblu izolat. Dimpotrivă, el este situat totdeauna în contextul mai general al dreptului roman și s-a dezvoltat în Apus la începutul secolului al XII-lea, sau al lui *ius commune* care este scos la lumină la începutul secolului al XIII-lea. Evoluțiile dreptului canonic medieval sunt strâns legate de dezvoltarea Apusului.

Nu este posibil să redăm aici ansamblul articolelor care alcătuiesc această lucrare. Vom lua ca exemplu studiul „Gratian și Decretul lui Gratian” al lui Peter Landau (München). Acest studiu conține un punct de vedere de ansamblu asupra cercetării Decretului lui Gratian de către unul dintre specialiștii în acest domeniu. Sunt abordate biografia lui Gratian, data redactării Decretului, izvoarele materiale (canoanele sinodale, decretaliile pontificale, textele patristice, dreptul roman), izvoarele formale (colecțiile *Panormia* și *Tripartită* ale lui Yves de Chartres, Anselme de Lucques, *Polycarpus*, *Colectia în trei cârti*), izvoarele necanonice (*Sentintele* lui Magister A., *Etimologiile* ale lui Isidor de Sevilla, glosa obisnuită a Sfintei Scripturi), cele două versiuni ale Decretului, alterările și falsificările lui Gratian, despre așa-zile *dicta*, metoda lui Gratian, ideile lui Gratian, Gratian ca părinte al dreptului canonic, despre *paleae*, manuscrisele și edițiile Decretului, receptarea lui Gratian de către protestanți și despre cele două Coduri catolice din 1917 și 1983. Prin urmare, dispunem de o prezentare de ansamblu a Decretului lui Gratian și de starea de cercetare a acestuia: o faptă care a reușit să fie astfel desăvârșită într-un număr de treizeci de pagini.

Articolul lui R. Weigand despre glose oferă un rezumat excelent al lucrărilor sale asupra acestei probleme, mult mai accesibilă decât cele două volume ale sale apărute în anul 1991, în revista *Studia Gratiana*. Autorul subliniază originea didactică a gloselor, redactate intenției studenților epocii, fie pentru a explica cuvintele, fie pentru a sintetiza o discuție. Sunt prezentate toate sistemele gloselor, începând cu prima compoziție care a fost redactată înainte de terminarea Decretului (se găsește în manuscrisul de la Barcelona versiunea scurtă a Decretului) până la glosa obisnuită a lui Ioan Teutonul, revizuită de Bartolomeu de Brescia între 1234 și 1241. Sunt prezentate și edițiile gloselor tipărite. Acea a lui Charles Dumoulin, de exemplu, apărută în anul 1554 la Lyon, a declansat mânia Curiei romane care a cenzurat-o, ceea ce a dus la excluderea unor glose. Este adevărat că Dumoulin a fost protestant. Glosa care se găsește în edițiile catolice oficiale ale așa-numitului *Corpus*, din 1582, este deci rodul unei istorii foarte lungi pe care R. Weigand o explică cu claritate. Articolul se termină cu o listă de abrevieri ale numelor glosatorilor.

După perioada glosatorilor și a decretistilor, care comentează Decretul lui Gratian, urmează aceea a colecțiilor decretaliilor și a decretalistilor, studiate de către K. Pennington și C. Duggan. Bernard de Pavia își începuse cariera sa adnotând, ca și stăpânul său Huguccio, Decretul lui Gratian, dar începând cu anul 1190 el se concentrează asupra decretaliilor pontificale, pe care la adună într-o colecție intitulată *Breviarum extravagantium* (adică un rezumat a ceea

ce nu se găsește în Decretul lui Gratian), numind-o mai târziu *Complilatio prima*. Această colecție servește ca model la toate colecțiile ulterioare ale decretaliilor. K. Pennington ne dă o prezentare, foarte detaliată, a fiecărui decretalist, de la Bernard de Compostela la Raymond de Peñafort. Apoi el sfârșește cu un studiu foarte scurt al scolilor de drept din secolul al XIII-lea: Modena, Reggio, Arezzo, Padova, Napole, Lyon, Paris, Montpellier, Oxford, etc. El conchide că „Bologna a dominat fără un rival serios” pentru că, contrar față de Paris, aici s-a studiat în același timp dreptul canonic și dreptul roman, adică *ius commune* european.

Dreptul canonic nu se interesează numai de problemele proprii juridice, dar și de unele aspecte ale așa-numitului *forum conscientiae*, adică de penitență și de mărturisire. J. Goering arată că „forul intern” (expresia este mai târzie, post-tridentină) își găsește originea în prescripțiile Conciliului al IV-lea de la Lateran din anul 1215, stipulând ca obligatorie mărturisirea anuală. Această mărturisire trebuia să fie făcută în fața unui *proprius sacerdos*, adică în fața propriului preot, ceea ce confirmă fiecărui preot puterea cheie. Problemele ridicate de către penitenți sau de către confesori vor duce la crearea, în secolul al XIII-lea, a Penitentiariului apostolic. Studiarea acestei materii se va dezvolta, dând naștere la numeroase *Libri penitentiales* și la *Summae de penitentia*. J. Goering afirmă că „importanța mărturisirii în viața socială și religioasă din Evul Mediu târziu poate să fie exagerată” și subliniază că practica mărturisirii este una din principalele puncte de contact, câteodată singurul, dintre masa de credincioși și dreptul Bisericii.

Opera, în ciuda datelor anuntate în titlul său (1140-1234), nu tratează despre *Decretaliile papei Grigorie al IX-lea*, publicate în anul 1234. Acesta va fi obiectul volumului viitor. Această lucrare, după cum am văzut în această scurtă prezentare, este foarte bogată, foarte savantă, dar și foarte accesibilă. Ea se termină printr-un index general, un index al citărilor și un index al manuscriselor. Un singur regret: nu există, în completarea notelor de la subsolul paginilor, o bibliografie recapitulativă. Dar așa cum se prezintă această carte, ea este în tot cazul indispensabilă în biblioteca tuturor acelor care sunt interesați de istoria dreptului canonic sau de studiul dreptului în general.

Constantin Rus

***Biserica Ortodoxă si Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicatii* – Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura „Universul Juridic”, Bucuresti, 2010, 370 p.**

De curând, la Editura Universul Juridic din Bucuresti, a apărut cartea ***Biserica Ortodoxă si Drepturile Omului – paradigme, fundamente, implicatii*** sub îngrijirea si coordonarea părintelui asist. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, de la Facultatea de Teologie din Craiova. În continutul ei, această lucrare reuneste 18 studii în care sunt tratate diverse probleme legate de pozitia omului în Biserică si drepturile acestuia în societate.

Printre autori se numără nume consacrate din teologia natională si internatională, cum ar fi: P.F. Bartolomeu I, Arhiepiscopul Constantinopolului si Patriarh Ecumenic, P.F. Kiril, Patriarhul Moscovei si a Toată Rusia, P.F. Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscopul Tiranei, Durresului si a Toată Albania, I.P.S prof. univ. dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei si Mitropolitul Olteniei, pr. prof. univ. dr. Stanley S. Harakas, pr. prof. univ. dr. Paul Nadim Tarazi, prof univ dr. Nicolae Roddy, pr. prof. univ. dr. Petre Semen, pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă de la Bucuresti, pr. prof. univ. dr. Georges Tsetsis, prof. univ. dr. Konstantinos Delikonstantinos, pr. prof. univ. dr. John Breck, pr. prof. univ. dr. Nicolae V. Dură de la Constanta, pr. prof. univ. dr. Constantin Rus de la Arad, pr. prof. univ. dr. Nicolae Achimescu de la Iasi, pr. prof. univ. dr. Valer Bel de la Cluj Napoca, prof. univ. dr. Pavel Chirilă de la Bucuresti, pr. conf. univ. dr. Constantin Băjău de la Craiova si pr. asist. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan tot de la Craiova.

Despre importanta acestei aparitii, părintele editor Nicolae Răzvan Stan a afirmat că drepturile omului au devenit în zilele noastre un subiect foarte important pentru discutiile care se poartă la nivel national sau international în cadrul institutiilor politice. Pe plan teologic, imediat după adoptarea Declaratiei Universale a Drepturilor Omului, în anul 1948, s-au început o serie de analize pentru a se vedea care este relatia dintre preceptele scripturistice si principiile pe care conceptul de „drepturile omului” le presupune. Din partea catolică si protestantă s-a observat de-a lungul timpului o implicare deosebită pentru promovarea drepturilor omului, exprimată prin adoptarea unei serii de documente si acte oficiale cu privire la acest subiect si prin luarea de pozitii practice.

Pe plan ortodox, drepturile omului au fost promovate si respectate în concordantă cu morala crestină, fără a se face trimitere la vreun document oficial. Din această cauză, unele organizatii pentru promovarea drepturilor omului, necunoscând pozitia oficială a Ortodoxiei față de acest concept si criticând pozitia acesteia referitoare la unele probleme de natură etică si teologică (avort, homosexualitate, hirotonia femeilor etc.) s-au grăbit să acuze Biserica Ortodoxă în mod repetat de încălcarea drepturilor omului si de fundamentalism. De aceea, volumul de față dorește să contribuie la precizarea pozitiei Bisericii Ortodoxe referitoare la drepturile omului si să arate care trebuie să fie criteriile care să stea la baza adoptării legislatiei cu privire la acest subiect.

Astfel, petrecându-se lucrurile, în momemntul de față acest subiect prinde tot mai mult contur pe agenda de priorităti a organismelor nationale si internationale. Cel puțin sub aspect ideologic, toată lumea își afisează preocuparea constantă față de drepturile omului. Toti fac uz de acest concept si încearcă să si-l assume pentru a-l putea impune celorlalti ca pe o lege universală de la care nimeni nu mai are dreptul să se abată. În acest sens, sunt activate o serie de principii, argumente, viziuni si analize de factură politică, juridică, filozofică, religioasă sau culturală pentru a explica si a da un răspuns la ceea ce reprezintă ori ar trebui să reprezinte drepturile omului. Astfel, s-au exprimat multe păreri cu privire la acest concept, însă, din păcate, putine sunt cele care doresc într-adevăr să lămurească această problemă si să realizeze o delimitare corectă între ceea ce îi este permis, prin propria sa natură, să înfăptuiască pentru cresterea si dezvoltarea sa biologică si spirituală, si între dorintele cele mai perverse, egoiste si demonice prin care individul postmodern se ridică împotriva celorlalti, pe care o va garanta acea lege fără de principii a drepturilor omului.

Observând si analizând aceste realități morale si juridice contemporane si luând în calcul tendintele viitoare spre care omenirea se îndreaptă, am considerat că este de datoria noastră să găsim acele paradigme, fundamente, implicatii si perspective pe care Biserica Ortodoxă le oferă pentru îmbunătățirea si perfectionarea limbajului, continutului si legislatiei drepturilor omului. Este menirea noastră, a fiecărui teolog în parte, de a intra în dialog cu lumea contemporană si cu problemele ei pentru a da acele răspunsuri mântuitoare care se găsesc din belsug în tezaurul doctrinar al Ortodoxiei. De aceea, trebuie să nu uităm niciodată că, asa cum Sfintii Apostoli si Sfintii Părinti nu au făcut deloc abstractie de provocările filozofice, juridice, politice si conceptuale de toate nuantele din timpul lor, implicându-se în mod activ în apărarea demnității, valorii omului si a posibilităților acestuia de a se uni cu Dumnezeu, tot la fel si noi, cei de astăzi,

avem menirea si responsabilitatea de a continua cu aceeasi dragoste si implicare actiunea de promovare, atât la nivel conceptual cât si la nivel practic, a dreptății, păcii, respectului, toleranței, moralității si a iubirii semenilor si a lui Dumnezeu. Sub acest aspect, volumul de față se dorește a fi înțeles ca o invitatie la dialog adresată tuturor celor implicati în problematica drepturilor omului, ca de altfel si tuturor cititorilor, pentru a putea descoperi acele idei si principii care înțeleg si prezintă omul în integritatea demnității si valorii sale ontologice si morale.

O altă motivatie care a stat la baza respectivului proiect este legată de constatarea faptului că, în comparatie cu teologia catolică si cu cea protestantă, în special cea luterană, din perspectiva ortodoxă s-a scris foarte putin despre drepturile omului, si aceasta în pofida realității că, în teologia ortodoxă, antropologia a atins cele mai înalte culmi ale prezentării sale si si-a descoperit cele mai profunde si sensibile nuante. Având în vedere toate aceste realități, nuante si tendinte juridice, filozofice si teologice, “am hotărât să realizăm un volum în care să fie prezentată viziunea ortodoxă cu privire la drepturile omului. În acest sens, am căutat să cooptăm si să cerem ajutorul a cât mai multor personalități din sfera teologiei ortodoxe pentru a putea da nastere unei analize cât mai clare si cât mai ample” – mărturiseste editorul în *Cuvântul înainte* al cărții. Tot Părintele Nicolae Răzvan Stan este si traducătorul textelor din limba engleză, a diferitelor autori inserati în această carte.

Cea de-a doua parte a prezentului volum plasează atât demnitatea ontologică cât si pe cea morală în raport cu conceptual de drepturile omului si precizează implicatiile morale care decurg de aici. Fundamentate în demnitatea ontologică, drepturile omului reprezintă o mărturie si un respect adus omului ca fiintă creată după chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, persoana umană este purtătoare de drepturi prin însăși fiinta sa, si nu în functie de ceea ce o institutie sau o persoană hotărâste în decursul timpului. Din punct de vedere ortodox, în baza demnității ontologice, fiecare om este purtător de drepturi din momentul conceperii sale, iar calitatea de subiect al drepturilor nu poate fi anulată niciodată, chiar si după moarte putându-se vorbi de drepturile celor care au trăit înaintea noastră în viata aceasta pământească, iar acum trăiesc în realitatea eternității. De aceea, Biserica Ortodoxă subliniază faptul că drepturile omului trebuie să se refere nu numai la contemporani, ci si la cei de dinaintea noastră, precum si la cei de după noi. Raportarea drepturilor omului la demnitatea morală descoperă care trebuie să fie principiile calitative ce trebuie să stea la baza adoptării acestor drepturi. Ca o încununare a demnității ontologice, demnitatea morală presupune acceptarea si valorificarea darului vietii primit de la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, demnitatea

morală reprezintă însăși împlinirea vietii în cel mai înalt nivel al său. Sub acest aspect, adoptarea sau negarea legislativă în numele drepturilor omului a ceea ce este în contrast cu realizarea demnității morale apare ca o luptă care se duce împotriva a ceea ce este mai de pret în om, și anume posibilitatea atingerii sfinteniei și desăvârșirii umanității, aceste realități, perspective și aspecte fiind comune, într-o formă sau alta, în referatele tuturor autorilor din această lucrare.

Tot în această parte se vorbește și despre îndatoririle și responsabilitățile pe care fiecare drept individual le presupune în raport cu drepturile colective. Pentru Biserica Ortodoxă, împlinirea responsabilităților față de drepturile celorlalti stă sub semnul iubirii, iubire care îndeamnă pe fiecare credincios să pună înaintea drepturilor sale drepturile celorlalti.

În concluzie, lucrarea de față arată că pentru Biserica Ortodoxă lupta pentru protecția drepturilor omului reprezintă o realitate permanentă în viața și în istoria sa dintotdeauna. De aceea, violarea demnității umane (în dublul ei aspect: ontologic și moral) și a drepturilor fundamentale ale omului reprezintă o gravă eroare antropologică ce nu va putea fi admisă niciodată de Ortodoxie.

Cu privire la importanta *Declarației Universale a Drepturilor Omului* – invocată și în această carte, Părintele Patriarh Daniel al României subliniază că pentru Biserica Ortodoxă, această Declarație este importantă deoarece marchează în istorie un moment crucial în promovarea demnității și valorii persoanei umane prin recunoașterea drepturilor sale fundamentale. De altfel, dreptul la viață, libertatea de conștiință, de expresie, de religie, dreptul la educație sunt tot atâtea imperative ce structurează esențial discursul social al Bisericii. Un discurs social care articulează o fundamentare etică a drepturilor omului pe o adevărată antropologie teologică. Este ceea ce teologii timpului nostru numesc „gândirea socială” sau chiar „doctrina socială” a Bisericii, întrucât aceasta din urmă, chiar dacă ontologic este orientată către „plinirea vremii”, trebuie să marcheze timpul istoric, legătura ei cu istoria.

Prin urmare, Biserica apără drepturile omului, dar și valorile moral-spirituale ale comuniunii umane, întrucât în societate spiritualitatea autentică este tocmai legătura profundă dintre libertate, iubire și responsabilitate în relație cu Dumnezeu și cu oamenii.

În altă ordine de idei, Drepturile omului au ajuns rapid punctul de intersecție dintre Biserică și statul democratic în plină reconstrucție juridică. Element constitutiv al culturii politice moderne europene, doctrina drepturilor omului este un produs cultural, politic, juridic, filosofic și nu în ultimul rând teologic. Aplicarea în cunoștință de cauză a doctrinei drepturilor omului presupune

Biserica Ortodoxă si Drepturile Omului...

capacitatea de a citi dincolo de paragrafele unor documente, de a vedea procesul complex care prefatează una dintre achizițiile cele mai importante ale modernității. Printr-o tragică ironie a istoriei, tocmai în momentul proclamării drepturilor omului, țările Europei de Est începeau, odată cu instaurarea comunismului, să facă deja experiența ignorării și încălcării acestora. Datorită geografiei politice și culturale diferite, nu doar că țările (majoritar ortodoxe ale) Europei de Est nu au participat deplin la momentele articulării viziunii despre drepturile omului, dar atunci când ar fi putut să o facă, adică după cel de-al Doilea Război Mondial, au fost în mod brutal împiedicate. Fără să ofere o scuză, această constatare măcar explică de ce raportul dintre Ortodoxie și drepturile omului este încă marcat sistematic de neînțelegere.

Pentru o imagine nuanțată asupra dezbaterii în jurul conceptului și aplicării doctrinei drepturilor omului în epoca noastră, ar mai fi de spus că dificultățile nu se limitează la Europa de Est, adică nu sunt un indiciu absolut al „înapoierii” juridice din spațiul dominat până acum două decenii de comunism. În câteva cuvinte, dezbateră se poartă atât în țările aparținând unor cercuri culturale non-europene, precum China ori statele musulmane, cât și în interiorul cercului cultural european și nordamerican. În timp ce criticile la adresa drepturilor omului venite de la non-europeni vizează mai ales caracterul universal, contestat în numele specificului local, dimensiunea comunitară fiind sistematic opusă individualismului, europenii și americanii discută controvers în jurul modalităților de interpretare și aplicare a acestora în contextul măsurilor luate după 11 septembrie anul 2001. În plus, controversele bioetice din ultima vreme au readus în actualitate termenul-cheie al drepturilor omului: demnitatea umană.

Pe acest fundal are loc azi chestionarea Ortodoxiei de către confesiunile și cercurile politice occidentale în legătură cu viziunea ei legată de statul de drept și de valoarea normativă a drepturilor omului. Să nu uităm că una dintre acuzele constante aduse Ortodoxiei în general rămâne până azi lipsa acesteia de implicare socială, refugiul contemplativ și izolarea de restul lumii. Opțiunea pentru Hristos-Dumnezeu pare să fie în detrimentul celei pentru Iisus Hristos-Omul. Biserica Ortodoxă este văzută ca indiferentă față de nevoile imediate ale comunității și în același timp gata să slujească simbolic statului. Or, autoritatea statului post-comunist și credibilitatea clasei politice fiind mai mult decât fragile, riscurile unor derapaje continuând să existe încă latent într-un corp social bruscat de ritmul și anvergura unor transformări fără precedent, amplificate de contextul internațional marcat de instabilitate, întrebarea dacă și cum principalul depozitar simbolic și identitar, care se bucură și de încrederea majorității populației, înțelege să se

implice în efortul articulării unui proiect de societate este mai mult decât o simplă provocare si depășeste de departe nivelul cliseelor huntingtoniene despre o Ortodoxie greu de distins de Islam.

Este limpede că Ortodoxia est-europeană, între timp partea cea mai consistentă a Ortodoxiei mondiale, vine la întâlnirea cu aceste interogatii având un bagaj diferit de cel al partenerilor vestici de dialog. Principala diferență rezidă în faptul că teologia ortodoxă nu a parcurs acelasi drum al modernității, nu s-a confruntat sistematic cu provocările Iluminismului, nu a fost obligată să demonstreze pertinenta discursului său alături de cel al filosofiei post-scolastice si de cel al stiintelor naturii, nu a fost în situatia de a se impune printr-o concurentă inter-confesională de genul celei dintre Catholicism si Protestantism si nici nu a avut ocazia să formuleze o viziune asupra separatiei dintre Biserica si stat. Cu alte cuvinte, experienta modernă a Ortodoxiei este diferită de cea a Occidentului european prin simplu fapt de a fi urmat propria ei istorie marcată de o serie de abuzuri, de la autoritatea taristă la cea comunistă trecând prin dominatia otomană. Sigur, cum am precizat deja, aceste locuri comune ale istoriografiei culturale si politice nu sunt pur si simplu justificări comode, ci ne ajută să înțelegem mai bine complexitatea unui dialog intra-european prea des simplificat si redus la opozitia Orient – Occident, Est – Vest, libertate – dictatură, civilizatie – barbarie, superioritate – inferioritate.

Invocate cu precădere pentru a justifica avortul sau relatiile între persoanele de acelasi sex, avalansa sectară sau deciziile medicale discutabile din punct de vedere etic si teologic, atacurile anti-religioase si în particular afectul anti-crestin al societății civile în formare – drepturile omului au ajuns repede în Europa de Est de după anul 1989 simbolul unei ofensive occidentale în fata căreia Biserica trebuia să ridice zidurile Traditiei, ale identității si mândriei nationale. Dacă mai adăugăm si rezerva mediilor politice si a mass-mediei occidentale față de țările majoritar ortodoxe, atitudine tradusă în lozinca unui ministru austriac potrivit căreia Europa încetează acolo unde începe Ortodoxia, este de înțeles că o astfel de polarizare nu a încurajat receptarea lucidă si responsabilă a unui concept menit initial să creeze o cultură comună a respectului față de demnitatea omului, indiferent de originea geografică sau de destinatia religioasă a acestuia.

Depășind comoditatea polarizării, câteva voci ale teologiei ortodoxe din ultimele decenii încearcă să repună în dialog mesajul Bisericii de Răsărit cu modernitatea. Asa cum putem bănuși, efortul nu este deloc simplu si nici lipsit de pericole precum acela de a relativiza propriile fundamente sau de a seculariza involuntar discursul teologic. Cu toate acestea, tocmai pentru că Ortodoxia este

Biserica Ortodoxă si Drepturile Omului...

ferm ancorată în propria ei Traditie, dialogul cu principiile fondatoare ale doctrinei drepturilor omului se dovedeste roditor. În orizontul crizei de libertate prin care trece în prezent cultura modernă a drepturilor, contributia ortodoxă la o cultură a datoriei față de Dumnezeu si semenii poate constitui un binevenit corectiv – remarca într-un foarte bun articol teologul Radu Preda.

Departate de a relativiza importanta reală a setului de principii si valori pe care îl vehiculează drepturile omului, sublinierea diversității de viziune în ceea ce priveste aplicarea lui este obligatorie dacă dorim să înțelegem aspectele definitorii ale acestei constructii culturale si juridice a modernității. Ne referim aici doar la trei aspecte, nemijlocit legate între ele. Astfel, aspectul definitoriu îl constituie însăși dinamica procesului de precizare a drepturilor omului. Nu avem de-a face cu reguli fixe, formulate cumva prin inspiratie, de sus în jos, ci ne confruntăm cu efortul mereu luat de la capăt de a armoniza ideea de om cu limitele comunității umane, dreptul persoanei cu cel al colectivității, interesele individuale cu rigorile binelui comun, valoarea personală cu pretentiile statului sau ale oricărui tip de autoritate. Constructie articulată timp de secole, răspunzând la tragediile istoriei îndepărtate sau recente, drepturile omului sunt prin natura lor dinamice, fapt care, evident, nu vrea să însemne că pot fi rescrise complet, că filosofia de bază stă la dispozitie oricând, oricui si oricum. Dacă ar fi astfel, din instrument al echității si din pavază împotriva abuzului, drepturile omului ar fi transformate în agent al relativismului si al terorii ideologice, adică în exact opusul lor.

În încheiere, plecând de la continutul si structura ori mesajul cărții de față, vom sustine că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri ci chiar si cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălăsluieste mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viata noastră a vietii lui Hristos, cea autentică. „Astfel înțeleasă, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatite care cuprinde totul în sine – acesta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan si actiune sistemului – ci de interventia în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete si a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice crestin botezat, nu numai clericul si nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.” Asadar, iată si de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de crestinism (nesecularizată în continutul si fondul ei intrisec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care putini o stiu astăzi, aprecia sau gusta în profunzimirile ei dintru început.

Stelian Gombos

Florin Dobrei, *Istoria vietii bisericesti a românilor hunedoreni*, Editura Eftimie Murgu, Resita, 2010, p.

Este cu adevărat că Transilvania înseamnă pentru noi centrul spiritual și geografic al spațiului românesc – scria, într-o carte admirabilă, Pr. Prof. Acad. Ioan Lupas cu multe decenii în urmă – sigur, părțile Hunedoarei rămân punctul central și etnic al întregii Transilvanii.

La răscrucea de mai multe drumuri de apă carpato-dunărene, cel al Muresului și cel al Jiului, între Banatul unui autentic mozaic etnografic și Oltenia unei strălucitoare tradiții populare, miezul hunedorean, care se numește Tara Hategului – aici, într-o vatră etnografică, se păstrează salba de monumente ale ortodoxiei noastre medievale, sinteză de Bizant și de Occident, într-un spațiu al cnezilor români încă nesupusi total coroanei maghiare a Sfântului Ștefan – scria cu câțiva ani în urmă academicianul Dr. Răzvan Teodorescu în revista “Cultură și Turism”.

În toamna aceasta, cititorul hunedorean are la dispoziție un volum de istorie bisericească, cu referire specială la spațiul istoric bisericesc hunedorean, o sinteză cuprinsă în aproximativ 700 de pagini.

Autorul, Dobrei Iosif Florin, originar din Deva, este un tânăr teolog și istoric, este doctor în teologie și lector la Universitatea Eftimie Murgu din Resita. Deși are numai 32 de ani, are o bogată activitate de cercetare și a publicat numeroase studii în revistele teologice și istorice pe teme de istorie bisericească – multe dintre ele cu referire la ținutul Hunedoarei. Apreciat de forurile competente, este solicitat colaborator la lucrările de sinteză “Enciclopedia Ortodoxiei Românești” și “Istoria monahismului ortodox românesc”.

Lucrarea domnului dr. Florin Dobrei apare cu binecuvântarea P.S.S. Gurie – Episcopul Devei și Hunedoarei. Preasfinția Sa, în cuvântul de binecuvântare, apreciază caracterul unitar al temei tratate, pe care o consideră “o contribuție covârșitoare pe care a avut-o această instituție divino-umană în procesul de formare a neamului românesc” (p. 5). Prefata volumului este semnată de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu de la Sibiu, care consideră că acest studiu de istorie bisericească hunedoreană este binevenit tocmai “acum, când s-a înființat *Episcopia Devei și a Hunedoarei*” (p. 8).

Într-o introducere scurtă dar sintetică, autorul consideră spatiul hunedorean ca “*leagăn al zămislirii noastre ca popor*” (p. 12). De aceea, acest spatiu geografic si istoric a atras atentia celor ce au studiat istoria si viata bisericească din a doua jumătate a secolului al XIX – lea, laici sau reprezentanti ai Bisericii Ortodoxe si unite, autorul exemplificând cu cele mai importante lucrări referitoare la tema studiată.

Prima parte a lucrării se referă, în mod sintetic, la istoria tinutului hunedorean – etnogeneză, migratii, expansiunea maghiară, colonizarea secuilor si sasilor, raporturile interetnice si interbisericesti la începutul evului mediu, apoi principalele evenimente din epoca modernă si contemporană, până la revolutia din 1989, subliniind rolul preotilor, participarea lor la viata politică si socială, inclusiv în cadrul rezistentei anticomuniste.

Următoarele 300 de pagini din volum cuprind “*Viata bisericească a românilor hunedoreni*”, cu referire la răspândirea crestinismului în zona Hunedoarei, lupta bisericii ortodoxe hunedorene cu prozelitismul catolic, calvin, cu uniatia. Este subliniată activitatea Bisericii si a preotilor hunedoreni în cadrul Episcopiei si Mitropoliei Ardealului, apoi a Episcopiei Aradului si Hunedoarei si, recent, a Episcopiei Devei si Hunedoarei.

În continuare, autorul prezintă în cadrul capitolului “*Structuri administrative economice*” locasurile de cult, sihăstria si mănăstiri, din trecut si până azi, participarea clerului la principalele evenimente din viata românilor hunedoreni si ardeleni. Un spatiu important este acordat preotilor ce au avut de suferit în timpul regimului ateisto-comunist.

Ultimele două capitole din lucrare cuprind viata religioasă a hunedorenilor si cultura bisericească: manuscrise, tiparituri, scoli confesionale, presa ortodoxă, teologi hunedoreni, un dictionar al personalităților care “*si-au adus propria contributie la dezvoltarea si îmbogățirea patrimoniului cultural românesc*” (p. 645).

Volumul prezentat are un aparat critic bine pus la punct atât în cadrul prezentării temei cât si la sfârșitul volumului unde, pe aproximativ 50 de pagini, este cuprinsă bibliografia consultată: izvoare istorice, sinteze, lucrări speciale, inclusiv link-uri.

Orice cititor nu poate să nu recunoască capacitatea de sinteză a domnului Dr. Florin Dobrei, bogata documentare bibliografică dar si documentarea pe teren, vizitând personal toate bisericile din tinutul Hunedoarei. S-a documentat în arhive si biblioteci, a stat de vorbă cu preotii si credinciosii, analizând obiectiv informatiile primite.

Cartea domnului Dobrei “*Istoria vietii bisericesti a românilor hunedoreni*”

Florin Dobrei, *Istoria vietii bisericesci a românilor hunedoreni*

s-a bucurat de o prezentare de o înaltă tinută ce a avut loc la Deva, în 23 octombrie 2010 la Colegiul Decebal, în prezenta a numeroase cadre didactice si preoti. De asemenea, au participat numeroase personalități de la nivel central si local, prezentarea cărții domnului Dobrei de către Acad. Pr. Prof. Dr. Păcurariu Mircea (Sibiu) si a prorectorului Prof. Dr. Bocsan de la universitatea clujeană, au dat o înaltă tinută stiintifică acestui moment. Cartea domnului Dobrei a fost considerată o mare lucrare de istorie bisericească, realizată într-un timp relativ scurt. Toti au fost de acord cu autorul că un asemenea demers stiintific este închinat *“memoriei preotilor hunedoreni care s-au jertfit pentru păstrarea nestirbită a credintei strămoșesti si a unității materiale si spirituale a neamului nostru românesc”* (p. 15).

Lucrarea domului Dr. Florin Dobrei este binevenită atât pentru Episcopia Devei si Hunedoarei cât si pentru fiecare preot, profesor de istorie, învățator, pentru fiecare credincios ortodox din tinutul hunedorean care este dornic de a cunoaste istoria Bisericii si a slujitorilor săi. Așteptăm cu interes aparitia următoarelor volume anuntate de autor. Dumnezeu să-l ajute în acest demers.

I.O. Rudeanu

CONDITII DE REDACTARE

Cerinte în redactarea studiilor pentru Revista „Teologia”

Descrierea cadrului teoretic al temei

- acuratetea descrierii si a prezentării;
- actualitatea si relevanta bibliografiei folosite în raport cu tema studiată;
- relevanta informatiilor prezentate pentru tema vizată;

Scopul si obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- originalitatea;
- relevanta scopului pentru analiza si inovarea temei propuse;

Obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- relevanta si gradul lor de operationalizare în raport cu scopul propus;
- relevanta în raport de tema vizată;

Ipotezele lansate si variabile considerate

- corectitudinea formulării;
- relevanta ipotezelor în raport cu tema propusă, scopul si obiectivele urmărite;
- corelarea dintre ipoteze si variabile;

Descrierea metodologiei de cercetare folosită si a aplicării efective a acesteia

- acuratetea construirii tehnicilor de cercetare folosite;
- acuratetea (si deontologia) aplicării tehnicilor de cercetare;
- relevanta metodologiei folosite în raport cu tema, scopul si obiectivele urmărite;

Prezentarea datelor brute ale investigatiei

- relevanta datelor culese în raport cu tema studiată, cu scopul si cu obiectivele urmărite;
- calitatea datelor si a prezentării lor în raport cu scopul propus;
- cantitatea de date furnizate;

Interpretarea datelor furnizate de demersul investigativ

- relevanta interpretărilor în raport de ipotezele, scopul si obiectivele vizate;
- raportarea interpretărilor la cadrul teoretic al temei;
- corectitudinea, originalitatea si amploarea interpretărilor;

Propuneri si sugestii

- gradul de inovare al propunerilor vizate;
- capacitatea propunerilor vizate de a rezolva problemele identificate;
- valoarea de transfer a instrumentelor (propunerilor) lansate.

Conditii de redactare a articolelor

Titlul: Va fi notat cu caractere de *14 Times New Roman Black, Bold*, aliniat *Center*, la un rând.

Autorul: Gradul didactic sau de cercetare, numele si prenumele, institutia de proveniență, tara (pentru autorii din străinătate) vor fi trecute una sub alta cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate *Right*.

Rezumatul articolului: Va fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate *Justify* si nu va depăsi 15 rânduri. Rezumatul va fi realizat atât în limba română cât si într-o limbă de circulație internațională (engleză, franceză sau germană).

Cuvinte cheie: Autorul are obligatia de a enumera 4-5 cuvintele cheie în legătură cu subiectul tratat, acestea vor fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate *Left* si vor fi scrise atât în limba română cât si în limba engleză.

Continutul stiintific al articolului: Articolele vor fi redactate în format *Word*, pe pagină *format A4*, aliniate *Justify* si folosindu-se caractere de *12 Times New Roman*, la un rând.

Forma acceptată a notelor citate: (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110.) din interiorul articolului.

Titlul elementelor structurale ale articolului, cele impuse de colectivul revistei:

Vor fi notate cu caractere de 14 Arial Black, Bold, aliniat Left, la un rând.

Subtitlurile articolului impuse de structura internă a acestuia, conferită de autor: Vor fi notate cu caractere de 12 Arial Black, Bold, aliniat Left, la un rând.

OBSERVATII:

- la trimiterea articolului, autorul este obligat să specifice în care din domeniile de interes stiintific ale RCSEdu se încadrează lucrarea sa;
- colectivul de referenti si cel de redactie își rezervă dreptul de a publica sau nu articolul, în functie de gradul în care acesta îndeplinește cerintele de ordin epistemic sau / si de redactare;
- desigur, fiecare articol va fi analizat din perspectiva cerintelor epistemice ale domeniului de interes, in acest sens criteriile de publicare de mai sus fiind doar cadre de referință;
- colectivul revistei garantează autorului dreptul la feedback în maximum o săptămână de la primirea articolului;
- echipa revistei va trimite si argumenta atât feedback-urile pozitive, cât si cele negative (asigurăm confidentialitatea feedback-ului);
- în cazul respingerii articolului, colectivul de referenti va accepta retrimiteria aceluiasi articol la o dată ulterioară, după o prealabilă îmbunătățire a calității acestuia de către autor.

Writing requirements for the studies included in the “Teologia” review

The description of the theoretical framework of the theme

- accuracy in description and presentation;
- present interest and relevance of the bibliography used in connection with the theme;
- relevance of the information regarding the theme;

The aim of the study

- accuracy of expression;
- originality;
- relevance of the aim for the analysis and the innovation of the suggested theme;

The objectives of the study

- accuracy of expression;
- relevance and operational degree according to the stated aim;
- relevance regarding the stated theme;

The advanced hypothesis and the considered variables

- accuracy of expression;
- relevance of hypothesis according to the stated theme, aim and objectives;
- correlation between hypothesis and variables;

The description of the research methodology

- accuracy of building up research techniques;
- accuracy in applying the research techniques;
- relevance of the used methodology according to the theme, aim and objectives;

The presentation of the resultus of the investigation

- relevance of the results according to the theme, aim and objectives;
- quality of the results and their presentation according to the stated aim;
- quantity of results;

Interpretation of the results obtained

- relevance of interpretation according to the hypothesis, aim and objectives ;
- relation of the interpretation with the theoretical framework of the theme;
- accuracy, originality and extent of interpretation;

Suggestions

- innovative degree of suggestions;
- capacity of the suggestions to solve the identified problems;
- transferable value of the launched suggestions;

Writing requirements

Title: 14 Times New Roman Black, Bold, Center, one line.

Author: University degree, name and surname, name of the institution, country, one under the other, written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Right.

Summary: 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Justify, no longer than 15 lines. It will be in Romanian, English, French or German.

Keywords: A list of 4-5 keywords written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Left in English.

The content of the article: In Word, format A4, Align Justify using 12 Times New Roman, one line.

*Footnote: example (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110).*

The title of the article structural elements: written in 14 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Subtitles of the article, imposed by the structure and given by the author: written in 12 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Remarks:

- the author is obliged to specify the domain of the scientific research of the study;
- the consultant and the editorial staff reserve the right of publishing the article according to the epistemic or/and the editing requirements;
- each article will be analyzed according to the requirements of the domain it belongs to, the above requirements being the reference framework;
- the editorial staff guarantees the author the feedback right, during the first week after receiving the article;
- the editorial staff will, confidentially, send and comment both the positive and the negative feedbacks;
- the consultant and the editorial staff will accept for publication the rejected articles, in an improved form.

LISTA AUTORILOR

Georgi, Fadi, Dr., Conferentiar la Institutul de Teologie Ortodoxă „Sfântul Ioan Damaschin” din cadrul Universității din Balamand (Liban)

Farcasiu, Lucian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Ilca, Marius-Mihai, Pr. Dr.

Mikhaylov, Petr, Dr., Profesor la Universitatea Ortodoxă Sfântul Tihon din Moscova (Russia)

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Negreanu, Stefan, Pr. Dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Ribolov, Svetoslav, Dr., Profesor la Facultatea de Teologie „Sfântul Clement de Ohrida” din cadrul Universității din Sofia (Bulgaria)

Ritter, Adolf Martin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Evanghelică din cadrul Universității Karl Ruprecht din Heidelberg (Germania)

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Suttner, Ernst Christoph, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Catolică din cadrul Universității din Viena (Austria)

Vlad, Vasile, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad