

Primul Conciliu Ecumenic de la Niceea

O mie șapte sute de ani de continuitate
și inovație în tradiția bisericii

Editor:
Ionuț Mihai Popescu



Presa Universitară Clujeană

PRIMUL CONCILIU ECUMENIC DE LA NICEEA

**O mie șapte sute de ani de continuitate și inovație
în Tradiția Bisericii**

**Episcopia Română Unită
cu Roma, Greco-Catolică
de Oradea Mare**



Mihai Pavel 4, 410210 Oradea
Tel: 0259/436492
Fax: 0259/430509
episcop@egco.ro
www.egco.ro

**Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică**



Departamentul Oradea
Parcul Traian 20,
0259/416.953
gctoradea@ubbcluj.ro
gct.ubbcluj.ro

**Seminarul Teologic
Greco-Catolic Sfinții Vasile,
Grigorie și Ioan**



Parcul Traian 20,
410044 Oradea
Tel: +40/765/617.002
seminaroradea@yahoo.com

Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional desfășurat
sub egida

ȘCOLII ARDELENE
cu tema

PRIMUL CONCILIU ECUMENIC DE LA NICEEA

O MIE ȘAPTE SUTE DE ANI DE CONTINUITATE ȘI INOVAȚIE ÎN TRADIȚIA BISERICII

desfășurat în perioada 16-18 octombrie 2025 la Oradea, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, Universitatea Babeș-Bolyai, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică și Seminarul Teologic Greco-Catolic Sfinții Trei Ierarhi, Oradea.

PRIMUL CONCILIU ECUMENIC DE LA NICEEA

O MIE ȘAPTE SUTE DE ANI
DE CONTINUITATE ȘI INOVAȚIE
ÎN TRADIȚIA BISERICII

EDITOR:
IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2026

Carte apărută cu binecuvântarea și susținerea
PSS Virgil Bercea,
episcop greco-catolic de Oradea Mare.

Coperta: *Icoană a Primului Conciliu Ecumenic de la Niceea (325)*
aflată la mănăstirea Marele Meteor, Grecia,
fotografie realizată de Jjensen,
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nikea-arius.png#/media/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nikea-arius.png#/media/File:Nikea-arius.png)
File:Nikea-arius.png
licență CC BY-SA 3.0

ISBN 978-606-37-2886-0

© 2026 Editorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.

The responsibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuvânt înainte

În urmă cu 1700 de ani, la Conciliul Ecumenic de la Niceea (astăzi orașul İzmit din Turcia), întreaga oikumenă creștină se reunea pentru prima dată, prin 250 de Episcopi reprezentanți ai tuturor Bisericilor de atunci, pentru a-și exprima pe calea sinodalității acel consensus fidei fidelium care devenea normativ pentru credincioși, definind Crezul, sau mărturisirea ortodoxiei doctrinare în fața interpretărilor heterodoxe sau eretice.

Acest jubileu a fost comemorat în majoritatea Facultăților și instituțiilor de învățământ din lume, Facultatea de Teologie Greco-Catolică pregătind lucrările simpozionului de anul acesta încă din anul precedent prin aprofundarea studiilor dedicate perioadei preniceniene. În primele trei secole de creștinism Biserica nou-născută și-a început activitatea misionară, și-a consolidat structurile în jurul episcopiilor centrelor de difuziune a creștinismului, a trecut prin persecuții și a început să-și exprime discernământul eclezial în materie de credință confruntându-se cu religiile și sistemele filosofice sau doctrinare la modă în spațiul geocultural elenist, al Bazinului Mediteranean.

Prin Edictul lui Galerius (311), apoi prin Edictul de la Mediolan (313) dat de Licinius și Constantin cel Mare, creștinismul devenea una dintre religiile recepte ale Imperiului Roman, Bisericile locale devenind parteneri de dialog responsabili în fața autorităților. Acum, episcopii se puteau exprima liber și afirmațiile teologice erau recepționate cu rezevizie în întreaga oikumenă și generau dispute sau tulburări venite „din interior”. Arianismul generează prima mare dispută teologică care a luat o amploare deosebită prin scindarea comunităților. În scopul restabilirii păcii și unității în Imperiu, Constantin cel Mare convoca Conciliul Ecumenic din Niceea, deschizând calea cezaropapismului constantinian sau ulterior papal, sau a simfoniei dintre instituția Bisericii și puterea politică.

Biserica creștină intra într-o nouă etapă. Se recunoștea unitatea în diversitate a Bisericii care gravitează în jurul centrelor de difuziune apostolică, devenite ulterior Patriarhiile Pentarhiei antice, se uniformiza celebrarea datei Paștelui de către creștini, se formula Crezul care sintetizează esența întregii teologii, sunt promulgate primele canoane administrativ-eccleziiale... se contura evoluția istorică a chipului actual al unei instituții divino-umane care dăinuie și astăzi.

Despre toate acestea s-a discutat în cadrul Simpozionului Internațional desfășurat sub egida Școlii Ardelene la Departamentul Oradea al FTGC în zilele de 16–18 octombrie 2025. Lucrările Simpozionului au fost organizate de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea, în colaborare cu Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai și cu Seminarul Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi”, cu tema Primul Conciliu Ecumenic de la Niceea. O mie șapte sute de ani de continuitate și inovație în Tradiția Bisericii.

Teologi, istorici și cercetători din țară și din străinătate au adus în atenție semnificația Conciliului de la Niceea pentru viața și doctrina Bisericii, subliniind actualitatea deciziilor sale dogmatice, canonice și eccleziologice. Părintele Cristian Barta ne-a dezvoltat teologia De la Lógos la Pnèuma: Simbolul de credință de la Niceea (325), între definirea dogmatică și experiența eclezială, în timp ce părintele Cristian Bălănean a aprofundat viziunea teologică pornind de la „Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”: regresia eschatologiei niceene și progresia interogațiilor speculative, părintele Buzalic prezentând semnificația primului Conciliu Ecumenic de la Niceea, un salt calitativ în istoria creștinismului.

În continuare, profesorul Alberto Castaldini a făcut Conciliului de la Niceea. O lectură filosofico-politică, părintele Lucian D. Colda s-a situat Între Apus și Răsărit. Sfântul Hosius de Cordoba, apologet și garant al dreptei credințe niceene, părintele Mircea Cricovean a deschis calea aprofundării fenomenologiei creștinismului în complexitatea evoluției Bisericii prin lucrarea Politica fiscală a Imperiului Roman în contextul inflației și

intervenționismului statal din secolul al IV-lea, părintele profesor Lucian Dîncă, cu competența patrologului a prezentat complexitatea evenimentelor din perioada post-Niceea prin tema Sfântul Atanasie de Alexandria: *De decretis* și *De synodis* Campionul ortodoxiei credinței de la Niceea (325).

Deosebit de interesantă a fost expunerea părintelui profesor Edward G. Farrugia SJ, emerit al Institutului Pontifical Oriental din Roma care a surprins cel mai bine esența semnificației Conciliului de la Niceea I (325): inovație sau reînnoire? După expertiza părintelui iezuit, primul Conciliu Ecumenic a adus o inovație radicală prin faptul că este prima oară în istorie când autoritatea imperială se implică în viața Bisericii, reînnoind trăirea universalității prin convocarea oikoumenei în scopul oficializării unui răspuns eclezial, consensual, la deriva arianismului care avea consecințe trinitare, hristologice, soteriologice și ecleziologice. Este și momentul în care se introduc termeni non-biblici în definițiile teologice, prin *homousios*, trecându-se de la limbajul vernacular la normarea autoritară a ortodoxiei doctrinei prin consensul și calea sinodală a Colegiului Episcopilor. Emiterea primelor canoane deschidea calea evoluției corpului legislativ necesar guvernării instituției Bisericii, atât prin ceea ce este comun universalității cât și necesar exprimării specificității marilor tradiții liturgice.

De asemenea, în sfera reflecției teologico-pastorale contemporane, Olena Peniazieva evidențiază tensiunea fecundă dintre fidelitatea față de *depositum fidei* și deschiderea către noile contexte ale evanghelizării, insistând asupra dimensiunii vocaționale, ecleziale și pneumatologice a catehezei. În acest sens, catehetul este prezentat nu doar ca transmițător de conținut doctrinar, ci ca participant activ la dinamica vie a Tradiției, contribuind la formarea noilor discipoli în cadrul comunității ecleziale

Părintele profesor Marcel Mojzeš de la Universitatea din Prešov, Slovacia, subliniază un alt aspect al dezbaterilor teologice de secol IV prin lucrarea Sfântul Pafnutie, mare apărător al clerului căsătorit la primul Conciliu Ecumenic de la Niceea. O problematică prezentă și astăzi în ambientul creștinismului catolic, raportul dintre viața de familie și slujirea

preoțească a fost amplu dezbătută încă din timpul instituționalizării Bisericii, până la impunerea celibatului de către reformele papei Grigore al VII-lea, întregul creștinism acceptând vocația sacerdotală indiferent de condiția de viață îmbrățișată de fiecare în parte. Despre acest aspect al corpului legislativ, din perspectiva dreptului canonic, a continuat părintele Răzvan-Iacob Vasile prin Hermeneutica canoanelor niceene: de la contextul antichității târzii la interpretarea în bisericile catolice orientale contemporane.

O noutate în desfășurarea lucrărilor simpozionului a constat în secțiunea dedicată doctoranzilor. Începând cu anul universitar 2025-2026, FTGC a deschis ciclul de studii doctorale prin Școala doctorală de Teologie și Științe Religioase, de aceea au participat și doctoranzi din centre universitare din țară și din străinătate. Cu o plajă tematică mai largă, conform proiectelor de cercetare individuale, lucrările prezentate au beneficiat de o recepție pozitivă, suscitând dezbateri în cadrul conversatoriumului.

Părintele Anton V. Cioba a vorbit despre Rănile creștinismului: O analiză hermeneutică a satanismului. Abordare teologică: biblică, patristică și magisterială, în timp ce părintele Mihai Gherghel a dezvoltat tema „Biserici surori”: cadre, extinderi și frontiere ecleziologice, în timp ce Maria Veridiana Ghiurca face trecerea de la aspectele doctrinare spre teologia practică prin lucrarea De la dogmă la iubire: impactul deciziilor Conciliului de la Niceea asupra dinamicii cuplului. O perspectivă psihico-istorică și un model integrativ.

În sfera de interes a științelor religioase, Mihaela Goția abordează tema Structurilor sacre și adaptare culturală: studiul rezilienței creștine prin lentila fenomenologiei religiei, pentru ca Maria-Magdalena Țițonia să aprofundeze semnificațiile deciziei normării celebrării datei Sfintelor Paști la Niceea și evoluția istorică ulterioară prin studiul Data Paștelui între tradiție, teologie și ecumenism. Semantica unei sărbători a unității.

Tot în cadrul secțiunii dedicate doctoranzilor, Florin-Bogdănel Timoš propune o analiză teologică a receptării Simbolului niceean în gândirea

Sfântului Ioan Damaschin. Studiul evidențiază modul în care teologul din secolul al VIII-lea a sistematizat și aprofundat învățătura dogmatică formulată la Niceea, integrând-o într-un cadru coerent al teologiei patristice. Este pusă în lumină contribuția sa decisivă la apărarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl, la dezvoltarea doctrinei trinitare și la fundamentarea teologică a cultului icoanelor în contextul controverselor iconoclaste, subliniindu-se fidelitatea sa față de Tradiție și rolul său în transmiterea nealterată a credinței Biserici

Volumul de față se înscrie pe linia manifestărilor științifice omagiale care au marcat jubileul celor 1700 de ani de la primul Conciliu Ecumenic de la Niceea, contribuind la aprofundarea cunoștințelor și popularizarea rezultatelor cercetărilor recente din domeniu. De asemenea, ca în toate manifestările organizate sub egida Școlii Ardelene, simpozionul internațional Primul Conciliu Ecumenic de la Niceea. O mie șapte sute de ani de continuitate și inovație în Tradiția Bisericii, a materializat spiritul cercetării academice în deschiderea ecumenică față de toate școlile de gândire și teologiile Bisericilor și confesiunilor creștine. Și acestea sunt tot rodul sinodalității deschise în anul 325 de către Conciliul Ecumenic de la Niceea.

Alexandru Buzalic

De la *Lógos* la *Pnèuma*: Simbolul de credință de la Niceea (325), între definirea dogmatică și experiența eclezială

Cristian BARTA¹

Abstract: *From Lógos to Pnèuma: The Nicene Creed (325), between Dogmatic Definition and Ecclesial Experience.* The Creed formulated at Nicaea (325) is a decisive moment in the Church's life. It is not merely a doctrinal statement but the living witness of the faith community, positioned between fidelity to biblical Revelation and the need to express it in intelligible, universal categories. The theme "From Lógos to Pnèuma" captures this tension: the Lógos, the revealed and incarnate Word, expressed dogmatically, and the Pnèuma, the Holy Spirit, who animates and surpasses rigid formulas, ensuring the ecclesial reception of dogma. Thus, the Nicene Creed becomes a synthesis and an act of discernment, presenting truth without enclosing it and leaving room for the Spirit's ongoing work. Its meaning is continually renewed through dialogue with culture and through living participation in the relation between Lógos and Pnèuma.

Keywords: *Nicene Creed (325); Lógos; Pnèuma; dogmatic definition; ecclesial discernment; ecclesial reception.*

I. Introducere

Sfântul Părinte Papa Francisc, în Bula *Spes non confundit*, prin care institua Anul Jubiliar 2025, pune în lumină relevanța creștină universală a Sinodului Ecumenic de la Niceea: „Conciliul din Niceea este o piatră de hotar în istoria Bisericii. Aniversarea celebrării sale îi invită pe creștini să se unească în lauda și în aducerea de mulțumire Preasfintei Treimi și îndeosebi lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, „de o ființă cu Tatăl”, care ne-a

¹ Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, cristian.barta@ubbcluj.ro.

revelat acest mister de iubire”². Observăm că Papa Francisc ne invită să nu reducem comemorarea la aspectele ei festive, îndemnându-ne la o reînnoire în credință și la o reînsuflețire a cultului, prin reîntoarcerea tuturor spre punctul cardinal reprezentat de primul sinod ecumenic. Iar această reîntoarcere spre rădăcini ar trebui să conducă la o apropiere între toți creștinii. În ciuda disputelor confesionale, Simbolul Niceean rămâne una dintre puținele mărturisiri de credință acceptate de majoritatea Bisericilor și comunităților creștine: catolică, ortodoxă, anglicană, majoritatea comunităților protestante. Acest fapt oferă o bază ecumenică solidă pentru un dialog teologic.

De asemenea, Comisia Teologică Internațională, în documentul dedicat în acest an primului sinod ecumenic, prezintă Simbolul Niceean ca pe o „icoană în cuvinte” a lui Isus Hristos și subliniază că semnificațiile și fecunditatea acestuia privesc nu doar trecutul, ci și prezentul Bisericii³.

Cum putem să valorizăm astăzi aceste semnificații? Încercarea de a identifica ceea ce este actual în moștenirea eclezială a unui eveniment de acum 1700 de ani este un demers complex, care pretinde o permanentă corelare a perspectivei istorice cu perspectiva teologică și spiritual-liturgică. Discursul istoric și teologic despre moștenirea și actualitatea Sinodului Ecumenic de la Niceea (325), în mod deosebit despre Simbolul de credință redactat atunci, se află la intersecția dintre onestitatea cercetării istorice, fidelitatea față de Revelația divină păstrată în *Sfânta Scriptură* și transmisă prin Tradiție și nevoia unei hermeneutici vii, capabile să traducă în limbaj contemporan profunzimea dogmei creștine.

² Papa Francisc, *Bula de convocare a Jubileului Ordinar al Anului 2025*, 9 mai 2024, nr. 17.

³ Commissione Teologica Internazionale, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, nr. 7.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_it.html

II. Limite metodologice și hermeneutice

Limitările metodologice, surse incomplete, riscuri anacronice, ambiguități terminologice, trebuie să fie recunoscute și asumate critic⁴. Istoriografia se confruntă cu dificultăți semnificative din cauza caracterului lacunar, parțial sau polemic al surselor disponibile, în privința unora existând încă dezbateri referitoare la datare și la autenticitate. Majoritatea informațiilor despre Sinodul de la Niceea provin din scrierile lui Eusebiu de Cezareea, Atanasie cel Mare, Socrate Scolasticul, Sozomen, Filostorgiu și Teodoret de Cyr. Aceste surse reflectă poziții teologice apologetice, care influențează modul de prezentare a evenimentelor. Rămâne în continuare o temă deschisă numărul participanților⁵.

Avem Simbolul de credință și cele 20 de canoane, dar nu avem acces la *acta synodalia*, adică la actele integrale ale sinodului, ceea ce obligă cercetătorii să reconstruiască dezbaterile și deciziile pe baza unor surse indirecte. Această penurie documentară amplifică riscul de interpretare eronată sau de exagerare a consensului doctrinar în epocă.

O altă limită metodologică este tendința teologilor de a proiecta în secolul al IV-lea concepte sistematizate ulterior. Această proiecție anacronică poate duce la o interpretare falsă, atribuind părinților sinodali o claritate conceptuală actuală pe care ei înșiși nu o dețineau. Niceea nu a fost un „moment de cristalizare” completă și definitivă a dogmei trinitare și cristologice. În realitate, Simbolul de la Niceea a fost urmat de decenii de conflicte și reinterpretări, culminând abia la Constantinopol (381), cu o formulă trinitară mai echilibrată.

De asemenea, folosirea unor categorii filosofice moderne (existență, substanță, relație) în analiza hotărârilor sinodale poate deforma sensul teologic original al textelor. Istoricul și teologul trebuie, prin urmare, să adopte o hermeneutică contextuală, care să țină cont de semantica, de

⁴ Vezi E. Prinzivalli, „Quadro storico-teologico generale di Nicea”, în *Studia Patavina*, LXXI/2/ 2024, pp. 222-224.

⁵ Vezi L. Dîncă, *Experiența conciliară a Bisericii în primul mileniu*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2021, pp. 47-48.

gândirea teologică și filosofică a epocii⁶. Noi astăzi mărturisim credința în Preasfânta Treime folosind concepte precise care au fost elaborate pe parcursul întregii perioade patristice: credem într-un unic Dumnezeu, adică unic în ființă (sau esență, sau fire, sau substanță), dar întreit în persoane sau în ipostasuri. În epoca Sinodului I Ecumenic terminologia trinitară nu era clară, iar teologii foloseau termeni precum *ousía* sau *hypóstasis*, împrumutați din filosofia greacă. Semnificațiile multiple ale acestor concepte pe plan filosofic au favorizat sensuri diferite în uzul teologic. Primul termen, *ousía*, provine de la verbul *einai* (a fi). Latinii l-au tradus prin *essentia*, adică esență sau substanță. În gândirea greacă, *ousía* putea să însemne o realitatea individuală, sau universalul, adică genul sau specia, sau pur și simplu materia. Pe plan teologic unii exprimau prin *ousía* individualitatea distinctă a Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt, iar alții unitatea lor. Pe de altă parte, *hypóstasis*, avea ca echivalent etimologic în limba latină *substantia*, substanță; indică ceea ce stă sub, adică ceea ce constituie fundamentul unei realități concrete. De aceea teologii l-au folosit fie pentru a preciza individualitatea Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt, de pildă Origen, fie pentru a se referi la unitatea Preasfintei Treimi. Remarcăm faptul că *ousía* sau *hypóstasis* erau folosiți uneori ca sinonimi, alteori cu sensuri distincte. În Apus, terminologia latină a fost clarificată prin contribuția lui Tertulian, care a afirmat că *Trinitas* sau *Deus Trinitas* este *una substantia, tres personae*. Este de înțeles nedumerirea autorilor latini când aflau că unii dintre orientali afirmau trei ipostasuri în Dumnezeu. Relevantă, în această privință, a fost polemica apărută în anul 257 între episcopul Dionisie al Alexandriei și Papa Dionisie. În timp ce primul, pe fondul combaterii monarhianismului, afirma trei ipostasuri în Dumnezeu, Papa Dionisie, în schimb, cel mai probabil echivalând *hypóstasis* cu *substantia*, i-a obiectat faptul că în felul acesta distruge monada divină introducând trei Dumnezei⁷.

⁶ Referitor la perspectivele trinitare ale părinților apostolici și apologeți, la subordonaționismul moderat al lui Origen și la controversele trinitare anterioare disputei provocate de Arie, vezi: M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum (col. "Studia Ephemerides Augustinianum", n. 11), Roma, 1975, pp. 3-24.

⁷ Vezi M. Simonetti, *op. cit.*, pp. 16-18.

Lămurirea terminologiei trinitare și cristologice se va realiza printr-un proces care a durat câteva secole, la care au contribuit Părinții Capadochiei prin afirmarea unei unice ousia și a trei hypóstasis, Sinodul din Alexandria din 362, Sinoadele Ecumenice de la Constantinopol I (381), Efes (431), Calcedon (451) și Constantinopol II (553).

III. Simbolul de credință de la Niceea

Simbolul Niceean⁸, cunoscut și sub numele de „Crezul celor 318 Părinți”, ilustrează străduința Bisericii, în contextul controverselor ariene, de a proclama credința în Preasfânta Treime și, în mod specific, de a preciza relația Fiului cu Tatăl. Textul exprimă fidelitatea față de *Sfânta Scriptură*, continuitatea cu tradiția, urgența definirii unei formule care să excludă orice ambiguitate doctrinară și curajul de a prelua și de a prelucra concepte din filosofia greacă.

Trebuie să reținem faptul că pentru părinții sinodali miza dezbaterilor nu a fost una abstractă, în sensul unui interes pur intelectual, ci una vitală deoarece de dreapta credință este relaționată cu mântuirea, dar și cu unitatea Bisericii. Etimologia cuvântului „simbol” exprimă această semnificație: *symbolon*, de la verbul *symbállo*, care înseamnă a pune împreună⁹. Cercetările au evidențiat și alte sensuri: semn de recunoaștere sau contract¹⁰. Mărturisirea unicei credințe în mod corect devine astfel și semnul vizibil al apartenenței la Biserică. Termenul *symbolon*, care în secolul al III-lea era folosit pentru a indica întrebările și răspunsurile referitoare la credință în contextul celebrării Botezului¹¹, este atribuit de părinții sinodali mărturisirii de credință formulată la Sinodul ecumenic din Niceea.

⁸ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, sub îngrijirea lui Peter Hunermann, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, nr. 125-126, p. 64. Vezi și: G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, edizione critica, Herder, Roma, 1967, pp. 225-241; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, editat sub îngrijirea Institutului de Științe Religioase, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, p. 5.

⁹ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 1280, 1282.

¹⁰ J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009², pp. 91-96.

¹¹ *Ibidem*, pp. 97-98.

III. 1. Considerații generale

III.1.a. Este prima formulare sinodală a unui simbol de credință, asumată la nivelul unui sinod ecumenic

Au existat, desigur, simboluri de credință redactate anterior, în Bisericile locale, dar acestea erau formule kerygmatiche, adică mărturisiri de credință folosite în principal la celebrarea Botezului. Aceste formule, unele mai simple iar altele mai complexe, aveau un caracter local, în sensul că autoritatea lor doctrinară și specificitatea lor erau garantate prin liturgia Bisericilor în care au fost redactate și folosite¹², având în primul rând menirea de a atesta credința autentică a celor care primeau Botezul. La finalul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea întâlnim exemple de folosire a simbolurilor de credință în afara celebrărilor liturgice, precum și declarații de credință redactate sinodal, în contextele controverselor doctrinare, așa cum a fost cazul Sinodului din Antiohia, în anul 268. Această practică, concepută ca declarare și probă a dreptei credințe, a fost observată și în Sinodul antiohian de la începutul anului 325, care, prin expunerea credinței într-o formă specifică *Crezului*, a anticipat la nivel local ceea ce Sinodul de la Niceea va face la nivel universal¹³.

III.1.b. Este primul simbol de credință care se referă la viața trinitară ad intra

Simbolurile de credință din secolele II-III, redactate în formă interogativă pentru momentul celebrării Botezului, sau în formă declarativă și folosite inițial în cateheza prebaptismală, ca *traditio* și *redditio symboli*¹⁴, erau concepute în logica istoriei mântuirii sau, altfel spus, în logica economiei dumnezeiești.

Comparând simbolurile din secolul al III-lea cu Simbolul Niceean, Prinzivalli evidențiază „proporțiile enorme” ale diferențelor: „dincolo de introducerea controversatului *homousios* Niceean, esențialul schimbării

¹² J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 265.

¹³ *Ibidem*, pp. 267-273. Vezi și D. Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 99-100.

¹⁴ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 63-85; Daniel Benga, *op. cit.*, pp. 255-259.

constă în faptul că, pentru prima dată într-un Crez promulgat de episcopii creștinătății, se aruncă o privire în interiorul misterului lui Dumnezeu și acesta este descris¹⁵. Cu toate că principiul arhitectonic al textului este tot iconomia, adică lucrarea mântuitoare a Preasfintei Treimi, suntem în fața primului simbol de credință cunoscut care face afirmații referitoare la viața trinitară considerată pe planul veșniciei ei, prin precizarea modului în care Fiul s-a născut din Tatăl¹⁶.

La nivelul gândirii teologice anterioare, din secolele II-III, întâlnim însă încercări de aprofundare a relației dintre Tatăl și Fiul. În acel context s-au manifestat două tendințe teologice care se vor afla permanent într-un raport tensionat: monarhianismul și subordonaționismul.

Monarhianismul a apărut ca exigență a apărării monoteismul ebraic și sublinia că Dumnezeu este un unic principiu. Radicalizarea acestei tendințe a condus la poziții doctrinare pe care Biserica le va combate și le va anatemiza: *monarhianismul dinamic*, reprezentat în principal de Teodor din Bizanț și Pavel din Samosata, potrivit cărora Logosul este o putere sau o energie divină revărsată de unicul Principiu asupra omului Isus pentru a-l transforma în Mesia (în această direcție se încadrează adopționismul); *monarhianismul modalist* sau *sabelianist*, de la Sabellius, potrivit căruia Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt trei moduri de manifestare ale unicului Dumnezeu. Tertulian îl numește *patripassianism*, deoarece această doctrină susținea faptul că Tatăl a pățimit sub masca (prósopon) Fiului¹⁷.

Pe de altă parte, subordonaționismul promova ideea că Fiul și Spiritul Sfânt, se disting în mod real de Tatăl, dar îi sunt subordonați, se situează la grade inferioare, doar Tatăl fiind în mod deplin Dumnezeu. Expresia radicală a subordonaționismului este tocmai arianismul. Teologia lui Arie este influențată de filosofia despre *Logos* specifică medioplatonismului, care avusese deja ecou în apologetica greacă și în școala teologică alexandrină,

¹⁵ E. Prinzivalli, *op. cit.*, p. 230.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ W. Kasper, *Gesù il Cristo*, sesta edizione, trad. Dino Pezetta, Ed. Queriniana, Brescia, 1975, p. 243.

în special în gândirea lui Clement din Alexandria și a lui Origen. Această perspectivă filosofică era preocupată de chestiunea transcendenței lui Dumnezeu¹⁸, care este indivizibil, nenăscut și fără origine, imuabil. *Logos*-ul apare atunci ca o realitate intermediară între Dumnezeu și lume, produs de Dumnezeul transcendent pentru a crea apoi toate celelalte făpturi. Arie va considera *Logos*-ul prima și cea mai sublimă dintre creaturi, mijlocitor al creației. În consecință, *Logos*-ul nu coexistă din veșnicie cu Tatăl; a fost un timp când nu exista și a început să existe printr-un act de voință a Tatălui, care l-a creat din nimic; nu este Fiul natural al Tatălui, din moment ce ființa sau substanța lor este diferită. De aceea, *Logos*-ul este subiect al schimbării fizice și morale¹⁹.

III.1.c. Originea Simbolului de la Niceea, în sensul de surse arhetipale, rămâne învăluită de mister

Din scrisoarea adresată de Eusebiu al Cezareei Bisericii sale, după Sinodul de la Niceea, reiese că Simbolul de credință Niceean ar fi avut la bază Simbolul folosit la Cezarea, care ar fi fost modificat cu adăugirea termenului *homooúsiôn* și a altor precizări antiariene. Acesta este motivul pentru care cercetătorii (F.J.A. Hort, A.E. Burn, A. von Harnack) au considerat că arhetipul Simbolului Niceean ar fi fost Simbolul din Cezarea, iar la nivel de posibilitate ideea este reluată în prezent de Comisia Teologică Internațională²⁰. Kelly a demonstrat că nu poate fi vorba despre o ediție revăzută a Simbolului din Cezarea și a propus ca arhetip formule de credință de tipul Ierusalim-Antiohia. H. Lietzman, în schimb, a susținut ideea că arhetipul ar fi fost un simbol baptismal ierusalimitean, iar R.E. Person a avansat ipoteza unor simboluri din Cezarea și din Ierusalim²¹.

¹⁸ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiano, Milano, 2013, p. 475.

¹⁹ În mod esențializat, Arie și-a expus aceste idei în două scrisori: Epistola către Eusebiu de Nicomedia și Epistola către Alexandru al Alexandriei. Vezi: M. Simonetti (ed.), *Il Cristo. Volume II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2003, pp. 70-73, 76-79.

²⁰ Commissione Teologica Internazionale, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, nr. 52.

²¹ Vezi N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 290-293; D. Benga, *op. cit.*, pp. 113-119.

Dincolo, însă, de chestiunea arhetipului, rămâne cert faptul că acest simbol de credință a fost redactat în cadrul Sinodului Ecumenic și a fost semnat de marea majoritate a participanților.

III. 2. Considerații referitoare la conținut

Structura tripartită a *Crezului*, gândită pentru a exprima credința în Preasfânta Treime, are un caracter asimetric deoarece articolul despre Fiul este considerabil mai amplu, dar acest aspect este justificat de lămurirea problematicii referitoare la ontologia lui Hristos și la implicațiile ei soteriologice. În deplină consonanță cu revelația neotestamentară, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt considerați *intra Deum*, în unitatea firii dumnezeiești, în care subzistă și pe care o împărtășesc în mod deplin din veșnicie.

III.2.a. „Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotținătorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute”

Remarcăm pluralul: credem. Noi credem! Fiecare creștin primește darul credinței și trebuie să o mărturisească personal, dar și Biserica, în ansamblul ei, este subiect al credinței. Credința Bisericii este o realitate care ne precede, pe care o primim și o mărturisim. Tot la plural începe și Simbolul credinței de la cel de-al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol. Practica liturgică va transforma verbul la singular pentru a sublinia responsabilitatea individuală a fiecărui creștin²². La Niceea, însă, subiectul a fost „noi”, un noi format din comunități răspândite în întreaga ecumene, cu culturi, mentalități și teologii caracterizate de o mare diversitate, dar unite prin aceeași credință și prin dorința de a împărtăși același mod de a o exprima și de a o transmite²³. De aceea, Simbolul de credință de la Niceea ne amintește creștinilor de astăzi, care trăim într-o societate secularizată, unde credința tinde să fie împinsă strict în zona privată a fiecărei persoane, că credința este dăruită de Dumnezeu poporului Său: un popor alcătuit din

²² C. Curzel, M. Girolami, „Nicea, ovvero la fede alla prova del linguaggio”, în *Studia Patavina*, LXXI/2/2024, p. 216.

²³ *Ibidem*.

persoane cu diferite stări de viață și carisme, dar aflate într-o comuniune de credință, sacramentală și ierarhică și care împreună își asumă misiunea de vestire a *Evangeliei*²⁴.

Credința Bisericii în unicul Dumnezeu este explicitată, în primul rând, în sensul revelat de Isus: Dumnezeu este Tată (*Patéra*), are din veșnicie atributul paternității, care exprimă în mod eminent capacitatea de a genera și de a dăruia viață. Fiind atotputernic (*Pantokrátora*), El este deopotrivă creator (*poietèn*), aducând la existență întregul univers, atât sub aspectul dimensiunii sale fizice, cât și al celei spirituale. În timp ce atotputernicia și capacitatea creatoare a lui Dumnezeu erau cunoscute și afirmate în *Vechiul Testament*, paternitatea divină este principala noutate dezvăluită de Isus, care nu numai că nu contrazice atotputernicia creatoare, dar îi conferă un sens mai profund: actul creației apare ca o consecință a faptului că Dumnezeu este Tată.

III.2.b. „Și într-Unul Domn Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, unul născut (*ghënnethénta ek tou Patròs monoghenê*), adică din ființa Tatălui (*toutèstin ek tês ousías tou Patròs*), Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat (*Theòn alethinòn ek Theoû alethinou*), născut nu făcut (*ghënnethénta ou poiethénta*), de o ființă cu Tatăl (*homooúsiôn tô Patri*), prin care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ”.

Unicul Dumnezeu în care credem este și Fiu, iar acesta este identificat cu Isus din Nazaret, Mesia în care se împlinesc făgăduințele profeților. Simbolul de la Niceea, urmând linia apostolilor de după învierea lui Isus, îi transferă titlul de Domn (*Kýrios, Adonai*), adică unul dintre numele exclusive ale lui Dumnezeu din *Vechiul Testament*.

Isus Hristos este însă Fiul lui Dumnezeu într-o manieră unică, fiind unul născut din ființa, din esența Tatălui. Tatăl îi dăruiește Fiului totul, mai

²⁴ Este sugestiv faptul că Fericitul Cardinalul Iuliu Hossu a repetat adesea pe drumul crucii, parcurs cu deplină fidelitate până la martiriu: „Credința noastră este viața noastră!”.

puțin paternitatea. De aceea, Fiul este egal cu Tatăl sub aspectul în ceea ce privește *ousía*, divinitatea, ambii fiind la același nivel ontologic. La Niceea se afirmă Fiul este „Dumnezeu din Dumnezeu”, însă întrucât și Arie folosisese aceeași expresie cu sensul că numai Tatăl ar fi Dumnezeu deplin iar Fiul provine de la Tatăl în sensul de a fi creatura desăvârșită a lui Dumnezeu și instrument al creării lumii²⁵, părinții sinodali au adăugat: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, confirmând dumnezeirea Fiului. S-a trasat astfel o clară linie de demarcație între ordinea creată a lumii și Dumnezeu, Fiul fiind „născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl (*homooúsion tô Patrî*)”.

Termenul *homooúsion* (de o ființă, consubstanțial), un adjectiv grec derivat de la *ousía*, rezumă semnificațiile antiariane de la Niceea. Se știe gnosticii l-au folosit pentru a indica asemănarea în ființă între realități diferite, iar Pavel de Samosata îl utilizase într-un sens monarhianist, dând impresia că Tatăl și Fiul al forma o singură ființă nediferențiată, motiv pentru care a fost anatemizat în Sinodul Antiohian din 269²⁶. Sinodul Ecumenic de la Niceea l-a folosit pentru a specifica nașterea veșnică a Fiului din Tatăl în sensul deplinei sale participări la unica esență divină, deosebind radical nașterea Fiului de lucrarea creației. De aceea imediat se adaugă: „prin care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ”.

Întrucât nașterea Fiului din ființa Tatălui și deoființimea sau consubstanțialitatea lor ar fi putut fi interpretate greșit, într-o manieră materialistă, episcopul Eusebiu al Cezareei, în epistola adresată credincioșilor săi, amintește străduința părinților sinodali de a indica semnificația corectă a celor două expresii:

„Au fost de acord cu explicația că «din esența» înseamnă că [Fiul] este din Tatăl, dar nu ca o parte a Tatălui. [...] De asemenea, discuția a clarificat faptul că Fiul este «deoființă cu Tatăl» nu într-un mod trupesc, nici așa cum se întâmplă ființelor dotate cu viață muritoare,

²⁵ Vezi Arie, *Epistola către Alexandru al Alexandriei*, 2, în M. Simonetti (ed.), *Il Cristo*, pp. 76-77.

²⁶ Vezi M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, pp. 89-93; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna, 1999⁵, p. 236.

deci nu prin divizarea substanței, nici prin separare, și nici prin vreo afectare, sau schimbare, sau vreo alterare a esenței și a puterii Tatălui. Într-adevăr, firea fără de origine a Tatălui este străină de toate acestea. De altfel, expresia «deoființă cu Tatăl» arată că Fiul lui Dumnezeu nu are nici o similitudine cu creaturile venite la existență, ci este perfect asemănător numai cu Tatăl care l-a născut. Deci el nu este dintr-un alt ipostas, sau esență, ci din Tatăl.”²⁷

Articolul despre Fiul se încheie prezentând planul soteriologic: kenoza, înnomenirea, pătimirea, învierea, înălțarea la ceruri, Parusia și judecata universală sunt etapele desfășurării lucrării mântuitoare.

Observăm distincția și unitatea celor două planuri, o „unitate originară în ființa divină a Treimii imanente și a Treimii iconomice”²⁸. Tocmai pentru că Fiul este Dumnezeu adevărat și de o ființă cu Tatăl, planul mântuirii se împlinește în mod eficace. Ulterior, Sfântul Atanasie cel Mare, apărând credința definită la Niceea, va argumenta că îndumnezeirea omului își are condiția de posibilitate tocmai în înnomenirea Fiului lui Dumnezeu.

III.2.c. Credința în cea de a treia persoană divină este afirmată în mod esențializat: „Și în Spiritul Sfânt (eis tò Pneûma tò Hágion)”. În felul acesta, credința în Preasfânta Treime este afirmată integral iar acest articol referitor la Spiritul Sfânt va fi dezvoltat, ca urmare a doctrinei pnevmatomahilor, în Simbolul de credință redactat la Sinodul al II-lea Ecumenic din Constantinopol (381).

III.3. Anatele

Vizează învățătura lui Arie și a susținătorilor acestuia, având două finalități: pe de o parte, exclud erezia ariană, iar pe de altă parte, creează un criteriu clar de apartenență la credința Bisericii. Este vorba despre o

²⁷ Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către enoriașii săi, în Sfântul Atanasie de Alexandria, *De decretis Nicaenae Synodi. Despre decretale Conciliului de la Niceea (325)*, introducere, traducere din grecește, comentarii și note explicative de L. Dîncă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2015, pp. 239, 241.

²⁸ A. Amato, *op. cit.*, p. 237.

strategie pedagogică și teologică: nu doar condamnă, ci delimitează ceea ce este necesar pentru comuniunea eclezială. Remarcăm faptul că *ousía* și *hypóstasis* sunt prezentați ca sinonimi.

IV. Receptarea eclezială a Simbolului de la Niceea

Din punct de vedere teologic este esențială raportarea Sinodului I ecumenic la izvoarele biblice și la gândirea dogmatică din secolele II-III, care a fost caracterizată de o bogată diversitate doctrinară. În egală măsură, însă, este importantă teologia receptării ecleziale, înțelegerea modului în care deciziile doctrinare sunt trăite, interpretate și reformulate de comunitățile ecleziale în timp. Această abordare, care permite evitarea unui pozitivism dogmatic și favorizează o hermeneutică a tradiției vii, ne ajută să înțelegem că asumarea *Crezului* de la Niceea drept standard universal al credinței, cu o formulare exactă și o terminologie definitivă, s-a dezvoltat treptat și era încă în evoluție la sfârșitul secolului al IV-lea²⁹.

Sinodul de la Niceea nu a încheiat disputele, ci a deschis o nouă epocă de confruntări doctrinare. Termenii *homooúsios* și *ousía* au fost reinterpretați, atenuați sau respinși de diferite grupuri (semi-arieni, homoiousieni etc.), iar acest fapt, coroborat cu doctrina macedonienilor care negau divinitatea Spiritului Sfânt, va conduce la întrunirea Sinodul de la Constantinopol din 381.

IV.1. De la Simbolul niceean la Simbolul constantinopolitan

Nu există dovezi referitoare la folosirea acestui Simbolului Niceean în viața Bisericii înainte de Sinodul ecumenic de la Calcedon (451). Henryk Pietras propune o explicație plauzibilă: „Crezul niceean era unic în felul său, nu era născut din exigențe liturgice; a fost compus de un sinod, iar Biserica nu avea nevoie de acesta pentru un uz cotidian”³⁰.

²⁹ L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 85-86.

³⁰ H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Pontificio Istituto Biblico, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2021, p. 178.

În cadrul Sinodului de la Milano, din 355, convocat de Papa Liberius pentru reabilitarea Sfântului Atanasie, Eusebiu de Vercelli a prezentat un exemplar al *Crezului* Niceean, solicitând părinților sinodali să îl semneze³¹. Primul sinod local care a proclamat Crezul de la Niceea a avut loc la Paris, în jurul anului 360, iar Sinodul de la Iconium, din 376, a afirmat superioritatea *Crezului* Niceean în raport cu celelalte simboluri³². Simbolul de la Niceea se va impune prin decretul Împăratului Teodosie din 27 februarie 380³³: „adevărata credință în care noi credem că a fost împărtășită de către Apostolul Petru romanilor și păstrată în forma tradițională până astăzi”³⁴.

Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), care a combătut apolinarismul și macedonianismul, a stabilit totodată că Crezul Niceean trebuie să rămână neschimbat: „Credința celor 318 sfinți părinți, care s-au adunat în Niceea Bitiniei, trebuie să rămână puternică și fermă; să fie anatemizată orice erezie, mai cu seamă cea a eunomienilor sau anomeilor, a arienilor sau a eudoxienilor, a semiarienilor sau pnevmatomahilor, a sabelienilor, a marcelienilor, a fotinienilor și a apolinariștilor”³⁵.

Totuși, Simbolul de credință redactat la Constantinopol, potrivit cercetărilor din ultimele decenii, pare a fi mai mult decât o simplă revizuire și amplificare a Crezului de la Niceea în contextul noilor provocări doctrinare³⁶. Studiile comparative între cele două texte au relevat nu doar simple modificări și adăugiri, ci și diferențe considerabile la nivelul limbajului și al construcției frazelor în limba greacă. Modificările se referă la eliminarea a 4 formule care erau prezente în Simbolul Niceean: „adică din ființa Tatălui”, „Dumnezeu din Dumnezeu”, „cele din cer și cele de pe pământ” și anatemele. Constatăm zece adăugiri în Simbolul de la Constantinopol: „cerului și al pământului”, „înainte de toți vecii”, „din ceruri”, „de

³¹ D. Benga, *op. cit.*, p. 143.

³² H. Pietras, *op. cit.*, p. 185.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Apud J. Pelikan, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. M.S. Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 43.

³⁵ Concilium Constantinopolitanum I, can. 1, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 31.

³⁶ Vezi J. Pelikan, *op. cit.*, p. 44.

la Spiritul Sfânt și din Fecioara Maria”, „și s-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat”, „și a fost îngropat”, „după Scripturi”, „și șade de-a dreapta Tatălui”, „iarăși cu mărire”, „a Căruia împărăție nu va avea sfârșit”. La acestea se adaugă articolul despre Spiritul Sfânt și referirile la Biserică, botez, iertarea păcatelor, învierea morților și viața veșnică. Toate aceste constatări au condus la interpretări divergente: fie Simbolul constantinopolitan ar fi fost redactat înainte de 381 și eventual ar fi fost ratificat la cel de-al doilea sinod ecumenic, fie ar fi o elaborare originală a Sinodului ecumenic, fie ar fi fost elaborat la Constantinopol pe baza unor simboluri de credință anterioare, precum *Crezul roman*, receptat pe filieră antiohiană și *Simbolul* folosit la Ierusalim³⁷. A fost avansată chiar și ipoteza că Simbolul nu ar fi fost redactat înainte sau în timpul Sinodului de Constantinopol, ci ar fi vorba despre o falsificare realizată de reprezentanții Constantinopolului, imperiali sau ecleziastici, la Sinodul ecumenic de la Calcedon³⁸. Soluția echilibrată, care valorizează atât datele tradiției, cât și cercetările moderne, este aceea că referirile la credința părinților de la Niceea, cu expresii precum *simbol* sau *expunere* (*ékthesis*) a celor 318 părinți, priveau conținutul teologic al *Crezului* Niceean și anumite concepte cheie, precum *homooúsios*. Prin urmare, în redactarea Simbolului constantinopolitan, părinții sinodali au putut prelucra diferite surse, adică diferite simboluri de credință baptismale, respectând în mod substanțial conținutul de credință definit la Niceea și acordând atenția cuvenită provocărilor doctrinare care

³⁷ Pentru catalogarea și evaluarea numeroselor interpretări, vezi J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 371-412; D. Benga, *op. cit.*, pp. 169-194, 201-229.

³⁸ Falsificarea ar consta în faptul că în actele Sinodului Ecumenic de la Calcedon ar fi fost introdus, alături de Simbolul de la Niceea, un alt *Crez* baptismal aflat în uz și foarte apropiat de teologia Sfântului Chiril, prezentat ca fiind realizat la Sinodul Constantinopolitan din 381. Finalitatea acestui proces de manipulare ar fi fost manipularea Papei și a Bisericii Romei pentru a accepta canonul 3 al Sinodului din Constantinopol, care afirmase primatul de onoare al episcopului din Constantinopol după primatul episcopului Romei, dar și a canonului 28 de la Calcedon, care stabilea că Noua Romă trebuie să aibă drepturi și privilegii egale cu cele ale Vechii Rome, căreia îi rămânea doar o întâietate onorifică. H. Pietras, *op. cit.*, p. 187; Idem, „Perché il concilio di Calcedonia introdusse due *Credo* nella Definizione della fede?”, în *Studia Bobolanum*, 35/3 (2024), pp. 3-29 (în special pp. 25-27).

veneau dinspre apolinariști și pnevmatomahi. De aceea, Giuseppe Dossetti afirma că Simbolul constantinopolitan nu a avut o existență autonomă în raport cu Simbolul Niceean și nici nu a fost considerat o nouă profesiune de credință, fiind o reafirmare actualizată a credinței de la Niceea. În consecință, Dossetti considera că nu ar trebui să vorbim despre două simboluri, ci despre Simbolul de la Niceea și Constantinopol³⁹. Simbolul constantinopolitan se va bucura cu timpul de o răspândire universală, fiind receptat astăzi cu numele de Simbolul niceo-constantinopolitan, dar acest nume, atestat în secolul al XVII-lea⁴⁰, a intrat în circuitul academic „ca urmare a studiilor moderne în domeniul istoriei credale”⁴¹.

Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes (431) a emis o definiție despre credința de la Niceea, în care, după ce a prezentat Simbolul niceean, a stabilit următoarele: „Este bine, așadar, ca toți să adere la această sfântă și evlavioasă credință și potrivită tuturor. Sfântul Sinod stabilește că nimeni nu poate să propună, să redacteze sau să formuleze o credință diferită de cea definită la Niceea de sfinții părinți însoțiți de Spiritul Sfânt [...]”⁴². Nu este menționat însă Simbolul constantinopolitan.

Cel de-al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon (451), și-a declarat deplina adeziune față de credința părinților, „propovăduind tuturor simbolul celor 318 [părinți de la Niceea] și recunoscându-i ca părinți [...] pe cei care au primit acest simbol, adică pe cei 150 care s-au reunit în marele Constantinopol și au confirmat aceeași credință”⁴³. Mai mult, va include în actele sale atât Simbolul niceean, cât și cel Constantinopolitan⁴⁴.

IV.2. Receptarea liturgică

Atât Simbolul Niceean, cât și celelalte formulate în sinoadele provinciale din deceniile următoare, nu au substituit imediat simbolurile

³⁹ G.L. Dossetti, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁰ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 371, nota 1.

⁴¹ J. Pelikan, *op. cit.*, p. 44.

⁴² *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, pp. 64-65.

⁴³ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

de credință folosite în liturgiile baptismale din Bisericile locale, deoarece nu au fost gândite cu această finalitate⁴⁵.

În ceea ce privește Simbolul niceo-constantinopolitan, a fost avansată ipoteza că acesta a fost folosit la celebrarea Botezului în Constantinopol înainte de anul 451, iar după Calcedon a devenit *Crezul* baptismal al Bisericii din Constantinopol⁴⁶. Este cert, însă, faptul că începând cu secolul al VI-lea se va impune în toate Bisericile Orientale. Mai mult, din finalul secolului al VI-lea se va răspândi în Spania, ulterior în liturghia irlandeză iar în Franța în perioada lui Carol cel Mare. Se presupune că a fost inclus în liturghia baptismală a Bisericii Romane între secolele VI-IX, probabil în contextul noilor provocări ariene din Occident⁴⁷.

Referiri la introducerea simbolului de credință în Sfânta Liturghie au fost identificate în *Istoria Bisericească*, a lui Teodor Lectorul. Potrivit acestuia, Petru Fullo, patriarhul monofizit al Antiohiei, în anul 471 a decis recitarea *Crezului* în celebrarea euharistică, fără a preciza identitatea textului. Această informație trebuie să fie privită cu prudență, pentru că fragmentul textual a fost considerat o interpolare tardivă⁴⁸. Autorii care însă nu au negat autenticitatea textului, au identificat *Crezul* rostit la Antiohia, în 471, fie cu Simbolul Niceean, din motivul că a fost promovat de monofiziți și anticalcedonieni⁴⁹, fie cu cel niceo-constantinopolitan⁵⁰.

Ulterior, Timotei, Patriarh al Constantinopolului între 511-518, a hotărât ca simbolul celor 318 părinți să fie rostit la fiecare celebrare împotriva lui Macedonie, adică împotriva pnevmatomahilor. În privința acestui *Crez* cercețării sunt convinși că este vorba despre simbolul niceo-constantinopolitan⁵¹.

⁴⁵ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 265-266.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 427-429; D. Benga, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁷ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 20, 429-431.

⁴⁸ R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, în *Orientalia Christiana Analecta*, n. 200, Roma, 1975, p. 398.

⁴⁹ H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, pp. 188-189.

⁵⁰ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 434-435; E. Braniște, *Liturghia specială*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 355.

⁵¹ Vezi J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 434-435; H. Pietras *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, p. 189; D. Benga, *op. cit.*, pp. 266-268.

Receptarea în liturghiile euharistice din Apus este atestată gradual începând cu ultimele decenii ale secolului al VI-lea. Sinodul de la Toledo, din anul 589, în canonul II, a stabilit recitarea *Crezului* la fiecare liturghie duminicală. Această practică se va răspândi în întreaga Spanie, în Irlanda și în Franța. Biserica Romană îl va introduce doar în secolul al XI-lea⁵².

Receptarea eclezială și liturgică a Sinodului Ecumenic de la Niceea și a celui de la Constantinopol s-a concretizat și pe planul calendarului liturgic. În calendarul actual al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică și al Bisericii Ortodoxe Române, părinților de la Niceea le este dedicată duminica a VII-a după Paști, iar părinții de la cel de-al doilea sinod ecumenic sunt pomeniți în data de 22 mai.

Inițial, la începutul secolului al VI-lea, sărbătoarea îi privea pe părinții de la primele patru sinoade ecumenice, fiind proclamată solemn la Constantinopol, în 16 iulie 518. Într-un calendar constantinopolitan de la jumătatea secolului al VIII-lea, figurează cu tot cu data de 16 iulie. Ulterior, fiecare dintre cele șapte sinoade ecumenice vor fi menționate în calendar la date distincte, sărbătoarea părinților de la Niceea fiind instituită la finalul secolului al VIII-lea și începutul secolului al IX-lea, iar cea a părinților de la Constantinopol în secolele IX-X⁵³.

Este sugestiv faptul că sărbătoarea părinților primului sinod ecumenic este situată în duminica a VII-a după Paști, între sărbătorile Înălțării și Pogorârii Sfântului Spirit, adică în perioada Cincizecimii care înglobează Paștele și îl conduce la sărbătoarea Spiritului⁵⁴, deoarece pune în lumină funcția teologală a Bisericii. Continuitatea dintre misterul pascal și manifestarea plenară a Spiritului în Biserică devine cadrul hermeneutic al *Crezului* de la Niceea. În felul acesta liturghia Bisericii ne arată că primul sinod ecumenic, cu simbolul credinței, trebuie să fie considerat în orizontul experienței ecleziale a lui Hristos prin lucrarea Spiritului Sfânt. Părintele Scrima a

⁵² J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 20, 440-443.

⁵³ Pentru o prezentare detaliată, vezi D. Benga, *op. cit.*, pp. 280-290.

⁵⁴ A. Scrima, *Biserica liturgică*, volum îngrijit de Anca Manolescu, trad. Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 229.

exprimat cu elocință acest adevăr, relevând că Verbul ecumenic este o împărtășire la relația dintre Cuvânt și Spirit⁵⁵, care se petrece în Biserică, în evenimentul sinodal și este indisolubil legat de liturghie.

Acest fapt se reflectă în iconografia sărbătorii, la vecernie, care îi prezintă pe sfinții părinți de la Niceea ca fiind „trâmbițele cele tainice ale Spiritului [...] purtători de Dumnezeu” (teofori) [...] care au cântat în mijlocul Bisericii cântare armonioasă de Teologie”⁵⁶.

Condacul ilustrează continuitatea dintre învățătura Sfinților Apostoli și învățătura Sinodului de la Niceea, o continuitate în adevărul revelat, în mărturisirea corectă și în doxologie: „Predicarea Apostolilor și dogmele Părinților au întărit Bisericii o singură credință; care purtând haina adevărului, cea țesută din Teologia cea de sus, drept învață și mărește taina cea mare a dreptei adorări de Dumnezeu”⁵⁷. Liturghia Bisericii ne ilustrează astfel că actul sinodal de definire dogmatică a credinței, inseparabil de experiența vie a lui Hristos cel înviat și înălțat, prezent și lucrător în Biserică prin Spiritul Sfânt, este un eveniment eclezial care își primește validarea și înțelegerea deplină în interiorul economiei pascal-pnevmatologice.

Concluzii

Simbolul de credință definit la primul Sinod Ecumenic de la Niceea nu s-a afirmat în istoria Bisericii printr-o receptare imediată sau uniformă, ci printr-un proces lent, complex și profund, care a implicat atât dispute teologice între elite ecleziastice, cât și un amplu exercițiu de discernământ eclezial. Simbolul de la Niceea a fost gândit cu un scop concret, și anume afirmarea dumnezeirii Fiului și păstrarea unității Bisericii, iar receptarea la nivel universal, adică asimilarea în conștiința Bisericii, la nivel eclezial și liturgic, a pretins un timp îndelungat. Biserica, sub inspirația și în lumina

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 259-260.

⁵⁶ *Antologhion. Vol. III. Pentecostar*, Colegiul Pontifical „Pio Romeno”, Ed. Surorilor Lauretane, Roma – Baia Mare, 2014, p. 306.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 315-316.

Spiritului Sfânt, a definit, a interpretat și a asimilat conținutul dogmatic, transformându-l treptat dintr-un text formulat într-un anumit context istoric într-o expresie vie și normativă a credinței trinitare.

Acest parcurs demonstrează că receptarea nu este doar un proces istoric, ci un indicator al maturizării teologice și spirituale a comunității ecleziale, care primește și aprofundează conținutul dogmatic în lumina și cu harul Spiritului Sfânt. Simbolul Niceean s-a impus nu pur și simplu prin constrângere externă, prin decizii imperiale, deși puterea imperială a avut un rol important, ci mai cu seamă prin validarea eclezială și liturgică.

Din această perspectivă, receptarea îndelungată a *Crezului*, departe de a fi semn de slăbiciune și de confuzie eclezială, se prezintă ca parte a procesului pnevmatologic de constituire a Tradiției. Spiritul Sfânt i-a asistat pe părinții sinodali, dar tot El dăruiește capacitatea Bisericii de a recunoaște, asimila și exprima adevărul dogmatic. Atât definirea dogmatică, cât și receptarea ei se concretizează în dinamica pnevmatologică a trăirii adevărului revelat.

Afirmația lui André Scrima, potrivit căreia „verbul ecumenic” este o participare la relația dintre Cuvânt și Spirit, reprezintă un punct hermeneutic decisiv, deoarece pune în lumină transfigurarea Sinodului de la Niceea, dintr-un eveniment istoric într-unul pnevmatic, în sensul că relația intratrinitară dintre Logos și Spirit a primit o expresie eclezială în și prin *Simbolul* credinței. Afirmarea dumnezeirii Logosului a fost posibilă atunci și rămâne inteligibilă pentru noi astăzi numai prin lucrarea Spiritului Sfânt, care este principiul de comuniune și de adevăr al Bisericii.

De aceea, Sinodul de la Niceea se prezintă ca un eveniment deschis în sensul receptării sale istorice ulterioare, dar și pe planul recunoașterii prezenței permanente a Spiritului Sfânt în viața Bisericii, fiindcă și astăzi Spiritul Sfânt ne inspiră și ne călăuzește pentru a integra dogmele în contextul liturgic, teologic și spiritual al timpului nostru. Mărturisirea *Crezului* în cadrul Liturghiei reprezintă, din acest punct de vedere, locul privilegiat în care se actualizează sinergic relația dintre Cuvânt și Spirit:

prin *lex orandi*, comunitatea reînnoiește participarea pnevmatică la adevărul trinitar și cristologic formulat de Părinții de la Niceea.

Receptarea Simbolului Niceean evidențiază așadar paradigmatic modul în care Tradiția vie a Bisericii este constituită pnevmatologic: ca manifestare a relației dintre Logos și Spirit, mediată eclezial, teologic și cultural. Doar în felul acesta dogmele sunt parte integrantă a existenței noastre creștine și nu numai un *corpus* doctrinar abstract.

Simbolul Niceean nu mai este folosit în forma sa inițială în viața Bisericii, fiind substituit de textul indicat astăzi cu numele de *Simbolul niceo-constantinopolitan*. Vorbim despre o substituie formală, textuală, iar nu referitoare la conținutul dogmatic și la terminologia esențială. Dincolo de numeroasele incertitudini istorice care rămân neelucidate, rămâne o certitudine: *Simbolul constantinopolitan* a fost receptat treptat, prin discernământul Bisericii, în deplină continuitate și fidelitate cu Simbolul Niceean, iar amplitudinea folosirii sale liturgice este confirmarea eclezială a acestui fapt.

„Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”: regresia eschatologiei niceene și progresia interogațiilor speculative

Cristian BĂLĂNEAN¹

Abstract: *“Who for us men and for our salvation”: the regression of Nicene eschatology and the progression of speculative interrogations.* In the first part of the paper, in an attempt to clarify the reasons for introducing the creedal expression *“who for us men and for our salvation”* and its underlying meaning, the thesis of the Council Fathers relationship to the Origenist eschatological conception will be supported, starting (upstream) from Saint Thomas Aquinas’ commentary on the Apostles’ Creed. Then, after a brief review of the *post-synodal* doctrinal regression and the canonical fate of the *apokatastasis* until the Fifth Ecumenical Council (553), the final part of the paper will expose the main ideas and interrogations from the speculative theological thinking about the catechetical teaching on the *eternity of hell*, which bring into discussion certain nuances of the Origenist polyvalent conception, located at the border of current magisterial coordinates.

Keywords: *Creed, doctrine, apokatastasis, salvation, hell, punishment, God, eternity, time.*

De la Sf. Toma la Crezul de la Niceea:

rațiunile și semnificațiile origeniste ale expresiei credale

Dacă pentru înțelegerea substratului teologic profund al primelor expresii din *Crezul de la Niceea* e necesară catehizarea credincioșilor sau

¹ Doctor în teologie fundamentală al Universității din București. Membru fondator al Centrului de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie – Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

întreprinderea unui efort personal de studiu din partea celor care vor să depășească nivelul non-reflexiv, aproape mecanic (din păcate) al simplei rostiri a unor formule liturgice, expresia credală „...care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire” este – la prima vedere – una foarte comună, lipsită de o semnificație teologică subiacentă. Ea apare ca o formulă emina-mente narativă, lipsită de complicații teologice, departe de complexitatea problematicii trinitare din prima parte a *Crezului*, care a generat o suită întreagă de concepții și dispute teologice în perioada preniceeană, și pare a avea doar o legătură contingentă cu expresiile cristologice care îi succed. Din perspectivă istorico-teologică, introducerea acestei expresii în textul *Crezului* nu se explică prin prisma niciunuia dintre cele patru motive principale care au determinat convocarea părinților conciliari de către împăratul Constantin – „disputa și teologia ariană care neagă divinitatea Fiului; schisma meletiană; data comună de sărbătorire a Paștilor; stabilirea unor norme disciplinare pentru întreaga Biserică”² –, după cum ea nu se întâlnește nici în varianta Simbolului Roman (secolul al III-lea), și nici în cea a *Crezului* de la Cezareea.

Și, totuși, există o rațiune pentru care se subliniază de două ori, de o manieră aproape tautologică, dimensiunea *exclusiv umană* a mântuirii, pe care sf. Toma de Aquino a reliefat-o la nouă secole distanță în comentariul *Expositio in Symbolum Apostolorum* – text despre care nu se cunoaște nici data, nici locul elaborării lui, deoarece nu a fost redactat în mod direct de *Doctor Angelicus*, ci „a fost transcris de unul sau mai mulți dintre cei care l-au ascultat [într-un] gen de lucrare numită *reportatio*, întâlnită deoseori în Evul Mediu latin”³. Este important de subliniat că această *expositio* nu era destinată universitarilor, ci credincioșilor obișnuiți adunați în piața unui oraș medieval sau într-o biserică⁴, tocmai pentru a sublinia *universalitatea*

² R. PERȘA, „Introducere la Canoanele Sindoului I Ecumenic de la Niceea (325)”, în: *Canoanele Bisericii Ortodoxe* (3 vol.), trad. R. Perșa, Basilica, București 2022, vol. I, 135-148, 136.

³ Cf. W. DANCĂ, „Introducere”, în: TOMA DE AQUINO, *Expunere la Simbolul Apostolilor*, Ediție biligvă, trad. W. Dancă, Polirom, Iași 2016, 5-41, 36-37.

⁴ Cf. *Ibid.*, 36.

mesajului evanghelic concentrat în *Crez* și rolul unic, inevitabil și ireductibil al *credinței creștine* în cunoașterea/receptarea adevărilor fundamentale ale Revelației. În acest sens, sf. Toma a spus că

„înainte de venirea lui Christos, nici unul dintre filosofi, în ciuda întregului său efort, nu a putut să cunoască despre Dumnezeu și despre cele necesare pentru a dobândi viața eternă atât cât știe prin credință o bătrână după venirea lui Christos”⁵.

Deși expresia credală ce formează obiectul prezentului articol nu face parte din textul *Simbolului Roman* comentat de sf. Toma, el a analizat-o într-un pragraf despre combaterea erorilor contrare celui de-al treilea articolul de credință – „Care a fost conceput de la Spiritul Sfânt, născut din Fecioara Maria”:

„Căci Origen a spus despre Christos că s-a născut și chiar a venit în lume ca să-i mântuiască și pe diavoli, de aceea a zis că toți diavolii urmează să fie răscumpărați la sfârșitul lumii. Dar lucrul acesta este contrar Sfintei Scripturi. Căci el afirmă în Matei 25,41: plecați de la mine blestemaților, în focul etern (ignem aeternum), care a fost pregătit pentru diavol și îngerii lui. Și de aceea, pentru a îndepărta această eroare este adăugat <în simbol>: care pentru noi oamenii (nu pentru diavoli) și pentru a noastră mântuire. În această afirmație se vede mai bine iubirea lui Dumnezeu față de noi”⁶.

Scrutând contextul teologic preniceean, impregnat puternic de diversele idei origeniste (neoplatonice) de factură trinitariană, cristologică, antropologică sau eschatologică și luând în considerare influența acestora asupra unor teologi posteriori (Dionisie al Alexandriei, Pierius – Origen cel tânăr, Pamphilus etc.) care au contribuit, direct sau indirect, la formarea background-ului conceptual preniceean, respectiv asupra unor participanți de prim rang la Conciliul de la Niceea, care nu au obiectat niciodată împotriva apokatastazei origeniste – sf. Atanasie de Alexandria, Eustatie de Antiohia, Eusebiu de Cezareea (primul redactor al *Crezului* inclus în *Scrisoarea către Biserica sa*) –, până și în lipsa unor documente care să

⁵ TOMA DE AQUINO, *Expos. Symb., Expunere, Prooemium*.

⁶ *Ibid.*, a.3.

consemneze dezbaterile conciliare⁷ devine foarte limpede că Origen a fost unul dintre marii teologii la ale cărui concepții părinții conciliari s-au raportat cu siguranță. Despre erudiția și notorietatea sa, Eusebiu de Cezareea a notat că „Origen are mare succes și este foarte cunoscut și foarte admirat de către toți (s.n.), ..., ajunse de mare vază, numele lui devenind cunoscut în toată lumea (s.n.) grație virtuții și înțelepciunii sale”⁸. Cartea sa de referință, *Despre principii*, „prezenta un rezumat sistematic al doctrinei catolice într-un stadiu timpuriu al credinței, având în același timp o contribuție importantă la dezvoltarea metodologiei teologice”, astfel încât, în special prin raportare la ea, „influența lui Origen asupra posterității nu s-a diminuat, în ciuda învinuirii ce i s-a adus de a fi otrăvit revelația cu teorii din filosofia greacă; el a rămas cunoscut pretutindeni ca exeget al Bibliei, și nu în ultimul rând ca maestru al spiritualității mistice”⁹. În aceste condiții, devine greu de tăgăduit înrâurirea directă a concepției origeniste pe care a dedus-o sf. Toma din formulele credale asupra unora dintre părinții conciliari, respectiv paternitatea origenistă¹⁰ a expresiei „*care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*”, chiar dacă introducerea ei s-a realizat

⁷ Singurele surse directe rămase despre dezbaterile teologice din cadrul Primului Conciliu Ecumenic de la Niceea sunt: *Crezul* însoțit de cele șase anatematisme, cele 20 de canoane, scrisoarea sinodală către Biserica din Alexandria, cele două scrisori ale împăratului Constantin și lista episcopilor. Cf. R. PERȘA, „Introducere”, *art. cit.*, 137.

⁸ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad. T. Bodogae, Basilica, București 2020, VI, 8, 4-5 (293-294).

⁹ J. LENZENWEGER et alia (ed.), *Istoria Bisericii Catolice*, trad. A.A. Motyca, Sapientia, Iași 2025, 92.

¹⁰ Nici paternitatea origenistă a Primului canon al Conciliului de la Niceea referitor la interdicția castrării voluntare în rândul clerului, o practică întemeiată în acele vremuri pe o interpretare literală a versetului din *Mt* 19,12, nu a rezultat în mod explicit din cuprinsul documentelor conciliare – cel puțin nu din cele care au ajuns până la noi –, fiind, în realitate, o recunoaștere ulterioară făcută de către unii scriitori și teologi răsăriteni. E.g., Eusebiu de Cezareea a menționat în *Istoria bisericească* următoarele: „pe când conducea școala catehetică din Alexandria, Origen a săvârșit o faptă care, ..., aduce o dovadă despre credința și puterea lui de renunțare, căci el a înțeles prea simplist și prea copilărește cuvintele: «sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru Împărăția cerurilor»”. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, *op. cit.*, VI, 8, 1-2 (293).

printr-o raportare parțial negativă la doctrina originară, după cum se va vedea mai jos.

Atanasie din Alexandria, care a participat la Conciliu ca secretar al episcopului Alexandru, fiind diacon la acea vreme, l-a amintit pe Origen în celebra sa lucrare despre „maieutica” articolelor de credință – *De Decretis Nicaenae Synodi* – în legătură cu o afirmație antiariană despre „Cuvântul care subzistă din veșnicie cu Tatăl și nu este *dintr-o esență sau ipostaz diferit*”¹¹. Prin această susținere, Origen a fost receptat în mod pozitiv de părinții conciliari, având în vedere că „a adoptat termenul *ousia* pentru a desemna *ființa* dumnezeirii, comună celor trei Persoane din Sfânta Treime”¹². Totodată, având în vedere că Atanasie a făcut trimitere la viziunea trinitară origenistă la finalul unei liste ce cuprinde patru mostre de gândire teologică ortodoxă (Teognoste, Dionisie de Alexandria, Dionisie din Roma și Origen), citate în subcapitolul „*Mărturia Tradiției Bisericii*”, și ținând seama de afirmația lui explicită că „viziunea celor ce s-au întâlnit la Niceea și, ..., expresiile care au fost scrise, ..., nu sunt invenția lor, ..., ci *le-au primit de la cei care au fost înaintea lor*”¹³ (s.n.), devine foarte limpede caracterul fondator al unei părți din teologia origenistă în elaborarea *Crezului niceean*.

În privința doctrinei apokatastazei, este de remarcă că Atanasie, după ce a devenit episcop de Alexandria, l-a numit la conducerea celebrei școli pe Didimus, un adept declarat al eschatologiei origeniste. Dacă această perspectivă ar fi constituit o erezie pentru Atanasie, cu siguranță că acesta nu i-ar fi găzduit cu atâta generozitate în scrierile sale, chiar dacă obiectul

¹¹ SFÂNTUL ATANASIE DE ALEXANDRIA, *De Decretis Nicaenae Synodi. Despre Decretele Conciliului de la Niceea (325)*, trad. L. Dîncă, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2015, 27.1 (209).

¹² M.D. VASILE, *Neoplatonismul creștin*, Editura Academiei Române, București 2008, 417.

¹³ SFÂNTUL ATANASIE DE ALEXANDRIA, *De Decretis, op. cit.*, 25.1 (197). La sfârșitul subcapitolului, sf. Atanasie nu numai că a reiterat ideea de la început, ci chiar a legat mărturia Părinților de la Niceea – inclusiv a lui Origen – de experiența kerygmatică primară a apostolilor: „și astfel, noi, *trecând de la un Părinte la altul* (s.n.), am demonstrat [baza] acestei concepții, ..., așa cum *ne-au transmis cei care au fost martori oculari de la început* (s.n.) și care au devenit slujitorii Cuvântului (cf. *Lc 1,2*)”. *Ibid.*, 27.4 (211).

acestora îl reprezenta alte subiecte teologice, nici pe alți promotori ai apokatastazei (sf. Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Paladius etc.) și cu atât mai puțin nu l-ar fi invocat public într-un mod atât de glorios pe Origen contra arienilor:

„Origen, acest bărbat atât de muncitor și de eminent, confirmă doctrina noastră când zice că Fiul lui Dumnezeu e împreună veșnic cu Părintele Său”¹⁴. De altfel, episcopul alexandrin, într-o multitudine de pasaje din scrierile sale, vorbește despre universalitatea mântuirii prin Hristos, iar prin ideea sa soteriologică fundamentală, a îndumnezeirii omului prin Întruparea, Patima și Învierea Domnului – ce depășește concepția clasică a învierii trupurilor și merge până la proclamarea „eliberării de păcat a sufletelor tuturor oamenilor”¹⁵ –, se apropie destul de mult de viziunea origenistă privind restaurarea finală. Plecând de la versetul paulin din 1Cor 15,22 – „după cum toți mor în Adam, tot la fel, în Cristos, toți vor fi aduși la viață” –, Atanasie chiar a introdus noțiunea de restaurare propriu-zisă în capitolul X din *De incarnatione*, și, la fel ca Origen, „a pus restaurarea umanității pe seama lui Hristos, care, «prin propria sa putere, a restaurat întreaga natură umană»”¹⁶.

Pe aceeași tonalitate universalistă, Atanasie se apropie și mai mult de sensul origenist al *apokatastazei*, atunci când vorbește în unele *Scrisori pascale* despre victoria finală a Fiului lui Dumnezeu asupra morții: „moartea și împărăția diavolului au fost abolite” (4,2,3); „datorită morții Mântuitorului, iadul a fost călcat [...] în loc de iad, Împărăția Cerurilor”¹⁷ (5,3,5). Prin recursul exegetic la In 12,32 – „când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi atrage pe toți la mine” –, Atanasie s-a exprimat și mai explicit în favoarea restaurării finale, susținând în *Scrisoarea 10* că „Hristos ne-a mântuit din moarte și a

¹⁴ SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, Ecclesiast/Astra Museum, Sibiu 2016, VI, 13 (235).

¹⁵ Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (2 vol.), Brill, Leiden-Boston 2013, vol. I, 245.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 248.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 251.

eliberat din iad întreaga omenire” (3,5), iar în *Scrisoarea 27* că „totalitatea oamenilor a intrat [în Împărăția Cerurilor] pentru ca *fiecare om* să fie mântuit”¹⁸ (24). Și totuși, cu toată apropierea de *apokatastaza* lui Origen, din toate aceste citate reprezentative pentru eschatologia atanasiană rezultă că episcopul alexandrin a acceptat doar sensul referitor la oameni, în deplină consonanță cu semnificația subiacentă a expresiei din *Crezul* de la Niceea: „care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. În pofida faptului că un fragment dintr-o scrisoare sinodală din 371 (*Epistula ad Afros episcopos*) – „dar nimeni nu poate nega că lucrurile de la început sunt schimbătoare, văzând că *îngerii au călcat porunca*, Adam nu a ascultat și *toți au nevoie de harul Cuvântului*”¹⁹ –, redactată de Atanasie și semnată și de alți 90 de episcopi din Egipt și Libia, ar putea lăsa să se întrevadă că și îngerii decăzuți ar putea beneficia de harul divin, această variantă interpretativă este contrazisă de ideile exprimate într-o multitudine de scrieri, printre care se numără și cele de mai sus. Prin claritatea și coerența lor cu ansamblul gândirii teologice atanasiene, dar mai ales prin referința exclusivă a acestora la ființele umane, este exclusă orice încercare de asociere a episcopului alexandrin cu teza origenistă a restaurării diavolului, concepția acestuia fiind similară cu cea consacrată de părinții conciliari în expresia credală analizată aici, respectiv: „fărădelegile *noastre* au atras dragostea Lui pentru noi, așa că El s-a grăbit să ne ajute [...] de dragul mântuirii *noastre*”²⁰.

Eusebiu din Cezareea, care s-a aut prezenta ca autorul *Crezului*, a conlucrat cu Pamfilu (supranumit „*Origen Tânărul*”) la elaborarea unei *Apologii* „pe care a întocmit-o în apărarea lui [Origen], cu multă grijă”, în al cărei cuprins textual – din care s-a păstrat doar traducerea latină a lui Rufin din Aquileea – a făcut referire la „toate lucrurile ce trebuie cunoscute

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ ATHANASIUS, *Epistula ad Afros episcopos*, <https://documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_Epistula_ad_Afros_episcopos_%5BSchaff%5D,_EN.pdf> (02.10.2025).

²⁰ ATHANASIUS, *De incarnatione*, IV, 3, <[https://documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_De_incarnatione_verbi_\[Schaff\],_EN.pdf](https://documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_De_incarnatione_verbi_[Schaff],_EN.pdf)> (02.10.2025).

despre acest om”²¹. Importanța acestei lucrări de excepție pentru subiectul acestui articol rezidă în faptul că Eusebiu și Pamphilus nu au fost nevoiți să îi ia apărarea lui Origen în legătură cu doctrina *apokatastazei*, deoarece cu privire la aceasta nu îi fuseseră aduse învinuiri în acel timp, cu câteva decenii înainte de Conciliul de la Niceea. Totodată, pentru înțelegerea retrospectivă a anvergurii influenței ideilor origeniste la acea vreme, este semnificativ atât faptul că Eusebiu l-a inspirat în plan intelectual pe împăratul Constantin – care a propus formal noul termen-cheie antiarian *homoousios* –, bazându-se pe teologia lui Origen²², cât și compatibilitatea terminologiei episcopului din Cezareea cu doctrina *apokatastazei*:

„uzul terminologiei lui Eusebiu este perfect compatibil cu doctrina *apokatastazei*, [deoarece] el face o distincție constantă între *αἰώνιος* – care se referă în principal la lumea care va veni și înseamnă *etern* numai cu referire la Dumnezeu, ca un ecou al Scripturii – și *αἰδιος*, care indică eternitatea în sens filosofic strict, în legătură cu Dumnezeu sau cu co-eternitatea Fiului cu Tatăl, și cu [alte] entități inteligibile, cu specificarea expresă că ceea este *αἰδιος* transcende timpul sau este imutabil în timp”²³.

Cu puțin timp înainte de începerea lucrărilor Conciliului de la Niceea, Eustatie (Eustațiu) de Antiohia l-a succedat în scaunul episcopal pe Paulinus din Tir, care a fost un origenist atât de înfocat, încât a fost acuzat de Marcelus de Ancira că îl consideră pe Origen mai important decât Scriptura²⁴. Față de predecesorul său, Eustatie a polemizat cu unele idei origeniste de factură subordinaționistă – dar, nu și cu *apokatastaza* –,

²¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, op. cit., VI, 33, 4 (323). Din nefericire, catalogul lucrărilor lui Origen, redactat de Eusebiu și Pamfil, nu s-a păstrat, fiind vorba, se pare, de aproximativ 2000 de titluri. În a 33-a *Scrisoare către Paula*, sf. Ieronim a indicat doar 200 de titluri, iar sf. Epifanie vorbește despre 6000 de cărți, care erau, probabil, suluri, iar nu titluri de cărți deosebite. Cf. C. VOICU, *Patrologie* (3 vol.), Editura Basilica, București, 2009, vol. I, 319.

²² Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 313.

²³ *Ibid.*, 314. Ca și Origen, Eusebiu din Cezarea interpretează versetul din Faptele Apostolilor 3,21 („*tes apokatastaseos panton*”) în sensul unei restaurări finale care va avea loc la Parusie.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 285.

respectiv cu exegeza alegorică specifică *Didaskalion*-ului din Alexandria, deoarece de această metodă se foloseau și arienii în încercările lor de a-și impune viziunea eretică. Din implicarea sa foarte dinamică în dezbaterile conciliare alături de „tovarășul său de nevoie și înaintemergător al adevărului, Atanasie” – cărora le-a fost dedicat un întreg capitol în *Istoria ecleziastică* a lui Teodoret de Cir²⁵ – și din faptul că *i-a atribuit redactarea celor două Crezuri* conținute în *Scrisoarea lui Eusebiu către Biserica sa* tocmai episcopului Cezareei, o autoritate indiscutabilă a vremii respective în materie de origenism, reiese destul de clar că Eustatie cunoștea foarte bine controversele și ideile vehiculate în etapele premergătoare elaborării *Crezului*, printre care a figurat, cu siguranță, și *apokatastaza*. Numai prin raportarea parțial ofensivă a părinților conciliari la această doctrină preexistentă se poate explica, în mod rezonabil, alăturarea pleonastică a expresiei „care pentru noi oamenii” la sintagma inițială din *Crezul din Cezareea*, „cel ce, pentru mântuirea noastră...”²⁶, în condițiile în care Eusebiu a scris că „judecata cuvintelor [din Crez] se potrivește cu cele mărturisite de noi”²⁷, iar renumitul istoric al *Crezurilor*, Kelly, a subliniat diferența majoră dintre structura crezurilor orientale și a celor occidentale: „crezurile orientale diferă de cele occidentale, fiind *mai teologice*; [primele] se ocupă de idei, în timp ce crezurile occidentale se ocupă de fapte”²⁸.

Din cele expuse până acum, se confirmă nu numai faptul că disputele niceene au avut la bază și fondul doctrinar origenist, uneori chiar în mod

²⁵ TEODORET DE CIR, *Istoria bisericească*, în: A. MARINESCU (ed.), *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325). Documente și izvoare contemporane* (2 vol.), Editura Addendum, București 2025, vol. II, 183-222, 205; Cap. VII: *Respingerea arianismului dedusă din scrierile lui Eustatie și Atanasie*.

²⁶ EUSEBIU DE CEZAREA, „Scrisoare către Biserica sa”, în: A. MARINESCU (ed.), *Sinodul I Ecumenic, op. cit.*, vol. I, 221-225, 222. Această conotație subiacentă a expresiei credale a mai fost subliniată în studiile teologice moderne: „Crezul ne reamintește că soarta demonilor nu reprezintă o problemă propriu-zisă pentru soteriologie, care urmărește mântuirea lumii umane («pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire»). Cf. J.R. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology”, *Theological Studies* 54 (1993) 617-640, 623.

²⁷ *Ibid.*, 225.

²⁸ J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Continuum, London 2006, 195.

preeminent, ci se justifică și intuiția sf. Toma de Aquino cu privire la rațiunea introducerii de către părinții conciliari a expresiei credale „*care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*”, după cum se justifică și reconstituirea de către *Doctor Angelicus* a semnificației ei eschatologice originare. În plus, credibilitatea reconstrucției tomiste a sensului niceean se mai poate întemeia pe erudiția și acribia cu care sf. Toma își documenta fiecare studiu teologic²⁹ în contextul penuriei izvoarelor literare din epoca respectivă „Cel mai probabil au existat mai mulți autori care s-au aplecat asupra *apokatastazei* în acea perioadă, însă operele lor fragmentare constituie o piedică pentru cercetători în definirea exactă a fenomenului”³⁰.

Așadar, rațiunea expusă de sf. Toma pentru introducerea expresiei credale în discuție, alături de semnificația ei subiacentă parțial anti-origenistă nu reprezintă nicidecum un anacronism, ci constituie o redescoperire târzie a unor sensuri (probabil) pierdute, o recuperare tardivă a înțelesului dogmatic autentic, luând în considerare și anterioritatea *apokatastazei* față de *Crezul niceean*. Ca atare, nu e vorba aici nici de inerenta istoricitate a procesului de formare și sedimentare a tuturor doctrinelor creștine, după cum această clarificare doctrinară din *Crez* nu poate fi pusă pe un palier analogic nici cu deslușirea teologică târzie făcută de sf. Toma de Aquino cu privire la instituirea, în mod autentic, de către Hristos a celor șapte sacramente, care avea caracter exegetic originar.

Situarea *apokatastazei* în limitele ortodoxiei post-niceene

Din cele ce preced, rezultă că raportarea negativă la Origen a părinților sinodali de la Niceea s-a făcut doar cu privire la o parte din doctrina

²⁹ „*A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritas*” (CG, I, 4, 3). TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, lib. 1, cap. 3, n. 4, <<https://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html>> (15.09.2025). „Descoperirea adevărului este rodul unei *cercetări minuțioase*”. Cf. M. STOCKHAMMER (ed.), *Thomas Aquinas Dictionary*, Philosophical Library, New-York, 1965, 196 („The discovery of truth is the fruit of studios *enquiry*”).

³⁰ L.M. BLANCHARD, *Will All Be Saved? An Assessment of Universalism in Western Theology*, Paternoster Press, Milton Keynes 2015, 62. Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea umană*, Eikon, București 2001, 38.

apokatastazei³¹. Într-o altă ordine de idei, expresia credală, deși exclude în mod implicit orice posibilitate de reintrare a diavolilor în Împărăția lui Dumnezeu, lasă, totuși, în continuare loc în spațiul doctrinar al noii ortodoxii ecumenice niceene pentru ideea lui Origen despre resaturarea finală în privința oamenilor, fiind neutră față de „nimicirea totală și definitivă a răului [urmată] de o îndreptare din nou a tuturor sufletelor”³², în măsura în care acestea sunt doar cele umane. Implicit, prin conținutul doctrinar normativ al Crezului de la Niceea a fost respinsă, indirect, ideea de „restabilirea a tuturor” după „nimicirea a celui din urmă vrăjmaș,”³³ adică după suprimarea completă a iadului. Conform teoriei lui Origen, nu trebuie să înțelegem această distrugere a diavolului într-un sens profund ontologic, cum

„că substanța sa făcută de Dumnezeu va pieri, ci în sensul că gândurile și voința sa de dușmănie, care provin nu de la Dumnezeu, ci de la ea însăși, vor înceta să mai existe. E nimicită, deci, dar nu pentru ca să nu mai existe, ci pentru ca pe viitor să nu mai fie nici moarte și nici dușman”³⁴.

Cu toate că Rufin din Aquileia (*De adult. libr. Orig.* 7) menționează că, la un moment dat, „Origen nu recunoaște că ar fi afirmat «întoarcerea» la Dumnezeu a diavolului, căci în cazul acesta el ar fi «nebun», ..., aici nu este o eroare de formulare, căci în alte locuri reia aceeași idee”³⁵. Bunăoară, chiar

³¹ „În scrierile sale, Origen face referire la o tradiție creștină care deținea atât cuvântul în sine, cât și sensul termenului *apokatastasis*, ceea ce denotă faptul că nu el este cel care i-a conferit acestui concept un înțeles creștin”. În *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Origene folosește sintagma „așa-zisa apokatastază”, semn că acest termen preexista. A. MENZIES, *Ante-Nicene Fathers. Recently Discovered Additions to Early Christian Literature* (9 vol.), Cossimo Classics, New York 2007, vol. I, 305 *apud* Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei*, *op. cit.*, 33, nota 59, Raluca M. Pleșa, *Actualitatea apokatastazei*, p. 33. Conform Ilariei Ramelli, termenul apare în lucrările lui Origen de 30 de ori. Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, *op. cit.*, 16.

³² PĂRINȚI ȘI SCRITORII BISERICEȘTI (36 vol.). ORIGEN, *Scrieri Alese. Contra lui Celsus* (36 VOL.), trad. T. Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București 1984, vol. IX, 566.

³³ PĂRINȚI ȘI SCRITORII BISERICEȘTI (36 VOL.). ORIGEN, *Peri Arhon (Despre principii)*, trad. T. Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București 1984, vol. VIII, 269; 256.

³⁴ *Ibid.*, 256.

³⁵ T. BODOGAE, „Nota 1253”, în: ORIGEN, *Peri Arhon*, *op. cit.*, 256.

într-un alt pasaj din aceeași lucrare de căpătâi, *Peri Arhon*, teologul alexandrin a reiterat ideea restaurării diavolului, dar, de data aceasta, de o manieră interogativă:

„dar cetele care lucrează sub ascultarea diavolului și se pleacă răutăților lui se vor putea ele întoarce, din nou, cândva, în veacurile viitoare la bunătatea dintâi (...) atât în veacurile care se văd și se scurg, cât și în cele care nu se văd și sunt fără sfârșit, ar mai fi cumva cu puțință ca această părtică a creaturilor lui Dumnezeu să fie cu totul despărțită de unitatea și armonia sfârșitului?”³⁶

Varianta exclusiv *umană* a *apokatastazei* origeniste are în vedere purificarea progresivă a păcătoșilor damnați, afirmând reșezarea tuturor fapturilor în starea de fericire de la începutul Creației – „începutul la care trebuie să fie readus din nou și sfârșitul și împlinirea tuturor lucrurilor”³⁷:

„desigur, va veni un sfârșit și o desăvârșire a lumii, când fiecare își va lua pedeapsa potrivit păcatelor pe care le-a săvârșit, dar numai Dumnezeu știe când se va întâmpla acest lucru și când fiecare va fi răsplătit după cuviință. În orice caz, credem că bunătatea lui Dumnezeu va aduce, prin Hristosul Său, toată făptura la un singur sfârșit, după ce el va fi supus și pe ultimii dintre vrăjmașii Lui [...] Acest lucru nu se va întâmpla dintr-o dată, ci pe încetul și treptat în decursul a nenumărate și nesfârșite veacuri³⁸, când pe nesimțite și rând pe rând se va desfășura procesul de îndreptare și curățire”³⁹.

Din perspectiva autoritativă a *ortodoxiei niceene*, dacă eliminăm din ecuația eschatologică de mai sus variabila demonică, putem considera că ea

³⁶ ORIGEN, *Peri Arhon*, op. cit., 95.

³⁷ La Origen „se află un fel de expunere platonice a ideilor conform cărora în evoluția circulară sfârșitul corespunde începutului”. Cf. L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei* (8 vol.), trad. W. Tauwinkl, Sapienția Iași 2010, vol. VIII *Viitorul creației în Dumnezeu. Escatologie*, 170.

³⁸ Origen era pe deplin conștient despre distincția semantică și filosofică tradițională dintre αἰώνιος și αἰδιος, motiv pentru care a considerat că „toate expresiile biblice ca «focul αἰώνιος», «moartea αἰώνιος» și «pedeapsa αἰώνιος» nu pot fi interpretate ca foc, moarte și pedeapsă «eternă», în sensul profund în care numai Dumnezeu este etern. Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 161.

³⁹ *Ibid.*, 260; 92; 257.

a trecut de filtrul magisterial de selecție impus de părinții conciliari. Apoi, păstrând aceeași hermeneutică „umană” a textului de mai sus, se poate observa cu ușurință că paragraful „*credem că bunătatea lui Dumnezeu va aduce, prin Hristosul Său, toată făptura la un singur sfârșit*” este aproape echivalentă – cel puțin sub aspect doctrinar – cu expresia credală „*care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*”. E adevărat, însă, că această legitimitate canonică nu se întemeiază pe o intervenție afirmativă sau negativă a Bisericii, ci rezultă implicit dintr-o neutralitate a doctrinei *ortodoxe* ecleziale, prezervată atât în urma adaosurilor la *Crezul niceean* de la Conciliul de la Constantinopol din 381 – rămas aproape necunoscut până la Conciliul de la Calcedon din 451⁴⁰ –, cât și în urma celorlalte rezoluții conciliare ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451). *A fortiori*, varianta strict umană a *apokatastazei* lui Origen rezonează armonios cu unul dintre adaosurile credale de la Constantinopol – „*așteptăm învierea morților și viața fără de sfârșit*”⁴¹ *ce va veni*”⁴² –, prin care Biserica își manifestă speranța neclintită în dobândirea vieții eterne universale, pe aceeași linie cu Origen.

Ca principiu teologic fundamental, istoria teologiei se prezintă, în genere, ca un proces dialectic de elaborare, selecție și proclamare ecleziastică a dogmelor *ortodoxe*, pe baza unui material doctrinar preexistent, iar nu „ca o desfășurare fără conflict a unui adevăr atemporal”; adesea, „o înțelegere mai profundă a Revelației și a mântuirii, ..., a avut loc ca o luptă dramatică

⁴⁰ Cf. M.J. EDWARDS, „The Creed”, în: I.R. KIM, *The Cambridge Companion of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 135-157, 153. „Trebuie să așteptăm Conciliul din Calcedon (451) pentru a avea o mărturie explicită cu privire la *Crezul Niceno-Constantinopolitan*”. L. DÎNCĂ, *Conciliile ecumenice. Niceea I, 325& Constantinopol I, 381*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2015, 106.

⁴¹ „Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν, Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος”. Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Edizione bilingue, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 20025, 24. Aceast ultim adaos credal – tradus în latină „*vitam futuri saeculi*” – este în perfectă consonanță cu distincția conceptuală tradițională operată, fără rezerve, de Origen în lucrările sale teologice, tocmai pentru că viața în Împărăția cerurilor este asociată cu Dumnezeu.

⁴² Traducere din L. DÎNCĂ, *Conciliile ecumenice. Niceea I*, op. cit., 198. În *Liturghierul greco-catolic* din 2014 (Blaj): „*aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie*”.

și conflictuală pentru adevărul creștin”⁴³. În raport de această premisă dovedită istoric, doctrina *apokatastazei* formulată de Origen a regresat în conținut – fără tensiuni și confruntări teologice prealabile – prin filtrul magisterial impus de către părinții conciliari de la Niceea cu maxima autoritate catehetică a Bisericii lui Hristos și a continuat să supraviețuiască în planul teologiei patristice în această formă, ca o *teologumenă*, până la Edictul lui Iustinian din 543 (în Răsărit), în pofida criticilor care au început să apară spre sfârșitul secolului al IV-lea. Aceste controverse teologice legate de opera complexă a lui Origen, „care au scindat creștinismul în admiratori și contestatari ai scriitorului alexandrin, au cunoscut două etape majore: prima fază a conflictului origenist se petrece către finalul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, ..., iar cea de-a doua etapă a crizei a avut loc, în special, în mediul monahal palestinian la începutul secolului al VI-lea”⁴⁴.

Până la noua regresie doctrinară din veacul al VI-lea – aproape extinctivă în Răsărit, dintr-o anumită optică –, legitimitatea normativă a *apokatastazei* (umane) origeniste este reliefată și de absența unor decizii sinodale locale de condamnare a acesteia ca *erezie*, precum și de statutul canonic de egalitatea a criticilor patristice (*teologumene*), dincolo de faptul că, de cele mai multe ori, acestea vizau origenismul, *in corpore*, sau alte afirmații din teologia scriitorului alexandrin (e.g., preexistența sufletelor, concepția subordinaționistă despre suflet etc.). De fapt, din prima perspectivă precitată, nici *apokatastaza* demonică exclusă prin *Crezul niceean* nu a fost condamnată direct, prin anatemizare, ca *erezie* explicită de natură să atragă excomunicarea din comunitatea Bisericii. Așa cum a remarcat profesorul Mark Edwards, „crezul din 325 este mai degrabă unul *declarativ*, decât un enunț dogmatic [normativ]”, motiv pentru care cele șase anateme

⁴³ D. ANSORAGE, *Scurtă istorie a teologiei creștine. Epoci, gânditori, direcții de dezvoltare*, trad. L.N. Matieș, Sapiientia, Iași 2020, 22.

⁴⁴ S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Basilica, București 20182, 376.

au fost atașate la finalul acestuia, „ele neputând avea loc într-o afirmare colectivă a credinței de către laicii aflați în rugăciune”⁴⁵.

În sfera teologiei patristice, Eusebiu de Cezareea nu a inclus *apokatastaza* în lista sa de erezii⁴⁶, iar în celebrul *Panarion. Împotriva tuturor ereziilor* a lui Epifanie de Salamina, redactat în șapte părți între 374 și 377, unde sunt inventariate 80 de erezii, eshatologia *origenistă* a fost condamnată – de această dată în mod explicit – strict cu privire la ideile despre mântuirea demonilor⁴⁷, pe care Epifanie a legat-o de doctrina neoplatonică a preexistenței sufletelor. Similar este și cazul lui Teofil al Alexandriei, responsabil de convocarea unui sinod local destinat analizării critice a operei lui Origen (399-400), care, prin *Scrisoare sinodală către episcopii din Palestina și Cipru* (400), a identificat opt erori doctrinare întâlnite, în special, în *Peri Arhon*, însă fără ca printre acestea să se regăsească și doctrina *apokatastazei* umane. Din contră, prin condamnarea exclusivă a *apokatastazei* demonice în cea de-a opta eroare – „Hristos a suferit o dată pentru oameni și *va suferi din nou pentru demoni*”⁴⁸ (s.n.) –, a fost lăsată neatinsă legitimitatea perspectivei eschatologice (umane) niceene, în condițiile în care tocmai această eroare explicită este cea care a determinat intervenția magisterială implicită a Conciliului de la Niceea, prin introducerea expresiei credale „care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. Suplimentar, episcopul alexandrin a mai adus „ca argument împotriva universalismului lui Origen funcția sacramentală a Euharistei, spunând că ...demonii nu pot avea parte de această jertfă, și, prin urmare, *nu pot spera într-o posibilă mântuire*”⁴⁹ (s.n.).

⁴⁵ M.J. EDWARDS, „The Creed”, art. cit., 137.

⁴⁶ Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 307-308.

⁴⁷ Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei*, op. cit., 52.

⁴⁸ P. SCHAFF, H. WACE (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers* (6 vol.), translated by W.H. Fremantle, G. Lewis and W.G. Martley, Second Series, Christian Literature Publishing Co., Buffalo 1893. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/3001092.htm>> (4.10.2025).

⁴⁹ Cf. E.A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of a Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 2014, 110-111 apud Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei*, op. cit., 53.

În ceea ce privește gândirea patristică a sf. Ieronim, fost discipol al lui Didim cel Orb, un susținător deschis al *apokatastazei* origeniste, acesta l-a condamnat ca eretic pe Origen spre sfârșitul vieții sale, după ce a promovat timp de treizeci de ani inclusiv restaurarea finală a demonilor. În acest sens, în *Apologia contra Hieronymum*, Rufin „atestă că, în timp ce acum Ieronim îl numește pe Origen *eretic*, mai devreme l-a preamărit timp de treizeci de ani”⁵⁰. Practic, pe aceeași linie doctrinară cu antecesorii săi antiorigeniști, în *Apologia adversus libros Rufini* (redactată la Bethleem după anul 402), sf. Ieronim a denunțat trei erori origeniste printre care se afla și *apokatastaza* lui Origen, însă critica celei din urmă a vizat strict referința la diavol, iar nu și validitatea concepției origeniste în privința restaurării finale a ființelor umane. Într-un dialog din 415 (*Dialogus adversus Pelagianos* – 1,28), traducătorul Vulgatei i-a exclus explicit din sfera *apokatastazei*, alături de demoni, și pe *necredincioși*, aspect care semnifică nu numai o schimbarea bruscă și radicală a viziuni eschatologice ieronimiene, ci și începutul unei noi regresii a doctrinei origeniste, care, într-un final, va fi oficializată prin Edictul lui Iustinian din anul 543.

Dintre toți marii teologi creștini din antichitatea târzie, sf. Augustin a fost singurul care, într-un final, a respins explicit doctrina origenistă a restaurării finale a *tuturor oamenilor*, după ce în perioada anti-maniheistă din viața sa a susținut *apokatastaza* lui Origen, ca o posibilă consecință a manifestării bunătății infinite a lui Dumnezeu (*Dei bonitas*). În lucrarea sa de inspirație platonicească, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (391), sf. Augustin a susținut că „Dumnezeu ordonă și călăuzește toate ființele care au căzut până când ele se întorc/sunt restaurate („donec ad id recurrant”) la starea din care au căzut”⁵¹, pentru ca în lucrarea anti-pelagiană mult mai târzie (scrisă în jurul anului 421), *Contra Iulianum*,

⁵⁰ Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 629. „Ieronim, care a tradus odată câteva din operele lui Origen, considerându-l ca «cel mai mare învățător al Bisericii de la apostoli încoace», acum devine un anti-origenist agresiv”. Cf. H. CHADWICK, *The Early Church*, Revised Edition, Penguin Books, London 19932, 185.

⁵¹ *De mor.* 2,7,9. Cf. *Ibid.*, 663.

„să respingă ipoteza convertiri și restaurării diavolului ca o eroare atribuită lui Origen”⁵². Ulterior, în ultimii ani de viață, episcopul de Hipona a compus lucrarea *Retractationes* (426-427), prin care a revenit asupra mai multor concepții exprimate în gândirea sa teologică anterioară, încercând să le compatibilizeze cu viziunea sa mai nouă despre har și predestinare. În privința *apokatastazei*, sf. Augustin a redus drastic tendința puternic universalistă ilustrată de versetul din 1Tim 2,4 – „care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului” –, considerând expresia „toți oamenii” ca fiind, în realitate, doar cei strict predestinați⁵³. Din aceleași rațiuni, luând ca reper capitolul 11 din *Scrisoarea către Romani*, sf. Augustin a restrâns *plenitudo gentium*, ce vor fi mântuiți odată cu *omnia Israel*, la totalitatea celor ce au fost chemați de Dumnezeu în mod special⁵⁴. Din punct de vedere canonic, însă, concepția augustiniană anti-origenistă nu avea nicidecum valoarea unei negări autoritative ecleziale, neexistând nicio intervenție magisterială cu vocație *universalistă* de genul anatemei de la Primul Conciliu Ecumenic de la Niceea.

În favoarea *apokatastazei* umane au pledat o serie de Sfinți Părinți și teologi din secolele IV-V, care, într-o măsură puțin sau mai mult explicită⁵⁵, au susținut diverse aspecte din complexitatea viziunii origeniste a unei posibile restaurări finale a oamenilor ori au avut, cel puțin, anumite concepții teologice consonante cu ea. Dacă la sf. Efreem Sirul și sf. Grigore

⁵² *Ibid.*, 71.

⁵³ Cf. A.Y. HWANG, “Augustine’s Interpretations of 1Tim 2,4 in the Context of His Developing Views of Grace”, *Studia Patristica* 43 (2006) 137-142. „Dacă exmplul lui Cristos reprezintă un model de predestinare la beatitudinea celestă, Augustin vede, în contrapondere, o *massa damnata* aflată pe panta condamnării eterne”. A.-S. TAT, *Cui i-e frică de Sfântul Augustin*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2024, 142. Este important de subliniat că și la sf. Augustin persistă incertitudinea cu privire la semnificația reală a *eternității*, deoarece în latină adjectivul *aeternus* traduce ambele concepte din limba greacă *αἰώνιος/αἰδιος*, în funcție de un context particular, iar Augustin, „la fel ca mulți autori latini, nu au reușit să înțeleagă această distincție”. Cf. Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 670.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 674.

⁵⁵ Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei*, op. cit., 38-45.

de Nazianz e vorba, mai mult, de un optimism eschatologic bazat pe milostivirea divină, realizabil printr-un fel de „botez al focului” *post mortem*, Didim cel Orb și Evagrie Ponticul s-au referit, deși în mod izolat, chiar la universalitatea mântuirii și restaurarea finală. Într-un comentariu la *Scrisoare întâi către Corinteni* (15, 22-26), Didim a reluat ideea origenistă a similarității dintre sfârșit (*telos*) și început (*arkhē*) – deși la Origen *telos*-ul este superior – și a expus clar uniunea tuturor sufletelor cu Dumnezeu după eliberarea lor din păcat⁵⁶, în timp ce ideea eschatologică principală a lui Evagrie Ponticul a fost concentrată în binecunoscuta ei formulă: „a fost un timp în care răul nu a existat și va veni un timp în care nu va mai exista”⁵⁷.

Perspectiva eschatologică a sf. Grigore de Nyssa a fost, fără discuție, cea mai elaborată și cea mai apropiată de *apokatastaza* (umană) a marelui teolog alexandrin, iar această înrudire conceptuală a fost recunoscută chiar și de către unii critici⁵⁸. Din cauza evidenței unor idei, unii antiorigeniști de mai târziu – e.g., Gherman I, Patriarhul Constantinopolului – chiar au lansat teza interpolării fragmentelor proorigeniste din opera părintelui capadocian. În *Marele cuvânt catehetic*, sf. Grigore găsește ca singură alternativă la botez – curățirea *prin foc* în veacuri îndelungate: „aceia ale căror inimi s-au împietrit din pricina patimilor și care n-au căutat să se curețe de vicii și răutăți, ..., neapărat se vor curăța prin foc”, astfel încât, „după veacuri îndelungate, ei să fie aduși la Dumnezeu curați și puri”⁵⁹. În fine, la sf. Vasile cel Mare, singura legătură majoră dintre opera lui și doctrina *apokatastazei* este păstrarea intactă și conștientă a diferenței ontologice tradiționale dintre *αἰώνιος/ἄϊδιος*, superpozabilă parțial cu cea din binomul patristic *χρόνος/καιρός*. Chiar și sf. Augustin, în ciuda

⁵⁶ Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 298.

⁵⁷ Cf. R.M. PLEȘA, *Actualitatea apokatastazei*, op. cit., 45.

⁵⁸ „Putem spune că ideea prezentă în [unele texte] este favorabilă teoriei [apokatastazei]”. C. CIULINARU, *Filosofie și teologie la Sfântul Grigore de Nyssa*, Paideia, București 2022, 219.

⁵⁹ GRIGORE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic*, trad. G. Teodorescu, Editura Sophia, București 1998, 218.

absenței acestei distincții ontologice în opera lui, a ajuns în propriul său sistem de gândire la concluzia că eternitatea/atemporalitatea îi aparține numai lui Dumnezeu, în timp ce întreaga Creație e marcată fundamental de curgerea timpului: „niciun timp nu este egal etern cu [Dumnezeu], fiindcă [Dumnezeu] rămâne mereu același; dacă și timpul ar rămâne întotdeauna același, atunci acesta nu ar mai fi timp” (*Confesiuni*)⁶⁰. Drept urmare, orice timp dintr-un plan sau altul al Creației „aparține lumii devenirii, în care se distinge un *înainte* și un *după*, adică sfera temporalității și, chiar dacă acest cosmos ar avea o existență fără un început temporal, încă *nu i s-ar putea atribui eternitatea*, ci doar un *caracter temporal indefinit*, perpetuitatea, însă cu un statut ontologic inferior”⁶¹ (s.n.).

O nouă regresie doctrinară a apokatastazei

Ia al V-lea Conciliu Ecumenic din 553?

Prin Edictul lui Iustinian din anul 543, emis pe fondul unor dispute dintre monahii origeniști și antiorigeniști de la Marea Lavră⁶², înființată de sf. Sava în anul 478 în Deșertul Iudeii, au fost condamnate efectiv mai multe teze origeniste printre care figura și doctrina apokatastazei. În concret, împăratul Iustinian, dând curs delegației palestinienne trimise la el de către Patriarhul Ierusalimului, a întocmit un „edict-tratat” ce conținea zece anatematisme proclamate pe marginea a 24 de fragmente din opera lui Origen, în special din *Peri Arhon*. Acest document i-a fost trimis patriarhului Minas al Constantinopolului, cu solicitarea imperială de condamnare expresă a lui Origen și a „învățăturilor sale nelegiuite”, lucru care s-a întâmplat în același an prin convocarea unui sinod local la Constantinopol, în urma căruia „nu s-a discutat cazul Origen, ci s-a luat doar act de tratatul

⁶⁰ SFÂNTUL AUGUSTIN, *Despre Facerea lumii și despre Timp*, Editura Cartex, București 2021, 58.

⁶¹ A.-S. TAT, *Cui i-e frică*, op. cit., 91. 85-211.

⁶² Grupul monahilor care cultiva spiritualitatea origenistă – promovată de Evagrie Ponticul încă de la începutul secolului al IV-lea –, după ce au fost alungați de la Marea Lavră, s-au refugiat la sud de Bethleem unde au înființat un complex monastic denumit *Noua Lavră* (507).

împăratului, acesta fiind aprobat”⁶³ și încorporat într-o hotărâre sinodală, trimisă ulterior de Iustinian printr-o scrisoare circulară tuturor celor cinci scaune patriarhale. Totuși, nu există certitudinea că papa Virgiliu ar fi confirmat acest edict imperial, sens în care prestigiosul *Enchiridion* Denzinger menționează doar aparența acestei posibilități („*pare că papa Vergiliu prin semnătura sa...*”), făcând trimitere la un fragment din *De institutionis divinis* a lui Cassiodor⁶⁴.

Dintre cele zece anatematisme ce însoțeau Edictul imperial, ultima se referea la condamnarea *post mortem* a persoanei lui Origen și „a tuturor celor care învață și cred în el”, iar penultima viza explicit teoria restaurării finale: „dacă cineva spune și crede că pedeapsa demonilor și necredincioșilor (s.n.) nu va fi veșnică, în sensul că va avea un sfârșit, și că va avea loc atunci o mare *apokatastază*, adică o restabilire universală a demonilor și necredincioșilor, să fie anatema”⁶⁵. În acel context istoric, în care Iustinian încerca să asigure un echilibru între ortodoxia doctrinară de la Calcedon (451) și atacurile repetate ale monofiziștilor separați de Biserică, pe fondul denaturărilor gândirii autentice origeniste, „nu se mai găsea pentru Origen nici cel puțin respectul convențional al lui Ieronim”⁶⁶. Totodată, este inexplicabil cum împăratul Iustinian, în condițiile în care a urmărit anatemizarea „tuturor celor care învață și cred în Origen”, a făcut apel în combaterea acestor erori tocmai la lucrările unor teologi – Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz, Ioan Gură de Aur, Atanasie de Alexandria etc. – cunoscuți pentru simpatia ori adeziunea lor la unele aspecte ale doctrinei *apokatastazei*.

⁶³ N. CHIFĂR, *Istoria creștinismului* (4 vol.), Editura Trinitas, Iași 2000, vol. II.

⁶⁴ Cf. DENZINGER H., SCHÖNMETZER A. (ed.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40a Edizione, Edizioni Dehoniane Bologna 2009, 230; *The Sources of Catholic Dogma*, Henry Denzinger, Loretto Publications, Unitates States, 2010, 84.

⁶⁵ Cf. L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constatinopol II [553]&III [680-681] și Niceea II [787]*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2018, 77; *The Sources*, op. cit., 85 (211).

⁶⁶ Cf. T. POPESCU, „Denaturarea istoriei lui Origen”, *Biserica Ortodoxă Română* 12 (1926) 710-718, 718.

Cât privește Conciliul de la Constantinopol din 553, deși acestuia „i se aduc la cunoștință anatemele [din 543] împotriva credințelor origeniste privitoare la lucrurile de pe urmă⁶⁷, Conciliul nu s-a exprimat explicit asupra lor, ci doar tradiția ne-a lăsat ca moștenire faptul că anatemele sinodale are fi fost integrate în actele conciliului ecumenic”⁶⁸. Ceea ce figurează în cele 15 anatematisme atașate *horos*-ului sinodal – având în vedere că tema principală a Conciliului Ecumenic era condamnarea „celor Trei Capitoare” –, e simpla menționare a persoanei lui Origen într-o listă de teologi considerați eretici, fără ca termenul de „*apokatastază*” să apară undeva: „dacă cineva nu-i anatemizează pe Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen, împreună cu scrierile lor nelegiuite ... și pe toți cei care gândesc lucruri asemănătoare cu cele ale ereticilor menționați mai devreme și care au rămas până la sfârșitul vieții în propria nelegiuire, unul ca acesta să fie anatema”⁶⁹.

Cu precădere, al Cincilea Conciliu Ecumenic a dezbătut și condamnat perspectiva cristologică antiohiană a „celor Trei Capitoare”, iar în textul referitor la acestea, elaborat în sesiunea finală din 2 iunie 553, părinții conciliari au adăugat cele 14 anatematisme dogmatice, fără să fi fost consemnată nicio dezbatere prealabilă despre problema origenismului. Doar pe baza unei confuzii de natură istoriografică, condamnarea din 543 a fost asociată *a posteriori* cu rezoluțiile conciliare din 553, iar unele documente anti-origeniste anterioare au fost atribuite de tradiția ulterioară unor sesiuni conciliare. Din acest motiv, planează încă o puternică îndoială

⁶⁷ „Chiar înainte de deschiderea oficială a celui de-al doilea conciliu, episcopii adunați au emis cincisprezece anateme care condamnau teologia origenistă (publicate în 1679), din nou la instigarea lui Iustinian”. Cf. J.R. SACHS, „Apocatastasis”, *art. cit.*, 639. În realitate, acestea au fost preluate din hotărârea Sinodului local de la Constantinopol din 543. Cf. L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II, op. cit.*, 78-80.

⁶⁸ *Ibid.*, 81.

⁶⁹ Cf. S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice, op. cit.*, 435.

asupra plasării/interpolării lui Origen⁷⁰ la capătul unei liste de eretici alcătuită în ordine cronologică, fiindcă „era inutil ca al cincilea conciliu ecumenic să revină în mod explicit asupra lui Origen”⁷¹ pentru condamnarea unor teze deja anatemizate, dar și pentru că „nici Virgilius și nici următorii doi succesori ai săi pe scaunul Romei, Pelagius și Grigore cel Mare, nu spun nimic despre o decizie conciliară prin care Părinții să fi decretat anateme împotriva lui Origen cu această ocazie”⁷². Oricum, chiar și în ipoteza unei prezențe autentice a numelui lui Origen în *horos*-ul sinodal, în primul rând, „savanții nu au ajuns la un acord despre cum a unsprezecea anatemă a devenit legată de Conciliu, ..., iar în al doilea rând, s-a dezbătut îndelung dacă doctrinele condamnate⁷³ au fost, de fapt, cele ale lui Origen”⁷⁴. La o analiză mai atentă a tezelor respective, așa cum a remarcat și iezuitul John R. Sachs, „ar fi nedrept să numim tezele condamnate reprezentări corecte ale gândirii lui Origen”⁷⁵, deoarece ele „au întruchipat o cristologie evagriană radicalizată și o doctrină a *apokatastazei* care a depășit cu mult speranțele lui Origen sau Grigore de Nyssa”⁷⁶. Este mult mai plauzibilă, în considerarea politicii culturale antieleniste promovate de Iustinian, ideea că „în anul 553 origenismul era condamnat [implicit] în legătură cu filosofia păgână din care s-a inspirat, Origen fiind situat alături de Pitagora, Platon și Plotin”⁷⁷, iar „condamnarea origenismului reprezintă actul prin care se sancționa definitiv infiltrarea necritică a

⁷⁰ Cf. D. HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2001, 58-65; I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine*, op. cit., 737.

⁷¹ L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II*, op. cit., 78.

⁷² *Idem.*

⁷³ Sub aspect canonic, singura condamnare este cea din 543, însă aceasta nu beneficiază de forță normativă a hotărârilor emise de la un Conciliu Ecumenic.

⁷⁴ Cf. L.D. DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 69.

⁷⁵ J.R. SACHS, „Apokatastasis”, art. cit., 639.

⁷⁶ B. DALEY, *Hope of the Early Church*, Cambridge University Press, New York 1991, 190. Cf. H. CROUZEL, *Origen*, San Francisco Harper and Row, San Francisco 1989, 178.

⁷⁷ N. CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, op. cit., vol. II, 221.

filosofiei grecești în teologie și se încerca debarasarea spațiului creștin de ultimele reminiscențe ale gândirii păgâne”⁷⁸.

Față de cele ce preced, cel puțin din unghiul de vedere al Bisericii Apusene, la al V-lea Conciliu Ecumenic nu a avut loc, propriu-zis, o nouă regresie a *apokatastazei*, decât în situația în care s-ar include în sfera condamnării indistincte și formale a persoanei lui Origen și a „scrierilor [sale] nelegiuite” și *apokatastaza*. Or, în lipsa unor dezbateri conciliare prealabile pe tema *apokatastazei*, ținând seama de conținutul dogmatic exclusiv cristologic și marian al celorlalte anatematisme, precum și de faptul că „documentele adresate papei Virgilius, care au emanat finalmente de la un conciliu pe care el nu l-a vrut și care – cel mai remarcabil – nici măcar nu conțin numele lui Origen”⁷⁹, o astfel de variantă interpretativă apare doar ca o simplă ipoteză, lipsită de orice temei istoriografic. Mai mult, nu poate fi deloc omisă în abordarea acestei ipoteze, nici presiunea psihică exercitată asupra papei Virgiliu – literalmente exilat – pentru a-l determina să adopte deciziile conciliare, acesta fiind adus forțat la Constantinopol încă din 547. Chiar și dacă ne raportăm la Edictul lui Iustinian și la scrisorile siondale din anul 543, dincolo de problema incertitudinii semnării primului de către papa Virgiliu, efectele canonice ale receptării și ale unei eventuale acceptări a acestora de către papă nu pot fi nicidecum superioare ratificării explicite a rezoluțiilor unui Conciliu Ecumenic⁸⁰, concluzie dovedită chiar de evoluția oscilantă a problemei „celor Trei Capitoale” care a format obiectul propriu-zis al Conciliului Ecumenic II de la Constantinopol. După ce papa Virgiliu a condamnat, într-o primă fază, doctrina (neo)nestoriană a „celor Trei Capitoale” prin *Judicatum*-ul

⁷⁸ Cf. S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice, op. cit.*, 377.

⁷⁹ Cf. I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine, op. cit.*, 737.

⁸⁰ După adoptarea deciziilor conciliare, întorcându-se la Roma, papa Virgiliu a emis două edicte pontificale: *primul edict* este adresat lui Eutihie al Constantinopolului și datează din 8 decembrie 553, în timp ce *al doilea edict* a fost emis la 23 februarie 554, purtând titlul: *Virgillii papae Constitutum de damnatione trium capitulorum*. Este demn de remarcat că niciunul dintre aceste documente papale nu se referă, nici măcar implicit, la persoana lui Origen sau la scrierile lui.

din anul 548, în anul 551 și-a schimbat în mod radical poziția, refuzând să semneze un nou document imperial; după numai doi ani, în urma finalizării dezbaterilor conciliare din iunie 553, papa a revenit la poziția anterioară din 548. În edictul pontifical adresat lui Eutihie al Constantinopolului, papa Virgiliu a notat următoarele: „nu există nicio rușine să-mi recunosc greșeala și să revin de la eroarea mea; este ceea ce a făcut și Augustin în lucrarea *Retractationes*”⁸¹.

Chiar și în Biserica Răsăriteană, în care s-a împământenit *a posteriori* ideea că *apokatastaza* a fost condamnată oficial și integral la al V-lea Conciliu Ecumenic, se poate constata, pe baza premiselor istorice și a argumentelor teologice de mai sus, că această regresie doctrinară nu a fost una extinctivă⁸². Bunăoară, nici măcar Iustinian prin Edictul din 543, însușit de Sinodul local din același an și transmis tuturor patriarhilor din Orient, nu a anatemitizat întreaga doctrină a *apokatastazei*, ci a eliminat din sfera acesteia demonii și *necredincioșii*. Cu alte cuvinte, dacă la Conciliul de la Niceea excluderea diavolului din sfera *apokatastazei* a fost una implicită, de natură pur doctrinară, prin cele două intervenții politico-religioase de la Constantinopol s-a ajuns și la o condamnare *normativă* prin anatemitizare, precum și la îngustarea câmpului de referință (ontică) a doctrinei origeniste, în care au continuat să rămână cuprinși toți păcătoșii creștini. În consecință, în Răsăritul creștin, acesta este efectul canonic maxim ce poate fi atribuit condamnării formale cuprinse în cea de-a unsprezecea anatematismă a celui de-al V-lea Conciliu Ecumenic, nemaexistând ulterior în istoria Bisericii nicio altă intervenție conciliară ecumenică de acest gen.

⁸¹ Cf. L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II, op. cit.*, 84.

⁸² În ipoteza asocierii antatematismei conciliare referitoare la Origen și la „scrierilor lui nelegiuite” cu *apokatastaza* – o temă total străină de subiectele cristologice și mariane ale celorlalte treisprezece anatematisme –, urmând dispoziția conciliară că „*toți cei care gândesc lucruri asemănătoare cu cele ale ereticilor menționați*” sunt anatemizați, apare o problemă insurmontabilă în legătură cu situația canonică a unor teologi anteriori susținători ai unor idei din doctrina *apokatastazei* (e.g., sf. Grigore de Nyssa și sf. Grigore de Nazianz), care, nu numai că nu au fost excomunicați, ci au fost declarați *sfinți*. Aceeași problemă persistă și cu privire la viitori teologi origeniști, sf. Maxim Mărturisitorul și sf. Isaac Sirul.

Interogații speculative din pridvorul teologic

al „Bisericii noului Catehism” asupra *apokatastazei*

De la soluțiile dogmatice adoptate de Biserica primului mileniu în cadrul Conciliilor Ecumenice pe toate palierele gândirii teologice (trinitare, cristologice, mariane, ecleziologice, eschatologice etc.), s-a ajuns astăzi la „Biserica noului Catehism”⁸³, aflată ea însăși, *ab initio*, sub legea istoricității, care caracterizează însăși Revelația pozitivă. „După cum Revelația a avut loc în istorie, luând, prin intermediul limbii omenești, o formă istorică, tot astfel, și *conturarea dogmatică a Revelației sau depositum fidei*, ..., se supune *legii istoricității*”⁸⁴ (s.n.), iar „Biserica, pe măsura trecerii veacurilor, tinde mereu către plinătatea adevărului divin, până ce se vor împlini în ea cuvintele lui Dumnezeu” (DV, 8). Așa cum s-a arătat într-un paragraf de mai sus, conținutul doctrinar al adevărilor fundamentale de credință nu a reprezentat un dat definitiv și atemporal, pe care Biserica să îl fi putut accesa imediat, pur și simplu prin deschiderea unor anumite sertare din depozitul *Revelației* – ea singură *atemporală* –, unde acele adevăruri ar fi fost deja gata formulate în toată complexitatea lor, ci conturarea dogmatică a acestora s-a realizat treptat, de multe ori într-o perioadă îndelungată și într-un mod *dialectic*, dacă e să ne raportăm fie și numai la disputele aprinse, conciliare și extraconciliare, ce au avut loc în scopul combaterii ereziilor cristologice și trinitare din primele cinci secole. Nu mai vorbim despre dogma *ridicării cu trupul și sufletul la cer a Sfintei Fecioare Maria*, căreia i-a trebuit nouăsprezece secole pentru a ajunge la formularea doctrinară din constituția apostolică *Munificentissimus Deus* (1950).

Fără îndoială că „istoricitatea nu înseamnă lăsarea adevărului în seama timpului și relativizarea lui, ci preluarea adevărului într-un mod pe măsura

⁸³ Deoarece Bisericile Ortodoxe nu recunosc decât cele șapte Sinoade Ecumenice din primul mileniu, iar problema *apokatastazei*, din optica premiselor abordate mai sus, s-a oprit la Constantinopol în 553, abordările care urmează vizează strict spațiul doctrinar al actualei Biserici Catolice, definit în *Catehismul Bisericii Catolice*, promulgat de papa Ioan Paul al II-lea în 1992.

⁸⁴ Cf. L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei*, op. cit., vol. I, 167.

situației istorice, printr-o anumită spontaneitate”⁸⁵, aspect observabil cu ușurință din simpla examinare retrospectivă a istoriei concrete a teologiei creștine din diverse epoci, când au fost deschise, treptat sau concomitent, mai multe sertare din *depositum fidei*, fără a exista vreo ordine prestabilită după care să se realizeze această deschidere. Tocmai în temeiul acestei *istoricități* specifice tuturor domeniilor cunoașterii umane, întreaga activitate eclezială catehetică de definire și interpretare a dogmelor a avut în centru, întotdeauna, Sfânta Scriptură, privită în mod holistic, iar nu ca o simplă colecție de adevăruri de credință predefinite și explicite, cărora să le corespundă exact și exclusiv anumite versete biblice. „Calea între dogmă și Scriptură este, de fapt, o mișcare în cerc”, prin care „interpretarea dogmatică a Scripturii, departe de a se îndepărta de Scriptură printr-o formulare ulterioară a credinței, dobândește caracterul unei reversări a întregului adevăr al Scripturii asupra dogmei”, sens în care „nu numai Scriptura se interpretează în lumina dogmei, ci, tot astfel, și dogma în lumina Scripturii”⁸⁶. Iar această circularitate epistemică nu a rămas niciodată închisă într-un anumit moment din istorie, manifestându-se, mai mult, ca o spirală a doctrinei credinței, în care „mesajul central specific al interpretării dogmatice a fost prezentul și înțelegerea actuală a credinței”, adică o „modernitate originară”⁸⁷.

Într-o altă ordine de idei, principiul imutabilității și ireformabilității dogmelor „nu exclude ca, ..., odată cu progresul înțelegerii Bisericii asupra cuvântului lui Dumnezeu, aceleași adevăruri să nu poată fi exprimate, în perioade succesive cu formulări noi, care, explicând și făcând încă și mai înțeles același cuvânt, să învețe *tot adevărul* conținut în formulările precedente”⁸⁸. Așa cum întreaga complexitate a Scripturii este caracterizată de o (misterioasă) *unitate fundamentală intrinsecă* spre a cărei comprehensiune

⁸⁵ *Ibid.*, 167-168.

⁸⁶ *Ibid.*, 183.

⁸⁷ *Ibid.*, 185.

⁸⁸ Cf. Ș. LUPU (ed.), *Revelație, credință și credibilitate. Manual de teologie fundamentală*, Sapienția, Iași 2016, 215.

tinde și va tinde mereu Magisteriul Bisericii până la Parusie – „*căci noi cunoaștem în parte și profeșim în parte, iar când va veni ceea ce este desăvârșit, ceea ce este în parte va dispărea*” (1Cor 13,9) –, tot așa și acest Magisteriu dispune de o anumită *unitate doctrinară*, recognoscibilă, în special, în țesătura *interdependentă* a tuturor dogmelor, ce izvorăște din însăși *unitatea scripturistică primordială*. De aceea, atunci când asistăm la un anumit progres doctrinar și exegetic dintr-o anumită perioadă istorică, ce vizează un anumit adevăr de credință, efectele acestuia se răsfrâng direct și asupra altor dogme ce privesc alte adevăruri de credință, tocmai în virtutea și ca o expresie a *unității doctrinare* (potențiale și actuale) a Magisteriului. Numai astfel se pot explica schimbările (aparent) radicale ale doctrinei credinței⁸⁹, așa cum s-a întâmplat și cu semnificația anticului principiu soteriologic: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Dacă la Conciliul de la Florența, prin bula *Cantata Domino* (1441), s-a statuat că „cei din afara Bisericii Catolice, nu numai păgânii, dar și evreii, și ereticii și schismaticii, nu pot deveni participanți la viața eternă, ci se vor duce «în focul veșnic pregătit pentru diavol și îngerilor lui», cu excepția cazului în care s-ar alătura turmei înainte de sfârșitul vieții lor”⁹⁰, după aprofundarea înțelegerii doctrinare asupra importanței capitale a subiectivității umane în materia actului de credință, în constituția dogmatică *Lumen gentium*, Conciliul Vatican II a ajuns la concluzia că:

„într-adevăr, aceia care, necunoscând, fără vina lor, Evanghelia lui Cristos și Biserica Sa, îl caută totuși pe Dumnezeu cu inima sinceră și se străduiesc, sub impulsul harului, să împlinească în fapte voia Lui cunoscută prin glasul conștiinței, pot dobândi mântuirea veșnică” (LG, 16; CBC, 847).

⁸⁹ Așa cum a subliniat Toma de Aquino, obiectul credinței rămâne mereu același în plan ontologic: „avem obiectul în sine, așa cum există în afara sufletului” și „avem obiectul așa cum există în cunoscător, ca fiind participat de acesta”. *De veritate* 14,12. Cf. <<https://isidore.co/aquinas/QDdeVer14.htm#12>> (10.10.2025).

⁹⁰ Începând cu Conciliul al IV-lea din Lateran din 1215 și până la *Scrisoarea Congregației pentru Doctrina Credinței* din 17 mai 1979, au existat mai multe ocazii în care Biserica Catolică a proclamat oficial existența pedepsei veșnice pentru anumiți păcătoși, însă problematica eschatologică a rămas, aproape întotdeauna, doar la acest nivel declarativ, fără existența unor anatematisme dogmatice explicate împotriva *apokatastazei*.

Tot acest excurs teoretic l-am găsit necesar pentru a înțelege problematica particulară a destinului istoric al regresiei doctrinei *apokatastazei* în Biserica Catolică⁹¹, respectiv semnificația magisterială contemporană a „existenței iadului și a veșniciei lui” (CBC, 1035)⁹², tocmai prin prisma reflecțiilor teologice generale asupra istoricității dogmelor înseși. La un alt nivel de analiză epistemică a doctrinei creștine, comentând o *Instrucțiune* din 24 mai 1990 a Congregației pentru Doctrina Credinței despre vocația eclezială a teologului, cardinalul Joseph Ratzinger susținea într-o lucrare din 1994, *Natura și misiunea teologiei*, că

„teologia nu este pur și simplu și exclusiv o funcție auxiliară a Magisteriului; ea nu se limitează la a strânge argumente pentru ceea ce prescrie Magisteriul, căci atunci Magisteriul și teologia s-ar apropia de ideologie, în cazul căreia nu este vorba decât despre câștigarea și menținerea puterii”⁹³.

Teologul german continuă cu precizarea a două direcții fundamentale ale teologiei, care se întrepătrund reciproc:

„un efort îndreptat mai mult în afară, în dorința de a intra în dialog cu toate căutările raționale ale adevărului din lume; o direcție care se întoarce mai mult în interior, care vrea să exploreze logica interioară și profunzimea credinței”⁹⁴

în care se înscriu toate încercările de teoretizare teologică pe marginea *apokatastazei* lui Origen de după Conciliul Ecumenic Constantinopol II până în prezent. Chiar documentul magisterial la care face referire cardinalul Ratzinger consfințește posibilitatea însăși a teologiei speculative, atunci când spune

„probabil pentru prima dată atât de deschis, că există hotărâri ale Magisterului care pot să nu fie ultimul cuvânt în problema ca atare (s.n.),

⁹¹ Cf. *The Sources of Catholic Dogma*, op. cit., 714 (230).

⁹² *Catehismul Bisericii Catolice*, trad. F. Băltăceanu, M. Broșteanu, W. Tauwinkl, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București 2023.

⁹³ J. RATZINGER, *Natura și misiunea teologiei. Încercări de a înțelege rolul ei în lumina controversei prezentului*, trad. M.-M. Anghelescu, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2025, 128.

⁹⁴ *Idem*.

ci, în ciuda ancorării lor fundamentale în acea materie, sunt inițial și un semnal de prudență pastorală, un fel de dispoziție provizorie”⁹⁵.

Potrivit paragrafului 1035 din *Catehismul Bisericii Catolice*:

„învățătura Bisericii afirmă existența iadului și *veșnicia* lui. Sufletele celor care mor în starea păcatului de moarte coboară, imediat după moarte, în iad, unde suferă chinurile infernului, «focul veșnic». Pedepsa principală a iadului constă în despărțirea veșnică de Dumnezeu” (CBC, 1035).

Strict din analiza acestei formulări catehetice categorice reiese că antica doctrină a *apokatastazei* a regresat în zilele noastre până la completa ei anihilare, însă, dacă privim lucrurile prin prisma *istoricității* ireductibile a evoluției dogmelor, devine clar că și această formulă dogmatică este susceptibilă (potențial) de nuanțări și reformulări, deoarece – cel puțin așa ne arată experiența istorică a teologiei – nicio propoziție doctrinară nu dispune *a priori* de un caracter perpetuu, definitiv și complet irevocabil. Aceasta cu atât mai mult cu cât, învățătura catehetică precitată, așa cum este ea exprimată la ora actuală, conține cel puțin două elemente intrinseci asupra cărora planează deja o serie de interogații speculative, semn că dezbaterea teologică ar putea continua (legitim): conceptul de *veșnicie* și starea păcatului de moarte. În acest sens, în rândurile care urmează vor fi expuse câteva idei teologice și filosofice, aflate în consonanță cu concepția lui Ratzinger despre statutul teologiei speculative, precum și cu specificul teoriei *sensului ilativ*, preluată de cardinalul John Henry Newman din scolastica spaniolă a secolului al XVI-lea, [în care] se disputa posibilitatea definirii așa-numitelor «concluzii teologice ilative», adică a acelor operații de gândire în care concluzia se extrage dintr-o afirmație a Revelației și una a rațiunii.⁹⁶

Abordată, după cum se poate vedea mai sus, încă din perioada patristică post-niceeană, problema semnificației celor doi termeni folosiți în

⁹⁵ *Ibid.*, 130.

⁹⁶ Cf. F.D. AQUINO, *Communities of Informed Judgment. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 200.

Septuaginta și în Noul Testament, *αἰώνιος/ἄϊδιος*, nu este analizată expres în Magisteriul Bisericii, continuând să formeze doar obiectul unor dezbateri restrânse la mediile academice și intelectuale, unde subzistă, totuși, posibilitate ca opiniile teologice astfel exprimate să poată fi valorizate, la un moment dat, și în plan magisterial. Printr-o comparație cu controversele pe termen lung iscate de introducerea în *Crezul niceean* a termenului filosofic *ὁμοούσιον* – deși, la Conciliul de la Niceea, s-a considerat că „terminologia greacă ontologică este în slujba expresiilor tradiționale din Scriptură”⁹⁷ –, precum și cu disputele și conflictele doctrinare generate de încercarea de aprehendere a naturii relațiilor intratrinitare din spatele termenului ioaneic *ἐκπορευόμενον* (In 15,26), care continuă până în zilele noastre în dialogul despre *Filioque* purtat între Biserica Catolică și Bisericele Ortodoxe⁹⁸, nici semnificația celor două veritabile concepte moștenite din filosofia greacă nu poate fi considerată drept una „pur filologică”⁹⁹, după exprimarea lui Scheffczyk și Ziegenaus. Din contră, rămâne valabil ceea ce au subliniat chiar acești mari teologi germani în primul volum propedeutic la celebrul lor tratat *Grundlagen des Dogmas* (1997), și anume că:

„la „«traducerea» dogmei într-o limbă nouă sau actualizarea ei, ..., forma veche trebuie preluată în întregul ei context istoric și descoperită intenția ei [...] Numai în acest fel se garantează că

⁹⁷ COMISIA TEOLOGICĂ INTERNAȚIONALĂ, *Isus Cristos Fiu al lui Dumnezeu Mântuitor*, trad. M. Patrașcu, Sapientia, Iași 2025, 16 (24).

⁹⁸ Problema *Filioque* a fost depășită, într-o primă fază, la Conciliul de la Florența, unde, prin bula *Laetentur Caeli* (6 iulie 1439) care consfințea *Unirea cu grecii*, termenul biblic a fost conceptualizat prin expresia „*ex Patre per Filium procedere*”.

⁹⁹ Cei doi teologi germani susțin că „încercarea de a traduce grecul *aionios* (Mt 25,46), ..., considerată *pur filologic* (s.n.)...este posibilă în sensul unei perioade limitate, chiar în gândirea ciclică a stoicismului și a lui Origen”. L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei, op. cit.*, vol. VIII, 180. În ceea ce privește contradicția ce ar rezulta din folosirea expresiei „chinul *veșnic*” în sensul unei durate temporare limitate, deoarece, în acest caz, și expresia „viața cea *veșnică*” ar implica tot o existență finită – „și vor merge aceștia în chinul *veșnic*, iar cei drepți, în viața cea *veșnică*” (Mt 25,46) –, această obiecție este, în realitate, lipsită de fundament, din moment ce expresia „viața *αἰώνιος*” se referă la comuniunea cu Dumnezeu, adică tocmai la valența conceptuală de *eternitate/infinitate* a termenului *αἰώνιος*, recognoscibilă din contextul semantic al asocierii ei, în orice mod, cu Dumnezeu. Cf. *Idem*.

«traducerea» are loc în fidelitate față de original și că noul nu falsifică afirmația originală, criteriul hotărâtor fiind ...continuitatea înțelegerii într-o tradiție cuprinzătoare”¹⁰⁰.

O analiză detaliată a sensului autentic al celor doi termeni, *αἰώνιος* și *αἰδιος*, din gândirea și cultura elenistă, a variantelor polisemantice de traducere a unicului cuvânt ebraic *olâm* din *Septuaginta* și a semnificațiilor neotestamentare contextuale ale acestora a fost realizată, cu măiestrie, în lucrarea *Terms for Eternity: Aiônios and Aídios in Classical and Christian Texts* (2013)¹⁰¹. Potrivit acesteia, termenul *αἰδιος* (*aidios*), care apare numai de două ori în Noul Testament, denotă (neproblematic) absoluta eternitate atunci când se referă la „puterea veșnică” a lui Dumnezeu (Rom 1,20), iar ocurența sa din versetul Iuda 1,6 – „iar pe îngerii care n-au păstrat propria lor demnitate, ci au părăsit însăși locuința lor, i-a ținut în întuneric în lanțuri veșnice pentru ziua cea mare a judecății” – „indică continuitatea neîntreruptă de-a lungul timpului, în această lume și în cea viitoare (adică, înainte de sfârșitul timpurilor), [termenul] fiind inaplicabil ființelor umane, care nu trăiesc pe toată durata prezentului univers, ci sunt marcate mai degrabă de o singură generație sau *αἰώνες*”¹⁰². Cât privește celălalt termen, *αἰώνιος*, întâlnit de 71 de ori în Noul Testament¹⁰³, cu excepția asocierii lui cu Dumnezeu, acesta „este folosit și în contexte în care nu ar putea însemna *etern* sau *veșnic* (Rom 16,25-26)”¹⁰⁴, sens în care pot fi exemplificate expresiile „viață *αἰώνιος*” și „pedeapsă *αἰώνιος*”, unde „niciunul dintre concepte nu posedă implicații ale unei durate temporale nesfârșite”¹⁰⁵. Întrucât, „în toată literatura greacă, sacră și profană, *αἰώνιος* este aplicat lucrurilor finite mult mai frecvent decât lucrurilor nemuritoare”, Peder Margido Myhre a susținut că „sensul

¹⁰⁰ L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei*, op. cit., vol. VI, 189-190.

¹⁰¹ I.L.E. RAMELLI, D. KONSTAN, *Terms for Eternity: Aiônios and Aídios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway 2013.

¹⁰² *Ibid.*, 69.

¹⁰³ Cf. „*αἰώνιος* (aiónios)”, < https://biblehub.com/greek/strongs_166.htm > (9.10.2025).

¹⁰⁴ Cf. I.L.E. RAMELLI, D. KONSTAN, *Terms for Eternity*, op. cit., 58.

¹⁰⁵ Cf. A.L. TALBOT, “A Pauline Interpretation of Divine Judgement”, în: R. PARRY, C. PATRIDGE (ed), *Universal Salvation? The Current Debate*, Paternoster, Carlisle 2003, 32-52, 45-47.

platonice al termenului ca *infinitate metafizică*” este cu totul absent în Noul Testament, motiv pentru care „*αἰών* în Noul Testament se limitează la a desemna epocile trecutului, prezentului și viitorului acestei lumi”¹⁰⁶, respectiv „*lumea ...cea care va veni*” (Mt 12,32).

Referința catehetică la *veșnicia* iadului nu este lipsită de probleme nici în plan doctrinar, dacă asumăm *unitatea și interdependența* tuturor învățăturilor dogmatice ale Magisteriului Bisericii, ca reflexie a *unității Cuvântului*. Însuși Origen făcea apel la „invitația mereu mai presantă de a ridica privirea către această Unitate” și la nevoia „explicitării Unității concrete nesfârșite a Logos-ului, în care sunt ascunse toate bogățiile înțelepciunii și științei”¹⁰⁷ (*In Math. com.* 10,5). În doctrina despre Dumnezeu, cel mai mare teolog al tuturor timpurilor din Biserica Catolică, a cărui gândire a influențat major inclusiv elaborarea actualului *Catehism*, a afirmat următoarele:

„fiindcă Dumnezeu este în cel mai înalt grad imutabil, lui i se cuvine să fie etern în cea mai mare măsură; [dar] nu numai că este etern, dar este propria sa eternitate, în timp ce *niciun alt lucru nu este durată sa proprie* (s.n.), fiindcă nu este propria sa ființă”¹⁰⁸. Așadar, numai Dumnezeu singur este *etern*, iar propria eternitate „este simultan întreagă, în timp existând *anterior și posterior*”¹⁰⁹ (s.n.). Deși poate părea că acest principiu metafizic fundamental a fost amendat de sf. Toma de Aquino chiar în cadrul aceleași *questiones*, unde se arată că „focul iadului este numit *etern* numai fiindcă el nu are sfârșit” și pentru că există o anumită schimbare în pedepsele celor damnați (*Iov*

¹⁰⁶ P.M. MYHRE, *The Concept of Olam, Aion and Aionios in the Light of the Biblical and certain Other Related Languages*, Diss. Pacific Union College, Angwin, California 1947, 159-161 apud I.L.E. RAMELLI, D. KONSTAN, *Terms for Eternity*, op. cit., 59.

¹⁰⁷ H.U. von BALTHASAR, *Cuvânt și taină la Origen*, trad. M. Bodor și A. Tat, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007, 47.

¹⁰⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 10, a. 3 co. Cf. TOMA DIN AQUINO, *Summa Theologica*, I, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009. „Cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse”, <<https://www.corpus-thomisticum.org/sth1003.html>> (10.10.2025).

¹⁰⁹ *Ibid.*, q. 10, a. 4 s.c. „In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem”.

24, 19)¹¹⁰, totuși, ideea eternității și imutabilității exclusiv divine a rămas intactă în esența ei. Chiar *Doctor Angelicus* a concluzionat, într-un final, că „în iad nu este o adevărată *eternitate*, ci mai mult *timp*”¹¹¹ (s.n.).

Analizând aceste concepții tomiste dintr-o optică modernă și în antiteză cu problematica eschatologică a statutului ontologic al iadului, Hans Urs von Balthasar a remarcat că sf. Toma, pe linia lui Boethius și Aristotel, „obișnuiește să califice veșnicia celestă ca *nunc stans* (un acum care durează etern, adică un prezent etern) și ca *tota simul possessio* (posedare totală și simultană)”, astfel încât, pe bună dreptate, „este derutant din punct de vedere terminologic să vorbim despre *veșnicia* iadului, fiindcă *veșnicia* (s.n.) îi revine în sens strict numai lui Dumnezeu, care stă mai presus de timp și este stăpânul timpului”¹¹². Raportând viziunea tomistă la ideea exprimată de sf. Grigore de Nyssa despre „starea [lui Dumnezeu] de a fi infinit mișcat de el și înspre el”, precum și la unele versete biblice (*Ps* 89,4; *2Pt* 3,8), teologul elvețian a ajuns la concluzia că „n-ar trebui să se susțină, probabil, *atemporalitatea* lui Dumnezeu, ci în mod cert *infinitatea* timpului lui Dumnezeu”¹¹³, mai ales că însuși sf. Toma a afirmat atât atributul infinității lui Dumnezeu, cât și caracterul lui absolut: „în afară de Dumnezeu, nimic din ceea ce este nu poate fi infinit”¹¹⁴.

¹¹⁰ *Ibid.*, q. 10, a. 3, ad 2. „*Ignis Inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV, ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium*”. În *Supplementul-ul la Summa Theologiae*, sf. Toma a susținut ideea condamnării „la chinul veșnic” a celor ce comit păcate mortale împotriva carității și se împotrivesc conștient lucrării Duhului Sfânt. TOMA DE AQUINO, *Supplementum*, q. 99, a. 1. Cf. E. FERENȚ, *Escatologia creștină*, Editura ARCB, București 2001, 203.

¹¹¹ *Idem.* „*Inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*”.

¹¹² H.U. von BALTHASAR, *Ce putem spera*, trad. M.-M. Anghelescu, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2022, 109.

¹¹³ *Ibid.*, 111. „A-temporalitatea eternității lui Dumnezeu nu este nici o clipă înghețată, statică, nici lipsa de viață a entităților matematice; ea indică doar *modul de a fi* al lui Dumnezeu prin negație: Dumnezeu nu este temporal”. H. GORIS, „Interpreting Eternity in Thomas Aquinas”, în: G. JARITZ, G. MORENO-RIANO (ed.), *Time and Eternity: The Medieval Discourse*, Brepols Publishers, Turnhout 2003 192-202, 201.

¹¹⁴ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 7, a. 2 s.c. „*Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum*”.

Or, și acest atribut divin, recunoscut în totalitate de Magisteriul Bisericii, este de natură să pună un mare semn de întrebare asupra semnificației catehetice a *veșniciei* iadului, câtă vreme nu poate exista un infinit actual în afară de Dumnezeu: „nu este posibil ca o mulțime infinită să existe în act”¹¹⁵, ci doar *potențial*, așa cum este și timpul, aflat în absolută dependență ontologică față de Creator. Dezvoltând ideea tomistă despre „eternitatea [care] cuprinde toate timpurile”¹¹⁶, Ratzinger a scris într-una dintre cele mai cunoscute opere, *Introducere în creștinism* (1968), că

„veșnicia nu se află alături de timp, ci e puterea creatoare care, cumva fără nicio legătură cu acesta, susține toate timpurile, care cuprinde timpul trecător în prezentul ei unic, conferindu-i astfel posibilitatea de a exista; ea nu este lipsa timpului, ci *potențialitatea* lui”¹¹⁷. Ca atare, „o creatură poate participa la *veșnicia* lui Dumnezeu, numai dacă Dumnezeu îi permite să ia parte la slava sa, [dar] cel osândit însă nu este nici veșnic, nici nu i se acordă de către Dumnezeu o participare la slava sa, [astfel că] lui îi revine un *alt mod de a fi* (s.n.), expresia deznădejdiei sale și a situație fără ieșire”¹¹⁸ – un mister nu mai puțin „întunecat” decât varianta tradițională la care se referea Scheffczyk atunci când a avansat expresia „mistere întunecate”¹¹⁹.

Această soluție eschatologică intermediară – „alt mod de a fi” – a fost conceptualizată pe larg de von Balthasar în monumentală sa lucrare Teodramatica (1983), în opoziție cu viziunea ontologică a Sfinților Grigore de Nyssa și Maxim Mărturisitorul despre finitudinea timpului și spațiului, analizată de el într-o operă mai timpurie – Liturghia cosmică (1961). Dacă la cei doi Sfinți Părinți, „așa cum existențele stau sub imperiul lui unde, tot astfel ele «sunt și sub când, ca existent numaidecât în timp», ..., și din acest motiv, ..., conceptul unui spațiu infinit și acela al unui timp infinit

¹¹⁵ *Ibid.*, a. 3, ad 3. „Non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam”.

¹¹⁶ *Ibid.*, q. 10, a. 2, ad 4. „Aeternitas includit omne tempus”.

¹¹⁷ J. RATZINGER, *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, trad. M. Blaj, Sapientia, Iași 2024, 220.

¹¹⁸ H.U. von BALTHASAR, *Ce putem spera*, op. cit., 109.

¹¹⁹ L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei*, op. cit., vol. VIII, 167.

reprezintă contradicții în sine”¹²⁰, la Balthasar „excluderea de la a-l vedea pe Dumnezeu și de la a participa la ființa sa trebuie să excludă” de la eternitatea divină acea includere exprimată de sf. Toma („aeternitas includit omne tempus”) și „să îl limiteze pe cel astfel privat la atemporalitatea (s.n.) proprii sale ființe, golite de orice contact cu Dumnezeu și cu vreun seamăn al său, o atemporalitate care trebuie să fie lipsită de orice dimensiune așa cum o cere o ființă vie și cum o posedă Dumnezeu în infinit și care este prin urmare un nunc stans mort”¹²¹. Această idee a unei *atemporalități* infernale este indisolubil legată în gândirea lui von Balthasar de

„teologia Sâmbetei Mari”, adică de „atemporalitatea condiției Fiului pe cruce, căci în această condiție trebuie să fie suficient «spațiu» pentru experiența (infernala) a păcătoșilor părăsiți de Dumnezeu, atât în termenii intensității abandonării pe cruce, cât și a extensiei ei universale; [...] totuși, „atemporalitatea crucii nu este simpla negare în timp a iadului, ci un *supratimp*”¹²².

În privința stării de „păcat de moarte” despre care vorbește *Catehismul*, lăsând la o parte caracterul esențialmente *eclezial* al descrierii și inventării acestora, este indispensabilă în analiza acestuia o anumită concepție *a priori* despre libertatea umană, deoarece numai printr-o alegere absolut liberă și deplin conștinetă, omul ar putea ajunge la o potențială condamnare definitivă. În eschatologia lui Karl Rahner și von Balthasar nu este neagată nici realitatea ontologică (umană) a iadului și, implicit, nici capacitatea umană de a se angaja irevocabil în raport cu Dumnezeu, însă se accentuează puternic asimterea (gnoseologică) dintre incertitudinea primeia în comparație cu limpezimea „*veștii-celei-bune*” a proclamării Împărăției

¹²⁰ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. A.I. Roșu, Doxologia, Iași 2018, 166. Într-o altă exprimare, „așa cum cosmoul poate fi definit ca «un spațiu mărginit», astfel este «timpul o mișcare circumscrișă»”. *Ibid.*, 166-167.

¹²¹ H.U. von BALTHASAR, *Teodramatica* (5 vol.), trad. M.-M. Anghelescu, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2022, vol. V, 214.

¹²² *Ibid.*, 215-217.

Cerurilor, respectiv radicalismul libertății umane manifestat numai în relația cu Dumnezeu. Potrivit teologului german, „eschatologia mântuirii și a pierzaniei nu sunt nicidecum pe același plan”¹²³, pentru că „posibilitatea iadului stă în contrast puternic cu afirmarea *realității* raiului”¹²⁴, iar din perspectiva lui von Balthazar „condamnarea eternă este o *posibilitate* ultimă, în ciuda sentimentului nostru de repulsie”¹²⁵. Din moment ce noi trăim în acel *eshaton* al lui Isus Hristos, al Celui Răstignit și înviat, „noi știm de la credința creștină și de la speranța de neclintit că istoria mântuirii va avea un deznodământ pozitiv pentru omenire în ansamblul ei, în ciuda caracterului dramatic și deschis al libertății individuale”¹²⁶.

Legat de aceasta din urmă, tot Rahner a subliniat că „veșnicia ca rod al timpului constă în venirea înaintea lui Dumnezeu, fie printr-o hotărâre absolută a iubirii față de El, ..., fie în caracterul definitiv al închiderii în sine împotriva Lui în întunericul mistuitor al absenței veșnice a lui Dumnezeu”¹²⁷ – cea mai radicală posibilitate intrinsecă de care dispune libertatea umană, în condiția ei ontologică primară. Și la Hans Urs von Balthazar, „păcatul de moarte pare să aibă loc atunci când la judecată un om i se împotrivesc direct lui Dumnezeu sau lui Cristos”¹²⁸, iar această „judecată” se poate regăsi numai în sfera alegerilor și opțiunilor fundamentale din viața unei persoane, printr-un refuz absolut conștient, care angajează, fără nicio rezervă, întreaga ființă umană. În acest fel, „posibilitatea principală a unei excluderi de la mântuire și din împărăția milostivirii *nu* exprimă o limită a milei divine”, deoarece, într-un limbaj metaforic, porțile

¹²³ K. RAHNER, „The Hermeneutics of Eschatological Assertions”, *Theological Investigation* 4 (1966) 323-346, 338.

¹²⁴ Cf. J. R. SACHS, „Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell”, *Theological Studies* 52 (1991) 227-254, 239.

¹²⁵ Cf. H. D. EGAN, „The Mystery of Eternal Love and Eternal Obduracy”, *Theological Studies* 1 (2014) 52-73, 54.

¹²⁶ K. RAHNER, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, trad. M. Taloș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005, 610.

¹²⁷ *Ibid.*, 618.

¹²⁸ L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei*, op. cit., vol. VIII, 183.

iadului nu se deschid din interior, ci numai printr-o alegere voită și conștientă venită din exterior, de la oameni.

În orizontul specificului cunoașterii umane, cu toate că „nu putem respinge așa ceva ca posibilitate principală, în fapt însă, poate să devină infinit improbabil”¹²⁹, dacă adăugăm și asimetria majoră existentă între harul divin și capacitatea naturală a liberului arbitru. Sau, în termenii lui Rahner, deoarece „nu putem obiectiva cu o claritate perfectă libertatea noastră originară, transcendentală și subiectivă, nu putem indica cu certitudine unde și în ce act radicalul nostru da sau nu a fost rostit pentru sau împotriva lui Dumnezeu”; chiar și dintr-o perspectivă autoreflexivă, „deciziile noastre actuale pentru sau împotriva lui Dumnezeu rămân întotdeauna ascunse”¹³⁰, deoarece însăși puterea autoreflexivă a conștiinței este caracterizată de o anumită impenetrabilitate derivată din caracterul ei transcendental. Din această incapacitate gnoseologică funciară rezultă fără putința de tăgadă că nimeni nu poate să fie sigur despre soarta finală a nimănuia¹³¹, rațiune pentru care amândoi teologii au mizat mult pe ideea *speranței* continue în universalitatea mântuirii, fiind în deplină consonanță cu ideea exprimată în paragraful 1037 din *Catehism*: „Biserica imploră mila lui Dumnezeu, care vrea «ca nimeni să nu fie osândit, ci toți să vină la pocăință» (2Pt 3, 9)”.

În fine, învățăturile eschatologice din *Catehismul* actual mai pot fi puse în antiteză cu două reflecții întâlnite în opera lui Ratzinger, care pot sugera, cel puțin, că destinul final (sic!) al doctrinei *apokatastazei* nu a fost încă pecetluit definitiv. În primul rând, este vorba despre o idee proprie exprimată de marele teolog german tot în cartea *Introducere în creștinism*, în

¹²⁹ H. U. von BALTHASAR, *Ce putem spera*, op. cit., 186.

¹³⁰ P.C. PHAN, *Eternity in Time. A Study of Karl Rahner's Eschatology*, Susquehanna University Press, London 1998, 152.

¹³¹ La Audiența Generală din 28 iulie 1999, sf. Papa Ioan Paul al II-lea a declarat în acest sens că: „damnarea rămâne o posibilitate reală, dar nu ne este dat, fără o revelație divină specială, să știm care ființe umane sunt implicate efectiv în ea”. Cf. H.D. EGAN, “The Mystery”, art. cit., 58.

conformitate cu care, „dacă cineva crede că ceea ce Dumnezeu ar fi plănuit *înainte* de veșnicie nu mai poate fi modificat după aceea, acela, prin deosebirea pe care o face între *înainte* și *după*, concepe, la rândul său, veșnicia, fără să-și dea seama, potrivit schemei temporale”¹³². În al doilea rând, ne suscită interesul o altă reflecție, preluată de Ratzinger în lucrarea *Moarte și Viață Veșnică* (1990) de la teologul iezuit Ladislau Boros (*The Moment of Truth: Mystrium Mortis*, 1965) și de la Palémon Glorieux, potrivit căreia, „libertatea fragmentară a omului, în mod constant supusă diferitelor erodări în cursul vieții sale pământești, este prea precară și limitată pentru a putea suporta povara unui destin etern și ireversibil”, de unde rezultă că fraza lui Ioan Damaschinul (însușită și de sf. Toma) – „*pentru om moartea este ceea ce a reprezentat căderea pentru îngerii*” – își găsește sensul numai și numai dacă am echivala condiția umană cu cea angelică. Or, îngerii fiind singurele specii cărora sf. Toma le-a atribuit o categorie ontologică intermediară între timp și eternitate, *evul*, a cărui durată „nu se sfârșește în timp”¹³³, „pentru o judecată a cărei miză este eternă, nu este imperios necesar să existe o altă libertate (umană)”¹³⁴?

¹³² J. RATZINGER, *Introducere*, op. cit., 220.

¹³³ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 10, a. 5, ad 4. „*Quia non finitur tempore*”.

¹³⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introducere*, op. cit., 226.

Niceea, un salt calitativ în istoria creștinismului

Alexandru BUZALIC ¹

Resumé : *Nicée, un saut qualitatif dans l'histoire du christianisme.*

Nicée marque un saut qualitatif dans l'histoire du christianisme. Dans la phénoménologie religieuse, ce moment correspond au passage d'un système éthico-religieux de ses débuts à son institutionnalisation comme acteur en dialogue avec le pouvoir politique. Né à l'époque apostolique, le christianisme s'est d'abord défini face au polythéisme, au judaïsme, au gnosticisme et à l'hellénisme. Après l'édit de Milan (313), il passe du statut de religion interdite à celui de religion reconnue, puis à Église officielle. Le concile de Nicée (325) constitue une étape décisive : il fixe l'orthodoxie doctrinale et l'unité catholique autour des grands centres patriarcaux. Dès lors, l'évolution théologique s'inscrit dans l'histoire et peut être étudiée sur bases positives. À l'aube de nouveaux bouleversements anthropologiques (IA, urbanisation, climat, interconnexion), les Églises devront accomplir un nouveau saut qualitatif, analogue à celui inauguré à Nicée

Mots-clés : *catholicisme, Église, orthodoxie doctrinale, concile œcuménique de Nicée I, prévisions, théologie.*

Introducere

Într-o perspectivă fenomenologică, sau în analiza științelor religioase ca *Religionswissenschaft*, religiile istorice au un început, urmează perioada copilăriei și creșterii până la dobândirea structurilor sociale specifice sub forma cărora vor subzista de-a lungul timpului ca religie vie. Religiile vii evoluează, altele intră în decadență și dispar...

¹ Profesor, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, alexandru.buzalic@ubbcluj.ro; <https://orcid.org/0000-0001-9571-218X>

Aceleași etape le regăsim și în istoria creștinismului. În perspectiva Revelației divine Biserica creștină este instrumentul istoric prin care se materializează intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu și chipul Împărăției care se edifică *hic et nunc* în tensiunea eshatologică care conduce spre finalitatea Istoriei.²

În lucrările simpozionului de anul trecut, care a ridicat problema evoluției culturale și ecleziale a perioadei preniceniene, s-a conturat un tablou fenomenologic complex: contextul istoric al secolelor I-III,³ nucleul Isus – Apostoli care fondează și situează în istorie creștinismul ca religie în contextul pluralismului religiilor și al eclectismului spiritual din Bazinul mediteraneean, ieșirea din paradigmele iudaismului ca religie națională și transmiterea Revelației divine în catolicitatea creștinismului ca religie universală,⁴ coagularea structurilor organizatorice primare în jurul Episcopilor, persecuțiile și martiriul,⁵ apariția ascetismului, a anahoretismului și formelor de organizare de tip pre-cenobitic, apariția primelor apologii și a scrierilor teologice, nesistematice, care răspund acuzelor aduse de iudaism, de religiile păgâne și mai ales provocărilor gnosticismului,⁶ exprimarea doctrinei în limbajul cultural al intelectualilor formați în spiritul filosofiei neoplatonice⁷ sau ca răspuns la interpretările eretice venite din interiorul Bisericii timpului⁸ etc.

² Le Saint-Siège, *Commission Théologique Internationale, Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie* (1992), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_fr.html#_ftn1, consultat la data de 19.09.2025.

³ Szabolcs ANDRÁS, „The political-social context of the convocation of the Council of Nicaea” în: *Creștinismul primelor trei secole. Teologia, cultura și istoria perioadei preniceniene*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, pp. 9-10.

⁴ Andrzej Piotr PERZYŃSKI, „Jews and Christians in the Pre-Nicene Period”, în: *Creștinismul primelor trei secole*, pp. 231-232.

⁵ Pavol DANCÁK, „Martyrdom and Imitatio Christi” în: *Martirii, reconciliere și unitate*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, pp. 168-180.

⁶ Lucian DÎNCĂ, „Sfântul Lucian din Antiohia (250-312). Precursor al arianismului sau al niceismului?”, în: *Creștinismul primelor trei secole*, pp. 127-138.

⁷ Federico BADIALI, „Pensare e dire la fede 1700 anni dopo Nicea: l'eredità di un concilio” în: *Creștinismul primelor trei secole*, pp. 19-27.

⁸ Călin Ioan DUȘE, „The first Christian heresies” în: *Creștinismul primelor trei secole*, pp. 141-142.

În primele trei secole creștinismul este o religie prohibită. În eclectismul specific Antichității tardive, creștinismul este privit de puterea politică ca un fenomen sectar desprins din iudaism sau ca o curiozitate printre mișcările spirituale, ezoterice, religii ale misterelor, alături de politeismul greco-roman majoritar care juca rolul de religie oficială în Imperiul Roman. O schimbare radicală a manifestării creștinismului o reprezintă Edictul de toleranță de la Sardica (311) dat de Galerius, apoi cel de la Milano – *Edictum Mediolanense* (313) semnat de Licinius și de către Constantin cel Mare –, prin care Biserica Catolică reprezentată de Bisericile locale și de ierarhiile lor devin treptat partenerii de dialog și reprezentanții responsabili ai credincioșilor în fața autorităților civile ale Imperiului.

Instituționalizarea Bisericii este un salt calitativ în evoluția creștinismului, aducând numeroase schimbări în bine și în rău, pe care le vom urmări sistematic: edictele de toleranță și încetarea persecuțiilor asupra creștinilor, cezaropapismul constantinian, apoi teodosian și debutul perioadei conciliare prin care sinodalitatea se impune autoritar prin dogme, pentru a face un salt spre o posibilă evoluție viitoare a creștinismului. Ipoteza de lucru este că se va impune de la sine calea refacerii unității Bisericii printr-un nou salt calitativ care va introduce creștinismul într-un nou facies civilizațional în care Hristos va fi receptat în contextul unor noi paradigme antropologice în care spiritualitatea va fi legată de lumea interconectată, de virtualizarea imaginarului colectiv prin asistența IA și de ambientul tehnologizat care deja însoțește omul în lumea de azi.

Creștinismul – de la religie persecutată la religie tolerată

Paradoxal, creștinismul incipient a fost persecutat tocmai într-o lume cosmopolită și eclectică, tolerantă față de orice formă de religiozitate până într-acolo încât sub Marc Aurelius fiecare cetățean roman era îndemnat să păstreze riturile ancestrale care sunt „rațiune / cuvânt vechi dintru înălțime / de sus” (*ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος*), după cum scria Origen în *Contra Celsus* I, 14, 27.⁹

⁹ Robert TURCAN, „L'«édit» de Milan (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité,” in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, 2014. pp. 139-140.

Însă evreii și creștinii au căzut victime rigorismului monoteismului prin prima poruncă din Decalog și a alterității în fața majorității și a relativismului lumii eleniste care favoriza politeismul oficial. Persecuțiile locale au cauze diferite, în general din motive politice sau din cauza presiunilor făcute de păgâni și de poziția puterii administrative pe baza unui *Rescript* ca răspuns adus unei petiții, cu autoritate limitată, temporară și care nu are valoare legislativă pentru întregul Imperiu. Astfel, creștinii de origine nobiliară erau deportați (*Honestiores deportantur*), oamenii simplii erau pedepsiți prin decapitare (*humiliores capite punieretur*), ceea ce era considerată „o moarte bună” – *bona mors* spre deosebire de răstignire, ardere pe rug, uciderea în arenele luptelor de gladiatori sau dați ca hrană animalelor sălbatice – *damnatio ad bestias*.¹⁰

Situația creștinilor se agravează odată cu emiterea primelor *Edicte Imperiale* sub Decius (201-251), care aveau valoare legislativă universală și obligatorie. Un tradiționalist, Decius, dorea restaurarea ordinii din timpurile trecute considerând că toate crizele sanitare, politice și economice, războaiele, migrațiile, sunt consecința ruperii „păcii cu zeii” – *pax deorum*, în consecință toți cetățenii romani erau chemați să aducă jertfă divinităților politeismului greco-roman oficial. Toți sunt de părere că *Edictul Imperial* nu privea direct creștinii, însă imposibilitatea închinării idolilor într-un sistem religios monoteist a mărit numărul martirilor și al „decăzuților” – *lapsi*, generând alte probleme interne Bisericii creștine prin *Donatism*.

Marile persecuții generalizate pe întregul teritoriu Roman se sfârșesc prin Edictul de toleranță promulgat de primul *Augustus* din Tetrarhia conducătoare, Galerius (250-311), la Sardica la data de 30 aprilie 311, prin care se recunoaște oficial liceitatea cultului divin în schimbul susținerii

¹⁰ Pérez Carles BUENACASA, Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ, Pierre-Louis GATIER, „Un aspect de la correspondance des empereurs au Bas-Empire: les rescrits impériaux et la façon de légiférer sur des sujets chrétiens”, în: DELMAIRE Roland, DESMULLIEZ Janine, GATIER Pierre-Louis, *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009, pp. 169-181. (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 40).

statului prin propriile devoțiuni care substituie identitatea tradițiilor religioase bazate pe sacrificiu, cerându-li-se să se roage lui Dumnezeu pentru împărat și pentru binele Imperiului. Astfel se prefigurează colaborarea instituțiilor bisericești, devenite entități reprezentative în societate, cu puterea politică conducătoare, istoriografia creștină minimizând primatul gestului lui Galerius în favoarea lui Constantin cel Mare (272-337) care dobândește treptat o aură legendară.¹¹

Libertatea religioasă trebuie înțeleasă în sensul culturii Romei antice fără a se face extrapolări în epoca modernă. Romanii liberi, sclavii fiind lipsiți de drepturi, nu-și pot alege zeii cultului domestic sau public și nici riturile consacrate venerării lor. Robert Turcan descrie bine eclectismul epocii, cetățenii liberi căutând supranaturalul într-un mod anxios printr-un „*pietism à la carte*” legitimat de autorități, în rest, convingerile lor filosofice sau religioase erau practicate în sfera privată a vieții de familie sau a subgrupului identitar propriu care se integrează în ordinea statală.¹²

Edictul semnat de Constantin și de Licinius acorda libertate religioasă creștinilor în egală măsură cu toate religiile de pe teritoriul Imperiului, li se retrocedau bunurile confiscate, cei întemnițați erau eliberați, comunitățile având dreptul să-și contruiască propriile biserici și să celebreze deschis cultul divin. Textul ne-a fost transmis prin intermediul scierii lui Lactantius (250-325) *De Mortibus Persecutorum* scrisă între 313-315 și a lui Eusebiu de Cezareea (265-340) *Istoria ecleziastică* (grec. *Θεοπράτεια* / lat. *Historia Ecclesiastica*).

« Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus

„Eu, Constantin Augustus, cât și eu, Licinius Augustus, când ne-am reunit în chip fericit la Milano și am luat în discuție toate aspectele privind binele și siguranța publică, am socotit de cuviință că trebuie să reglementăm în primul rând – printre alte dispoziții

¹¹ Christian STEIN, „L'édit de Galère (311 ap. J.-C.): histoire d'une oblitération”, în: *Revue des sciences sociales*, N°44, 2010. *La construction de l'oubli*. pp. 74-79.

¹² Robert TURCAN, *L'«édit» de Milan (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité*, pp. 141-142.

hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere.

Itaque hoc consilium salubri ac recticissima ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine <continebantur, et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur. Et> nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem citram ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse

menite să asigure viitorul majorității cetățenilor – pe acelea care se referă la respectul față de Divinitate, astfel încât să oferim și creștinilor, ca și tuturor celorlalți oameni, libera posibilitate de a urma fiecare credință pe care o alege, pentru ca orice natură divină existentă în sălașurile cerești să se poată îndupleca și manifesta în chip favorabil față de noi și față de toți cei aflați sub oblăduirea noastră. De aceea am considerat – în spiritul unei politici sănătoase și pe deplin îndreptățite – că este necesar să decidem ca nici unui om să nu i se mai refuze această opțiune, fie că s-a legat sufletește de religia creștinilor, fie de alt cult despre care simte că este cel mai potrivit pentru sine: așa încât Divinitatea Supremă, a cărei cinstire o respectăm cu inimi eliberate, să ne poată împărtăși întru toate obișnuitele Sale favoruri și semne de bunăvoință. Se cuvine așadar ca Excelența Ta să afle ce am hotărât: ca – suprimând în întregime toate restricțiile ce erau conținute în documentele expediate anterior pentru birourile tale cu privire la numele de creștini – să abolim prevederile ce ni s-au părut întru totul sinistre și străine de clemența noastră și să permitem de acum înainte oricăruia dintre cei ce nutresc voința de a urma religia creștinilor să o poată face în mod liber și pe față, departe de orice temere și tulburare [din

credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse.¹³

afară]. Am crezut că este necesar să aducem la cunoștința solicitudinii tale aceste decizii cât mai pe larg, spre a te convinge că le-am acordat numiților creștini îngăduința deplină și absolută de a-și practica religia.”¹⁴

Dacă analizăm conținutul textului observăm faptul că inițial nu se face distincția între religii, ci se recunoaște „creștinilor, ca și tuturor celorlalți oameni, libera posibilitate de a urma fiecare credința pe care o alege – *liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*”, „în mod liber și pe față – *nunc libere ac simpliciter*” devenit în textul grec al lui Eusebiu ἐλευθέρων αἰρεσιν – „liberă alege” (Eus., *Historia Ecclesiastica*, X, 5, 4). Însă se face distincția dintre Divinitatea Supremă – *summa divinitas* care are o putere absolută peste întregul cosmos, care investește în putere Împărații, și „demonii” sau zeii minori din sistemele de gândire politeiste care sunt invocați într-un context superstițios sau al cultului fertilității ca reminiscență a religiozității credințelor vernaculare.¹⁵

De la „libera alegere” a cetățeanului, în evoluția istorică a Bisericii creștinismul se îndrepta spre detronarea celorlalte religii și sisteme etico-religioase sau spiritualități, până la a deveni religia oficială a Imperiului și spiritualitatea unică a Europei. De acum înainte Biserica creștină intră într-un proces de instituționalizare a structurilor sale, ieșind treptat din organizarea strict carismatică subordonată funcțiilor *martyriei*, *leitourgiei* și *diakonie* pentru a-și construi unitatea în diversitate în jurul riturilor și al principalelor centre Patriarhale care definesc Pentarhia antică. Dacă apologiile și confruntările de idei din primele trei secole rămân în sfera disputelor și a evenimentelor din Bisericile locale, începând cu epoca

¹³ Lucii Caecilii liber ad donatum confessorem *De mortibus persecutorum vulgo Lactantio tributis*, editor Samuel Brandt, F. Tempsey, Praga 1897, p. 42.

¹⁴ *Edictum Mediolanense Constantini et Licinii decretum pro christianae religionis libertate*, cit. în: Traian NOJEA, Florin Ioan AVRAM, „Edictum Mediolanense (313) – text si context”, *Altarul Banatului*, nr 10-12, octombrie – decembrie 2020, pp. 63-64.

¹⁵ Robert TURCAN, *L'«édit» de Milan (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité*, p. 144.

constantiniană consensul sinodal se extinde la scara Bisericii universale în materie de doctrină și mai ales în stabilirea jurisdicției teritoriilor de misiune disputate de ierarhi.

Conciliul Ecumenic din Niceea și promulgarea ortodoxiei doctrinare

Evenimentele care au declanșat disputele pe marginea arianismului și convocarea primului Conciliu Ecumenic sunt arhicunoscute. Ceea ce putem reține este schimbarea raportului dintre planul autorității spirituale și puterea politică. Constantin cel Mare, suveran peste toți supușii săi, inclusiv peste creștinii și ierarhia bisericească de pe teritoriul Imperiului, își arogă dreptul de imixtiune în problemele bisericești (episcop din afară – *episkopos ton ekton*). Acest tip de cezaropapism se instituționalizează datorită necesității organizării coerente în raport cu administrația civilă și exercitarea pârghiilor de putere. Puterea politică recunoaște ierarhia eclesială legitimă și o legitimează în relațiile administrative civile și comunică cu păstorii în virtutea reprezentativității și autorității pe care aceștia o au – în plan spiritual – asupra turmei păstorite. La rândul ei, Biserica se raportează „simfonic” la puterea seculară și se implică în viața lumii contingente. În ritul Constantinopolitan se păstrează și astăzi în celebrările liturgice pomenirea autorității conducătoare și a oastei țării ca o proiecție a acestei tradiții.¹⁶

Legătura dintre Biserică și puterea politică și militară nu trebuie privită doar sub aspectul negativ al consecințelor observate de-a lungul istoriei, fiind și un mijloc prin care creștinii dobândesc drepturi civile asigurându-li-se pacea necesară vieții cotidiene sau sunt sprijiniți într-un timp istoric tulburat de invazii, războaie și de mari epidemii. Convocarea primului Conciliu Ecumenic este motivat de necesitatea asigurării păcii și unității în societatea civilă a Imperiului bizantin, însă devine catalizatorul care conduce spre stabilirea reperelor ortodoxiei doctrinare separându-se dogma de erezie.

¹⁶ Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris 1996, pp. 220-230.

De acum înainte Conciliul Ecumenic devine o formă instituționalizată și normată canonic-juridic de exercitare a sinodalității Bisericii lui Hristos de către Colegiul Episcopilor care conduc „împreună” o Biserică divino-umană ce are nevoie de stabilirea ordinii și disciplinei în relațiile cu oamenii care își manifestă credința înregimentați fiind într-o multitudine de „biserici și bisericuțe” care s-au diversificat în apostolicitatea corpului eclezial și al tradițiilor locale legitime.¹⁷

În perioada Bisericii primare răspunsurile teologice la afirmațiile eretice privesc strict interpretările deviate sau sincretismele de tip gnostic. De aceea nu avem o literatură sistematică în perioada preniceniană, principalele teme atingând tangențial Revelația, aspectele sacramentale, morale, soteriologice sau eclesiologice în raport cu monoteismul iudaic sau cu religiile păgâne. Sursa erorilor strict creștine trebuie căutată în siajul neoplatonismului care inducea un subordinaționism opus afirmării unității întreite a lui Dumnezeu.

Arianismul este o erezie antitrinitară și hristologică în egală măsură. Prin fundamentarea unei explicații raționale pe baze neoplatonice în ceea ce privește Unitatea care generează întreaga lume creată, numai Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeu-adevărat, Fiul și Spiritul Sfânt devenind realități, evident superioare, intim legate de Unul absolut, însă creați, secundari și inferiori principiului creator. Arie situează nașterea Fiului și procesia Spiritului în timp, afirmând o cronologie logică a generărilor dintr-un unic Principiu identificat strict cu Tatăl, după cuvintele lui: „A fost un timp când Fiul nu era”.¹⁸

Subordinaționismul arian are și consecințe soteriologice. După cum observăm în poziționarea anti-arienilor conduși de Alexandru al Alexandriei și ulterior de Atanasie, consecințele aplicării schemei ariene în definiție trinitară înseamnă că Isus Hristos nu este revelarea plenară a

¹⁷ Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Ediția a doua completată și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, p. 46.

¹⁸ Raniero CANTALAMESSA, „Concile de tous les chrétiens”, în: *Osservatore Romano*, 04 février 2025, <https://www.osservatoreromano.va/fr/news/2025-02/fra-002/concile-de-tous-les-chretiens.html>

Tatălui, nu poate fi Mântuitor pentru că, nefiind Dumnezeu, nu poate reface comuniunea dintre oameni și Dumnezeu și, mai mult, cultul față de Fiul ar fi o încălcare a poruncii întâia din Decalog: *Să nu ai alți dumnezei afară de Mine*.

Soluția dată de Conciliul Ecumenic de la Niceea constă în afirmarea consubstanțialității Tatălui și a Fiului (grec. *ὁμοούσιος*), dar mai ales în diferențierea dintre veșnicia absolută a lui Dumnezeu și lumea creată, supusă schimbărilor-transformărilor istorice care este consemnată în anatemizările de la sfârșitul Mărturisirii de credință.

Τοὺς δὲ λέγοντας, Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καί. Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ καὶ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι [ἢ κτιστὸν] ἢ τρεπτὸν ἢ ἁλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.¹⁹

Dar cei care spun: A fost un timp în care nu a existat, și nu a existat înainte de a fi generat, și a fost făcut din nimic, sau a fost din altă ființă sau esență, sau Fiul lui Dumnezeu este creat, sau schimbător, sau degradabil sunt anatemizați de catolica și apostolică Biserică.

Separarea ortodoxiei doctrinare de erezie se face prin intermediul promulgării dogmelor pe calea consensului conciliar iluminat de inspirația deciziilor luate pe calea sinodală a clarificărilor și luărilor de poziție a Părților. Magisteriul eclezial se impune cu autoritatea Revelației divine care este cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție necesitând aderarea obligatorie la deciziile luate de Părinții Conciliari. Respingerea *Mărturisirii de credință* ortodoxe implica ieșirea din comuniunea desăvârșită care se manifestă în catolicitatea Bisericii. Este prima schismă eclezială care scindează Bisericile dizidente ariene de Biserica Catolică prin respingerea ortodoxiei doctrinare și îmbrățișarea arianismului, a heterodoxiei, ulterior a monofizismului sau a monoteletismului.²⁰

¹⁹ *Conciliarum Oecumenorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, p. 23.

²⁰ Lucian DÎNCĂ, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, Editura ARCB, București 2022, pp. 19-21.

Disputele teologice majore sunt rezolvate prin consimțământul eclezial al întregii *oikumene* creștine în cadrul Conciliilor Ecumenice pentru a se delimita soluțiile teoretice ortodoxe ale școlilor de gândire Grecești sau Latine de depășirea limitelor interpretărilor sectare heterodoxe sau eretice. În ceea ce privește dreapta credință, promulgarea dogmelor asigură unitatea mărturisirii credinței și are un aspect eclezial autoritar pentru că impune aderarea la învățătura de credință ortodoxă ca o condiție a rămânerii în comuniunea plenară a Bisericii Catolice.

Conciliul din Efes decreta ulterior faptul că Simbolul Niceo-Constantinopolitan rămâne formula etalon a mărturisirii conținutul credinței, disputele teologice ulterioare anului 431 fiind exprimate în actele și canoanele Conciliilor care au urmat, fără să se mai modifice Crezul care intră în proclamarea liturgică sub o formă normată prin tipicul bisericesc. De aici și dificultățile traducerii în limba latină a termenului *ekporeusis*, adăugarea ca theologumenon a lui *Filioque* și exacerbarea divergențelor până la motivarea schismei anatemice care a rupt Occidentul de Orient. De la acceptarea complementarității tradițiilor diferitelor școli de gândire ortodoxe care se dezvoltă în apostolicitatea Bisericii lui Hristos, se va ajunge treptat la poziții divergente. Fiecare Biserică locală se confruntă cu alte situații în activitatea pastoral-misionară, de unde și cateheza adaptată specificului cultural propriu în care se manifestă unitatea în diversitate a Bisericii Una, Sfântă, Catolică și Apostolică.

Însă ceea ce contează în perioada imediat post-Niceea este trecerea creștinismului de la religie persecutată la religie tolerată, pentru a ajunge în scurt timp unica religie oficială sub Teodosie I (347-395) prin Edictul de la Tesalonic din 28 februarie 380, în pragul convocării Conciliului I din Constantinopol. Teodosie ia hotărârea politică de a impune creștinismul Nicenian, Bisericile ariene fiind treptat asimilate Bisericii Catolice, rămânând în continuare numeroase probleme de rezolvat la nivelul interpretării teologice a conținutului doctrinar care vor fi dezbătute în evoluția organică a Magisteriului eclezial până la Vatican II.

Pe linia cezaropapismului constantinian și Teodosie se considera *pontifex maximus* sau *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* – „episcop din exterior” sau *episcopus episcoporum* – „episcopul episcopilor” în sensul că așa cum episcopii păstoresc turma încredințată lor, la fel și Împăratul călăuzește destinele tuturor cetățenilor Romani, inclusiv al episcopilor Bisericii. Edictul său, pe linia Conciliului de la Niceea, dorește unificarea și reconcilierea Bisericii, însă impune o soluție autoritară care trece peste consensul sinodal. Textul Edictului ne lasă să întrevădem poziția cezaro-papistă:

Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Aleksandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere ‘nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere’, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et

„Împărații Grațian, Valentinian și Teodosie, către poporul orașului Constantinopol: Dorim ca toate popoarele, pe care clemența noastră le conduce cu dreaptă măsură, să trăiască în acea credință pe care dumnezeiescul apostol Petru a predat-o romanilor, transmisă de la el până acum și pe care o urmează în chip limpede papa Damasus și Petru episcopul Alexandriei, bărbat de sfințenie apostolică. Aceasta înseamnă să credem, conform rânduielii apostolice și învățăturii evanghelice, într-o singură dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit, de aceeași mărire în pios (de pomenit) Treime. Poruncim ca cei ce respectă această lege să îmbrățișeze numele de creștini catolici, iar ceilalți râmași, nechibzuți și nebuni, să fie socotiți drept eretici pentru că susțin infamia învățăturii eretice și nici adunările lor să nu primească numele de biserici. Aceștia vor fi pedepsiți întâi de toate prin răzbunarea dumnezeiască, iar

Theodosio a. I cons. ²¹

apoi prin acțiunea noastră de represiune pe care am început-o din cereasca voință. Dat la 28 februarie la Tesalonic, fiind consuli împărații Grațian pentru a cincea oară și Teodosie prima.”

Pentru a evita orice confuzie sau eroarea unei interpretări anacronice, credința este ortodoxă – *fide orthodoxa*, iar Biserica este Catolică – *Ecclesia catholica*, Edictul teodosian întărind cu autoritatea puterii politice poziția Conciliului de la Niceea ca unica mărturisire de credință lăcită în fața ereticilor schismatici și garantul unității în apostolicitatea Bisericii delimitând unitatea în catolicitate de fracțiunile schismatice, eretice (ariene) sau heterodoxe. Edictul impune o sentință teologică („o singură dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit, de aceeași mărire în Sfânta Treime”) în acceptarea soluției deja promulgată la Niceea, în pragul convocării Conciliului I de la Constantinopol care urma să completeze articolul pneumatologic.

Edictul face trimitere la Papa Damasus I (305-384) în spiritul tradiției apostolice prin care urmașul Sfântului Petru deține primatul de onoare în cadrul Colegiului Episcopilor, în contextul stabilirii primelor canoane care deschid calea spre un corp canonic normativ cu valoare juridică pentru instituțiile ecleziale. Vidul canonic-legislativ făcea ca orice problemă internă să se rezolve printr-o petiție adresată Împăratului care primea un *Rescript* ce constituia un precedent în rezolvarea ulterioară a stărilor conflictuale. Să nu fim naivi, structurarea instituțiilor ecleziale și a teritoriilor administrate trece de la alegerea carismatică a ierarhilor la o luptă internă pentru putere în care acuza de erezie (arianism) sau heterodoxie, dar și numeroasele calomnii de magie, comportament imoral, crimă, devin un mijloc de a discredita și neutraliza adversarul, de aceea, în epoca teodosiană apartenența sau nu la ortodoxia doctrinară este un mijloc

²¹ *Imperatoris Theodosii Codex*, Liber decimus sextus, <https://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#1>, consultat la data de 01.10.2025.

de integrare sau de excludere de la putere a episcopilor, autoritățile civile implicându-se direct în luptele interne ale Bisericii. Viața spirituală a Bisericii este din ce în ce mai des tulburată de impunerea *leadershipului* episcopal asupra comunităților, mai ales asupra mănăstirilor care sunt, la rândul lor, obligate să-și definească legătura față de ierarhia legitimă.²²

Viața Sfântului Atanasie, prin cele cinci exiluri care însumează 18 ani de îndepărtare de credincioșii lui, este exemplul ingerințelor politicului în conducerea structurilor ecleziale legitime.²³ Edictul teodosian îl citează și pe „Petru episcopul Alexandriei, bărbat de sfințenie apostolică” – *Petrum Aleksandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis*, fiind vorba despre Petru al II-lea, pe scaunul patriarhal alexandrin între 373-380, considerat astăzi, conform datelor istoriografice parvenite până la noi, „arian” sau heterodox, dar care este în epocă un susținător al creștinismului Nicenian. Mașinațiunile politice și orgoliile omenești se reflectă în șirul episcopilor centrului patriarhal Alexandrin care s-au perindat începând cu criza ariană: Sf. Alexandru (313-326) – Sf. Atanasie cel Mare (326-373) urmat în continuitate apostolică de Petru al II-lea (373-380). Însă între Niceea I (325) și Constantinopol I (381) Biserica Alexandrină este uzurpată de „antipatriarhi” precum Pistos (336, 338), Gregorios (339, 341-344, 348), Gheorgheos (357-361), Lucius (365), iar după moartea lui Atanasie, Întâistătătorul Petru al II-lea este exilat și el de influentul Lucius între 375-378.²⁴

Așadar, în sinteză transformările majore ale Bisericii începute cu anul 313 ating apogeul în anul 325 prin primul Conciliu Ecumenic de la Niceea și produc un salt calitativ al căror consecințe se observă în tranziția spre noul facies civilizațional în care creștinismul trece de la statutul social de religie tolerată la cel de religie oficială. De acum înainte se delimitează clar o unitate în diversitatea riturilor centrate în jurul Patriarhiilor Pentarhie în

²² Pérez Carles BUENACASA, Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ, Pierre-Louis GATIER, *Un aspect de la correspondance des empereurs au Bas-Empire*, p. 175.

²³ Lucian DÎNCĂ, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, p. 21.

²⁴ Ioan Marin MĂLINAȘ, *Pentarhia – Πενταρχία. Dipticon sau cronologie patriarhală și imperială*, Vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2014, p. 130.

care subzistă Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică deținătoare a ortodoxiei doctrinare și schismele administrative sau anatemice pe fondul arianismului, monofizismului sau al ingerințelor luptelor de putere dintre diferitele fracțiuni subordonate intereselor politice de moment.

Odată cu definirea ortodoxiei doctrinare prin Crez urmează evoluția nuanțării diferite prin teologia Greacă sau Latină în perioada patristică, până la sintezele teologice tardive ale teologilor monastice și apariția teologiei scolastice. Schisma eclezială din 1054, evoluția istorică a Evului Mediu tardiv, Renașterea și Epoca Modernă cu o nouă sciziune provocată de Reformă (1517), sunt sincope care marchează transformări interne și schimbarea fundalului fenomenologic pe care se manifestă creștinismul și în care subzistă Biserica lui Hristos.

Niceea I după 1700 de ani – diagnoze și prognoze

Niceea I marchează perioada de tranziție dintre Antichitate spre Evul Mediu, un timp care este marcat de crize economice, dereglări climatice, crize sanitare (pandemiile de variolă, ulterior de ciumă bubonică),²⁵ apoi încep migrațiile care schimbă structura etnică a teritoriilor europene prin venirea populațiilor germanice, slave sau fino-ugrice. În anul 410 goții, încreștinați sub formă ariană, sub conducerea lui Alaric cuceresc și jefuiesc Roma care trece printr-un adevărat masacru. Este o cucerire cu valoare simbolică pentru că prefigurează intrarea civilizației romane tradiționale într-o „fază terminală”.²⁶

Locul civilizației eleniste era ocupat treptat de edificarea unei *Societas Christiana* care atinge apogeul în perioada sistemelor filosofico-teologice medievale, intră într-un proces de globalizare în Epoca marilor descoperiri geografice care exportă „lumea veche” în „lumile noi” în care se inculturează valorile creștine generând noi sinteze cultural-spirituale pe

²⁵ Alexandru BUZALIC, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 22-25.

²⁶ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 37-40.

toate continentele. Epoca modernă, pe lângă dezintegrarea unității creștinismului în siajul Reformei protestante, inițiază o curbă descendentă a secularizării societății și a desacralizării treptate a culturii europene. Privind în oglindă fenomenologia creștinismului într-o dimensiune a istoriei comparate a religiilor lumii, dacă Biserica primară aduce în lume spiritualitatea creștină până la pătrunderea și perenizarea acestei prezențe în societate după momentele Mediolan (313), Niceea (325) sau Tesalonic (380), urmează o curbă ascendentă a influenței valorilor creștine și a puterii Bisericii în lume până la un punct culminant care alunecă ireversibil pe panta secularizării.

Separarea Bisericii de stat nu poate duce la colapsul instituțiilor ecleziale reprezentative, însă se pune problema separării religiei de reprezentativitatea ei în plan social, sau a împinge spiritualul în sfera privată a vieții omului contemporan până la ruptura dintre Biserica – instituție de drept divin, și planul uman-social și cultural-spiritual. Termenul secularizare este polisemantic. O primă definiție interpretează secularizarea ca declin al credinței și practicii religioase în societățile moderne, aceasta fiind definiția cea mai des utilizată în dezbaterile contemporane. O altă definiție descrie secularizarea ca un proces de privatizare a religiei, retragerea practicii religiei în sfera privată ca o constantă a politicilor liberale moderne. Acest tip de secularizare este un proces dirijat de programe politice de guvernare, o reducere a autorității instituțiilor Bisericii și în același timp o marginalizare și excludere din dezbaterile publice a filosofiei creștine și a teologiei, analiza fenomenului religios fiind făcută numai „din exterior”, dinspre interpretările unilaterale și metodologic limitate ale științelor pozitive spre problematici care au mii de ani de tradiție în trăirea și explicarea „din interior” a religiei.²⁷

Avem și o secularizare ideologică interpretată ca un proces de emancipare, în plan social fiind o segregare a cetățenilor „progresiști”,

²⁷ Alexandru BUZALIC, „Sfârșitul istoriei – de la ideologii la eshatologie”, în: *Spe Salvi. Credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze*, ebook, Presa Universitară Clujeană, 2017, pp.30-44.

obligatoriu ateî, de cei religioși, în mod obligatoriu „retrograzi”. După sociologul religiilor José Casanova, secularizarea ideologică este transferul persoanelor, conceptelor sau al jurisdicției dinspre religios/ eclezial spre uzul civil în numele emancipării. Aceste definiții date procesului de secularizare sunt prezente în cadrul școlilor de sociologie a religiei americane sau europene, fiecare în parte cu nuanțări diferite. În școala de gândire europeană definiția secularizării fluctuează între semnificația ei recentă (declinul credinței personale/ practică religioasă) și cea tradițională (declinul ingerințelor religiei în instituțiile puterii). Sociologii europeni consideră secularizarea un dat concret al lumii moderne deja realizat.²⁸

Școala de gândire americană se concentrează pe aspectele individuale și respinge „mitul european al secularizării” considerând că nu se poate vorbi despre o diminuare a credinței, practicii religioase pe termen lung. Societatea americană se naște modernă și seculară fiind într-un proces de creștere a importanței Bisericii în viața publică. Secularizarea ține de schimbările interne, reformatoare, din cadrul creștinismului european, în timp ce secularizarea americană ține de schimbările interne ale spiritualității Americii (sectele ascetice și pietiste neo-protestante din sec. XVII-XVIII, dezvoltarea protestantismului evanghelic în sec. XIX, etc).

Așadar, la 1700 de ani de la momentul Niceea, când creștinismul se transformă dintr-o mișcare religioasă subterană într-o religie structurată și vizibilă în societate până la detronarea celorlalte sisteme etico-religioase, ne aflăm oarecum în evoluția, sau involuția spre starea începuturilor. Nu se va ajunge la o *coincidentia oppositorum* absolută, ci Biserica va retrăi într-un alt fundal civilizațional condiția începuturilor. Poate că este nevoie de o purificare și de o reîntoarcere la inocența și fervoarea copilăriei creștinismului cu experiența unei istorii bimilenare și înțelegerea fenomenologiei creștinismului în istoria particulară dar și în universalitatea istoriei și evoluției religiilor.

²⁸ José CASANOVA, „Rethinking Secularization”, in: *The Hedgehog Review. Critical reflection on Contemporary Culture – After Secularization*, Spring/Summer 2006 / Volume 8 / Nos. 1–2, pp. 102-103.

Astfel, saltul calitativ de la Niceea se va repeta în oglindă, dar într-un alt nivel, printr-o reintrare durabilă în spațiul public cu mesajul mântuirii în, cu și prin Hristos, într-un facies cultural marcat de schimbarea paradigmatelor antropologice prin IA, artificializarea și tehnologizarea mediului înconjurător și a unei lumi interconectate în care informațiile și comunicațiile dobândesc o altă dimensiune. Mesajul lui Hristos va trebui propovăduit în limbajul cultural și mai ales în condiția existențială a omului de mâine. Biserica este în fața unui salt calitativ major care va obliga corpul eclezial la ieșirea din confortul inerției în fața schimbării și implicarea activă în eforturile adaptative necesare supraviețuirii. Toate acestea numai dacă nu urmează plinirea eshatonului, conform Revelației divine, care ne vorbește despre unicul și adevăratul sfârșit al chipului istoric, imperfect, al lumii și despre plinirea Împărăției lui Dumnezeu.

Concluzii

Ce ne învață Niceea? În tensiunea evenimentelor istorice ale începutului secolului IV comunitățile creștine dobândeau libertatea fiind tolerate alături de celelalte religii din Imperiul Roman. Prin centralizarea Bisericilor locale în jurul episcopilor, a urmat un proces de instituționalizare în care legăturile de filiație și ordinea cronologică a fondării episcopatelor se reflectă asupra ierarhizării și coagulării acestora în jurul centrului apostolic de difuziune în ceea ce definește ritul, adică după „patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici sui iuris.”²⁹

Pe fondul arianismului, care reflectă procesul de transformare a doctrinei creștine într-o teologie exprimată într-un limbaj discursiv specific culturii timpului, Conciliul Ecumenic din Niceea din anul 325 stabilea reperele unei mărturisiri de credință ortodoxă ca fundament al unității în diversitate a Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică. Se promulga un

²⁹ CCEO can. 28, § 1.

„Crez fundamental” care asigura unitatea doctrinară în esența învățăturii creștine și în același timp era destinat stabilirii implicarea instituțională conform unei acțiuni ecleziale care să reflecte misiunea dată de Hristos Bisericii sale.

La ora actuală ne aflăm în pragul schimbării paradigmelor antropologice și într-un proces vertiginos de accelerare a istoriei care remodelează faciesul civilizațional al lumii. În contextul analizării proceselor evolutive, Niles Eldrege și Stephen Jay Gould vorbeau despre teoria echilibrelor punctuate,³⁰ schimbările rapide grăbind deznodământul unei evoluții care se îndreaptă, în fond, spre aceeași finalitate. Dincolo de fenomenologia istoriei naturale, acest proces al schimbărilor care trec prin accelerări și prin perioade de constanță, caracterizează și evoluția cultural-spirituală a omenirii.

Trecerea de la o epocă culturală la alta nu este o schimbare lină a actorilor și a fundalului de pe scena istoriei, ci este un proces de evoluție, o *ruptură de nivel* care marchează trecerea de la un mod de manifestare specific unui anumit interval de timp, spre o altă manieră de „a fi” în lume. În mod concret, tranzițiile trecute, chiar dacă au un specific propriu, se desfășoară după un tablou fenomenologic cvasi-universal.³¹

Odată început procesul schimbării și alunecarea pe toboganul tranziției, acestea se reflectă în mod dramatic în cultură, prin răsturnarea valorilor tradiționale, consensuale sau universal valabile. Multitudinea crizelor de azi și recurența lor, accelerarea istoriei și provocările lumii de mâine, dovedesc că suntem într-o perioadă de tranziție culturală. Este sfârșitul a ceea ce înseamnă Epoca modernă, postmodernismul sau orice alte definiții ale situației contemporane corespunzând de fapt unei perioade de tranziție spre un „mâine”.³²

³⁰ Niles ELDRIDGE, Stephen Jay GOULD, „Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism”, în: *Models in paleobiology*, editor Schopf, T.J.M. Freeman, Cooper & Co, San Francisco 1972, p. 84.

³¹ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, ebook, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017, p. 125.

³² Alexandru BUZALIC, *Anthropos – Omul. Paradigmele unui model antropologic integral*, Galaxia Gutenberg, 2022, p. 45.

Ce prognoze putem face pentru viitorul Bisericii? Care este soarta creștinismului de mâine? Jean Delumeau (1923-2020) ridică această problemă în perioada post-Vatican II vorbind despre binomul creștinism-decreștinare pentru a descrie situația actuală.³³ La Niceea începe un proces prin care instituțiile Bisericii sunt transformate treptat dintr-o manifestare spirituală a unei societăți intrate în tranziție, într-un instrument al puterii (în sens de *kratos*) legiferat de Edictul teodosian din 380, istoria ulterioară fiind un permanent amestec de lumini și umbre,³⁴ atât Reforma Protestantă cât și Reforma Catolică venită prin Conciliul Tridentin având lacune dar și „numeroase aspecte pozitive”.³⁵

Cu ocazia jubileului comemorării a 1700 de ani de la Niceea I, cuvintele istoricului Jean Delumeau scrise în urmă cu 50 de ani par să fie confirmate de istoria contemporană și de frământările epocii postconciliare care conduc spre redescoperirea sinodalității și care necesită o reconfigurare a raportului dintre sacru și secular. O prognoză asupra viitorului creștinismului o putem reține făcând un arc peste timp între post-Niceea și perioada post-Vatican II, analizele sale și ale teologilor conciliari rămânând la fel de actuale:

– Biserica „va redeveni ceea ce nu ar fi trebuit niciodată să înceteze să fie: un grup de oameni ai credinței, liberi și conștienți de importanța și riscurile aderării la Hristos” (p. 149);

– dacă în anii 70 ai secolului trecut Delumeau simțea accelerarea istoriei și schimbările vertiginoase ale paradigmelor antropologice, astăzi este din ce în ce mai clar că, în acest sens, Biserica ar trebui să facă schimbări profunde fără întârziere, să realizeze reunificarea Bisericilor creștine pe baza unui „Crez fundamental” și prin „remedii eroice” (pp. 135-137) și să asigure pluralismul legitim al unității în diversitate subsidiar catolicității, în timp ce în plan social trebuie să depășească reminiscențele

³³ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?* Hachette, Paris 1977, pp. 91-92.

³⁴ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?* p. 88.

³⁵ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?* pp. 96-113.

clericalismului sau ale intoleranței, însă echilibrat și fără să alunece pe căile devierii de la reperele doctrinare și morale revelate;

– mai presus de toate, ar trebui să fie atentă la menținerea sentimentului „transcendenței, al proclamării Învierii și al unei fraternități care sfărâmă toate frontierele etnice și sociale. Nu va exista creștinism fără rugăciune” (p. 146). Frontierele despre care vorbește Delumeau sunt cele ale acțiunii ecleziale într-o globalizare a mesajului lui Hristos și nu ștergerea pluralismului constitutiv omului și negarea identității pe care fiecare este liber să și-o exprime cu demnitate. Oricât ar încerca lumea desacralizată să sufoce focul Spiritului Sfânt care lucrează în lume, spiritualitatea însoțește fenomenul uman, în esența ființării sale, ca „spirit în lume”;³⁶

– procesul tranziției nu poate scăpa travaliului renașterii Biserica fiind supusă „suspiciunii, neînțelegerilor și persecuției, așa cum a prezis în repetate rânduri Isus ucenicilor săi” (p. 150). Însă „iubirea va învinge în cele din urmă moartea” (p. 171);

– această globalizare a carității și fraternității, despre care papa Francisc scria în Enciclica sa *Fratteli tutti*,³⁷ trebuie să depășească clivajele politice, ideologice și resentimentele care s-au acumulat de-a lungul timpului între oameni, mai dureros între creștini, descoperindu-se importanța unei fraternități integrale care coboară până la valorile comune tuturor în virtutea misterului mântuitor, pentru că, după Delumeau, „putem considera cu adevărat creștină orice persoană, sigur, păcătoasă și conștientă de aceasta, dar care știe că trebuie să pună mai presus de orice alte preocupări mântuirea veșnică a fraților și surorilor sale și crede că această mântuire vine prin mesajul iubirii și prin jertfa lui Isus răstignit și înviat” (p. 92).

³⁶ Karl RAHNER, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964, pp. 34-36.

³⁷ „Adevărul este un companion inseparabil al dreptății și al milostivirii» (*Fratteli tutti* nr. 227).

Il Concilio di Nicea. Una lettura filosofico-politica

Alberto CASTALDINI¹

Abstract: The Council of Nicaea. A Philosophical-Political Interpretation. The Council of Nicaea was an epoch-making event for the definition of sovereignty in the East and West. It therefore fits into a central perspective of political thought. Constantine the Great understood that the nature of Christ was a matter of primary importance for the survival of the Roman Empire, within a renewed vision of sovereign power. If the divine kingship of the Savior of the world constituted for centuries the legitimization of all earthly power, almost two thousand years after the Redemption we are witnessing an emptying of the foundation of the Christian faith. Sovereignty and authority are especially relevant today in an era marked by relativism and syncretism. For this reason, Nicaea helps us to understand the great unknowns of the present time.

Keywords: *Nicaea, Constantine the Great, sovereignty, auctoritas, imperium, Trinity.*

Chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato

Lc 10,16

1. Il Concilio di Nicea fu un evento epocale non solo per la storia della Chiesa. La sua confessione cristologica costituisce prima di tutto un dato culturale che ha segnato la visione politica dell'Occidente e dell'Oriente, inserita come tale nella prospettiva del pensiero filosofico, non solo della riflessione teologica. Il volto di Cristo, pantocratore e reggitore del mondo, che ci osserva dai mosaici delle basiliche bizantine e romane, garante della

¹ Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca – “Nicolae Iorga” Institute of History of the Romanian Academy.

sovranità divina sull'universo e legittimante ogni sovranità terrena, è stato per secoli il volto nel quale ogni battezzato riconosceva la sua figliolanza creaturale e in esso ritrovava la propria vocazione. Oggi quella fede cristologica, come ebbe a denunciare Joseph Ratzinger già trent'anni fa², è da tempo e in più ambienti messa in discussione da quanti trovano problematico affermare il credo secondo cui Gesù è l'unigenito Figlio del Dio Vivente, presente in mezzo a noi come il Risorto. Gesù di Nazareth diventa così solamente un uomo eccezionale, una figura rappresentativa, profetica: in pratica si assiste a una neo-arianizzazione della fede in Cristo e, di conseguenza, a uno svuotamento della fede cristiana. Il sempre più crescente relativismo e sincretismo dell'Occidente ha consolidato nella mente di molti questo inganno.

Costantino il Grande, millesettecento anni fa, con la sua personalità lungimirante ma anche calcolatrice, sembrò intuire la connessione della messa in discussione della fede e dell'autorità, convocando il primo concilio ecumenico per rafforzare l'unità dell'impero, edificandola proprio sull'unità della fede cristiana in pericolo. Allo stesso tempo l'imperatore comprese – con fine intuizione – che l'unità della Chiesa doveva essere realizzata e custodita nella prospettiva religiosa e non con i mezzi politici. Nonostante ciò, va riconosciuto che il tema millenario della “sinfonia” istituzionale fra Stato e Chiesa che ne scaturì attraversa ancora i nostri giorni tormentati; ma non è questa la problematica, autorevolmente trattata in studi innumerevoli, che intendo affrontare. Vorrei cercare infatti di evidenziare un dato costitutivo che preesiste e anima Nicea, e che ne costituisce il suggello politico e metapolitico: la sovranità regale e divina.

2. La natura, e con essa la sovranità di Cristo, centro della storia e dell'universo, era la questione al cuore della grande crisi dell'evo antico e della prima età cristiana. Come lo è oggi alla vigilia del bimillenario della Redenzione. La necessità di Costantino – come già detto – divenne perciò

² J. Ratzinger, *Jesus Christus heute*, in: Id., *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Freiburg i. Br. 1995, pp.15-45.

quella di consolidare l'edificio imperiale per mezzo di una fede unificata in Cristo. La stabilità dell'impero, la sua stessa unità articolata erano gravemente a rischio. E così parimenti avveniva per la dottrina cristologica e con essa per la visione del potere sulla terra, riflesso non sempre fedele – ma come tale desiderato dai suoi detentori – dell'ordine divino in cielo. L'unità della Chiesa e con essa quella dell'ecumene, ordinata e retta da Roma, non poteva essere una questione esclusivamente dottrinale o confessionale, poiché rifletteva l'architettura politica che in quella precisa fase storica l'imperatore era chiamato a difendere, legittimando il suo regno anche oltre le sue sempre più instabili frontiere. Costantino, infatti, col suo appello al Concilio ebbe a rivolgersi anche a quelle comunità cristiane situate fuori dai confini imperiali, inaugurando in tal modo una nuova fase nella storia del cristianesimo che potremmo a giusto titolo definire ecumenica.

La tesi eretica di Ario consistente nella messa in discussione della divinità piena del Figlio nell'economia trinitaria (la cui definizione avverrà nel 381 col credo niceno-costantinopolitano) per affermare un suo mero primato fra le creature (di carne e di spirito) minava in profondità la visione stessa della paternità di Dio sul mondo, garanzia dell'ordine metafisico e secolare su cui il potere imperiale veniva a fondare le proprie prerogative. Nicea fu la grande svolta che, definendo la dottrina trinitaria, consolidò per i tempi di maggiore prova le mura della città degli uomini assediata dall'anarchia e da quella anomia preconizzata dall'autore della seconda lettera ai Tessalonicesi.

Fu la stessa generatività di Dio, consustanziale al Figlio sua immagine, a costituire la cornice discorsiva, la prospettiva concettuale e la visione teologica per cui il potere imperiale si fece carico, nell'ascolto della comunità religiosa, della salvezza di tutta l'umanità e del Regno.

Ad Antiochia (264), con la condanna dell'adozionismo, la generatività di Dio era rimasta come inesprimibile, possibile o ipotetico residuo della maternità procreatrice della Shekhinah ebraica; a Nicea la generazione del Figlio venne definita in modo puntuale: diremmo, non a caso, sostanziale.

Ario, mettendo in discussione il trasferimento della sostanza dal Padre al Figlio, contestava la stessa trasmissione del potere divino sul cosmo, e con esso, di riflesso, l'esercizio concreto del potere del Sovrano regnante. L'Imperatore, infatti, era il padre dei popoli e un figlio di Dio nello stesso tempo, e il Dio dei cieli, che è il Padre, generava, amava, conduceva alla pienezza della vita e della storia ogni suo figlio, ogni creatura, allo stesso modo in cui ogni imperatore/sovrano era chiamato a fare con ciascuno dei suoi sudditi.

3. Il Credo niceno una volta formulato divenne elemento di comunione fra le comunità, veicolo di custodia e trasmissione della fede. A Nicea la distinzione tra regime politico e ambito religioso venne messa in discussione, giacché i dogmi servivano a ricomporre l'ordine sacro dove il potere volutamente si muoveva "non escludendo la prospettiva cristiana" e affrontando temi teologici³. Non per caso, nell'indire il concilio, Costantino preferì il cristianesimo al paganesimo e in questa predilezione sta la sua maggiore intuizione politica. Costantino cercò l'interlocuzione della Grande Chiesa, quella ufficiale, e la difese sia dai nemici esterni che interni. Il dissenso teologico, invece, alimentava ai suoi occhi quegli scismi che compromettono ogni unità: unità e pace che Costantino invocò al termine del Concilio di Nicea per ribadire il principio di sovranità che non poteva dunque prescindere dalla fede e dalla speranza in Cristo.

Questa unità e questa pace passavano dalla dinamicità istituzionale, mutamento e trasformazione (tradizione ed eredità) di assetti politici e sacrali che sembravano incanalarsi nella dinamicità della relazione trinitaria. Ecco la profondità dell'intuizione costantiniana: la ricerca del doppio consenso per un duplice riconoscimento della auctoritas presso cristiani e pagani⁴, al cospetto di un concetto condiviso, quello della Summa Divinitas che per i primi si declinava nella consustanzialità ontologica e regale del

³ P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, 2007, p. 175.

⁴ Ivi, p. 178.

Figlio – dove per Ario, diversamente, il Logos restava escluso dalla Somma Divinità, in quanto “generato”, e come tale escluso anche dalla natura divina del Padre che è unica e altrimenti non può essere. Essendo infatti Gesù un “figlio” (e quindi “venuto dopo” il Padre Divino che lo ha generato) per Ario non era co-eterno al Dio Vivente.

L’idea cristiana del Regno come rivelazione della divina regalità del Cristo dopo la sua Passione e Risurrezione era stata anzitutto esperienza personale – per alcuni persino visiva – dei discepoli e del popolo di Dio da essi evangelizzato. Paolo di Tarso la estese all’ecumene, gettando con la predicazione le basi geospirituali e geopolitiche della sua universalità. In quella prospettiva si determinò presto l’incontro/scontro con la religione pagana e l’auctoritas imperiale (non del tutto infecondo come si vedrà). Come ebbe a scrivere Alois Dempf in *Sacrum Imperium*, ogni anima, ogni individuo e, assieme ad essi, ogni gente furono chiamati a realizzare nella propria azione questa vocazione regale ma in tal senso non potevano essere ignorate anche le culture originarie con la loro cornice culturale, legittimante preesistenti istituzioni⁵. Quelle “antiche individualità”⁶ che Dempf assegnò alla grecità, alla ebraicità e alla romanità, nel nuovo popolo di Dio si definirono anche al prezzo di gravi lotte. Ma il Regno è sia di questo mondo sia dei cieli; è visibile e invisibile, necessita allora come oggi della stabilità politica, militare come della definizione di fede, del Principio che fonda e indirizza la creazione, la storia e ogni regno.

La trasfigurazione della storia, l’éschaton, la ricomposizione di ogni cosa nel Padre, da duemila anni vivono al cospetto della regalità del Figlio l’attesa del Tempo che resta, nella convinzione che ogni presente divisione troverà il suo congiungimento. Intanto i punti di lacerazione vanno contenuti e, ove possibile, sanati. La dottrina di Ario solo in apparenza rafforzava la Divinità (che mutuata dalla visione ebraica o financo da quella

⁵ A. Dempf, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, tr. it. Casa Ed. G. Principato, Messina-Milano 1933, p. 19.

⁶ Ibid.

greco-metafisica conferiva unitarietà al cosmo); in realtà spezzava quella dialettica trinitaria (nell'omousia) che si proponeva come modello della relazione fra i poteri del mondo proprio nell'esercizio della sovranità. Costantino, col Concilio di Nicea, raggiunse quel pubblico riconoscimento dell'autorità imperiale nella nuova fede che l'unità e la dialettica facevano coesistere grazie a un ordinamento dei poteri che nel Potere divino trovavano il proprio riflesso, dialogandovi e recuperando ogni ricomposizione. Ad ogni decreto, ad ogni concilio, ad ogni decisione facevano opposizione l'eresia o la sedizione militare. Ma i confini dell'impero ad essere minacciati non erano solo quelli materiali – da tempo strategicamente mobili –, bensì anzitutto quelli spirituali: quanto già avvenuto per il culto degli dèi ora accadeva per la nuova fede. E Costantino se ne fece carico.

Ebraica rimaneva, con l'impulso della cultura greca, l'idea o la visione di un Regno onnipotente sotto la maestà messianica del Cristo. Ma romana era la costruzione giuridica del potere che ora ricavava il proprio fondamento dalla difesa e dalla affermazione del dogma (norma teologale fondante). Dempf osservò che il senso religioso e politico dei latini era refrattario alle suggestioni pneumatiche dell'Oriente (con le loro derive gnostiche), accettava la monarchia *effettiva* del Padre impassibile nella sua divinità e quella del Figlio unito in modo indissolubile al Padre, il quale ha assunto la carne dell'uomo rendendola carne di Dio sofferente per la Redenzione⁷. Diversamente, l'eresia del rigido monoteismo appariva il riflesso della monoliticità politico-religiosa orientale, erede dei grandi imperi asiatici. A occidente non si temeva invece di confrontare la concezione trinitaria della divinità con l'unità del Regno di Dio e degli uomini, tanto che alla fine l'Impero si sfaldò, ma rinacque perché il principio metastorico continuò a persistere: nel suo polmone greco-bizantino, in quello latino-germanico e persino nella sua espressione islamico-ottomana (grazie all'eredità di Costantinopoli). Ma questi tre soggetti, distinti, comportarono infine un reale tramonto della prospettiva

⁷ Ivi, p. 37.

unitaria del Regno? Per nulla: quella civiltà unitaria era già in grado di declinarsi diversamente. Nonostante le scelte degli uomini.

4. Costantino, previdente e pragmatico, aveva sostenuto il Cristianesimo attraversato da spinte eterodosse e così facendo sviluppò una nuova dinamica del potere imperiale, assoluto e a tratti contraddittorio: la sua percezione pubblica sarebbe stata comunque garantita dalla nuova fede con una funzione pedagogica che solo l'autorità, la solidità giuridica dello jus, la certezza dottrinale potevano garantire. Lo stesso concilio di Nicea fu insieme solenne cerimonia pubblica e religiosa per la Cristianità, espressione dell'autorità imperiale sancita – diremmo quasi perfezionata – dal consenso ecclesiale espresso dalle comunità ivi convenute dopo aver risposto alla chiamata del nuovo Mosè (secondo la definizione che di Costantino il Grande diede Eusebio di Cesarea). Lo sbocco non fu solo il cesaropapismo bizantino (con le sue derive), ma una rivista concezione della sovranità.

Il potere legittimo è dato dal cielo, come disse Gesù a Pilato: "Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto. Per questo chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande" (Gv 19,11). L'affermazione di Cristo presenta un altissimo significato giuridico. Egli stabilisce al cospetto del rappresentante dell'Impero la coesistenza di due auctoritates: quella spirituale e quella temporale. La seconda va rispettata e onorata come quella sacrale sulla base dell'invito ancora una volta gesuano: "Ebbene, chi giura per l'altare, giura per l'altare e per quanto vi sta sopra; e chi giura per il tempio, giura per il tempio e per Colui che l'abita. E chi giura per il cielo, giura per il trono di Dio e per Colui che vi è assiso". (Mt 23, 20-23). Tra i due poteri sussisterà pertanto una cooperazione nella formula dei due "luminaria" (Papa Gelasio I): autorità del pontefice – potere regio / auctoritas sacra o ecclesia – regalis potestas o imperium: unificante dimensione di plena potestas che deriva comunque da Dio. Tale potere però non poteva non fondarsi sulla certezza e la verità del dogma cristologico (minato dall'eresia che generava un caos non solo dottrinale ma politico), perché Gesù non è semplice fondamento ideale ma

la “pietra angolare” (Ef 2,20), Principio del cosmo il cui riverbero ontologico unge di sacralità ogni Rex.

“Per me reges regnant” (Pr 8,15). Il potere giunge da Dio e partecipa alla sua divinità somma che è fondamento eterno e modello trascendente di ogni autorità. Costantino a Nicea, pur nella veste tradizionale di pontifex maximus, intuì che Cristo era divenuto il nuovo centro della storia, colonna che regge il principio di ogni sovranità, a sua volta strutturata, interconnessa e dipendente da quella della causalità creatrice. La creazione risponde infatti a una legge, quella divina, che ordina ogni cosa e la indirizza a quell’unità finale del Regno che non può prescindere da un’unità della Fede nel suo arché, il principio costitutivo. Essa è la Parola di potenza (Eb 1,3), fondamento di ogni sovranità, Lógos eterno da prima di Genesi, poi incarnato, regnante da sempre e per sempre, fattosi carne per essere modello e strumento di regalità visibile agli uomini.

Nella visione della sovranità che passa da Nicea c’è chiaramente quel principio trascendente che ispira qualsiasi ordine col fondamento divino che lo legittima⁸. Al contrario, ogni sovranità immanente è falsa come ogni eresia che dissolve il credo e con esso la verità intimamente correlata. Costantino a Nicea comprese che il sovrano come ogni suo suddito aveva bisogno di una società che si potesse fondare su una relazione fra i suoi membri tale da ricalcare quella ordinatissima della Trinità, modello divino per garantire una nuova pax ecumenica. La Prima lettera di Papa Clemente, scritta quasi due secoli e mezzo prima di Nicea, aveva già indicato in questi termini una precisa condotta relazionale:

LXI, 1. Tu, Signore, desti loro il potere della regalità per la tua magnifica e ineffabile forza, perché noi, conoscendo la gloria e l’onore loro dati, ubbidissimo ad essi senza opporci alla tua volontà.

⁸ Cfr. C. Intini, *Potere regale ed edificio ecclesiale*, in: *Sodalitium Equitum Deiparae Miseris Succurrentis, Cristo è re. La regalitas quale archetipo della Chiesa cattolica*, Cantagalli, Siena, 2021, pp. 43-59. Dello stesso autore si veda il recentissimo: *Scritti sull’Imperium. Per un ritorno all’Europa che verrà*, Solfanelli, Chieti 2025.

Dona ad essi, Signore, sanità, pace, concordia e costanza, per esercitare al sicuro la sovranità data da te⁹.

5. Con Nicea l'unità del Regno e della Chiesa costituiranno la premessa per l'esercizio della sovranità nei successivi mille anni di storia europea, munus del cielo cui riservare responsabilità e osservanza personali con *timore e tremore*. Se lo scisma d'Oriente, certamente motivato da ragioni politiche ma causato anche dalla disputa teologica trinitaria, sancì sul piano confessionale la divisione dell'ecumene – nonostante la resilienza del paradigma imperiale – lo scisma d'Occidente, prima, e la Riforma, in seguito, furono ragione di ulteriori e non meno gravi lacerazioni spirituali.

Inascoltate ma attuali le raccomandazioni che il sacro romano imperatore Carlo V rivolse al figlio Filippo nel maggio del 1543: "Non dovete mai dimenticare di Lui [Dio]. Non trascurate di servirlo, siate devoto e timoroso di offenderlo, e amatelo sopra ogni cosa, sostenete la sua fede e non permettete mai che le eresie entrino nei vostri regni"¹⁰. Significativo il fatto che Carlo avesse espresso questa istruzione alla vigilia del Concilio di Trento, che sostenne con convinzione fin dall'inizio sia per favorire la riforma della Chiesa sia per consolidare il potere imperiale minacciato dai principi protestanti. Dunque, l'iniziativa costantiniana di Nicea sembrò venire adottata milleduecento anni più tardi, con i medesimi scopi, da Carlo V d'Asburgo. E se Costantino aveva sconfitto Licinio ponendo fine alla guerra civile e alla tetrarchia, Carlo vinse i francesi vanificando le loro mire sui territori imperiali (anche se nel 1541 Budapest cadde in mano ottomana, a seguito delle divisioni in seno al fronte cristiano nella successione al trono ungherese). Per inciso, la visione dei due sovrani rinascimentali era di per sé diversa negli assunti: universale quella di Carlo, nazionale quella di Francesco I. Ciò fece la differenza.

In entrambi i casi la divisione geopolitica si consumò lo stesso nel tempo, anche se i decreti in tema di dogma impedirono ulteriori errori. La

⁹ Cfr. l'intero testo in *Didachè. Prima lettera di Clemente ai Corinzi. A Diogneto*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma, 2008.

¹⁰ *Istituzione del principe cristiano. Avvertimenti e istruzioni di Carlo V al figlio Filippo*, a cura di G. De Caro, Zanichelli, Bologna, 1969, p. 35.

storia però fu maestra perché dimostrò – se mai ve ne fosse bisogno – che l'esercizio della sovranità non poteva essere proprietà esclusiva di un solo uomo. Essa – fin da Costantino – si era configurata in una titolarità “augusta” tale che ogni suddito (e il suo monarca) poteva affidarsi a Colui che realmente la detiene e l'ha conferita – cioè Dio – e farsi guidare dal suo vicario (fosse esso l'imperatore e/o il sommo pontefice). Era la volontà divina che poi il Concilio sancì sul piano dialettico attraverso la volontà della comunione ecclesiale, che ordina e regge la comunità degli uomini, legittimante in tal modo il monito paolino: “*Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio*” (Rm 13,1).

In sostanza, il concetto di sovranità di derivazione divina esercitata dal monarca coincideva proprio con la sua limitazione (una condizione che potremmo definire kenotica): anzi il riconoscimento di questo limite la legittimava¹¹. Il Principe non poteva non piegare il proprio ginocchio al cospetto del divino legislatore e il suo suddito, per questo suo atto di umiltà e affidamento, non poteva non obbedirgli. La Chiesa in Occidente e Oriente avrebbe controllato che il sovrano terreno fosse un diligente amministratore del monarca celeste. E la tradizione giudica romana suppliva all'eventuale elusione della vigilanza ecclesiastica, perché il popolo (il *populus Romanus Quiritium*) deteneva una sua sovranità – o meglio: la custodiva¹².

La rivoluzione religiosa suscitata dalla Riforma in Occidente avrebbe creato le premesse per l'affermazione di un rinnovato concetto di sovranità le cui interpretazioni e deviazioni avrebbero segnato la storia moderna e contemporanea, rovesciando quanto Costantino a Nicea, per intuizione e per calcolo, con una svolta che presentava anche elementi di continuità giuridica nonostante le derive cesaropapiste, aveva indicato in una prospettiva autenticamente ecumenica.

¹¹ B. De Jouvenel, *Del Potere. Storia naturale della sua crescita*, tr. it. Sugarco, Milano, 1991, p. 42.

¹² Ivi, p. 43.

Între Apus și Răsărit. Sfântul Hosius de Cordoba, apologet și garant al dreptei credințe niceene

Lucian D. COLDA¹

Abstract: *Between West and East. Saint Hosius of Cordoba, apologist and guarantor of the true Nicene faith.* Saint Hosius of Cordoba, apologist and guarantor of the true Nicene faith. Born c. 256, Hosius of Cordoba, friend and advisor of Constantine, was a leading defender of orthodoxy in the West against Donatism and Arianism. Bishop of Cordoba from about age 40 until his death (357/358), he endured the Diocletian persecution with steadfast faith. At the First Council of Nicaea he played a decisive role in formulating and defending the doctrine of the consubstantiality of the Son with the Father, possibly influencing the Creed itself. For nearly five decades, Hosius remained a central and widely respected episcopal authority, exercising major influence in the Church.

Keywords: *Hosius of Cordoba, First Ecumenical Council of Nicaea, Arians, episcopate, Church.*

1. Prolegomena

A încerca astăzi, la peste două mii de ani de la nașterea lui Iisus Hristos – Mesia –, a scrie despre Cel Care, așa cum mărturisim în Simbolul de Credință, „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om” și despre Biserica Sa dreptmăritoare – „Una, Sancta, Catholica et Apostolica” – nu este un lucru tocmai ușor și lipsit de dificultate, ba mai mult, unora le-ar putea părea lipsit chiar de sens.

¹ Profesor, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea 1 Decembrie 1918, Alba-Iulia.

În decursul timpului, nu puțini au fost cei care au vrut să spună câte ceva despre „Dumnezeul înomenit” și despre trupul Său tainic – Biserica. Chiar dacă am păstra cuvenitul respect față de toate aceste încercări, va trebui să remarcăm, totuși, că, nu întotdeauna respectivele încercări s-au dovedit a fi încununuate de succes; mai mult, unele scrieri ar putea fi considerate ca tendențioase și lipsite de obiectivitate istorică și teologică.

Se impune, însă, de la bun început o întrebare: De ce, din nou, o temă despre Iisus Hristos și despre Biserica Sa?

Încercând să răspundem vom lua în considerare mai multe aspecte. În primul rând, am plecat de la remarca Sf. Apostol Petru, care spune că, în afară de cel numit Iisus Hristos, nu este alt nume sub soare sub care să ne mântuim (F. Ap. 4, 12). El este capul Bisericii pe care a întemeiat-o, trupul Său, și această Biserică nu va fi biruită nici chiar de „porțile iadului”. Noi suntem mădulare ale acestui trup tainic și, prin îmbrăcarea hainei Sf. Botez, prin pecetluirea cu Duhul Sfânt și prin primirea hranei și băuturii vieții celei veșnice – trupul și sângele Său – am devenit „hristoși”, am devenit fii adoptivi ai Tatălui ceresc, fiind răscumpărați din robia blestemului strămoșesc și din cursa păcatului, a cărui plată este moartea.

Analizând apoi societatea contemporană, am observat că lumea este însetată, sau mai bine spus, caută „modele”. Or, multe din aceste „modele” sunt adeseori agresive, constituind un atentat la libertatea și demnitatea persoanei umane. Lumea a uitat parcă, astăzi, că unicul și irepetabilul „model” a fost, este, și va fi Iisus Hristos, care transcende orice timp, cultură ori civilizație, rămânând veșnic același (Evr. 13, 8), devenind model al ucenicilor Săi, sfinții.

Am luat mai apoi în considerare și eforturile depuse de Biserica Sa dreptmăritoare – „Una, Sancta, Catholica et Apostolica” și de celelalte comunități eclesiale în vederea soluționării divergențelor doctrinare și ajungerea la consensul și unitatea mult dorită, lăsată nouă prin testamentul veșnic, în Grădina Ghetsimani, de către Mântuitorul Iisus Hristos care, așa după cum a făgăduit (Mt. 28,20), este mereu prezent în mijlocul nostru prin

Duhul Său cel Sfânt. Tocmai de aceea, trăim și cu convingerea că, ziua unității creștine va veni, încetând orice neînțelegere, ură și vrajbă între creștini.

Una dintre problemele importante ale *Teologiei Patristice* și care a trezit un viu interes nu numai în rândul patrologilor, dar și în cel al dogmatiştilor, a fost controversa de opinii în ceea ce privește divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos, așa cum a fost susținută la Sinodul I Ecumenic de la Niceea din anul 325. Fără a avea pretenția a surprinde în totalitate disputa creată în jurul acestei probleme, vom încerca în paginile care urmează, să expunem prin ilustrarea imaginii Sf. Hosius de Cordoba, câteva dintre chestiunile sau, mai bine zis, aspectele de ordin istorico-patristic, dar și dogmatic, pe care le ridică această problemă, care concentrează în sine hristologia primului sinod ecumenic, germeii și bazele hristologiei ortodoxe, hristologie care a culminat în teologia ultimelor două sinoade ecumenice și care a rămas neschimbată de-a lungul veacurilor până astăzi în Biserica Ortodoxă.

2. Aspecte ale vieții Sf. Hosius de Cordoba și implicarea sa în lucrările Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325)

„Pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”² – Această expresie a simbolului de credință scoate în evidență motivul întrupării Fiului lui Dumnezeu. Omul trebuia să fie restaurat în calitatea sa de fiu al lui Dumnezeu, trebuia încheiată o nouă alianță cu umanitatea, un nou și veșnic legământ; de aceea, Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu se întrupează și intră în istorie, în timp și spațiu. El vine astfel, în persoana istorică a lui Iisus din Nazaret, să împlinească „toată dreptatea” (Mt. 3, 15), adică să realizeze economia răscumpărării întregii lumi, și nu doar a unui popor.

² A se vedea pentru aceasta: LUCIAN D. COLDA, *Ecclesia missionis: Continuitatea și echilibrul dintre întruparea în istorie (timp și spațiu) a Fiului lui Dumnezeu și răscumpărarea săvârșită de acesta o singură dată pentru totdeauna (eternitate) pentru toți*, în rev. ΛΟΓΟΣ – Și Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălăsluit între noi (Ioan 1, 14). Revistă de Pastorală catehetică, nr. 1/anul I (Alba Iulia, 2007) pp. 91-96.

Iisus este conștient că un „Nou Legământ” între oameni și Dumnezeu, nu este posibil fără ridicarea păcatelor prin sacrificiul Său. Cauza sacrificiului? Iubirea Sa pentru om. Din iubire față de oameni se face și El om, din iubire de oameni acceptă de bunăvoie, nu silit de cineva, să Se jertfească pe cruce, să fie dat în mâinile păcătoșilor, să sufere (Mc. 14, 41) și apoi să învieze. În felul acesta se realiza făgăduința făcută strămoșului Avraam (F. Ap. 3, 17-26), că în urmașul Său, toate neamurile, toate națiunile vor primi binecuvântarea lui Dumnezeu. Astfel, prin jertfa, moartea și învierea Sa, împăcat cu toți, El se înfățișează înaintea Tatălui Său, plin de credință și de nădejde, dar nu numai ca Miel înjunghiat, ci și ca Miel biruitor. De aceea, recapitulată în persoana Lui, umanitatea parcurge împreună cu El atât drumul crucii, cât și drumul Învierii³:

„Așadar, dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde se află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu; cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ, căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă” (Col. 3, 1-4).

Ținând cont de aceasta, putem spune că există un echilibru și totodată o continuitate, între întruparea lui Iisus Hristos, intrarea Sa în istorie, în timp și spațiu, și răscumpărarea săvârșită de El, pentru toți, odată pentru totdeauna, pentru eternitate. Acest lucru poate fi ilustrat și în evocarea imaginii Sf. Hosius de Cordoba, așa precum vom arăta în rândurile care urmează.

Ceea ce este îndeobște cunoscut drept *edictul de toleranță* al împăratului Constantin cel Mare de la Mediolanum (Milanul de astăzi) din anul 313, a constituit nu doar un act de dreptate, respectiv de protejare și de favorizare a celor care aderaseră la religia creștină, devenită din acel moment *religio licita*, ci și imboldul care a dus la pătrunderea masivă, chiar dacă treptată, a cetățenilor Imperiului Roman în sânul Bisericii care, de acum, putea să

³ I. BRIA, *Iisus Hristos*, București, 1992, pp. 122-123.

recomande tuturor, fără teama unei alte persecuții, îmbrățișarea valorilor Evangheliei⁴.

Deja spre sfârșitul secolului al III-lea, Biserica începe să traverseze, chiar dacă încă nu în totală libertate, o adevărată perioadă de expansiune, fenomen care va aduce cu sine importante repercusiuni în planul organizatoric al ei, secondat tot mai mult de ingerințele unei vieți economice și civice complexe, marcată în plan eclesial nu numai de succesul propovăduirii, ci și de ivirea unor abateri disciplinare și a unor învățături greșite⁵. Astfel, sinodul convocat în anul 325 în Niceea pentru a repudia oficial erezia lui Arie, reunise cei mai de seamă episcopi ai Orientului și Occidentului, desfășurându-și lucrările și oglindind în complexitatea dezbaterilor, complexitatea vieții bisericești, ilustrată mai ales de marile figuri ale Sfinților Părinți participanți, precum cea a Sf. Hosius de Cordoba⁶.

Născut pe la anul 256, Sf. Hosius (cu variantele Osiu, Osie sau Ossius) a fost prieten al împăratului Constantin cel Mare. A fost unul din sfătuitoarii bisericești ai săi, precum și un mare apărător al dreptei credințe în partea de apus a Imperiului Roman împotriva ereziilor donatiste și ariene care au tulburat Biserica Creștină în secolul al IV-lea. La vârsta de 40 de ani ajunge episcop de Cordoba, în Spania, unde păstorește până la moartea sa, petrecută în anul 357/358. A întâmpinat rigurile persecuției lui Diocletian (284-305) fără a se clătina din credință⁷.

La sinodul de la Elvira (306) care a interzis membrilor clerici (episcopilor, preoților și diaconilor) să fie căsătoriți, îl întâlnim foarte activ. Ivindu-se erezia lui Arie, Sf. Împărat Constantin cel Mare (313-337), care privea la început întreaga controversă ariană ca o simplă dispută, a făcut, prin Sf.

⁴ Ioan I. RĂMUREANU, „Constantin cel Mare și creștinismul”, în *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Institutele Teologice*, Vol. I: (1-1054), ediția a II-a revăzută și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975, p. 104.

⁵ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, traducere din limba franceză de George Scrima, București, Editura Herald, 2008, p. 269.

⁶ Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 268.

⁷ Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, Editura Lidia, 2003, p. 632.

Hosius de Cordoba, mai multe încercări pentru restabilirea unității de credință. Sf. Hosius nu este trecut printre participanții la Sinodul de la Arles din 314, dar este posibil să fi fost alături de împărat, care era angajat în primul său război cu Licinius în Pannonia.

În mod tradițional, se presupune adesea că Sf. Hosius l-a întâlnit pe împăratul Constantin cel Mare în timpul campaniei sale împotriva lui Maxentius în 312. Se spune că s-a numărat printre episcopii care au interpretat semnul visului nocturn al împăratului (*In hoc signo vinces*) și a fost ulterior inclus în personalul consultativ personal al lui Constantin cel Mare. Drept urmare, cercetătorii atribuie Sf. Hosius un rol deosebit de influent în politica religioasă a împăratului⁸.

S-a păstrat o scrisoare de la Constantin din 312/313, care tratează controversata alegere a lui Cecilianus ca episcop al Cartaginei și conform căreia, un anume Hosius i-ar trimite o listă de episcopi africani respectivului Cecilianus. Cu toate acestea, nu se poate concluziona neapărat că acest Hosius se referea la episcopul Hosius de Cordoba. În orice caz, el nu este menționat în listele participanților la sinoadele care au negociat controversa donatistă rezultată în anii următori⁹.

În 316, Fericitul Augustin, într-o polemică împotriva episcopului donatist Parmenianus, scrisă la sfârșitul secolului al IV-lea, amintește că donatiștii l-au acuzat pe Hosius că a exercitat influență asupra împăratului în detrimentul lor. El consideră însă această acuzație falsă, iar cercetătorii nu văd în remarcă sa nicio dovadă sigură a influenței semnificative a lui Hosius la curtea imperială în această perioadă. Din anii următori, se cunoaște un singur edict al lui Constantin cel Mare, pe care l-a adresat lui Hosius la 18 aprilie 321 și care se referă la eliberarea sclavilor de către episcopi¹⁰.

⁸ *** , *Hosius the Confessor*, la adresa web: https://en.orthodoxwiki.org/Hosius_the_Confessor (accesat la 01.10.2025).

⁹ Calistrat ORLEANU, Osiu, episcopul Cordobei, în rev. BOR, nr. 6/1896(-1897), pp. 534-542.

¹⁰ F. L. Cross, *Hosius*, în ODCC, p. 668. J. Quasten, *Patrology*, vol. IV, Newman Press, 1950, pp. 6-62. M. SIMONETTI, *Ossius*, în DECA, II, pp. 1845-1846. T. BÖHM, *Ossius von Cordoba*, în LACL, pp. 469-470.

Prin 320 sau 321, Alexandru, episcopul Alexandriei, se știe că a convocat un conciliu la Alexandria, la care peste o sută de episcopi din Egipt și Libia l-au anatematizat pe Arie, diaconul său. Constantin cel Mare, la îndemnul și la solicitarea lui Hosius, s-a hotărât să convoace întreg episcopatul la un sinod care să discute și să găsească soluția potrivită în scopul de a se readuce pacea în Biserică. Înainte de aceasta însă, în toamna anului 324, Hosius a fost purtătorul scrisorii lui Constantin către episcopul Alexandru și Arie, în care îi îndemna să se împace. După Sinodul din Alexandria, Hosius a condus un alt sinod la Antiohia, probabil cu ocazia alegerii lui Eustatie, după moartea lui Filogonius în noiembrie 324. În acest sinod, episcopii care îl susțineau pe Arie au fost suspendați și a fost anunțat un sinod general care urma să aibă loc la Ancyra. Împăratul Constantin a mutat în cele din urmă convocarea la Niceea, care a început pe 20 mai 325¹¹.

Sf. Hosius este socotit aici printre membrii marcanti ai sinodului, spunându-se că el ar fi fost, de fapt, locțiitorul papei Silvestru (314-335) la acest sinod, reprezentat și de doi preoți și, în această calitate, foarte probabil, Sf. Hosius l-a și prezidat¹². El este clasat pe primul loc printre semnatarii deciziilor luate, fiind astfel, probabil, ca cel care a prezidat sinodul¹³.

3. Perioada post niceeană și contribuția teologică

a Sf. Hosius de Cordoba

Sf. Atanasie cel Mare scrie că Sf. Hosius „a explicat” sau „a stabilit credința” la sinodul I Ecumenic de la Niceea. Aceasta ar putea însemna că formula credinței, stabilită la sinod și încorporată în Crezul de la Niceea, a identității consubstanțiale a lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Iisus Hristos, datează, efectiv, de la episcopul spaniol. Știrea această însă nu este unanim

¹¹ John Anthony MCGUCKIN, *Dicționar de Teologie patristică*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, ediție îngrijită de Dragoș Mârșanu, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Iași, Doxologia, 2014, p. 355.

¹² Constantinos METALLIDIS, *Saint Hosios, Bishop of Cordova*, la adresa web: <https://orthodoxmission.org.gr/2015/08/ἁγίος-όσιος-επίσκοπος-κορδοῦνης/> (accesat la 01.10.2025).

¹³ ***, *Osie de Cordoba († 359)*, la adresa web: <https://www.unitischimbam.ro/osie-de-cordoba/> (accesat la 01.10.2025).

acceptată. În orice caz, el, care reprezenta curentul apusean în problema celibatului clerului și care a luat parte la sinodul de la Elvira (306) unde s-a decis în această problemă, a făcut sinodului propunerea să se dea un canon prin care pe viitor să se interzică clericilor din întreaga Biserică să fie căsătoriți. Propunerea sa a rămas, însă, fără rezultat, deoarece episcopii orientali au refuzat să impună clerului o astfel de sarcină pe care nu fiecare o va putea purta.

După moartea lui Constantin în 337, Eusebiu de Nicomidia, episcop semiarian și prieten al familiei imperiale, a fost numit în scaunul Constantinopolului. În noul său rol de patriarh, Eusebiu și susținătorii săi au făcut presiuni asupra lui Constanțiu al II-lea pentru a-l expulza pe Sf. Atanasie al Alexandriei, un ferm antiarian, pentru a doua oară din dioceza sa. Eusebiu l-a îndemnat pe împărat să-l cheme la Milano pe Sf. Hosius, un susținător al Sf. Atanasie, unde episcopul de Cordoba a refuzat să-l condamne pe Sf. Atanasie. Sf. Hosius l-a impresionat atât de mult pe împărat încât a fost autorizat să se întoarcă acasă¹⁴.

La anul 343 ia parte, în numele papei Iuliu I (337-352) la sinodul de la Sardica, pe care îl va și prezida și care s-a întrunit cu scopul de a-i împăca pe niceeni cu semiarieni. Episcopii orientali – aproape toți semiarieni – nemulțumiți de faptul că la sinod erau prezenți și episcopii Sf. Atanasie al Alexandriei și Marcel al Ancirei, care fuseseră depuși în Răsărit, nu au vrut să ia parte la acest sinod și s-au retras la Filipopol în Tracia, unde au ținut un sinod al lor¹⁵.

În Sardica au rămas numai apusenii, iar dintre răsăriteni, numai cei ce au fost depuși din scaune ca Sf. Atanasie și încă doi răsăriteni, care au trecut de partea apusenilor, care animați de credința ortodoxă au confirmat hotărârile aduse la Niceea (325) și au anatematizat pe adversarii acestui sinod. Sf. Hosius s-a dovedit și cu această ocazie că este un mare ortodox și

¹⁴ ***, *Hosius of Cordova*, la adresa web: <https://www.newadvent.org/cathen/07475a.htm> (accesat la 01.10.2025).

¹⁵ ***, *Bishop Osio (Hosius)*, la adresa web: <https://www.turismodecordoba.org/-bishop-osio-hosius> (accesat la 01.10.2025).

adversar al arianismului. Din această cauză a suferit foarte multe neplăceri pe care i le cauzau arienii, iar în anul 357, către sfârșitul vieții lui a fost forțat și obligat să semneze formula de credință semiariană de la Sirmium, dar după foarte puțin timp a declarat că a semnat, motivând că a fost forțat de împrejurări și, din nou, va anatematiza arianismul¹⁶. În orice caz, până la sfârșitul vieții, Sf. Hosius va fi un mare apărător al mult persecutatului episcop, Sf. Atanasie al Alexandriei¹⁷.

Sf. Hosius a jucat un rol important la Conciliul de la Sardica, care a început, așa cu, am menționat deja, în vara sau, cel târziu, în toamna anului 343, și a fost primul care a semnat Actele acestui conciliu. Presiunile continue din partea lui Eusebiu au dus la scrierea unei scrisori de către Constanțiu, întrebându-l dacă Sf. Hosius va rămâne singurul care se încăpățânează în sprijinul său pentru Atanasie. Ca răspuns, Sf. Hosius a trimis curajoasa sa scrisoare de protest împotriva interferenței imperiale în treburile Bisericii (353), păstrată de Sfântul Atanasie cel Mare, ceea ce a dus la exilul lui Sf. Hosius în 355 la Sirmium¹⁸. Din exilul său, i-a scris lui Constanțiu al II-lea: „Vouă, Dumnezeu vă dă imperiul; nouă, dimpotrivă, El ne încredințează puterea ecleziastică”. Această scrisoare a fost considerată ca demonstrând gravitate, demnitate, blândețe, înțelepciune, generozitate și, de fapt, toate calitățile unui suflet mare și ale unui mare episcop.

4. Ultimii ani ai vieții Sf. Hosius

Sf. Hosius s-a dovedit a fi un abil teolog; cu toate acestea, el nu a lăsat o operă vastă. Sf. Isidor de Sevilla amintește de două lucrări: *De interpretatione vestium sacerdotium* și *De laude virginitatis*, care însă s-au pierdut¹⁹. Au supraviețuit, însă, câteva canoane bisericești, aprobate de Sinodul de la

¹⁶ ***, *Hosius or Osius*, la adresa web: <https://www.biblicalcyclopedia.com/H/hosius-or-osius.html> (accesat la 01.10.2025).

¹⁷ J. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954. T. D. C. MORSE, *Hosius*, în SMITH-WACE, III, pp. 162-174.

¹⁸ ***, *Hosius of Corduba*, la adresa web: https://en.wikipedia.org/wiki/Hosius_of_Corduba (accesat la 01.10.2025).

¹⁹ Calistrat ORLEANU, *Osiu, episcopul Cordobei*, în rev. BOR, nr. 6/1896(-1897), pp. 534-542.

Sardica din 343, și două scrisori. Prima scrisoare a fost adresată episcopului Iulius de la Roma, împreună cu Protogenes din Sardica, informându-l pe acesta de unele hotărâri luate la Sardica și în care ia apărarea Sfântului Atanasie, iar a doua este mult mai importantă. Ea este adresată numai de Hosius împăratului Constanțiu în 356, propunându-i acestuia să se abțină de la orice amestec în problemele Bisericii, cum era cazul controversii ariene. Este pentru prima dată când un prelat al Bisericii susține separarea celor două puteri, în perioada în care exista, începând cu împăratul Constantin, o colaborare între Biserică și imperiu. Întrucât în această privință Hosius marchează un nou punct de orientare în atitudinea Bisericii față de stat, scrisoarea rămâne un document important pentru istoria Bisericii²⁰.

Pe patul de moarte, la aproape o sută de ani, Sf. Hosius a declarat că a semnat deciziile de la Sirmium doar sub constrângere și violență fizică și, la rândul său, a condamnat cu vehemență arianismul, așa cum a fost condamnat de sinodul niceean. Sf. Atanasie al Alexandriei însuși scrie că Sf. Hosius se afla de fapt în exil în Sirmium. Socrate Scholasticus și Sozomen scriu, de asemenea, că Sf. Hosius a participat la sinod împotriva voinței sale²¹.

Nu există informații disponibile cu privire la moartea Sf. Hosius, în afară de relatarea izolată din „*Historia Arianorum ad monachos*” a Sf. Atanasie cel Mare. Indiferent de credibilitatea acestei versiuni, se poate concluziona că episcopul trebuie să fi murit înainte de finalizarea documentului (sfârșitul anului 357 sau 358), deci, la vârsta de 102 ani și destul de curând după adoptarea decretelor de la Sirmium (mijlocul anului 357). Timp de aproape 50 de ani, Sf. Hosius de Cordoba a fost unul dintre cei

²⁰ *** , *Hosius Of Córdoba*, la adresa web: <https://www.britannica.com/biography/Hosius-of-Cordoba> (accesat la 01.10.2025).

²¹ Calistrat ORLEANU, *Osiu, episcopul Cordobei*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 6/1896(-1897), pp. 534-542.

mai importanți episcopi ai timpului său. A fost ținut în stimă universală și a exercitat, așa cum am văzut, o mare influență²².

5. În loc de concluzii

Particularitatea evenimentului hristologic devine cheia înțelegerii Mântuitorului „cosmic”. În acest sens, Sf. Ioan evanghelistul spune că, „toate lucrurile s-au făcut prin El, și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut” (In. 1, 3). Biserica a căutat mereu păstrarea echilibrului acesta creator între particularitatea întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos – ce se adresează mai întâi unui popor – și între universalitatea cosmică a mântuirii – care se adresează tuturor națiunilor și întregii creații. În conștiința Bisericii, Iisus Hristos și Logosul divin veșnic sunt una și aceeași persoană. Noutatea radicală ce se arată în vestea cea bună a Întrupării, este aceea că, Logosul lui Dumnezeu „S-a făcut trup și a locuit printre noi” (In. 1, 14). Acest Cuvânt „a fost aceeași lumină care strălucește în orice ființă umană” (In. 1, 9) și, de aceea, există o neîntreruptă continuitate a ceea ce se cheamă „Vestea cea bună” (Evanghelia), pregătită „de dinainte de întemeierea lumii” (Ef. 1, 4). Biserica creștină a acceptat scripturile evreiești, ca făcând parte din propria ei Biblie; de aceea, adevărul continuității este inevitabil. Viața care este cuprinsă în veșnicul Cuvânt al lui Dumnezeu, a fost lumina umanității întregi²³.

Mântuirea adusă de către Iisus Hristos nu vizează doar ființele umane luate în mod individual, ci se extinde asupra întregului neam omenesc. Mai mult, datorită faptului că universul întreg a fost atins de păcatul strămoșesc, n-ar fi trebuit ca mântuirea în Hristos să aducă întregii lumi tămăduirea și izbăvirea? Așa cum arată Sf. Ap. Pavel, „făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 19), pentru a fi izbăvită din robia stricăciunii, pentru a avea parte de libertatea și mărirea „fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 21).

²² ***, *Saint Hosius the Confessor, Bishop of Córdoba*, la adresa web: <https://www.oca.org/saints/lives/2025/08/27/102407-saint-hosius-the-confessor-bishop-of-crdoba> (accesat la 01.10.2025).

²³ I. BRIA, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Sibiu, 1997, pp. 141-142.

Trebuie, așadar, să specificăm diferitele niveluri la care operează mântuirea în Iisus Hristos: al individului, al Bisericii, al omenirii întregi, al cosmosului sau al universului întreg. Drama mântuirii cuprinde toate aceste niveluri, prezentând importanță pentru fiecare dintre ele. Întruparea Domnului duce la apariția unei noi vieți. Aceasta este viața veșnică a lui Dumnezeu care a îmbrăcat un corp uman real, este viața lui Iisus Hristos²⁴.

Prin Iisus Hristos, Dumnezeu ia inițiativa reconcilierii, împăcând lumea cu Sine (II Cor. 5, 19). Trebuie să specificăm însă că, Dumnezeu nu „se împacă cu” lumea (în sensul reflexiv al cuvântului), ci împacă lumea cu Sine însuși, făurind sau întemeind o nouă relație de apropiere între oameni și El. Această reconciliere presupune începutul unei noi vieți în conformitate cu voința lui Dumnezeu, neincluzând doar umanitatea, ci chiar întreaga creație (Rom. 8, 22-23; Col. 1, 20), întregul univers²⁵, așa cum au arătat-o și Sfinții Părinți, în cazul de față Sf. Hosius de Cordoba.

Rugăciunea Mântuitorului Iisus Hristos din Grădina Ghetsimani (Ioan 17) scoate în evidență necesitatea pregnantă a realizării și păstrării unității creștine. Încă de la începuturile sale, Biserica s-a văzut confruntată cu opinii și păreri divergente, care au dus, în cele din urmă, la ruperea unității atât de mult voite. Întotdeauna însă, Biserica a știut să ia atitudine față de cei care nu respectau învățătura încredințată ei de cel care a întemeiat-o cu scump sângele Său. Acest lucru se observă cel mai bine, în cazul de față, în hotărârile Sinodului I Ecumenic, care a știut și a reușit să salveze ortodoxia credinței atunci când aceasta a fost atacată de învățăturile eretice puse în circulație de anumite persoane, precum Arie din Alexandria, sau de unele școli teologice ale timpului.

²⁴ ***, *Documentul ortodox „Iisus Hristos, viața lumii”*, trad. de Anca Manolache, în rev. *Mitropolia Banatului* 1-2/1983, pp. 7-8.

²⁵ CONFERINȚA BISERICIOR EUROPENE (C. B. E.) / CONSILIUL CONFERINȚELOR EPISCOPILOR EUROPENI (C. C. E. E.), *Reconcilierea: dar al lui Dumnezeu și început de viață nouă. Document de lucru pentru pregătirea celei de-a doua Adunări Ecumenice Europene (1997)*, Geneva / St. Gallen, 1995, trad. rom. Iași, 1995, p. 9.

Consensul în materie de hristologie, readuce în prim plan hristocentrismul tradiției dogmatice ortodoxe, tradiție care se observă mai ales în hotărârile Sinodului I Ecumenic de la Niceea din anul 325. Acest hristocentrism are însă două părți inseparabile: particularitatea istorică și universalitatea cosmică a mântuirii. Întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă taina tainelor credinței creștine. Referindu-se la aceasta, Sf. Ap. Pavel spune: „Cu adevărat, mare este Taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă” (I Tim. 3, 16). Biserica a acordat o mare importanță faptului întrupării, pe care l-a cugetat în legătură strânsă cu actul creației și al mântuirii, așa cum a făcut-o, de altfel, și Sf. Hosius de Cordoba, marele Părinte al Bisericii.

Politica fiscală a Imperiului Roman în contextul inflației și intervenționismului statal din secolul al IV-lea

Mircea CRICOVEAN¹

Abstract: *The Fiscal Policy of the Roman Empire in the Context of Inflation and State Interventionism in the Fourth Century.* The Roman conquests spurred socio-economic growth, yet by the 4th century severe weaknesses emerged. Under Diocletian, the Empire faced deep economic crisis: prolonged wars eroded stability, while imperial intervention failed to secure lasting recovery. Resistance from slave owners and state control compounded tensions. Cultural and economic divides widened between East and West. This study examines fiscal policy from Diocletian's reforms, marking the start of divided governance, to Theodosius the Great's death. After 313, legal equality among cults reshaped taxation, revising measures for Christian communities and abolishing fiscal privileges for pagan religion.

Keywords: *taxation; privileges; tax; Church; state.*

Considerații generale

Cuceririle romane au adus între granițele imperiului o dezvoltare socio-economică intensă, dar, începând cu secolul al IV-lea, se vor înregistra serioase neajunsuri. Imperiul, în timpul împăratului Dioclețian, se afla într-o profundă criză economică. Pe de o parte, războaiele civile au periclitat încă din secolul al III-lea stabilitatea economică și financiară a imperiului, însă, favorabili, pe de altă parte, politicile imperiale nu erau nici stăpânii de sclavi, iar, prin intervenția directă a împăratului în viața

¹ Preot și profesor asociat pe discipline economice.

politico-economică și socio-culturală a supușilor săi, Dioclețian nu va reuși să aducă viața economică din Imperiu „o ameliorare definitivă”².

Desigur, secolele al III-lea și al IV-lea înregistrează însemnate separații culturale și economice între Apus și Răsărit. Politica fiscală a împăraților romani, o vom urmări, în studiul de față, de la împăratul Dioclețian, care va consfinți începutul guvernării separate, până la moartea lui Teodosie cel Mare.

Egalitatea juridică între cultele religioase după anul 313 a generat o revizuire asupra *realităților și măsurilor fiscale* în ceea ce privesc comunitățile creștine. Nu sunt de ignorat sancțiunile financiare luate împotriva religiei păgâne prin *anularea subvențiilor acordate religiei tradiționale*.

Populația, în general, era săracă, diferența financiară sau traiul zilnic dintre un muncitor necalificat și un sclav era aproape nesemnificativă. *Politica fiscală, impozitele exorbitante* au iscat convulsii sociale care au culminat cu războaie civile producând serioase neajunsuri economice³.

Politica fiscală a Imperiului Roman înainte de anul 313

Așa după cum afirma un economist austriac, politica statală afectează viața economică, Situația economică poate avea consecințe majore asupra unei națiuni sau a unor însemnate state de pe harta lumii.

Intervenționismul sau politica fiscală a Imperiului Roman a fost influențată de modelul politicilor fiscale din orașele grecești. Astfel, s-a întâmplat ca împărații romani să dispună asupra *controlul prețurilor*, dar nu au redus prețurile sub nivelul pieței. Cauzele politicii fiscale au avut un efect negativ: s-a înregistrat *deteriorarea compoziției monedei*, iar cetățenii romani au decis să se întoarcă la sate și la viața agricolă.

² S.B., Dașkov, **Împărați bizantini**, traducere de Viorica Onofrei, Dorin Onofrei, București, Editura Enciclopedică, 1999, 13.

³ Călin Dușe, **Imperiul bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul dinastiei macedonene 330-1056**, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2023, 170-175.

Încercând să amelioreze viața economică se vor emite *legi* care vor interzic relocarea supușilor în mediul rural. Mai mult, administrația centrală va înăspri controlul asupra prețurilor și vor emite legi care permit *confiscarea proprietăților private* ale persoanei fizice sau persoanei juridice⁴.

Crizele economice, până în secolul al IV-lea, prin care trecea imperiul, erau puse, cu precădere, pe seama creștinilor, așa după cum reiese și dintr-o scrisoare adresată împăratului Marcus Aurelius de către Meliton de Sardes și menționată în istoria lui Eusebiu din Cezareea⁵. Totuși, vreme îndelungată, Roma a avut parte și de stabilitate politică și economică.

Cheltuielile financiare ale aparatului administrativ roman nu erau foarte mari în ceea ce privesc nevoile publice ale supușilor. Consiliile locale, se ocupau, cu precădere, de nevoile provinciale. Pentru a amortiza cheltuielile administrative, Dioclețian modifică

„conținutul în metal al monedelor, dar acest lucru a determinat creșteri importante ale prețurilor. Edictul care a urmat și care prevedea prețuri maxime nu a făcut decât să agraveze situația economică și politică a imperiului. Sub presiunea unei mașinării administrative imense, corupte și distribuitoare de privilegii, libertatea individuală și independența municipală dispar, luând cu ele prosperitatea economică și putere politică pe care Roma își fondase măreția”⁶.

Împăratul Dioclețian pentru a pune capăt inflației va emite în anul 301 o lege care avea ca obiective *eliminarea speculei* și *stabilirea prețuri maxime pentru bunurile și serviciile oferite de furnizori și comercianți*. Așa după cum consemnează un istoric, „rezultatul edictului a fost acela că negustorilor le era frică să ofere bunuri de vânzare, deoarece costul acestora era mai mare

⁴ Ludwig von Mises, **Economia în 7 lecții**. *Gânduri pentru cei de azi și cei de mâine*, ediția a doua, cu o postfață de Murray N. Rothbard, prefață de Tudor Gherasim Smirna, traducere de Dan Cristian Comănescu, București, 2020, 62.

⁵ Daniel Benga, **Creștinism și imperiu. Teologia „politică” de la Meliton de Sardes la Augustin**, în. vol. *Teologie și Politică. De la Părinții Bisericii la Europa Unită*, coord. Miruna Tătaru-Cazaban, Tîrgoviște, 2021, 16.

⁶ Gabriel Mursa, **Liberalismul**, ediția a doua, revăzută și adăugită, Liberalis, Iași, 2020, 28-29.

decât puteau cere, iar consecința a fost că prețurile au crescut și mai mult decât înainte”⁷. Sperăm ca actualii economiști sau guvernanți să învețe câte ceva din lecțiile oferite de înaintașii noștri, având grijă ca micii antreprenori și populația să nu sufere o accentuată pauperizare...

Intervenționism statal și fiscalitate după anul 313

Imperiul Roman era constituit din mai multe etnii astfel că actul de libertate pe care Constantin cel Mare l-a acordat creștinismului din dorința de a avea liniște în imperiu poate fi considerat ca o mare abilitate a împăratului de a conduce destinele acestui conglomerat multicultural. Un imperiu cu atâtea popoare era, așa după cum se știe, confruntat cu foarte multe probleme, iar, prin unitatea de credință a tuturor, Constantin cel Mare urmărea de fapt adevărata naționalitate a supușilor săi.

Pe plan administrativ, începând de la Dioclețian, pentru Imperiul Roman va începe perioada Dominatului care se va încheia odată cu sfârșitul domniei împăratului Justinian. Constantin cel Mare va fi continuatorul politicii lui Dioclețian. Imperiul va fi împărțit în trei prefecturi regionale: prefectura Galiei, prefectura Italiei și prefectura Orientului.

Din rațiuni strategice și pentru binele imperiului, în anul 324, Constantin cel Mare va hotărî să întemeieze o nouă capitală. Aceasta va fi Bizanțul, orașul lui Constantin. Sărbătoarea de inaugurare va avea loc la 11 Mai 330. Crearea noii capitale consfințește deplasarea centrelor de interes economic și cultural ale imperiului și importanța crescută a regiunilor orientale în detrimentul rolului Romei.

Prin stabilirea reședinței pe malul Bosforului în locul vechiului Byzantion, împăratul urmărea *controlarea drumurilor comerciale* cu Orientul prin portul maritim de care dispunea putând astfel apăra și granițele imperiului de atacurile popoarelor migratoare. Noul imperiu avea formată conștiința misiunii sale providențiale: Imperiul este o emanație a voinței

⁷ Timothy E. Gregory, **O istorie a Bizanțului**, traducere de Cornelia Dumitru, Polirom, Iași, 2013, 45.

divine, iar împăratul este alesul Lui Dumnezeu și omologul Său pe pământ. Din punct de vedere politic și economic, după înfrângerea adversarilor, împăratul Constantin reușește să aducă o însemnată stabilitate și siguranță socială.

Constantin cel Mare va decide ca *bunurile imobile*, mai precis terenurile cu orice destinație, constituind o *veritabilă sursă de finanțare pentru nevoile consiliului local* din diferite orașe să fie confiscate, iar cetățenii, urmare acestor dispoziții imperiale, au fost nevoiți să suporte atât *presiunea fiscală a aparatului administrativ local*, dar și „pretențiile financiare ale guvernării centrale”⁸.

Serviciul de colectare a creanțelor statului în vederea unei bune funcționări în ceea ce privește *bunurile și serviciile* către populație au vizat pe contribuabilii la rezervele statului. Ei urmau să fie legați de glie sau de locul și ocupațiile lor. A fost o perioadă recunoscută de istorici ca „opresivă și de control statal”⁹.

Urmașii lui Constantin cel Mare la tronul imperiului nu au urmat politica întemeietorului cetății de pe malul Bosforului. Până la Teodosie cel Mare, niciunul dintre succesorii lui Constantin cel Mare nu au reușit să se impună pe scena politică. Spre pildă, împăratul Iulian, va folosi ura teologică dintre partidele creștine și va acorda libertate religioasă tuturor ereziilor. El va reinstaura religia greco-romană și va prelua suprema demnitate de „Pontifex maximus” a păgânilor din imperiu. În același timp, *anulează toate privilegiile și drepturile de imunitate ale Bisericii*. De asemenea, scrie o lucrare intitulată *Contra Galileenilor* care era îndreptată împotriva credinței și practicilor creștine, iar la data de 17 iulie 362 a publicat *Legea contra profesorilor creștini* prin care se interzicea dascălilor creștini dreptul de a profesa în învățământ¹⁰.

Succesorul lui Iulian a fost Jovian (363-364). Jovian a anulat toate favorurile acordate de către înaintașul său păgânilor, interzicând toate

⁸ Gregory, 2013, 103.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Manfred Clauss, **Împărați romani**, traducere din limba germană și note de Adolf Armbruster, Editura Enciclopedică, București, 2001, 384-392.

practicile păgâne¹¹. Chiar așa stând lucrurile, a arătat multă înțelegere față de păgâni. A fost favorabil creștinismului însă a încetat din viață la nici un an de domnie. Nici Valentinian (364-375) nici Valens (364-378) nu au excelat ca împărați. În anul 379, pe tronul imperial va veni Teodosie cel Mare (379-395), socotit ca adevăratul fondator al statului creștin.

Datorită numărului mare de popoare migratoare, în sânul imperiului se va statornici o *stare de nesiguranță* care va duce pe plan social la un fenomen de *blocaj financiar*. Pentru a-și salva o parte din avere, proprietarii își vor *tăinui resursele financiare* în ascunzători. Impactul acesta va fi destul de puternic în tot imperiul, înregistrându-se o *criză economică profundă*.

În această perioadă au loc unele mutații și la nivelul societății. Aristocrația orășenească își va consolida puterea, în timp ce colonii nu-și vor mai putea părăsi domeniul pe care s-au stabilit. Sclavia va deveni plaga cea mai rușinoasă din vremea aceea¹².

Așadar, putem aprecia că instabilitatea politică și misiunile militare au avut repercusiuni socio-economice dintre cele mai grave. Devalorizarea monedei la sfârșitul secolului al III-lea a dus la *explozia prețurilor* sau la *renunțarea de a se tranzacționa pe piețe cu moneda devalorizată*, revenind o mare parte a economiei la vechiul *sistem bazat pe troc*, din cauză că „statul nu mai voia să fie plătit în propriile monede devalorizate, ci colecta dările în produse natural (grâu, ulei, vin, etc), care puteau fi transportate relativ ușor la soldații din teritoriu și în alte locuri unde erau necesare”¹³.

¹¹ Socrate, **Istoria bisericească**, VI, 3, P. G., 67, col., 402 B.

¹² J. Carpentier, F. Lebrun, **Istoria Europei**, traducere din franceză de A.Skultety și S. Skultety, Editura Humanitas, București, 1997, 97-104.

¹³ Gregory, 2013, 45.

Privilegii și facilități fiscale acordate Bisericii

În privința raportului cu Biserica, mai ales după anul 313, Statul recunoaște atât bunurile deținute de către comunitățile creștine și, în același timp, va favoriza Biserica prin privilegii sau scutiri fiscale¹⁴.

Edictul din anul 311, înscrie religia creștină între celelalte credințe tolerate din imperiu, dar actul emis de autoritatea romană acordă Bisericii, de acum înainte, oficial recunoscută de către stat importante privilegii și facilități fiscale. Edictul de la Milan, de altfel o epistolă a lui Liciniu și Constantin cel Mare către guvernatorul Asiei (Dușe, 2021, 53) relevă și aspecte de ordin economic, fiscal și juridic.

Actul care consfințește dreptul creștinilor de a se număra între cultele recunoscute oficial pe cuprinsul granițelor statului roman folosește următoarele prevederi:

„libertatea religiei”, „locașurile în care obișnuiseră să se adune până acum și despre care stabilisem într-o epistolă anterioară pe care ți-am trimis-o că lor li s-a dat altă destinație, de acum înainte dacă apar oameni care par a fi cumpărat aceste locașuri de la fiscul nostru, fie de la altcineva, să le înapoieze fără amânare și fără echivoc zișilor creștini fără plată”, „dacă cineva a primit acele locașuri sub formă de daruri și cer ceva în schimb de la bunăvoința noastră să li se plătească o compensație”¹⁵,

De asemenea, prin edictul amintit, se recunoaște faptul că adepții cultului creștin „avuseseră și alte bunuri care nu aparținuseră persoanelor singurate, ci comunității întregi, vei da porunci ca, potrivit legii anunțate mai înainte, toate aceste bunuri să fie restituite absolut fără nici o împotrivire creștinilor, adică totalității sau comunității lor”¹⁶. *Facilitățile fiscale sau privilegiile* care vor urma de acum înainte ar putea fi raportate la dorința legiuitorului roman ca „să avem convingerea că liniștea publică e în felul acesta asigurată”¹⁷.

¹⁴ Pr.Conf.univ, dr. Irime Marga, **Problema subiectului dreptului de proprietate în Biserică**, în vol. Lect.univ.dr. Georgică Grigoriță, *Bunurile Bisericii: ieri și astăzi*, Basilica, București, 2016, 163.

¹⁵ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, X, 5.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

În anul 321 se recunoaște oficial Bisericii dreptul de a primi *donații*. *Inalienabilitatea* averii bisericești și *scutirea de impozite* vor fi alte privilegii de care se va bucura Biserica. În anul 325, la 25 august, când a avut loc festivitatea de închidere a Sinodului niceean, pe lângă folosirea poștei imperiale ca dar oferit sinodalilor, pe lângă alte facilități financiare, Constantin cel Mare îndeamnă supușii imperiului să respecte toate deciziile sinodale de pe cuprinsul statului roman.

De acum înainte, la rândul-i, administrația bisericească se va bucura de creditul populației. Creștinii înstăriți ofereau Bisericii diferite bunuri mobile sau imobile pentru susținerea operelor de caritate. Episcopul va juca un rol important în societate, mai ales că, din punct de vedere economic, potrivit canoanelor sinodale, va deține controlul marilor averi ale comunităților creștine¹⁸.

Biserica se va implica activ și eficient în susținerea misiunii de asistență socială. Niciodată clerul, Biserica de pretutindeni, nu a rămas indiferentă la nevoile celor nevoiași. Spre pildă, Sfântul Vasile cel Mare, pionier al asistenței sociale creștine, susține multe acțiuni caritabile care aveau ca scop ajutorarea săracilor chiar cu propria sa avere. De exemplu, în anul 368, din cauza secetei care a înfometat întreaga populație Sfântul Părinte arăta că, întrucât foametea încă nu s-a sfârșit, rămânerea lui în oraș e necesară atât la *împărțirea proviziilor* cât și pentru mângâierea celor sinistrați¹⁹.

Un renumit istoric surprindea faptul că „marile orașe erau familiarizate cu foametea și alte lipsuri, deși nu este clar în ce măsură se datorau ele politicilor economice și până la ce punct erau simple consecințe ale unui concurs de împrejurări – ca seceta sau boala, de pildă –, care nu ținea de controlul statului”²⁰. Așa se face că, în jurul anului 372, Biserica, prin grija Marelui Capadocian, va deschide pentru prima dată în istoria creștinismului, o casă pentru cei săraci, pentru a se putea adăposti și a primi hrană.

¹⁸ Gregory, 2013, 24.

¹⁹ Sfântul Vasile cel Mare, **Epistola 31**, P.G. 32, col. 314.

²⁰ Gregory, 2013, 103.

Sfântul Vasile cel Mare îi va sprijini pe săraci și atunci când aceștia vor fi îngreunați din pricina impozitelor foarte mari care se aplicau. Cât de grăitoare este o scrisoarea către Martinian unde Vasile arată că „nu se mai aude azi decât un singur strigăt, acela al agenților de dări, precum și a celor biciuiți de ei. Porticele halelor redau acum și de-o parte și de alta ecoul lugubru, oftând parcă de tristețea vremurilor de azi. Gimnaziile închise și nopțile neiluminate nu ne îngăduie să ne mai gândim la altceva decât la frica de viață”²¹.

Abuzurile frecvente ale organelor financiare, impozitele excesive pe care locuitorii provinciei trebuiau să le achite în vederea susținerii intereselor economice ale Imperiului Roman, au fost cauza unor profunde frământări sociale²². Obligațiile nestinse aduc *dobânzi* greu de suportat.

Sfântul Vasile cel Mare militează pentru *scutirea de dări a instituțiilor cu caracter caritativ și a preoților*. Este bine să amintim că preoții trebuiau să se deprindă și cu o altă îndeletnicire, întrucât nu aveau dreptul decât la unele ofrande. În ceea ce privește cinul monahal, putem spune că nici aparținătorii acestuia nu au o soartă mai fericită. Biserica era angrenată în ajutorarea nevoiașilor, așa că nu se justifică supunerea ei impozitelor, deoarece „cheltuiește mai mult decât sunt puterile ei, în orice caz mai mult decât ar băga de seamă cineva”²³. Creștinilor rămași fără un sprijin material, Sfântul Vasile cel Mare a încercat să le ofere o mână de ajutor sau să le întărească în suferința lor. Vedem, astfel, pe Mitropolitul Capadocian intervenind în favoarea unei văduve cu numele Iulita pentru a fi scutită de impozit²⁴.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, Epistola 74, III, P.G.32 col 448 A.

²² Idem, **Epistola 83**, P.G. 32, col. 461 AC.

²³ Idem, **Epistola 284**, P.G. 32, col. 1020 BC.

²⁴ Idem, **Epistola 107**, P.G. 32, col. 516 AB.

Trebuie să menționăm că și alți ierarhi ai Bisericii, prin toate faptele și cuvântările rostite fie de la amvon sau în particular, au dus o luptă neobosită împotriva tuturor inegalităților sociale. Sfântul Grigorie de Nyssa, fratele ierarhului capadocian se referă la stările psihice create de abundența bogăției, pentru cei care se bucură de ea, cât și la pericolul la care se expune cel care nu le posedă, aceste bunuri, ajungând la a-și pune capăt zilelor.

Sfântul Grigorie de Nazianz consideră, cauză a împărțirii oamenilor în bogați și săraci, violența și dorința nestăvilită spre posedare de bunuri materiale care au dus la dezumanizare pe cei stăpâniți de această patimă. Lucrul acesta era vizibil atât la oamenii politici cât și la cei care făceau parte din cler. Foarte mulți dintre demnitarii civili sau chiar dintre oamenii Bisericii nu erau preocupați decât de a-și spori averea.

Este adevărat că, în vechime, la conducerea unei eparhii, bunăoară, era mai de preferat un om bogat pentru ca și „comunitatea să profite de pe urma averii lui, chiar și numai construind locașuri de cult sau înfrumusețându-le pe cele existente, totul pe cheltuiala sa”²⁵. Demnitarii eclesiali „continuă să-și administreze domeniile, să-și guverneze vasalii, fermierii, sclavii etc., locuiesc în palate, în fast și nu-și imaginează că s-ar putea deplasa altfel decât în, litieră, precedați de sclavii care să înlăture mulțimea din calea lor...”²⁶.

Atitudinea demnitarilor prezentată mai sus, judecând după normele economice, sociale și morale de azi, o putem numi extravagantă? Se precizează că obiceiurile

„acestea însă nu șocau masele, care erau foarte departe de a avea cultul egalității profesoat de moderni. La drept vorbind, toată lumea preferă să aibă ca episcop un mare senior, pentru simplu motiv că acesta e un protector social pentru toți cei ai lui. Îi cunoaște pe

²⁵ Jean Bernardi, **Grigorie de Nazianz, teologul și epoca sa**, traducere: Cristian Pop, cu o selecție a poemelor autobiografice în traducerea diac.Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, 53.

²⁶ Ibidem, 53-54.

judecători și pe agenții fiscali; guvernatori de provincie și generali, ba chiar miniștrii îi sunt vechi camarazi de studii, prieteni sau chiar rude ale sale. Pe un astfel de episcop se putea conta pentru o mână de ajutor în caz de nevoie. Acești episcopi împovărați de familie aveau tendința de a-și lăsa scaunul moștenire fiilor lor să-și plaseze familia în rândul clerului. Fiicele lor se căsătoresc cu preoți sau episcopi. Aceasta cu atât mai mult cu cât episcopii și preoții sunt scutiți de impozit, așa cum era înainte clerul păgân. Foarte curând se vor constitui adevărate dinastii episcopale. Observatorul modern, pus de mult în gardă împotriva nepotismului, se va scandaliza prompt. Contemporanii însă, obișnuiți de la Diocletian încoace să vadă în toate domeniile pe fii urmând taților, nu se simțeau deloc ofuscați”²⁷.

Deci, din cele consemnate, putem constata că, în niciun caz, acuze precum nepotismul, corupția și contraselecția nu scandalizau pe nimeni, considerându-se, pe deplin, firești... Ne putem, așadar, lăuda cu obiceiuri moștenite cu mult înaintea Edictului de la Milan...

Intervenționism statal și anularea privilegiilor fiscale acordate religiilor tradiționale

Un cercetător remarcă într-o lucrare recentă că „dispariția templului lui Serapis din Alexandria a scos în evidență vulnerabilitatea unor mari centre ale religiei tradiționale, care odinioară păreau a fi un permanent al vieții romane”²⁸.

Poziția unor barbari și păgâni în societatea vremii a complicat atât situația politică a imperiului cât și pe cea religioasă. Nu puțini dintre ei se aflau în elita administrației imperiale. Din acest motiv, influența lor era covârșitoare atât pe plan politic cât și pe cel economic și militar prin sprijinul ce-l puteau oferi în cazul unor schimbări majore. Ei nu s-au împăcat niciodată cu gândul că practicile și religiile lor ar putea fi interzise și de aceea manifestau atâta ură față de creștini.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Edwards J. Wats, **Ultima generație păgână**, traducere din limba engleză de Wilhelm Tauwinkl și Dan Siserman, Humanitas, București, 2024, 21.

Pătrunderea în imperiu în secolul al IV-lea a popoarelor invadatoare au ușurat calea cultelor orientale în cetățile acestui conglomerat multinațional. Este adevărat, au fost încercări de a-i elimina pe barbari din viața imperiului, mai ales din funcțiile de conducere, dar acest lucru nu s-a reușit, poate, și din pricina faptului că împăraților nu le era străină duplicitatea²⁹.

Chiar dacă împăratul Teodosie va interzice păgânismul, nobilii romani vor cere împăraților reabilitarea cultului păgân. Se considera că vremea îndelungată de autoritate religiilor și, tocmai de aceasta, trebuie păstrată în toate veacurile. Subvențiile *de finanțare ale cultului păgân au fost retrase de către autoritățile imperiale*. Statul trebuie să aibă în vedere religia strămoșească a celor care sunt cetățeni ai Imperiului Roman deoarece „de vreme ce statul este format din fiecare, ceea ce pleacă de la stat devine iarăși propriu pentru fiecare”. Implorând, dar fără a mai spera că va mai putea salva credința păgână de la prăbușire, elita păgână încearcă să convingă pe împărați să conducă destinele Imperiului în acord cu principiul de a da fiecăruia ce este al său.

Dacă preoții păgâni nu primesc, la rândul-le, sprijin financiar din partea Statului, cu ușurință se poate observa acest lucru și la preoții creștini. Chiar dacă Biserica posedă proprietăți, acestea sunt puse în slujba comunității.

Dacă împăratul Constantin și împăratul Grațian au anulat privilegiile păgânilor, fiind creștini, atunci și împăratul Valentinian trebuie să urmeze aceeași cale. Episcopul Ambrozie a reușit să-și impună crezul său chiar și în fața împăraților Grațian, Valentinian al II-lea și Teodosie cel Mare (Moorhead, 1999, 43). Biserica nu poate fi supusă voinței discriminatoare a împăratului. Biserica fiind deasupra Statului, împăratul nu are niciun drept să intervină în problemele Bisericii, făcând abuz de puterea împărătească, deoarece, în ultimă instanță, aceasta izvorăște tocmai de la Dumnezeu³⁰.

²⁹ Synesius din Cirene, Cuvânt despre împărăție, P.G. 66, col.,1055-1108.

³⁰ Mircea Cricovean, **Teologia scrisorilor ambroziene**, ediția a doua, Editura Emia, Deva, 2006.

Concluzii

Moartea împăratului Caesar Flavuius Theodosius Augustus pune capăt unui secol plin de transformări politice, economice și socio-religioase. Imperiul se va diviza, fiul lui Teodosie, Arcadius, va domni la Răsărit, iar Honorius, la Apus.

Nu peste mult timp, peste moștenirea lăsată de împărații mai însemnați din perioada la care am făcut referire în cele de mai sus, Dioclețian, Constantin cel Mare și Teodosie, își va pune amprenta, asupra noului imperiu „conducerea centralizată a statului și puterea imperială”³¹, ceea ce a constituit un însemnat aspect și în ceea ce privește politica fiscală și intervenționismul puterii centrale în viața cetățenilor bizantini.

Guvernanților romani nu le-au fost străine ideile filosofilor greci din antichitate. Adevărat, s-a încercat în politica economică, ideea platonice de a se forma un stat ideal. Totuși, atât Aristotel cât și Platon au abordat mai mult probleme de filosofie morală, Aristotel, spre deosebire de Platon, era adeptul proprietății private, dar niciunul dintre ei nu au oferit soluții viabile la o funcționare a unui sistem economic sustenabil, ci, mai degrabă, au oferit argumente morale și academice privitoare la rolul statului în viața economică. Așa se face că „țărani erau protejați de stăpânii locali dacă munceau câmpul sau își satisfăceau serviciul militar”³². Așa după cum consemna un autor, dacă în perioada la care am făcut referire, proprietarii de pământuri aveau reședința la oraș care era mobilul unor însemnate dezvoltări ale infrastructurii cetăților, întrucât o însemnată parte din rezervele financiare acumulate din producția agricolă aveau menirea de a contribui la dezvoltarea centrelor urbane, în următoarele secole, foarte mulți dintre deținătorii marilor proprietăți și-au stabilit reședința departe de orașe provocând un considerabil declin economic și financiar pe tot cuprinsul statului roman și, mai apoi, deriva socio-politică în ceea ce privesc măsurile administrative care se impuneau a fi luate de autoritățile bizantine.

³¹ Dașkov, 1999, 17.

³² ***, **Economie. Idei fundamentale**, traducere din limba engleză Alexandru Maovescu, Adela Crăciun, Gabriel Tudor, editura Litera, București, 2025, 18.

Sfântul Atanasie de Alexandria: *De decretis* și *De synodis*. Campionul orthodoxiei credinței de la Niceea (325)

Lucian DÎNCĂ ¹

Abstract: Saint Athanase d'Alexandrie : *De decretis* et *De synodis* — Le champion de l'orthodoxie de la foi de Nicée (325). Le concile œcuménique de Nicée (325) inaugure la tradition conciliaire et la définition dogmatique face à l'arianisme. Constantin convoque les évêques pour sauvegarder l'unité ecclésiale et impériale, fixant la foi et la date pascle. Athanase, évêque d'Alexandrie dès 328, devient le défenseur par excellence de l'orthodoxie nicéenne, refusant tout compromis sur la consubstantialité du Fils. Cette étude examine *De decretis* et *De synodis*, témoignant de son argumentation scripturaire et de son recours à la tradition patristique des trois premiers siècles pour réfuter les positions hétérodoxes et consolider la dogmatique trinitaire.

Mots clef : Athanase, arianisme, Église, Nicée, concile, œcuménique, homoousion, Christ.

Introducere

Conciliul de la Niceea (325) a marcat punctul de plecare al experienței conciliare în Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, Biserica lui Dumnezeu, sau Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, Biserica lui Christos, cum este numită ea în scrierile Noului Testament², care este zidită pe temelia de credință a apostolilor. Chiar dacă

¹ Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea București.

² Sfântul Paul numește adunarea celor ce cred în Isus Christos ca fiind „Biserica lui Dumnezeu” (1 Cor 15,9; Fap 20,28), sau „Biserica lui Christos” (Gal 1,13). Întemeiată pe credința apostolilor și pe mărturisirea lui Petru: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea” (Mt 16,18), Biserica nu poate fi decât UNA, fiindcă „Este un [singur] trup și un [singur] Duh, [...] o [singură] speranță, aceea a chemării voastre. Este un [singur] Domn, o [singură] credință, un [singur] Botez, un [singur] Dumnezeu și Tată al tuturor, care este peste toate, prin toți și în toți” (Ef 4,4-6), SFÂNTĂ, fiindcă sfințește pe tot omul

inițiativa vine din partea împăratului Constantin (272-337), dezbaterile sunt cu adevărat sinodale, teologice, dogmatice și argumentate biblic. Convertirea primului împărat roman la creștinism a însemnat și colaborarea strânsă între Stat și Biserică, mergând chiar până la amestecarea rolurilor: împăratul pretinde a fi „episcopul” din afara Bisericii, și își dă dreptul de supraveghere asupra Bisericii catholice (în sensul universalității ei), iar episcopii simt chemarea de a-i pune la punct pe împărați atunci când aceștia sprijină o mișcare eclezială potrivnică orthodoxiei (în sensul dreptei credințe stabilită prin hotărâri conciliare)³. În urma dezbaterilor conciliare de la Niceea reiese o convingere de fond în ce privește Biserica: este catholică în organizarea și funcționarea ei și orthodoxă în mărturisirea credinței.

În această comunicare cititorul are ocazia să intre în culisele primului conciliu ecumenic (în sensul în care s-a dorit întrunirea episcopilor de pe tot pământul locuit, *oikumene*), având ca ghid pe unul dintre martorii oculari ai dezbaterilor și cel mai înflăcărat apărător al hotărârilor conciliare, sfântul Atanasie de Alexandria (298-373), rămas în istorie drept Atanasie cel Mare. Chiar dacă rolul său, în realitate, a fost mai mult decât modest în cadrul acestei întruniri, Providența a făcut ca el să fie convins de acțiunea divină din dezbateri și s-a poziționat, încă de la începutul crizei ariene, de partea orthodoxiei episcopului său, Alexandru, pe care îl va înlocui, la

„voi să-mi fiți sfinți, căci eu, Domnul, sunt sfânt; eu v-am pus deoparte dintre popoare ca să fiți ai mei” (Lv 20,26), CATHOLIKE, fiindcă menirea Bisericii este aceea de a predica Evanghelia la toate popoarele, „mergând, faceți discipoli din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să țină toate câte v-am poruncit! Și iată, eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul lumii!” (Mt 28,19-20), și APOSTOLICĂ, la temelia ei fiind credința pe care apostolii au predicat-o după ce au fost înzestrați du darul Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii „voi nu mai sunteți străini și nici oaspeți, ci sunteți concetățeni ai sfinților și oameni de casă ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelia apostolilor și a profeților, piatra unghiulară fiind Christos Isus” (Ef 2,20). Credința promulgată la primul conciliu ecumenic al Bisericii este așadar una apostolică, transmisă din generație în generație până la sfârșitul veacurilor; vezi Walter Kasper, *La théologie et l'Église*, Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990.

³ Vezi Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, unde este expusă o vedere de ansamblu asupra acestui fenomen inaugurat odată cu politica religioasă a lui Constantin.

moartea sa în anul 328, pe cea mai înaltă treaptă ecleziastică a creștinismului răsăritean la acea vreme, scaunul episcopal al Alexandriei. Chiar dacă după conciliu, între 325-350, niciun episcop nu promovează și nu implementează hotărârile dogmatice de la Niceea, Atanasie îmbracă haina niceismului și scrie două lucrări de o însemnătate fără egal, *De decretis*, în care episcopul promovează dogmatica niceană, argumentând-o teologic și biblic, și *De synodis*, în care critică instabilitatea dogmatică a partidelor ariene care se întrunesc în nenumărate sinoade locale cu scopul de a combate și înlocui *Simbolul* stabilit la Niceea.

Sfântul Atanasie se naște în anul 298, poate chiar 299⁴, într-o familie creștină și primește o educație în valorile evanghelice astfel încât, foarte devreme, se înfiripează în sufletul lui ideea consacrării în trăirea monahală. La vârsta de 16 ani devine ucenicul episcopului de Alexandria, Alexandru, care recunoaște în el un mare potențial. Episcopul se ocupă de formarea lui teologică și biblică în spiritul Școlii Alexandrine⁵. La vârsta de 20 de ani îl ridică la treapta diaconiei și îl numește secretarul său eparhial. În anul 324 participă la sinodul local convocat de Alexandru pentru a rezolva disensiunile teologice stârnite de învățătura preotului Arie (250/255-336), care susținea natura creată a Fiului lui Dumnezeu. Un an mai târziu, deoarece nu s-a ajuns la niciun rezultat concret iar învățătura eretică se dezvoltă tot mai mult și ia o amploare ce scăpa de sub control, participă la conciliul de la Niceea, convocat de împăratul Constantin, alături de

⁴ Specialiștii, printre care Charles Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie: évêque et écrivain*, Paris, Beauchesne, 1983, Khaled Anatolios, *Athanasius. The coherence of his thought*, London and New York, Routledge, 1998, și Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome, École française de Rome, 1996, argumentează ca dată probabilă a nașterii lui Atanasie anul 298 sau 299 bazându-se pe un canon stabilit în anul 314, în urma unui sinod local întrunit la Neocezarea, prin care se afirma că un candidat la episcopat trebuia să întrunească cel puțin aceste două condiții: 1) să fie botezat de cel puțin cinci ani și 2) să aibă vârsta peste 30 de ani. Atanasie devine episcop în anul 298, iar dușmanii lui, meletienii și arienii, îl vor ataca și-i vor reproșa ilegitimitatea numirii lui episcopale deoarece nu întrunea cel de-al doilea punct al canonului.

⁵ Vezi Lucian Dîncă, *Alexandria și Antiohia: două școli catehetice în creștinismul antic*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2023.

episcopul său. Încă de la începutul crizei ariene el se poziționează de partea orthodoxiei, poziție consolidată în urma hotărârilor conciliare. În anul 328 este numit de Alexandru ca succesor al său pe scaunul Alexandriei, cea mai înaltă funcție ecleziastică la acea vreme în creștinismul oriental. Meletienii⁶, grupare schismatică în Alexandria, fac alianță comună cu arienii pentru a se împotrivi acestei numiri, însă fără succes. Nici chiar exilurile repetate la care va fi supus tânărul episcop nu vor da câștig de cauză adversarilor. Din cauza fermității cu care se opune dușmanilor săi și susținerii lui din partea cinului monahal, unii istorici vorbesc despre el în termeni mai puțini potriviți unui ierarh ecleziastic⁷. În anul 352 scrie *Despre decretele conciliului*

⁶ Episcopul de Lycopolis (astăzi Assiout, în Egipt), Meletie, inițiază o schismă în interiorul Bisericii Egiptene, în anul 304, și care va dura până la începutul secolului V. Meletienii revendicau autonomia Bisericii din Egiptul de Mijloc și din Egiptul de Sus față de Biserica Alexandriei. Atanasie, văzându-se atacat de adepții schismei lui Meletie, îl acuză pe acesta că, deși era episcop, aducea jertfe idolilor păgâni, fapt puțin probabil. Meletienii și arienii fac front comun împotriva lui Atanasie și vor reuși, beneficiind de ajutorul puterii imperiale, să-l înlăture de pe scaunul episcopal de cinci ori și să-l trimită în exiluri repetate; vezi Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare. Arhiepiscop de Alexandria, văzut de istoricii bisericești*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2017, pp. 14-19.

⁷ Filostorgiu, istoric ecleziastic filo-arian, nu vede cu ochi buni nici consacrarea lui Atanasie ca episcop, „Atanasie a pătruns în biserica Sfântul Dionisie și, văzând doi episcopi egipteni, a încuiat ușile, fiind ajutat de susținătorii lui, și i-a constrâns pe aceștia să-l consacre episcop, în pofida opoziției lor. Fiindcă erau înconjurați de o forță mai puternică decât cea a voinței lor, au făcut, sub constrângere fizică, ceea ce le-a cerut Atanasie; din cauza acestei violențe, ceilalți episcopi l-au afurisit pe Atanasie” (*Istoria ecleziastică* II,2; Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare*, op. cit. p. 201), nici revenirile lui repetate, cu mare fast, din exiluri: „venind din Galia, a ajuns în Alexandria și s-a îndreptat numaidecât spre biserică, și-a reluat în posesie tronul episcopal fără să dea vreo explicație celor care l-au alungat” (*Istoria ecleziastică* II,18); sub pana lui Filostorgiu, Atanasie devine chiar un asasin, făcând totul pentru a redobândi scaunul său episcopal: „păgânii au dat buzna în sala sinodului, l-au prins pe Gheorghe [din Capadocia, episcopul intrus al arienilor] și au tăbărit peste el, torturându-l [...], Atanasie fiind cel care a orchestrat această crimă, deoarece, odată ce Gheorghe a fost asasinat, Atanasie și-a redobândit tronul episcopal, iar alexandrinii l-au primit cu bucurie” (*Istoria ecleziastică* VII,2; Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare*, op. cit., pp. 204-205). Istoricul Andre Piganiol readuce în atenția contemporanilor această imagine mai puțin elogioasă a episcopului alexandrin: „era de o ură fără măsură, nu ezita să se dezlănțuie împotriva dușmanilor săi mergând chiar până la omoruri; peste tot în calea lui semăna ură și război, ducând o politică religioasă meschină și răutăcioasă” (*L’empire chrétien (325-395)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 44-45. J.M. Szymusiak, „Un portrait d’Athanasie d’Alexandrie”, în *Recherches de sciences religieuses*,

de la Niceea (325), în apărarea dogmei conciliare, iar în anul 359 publică *Despre sinoadele din Arimini și Seleucia* (359), pentru a arăta inconsistența teologică și dogmatică a arienilor, care căutau, prin orice mijloace, să impună alte formule de credință formulei de la Niceea. În perioada 335-364, suferă de cinci ori experiența exilului⁸, însumând circa 16 ani și jumătate departe de credincioșii săi, însă de fiecare dată revine cu fast și este primit drept campion al credinței niceene și propovăduitor al drepte credințe.

Moare pe 2 mai, anul 373, cu sentimentul de a fi purtat, deseori singur împotriva tuturor, povara orthodoxiei niceene pe care a încercat să o implementeze în trăirea credincioșilor săi, atât prin scrieri de înaltă calitate teologică și dogmatică, cât și prin predică și cateheze biblice. Primul care rostește un discurs elogios la adresa marelui episcop al Alexandriei, doar la câțiva ani după moartea sa, este Grigore din Nazianz, care nu are decât cuvinte de laudă la adresa unui asemenea erou și campion al Niceei: „elogiul adus lui Atanasie este un elogiu adus virtuții; a-l lăuda, înseamnă a lăuda virtutea, el întrunind toate virtuțile în persoana lui”⁹.

1948, pp. 464-468, critică vehement o asemenea imagine despre Atanasie. Totuși, T.D. Barnes preia imaginea, impusă de E. Schwartz de altfel câțiva ani mai devreme, și-l consideră drept „un politician fără scrupule, un gangster ecleziastic în fruntea unei mafii ecleziastice” (*Constantine and Eusebius*, Boston, Harvard University Press, 1981, p. 230).

⁸ Primul exil, o perioadă de doi ani, 335-337, îl petrece la Trier, în compania episcopului Maxim, fiind condamnat în urma sinodului de la Tyr; al doilea exil, cel mai lung, o perioadă de șapte ani, între 339-346, îl petrece la Roma, în compania Papei Iulius I, care îl primește în comuniunea Bisericii Romei după ce fusese excomunicat și afurisit de un sinod oriental orchestrat de arieni și aprobat de împăratul Constanțiu al II-lea; al treilea exil, între 356-362, îl petrece în tovărășia monahilor din Tebaida pentru care scrie cele mai dure lucrări la adresa împăratului Constanțiu și a susținătorilor ereziei ariene; al patrulea exil, între 362-364, îl petrece tot în Tebaida, fiind trimis de împăratul Iulian Apostatul, de unde revine la chemarea succesorului său, Jovian; în fine, al cincilea exil, este și cel mai scurt, doar câteva luni, între 5 octombrie 365 și 1 februarie 366, îl petrece în cavoul familial din preajma Alexandriei, fiind condamnat de împăratul Valens, care reînvigorează persecuția împotriva niceenilor la moartea lui Jovian; vezi A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, op. cit. pp. 393-637.

⁹ Grigore din Nazianz, *Discursul* 21,1; vezi L. Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare*, op. cit. p. 37.

I. Două lucrări, un singur obiectiv: apărarea dogmei niceene

De decretis Nicaenae synodi (325) și *De synodis Arimini et Seleucia* (359) sunt două din lucrările fundamentale pentru a înțelege dogmatica promovată la primul conciliu ecumenic al Bisericii desfășurat la Niceea, între 20 mai și 25 iulie 325. Timp de trei secole Biserica a cunoscut în mai multe rânduri prigoane și persecuții dintre cele mai sângeroase, martiriul devenind forma supremă prin care creștinii dovedeau atașamentul lor la credința în Isus Christos. Fiecare Biserică se organiza din punct de vedere disciplinar și dogmatic, păstrând totuși un fond comun ce asigura unitatea credinței în diversitatea ei de expresie. La botez, cei care deveneau creștini, erau convocați să mărturisească, prin viu grai și în mod public, martoră fiind adunarea credincioșilor, credința în Dumnezeu: Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt. Până la conciliul de la Niceea teologii descriau relațiile din interiorul Sfintei Treimi într-un mod subordinaționist, adică Tatăl era considerat izvorul dumnezeirii, deci având o oarecare întâietate asupra Fiului și a Duhului Sfânt. Însăși ordinea numirii persoanelor divine spunea ceva în favoarea acestei subordonări divine. Totuși, nimeni nu îndrăznește să meargă până la afirmația explicită că Fiul și Duhul Sfânt ar fi creaturi ca toate celelalte, diferențiindu-se de acestea doar prin întâietatea lor. Din lucrările lui Clement Alexandrinul, Origen din Alexandria, Irineu de Lyon și alții reținem că ei propun mai degrabă o ierarhie divină funcțională în interiorul Sfintei Treimi decât o ierarhie ontologică.

În jurul anului 318, predica preotului Arie, libian, devenit ecleziastic la Alexandria, afirmă explicit, pentru prima oară în creștinismul antic, faptul că Fiul, a doua persoană divină, Cuvântul Tatălui, Înțelepciunea lui Dumnezeu, este o creatură *ex-nihilo* ca noi oamenii. Pentru că Dumnezeu a plănuțit să aducă universul la existență și să creeze toate, l-a creat mai întâi pe Fiul, prin care a realizat lucrarea sa creatoare. Sloganele care le va promova în susținerea învățăturii lui sunt regrupate în principala lui lucrare *Thalia*, adică *Banchet*, scrisă după modelul poezilor clasici ai antichității. Unele din aceste slogane au devenit adevărate refrene: *a existat un timp în care Fiul nu*

era; Fiul nu cunoaște esența lui Dumnezeu, nu-și cunoaște nici propria lui esență; Fiul nu este din aceeași substanță cu Tatăl și este inferior la infinit Tatălui; Fiul este prima creatură prin care Dumnezeu a dus la îndeplinire actul creației. Pentru argumentarea teologiei lui, Arie, un bun biblist, face apel la mărturii ale textelor sfinte. Printre pasajele esențiale cităm Proverbe 8, 22: Domnul m-a făcut prima din lucrările lui, înaintea celor mai vechi lucrări, și Evanghelia după Ioan 10, 28: Tatăl este mai mare decât mine.

O asemenea doctrină se răspândea tot mai mult în Biserica răsăriteană astfel încât risca să dezbină Imperiul unificat prin strădaniile împăratului Constantin, care din 324 devine unicul împărat. Deoarece nu se putea ajunge la o înțelegere pe calea dialogului și a bunei orânduiri mijlocite de episcopul Osius de Cordoba în numele împăratului, acesta convoacă primul conciliu ecumenic din istoria creștinismului la Niceea. Întrunit în sala mare a palatului imperial, Constantin ține discursul inaugural pe 20 mai 325, în care laudă virtuțile episcopilor prezenți, „circa 300 de Părinți”, după estimările lui Atanasie de Alexandria, participant la conciliu în calitate de diacon și secretar al episcopului său Alexandru. De asemenea, împăratul exprimă emoția și admirația sa înaintea episcopilor, care încă mai purtau în trupul lor ostenit stigmatele ultimilor persecuții și-i asigură de toată asistența și atenția lui pe timpul lucrărilor conciliare. După acest discurs înțeleptului episcop, Osius de Cordoba, îi este încredințată prezența lucrărilor conciliare, nu înainte însă de a trasa participanților două mari sarcini de lucru: pe plan teologic trebuiau să ajungă la un acord prin semnarea unei formule dogmatice care să fie recunoscută de toate Bisericile, iar pe plan disciplinar trebuia să se stabilească o dată comună pentru prăznuirea Paștelui. După mai bine de două luni, Părinții conciliari au ajuns la redactarea *Simbolului*, semnat de majoritatea participanților, mai puțin doi episcopi susținători ai învățăturii lui Arie, încă de la prima oră: Theonas de Marmarica și Secundus de Ptolemais. Alți doi episcopi, Eusebiu de Nicomedia și Teognis de Niceea, forțați de împrejurări, au semnat *Simbolul niceean*, însă nu au aprobat niciodată condamnarea lui Arie și a discipolilor lui, afirmată explicit în formula de anatemă a *Crezului*.

Piatra de poticnire a acestui *Simbol*, pentru Arie și adepții lui, este expresia *homoousion*, termen de sorginte filosofică, prin care Părinții înțelegeau să mărturisească egalitatea Fiului în dumnezeire cu Tatăl prin afirmarea consubstanțialității sau *deoființimii* Fiului cu Tatăl. Acest termen avea, din nefericire, două mari inconveniente: 1) nu este un termen biblic, ci filosofic, iar 2) termenul fusese condamnat, în interpretarea modalistă a lui Sabelius¹⁰, de un sinod al episcopilor întruniți la Antiohia în anul 268. Pentru a argumenta și mai tare această mărturisire a credinței, Părinții conciliari au mai introdus în formula de la Niceea o altă expresie, *Fiul născut din esența Tatălui*, și această formulă avea „dezavantajul” de a nu fi biblică explicit. Atanasie de Alexandria, devenit episcop trei ani după conciliu, în 328, se declară deschis un promotor al hotărârilor dogmatice de la Niceea. Chiar dacă a trebuit să sufere mai multe exiluri și calomnii din partea adversarilor filo-arieni, episcopul Alexandriei scrie în anii 352 și 359 două dintre lucrările lui fundamentale, *Despre decretele de la Niceea* și *Despre sinoadele de la Rimini și Seleucia*. Intenția Alexandrinului este tocmai aceea de a justifica pertinența celor două formule introduse de Sfinții Părinți în Simbolul nicean, prezentând o argumentație biblică și teologică susținută de tradiția Bisericii.

¹⁰ Sabelius, pe care îl întâlnim la Roma în secolul al III-lea, inventează un vocabular teologic pentru a putea exprima realitatea celor trei persoane divine, Tatăl-Fiul-Duhul Sfânt, în unicitatea esenței divine, folosind termenul *homoousion*. În creștinismul primar, acest vocabular este forma cea mai precisă a unui unitarianism monarhic. În opinia lui, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt mai degrabă diferite moduri sau aspecte ale Ființei divine, nicidecum trei ipostasuri sau persoane distincte. Astfel, modaliștii văd în cele trei nume divine modurile prin care aceeași Ființă divină se revelează omenirii: Tată, în actul creației; Fiu, în actul de răscumpărare; Duh Sfânt, în actul sfințirii Bisericii; în realitate însă există doar un singur și unic Dumnezeu, conform Dt 6,4: „Domnul, Dumnezeul nostru este singurul Domn!” Dogmatica Bisericii va considera această opinie eronată și folosirea termenului *homoousion* necorespunzătoare în acest sens; vezi: Dennis W. Dowers, „The reproach of modalism: a difficulty for Karl Barth's doctrine of the trinity”, în: *Scottish journal of theology*, vol. 56, nr. 2, 2003, pp. 231-246.

II. Despre decretul conciliului de la Niceea (325)

După conciliul de la Niceea, chiar dacă hotărârile au fost clare și aplicate imediat prin decizie imperială, arienii mai persistau în învățătura lor și sperau în redresarea căpeteniilor lor, Arie și cei doi episcopi, Secundus și Teognis, trimiși în exil. Un corespondent al episcopului, probabil un preot sau un episcop, al cărui nume rămâne încă un mister până astăzi, îi aduce la cunoștință că în comunitatea sa mai există grupuri de inspirație ariană, care încearcă să producă zarvă printre credincioși. Arienii rămân cu o întrebare neelucidată după lucrările conciliare: de ce niceenii au îndrăznit să introducă în Simbol două expresii non-biblice, deo-ființă cu Tatăl și născut din esența Tatălui? Corespondentul Alexandrinului îl informează că a reușit să țină piept tuturor argumentațiilor ariene, arătând pertinența acestor expresii, care, chiar dacă nu se găsesc astfel formulate în Scriptură, se află în textele sfinte implicit, sub alte formulări. Totuși, ereticii găsesc și propun mereu, folosind șiretenia, noi piste de reflecție, pentru a schimba de mai multe ori Simbolul de la Niceea din care elimină, fără scrupule, cele două expresii. Atanasie laudă inițiativa corespondentului său și îi propune o lucrare în care să explice exact așa cum s-au derulat lucrările la conciliul de la Niceea, cum a fost adusă în discuție învățătura lui Arie, cine i-au fost susținătorii înflăcărați, cu ce argumente încercau să-i convingă pe participanți de erorile lor, ce artificii teologice și biblice foloseau pentru a atrage de partea lor un număr cât mai mare de sufragii. Autorul împarte lucrarea în șase părți precedate de o scurtă introducere, iar la final adaugă, în anexă, *Scrisoarea* lui Eusebiu de Cezareea către proprii lui credincioși.

În introducere, episcopul prezintă doctrina ariană așa cum el însuși a auzit-o din gura lui Arie la începutul lucrărilor conciliare. Erezia este asemănătoare cu necredința evreilor care-l întrebau pe Isus: *Ce semne faci tu ca să credem în tine?* (In 6,30), chiar dacă văzuse, de altfel, multe semne săvârșite de Isus în popor: *Ce ne facem, fiindcă acest om săvârșește multe semne?* (In 11,47). Toți au fost martori la învierile săvârșite de Isus, la

vindecările miraculoase ale șchiopilor, orbilor, leproșilor, înmulțirii pâinilor și peștilor, schimbării apei în vin etc. În pofida acestor evidențe, fariseii și cărturarii nu încetau să murmure între ei și să cărtească împotriva lui zicând: *De ce tu, care nu ești decât un om, pretinzi a fi Dumnezeu? (In 10,30).* Arienii fac exact același lucru, se chestionează fără de folos asupra dumnezeirii Mântuitorului chiar și atunci când văd minunile Domnului săvârșite în Biserică. Fariseii și cărturarii se ascundeau în spatele Legii pentru a inventa noi acuzații împotriva lui Isus, pe când arienii fac apel la puterea imperială pentru a obține justiție. Împăratul Constantin trimisese o scrisoare episcopului Alexandru și ereticului Arie în care îi invita la împăcare, considerând discuția dintre ei o simplă gâlceavă de o importanță minoră, ce nu merită să se extindă în întreaga Biserică și în Imperiu: „Judecând și reflectând asupra originii și temeiului acestor certuri, am văzut că pretextul era de o însemnătate minoră și nu merita să se ajungă la o așa mare discuție. De aceea, fiind nevoit să scriu această scrisoare, mă adresez Sfinților voastre și spiritului vostru de comuniune. [...] Motivul neînțelegerii nu se referă la un punct esențial din prescripțiile Legii¹¹ și nu ați introdus nicio doctrină nouă referitor la credința în Dumnezeu, ci aveți o singură și unică opinie, astfel încât vă puteți întruni sub semnul aceleiași comuniuni”¹². Împăratul le cere la amândoi să intre în sfera tăcerii și să nu

¹¹ Este vorba despre textul biblic major folosit de arieni în controversa cristologică și trinitară: *Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui (Prov 8,22)*. Deoarece personificarea Înțelepciunii este cea care vorbește astfel, arienii au înțeles că Ea nu poate fi decât o creatură, prima, cea mai desăvârșită, ieșită din mâinile lui Dumnezeu, *ex-nihilo*, prin care Dumnezeu urma să creeze universul. Ei bine, Constantin consideră că un asemenea text este de o importanță minoră, chiar de neluat în seamă și că se poate trece ușor peste interpretarea lui. Nici Alexandru, nici Arie nu pare a fi în ton cu împăratul referitor la însemnătatea acestui text. Constantin nu realizează că temelia credinței creștine avea ca bază dumnezeirea Cuvântului.

¹² *Scrisoarea* este redată integral de EUSEBIU de Cezareea în panegiricul *Vita Constantini*, II, 64-73. De asemenea, istoricul ecleziastic SOCRATE din Constantinopol redă parțial această scrisoare în *Istoria ecleziastică*, I, 7, 2-20. Dincolo de destinatarii numiți explicit, Alexandru, episcop de Alexandria, și Arie, parohul comunității din Baukalis, lângă portul Alexandriei, *Scrisoarea* pare să fie adresată unui sinod de episcopi: „sfintele voastre sinoade”, sau „discuții subtile unii cu alții”. Acest lucru l-a condus pe cercetătorul S.G.

mai vorbească despre asemenea lucruri ce nu sunt importante și care rămân tainice. Neînțelegerea dintre cei doi a continuat însă și după această scrisoare imperială și a cuprins rapid întreg Orientul, astfel încât unitatea Imperiului, tocmai stabilită, risca din nou o frântură. Un sinod întrunit în urgență la Alexandria, în 324, condamnă erezia ariană, iar episcopatul Oriental este deja împărțit în două: *pro-Arie* și *pro-Alexandru*. De aceea, Constantin nu dorește să riște și convoacă un conciliu ecumenic la Niceea.

În prima parte a lucrării, Atanasie abordează comportamentul arienilor, care au aflat în Eusebiu de Nicomedia o călăuză ierarhică, la Niceea. Aceștia expun, fără prea multe impedimente doctrina lor așa cum o înțeleg ei și se miră că se află aici pe „banca acuzaților”. Episcopii și-au astupat urechile la auzul acestor lucruri și au fost unanimi în a le condamna. Astfel s-a ajuns la redactarea *Simbolului niceean* la care au subscris toți, spune Atanasie, chiar și Eusebiu de Nicomedia și Eusebiu de Cezareea Palestinei. Însă, după ce au semnat *Crezul*, ei nu au vrut, sub nici o formă, să condamne autorul ereziei necredincioase, Arie. Doi episcopi, mai apropiați învățăturii lui, au refuzat chiar să pună semnătura pe documentul de la Niceea, fapt ce a antrenat destituirea din ministerul lor de episcopi: Teognis de Marmarica și Secundus de Ptolemais. Părinții de la Niceea, în opinia autorului, nu au făcut decât să se poziționeze în continuitatea tradiției biblice care profetizează venirea în lume a Mântuitorului recunoscut de

Hall, *Some Constantin documents*, p. 86-97, să lanseze ipoteza că destinatarii ar putea fi episcopii întruniți în sinod la Antiohia, la începutul anului 325. Istoricii cunosc un sinod ținut la Antiohia, înaintea conciliului de la Niceea, unde Arie a fost confirmat în condamnarea suferită în urma sinodului întrunit și prezidat de Alexandru la Alexandria, în anul 320, cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, p. 34. La Antiohia, Părinții sinodali au redactat un *Simbol* anti-arian, mărturisind că Fiul nu este o creatură, ci născut din esența Tatălui. În urma acestui sinod, sunt excluși, împreună cu Arie, din comuniunea Bisericii, și episcopii: Narcis de Neronias, Theodot de Laodiceea și însuși Eusebiu de Cezareea, susținătorii lui Arie. Condamnarea lor ar putea înceta dacă la următoarea întrunire sinodală, convocată de împărat mai întâi la Ancyra, apoi transferată la Niceea, vor face act de credință, renunțând la erezia ariană. Efectiv, la Niceea acești trei episcopi vor semna, forțați de împrejurări, *Simbolul niceean* și vor reintegra comuniunea Bisericii. Cei care nu au semnat îl vor însoți pe Arie în exil și vor fi excomunicați.

glasul Tatălui, la botezul în Iordan, în Isus din Nazaret: *Acesta este Fiul meu iubit, în care mi-am găsit mulțumirea* (Mt 3,17), și consacrat prin fapte minunate și prin ungerea Duhului Sfânt:

„Duhul Domnului este asupra mea: pentru aceasta m-a uns să duc săracilor vestea cea bună; m-a trimis să proclam celor închiși eliberarea și celor orbi recăpătarea vederii, să redau libertatea celor asupriți; să vestesc un an de îndurare al Domnului. [...] Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta pe care ați ascultat-o cu urechile voastre” (Lc 4,18-21).

Profeția din *Isaia* 61,1-2 se împlinește în Isus Christos. A nu recunoaște asemenea lucruri înseamnă a fi departe de spiritul creștin și a introduce meschinării diabolice în planul de mântuire al lui Dumnezeu.

Partea a doua prezintă confruntările și instabilitățile ideologice ale arienilor. Pentru a evita cu orice preț să accepte cele două expresii niceene, *deoființă cu Tatăl* și *născut din esența Tatălui*, arienii sunt capabili de orice. Inventează tot felul de termeni și ajung chiar să aibă neînțelegeri și să se despartă între ei. Unii susțineau un arianism rigid, încercând să promoveze termenul *anomoios*, prin care doreau să exprime că Fiul este într-un totul diferit de Tatăl, precum celelalte creaturi venite la existență *ex-nihilo*. Alții voiau să fie mai împăciuitori și propuneau termenul *homoios*, vrând să exprime ideea că Fiul este doar asemănător Tatălui, nicidecum din esența lui. În fine, o a treia ramură dorea să rămână în orthodoxia credinței Bisericii, însă în locul termenului *homoousion-deoființă* cu Tatăl, vor să introducă termenul *homoiosion-esență asemănătoare* cu a Tatălui. După conciliul de la Niceea, cel de-al treilea grup va adera la dogma niceeană. Argumentul major al Părinților de la Niceea este acela că din Tatăl, Dumnezeu adevărat, nu se poate naște decât un Fiu, Dumnezeu adevărat. Din esența divină nu poate lua naștere o altă esență decât tot divină, deci egală în veșnicie și adorație. Nașterea în esența divină nu este asemănătoare cu nașterea ființelor umane. Omul se naște din părinții săi, după copilărie devine adolescent, apoi tânăr, apoi părinte la rândul lui, când va avea copii, și, în fine, vârstnic și bunic. Nașterea din Dumnezeu este unică și doar Fiul, Unul-Născut, deține acest privilegiu. Fiind născut

din Dumnezeu este Dumnezeu prin natură și se bucură de aceleași prerogative divine ca ale Tatălui, mai puțin faptul de a deveni Tată la rândul lui, așa cum se petrece cu oamenii. Datorită acestei filiații divine naturale, Fiul a putut face din toți oamenii fii adoptivi ai Tatălui, în măsură să se roage, în Duh și Adevăr, *Tatăl Nostru...* Deoarece Tatăl este veșnic și în El nu există schimbare, nașterea din El este veșnică și unică, iar cel născut nu poate fi decât *deoființă* cu cel ce l-a născut. Pentru a susține totuși inferioritatea Fiului față de Tatăl, arienii aduc un argument biblic de necontestat: *Domnul m-a creat la începutul căilor sale în vederea lucrărilor lui* (Prov 8,22). Deoarece Înțelepciunea este cea care vorbește în acest text, iar unul din attributele Fiului este și acela de a fi Înțelepciunea Tatălui, arienii conclud cu ușurință firea creată a Fiului. Arienii însă rămân doar la acest verset biblic, izolându-l de cele din jur și fără a-l interpreta în contextul Sfintelor Scripturi:

„Din sânul meu, înaintea aurorei te-am născut (Ps 109,3); Tu ești Fiul meu, eu astăzi te-am născut (Ps 2,7); Înaintea tuturor dealurilor, el m-a născut (Prov 8,25); Totul a venit la existență prin el (In 1,3); Fiul Monogen, care este în sânul Tatălui, ni l-a arătat.” (In 1,18)

Textul citat de arieni se referă în realitate la misterul întrupării. Prin întrupare, Fiul, Înțelepciunea Tatălui, a asumat un trup creat, asemănător cu al nostru, în afară de păcat, capabil să sufere și să moară pentru a întinde o cursă morții și a reda omenirii speranța învierii și a vieții veșnice. Arienii nu țin cont de cele două condiții ale Fiului: înainte de întrupare, pe când se afla în sânul Tatălui, și după întrupare, când a locuit printre noi și a fost recunoscut în toate ca fiind un om (cfr. *Fil* 2,7-9). Iubirea este cheia interpretării acestui verset biblic. Din iubire față de om, Dumnezeu, în Fiul său, Unul-Născut, a devenit asemenea nouă pentru ca noi să primim de la el firea divină, să ne îndumnezeiască prin dumnezeirea sa: *Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu* (*De Incarnatione*, 54,3). Totuși, chiar și pe când era om printre oameni, Fiul nu a încetat să fie Dumnezeu: *fiindcă îmbrăcând trupul, nu l-a redus, dimpotrivă, l-a îndumnezeit pentru a-l face veșnic* (*De decretis*, 14,4).

După aceste discuții aprinse între arieni și niceeni, Atanasie prezintă, în partea a treia a lucrării, care este adevărata învățătură a Scripturilor despre Fiul, Înțelepciunea și Cuvântul Tatălui. Făcând apel la o cascadă de texte biblice, episcopul alexandrin demonstrează relevanța celor două expresii în formula dogmatică niceeană. Există o continuitate indubitabilă între Vechiul și Noul Testament în interiorul cărora textele se interpretează unele pe altele, anumite pasaje fac apel la altele spre a fi înțelese. Duhul Sfânt, adevăratul autor al Scripturilor, și-a pus marca sa asupra textelor și, chiar în pofida fragilității limbii umane, ne transmite Cuvântul divin. Acest Cuvânt a fost adresat poporului legământului prin Patriarhii, Profeții și oamenii Înțelepți din vechime, însă în cele din urmă, la timpul stabilit, Dumnezeu ne-a vorbit prin însuși Cuvântul său făcut trup (cfr. *Evr* 1,1-2).

Partea a patra este consacrată efectiv apărării celor două expresii niceene ce produc dificultate în rândurile arienilor. Autorul încearcă să răspundă întrebării: de ce Părinții conciliari au simțit nevoia de a introduce noi expresii în *Simbolul niceean*? În primul rând, folosind expresia *deoființă cu Tatăl*, Părinții niceeni vor să combată erezia ariană din rădăcină. Sloganele lui Arie: *Fiul este creat ex-nihilo și a existat un timp în care Fiul nu era și Fiul nu este din aceeași esență cu a Tatălui și Fiul nu-L cunoaște pe Tatăl* etc, sunt dărâmate de expresia *homoousion*: *Spunând aceasta, ei au arătat deschis că expresiile „din substanța” și „consubstanțial” fac să dispară frazele nelegiuitorilor [care afirmau că Fiul era] „creat, făcut, devenit, schimbător” și „nu exista înainte de a fi fost născut” (De decretis, 20,6).* Mai mult, această expresie este conținută în Scriptură, chiar dacă nu într-un mod explicit, ci implicit atunci când spune: *am ieșit din Tatăl (In 8,42); nimeni nu L-a văzut pe Tatăl, decât cel care este din Dumnezeu (In 6,46); Tatăl este în mine și eu în Tatăl (In 14,10)*, toate aceste texte și multe altele nu tind să spună decât aceeași realitate dogmatizată la Niceea: *Fiul este deoființă cu Tatăl*, adică Dumnezeu adevărat asemenea Tatălui și nedespărțit de el. Pentru a înțelege mai bine *deoființimea* Fiului cu Tatăl, Atanasie prezintă imaginea luminii și a strălucirii ei, devenită clasică în doctrină trinitară creștină. Nimeni nu poate spune că strălucirea este diferită de lumina ce o produce. Tot la fel și

în Dumnezeu: Fiul este strălucirea luminii Tatălui, deci *deoființă* cu El și nedespărțit de el.

În partea a cincea a lucrării, episcopul alexandrin face apel la Tradiția Bisericii, recurgând la teologi *pre-niceeni* care au vorbit despre Sfânta Treime și care au devenit autorități incontestabile în primele veacuri ale creștinismului. Primul teolog citat este Teognost, fost director al școlii catehetice alexandrine, Didaskaleion, cunoscut pentru lucrarea *Hypotipoze*. Din această operă Atanasie citează un text în care este afirmată *deoființimea* Fiului cu Tatăl datorită faptului că Fiul este născut din esența Tatălui. De aceea nu poate să fi venit la existență *ex-nihilo*, ci există din veșnicie cu Tatăl. Al doilea teolog citat este Dionisie de Alexandria, episcopul care s-a opus gândirii trinitare modaliste propovăduite de Sabelius. Într-un tratat în patru cărți, *Refutație și apologie*, Dionisie demonstrează sabelienilor că Tatăl este diferit de Fiul, nu sunt una și aceeași persoană ce ar juca două roluri diferite în istoria mântuirii. Din nefericire însă, Dionisie Alexandrinul a folosit o imagine, greșit înțeleasă de sabelieni și de arieni, cea a viței de vie și cultivatorului viei. Cultivatorul fiind Tatăl, iar via fiind Fiul, arienii au înțeles că Tatăl este superior Fiului și diferit în esență de El. Atanasie corectează o asemenea gândire atunci când scrie o lucrare în apărarea predecesorului său pe scaunul Alexandriei, *De sententia Dionysii*. Următorul martor al tradiției Bisericii este Dionisie de Roma. Și episcopul Romei, confruntându-se cu sabelienii, afirma că este o hulă la adresa lui Dumnezeu a susține inferioritatea între Tatăl și Fiul și identitatea lor personală. Fiul nu este Tatăl, Fiul nu este inferior Tatălui, Fiul nu a venit la existență *ex-nihilo*, ci din esența Tatălui. Dumnezeu nu poate fi împărțit, ci trebuie crezut în Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, în Isus Christos, Fiul Unul-născut, în Duhul Sfânt. Ultimul teolog adăugat în dosarul patristic al lui Atanasie este inconfundabilul și marele maestru al școlii alexandrine, Origen, pe care episcopul nostru îl numește „neobositul Origen” și „neobositul învățător”. Chiar dacă mulți sunt cei care au speculat gândirea lui Origen și i-au aflat multe cusururi, Atanasie invită adversarii săi la onestitate teologică și să recunoască orthodoxia marelui teolog. În principala sa lucrare, *De principiis*

I, 4,4, Origen nu lasă nicio poartă de scăpare gândirii creaționiste a Fiului promovate de arieni atunci când spune: „Dacă El este imaginea Dumnezeului invizibil, este o Imagine invizibilă. Aș îndrăzni chiar să adaug că, în virtutea asemănării lui cu Tatăl, nu a existat vreun moment în care ea (imaginea) să nu fie. Într-adevăr, când să fi fost Dumnezeu, care după Ioan este lumină, căci *Dumnezeu este lumină* (1 In 1,5), fără strălucirea propriei sale glorii (Evr 1,3), așa încât am îndrăzni să afirmăm că Fiul, înainte de a fi existat, ar fi avut un început, ἀρχήν, al existenței? Când să nu fi existat Logosul, el care îl cunoaște pe Tatăl? (In 10,15), și care este *Pecetea, Imaginea ipostazei sale de nedescris* (Evr 1,3), superior oricărui nume și inefabil? Să nu ne înșelăm: a spune că Fiul nu a existat dintotdeauna înseamnă a admite un moment în care nu a existat nici Înțelepciune, nici Logos, nici Viață”. În încheierea acestei părți, autorul afirmă că teologia Bisericii *post-niceene* se înscrie în linia de gândire teologică trasată de mari și recunoscuți teologi ai antichității, care la rândul lor au fost nevoiți să ia poziții împotriva ereziilor vremii.

Ultima parte a acestei lucrări este consacrată rezolvării unei alte dileme avansate de arieni: dacă Fiul nu există dintotdeauna, înseamnă că nici Dumnezeu nu este Tată dintotdeauna, ci a devenit Tată dând naștere Fiului. Pentru ilustrarea argumentului său, Atanasie pleacă de la înțelesul termenului *agenetos*, nenăscut, în filosofie. Din punct de vedere filosofic, unul singur este *agenetos*, nenăscut, fără început, Dumnezeu. Toate celelalte vin la ființă prin bunăvoința creatoare a lui Dumnezeu. În creștinism însă, Dumnezeu nu este numit *agenetos*, ci Tată. Iar dacă este Tată, înseamnă că are un Fiu. De aceea și Isus când i-a învățat pe discipoli să se roage, nu le-a spus: când vă rugați să spuneți *Agenetosul nostru...*, ci *Tatăl nostru...* Deja numele de Tată ne conduce la ideea unui Fiu, iar între ei există o relație de reciprocitate: Tatăl este Tată în virtutea unui Fiu, iar Fiul este Fiu fiindcă are un Tată din *esența căruia s-a născut* și care este, prin consecință, *deoființă cu Tatăl*.

În concluzie, episcopul alexandrin susține că a prezentat lucrurile exact așa cum ele s-au petrecut la Niceea sub ochii atenți ai împăratului, care a aprobat discuțiile și a acceptat introducerea, în *Simbolul niceean*, celor două expresii: *născut din esența Tatălui* și *deoființă cu Tatăl*. Prin decret

imperial, toți participanții sunt chemați să subscrie la această formulă de credință și să se angajeze să o promoveze în comunitățile lor.

Atanasie a simțit nevoia ca în anexă să redea și *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către credincioșii săi*. Eusebiu pretinde că formula ce a stat la baza discuțiilor la Niceea ar fi fost *Crezul* Bisericii din Cezareea. Fiind promotorul acestui *Crez*, și-ar fi dorit să fie aprobat așa cum era el, fără adăugiri și completări. Însă, conciliarii au decis, după discuții *pro* și *contra*, să introducă cele două expresii, *din esența Tatălui și deoființă cu Tatăl*, specifice niceenilor, în scopul de a curma de la rădăcină orice speranță de reînviore a arianismului. Fiind nevoit să semneze aceste completări, episcopul de Cezareea aduce la cunoștința comunității lui din Palestina relevanța care a stat la baza introducerii celor două expresii și aprobarea dată de Împărat, drept pentru care a semnat și el acest *Crez* și-l va promova în Biserica sa:

„Am crezut necesar, dragii mei, să vă trimit această scrisoare ca să vă arăt cu câtă prudență am examinat și aprobat [formula de credință de la Niceea], și cum la început ne-am opus într-un fel rațional, pe când ne țineam de un text formulat diferit, și cum am acceptat apoi, fără dificultate, expresiile inofensive pentru care nu mai avem obiecții datorită faptului că au fost explicate rațional. Ni s-a părut că sensul lor se acordă pe deplin cu termenii pe care îi mărturiseam în formula noastră de credință și pe care o propusesem la început” (*De decretis*, 33,17).

III. Despre sinoadele din Rimini și Seleucia (359)

După *De Decretis*, o altă mare lucrare a Alexandrinului, pentru a putea înțelege miza conciliului de la Niceea (325), este *De Synodis*, care i-a adus episcopului și titlul de „campion” și „apărător al conciliului”¹³. Chiar dacă toți episcopii prezenți la conciliu au semnat *Simbolul credinței*, discutat și promovat de conciliari, odată întorși în episcopiile lor niciunul nu încurajează și nu face propagandă în favoarea lui. A fost nevoie să se

¹³ Sfântul Grigore din Nazianz, *Panegiricul sfântului Atanasie* (*Discurs* 21,14); L. Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare Arhiepiscop de Alexandria*, op. cit., pp. 44-45.

scurgă mai bine de 25 de ani de la conciliu pentru ca Atanasie, episcop cu experiență în condamnări și exiluri repetate, să scrie *De Decretis*, în care să explice, din punct de vedere biblic, patristic, teologic și filosofic dogmele conținute în *Simbol* și să combată, în altă lucrare, *De Synodis*, orice încercare a arienilor de a modifica termenii folosiți de părinții conciliari.

Autorul este în exil și poartă, aproape singur, mărturisirea dogmei de la Niceea pe umerii lui. Este denigrat de dușmanii lui, condamnat în repetate rânduri și i se dorește chiar moartea. Suntem la sfârșitul anului 359, începutul anului 360, iar Atanasie este episcop din anul 328, urcând pe scaunul episcopal doar la trei ani după conciliul de la Niceea. Între anii 325-360 se întrunesc mai multe sinoade ariene cu scopul de a combate formula dogmatică de la Niceea, propunând alți termeni și evitând cu orice preț expresiile niceene. Trebuie știut faptul că după moartea lui Arie, anul 336, arienii formează trei partide: 1) *anomeismul*¹⁴, *ἀνόμοιος*, arianismul radical, sau se mai numesc și aetieni, de la căpetenia acestei ramuri, Aetius, sau eunomieni, de la Eunomie, care susțin unanim neasemănarea la infinit între cele două persoane divine, Tatăl și Fiul; pentru argumentare ei fac referire la parabola „viței de vie și a viticultorului” (cf. *In* 15,1), substanța viei, Fiului, fiind diferită de cea a viticultorului, Tatăl; sunt de acord în totalitate cu opiniile lui Arie, însă ei consideră că acesta trebuia să meargă mai departe și să afirme, fără nicio opreliște, neasemănarea la infinit dintre substanța Tatălui și a Fiului; însuși termenul *anomoios* nu înseamnă asemănător, ci diferit; această mișcare a cunoscut momente de glorie sub împăratul Constanțiu al II-lea (337-361); 2) *homeismul*¹⁵, *ὁμοιος*, arianismul istoric; ei susțin că există asemănare între Tatăl și Fiul, fără a spune despre ce fel de asemănare poate fi vorba; intenția lor este aceea de a promova un arianism îmblânzit; în opinia lor, Fiul trebuie să fie asemănător Tatălui; Tatăl, singurul nenăscut, este incomunicabil prin definiție, însă a putut

¹⁴ Jean-Marc Prieur, « Aèce selon l'Histoire ecclésiastique de Philostorge », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2005, vol. 85/4, pp. 529-552.

¹⁵ Daniel H. Williams, „Ambrose, Emperors and Homoians in Milan: The First Conflict overa Basilica”, în: *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, M. Barnes and D. Williams (editori), Edinburgh, T&T Clark, 1993, pp. 127-146.

comunica Fiului său puterea creatoare; Acaciu de Cezareea este principalul promotor al acestei forme de arianism, de aceea, adepții se mai numesc și acacieni; Iulian Apostatul le oferă sprijinul său, permițându-le să aibă momente de glorie în timpul domniei lui (361-363); urcarea pe tron a lui Jovian, adept al niceismului, pune capăt propagandei lor doctrinale și Acaciu este condamnat, excomunicat și alungat de pe scaunul episcopal al Cezareii; 3) *homoiousianismul*¹⁶, *ὁμοιούσιος*, sau semiarianismul, susține că există asemănare între substanța Tatălui și a Fiului, fără a spune în ce constă această asemănare; ei caută să ajungă la o înțelegere doctrinală cu niceismul promovat de sfântul Atanasie; fără a trăda revelația biblică, sau tradiția Bisericii, semi-arienii căutau diferite feluri pentru a mărturisi credința lor trinitară; generația de teologi care a urmat sfântului Atanasie, în particular Părinții Capadocieni, va căuta mijloace teologice de împăcare cu aceștia; cercetările lor au contribuit la „canonizarea” formulei trinitare în conciliile posterioare: în Sfânta Treime există *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* – „o esență, substanță, trei ipostasuri, persoane distincte”¹⁷.

Aceste ramuri ale arianismului s-au aliat cu schisma meletiană pentru a-i găsi „nod în papură” lui Atanasie și a-i făuri noi acuze în vederea condamnării lui definitive și alungarea lui de pe scaunul episcopal al Alexandriei: 1) sinodul de la Neocezareea (anul 314), canonul 6, stabilise vârsta pentru un candidat la episcopat de minim cinci ani de la botez și cel puțin 30 de ani vârsta¹⁸, iar Atanasie nu îndeplinea una din aceste condiții,

¹⁶ Printre reprezentanții de seamă ai homoiousienilor se află Vasile de Ancira, Eustatie de Sebaste, Meletie de Antiohia, Macedonius de Constantinopol, Gheorghe de Laodiceea; Bernard Meunier, *La naissance des dogmes chrétiens*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2000.

¹⁷ Vezi B. Sesboue, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris, Desclée, 1998; H. Agbenuti, „Le vocabulaire théologique de la pneumatologie de Didyme d'Alexandrie”, *Revue des sciences religieuses*, 2014 (88/1), p. 49-63; Grégoire de Nazianz, *Discours* 27-31. *Discours théologiques*, „Sources chrétiennes” nr. 250, introduction, texte critique, traduction, notes: P. Gallay, avec la collaboration de M. Jourjon, Paris, Cerf, 1978.

¹⁸ Sfântului Atanasie, conform *Istoriei acefale* 1-2, i se reproșează că nu avea vârsta canonică, 30 de ani împliniți, când Alexandru îl consacră episcop, cel mai probabil pe 8 aprilie 328, el fiind născut în luna iunie 298; așadar îi lipseau ceva mai bine de două luni; vezi L. Dîncă, *Sfântul Atanasie cel Mare*, op. cit., pp. 27-36.

nu împlinise încă vârsta canonică; 2) Alexandru I-ar fi consacrat episcop în mod abuziv pe secretarul său, fără acordul altor episcopi din subordinea lui¹⁹; 3) Atanasie s-ar fi folosit de forță și violență pentru a se impune ca succesor al venerabilului episcop Alexandru²⁰. Asemenea acuze cântăresc greu pe umerii episcopului alexandrin, care scrie, spre apărarea sa, mai multe lucrări apologetice prin care justifică, dând dovezi convingătoare, falsitatea acuzațiilor la adresa lui²¹. Scopul autorului în *De Synodis* este acela de a demonstra inconsistența dogmatică a adversarilor conciliului de la Niceea care dogmatizase că: 1) Fiul este născut din esența, οὐσία, Tatălui, și 2) Fiul este consubstanțial, ὁμοούσιος, cu Tatăl. Pentru arieni, asemenea expresii nu fac decât să introducă pluralitate din Dumnezeu sau să se revină la politeism. De aceea ei caută să arate lipsa de temei a formulelor dogmatice de la Niceea, iar sfântul Atanasie nu face decât să demonstreze inconsistența dogmatică a adversarilor conciliului, care făuresc formule ipocrite.

Inconsistența dogmatică a arienilor este evidentă, în opinia autorului, tocmai prin nevoia lor de a se întruni adesea în sinoade și a veni cu noi propuneri de formule de credință, unele mai ipocrite decât altele. Trecem în revistă aici cele mai însemnate sinoade ariene și felul prin care aceștia, sprijiniți de puterea imperială, reușesc să propună și să impună învățătura lor în toată partea orientală a Imperiului:

Tyr (335): în cadrul acestui sinod, sfântul Atanasie este condamnat și denigrat. Eusebiu de Nicomedia insistă pe lângă împăratul Constantin să i se facă o primire pe măsură lui Arie în Biserica din Constantinopol. Este

¹⁹ Același sinod de la Neocezarea preciza că pentru consacrarea unui nou episcop este necesar să fie prezenți cel puțin trei episcopi: unul consacrat și doi co-consacratori; vezi Joseph Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris, Beauchesne, coll. „Théologie historique” nr. 65, 1983.

²⁰ Otto Seeck, „Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* nr. 17, 1896, pp. 1-71 și 319-362, și Hans G. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin, 1959. P. 1 și p. 72, Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, p. 230, adoptând o atitudine critică referitor la persoana lui Atanasie și la contextul în care el a fost nevoit să ia calea exilului de mai multe ori, îl descriu ca fiind un „om însetat de putere” și un „gangster ecleziastic”.

²¹ Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, București, ARCB, 2022.

organizat un complot împotriva lui Atanasie, fiind acuzat de deturnare de bunuri materiale, aparținând Bisericii, în folos familial. Autoritatea Alexandrinului este denigrată, însă el se identifică, de acum înainte, cu Biserica orthodoxă, cea de la Niceea, împotriva ereticilor.

Ierusalim (335): Arie și adepții lui sunt reintegrați în comuniunea Bisericii, după ce conciliul de la Niceea i-a condamnat la exil. Constantin îi convoacă pe episcopi la Ierusalim pentru sfințirea bazilicii „Sfântul Mormânt”, care a avut loc la 13 septembrie, anul 335. Erezia lui Arie este ridicată la nivel de mărturisire de credință, iar niceenii, puțini câți au mai rămas, printre care Marcel de Ancira²², Asclepios de Gaza și Atanasie de Alexandria sunt condamnați și exilați. Împotriva lor sunt făurite noi și grele acuzații, însă fără niciun fundament.

Antiohia (341): sunt promulgate patru formule dogmatice. Întruniți fiind cu ocazia sfințirii Marii Biserici din Antiohia, episcopii orientali trebuie să dea socoteală Papei Iulius I, care l-a reabilitat pe Atanasie în urma unui sinod roman, în iarna lui 340-341. Iulius îi acuză pe orientali că, prin admiterea lui Arie în comuniunea Bisericii, au încălcat hotărârile de la Niceea. Răspunsul orientalilor este făcut în formă dogmatică, distanțându-se atât de arianism, cât și de formula niceană, dar și de sabelianism. Au fost promulgate patru formule dogmatice: prima formulă este destinată Papei Iulius (*Syn* 22), a doua formulă este explicit anti-sabeliană (*Syn* 23), A treia

²² Marcel de Ancira (2850374) este, împreună cu sfântul Atanasie, unul dintre cei mai înverșunați apărători ai niceismului. Fiind prezent la lucrările conciliare de la Niceea, el apără consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl împotriva mișcărilor ariene. H.I. Marrou, în lucrarea sa *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, cap. IV: „Arius et le concile de Nicée”, Paris, Seuil, 1985, îl descrie cu atât mai înverșunat anti-arian cu cât era mai atașat principiului monarhiei divine ce l-a condus spre o erezie opusă și simetrică. În anul 335, în cadrul dezbaterilor de la Tyr, refuză, împotriva eusebienilor, care minimizează consecințele consubstanțialității niceene, să vadă distincția reală, în sânul divinității, dintre Tatăl și Fiul, afirmând că cei ce susțin asta sunt asimilați politeiștilor. Privând Cuvântul de orice realitate substanțială, face, de fapt, din Tatăl obiectul întrupării, cf. P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 1997, p. 322. Este depus din funcțiile ecleziastice în anul 336, iar începând cu anul 341 în Orient și anul 345 în Occident este afiliat învățaturii sabeliene. Papa Iulius I, în anul 353, consideră însă că învățătura lui nu este un pericol pentru orthodoxia niceană și îl reabilitează.

formulă este mărturisirea de credință a lui Teofronius de Tyana (*Syn* 24), iar a patra formulă este post-sinodală, și este destinată împăratului Constant (*Syn* 25).

Antiohia (344): este promulgată „formula macrostiche”²³. Orientalii și occidentalii sunt chemați în anul 343 să se întrunească la Sardica, însă orientalii nu admit reintegrarea lui Atanasie, Marcel de Ancyra și Paul de Constantinopol, și refuză să stea la masa discuțiilor. Înainte de a părăsi Sardica, pentru Filipopolis, orientalii redactează o formulă dogmatică anti-sabeliană și anti-ariană. În anul 344, Constanțiu îi convoacă la Antiohia pentru a-l depune pe Ștefan, episcopul locului, care nu se comportase prea creștinește cu trimișii occidentali veniți să dea cont despre cele petrecute la Sardica. Aici episcopii promulgă cea mai lungă formulă dogmatică, rămasă sub denumirea „formula macrostiche”²⁴, o completare și dezvoltare a formulei a patra de la Antiohia. Expunerea condamnă explicit arianismul și îi pune pe occidentali în gardă referitor la sabelianismul voalat al lui Marcel de Ancyra. O delegație este trimisă la Milano pentru a prezenta împăratului din Occident această formulă de credință trinitară împăciuitoare: nici ariană, dar nici niceană, din care lipsește termenul *homoousion*. Fiul este mărturisit ca fiind asemănător Tatălui în toate; formula anunță apariția *homeismului*, poziție condamnată de Atanasie. Occidentalii așteaptă din partea orientalilor să condamne învățătura celor trei ipostasuri subordonate, considerând-o drept esența arianismului.

²³ După un sinod ținut la Sardica (343), împăratului Constanțiu al II-lea i se aduce la cunoștință propunerea de credință occidentală. El răspunde printr-o altă formulă de credință, destul de lungă, din acest motiv fiind numită „macrostiche”. În această formulă, Fiul este mărturisit Dumnezeu adevărat prin natură, fiind subordonat însă Tatălui. Marcel de Ancira și Fotin de Smirna sunt condamnați prin această formulă. „Macrostiche” este interesantă deoarece, chiar dacă pretinde că atacă sabelianismul, refuză, în egală măsură, o interpretare ariană a persoanei Fiului, apropiindu-se, pe cât posibil, de poziția dogmatică a occidentalilor. Formula inaugurează astfel o schimbare esențială în politica religioasă a împăratului Constanțiu al II-lea.

²⁴ Vezi Sozomen, *Istoria ecleziastică* III,11,1, coll. „Sources chrétiennes” nr. 418, Paris, Cerf, 1996, pp. 100-101.

Sirmium I (351): promulgă o nouă formulă de credință. Împăratul Constanțiu convoacă un sinod la Sirmium cu scopul de a impune politica sa ecleziastică în tot Imperiul; participă cei mai declarați episcopi arieni: Valens de Mursa, Ursaciu de Singidunum, Acaciu de Cezareea Eudoxiu de Germanicia și Vasile de Ancyra. Sinodul îi depune pe Marcel de Ancyra și pe discipolul său Fotin de Sirmium apoi promulgă o formulă de credință ce reia, în mare parte, elemente din a patra formulă de la Antiohia, la care sunt adăugate 27 de anateme; arianismul moderat atinge apogeul; Ilarie de Poitiers recunoaște această învățătură (*Syn* 62).

Sirmium II (357): semnează nașterea homeismului. Între 353 și 357, Constanțiu îi obligă pe recalcitranții occidentali să admită condamnarea sfântului Atanasie, judecat deja la Tyr (335). Arianismul moderat pierde teren în favoarea unui neo-arianism, rigid, promovat de Aețiu, diacon în Antiohia, care dorește să redefinească teologia trinitară din perspectivă neo-ariană. Doar câțiva episcopi participă la acest sinod, toți anti-niceeni, conduși de Valens de Mursa, Ursaciu de Singidunum și de noul episcop de Sirmium, Germinius, toți consilieri ai împăratului Constanțiu. Formula trinitară promovată aici este explicit subordinațianistă, termenii niceeni sunt eliminați, considerați a fi extra-biblici, și se caută o cale de mijloc între niceismul rigid și arianismul moderat, însă fără prea mult succes.

Toate aceste sinoade, dominate de teologia ariană sub toate formele ei, nu satisfac pe toată lumea. Arieni din a doua generație sunt tot mai înverșunați în a neutraliza dogma de la Niceea și a impune o cristologie cât mai aproape de ideea creaționistă a Fiului. În acest context, două partide ariene se confruntă: 1) **anomeenii** – Aețiu, diacon, și episcopul său Eudoxie de Antiohia – doresc să impună termenul *heteroousios*, promovând astfel un arianism radical; pentru aceștia, esența divină se identifică noțiunii de nenăscut, specifică doar Tatălui; așadar, Fiul nu este nicidecum consubstanțial Tatălui, după cum susțin cu înverșunare niceenii, numiți și *homoousieni*, dar nu este nici asemănător, după cum susțin arienii moderați, *homoiousienii*, și nici asemănător Tatălui după substanță, după cum afirmă *homeenii*,

ci este complet și total diferit de substanța Tatălui, adică *anomoios*; anomeenii refuză categoric orice realitate ontologică Tatălui și Fiului; doctrina trinitară a acestei grupări poate fi rezumată astfel: doar Nenăscutul este Dumnezeu, în adevăratul sens al termenului; Născutul este prima și cea mai desăvârșită creatură a Tatălui și căruia îi dă puterea pentru a crea la rândul său pe cel de-al treilea ipostas anomean, Paracletul, Duhul pe care Fiul îl trimite asupra apostolilor; în acest fel, anomeenii credeau că vor putea rezolva teologia trinitară, făcând recurs doar la inteligența umană, și credeau că există o explicație logică și inteligibilă pentru toate misterele credinței²⁵; 2) **homeenii** – Vasile de Ancyra și Acaciu de Cezareea – doresc să denunțe acest arianism radical și cer ajutor împăratului Constanțiu; promovând o poziție de mijloc între arienii rigizi, *anomeenii*, care exclud cu desăvârșire orice asemănare între Tatăl și Fiul, și semi-arieni sau *homoiousieni*, care susțin totuși o asemănare de esență între Tatăl și Fiul, ei afirmă că Fiul este doar asemănător Tatălui, fără a explica în ce constă această asemănare; Eusebiu de Nicomedia se înscrie în această tendință, sintetizată de Brennecke astfel: „neîncredere în speculațiile teologice, argumentare biblică strictă și chiar un fel de zel îndărătnic, împotriva oricărui fel de păgânism”²⁶; tendința homeenilor se află explicit expusă în a doua formulă a Simbolului de la Sirmium, din anul 357, sub împăratul Constanțiu al II-lea, și în formula de credință ce a urmat sinodului de la Constantinopol, din anul 360, care se va impune pentru o perioadă de vreme drept „crezul oficial” în tot Imperiul²⁷; acest sinod se află la originea arianismului istoric adoptat de goții evanghelizați de

²⁵ Vezi reacția sfântului Ioan Gură-de-Aur față de anomeeni, *Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens*, homélies VII-XII, coll. „Sources chrétiennes” nr. 396, Paris, Cerf, 1994; Jean-Marc Prieur, „Aèce selon l'Histoire ecclésiastique de Philostorge”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2005, nr. 85/4, pp. 529-552.

²⁶ H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988, citat de X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2006, p. 272.

²⁷ Cf. R.P.C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381*, Michigan, Continuum International Publishing Group, 2005, pp. 557-559.

Ulfila²⁸; după împăratul Constanțiu, Valens va favoriza această grupare, iar Teodosie cel Mare, prin întrunirea conciliului de la Constantinopol, din anul 381, o va declara eretică²⁹; printre cei mai cunoscuți reprezentanți ai acestei grupări se mai află și Eusebiu de Emessa și Gheorghe de Laodiceea; fără a pretinde că formează un curent coerent, *homeismul* se reclamă, când din gândirea lui Arie, când din orthodoxia niceană. Fiind sfătuit de Eusebiu al Nicomediei, împăratul Constanțiu se aliază așadar homeenilor: susține „asemănarea Fiului în substanță cu Tatăl”, și convoacă un nou sinod la Sirmium (III) în vara anului 358, unde se stabilește un acord între homeenii Ursaciu și Valens, și homeousienii, Vasile și Acaciu. Nu este promulgată o nouă mărturisire de credință, dar se constituie un dosar, biblic și patristic, ce poate fi reconstituit³⁰. Hotărârile sunt admise de toți participanții, chiar și de o delegație de episcopi din Africa și de Papa Liberius: *homooousion* este respins și *homeos* este explicat și admis de sinodali. Sfântul Atanasie analizează acești doi termeni și nu poate fi în sintonie cu ei atâta vreme cât *Simbolul* de la Niceea este dat uitării, iar termenul cheie al dogmaticii niceene, *homooousion*, este exclus³¹.

Pentru a se ajunge la o înțelegere dogmatică referitor la controversa stârnită de Arie despre dumnezeirea Fiului, care împarte Biserica în secolul IV între niceeni și arieni, împăratul Constanțiu al II-lea convoacă, în anul 359, un nou sinod la Rimini, pentru occidentali, și la Seleucia, pentru orientali. Iată cum descrie convocarea acestor sinoade Filostorgiu, un istoric ecleziastic din perspectivă ariană: „Patrofil, episcopul de Scythopolis, și

²⁸ Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 1997, p. 333.

²⁹ Cf. Catherine Saliou, *Le Proche-Orient : De Pompée à Muhammad, Ier s. av. J.-C. – VIIe s. apr. J.-C.*, cap. 3 „Polythéisme, monothéismes : multiplicité des cultes et innovations religieuses”, Paris, Belin, 2020, p. 189.

³⁰ Ilarie de Poitiers ne transmite informații despre sinodul Sirmium III, din anul 358, în *De Synodis* 90, *Lettre sur les synodes*, coll. „Sources chrétiennes” nr. 621, texte critique, introduction et notes par Michael Durst, traduction par André Rocher, Paris, Cerf, 2022, pp. 410-413.

³¹ Vezi Sfântul Atanasie de Alexandria, *De decretis nicanæ synodi. Despre decretale conciliului de la Niceea (325)*, introducere și traducere de L. Dîncă, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2015.

Narcis, episcopul de Irenopolis, sosind împreună cu alți câțiva la Singidunum, oraș di Moesia, l-au informat pe Constanțiu despre cele făcute în mod nelegitim de Vasile. Iar acesta, surprins și profund îndurerat, i-a rechemat, pe cei condamnați, din exil și a poruncit convocarea a două sinoade, unul la Rimini, la care să se întrunească episcopii din Apus, și altul la Nicomedia, pentru episcopii din Răsărit, din Libia și din Tracia, aceste sinoade fiind menite să cântărească cu grijă argumentele celor două părți. Însă sinodul din Nicomedia a fost împiedicat de un cutremur de pământ ce a avut loc, [...], deoarece cei mai mulți dintre episcopii ce se întruneau acolo favorizaseră învățătura *homooousiană*. Acest cutremur i-a ucis pe cei care ajunseseră acolo, cincizeci cu totul la număr, împreună cu aceștia fiind și Cecropius, episcopul orașului, dărâmând biserica în care ei se adunaseră”³².

Sinodul de la Rimini este prezidat de prefectul Taurus, care a primit misiunea de a-i face pe toți episcopii să semneze formula de credință de la Sirmium. Participă ceva mai mulți de 400 de episcopi³³. Constanțiu trimite sinodalilor o scrisoare în care exprimă scopul întrunirii: să se aprobe formula de la Sirmium (IV), așa-numitul „crez datat”, de tendință *homeană*: „În timp ce toți episcopii discutau aprins argumentând cu Sfintele Scripturi, ei³⁴ au prezentat un papirus, au citit recomandările consulilor, și au cerut ca acest document³⁵ să fie de referință pentru toți sinodalii, ereticii să nu fie judecați decât în funcție de punctele mărturisite în document, nu mai mult, și să nu li se ceară sensul în care ei înțelegeau acele expresii, ci să se mulțumească doar cu cele afirmate. Și iată ce era scris pe acel papirus [urmează „crezul datat”]” (*Syn* 8,2). Episcopii prezenți refuză însă așa ceva

³² Filostorgiu, *Istoria bisericească*, ediție bilingvă, traducere de D. Garofeanu, studiu introductiv, tabel cronologic și note explicative de D. Mîrșanu, București, Polirom, 2012, pp. 167-169.

³³ Cf. Sfântul Atanasie de Alexandria, *De Synodis* 8,1 și Sozomen Scolasticul, *Istoria ecleziastică* IV,17,2. În opinia istoricului arian Filostorgiu, *Istoria bisericească* IV,10, nu au participat mai mulți de 300 episcopi, p. 169.

³⁴ Este vorba despre episcopii arieni: Germinius de Sirmium, Auxențiu de Milano, Valens de Mursa, Demofil de Bereea și Gaius de Sabaria în Iliricum, căpeteniile partidei homeene.

³⁵ Pe acel papirus era înscris *Crezul* de la Sirmium IV, așa-numitul „crez datat”, cf. sfântul Atanasie, *De Synodis* 7,1, pe care îl redă, un pic modificat, și Socrate din Constantinopol în *Istoria ecleziastică* II,37,18-23.

și revin la formula de la Niceea, fiind conștienți că în spatele acestui document se afla șiretenia arienilor. Prin acest gest, sinodaliile condamnă explicit arianismul și legitimează expresiile dogmatice de la Niceea. Apoi se constituie o delegație pe care o trimit la Constantinopol pentru a-l înștiința pe împărat cu privire la hotărârea sinodului. Din această hotărâre reiese faptul că niceenii nu se lasă intimidați de șiretenia arienilor Ursaciu, Valens, Gaius, Germinius și Auxențiu, care sunt foarte schimbători în opinii și nu fac decât să semene îndoială și neîncredere în Biserică: „Au dat dovadă că erau de multă vreme și chiar până astăzi eretici și aveau opinii contrare credinței orthodoxe. [...] Într-un glas, noi, episcopii, spunem: Dușmanii pomeniți mai sus să fie depuși, pentru ca astfel credința catholică să rămână în pace” (*Syn* 11,3). Sfântul Atanasie se referă aici doar la prima sesiune sinodală. În a doua sesiune, episcopii, sub presiunea lui Taurus, revin asupra hotărârii de mai sus și acceptă să refuze termenii *ousia* și *homoousion*, și sensul lor nicean, învățătura reținută și promovată fiind ce *homeană*: *Tatăl și Fiul sunt asemănători în esență*, după cum susțin Scripturile.

Sinodul din Seleucia, Asia Mică, condamnă *anomeismul*. Sunt prezenți circa 160 de episcopi orientali, la care participă și un episcop occidental, Ilarie de Poitiers, aflat în exil la acea vreme. Două tabere se confruntă aici: 1) un grup majoritar de *homoousieni*, fidel sfântului Atanasie, aflat în exil, și 2) un grup neo-arian, fidel lui Gheorghe din Laodiceea, intrusul în locul lui Atanasie pe scaunul episcopal al Alexandriei. Silvanos de Tars, nicean, propune să se oficializeze a doua formulă de la Antiohia (341) în timp ce neo-arienii încearcă să promoveze o altă formulă făurită de discipolii lui Acaciu. Între timp ajung la Seleucia Vasile de Ancyra și Macedonius de Constantinopol. Acaciu citește înaintea sinodalilor formula de credință *homeană* ce conținea o expresie prin care era condamnat explicit *anomeismul*. *Homoousienii* semnează și ei formula deoarece vedeau că era condamnat explicit *anomeismul*, însă dau dovadă de prudență și se iscă discuții aprinse între cele două tabere: „Acaciu și adepții lui, împinși de îndrăzneala specifică demenței lor, negau complet ceea ce fusese hotărât la

Niceea și nu aveau să aderă la acel conciliu. Ceilalți, care alcătuiau majoritatea, acceptau toate hotărârile conciliului, cu excepția expresiei *homousios* – consubstanțial – zicând că era suspectă din cauza sensului nu prea clar” (*Syn* 12,5). Leonas, contele însărcinat cu ordinea, constată impasul în care au intrat sinodalii și, pentru a evita un dezastru, dizolvă adunarea. Totuși, majoritatea homousiană are timp să depună căpeteniile grupării lui Acaciu și îl readmite pe Chiril al Ierusalimului în comuniunea Bisericii, după ce fusese condamnat de Acaciu însuși.

O delegație, zece episcopi, aduce la cunoștință împăratului hotărârile: „Majoritatea episcopilor s-a ridicat și i-a depus pe Acaciu (de Cezareea), Patrofil (de Scythopolis), Uranius (de Tyr), Eudoxiu (de Antiohia) și Gheorghe (intrusul pe scaunul Alexandriei [...]) și pe cei din Asia, Leonțiu (de Tripoli) și Theodosius (de Filadelfia), Evagrie (de Mytilena) și Theodulos (de Cairatopa, Frigia); au fost excomunicați și Asterius (Sofistul), Eusebiu (de Seleucia în Siria sau de Sebaste în Palestina), Augaros (sau Abgar de Kyros din Eufratesia), Basilikos, Foibos (de Polychalandos, Lidia), Fidelius, Eustatie (de Epifaneia) și Magnus (de Temisai, Frigia)³⁶. Dar ce s-a întâmplat odată ce, convocați fiind pentru a se apăra de acuzațiile pe care majoritatea le purta împotriva lor? Nu s-au prezentat. Ei și-au spus că trebuie să rămână în această situație atâta vreme cât nu s-au apărat, dovedind faptul că sunt nevinovați de orice acuzație rostită împotriva lor. Au trimis în teritoriile lor judecata rostită împotriva lor și s-au dus la împăratul necredincios, Constanțiu, pentru a-i aduce la cunoștință ceea ce fusese hotărât. Aceasta era misiunea pe care o primiseră. Așa s-au încheiat lucrările sinodului din Seleucia” (*Syn* 12,5-7).

Așadar, lucrările sinoadelor desfășurate în paralel, apusenii la Rimini și răsăritenii la Seleucia, nu au ajuns la niciun rezultat concret și satisfăcător pentru părțile intrate în conflict. Împăratul însuși nu este în măsură să aplice hotărârile celor două sinoade și se vede nevoit să convoace alte

³⁶ Pentru atribuirea scaunelor episcopale acestor episcopi enumerați aici de sfântul Atanasie, vezi Epifan de Salamina, *Panarion* 73,26,6-8; cf. nota 4, coll. „Sources chrétiennes” nr. 563, Paris, Cerf, 2013, p. 215.

întâlniri cu scopul de a se ajunge la o înțelegere ce s-ar putea impune în Biserică.

IV. Elemente esențiale de doctrină ariană expuse de Atanasie

Nu trebuie derogat cu nimic de la formula dogmatică niceană, este convingerea sfântului Atanasie: „Conciliul de la Niceea nu a fost un simplu sinod; fusese motivat de nevoia urgentă a unei cauze legitime: pe de o parte, episcopii din Siria, Cilicia și Mesopotamia se comportau cam ciudat cu privire la prăznuirea Paștelui și o celebrau odată cu evreii; pe de altă parte, erezia ariană se ridicase împotriva Bisericii catolice și avea, în persoana lui Eusebiu de Nicomedia și a adepților lui, protectori pentru a milita în favoarea ei și a completa împotriva oamenilor dreptcredincioși. Acestea sunt cauzele ce au stat la baza întrunirii conciliului ecumenic de la Niceea: sărbătoarea să fie celebrată pretutindeni în aceeași zi, iar erezia, care tocmai se născuse, să fie anatematizată. Acesta a fost spiritul în care s-au desfășurat lucrările conciliului ecumenic: episcopii din Siria s-au suspus hotărârii de a celebra Paștele la o dată comună și au denunțat în erezia ariană înaintemergătorul Antichristului și au publicat, după cum era normal, un document împotriva ei. Cât privește data Paștelui iată ce au scris: Acestea sunt dispozițiile pe care le primim și le punem în practică. Cât privește credința, ei au scris: Credem așa cum crede Biserica catholică” (*Syn* 5,1-3).

Arie și adepții lui răspândesc o doctrină nenorocită pe care sfântul Atanasie o sintetizează în câteva puncte sub expresia „hulele lui Arie” și pe care le combate atât de tare în *De synodis*. De acum înainte nu au decât să acuze propria lor doctrină nenorocită și să spună: *nu suntem urmașii unor oameni dreptcredincioși, ci ai unor eretici*. Am văzut felul în care sintetizează el opiniile lor eretice răspândite cu atâta zel: 1) Dumnezeu l-a făcut pe Fiul său din nimic și l-a numit Fiul; 2) Cuvântul lui Dumnezeu este o creatură – *a fost un timp când nu era*; 3) Fiul lui Dumnezeu este muabil, se poate schimba atunci când vrea; 4) Dumnezeu, în sine însuși, este inefabil pentru toți, nu

are egal; 5) doar Dumnezeu este nenăscut, în timp ce Fiul este născut, deci creat; 6) doar Dumnezeu este veșnic, în timp ce Fiul are un început, nașterea sa; 7) cel fără-de-nceput l-a făcut pe Fiul începutul ființelor venite la existență; 8) Fiul este ridicat la demnitatea de Fiu, însă nu are ipostas divin; 9) Fiul nu este nici egal, nici *homoousion* lui Dumnezeu; 10) Doar Dumnezeu este invizibil nouă, în timp ce Fiul este vizibil; 11) Fiul îl poate vedea pe Tatăl doar în măsura în care îi este permis; 12) ipostasurile divine nu sunt amestecate, ele sunt subordonate și de slavă diferite; 13) Tatăl este străin Fiului în substanță, fiind fără-de-nceput; 14) datorită voinței Tatălui, Fiul este așa de mare pe cât este el³⁷.

În apărarea acestei învățături, după cum am văzut, arienii, împărțiți în diferite ramuri, făuresc noi formule de credință, sperând să ajungă, în cele din urmă, la o înțelegere dogmatică și o unanimitate în acceptarea elementelor esențiale de doctrină cristologică. La sinodul din Antiohia (341), de pildă, arienii făuresc nu mai puțin de patru formule: 1) Am învățat să credem într-un singur Fiu, Monogen al lui Dumnezeu, ce există înaintea veacurilor și co-fiind cu Tatăl care l-a născut, prin care toate au venit la ființă...; în zilele de pe urmă a coborât, după bunăvoința Tatălui, asumând un trup din Fecioară, împlinind astfel voința Tatălui (*Syn* 22,5); 2) Credem într-un singur Domn, Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu, prin care toate au venit la ființă, născut din Tatăl înaintea veacurilor...; imuabil și inalterabil; imagine exactă a dumnezeirii, din substanța, din voința, din puterea și din slava Tatălui...; Cuvântul lui Dumnezeu după cum se spune în Scriptură și a devenit om...; a suferit pentru noi, a înviat a treia zi (*Syn* 23,3-4); 3) Credem în Fiul, Dumnezeu Fiu Monogen, Domnul nostru Isus Christos, prin care toate au venit la ființă, născut din Tatăl înaintea veacurilor...; care

³⁷ Cf. Sfântul Atanasie de Alexandria, *De synodis* 15,1-3; vezi studiul acestei compilații de texte ariene în lucrarea alexandrinului: Charles Kannengiesser, „The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria – *De Synodis* 15”, *Arianism. Historical and theological reassessments; paper from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, R. Gregg (editor), Washington, The Philadelphia Patristic Foundation, 1985, pp. 59-78 și S.G. Hall, „The *Thalia* of Arms in Athanasius’ Accounts”, *idem*, pp. 37-58.

este la Dumnezeu în ipostas, a coborât în zilele de pe urmă, s-a născut din Fecioară, după Scripturi, s-a făcut om, a suferit și a înviat din morți și s-a suit la ceruri... Va veni cu slavă și putere (*Syn* 24,3); 4) Credem în Fiul Monogen, Domnul nostru Isus Christos, care s-a născut din Tatăl înaintea veacurilor..., prin care toate au venit la ființă..., care este Cuvânt și Înțelepciune, Putere...; în zilele de pe urmă s-a făcut om pentru noi și s-a născut din Sfânta Fecioară..., va veni la sfârșitul veacurilor (*Syn* 25,3).

La un alt sinod, ținut tot la Antiohia (344), aceiași arieni se străduiesc să propună noi formule prin care să invalideze *Crezul* de la Niceea și să valideze propriilor lor opinii: „Este imprudent să spunem că Fiul a ieșit din neant, fiindcă nicăieri în Sfintele Scripturi inspirate nu îi este atribuită o asemenea origine, nici că ar fi ieșit dintr-un alt ipostas ce ar preexista lângă Tatăl, însă definim că a fost născut în mod autentic doar din Dumnezeu. Căci revelația divină ne învață că nu există decât o singură realitate nenăscută și fără început, Tatăl lui Christos. Însă nu trebuie nici să spunem, în mod imprudent, plecând de la cuvinte care nu se află în Scriptură, că *a existat un timp când nu era*³⁸, a concepe un colaps anume de timp ce l-ar fi precedat, ci spunem că este Dumnezeul născut în afara timpului – fiindcă timpul și veacurile au venit la ființă prin el. Dar nu trebuie nici să credem că Fiul este fără principiu cu Tatăl și nenăscut asemenea lui – fiindcă despre nimeni nu se poate spune, în sens propriu, tată sau fiu despre o ființă fără principiu cu el și nenăscută cu el. Dimpotrivă, știm că Tatăl, fiind singur fără principiu și nenăscut, a dat naștere conform unui mod inaccesibil și incomprehensibil la toate, și Fiul a fost născut înaintea veacurilor, și nu este nenăscut precum Tatăl, ci îl are pe Tatăl care l-a născut ca principiu (*Syn* 26,3,1-3).

În continuare, formula expusă de Atanasie condamnă marcelianismul, sabelianismul și orice altă opinie ce contravine revelației biblice. Reacția

³⁸ Pentru analiza acestei formule folosită de arienii din prima generație, vezi: Richard P.C. Hanson, „Who taught *Ex ouk onton*?”, *Arianism. Historical and theological reassessments*, op. cit. pp. 79-83.

Alexandrinului este: „Se întruneau des în noi sinoade și, nemulțumiți de formulele lor, născociau pe zi ce trece alte formule, mai lungi sau mai scurte, cu scopul de a reduce la tăcere *Crezul de la Niceea*” (*Syn* 26). De asemeni, la Sirmium, au loc noi încercări de negare a dogmei niceene:

„Sfânta Biserică catholică știe că cei ce spun că Fiul a venit din neant sau dintr-un alt ipostas și nu din Dumnezeu și că *a fost un timp sau un veac în care nu exista*, îi sunt străini. Dar noi mai spunem și că tot cel ce afirmă că Tatăl și Fiul sunt doi dumnezei, să fie anatemă. Cel ce spune că Christos este Dumnezeu, nu mărturisește că este, înaintea veacurilor, Fiul lui Dumnezeu ce a servit drept slujitor pentru creația tuturor lucrurilor, să fie anatemă. Cine îndrăznește să spună că nenăscutul sau o parte din el s-a născut din Maria, să fie anatemă...; cine pretinde că substanța lui Dumnezeu se dilată sau se restrânge, să fie anatemă. Cine spune că substanța lui Dumnezeu dilatăta îl produce pe Fiul, sau numește Fiul dilatația substanței lui, să fie anatemă. Cine spune că Fiul lui Dumnezeu este ‘cuvânt’ immanent sau rostit, să fie anatemă. Cine spune că Fiul născut din Maria nu este decât om, să fie anatemă. Cine spune, vorbind despre Dumnezeu și omul născut din Maria, numindu-l astfel pe Dumnezeu cel nenăscut, să fie anatemă...; Cel care, auzind că Tatăl este Domn, că Fiul este Domn și că Tatăl și Fiul sunt domni, fiindcă este Domn născut dintr-un Domn, vorbește despre doi dumnezei, să fie anatemă (*Syn* 27,3).

Pentru sfântul Atanasie, asemenea încercări de a banaliza sau de a evita formula de la Niceea nu fac decât să-i pună mereu pe noi piste greșite și să rostească tot felul de hule la adresa Mântuitorului, hule ieșite dintr-o inimă perversă și o credință străină Scripturilor. După ce revine din al treilea exil, unde era departe de comunitatea sa din Alexandria, când momente de pace îi permit să revină pe scaunul episcopal, întrunește, din proprie inițiativă, un sinod la Alexandria, în anul 362, cu scopul a clarifica lucrurile referitor la dogma cristologică și limbajul folosit pentru a o expune. Deznodământul acestui sinod este publicat astfel:

„Toți cei care vor să facă pace cu noi, în particular cei din Biserica antiohiană, precum și cei ce revin din grupările arienilor, convocați-i înaintea voastră, primiți-i așa cum un părinte își primește fiii, rezervați-le o primire așa cum ar face învățătorii pentru elevii lor, și uniți-i preaiubitului Paulin și susținătorilor lui, fără a le cere nimic în

plus decât să spună anatema ereziei ariene, să mărturisească credința stabilită de Părinții de la Niceea și să spună anatema asupra acelor care susțin că Duhul Sfânt este o creatură și că ar fi despărțit de substanța lui Christos. Fiindcă iată în ce constă cu adevărat a ieși din blestemata erezie ariană: a nu împărți Sfânta Treime, nici a spune că ar exista creatură în sânul ei. Într-adevăr, cei care, de fațadă, spun că mărturisesc credința de la Niceea, zicând hule în același timp împotriva Duhului Sfânt, nu fac decât să nege prin cuvinte erezia ariană, aderând însă în gândire. Și toți să spună anatema nelegiurii lui Sabelius și Paul de Samosata, nebuniei lui Valentin și Vasilide, și demenței maniheilor. Procedând astfel, toți vor fi spălați de orice suspiciune a răutății și doar credința catholică se va arăta în toată puritatea ei” (*Tomul către antioheni* 3).

Fără a ceda în fața dușmanilor divinității Fiului, episcopul Alexandriei încearcă să găsească o cale de împăcare cu cei care doresc să reintegreze comuniunea Bisericii: important este păstrarea credinței mărturisite la Niceea.

Concluzii

Sfântul Atanasie cel Mare a purtat, aproape singur, mărturisirea *Simbolului* de la Niceea pe care nu l-a abandonat niciodată, preferând mai degrabă exilurile repetate și chiar amenințările cu moartea. Însă, după anul 350, episcopul Alexandriei simte nevoia urgentă să acționeze pentru salvarea și promovarea credinței niceene, *De Decretis Nicaenae Synodi* fiind prima lucrare scrisă de un participant la lucrările conciliare pentru a-i susține orthodoxia și a explica, teologic și biblic, rezultatele dezbaterilor din timpul conciliului și cum s-a ajuns la această formulă de credință sub inspirația Duhului Sfânt. A doua lucrare, care o completează pe prima, este *De Synodis Arimini et Seleucia*, prin care episcopul alexandrin demonstrează ipocrizia, nestatornicia și incoerența gândirii arienilor, care șovăie între arianismul tradițional, început cu predica lui Arie, și arianismul extremist promovat de arienii din generația a doua, care propun noi termeni și noi formule dogmatice.

Așadar, arienii nu s-au potolit după conciliul de la Niceea, ci s-au aliat meletienilor și puterii politice, ducând o politică ecleziastică de propagandă a învățăturii lui Arie, mergând de la arianismul extremist, ce afirma neasemănarea la infinit între Tatăl și Fiul, până la semi-arianismul mai blând și deschis pentru a îmbrățișa, în cele din urmă, niceismul. Grupările ariene, susținute de un episcop bine plasat la curtea imperială, Eusebiu de Nicomedia, vor organiza, cu susținerea împăraților pro-arieni, Constanțiu al II-lea și Valens, mai multe sinoade locale cu scopul de a anihila dogmatica de la Niceea, propunând noi formule din care reiese incoerența lor teologică și intențiile rele la adresa Mântuitorului: Sinodul de la Tyr (335) în urma căruia Arie este reintegrat în comuniunea Bisericii; Sinodul din Ierusalim (335), care se soldează cu prima condamnare a sfântului Atanasie și plecarea lui în exil; tot aici se adoptă noi formule de credință de tendință ariană; Sinodul din Antiohia I (341), unde sunt discutate și adoptate patru formule de credință ariană; Sinodul din Antiohia II (344), condamnarea explicită a niceenilor; Sinodul din Sirmium I (351) unde este proclamată o nouă formulă de credință și anatematisme la adresa niceenilor; Sinodul din Sirmium II (357), noi născociri teologice ariene pentru a evita, cu orice preț, formulele niceene. În opinia sfântului Atanasie, toate aceste sinoade nu fac decât să demonstreze, dacă mai era nevoie, lipsa de credință a arienilor, ipocrizia și ticăloșenia lor, și în același timp arată soliditatea credinței niceene și pertinența expresiilor: *din esența Tatălui și deofință cu Tatăl* promulgate de cei „circa 300” de Părinți conciliari.

Nicaea I (325): innovation or renovation?

Edward G. FARRUGIA, SJ ¹

Abstract: Nicaea I (325): innovation or renovation? The article argues that the First Council of Nicaea was both innovative and renovative. It was innovative in establishing the ecumenical council as a new, empire-wide form of synodality, convened by Constantine for unity as much as against Arianism. At the same time, it renewed tradition by defending the apostolic faith. Three aspects are highlighted: (a) the unprecedented “ecumenical” council; (b) the introduction of the non-scriptural term *homoeousios*, marking a shift toward doctrinal precision and episcopal authority while remaining rooted in liturgy; (c) the twenty canons, which adapted earlier synodal and civil structures to strengthen discipline and unity. Despite resistance and conflict, Nicaea became a “revolutionary renewal,” preserving the divinity of the Logos through episcopal courage and lay fidelity, thus renewing tradition by expressing it anew.

Keywords: *Nicaea I, innovation vs. renovation, ecumenical council, homoeousios, synodality.*

In the Church of St Antony on the Esquiline hill, incorporated in the Russian College adjoining the Pontifical Oriental Institute, in Rome, there is a fresco in the Chapel of St Antony, which, in a flash, says it all about the saga associated with the council of Nicaea I which served as a magnet for heroes and antiheroes alike². As recounted by St Athanasius (d. 373) in the *Life of St Antony*, Balacios, a commander (στρατηλάτης), instigated in his cruelty by Arian odium against Christians, received a message from St Antony warning him that he was incurring God’s ire. Balacios return the

¹ Professor, Potificio Istituto Orientale, Roma.

² Ragna Enking, *S. Andrea Cata Barbara e S. Antonio Abbate sull’Esquilino*, Roma 1964.

compliment, warning the saint that he was his next target. Five days later, as Balacios was accompanying Nestorios the prefect of Egypt to nip monasticism in the bud, the horse on which Nestorios was riding bit Balacios in the thigh, as a result of which he fell from his horse and died three day later. In the Russicum fresco it is Balacios' own horse which bites him³.

Such a seemingly insignificant detail relays much of what was at stake at Nicaea I. Thus, the Arian question was not simply a clerical contention between bishops in council⁴, but also upset non-clerical members of the Church such as monks⁵. If all year long, this Year of Grace 2025, Christians have gathered to celebrate the 17th century of Nicaea I, the contrary was the case in the first half-century after the council took place. At that time, one synod after another met rather to contest, or even condemn the council⁶, which in the memory of Christians was to become the council tout court, and orthodoxy henceforth to be known as Nicene orthodoxy. Implicated was, first of all, the doctrine of the Logos as God by nature, a doctrine so received in the Byzantine liturgy as to give rise to the – false! – accusation

³ In Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, translated and edited with an extensive critical apparatus, Paris 1994, G. J. M. Bartelink explains that Balacios had been dux (duke) of Egypt (340-345), followed as dux by Nestorios (345-352). The second variant is found in St Athanase, *Historie des Ariens*, 14, where the instigator is the intruder George, Arian bishop of Alexandria, who had replaced Athanasius during one of the latter's five exiles. For the fresco of the duke bitten by his own horse, see R. Enking, *S. Andrea Cata Barbara*, fig. 20. This miniature comes from the First Manuscript of the University of Malta, a copy of which is found in the Library of the Pontifical Oriental Institute.

⁴ Rowan Williams, in his work, *Arius: Heresy & Tradition*, London 1987, in a section of his work entitled, "The Troubles of the Alexandrian Church II: Bishops and Presbyters", 42, describes the situation before Nicaea I as follows: "Despite his unique powers in the rest of Egypt, the Alexandrian pope remained, in his own city, a primus inter pares, because of the presence of powerful and independent presbyters in the city".

⁵ Bartelink, *Vie d'Antoine*, 315-317, notes, in view of St Antony's defence of St Athanasius' in his struggle against the Arians, that, it is difficult to know to what extent Antony was really involved in the defence of the Church, though Athanasius certainly wanted to gain the monks to his side, as did the Arians in the 350s; see *ibid.*, 59-60.

⁶ There were exception: for example, the Synod organized by St Athanasius in Alexandria in 362, in the lull from persecution conceded by Julian the Apostate, was in favour of Nicaea I, and so were the papal synods.

that, by its one-sided emphasis on incense and prostrations, it is Monophysite, i.e. stresses unilaterally the one divine nature of Christ. Besides the fact that many nowadays prefer to use instead the designation, “Miaphysite”, in imitation of St Cyril of Alexandria’s expression, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, and so clean the term from any hint of heresy⁷, more accurate is furthermore the observation that through Constantine the Great’s initiative of convoking Nicaea I, the right to convene the council, though not anchored by any canon, passed over to his successors as emperors⁸. What further builds the saga is that, while Adolf v. Harnack (d. 1930), decried the *Life of Antony* as “probably the most disastrous book that has ever been written”, a unique compliment of sorts to be sure especially given Harnack’s Protestant bearings, the great English historian Edward Gibbon (d. 1770), otherwise so stingy with his praise, affirms that “Athanasius displayed a superiority of character and abilities, which would have qualified him, far better than the degenerate sons of Constantine, for the government of a great monarchy”. Another dimension of the Nicene saga is highlighted by John H. Newman (d. 1890), who in his study, *On Consulting the Faithful in Matters of Faith*⁹, emphatically brings out the point that, in spite of the three theological giants Athanasius, Basilus and Gregory of Nazianzen in the century of Nicaea I, it was the laity who

⁷ See Hans van Loon, „Cyril of Alexandria’s ‘Dyophysite’ Christology and V.C. Samuel”, in P. Knauer, A. Riedl and D.W. Winkler (Hg.), *Patrologie und Ökumene*, Freiburg i.Br. 2022, 575-585.

⁸ E.C. Suttner, “Die Suche nach sichtbarer Einheit im Verlauf der Kirchengeschichte“, *Die Kirche aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbarem Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 74: „Den griechischen Christen war die oberste Verantwortung des Kaisers für das innere kirchliche Leben, die durch Gewohnheitsrecht aus der kaiserlichen Einberufung für das erste Konzil erwachsen war, so deutlich bewusst geblieben, dass noch im Jahr 1393, als das byzantinische Reich auf die Größe eines Stadtstaates geschrumpft war, der Konstantinopler Patriarch Antonios IV. an den Moskauer Großfürst schreiben wird: ‚Es ist unmöglich, dass die Christen eine Kirche, aber keinen Kaiser haben. Die Kaisermacht und die Kirche bilden eine große Einheit, und es ist ganz unmöglich, dass sie voneinander getrennt werden‘. For the official texts Suttner refers to Miklosich-Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, II, 190-191.

⁹ John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, edited with an introduction by John Coulson, London: Geoffrey Chapman, 1961.

upheld the divinity of the Logos rather than the hierarchy or the Holy See. "Here ... I am not denying that the great body of the bishops were in their internal belief orthodox ... but I mean still that, in that time of immense confusion the divine dogma of our Lord's divinity was proclaimed, enforced, maintained, and (humanly speaking) preserved, far more by the 'Ecclesia docta' than by the 'Ecclesia docens'"¹⁰, by the faithful, then, rather than the hierarchy. In this way, between courageous prelates in flight (the indomitable Athanasius took to the road of exile five times) and the laity in the trenches (adamant in not wanting heretics to toy with their creed), the curtain remains raised.

In this way, the framework for our question is set: is Nicaea I characterized more by the courage to risk big by innovating, or to resonate far and wide by renovating, not on a small group, or a single nation, but on the whole Church?

1. The Status quaestionis

To ask, therefore, what to think of Nicaea I by setting it between two seemingly sociological categories – innovation or renovation – is to forget how difficult it is to define even a single word¹¹, let alone when the two words just mentioned, often inextricably intertwined with each other. Innovation, *καινοτομία* is the word in Modern Greek for innovation, *ἀνανέωση* being the word for renewal. One may say that innovation is

¹⁰ Ibid., 114.

¹¹ Paul-Emile Cardinal Léger, "Theology of renewal of the Church", in L.K. Shook (ed.), *Renewal of Religious Thought*, Monreal 1968, 20: "Renewal is not easy to define. Not all change is renewal: a thing can change for better or for worse; one can even, in changing, alter the essentials or damage forms which have an abiding usefulness, which are, indeed, indispensable. Renewal demands that we respect what is unalterable and that we cooperate in the unfolding of the true tradition. Nonetheless, renewal is not simply a return to forms and customs of the past. It is rather what in French we call a *ressourcement*, a return to the sources in the sense that the life which gave birth to the Church must spring up ever more vigorously without endangering her own proper and unalterable nature".

more radical, because it introduces something that is new, something which previously did not exist, whereas renewal removes the layers of dust or fumes from the picture so as to return to the original. Innovation as a synonym for reform possesses also a moral sense in *ecclesia semper reformanda* ("the Church ought always to be reformed"), only when innovation is seen as a danger to tradition does it come close to "heresy"¹². Cardinal Léger expresses the difficulty of distinguishing between innovation and renewal this way:

The Church has changed its ways of expressing the Christian mystery through our mental categories. After the rabbinical sort of exegesis of St. Paul and the early Fathers of the Church, after countless confrontations with the Greek and Arab philosophers, St Thomas Aquinas wonderfully expressed the Christian faith using the categories of Aristotle. We forget too easily the scandal this genius produced among his contemporaries. Thomas Aquinas *innovated*, but his boldness merits the name of *renewal*, because without losing a particle of the revealed truth, he crystallized a whole movement in the renewal of theology in answering to the needs of his century. It is this sort of boldness of which we have need today.¹³

And elsewhere in the same article, Léger says:

We are far from the time of anathemas, of the controversy over icons, and religious wars. Today the ecumenical movement discourages intransigence, condemnations, and fratricidal battles and seeks to replace them by the conversion of each to Christ, and by a common witness to the Gospel in a mutual love of truth and a profound spirit of charity. A *renewal* such as this may be called a revolution if we care to remember the words of Péguy: "A revolution is an appeal to a more perfect tradition"¹⁴.

For Léger, writing on renewal, it is more than acceptable to lay the stress on revolution, precisely because in Péguy's sense this word does have a spiritual connotation, unlike innovation, which simply sounds like

¹² Among Greek Orthodox use *καinovτομία* is used also as a synonym for heresy.

¹³ Léger, "Theology of the Renewal of the Church", 23 (italics EGF).

¹⁴ Léger, "Theology of the Renewal of the Church", 25 (italics EGF).

indicating the introduction of something new, independent of its possible spiritual appeal. Some of the skill of the cardinal will guide us during our excogitations.

So, it is imperative from the start to rein in our ambitions and concentrate on just three aspects:

(a) Was Nicaea I as the first ecumenical council a shot in the arm for an all-Church consultation or not?

(b) Was the retouching of the creed an identity mark of one's own church and as such a confirmation of tradition or a deformation thereof?

(c) Are the twenty canons of Nicaea I, apparently an appendix to the council as such, an instruction of how to promote the post-Nicene mentality of the first ecumenical council, or was it a practically unrelated side-show?

The *status quaestionis* has besides an extrinsic and an intrinsic link, relating to the latter as the glove to the hand and the habitat to a plant respectively.

1.1. The extrinsic link

Constantine's victory over Licinius at the battle of Chrysopolis (18.09.324) made him sole master of the whole Roman Empire and able to convoke an East-West gathering of bishops to consolidate his own position on a solid Church-State relation, with the religion of "In hoc signo vincis!" in mind¹⁵. With the Roman government in the East badly in need of being integrated with that of the West and a bleeding Church only recently peeping out of the catacombs, Constantine's first idea was probably to organize in his newly conquered East the Vicennial celebrations, i.e. his twenty years as Roman emperor, using this occasion to invite Church representatives from the Church at large to advise him. With about eight

¹⁵ The story recounted by Eusebius of Caesarea (d. c. 340) in Lactantius (d. c-320), *De Mortibus Persecutorum*, 44.

months to go to the traditional date of Nicaea I's start on May 20¹⁶, with travel in the Mediterranean hazardous and slow¹⁷, we cannot simply assume that Arianism was the council's prime or even first agenda. St Hilary of Poitiers (d. 367) first heard of Nicaea I twenty-five years after the council, and St Athanasius himself started using the homoousion as the battle cry against the Arians only about that time¹⁸. The Arian heresy is reflected only in the Nicene creed, and not, as usual in councils which condemn a heretic, in the canons as well. What we know is that, on being informed on Arianism as a heresy Constantine at first dismissed it as a "trifle"¹⁹. The canons of Nicaea I do not mention once Arius or Arianism. More likely, Constantine wanted to celebrate the Vicennial²⁰, at which Eusebius of Caesarea, alias Eusebius Pamphilius (d. 339), usually apostrophized as the first Church historian²¹, held a memorable panegyric in honour of Constantine²². Quite different is N. Tanner's approach in his article, "How innovative was Vatican II"?²³ First of all, he looks at Vatican II as being basically innovative, adding moreover the note of the tortuous

¹⁶ Now reckoned as June 19. One blames the historian Socrates for May 20. Kelly, 211: "The ecumenical council met a few months later, at Nicaea instead of Ancyra. According to the historian Socrates (Hist. eccl., 1, 13 PG 67, 109), its opening session was held on 20 May 325, but it has been shown that the true date was 19 June.

¹⁷ G. Fedalto, in his work, *Le Chiese d'Oriente II: Dalla caduta di Constantinopoli alla fine del cinquecento*, Milano 1993, 13: To form an idea of how time it took, in 1453, when navigating had practically remained the same as at the time of Nicaea I, news of the fall of Constantinople on 29 June 1453 reached Venice, exactly a month later, on 29 June.

¹⁸ See JND Kelly, *Early Christian Creeds*, 258.

¹⁹ See Wolfram Kinzig, "The Creed of Nicaea: Old Questions, New Answers", in A. Melloni & Costanza Bianchi (eds), *The Creed of Nicaea: The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, Göttingen 2025, 25-45, p. 27, fn. 9: "In his letter to Alexander and Arius, Constantine emphasises time and again that he considered the affair insignificant; see Constantine, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum et Arium* 4-6, 9-0, 12-14".

²⁰ Henryk Pietras SJ, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Roma 2016, 147: "The Emperor acceded to his throne in 306, and therefore the celebration of the 20th anniversary of his reign would have commenced in 325".

²¹ As a Church historian, for all his merits of the pioneer, he dedicates scant attention to the Syrian Christian East. See R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966.

²² Eusebius von Cäsarea, *Panegyric*, FS H. Chadwick, Cambridge UK 1990, 94-123.

²³ N. Tanner, "How innovative was Vatican II?", in *Iura Orientalia IX* (2103) 233-240.

reception of its decrees and of the council as a whole²⁴. As the reception of Nicaea 1 was particularly convoluted, guaranteeing half a century of trouble in the Church, this point is very important for the elaboration of our method. Reception, a key word for Eastern theology, is the heuristic moment of the meaning of a council. It would probably not have occurred to Constantine at the moment of convoking that Nicaea I was – “ecumenical council”²⁵, a designation used for the council only later.

1.2. *The intrinsic link*

Among the theological aspects of weight raised by Nicaea I²⁶ there is an oft neglected aspect – and, withal, a backlash from Arius’ error. In our zeal to condemn heretics, we are likely to forget that they often had a positive concern. But, as we say, *non ogni male viene per nuocere: nu tot răul este de un rău*. When in 318 Arius started proclaiming his Arianism, he had already once made his peace with his bishop, St Alexander of Alexandria (d. 328), over the schism of Melitius of Lycopolis. This reveals something of Arius’ mind. A parish priest in the elegant city quarter of Baucalis in Alexandria cherished a hope to gain ever more adherents to Christianity from the sailor class, composing even hymns in popular tunes to move the souls of these navigators. His point was this. Seeing that the apologists of the second century had correctly posed, though not in all necessary depth, the relation between God and the world, Arius wanted to go a step farther and talk in a more specific way of how the revealing Logos related to the world, since the word of the Logos was addressed to the world²⁷. In his search of a

²⁴ Ibid., 239-240.

²⁵ Eusebius of Caesarea was the first to use the term “ecumenical council”: Valliere, Conciliarism, 74-75.

²⁶ I treated of theological aspects in the Erbil paper and video for September 28, 2025: Nicaea 1 split both Church history and theology into two – but was unity thereby jeopardized?

²⁷ L. Bouyer, *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris 1994, 89 : « La crise arienne qui traverse la IVe siècle apparaît comme l’irruption inattendue dans l’Eglise d’une pensée paganisante au moment même où la conversion de Constantin semblait devoir entraîner la conversion de tout l’empire jusque-là païen. Elle aura, entre autres conséquences, de projeter un premier éclaircissement sur le rapport entre Sagesse de Dieu antérieur à la création,

mediating point, Arius realized that some had abused certain Wisdom passages, such as Proverbs 8:22, “The Lord created me at the beginning of his work” (NRSV). While this zeroing in on wisdom literature was a good insight, Arius lacked a metaphysics such as that of the orthodox, stimulated by their consubstantiality²⁸. It is at this point that St Athanasius (d. 373) and later St Basil (d. 379) intervened and make a classical distinction between the uncreated wisdom of God as divine, in Orthodoxy usually identified with the Logos (1 Cor 1:24: “Christ the power of God and the wisdom of God” (NRSV). This positive development of a good insight was further promoted by St Augustine of Hippo (d. 430). Again, this gigantic step forward in a Christian cosmology in the light of the Logos has helped prepare the ground for a more classical and sober appropriation of divine and human wisdom, while avoiding some of the complications found in great Russian philosophers such as Pavel Florenskij (d. 1937) and S. Bulgakov (d, 1944). Those disinclined to speak of sophiology, should do so in spite of Arius’ unfortunate beginning, as it belongs to Scripture and to Church tradition. Sophiology as a biblical and patristic theme belongs to the Catholic repertoire.

2. Nicaea I as the first ecumenical council

To call Nicaea I the first ecumenical council may raise eyebrows, especially since people at large are accustomed to call the apostolic gathering described in Acts 15 a council. The gathering in Jerusalem, however, was not a council, but a conference, because it lacked the

qu’orthodoxes comme ariens identifient avec le Verbe-Fils du Prologue johannique, et Sagesse de création : plus précisément encore Sagesse, en un sens, divine bien que créée ». Athanasius and Augustine will help correct the idea of wisdom along the biblical and Christian tradition; *ibid.*, 92. Mary the Theotokos, with the Baby Jesus on her lap, emerges as the seat of wisdom (“Sedes sapientiae”), cf. I RE 2,23. See L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, Paris 1987³.

²⁸ Rowan Williams, *Arius: Heresy & Tradition*, 198, typically comments: “Whatever philosophical props Arius employed, this is the vision they were called to support”.

universality of themes which cover all the Churches²⁹. Moreover, Raymond Brown had taken from the great expert on the Acts of the Apostles, Kirsopp Lake (d.1946), the idea that the Christianity of the first century was city-centred, building it in his work: *The Churches the Apostles left behind*³⁰. At the time of the Jerusalem conference, the Church lacked a single centre recognized as such, especially since the Church then was many-centred around the big cities, with big cities being practically all “autocephalous”³¹. In this perspective, Brown explicitly warns against considering the Jerusalem Conference an ecumenical council³². We may add: neither by its format (it was not, for example, convoked by the emperor, as the First Seven Councils), nor by its representatives, they were not from all local churches. The merit of having introduced the novum of a ecumenical council into the Church is, without a doubt, Nicaea I’s. But: was it intentionally so introduced, or did it so result in subsequent history by a conspiracy of circumstances beyond any human control?

²⁹ See Richard J. Dilb, “Acts”, in RE Brown, J. A. Fitzmeyer and Roland E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Washington DC 1988, pp. 751-752, notes that the Conference had only one point on the agenda, circumcision.

³⁰ New York 1984, 22-23.

³¹ Job Getcha, “Autocephaly in the Orthodox Church: Past and Present”; in EGF, Željko Paša (eds.), *Autocephaly: Coming of Age in Communion*, Vol. 1, Rome 2023, 997-1009, 997: “During the first three centuries, each local church (eparchy) was autocephalous – in the sense that each local church elected her own head, her own bishop. Indeed, the election of the bishop as head of the local church was the exclusive privilege of each local church. This explains why each new bishop of a local church was elected not by his peers (bishops of neighbouring dioceses), but by the members (clergy and laity) of his local church”.

³² R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1996, 306, describes the Jerusalem conference as follows: “There follows a report of what may be judged the most important meeting ever held in the history of Christianity, for implicitly the Jerusalem conference (Acts 15:4-29) decided that the following of Jesus would soon move beyond Judaism and become a separate religion reaching to the ends of the earth”. After the word meeting, Brown adds in a footnote (fn. 70): “Although often called the ‘Council’ of Jerusalem, this should not be confused with the later ecumenical councils of the church (Nicaea, etc.)”. From G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1995, 945, we gather that the one who first used the term “ecumenical council” was Eusebius of Caesarea.

(a) *The basic idea*

In principle all Catholic bishops willing and able to attend³³ were invited to the gathering at Nicaea I, something unheard of at the time; something extremely expensive (but the Empire took over the costs, letting the bishops make avail of the imperial post service), tiresome and long, although the presence of Western delegates was particularly weak³⁴. Much, consequently, speaks for Nicaea I as innovative, already *by the very fact that it took place at all*, that it took place in the East rather than in the safer West, setting not only a precedent but also providing the format for such further occurrences, capable also of variants. As Norman Tanner has pointed out, four of the first seven councils (Nicaea I and II, Ephesus and Chalcedon) were held in the East, putting to rest the prejudice that the East counted little for the Christian West³⁵. Indeed, Pope John Paul II, on a visit to the Pontifical Oriental Institute on the occasion of the 75th Anniversary of the existence of the Pontifical Oriental Institute in Rome (1917-1992), said off the record but within easy hearsay: “the problem with the [Petrine] primacy is that St Peter left Jerusalem, whereas, had he stayed there, the problem might never have arisen”. As we have seen, that an ecumenical council, or even the Pan-Orthodox council has to be convoked by the emperor, created in recent times, difficulties that arose to convoke the Pan-Orthodox Synod of Crete (2016)³⁶. Did Nicaea I take place too hastily? Quite

³³ Basically, within easy reach within the Roman Empire, but presence from the West was minimal, with the pope sending two delegates.

³⁴ They may have been ten in all, three representing the pope, Hosius of Cordoba, present also as Constantine’s councillor, and two Roman priest, Vito and Vincent, sent by the pope; EGF, “Nicaea I”, EDCE, 1339-1341.

³⁵ N. Tanner, *Is the Church too Asian? Reflections on the Ecumenical Councils*, Bangaloe 2002, 14: “The first and most obvious point is that four of the seven councils were held in Asia: Nicaea I and II, Ephesus and Chalcedon. The other three were held in Constantinople and therefore just in Europe, if one accepts the Bosphorus as the boundary between Asia and Europe”.

³⁶ See EGF, “Il “Santo e Grande Sinodo’ Panortodosso: Creta, 18-27 giugno 2016”, *La Civiltà Cattolica* 2 (2016) 521-533. The heads of the then fourteen autocephalous Churches tried to get around the problem of a lack of an emperor by deciding that all fourteen heads should sign, along with Constantinople’s Bartholomew, the invitation, although the autocephalous Church of Antioch did not sign then and did not participate afterwards.

possibly, what with the emperor eager to celebrate the anniversary of his twenty-year reign, what with his ardent desire to consolidate the unity of his newly gained empire on faith, time was of the essence. Constantine, as emperor of the Western Roman Empire, had already his hands full with Donatism, a problem that would long outlive him, and it is most unlikely that he did not draw some bitter lessons which experience gives us free of charge.

(b) The first ecumenical council

Nicaea I was thus innovative and creative, because it was the first council of such vastity and importance, convened for the first time by the Roman Emperor, with some participants still bearing the wounds of recent persecution. The fact is very important, because the synods beforehand were, in comparison, small fray³⁷. Many refer to the apostolic gathering in Acts 15 as a sort of “general council”, but in effect it predisposed neither of an identifiable conciliar format, nor did it have a clearly single head who directed it, though, as an example of early Christians trying to resolve their conflicts, it has remained as a shining example of hope³⁸. The first synods we know of were organized in 175 against the Montanists, a sectarian group to which Tertullian (d. 240) in his old age adhered, disgruntled with what he considered a widespread tepid Christian life³⁹. Later on, Pope Victor

³⁷ “[T]he overwhelming majority of participants at all seven councils came from the East and most were Asians. At the first council, Nicaea I in 335, there were two legates of the bishop of Rome and at most half a dozen bishops from the western church. All the other bishops whose sees are known – some 220 of the total participation of probably 250-300 bishops – were from the eastern church, the largest group coming from within the borders of modern Turkey”; N. Tanner, p. 15.

³⁸ R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1996, 306, describes the Jerusalem conference as follows: “There follows a report of what may be judged the most important meeting ever held in the history of Christianity, for implicitly the Jerusalem conference (Acts 15:4-29) decided that the following of Jesus would soon move beyond Judaism and become a separate religion reaching to the ends of the earth”. After the word meeting, Brown adds in a footnote (fn. 70): Although often called the ‘Council’ of Jerusalem, this should not be confused with the later ecumenical councils of the church (Nicaea, etc.)”.

³⁹ Paul Valliere, *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge UK 2012, 61-62. He further notes, *ibid.*, 50, with reference to A. Louth (ed.), *Early Christian*

would resort to local synods to try to secure agreement on a common date for Easter⁴⁰. Already the leap, with Nicaea I, from local synods to ecumenical councils, was an unthinkable giant step forward. This was due of course to the fact that the ruler happened to be in favour of Christians. By “ecumenical” council, however, we do not mean what is meant nowadays. As the Orthodox theologian Stefan Zankov (d. 1965) argued, “ecumenical” was an adjective for the inhabited world, (οἰκουμένη), which in the thought of the time meant Reichssynode, an imperial council⁴¹. At any rate, Constantine tried to reach out to all within his empire, and even outside it. The designation of “ecumenical council” was not assigned right away, but, as with so many designations, it became a fixed label in the course of time, as with “Jesuit”, “prime minister”, “prima donna” and so forth⁴². Far more positive was his experience with the Synod of Arles, in Gaul, held ca. 314⁴³, in which a common date for Easter had been decided

Writings, 63-64, that in three of Ignatius of Antioch's letters he clearly refers to conciliar gatherings within the local church community; The Epistle to the Trallians, 3; The Epistle to the Philadelphians 8; The Epistle to Polycarp, 7. And yet, two crises in the church were the occasion for trans-local conciliarism, Montanism in Phrygia, in today's Turkey, and the controversy over a date for Easter.

⁴⁰ L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Wilmington, Delaware 1987.

³⁸ EGF, “Schism in the Early Church: Unity and Diversity in the Paschal Controversy”, Peter Knauer, Andrea Riedl, Dietmar Winkler (Hg.), *Patrologie und Ökumene und Patrologie*, Freiburg i.Br. 2022, *ibid.*, 210-219.

⁴¹ EGF, “Gibt es einen Kirchenbegriff bei den Orthodoxen? Zu Stefan Zankows Beitrag”, Andreas R. Batlogg SJ, Mariano Delgado und Roman A. Siebenrock (Hg.), in *Was den Glauben in Bewegung bringt: Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2004, 179-197.

⁴² This is the logic of nicknames which often, with time, become family names.

⁴³ Here we follow Hefele-Leclerc, *Histoire des Conciles*, tome I, Paris 1907, 275-298. The greater part of Western Christianity, unlike at Nicaea I, was present at Arles, much to Constantine's satisfaction, who could claim to have convoked an “almost infinite number of bishops of the Empire” (277) – which may partly explain why the turnout of Western bishops to Nicaea I was dismal. Arles did not restrict itself to the Donatist question, practically unknown to the East, but wanted to resolve the date of Easter and other disciplinary matters. With the experience of the Synod of Arles, which had proposed that the bishop of Rome, addressed in the preface to the canons as “most Holy Lord Brother Sylvester” (280), should actually determine a common date for Easter which all churches in the world should celebrate. Can. 1 reads: “Ut uno die et uno tempore Pascha celebretur:

for the Western half of the Empire. In this sense, Constantine wanted to have a repeat performance at Nicaea I, whereby the imperial desire should be extended to others, if need be, by imperial imposition⁴⁴. The twenty authentic canons of Nicaea I are a mixture, some being adaptations from statal structures, as with the metropolitane system, and others wanted to create a new net of Christian code behaviour in the world that was being born around them⁴⁵. Some differences, however, are to be noted between the Catholic and Orthodox understanding of “ecumenical councils”. For the Orthodox, a council can count as ecumenical if it “received” by the people

Primo loco de observatione Paschae Domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas” (280). The big difference to Nicaea I is that here in Arles, the bishops wanted to place the computation of the Easter date into the hands of the pope and abolish that of Alexandria, but with Hefele-Leclerc one must ask whether the bishops in Arles were aware of the difference between both computations. Constantine probably wanted to extend the solution there to the whole Roman Empire, and not solely to the Western part of it; see on this, Hefele-Leclerc, tome I, Livre Second, “Le Premier Concile Oecuménique de Nicée en 325”, no. 37: *Solution de la question pascale*”, 450-477, 460-462. The situation had changed mightily since the time of St Irenaeus, not only in that the Jewish method of calculating their Passover, which had already changed at the turn of the third century, changed once more at the beginning of the fourth, with the result that most Christian churches had long ceased to follow the Jewish computation; Peter L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils: the disciplinary work of the First Seven Councils*, Crestwood NY 1996, 20-21. To note is that, whereas Arles gave the preference of computation to Rome, Nicaea I gave it to Alexandria, but the right to announce the day of Easter was given to Rome; Hefele-Leclerc, tome I, 466. See besides Pietras, *The Council of Nicaea (325)*, 204-205.

⁴⁴ While the acceptance of a common date for East must be considered as offering Christians a tremendous witness to the world of their common faith, and in this sense must be reckoned as a tremendous progress, the imperial imposition may be presupposed, if we only remember what opposition the same possibility raised among the Asian Christians. At any rate, imposition or not, it was a “paradigm shift in reverse”, because both St Polycarp of Smyrna (d. 155), who agreed to disagree over two Scripture-based Church traditions with Pope St Anicetus, and St Irenaeus of Lyon (d. 202), who argued that “the difference in fasting confirms our agreement in faith” (Eusebius, *Eccl. Hist* 5:24:12-13), as he pleaded with Pope St Victor not to excommunicate those who celebrated on a different date. This has to be kept in mind in dialogue with the Old Calendarist Churches; EGF, “Schism in the Early Church”, in P. Knauer, A. Riedl and D.W. Winkler (Hg.), *Patrologie und Ökumene*, Freiburg i.Br. 2022, 213 and 215.

⁴⁵ N. Tanner, 20. “The context of Nicaea’s twenty disciplinary canons – the second major contribution of the council – also seems to be predominantly Asian. Most obviously, they were promulgated by a council held in Asia.

and celebrated in the liturgy⁴⁶. It is clear that the number 318 is a biblical image with no claim to historical precision, but rather wants to evoke symbolically that the fathers of Nicaea I, like Abraham, had “circumcised” error⁴⁷. If we might find such symbols strange, so will, in the future, subsequent generations find some of our musical tunes equally dissonant. At any rate, it is certainly Nicaea I which created the genre of the “ecumenical council”, which eventually split up into two variants: the Orthodox number has remained fixed up to seven since Nicaea II (787), hoping that the council of 879-880 which exonerated Photius one day will count as the eighth⁴⁸, whereas Catholics have already reached, with a different idea of ecumenical council to number 21⁴⁹. Nonetheless, by the fact that both Catholics and Orthodox hold the First Seven Councils in common, and by the fact that they dealt with the most fundamental issues of Christian belief and practice, such as the Trinity and Christology, the First Seven Councils possess a special dignity.

The dynamics of the Seven Councils, and the great variety with which they as prime examples of the type engendered in Nicaea I, go long ways to give us an idea of the fruitfulness of the first council. In effect, the second council in the list of Seven was Constantinople I (381), yet it did not have the credentials to be considered ecumenical. Initially convoked by Theodosius I, emperor of the Eastern part of the Empire as a regional council, it could not as such count as an ecumenical council. Moreover, the fact that its third canon assigned the new capital, Constantinople, a

⁴⁶ The Orthodox commemorate the 318 Fathers who attended Nicaea I in 325 on the Seventh Sunday after Pascha. The number was probably far less than 318, maybe 250, but the number 318 is taken from the Bible: “When Abram heard that his nephew [Lot] had been taken captive, he led forth his trained men, born in his house, three hundred thirteen of them, and went in pursuit as far as Dan. ... Then Abram took his son Ishmael and all the slaves born in his house, and he circumcised the flesh of their foreskins” (Gen 14:14 6 17:23). (NRSV).

⁴⁷ Antonio Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989.

⁴⁸ F.D. Stiernon, “Constantinople IV”, *EDCE*, 498-450.

⁴⁹ On the number of the ecumenical councils, see V. Peri, *Il numero dei Concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, Milano 1983; see also: B. Schultze (ed.), *Fantinus Vallaresso, Libellus de Ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina*, Roma 1944.

primacy of honour after Rome, complicated matters for the Roman authorities, as later would the 28th canon of Chalcedon (451). Subsequently, however, the creed of Constantinople I (NC) was publicly used at the council of Chalcedon, and, after the resolution of the Acacian schism (484-519), Pope Hormisdas, in 519, recognized Constantinople I as the second ecumenical council, but its canons were only recognized at the union council of Lyons II (1274)⁵⁰. One sees that, contrary to a certain prejudice that reception is the monopoly, not to say the caprice, of the Orthodox, Catholics can also resort to it. The ecumenical council of Ephesus (431), which excommunicated Nestorius, was, according to the PIO expert Wilhelm de Vries, SJ, not less irregular than Ephesus II, the so-called "Robber Synod" (Latrocinium)⁵¹. Since 1054 is no longer the dividing line between Rome and Constantinople, some take Chalcedon (451) as the definitive breaking point between the two⁵². On the question of whether Constantinople II (553) was as ecumenical council, Zankov⁵³ argues that one had better be silent on it⁵⁴. Given the imperil violence exercised on Pope Vigilius to extract with him the approval, Zankov found it hard to reckon it ecumenical. On the contrary, just as in Chalcedon Pope St Leo I was acclaimed: "Peter had spoken through Leo", so, too in Constantinople III, was Pope St Agatho thus acclaimed. The Second Council in trullo, commonly known as the Quinisext (691-692), the first big Orthodox

⁵⁰ L. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, Collegeville MN 1990, 129-130.

⁵¹ W. de Vries, "Das Konzil von Ephesus 449, eine 'Raubersynode'?", OCP 41 (1975) 357-398 ; W. de Vries, *Orient y Occident : les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris 2011, 100, 104, 107 : la condamnation du « Brigandage ».

⁵² M. Van Parys, "Pour la prospérité des Saintes Eglises de Dieu et pour l'Union de tous », A Common Mission, Acts of the Congress held at the PIO on 4-5 May 2017, Rome OCA 308, 2020, 351-360, 357.

⁵³ EGF, "Gibt es einen Kirchenbegriff bei den Orthodoxen? Zum Beitrag Stefan Zankows", A.R. Batlogg, M. Delgrado, R.A. Siebenrock (ed.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*, Freiburg i. Br. 2004, 179-197.

⁵⁴ S. Zankow, "Die prinzipiellen Schwierigkeiten zur Abhaltung eines ökumenischen Konzils", in Hamilcar S. Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de théologie orthodoxe a Athènes (1936)*, 269-283, here the judgment on Constantinople II, *ibid.* 271. „c) Urteil: darüber besser zu schweigen" (Judgment: better to say nothing on this council), p. 242.

collection of canons, is considered to be an appendix to the fifth and the sixth ecumenical councils, which had emitted no canons. And Nicaea II (787) not only condemns iconoclasm, but also makes a christological summary of the whole, because the justification of the icon lies in the incarnation of the Logos. As we can see, the First Seven Councils are like assorted biscuits – there is something of everything. At any rate, this is the legacy of Nicaea I as the first ecumenical council.

As for the singular character of these seven councils, Tanner remarks about their antiquity: “the first Althing [of Iceland] dates around 930; and the earliest Parliament is usually dated to 1257; the First Council of Nicaea was held in 325”⁵⁵. Again, from the flowering of ecumenical councils, the Orthodox stopped with no. 7, Nicaea II, whereas Catholics continued up to no. 21. Only: the Orthodox called their would-be Pan-Orthodox council with the very self-definition of Nicaea I for itself: “the holy and great council”⁵⁶. Councils are not only a response to crises, but a sign of health we called synodality⁵⁷. The ecumenical council was a completely new structure introduced into the Church, and, in this sense, it was innovative, even more than renovative by passing legislation for the whole world. It was as much of a novelty, and more, than the laying the foundation of the first stone of a city is⁵⁸.

3. The creed of Nicaea

The Creed of Nicaea is usually known through its one distinctive word – *homoousion*, meaning “of one nature with the Father”: the Logos, God’s Son, is equal to the Father because he is not God by grace, but by nature. Not being created, but generated from God the Father, he is therefore of his

⁵⁵ N. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History*, New York 1999, 114-115.

⁵⁶ See Nicaea I, can. 8. The expression, “Holy and Great Council” will be used by the Synod of Crete 2016.

⁵⁷ Norman Tanner, *The Councils of the Church: A Short History*, 117-118.

⁵⁸ B. Lonergan, *The Way to Nicea*, London 1976, 136: “Now if, when it emerged, the Nicene dogma was inevitable, it was nonetheless new”.

same substance. This one word, though not found in Scripture, was needed so that all ambiguity could be removed from the Christian belief. Jesus Christ can redeem us, because he is truly God.

To mind comes first what Patriarch Bartholomew said to the Conference latter published by A. Melloni and C. Bianchi (eds.) as *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics*⁵⁹. The Ecumenical Patriarch explained Nicaea I's importance in liturgical terms:

The victory over Arius was achieved "with the support of prayers by godly priests" (Eirmos of the Sixth Ode). Arius "minimized the one Son and Word of God within the Trinity (Kathisma of the Sunday of the Fathers) because he denied the eternity and consubstantiality of the Son in relation to the Father and the immutability of the latter. In this way he rejected the Christian teaching about the Trinity and the universally salvific mystery of the incarnate economy of the pre-eternal Son and Word of God⁶⁰.

With this said for clarity's sake, we want now to discuss the creed of Nicaea from two angles:

- (a) the modified creed as an identity marker between Christians; and
- (b) the creed in its advantages and its disadvantages.

3.a The creed as an identity marker

In his first study, A. Melloni, "Council, Faith, Words", denies, what J. Ratzinger asserted, that the symbols of Nicaea and Nicaea-Constantinople show that Greek philosophy has the irrevocable right of citizenship in the Christian faith, presumably – the original reference to Ratzinger is not given – because of this one word, homoousion⁶¹. Certainly, we need not go all the way with G. Florovsky by saying that the fact that the New Testament is written in Greek makes Greek culture and language become a sort of unconditional transcendental to understand what the Scriptures are saying. In a relative sense, however, we do need Hebrew to understand the

⁵⁹ Göttingen 2015, 11.

⁶⁰ Ibid, 11: Bartholomew's address to the Symposium.

⁶¹ A. Melloni, "Council, Faith, Words", 16.

Old Testament and Greek to understand the New. This sort of relative conditioning can be easily multiplied. The fact of the predominance of European cultures conditioned the transmission of Christianity, so that these cultures are up to a point necessary to comprehend the message of the Gospel inasmuch as it was encultured in these cultures and languages.

Indeed, this brings us to an important point. The presence of a technical word in the Creed is indicative of something which is at the same time of great import, but bears with it also limits. The inclusion of a technical word like *homoousion* was meant to make of the creed a test of orthodoxy⁶². Up to Nicaea the symbol, primarily restricted to baptism, reflected the belief of the local church, therefore was local in character though also universal inasmuch as it was assumed that this local creed was in harmony with the faith of the Apostles, a conviction mediated through the very liturgy of the local church in good standing with other local churches. This long-standing tradition, however, was now broken, because, with Nicaea, to resolve a dispute of faith, bishops started resorting to words foreign to the Bible and to the normal diction of the people, something which called for the approval of more than a simple local church.

The creed thus became *a test-case for the orthodoxy of Christians in general*, with a corresponding general authority, such as that of a council to back it. Kelly quotes C. H. Turner, who says: "The old creeds were creeds for catechumens, the new creed was a creed for bishops"⁶³. Now, this development had both positive and negative repercussions. Positively, the insertion of a technical word into a baptismal creed of a word such as *homoousion* was a sign that theology could not thrive on the simple spontaneous language of the celebrant who administered baptism alone, but had also to move ahead and become capable of tackling the abstruse language of heresies. It needed to rise to the level of the cultured despisers of the faith. With St John of Damascus in the East (c. 749), this led to a flowering of theology, which

⁶² JND Kelly, *Early Christian Creeds*, New York 1981, 205.

⁶³ C.H. Turner, *History of Use of Creeds and Anathemas*, London 1910, 24. Quoted in Kelly, *Early Christian Creeds*, 205.

overflowed into doxology, the praise of God⁶⁴. If flowing over into the praise of God is the orthodox criterion of a thought articulation which is not a rationalisation, if, as St Augustine (d. 430) would add, to sing is to pray twice over, here we have it. In so doing, Nicaea has helped, through its link with the amplification of N into NC, to provide the most ecumenical creed, the NC⁶⁵.

3.b. The Creed so envisaged in its creative limits

A technical theology so envisaged, which it slowly moves from the homooousion to the florilegium of the council of Ephesus (431) to the architectural syntheses of the great scholastics, while they generate in us a sense of marvel and render our faith capable of a wide coherent

⁶⁴ Dan Hoarste, *Spirit and Spiritedness in St John of Damascus*, PIO, Rome 2019; an unpublished doctoral thesis, which shows not only that the Damascene was a great theologian, but also wrote magnificent hymns still in use in the Byzantine liturgy.

⁶⁵ The leap from the Nicene Creed (N) to the Nicene-Constantinopolitan Creed (NC) has been object of much debate. Already in the late 19th century F.J. Hort and A. von Harnack have been the first to claim that the text of the of the Nicene-Constantinopolitan creed had already been used by Epiphanius (d. 403) in his work *Ancoratus* (c. 374), composed some seven years before the council of Constantinople (381), from which they drew the conclusion that the relation between N and NC was purely accidental. This hypothesis was however put to rest in our time by B.M. Weischer, for whom the text of the NC in the *Ancoratus* is an interpolation much later than Constantinople I, introduced perhaps by some obtuse secretary as a sort of misjudged “aggiornamento”. In the early 1980s the dominant theory was that of A.M. Ritter and J.N.D. Kelly, who exploited the fact that the first time we hear of the NC is at Chalcedon (451) to explain that the NC was indeed first used at Constantinople I (381) as a dialogue platform with Eusebius of Cyzichus and his Pneumatichians (“combatters against the Spirit”), but was withdrawn when these abandoned the council. In the 1990s the dominant theory was that of R. Staats, who centred his explanation on St Meletius of Antioch, who was also the first president of the council of Constantinople. Having organized a synod in Antioch in 379 to make peace with Rome with the result of a special creed for the occasion, as president of Constantinople I he lifted this creed as a whole; this creed is what we know as the NC. From Orthodox side comes an interpretation comes from P. L’Huillier, who took up the theory of the Lutheran J. Kunze (1898) who suggested that NC could well have been the creed used for the baptism of the neophyte Nectarius, who from a non-Christian was promoted (canon 2 of Nicaea I to the contrary) to the status of archbishop of the new city of Constantinople. Given the unclarity of the origin of NC even the accusation of the addition of the Filioque to this creed becomes unfocused. See W.-D. Hauschild, “Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis”, TRE 24, 444-456.

development and dialogue, may also make people less inclined to speculation falter. And this leads us to one of the greater limits of the introduction of technical words in the creed. It presents a real brake to the spontaneous expressions of the faith. If you like, spontaneity became restricted to the sacristy for a couple of people who can translate difficult faith expressions into simpler ones.

A comparison may perhaps help us to grasp better what is meant. In the Roman rite of the Latin Church, two creeds are common: the NC, with the addition of the Filioque, and the Creed of the Apostles, without it⁶⁶. As J. Kelly proceeds to explain, the Apostles' creed is the most important confessional formulary in Christendom after the NC⁶⁷. The received text which Kelly offers of the Apostles' Creed is a rather elaborate variant of the Old Roman Creed⁶⁸. Perhaps one could make this comparison: while many Catholics find the NC to somehow say more about their faith in the brevity of a normal creed, many find relish in the Apostles' creed, not only because of its greater simplicity (the Filioque is not in it, for example), but also because it also mentions certain aspects of the faith not mentioned by NC. Moreover, these aspects can be said to be more typically "Eastern". The two examples that come to mind are: "descended to hell" and "the communion of saints"⁶⁹.

The theology of the creed until before Nicaea was more baptism-oriented, bent on a more community-oriented way of communicating. The addition of a technical word signaled the opening to a more elaborate way of doing theology. As a first reaction, there is a shift from the baptism and the dialogue between baptizer and catechumen to the school and its discussions. The creed is no longer firstly oriented towards catechumens, but becomes more and more a matter of the bishops. There are words in it which the common run of Christians, to this day, do not understand.

⁶⁶ JND Kelly, *Early Christian Creeds*, 368-397.

⁶⁷ Kelly, *Early Christian Creeds*, 368.

⁶⁸ Kelly, *Early Christian Creeds*, 369.

⁶⁹ *Ibid.*, 369-370.

On the other hand, theology could not survive any longer on a purely spontaneous way of communicating the contents of faith, but had to distinguish its labours between the baptistery and the school; the two are not in conflict with one another. It heralded the arrival of scholasticism. There is nothing bad with scholasticism so long as it lives in peace, nay collaborates with a more spontaneous form of doing theology. If St Thomas Aquinas (d. 1274) could reach the heights of theology, he could do so because at the same time he composed the eucharistic hymns for the masses; in other words, he lived on a theology which was one with the spiritual life⁷⁰. As is well-known, several of the great scholastics were speculative thinkers and mystics in one, e.g. St Bonaventure (d. 1274) and the Blessed Duns Scotus (d. 1308). We cannot bracket off the huge contribution of scholasticism just because it does not immediately appeal to the people. As everyone can understand: it is good that a doctor does not write his recipe in a way that everyone could immediately understand it, to avoid anyone from reading it in one's own arbitrary hermeneutic.

What we need is not to make theology spontaneous alone – the creed of Nicaea I moved against the abuse of speculation by Arians – but to promote two approaches to theology: the spontaneous but not popularized interpretation of Scripture in the context of the sacraments, as we can see how, for example, John Chrysostom (d. 407) preached to the congregation and Cyril of Jerusalem (386) to catechumens and neophytes. And a school theology does well if, without losing sight of the baptistery and without cutting the nexus to spirituality, tries to develop a more elaborate theology to fathom out for the people some of its depths, but also to give an answer to its despising enemies.

⁷⁰ EGF, *Aussage und Zusage: Zur Indirektheit der Methode* von Karl Rahner, Rome 1985, 125.

4. The canons of Nicaea I

According to H. Pietras, the canons of Nicaea I seem to have interested the Fathers more than the creed⁷¹ – one need only see how little influence the homooousion had exercised on the protagonists. Passing from the creed to the canons relays the sense of discontinuity. This may otherwise be expressed by the fact that, not having any information about the proceedings and the ensuing discussions, the sense of discontinuity is unavoidable. But discontinuity is like tiredness on a trip together; tiredness, as going a stretch of the way together, calls for being relieved. Rest here is taken as recharging the batteries to be fresh for the work ahead when one wakes up. The idea that synod and Church are synonyms has come up time and again during the period of going through the Synod and Synodality in our days. St John Chrysostom (d. 407) has been quoted again and again: church is another name for “going the common way together”, so that church and synod are synonyms⁷². Other interpretations have been given. I myself have used the words for the same process “keeping pace with grace”⁷³. The correspondence of God’s loving act in creating and the humble human quest for God’s holiness in their own re-creation (renewal) are the great exception – two parallel lines which in spite of so many obstacles meet in the eternal Bunsen burner of God’s love. On the other hand, it is absurd to imagine that, confronted with a bleeding church among the very bleeding bishops present, they would pretend as if this was

⁷¹ Henryk Pietras SJ, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Roma 2016, 153: “It seems that the bishops present at Nicaea held them to have been more important than the credo itself. Likewise, from the perspective of the reception of the resolutions of the council, the canons definitely precede the creed, as the latter would not become adopted for many years, and only in 25 years after the conclusion of the council would Athanasius begin to expound and propagate it”.

⁷² Kurt Kard. Koch, “1700 Jahre Konzil von Nicaea (325-2025)”, *Patrologie und Ökumene*, 320-241, 325-326, where he refers the quote to St John Chrysostom, *Explicatio in Ps 149*, PG 55, 493.

⁷³ The full name of my short book is *Life in Tandem: Keeping Pace with Grace*, Malta 2021.

none of their business⁷⁴. Open wounds cannot be ignored nor can one pretend that they have no connection with the reality bishops have been dealing with during the council⁷⁵.

But let us see the overall canonical plan. The first talks about mutilation (can. 1), self-imposed or imposed by barbarians. Some think of the Origen case⁷⁶, but mutilation by Barbarians, in the raving time of wars, is quite possibly meant; and some claim Origen may have been victim of calumny⁷⁷. If mutilated by others, a priest retained his rank. On the other hand, can. 2 speaks against promoting neophytes too quickly – which did not stop the fathers of Constantinople I (381), after Gregory of Nazianzus (d. c. 390) resigned as president of the council, from having Nectarius (d. 397), then not even baptized, to elevate him as archbishop of the new capital, Constantinople. Maybe the fathers at Constantinople I had a flexible idea of a canon like Nicaea I's canon 2, which, being a human positive law, knows of intelligent and licit exceptions. Actually, Apostolic can. 80, while condemning promoting a neophyte to bishop, makes the remarkable concession: "unless such a thing happens by Divine grace"⁷⁸. Nic. I, can. 3 condemns a woman living with a cleric unless she is above

⁷⁴ The Orthodox canonist P. L'Huillier, in his *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood NY 1996, puts it this way: "The fathers of Nicaea took advantage of their meeting to discuss a number of points concerning church discipline. Their intention was not at all to introduce a new law but to recall rules sometimes neglected, indeed contested, to resolve problems arising out of concrete situations. They also confirmed rather than created a form of coordination in the organization of the church by sanctioning the metropolitan system"; *ibid.*, 30. But: sanctioning the metropolitan system, although already existing but, as such, as a civil law, indicates a step towards Constantine and a desire to strengthen the alignment with the State.

⁷⁵ A comparison between the canons of Arles (314), Hefele-Leclerc, 280-295, and those of Nicaea I shows points of similarity, but the difference predominates, for ex., regarding deacons.

⁷⁶ The Origen case furnish us with the first documentation of the first synods held in Alexandria; two synods were convoked to resort Origen's case. When Origen's bishop Demetrius of Alexandria heard that Origen had been ordained priest in 230 by Theoctist of Caesarea without informing him, Demetrius had his ordination declared null and void. See EGF, "Alexandria: Synod of 231 and of 2322, EDCE, 55-56.

⁷⁷ Origen was a victim at least in the sense that Arius, a priest active in Alexandria, denied the basic tenet of Origen of Alexandria's theology of the Word as coeternal with the Father.

⁷⁸ P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 33.

suspicion, an overt criticism of the subintoductae or agapetae, against whom St Jerome had fulminated. Can this be a broadside against the “Bnay i bnāt Qyama” of the Assyrian Church?⁷⁹ Canons 4 to 7 of Nicaea I highlight the role of the metropolitan bishop. In the case of the ordination of a bishop, the approval, at least written, is incumbent on all the bishops of a province, but the confirmation of what takes place falls to the province’s *metropolitan bishop*, an expression being used for the first time⁸⁰.

A new bishop shall be installed by all bishops of the province [ἐπαρχία]. Should this, however, be difficult, either because of pressing necessity or because of great distances, at last three of them shall come together, and, with the written agreement of the others, shall perform the consecration [χειροτονία]. The confirmation of what has been done shall be given by the metropolitan of each province⁸¹.

Even more important is what is said about the jurisdiction of Rome, Alexandria and Antioch in canon 6a of Nicaea I. If Alexandria is mentioned first, this is because the problem started with Emperor Diocletian’s reform (before Constantine) dividing the hitherto uniform Egyptian clerical jurisdiction – from Egypt to the Pentapolis (Libya), previously both under Alexandria – into two civil “dioceses”. Nicaea I lays down that that the whole region remains under the jurisdiction of the archbishop of Alexandria as the ultimate religious head (the word patriarch was not yet in use), in spite of Diocletian dividing the region under two civil dioceses. This is why in can. 6a Rome figures in the second place: the real question was about Alexandria; Rome was to furnish the model which Alexandria had to follow. This was justifiable for two reasons: since Alexandria ranked as the second most important city in the whole Roman Empire after Rome,

⁷⁹ P. L’Huillier unfortunately does not mention the Sons and Daughters of the Covenant were a thoroughly accepted institution of the (Assyrian) Church of the East; see R. Lavenant, “Bnay (Bnāt) Qyāmā”, EDCE, 318.

⁸⁰ For the process how the Council of Nicaea sanctioned adapting ecclesiastical organization to the imperial administrative divisions, see F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge MA 1958, 3-6.

⁸¹ Nicaea I, can. 4, in the translation of F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, 6.

it was fitting that, for Alexandria, the model to follow would be the first most important city, Rome. Interesting, however, is the point of comparison: not the Petrine primacy of Peter, προκαθήμενη τῆς ἀγάπης ([the church] “which presides in love”, but the regional, Rome’s having a primacy over the suburbicarian cities surrounding Rome, ἥτις καὶ προκαθίσταται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ([the church] “which also presides in the region of the Romans”. In other words, can. 6a of Nicaea I, needing a model for Alexandria’s regional primacy in Egypt and the Pentapolis, looked for an analogous and more important regional primacy. Indeed, St Ignatius, in the Prologue of his letter to the Romans, mentions two primacies which belong to Rome: the one who presides in love, the Petrine primacy, and the one which presides in the region of the Apostles⁸².

Part two of Nicaea I can. 6 reveals once more the importance of the metropolitan, since it says that if someone becomes a bishop without the metropolitan’s consent should not count as bishop at all. Nicaea I can. 7 assigns Jerusalem’s bishop⁸³ only a certain place of honour (ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς), not the primacy of honour accorded to Constantinople in can. 3 of Constantinople I (πρεσβεῖα τῆς τιμῆς), for he is expressly described as being under the jurisdiction of the bishop of Caesarea Marittima. Nicaea I thus officially sanctioned a process which had started with the beginning of the 4th cent., whereby the “administrative unit was becoming also an ecclesiastical unit governed by the bishop of the metropolis or capital of the administrative unit”⁸⁴. To Dvornik’s comment we may add: with this new official position, the bishop starts shifting focus from being primarily pastor to being more and more administrator.

⁸² Ignatius of Antioch, Prologue to Letter to the Romans; see *Enchiridion Patristicum*, ed. by M. J. Rouët de Journel, SJ, Freiburg i.Br. 1962, no. 52, pp. 17-18.

⁸³ Ever since the crushing of the second revolt against the Romans in 135, Jerusalem’s name had been changed to Aelia Capitolina and was a prohibited city for the Jews; see L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 53.

⁸⁴ Dvornik, *Apostolicity in Byzantium*, 6.

Nicaea I's canon 8 shows that if those who, like the so-called *katharoi* ("the pure ones"), have received a trinitarian baptism with the correct Trinitarian formula want to return *en masse* to the Catholic Church, may do it simply by rejecting in writing their errors and by the imposition of hands⁸⁵ – unlike the Paulianists of can. 19 who, not having received the correct Trinitarian formula for baptism have to be "re-baptized"⁸⁶. Re-baptism, of course, is the incorrect term, for one cannot be baptised but once.

In the rest, the whole gamut of Christian life is renewed. Nicaea I did not admit, in can 9, priests who had been made priests without proper inquiry⁸⁷. As for those who had renounced the faith but were promoted to the priesthood without their superiors being aware of this, they are to be deposed (can. 10)⁸⁸. As for those who apostatized in the persecution of Licinius, Nicaea I uses mercy and accepts them back fully only after three years among the "hearers" and nine further years of penance (can. 11)⁸⁹. Those who joined the military against Constantine can be fully readmitted only after ten years of penance (can. 12)⁹⁰. Dying people, though under censure, may receive the viaticum (can. 13)⁹¹. Catechumens, who apostatised, can be received among the catechumens after three years among the hearers (can. 14)⁹². Clerics are not allowed to transfer to another diocese (can. 15)⁹³. Correlatively, clerics who try to transfer to another diocese should not be received in another church (can. 16)⁹⁴. Moreover, greedy

⁸⁵ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 56-57. The *katharoi* was a schism which arose against the leniency with which the Church accepted back those who had lapsed in the persecution of Decius (249-250).

⁸⁶ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 78-80.

⁸⁷ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 62-63.

⁸⁸ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 63-64.

⁸⁹ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 65-66.

⁹⁰ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 66-68.

⁹¹ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 68-69.

⁹² L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 69-70.

⁹³ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 70-74.

⁹⁴ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 74-75.

clerics should be deposed (can. 17)⁹⁵. Deacons should not distribute communion to priests, nor take communion before bishops (can. 18)⁹⁶. And can. 20 forbids kneeling on Sunday and during the Pentecost season⁹⁷. In its legal dryness, this canon does not allow us to perceive the beauty of the Byzantine liturgy – Sunday and the Paschal season are too beautiful to be ruined by the individual's quest of perfection, especially as its beauty can be relished only as a community affair. In the other canons one feels also that, for the Christian East, penance is meant to heal, rather than punish, all sinners who with contrite heart turn to the Church seeking reconciliation.

Conclusion

To the question whether Nicaea I was innovative or renovative, the answer can only be – both, yet in such a way that the “revolutionary” (Ch. Péguy) inventiveness of perfecting synodality at the highest level remained at first at the highest level of charity or renewal, but not yet in the sense of a universal council (Stefan Zankow), which will only develop in the course of time. While Nicaea I was very innovative by introducing a new structure of Church synodality at the highest level as the “ecumenical” council, this must be understood at first in the sense of the Reichssynode, or imperial council. On many other points especially canons, Nicaea I simply adopted either (a) civil structures already in vigour (from civil society under the impact of Diocletian reforms initiated before Constantine), as with the metropolitan system, or (b) even the unique decision of the Synod of Arles (314) which had enjoined a common date for Easter as a common Christian witness or the canons themselves, from current Christian life which were meant to renovate this Christian life, now that the Church was no longer persecuted, and had to get along with the pro-Christian state. But as we saw with the introduction of the term *homoeousion* – while the “baptizing” of this term twice condemned: against the Gnostics and against Paul of

⁹⁵ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 75-76.

⁹⁶ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 76-77.

⁹⁷ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*. 83-84.

Samosata was innovative, and, indeed, while the use of a technical term marked in a shyly dramatic way the need of a technical, and later scholastic approach to theology, which could not remain in the swaddling clothes of neophyte spontaneous theology, it did not condemn or oppose itself to the spontaneous theology of the baptismal creed, into which homoousion was inserted. With the crisis of Nicaea, both approaches in theology, a more technical one, to be conjoined with the spontaneous celebration of the liturgy and in the liturgy, were now needed. All these elements were brought together by the saga especially with a Church folk that woke up one fine day to find themselves to have been dubbed "Arian" (St Jerome). Yet the saga which surrounded Nicaea I makes the introduction of a technical theology to be not only innovative, but uniquely unique so long as history will recall this first valiant step of a pagan Emperor turned protector of Christians as a relatively shy first-pace, in view of what it took from the first two post-Nicene generations not to lose their heads and their faith.

San Pafnuzio come il difensore del clero uxorato al Primo concilio ecumenico di Nicea

Marcel MOJZEŠ¹

Abstract: Saint Pafnuzio as defender of married clergy at the First Ecumenical Council of Nicaea. According to Socrates' Ecclesiastical History, one of the issues discussed during the First Ecumenical Council of Nicaea (325) was the tendency to introduce a “new rule” into the life of the Church whereby consecrated persons (bishops, priests, deacons and subdeacons) should no longer live with their wives, whom they had married when they were still lay people. St. Pafnuzio, confessor and bishop of Alta Tebaide in Egypt, who lived in celibacy, was known for his chastity and lost an eye for Christ during the persecution of Christians. The article analyses the historical context and shows the great prudence with which St. Pafnuzio defended the married clergy even though he himself was not married.

Keywords: *married clergy, First Ecumenical Council of Nicaea, Saint Pafnuzio, celibacy, Church.*

Introduzione

Scrivo questo articolo con due ragioni di gioia: Il primo è il fatto che il Papa Leone XVI visiterà Inzik in attuale Turchia (antica Nicea) durante il suo primo viaggio apostolico il 28 novembre 2025. La seconda ragione di gioia consiste nel fatto che sono grato per l'invito di partecipare a questa conferenza e guardo con la speranza verso il futuro della collaborazione tra le nostre due facoltà di teologia greco cattoliche: questa vostra ad Oradea e quella nostra di Prešov.

¹ Facoltà greco cattolica di teologia Università di Prešov, marcel.mojzes@unipo.sk,
<https://orcid.org/0000-0001-9854-1769>

Nel mio articolo parlerò su San Pafnuzio come il difensore del clero uxorato al Primo concilio ecumenico di Nicea.

I Padri di questo Concilio vengono commemorati nella nostra tradizione liturgica bizantina ogni 7^a domenica dopo la Pasqua. Quest'anno ricorre una particolare ragione di loro commemorazione: 1700 passati dal Primo concilio ecumenico di Nicea (325).



Sull'icona del Primo concilio ecumenico di Nicea si vede in fondo Ario che fu condannato da questo Concilio. Ma come sappiamo la sua condanna non era l'unico frutto di questo Concilio che era il primo concilio ecumenico dopo che è finita la persecuzione dei cristiani nell'impero romano.

Quali erano dunque i frutti del Primo concilio ecumenico di Nicea?

Il Credo niceno, compreso la dottrina che Gesù Cristo è *homousios* del Padre, 20 canoni, stabilimento della data comune di Pasqua, altre questioni discusse.

Mi soffermo su una di queste altre questioni discusse: un tentativo di introdurre una completa continenza matrimoniale per i vescovi, sacerdoti e diaconi sposati.

San Pafnuzio come il difensore del clero uxorato al Primo concilio ecumenico di Nicea

Da dove sappiamo che al Primo concilio ecumenico di Nicea si discuteva anche su tale questione? Questo fatto è stato menzionato in legame con un altro concilio ecumenico quell'ultimo – il Concilio vaticano II (1962-1965). Lo affermò il patriarca greco-cattolico melchita Maximos IV. Saigh nel suo discorso preparato ma non pronunciato al Concilio Vaticano II.



I vescovi radunati nella Basilica di San Pietro in Vaticano durante il Concilio Vaticano II



Il patriarca greco-cattolico melchita Maximos IV. Saigh (1878 – 5 November 1967)

Discorso del patriarcha melchita Maximos IV. Saigh

Sul ruolo dei grecocattolici melchiti durante il Concilio vaticano II furono scritti vari articoli. Si trattava di un piccolo ma importante gruppo dei vescovi melchiti guidati dal loro patriarca. Sotto l'influsso dei melchiti che presentavano la prassi della loro chiesa orientale tutta la Chiesa cattolica accettò alcuni cambiamenti che diventarono parte del rinnovamento liturgico occidentale: la liturgia nella lingua parlata della gente, la concelebrazione, comunione sotto le due specie, il diaconato permanente, etc.²

Il patriarcha melchita Maximos IV. Saigh preparò anche un discorso intitolato „Sacerdozio, celibato e matrimonio nella Chiesa orientale”, ma dopo aver chiesto il consiglio del teologo Yves Congar, OP (1904-1995), non lo aveva pronunciato durante il Concilio siccome i tempi non erano ancora maturati.

Da dove ho saputo sull'esistenza di questo discorso? Dal Dipartimento di Teologia Cattolica Orientale della Pontificia Facoltà Teologica di Palermo, Sicilia. Si tratta dell'unico dipartimento in tutta l'Italia che è intitolato „di Teologia Cattolica Orientale”, la sua fondazione fu ispirata anche dal padre Tomáš Špidlík SJ, il famoso professore della spiritualità dell'Oriente cristiano. Nei giorni del 10-11 maggio del 2019 sono stato invitato a partecipare al Convegno sulla teologia cattolica orientale svoltosi presso la Pontificia Facoltà Teologica di Palermo in Sicilia dedicato alla costituzione Sacrosanctum Concilium del Concilio vaticano II.³

Poi nel 2020 sulla stessa Facoltà Teologica di Palermo hanno pianificato di organizzare un altro Convegno sulla teologia cattolica orientale deciso alla costituzione Gaudium et spes. Il professore Filippo Santi Cucinotta, O.F.M. Cap. ha invitato me con la mia moglie di parlare sul clero uxorato orientale. E in vista di preparazione del nostro intervento mi ha mandato il testo del discorso patriarcha melchita Maximos IV. Saigh „Sacerdozio, celibato e matrimonio nella Chiesa orientale”. Purtroppo a causa della

² TAFT, R: „Eastern Presuppositions” and Western Liturgical Renewal. In: *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal*, The Catholic University of America Press, 2000, vol. 5, n. 1, pp. 10-22.

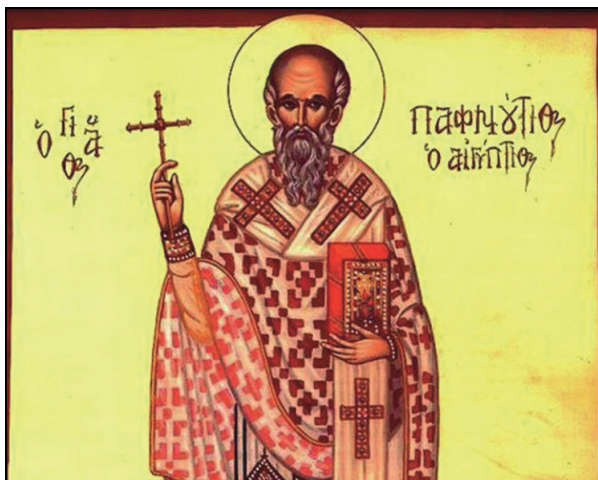
³ Cf. MOJZEŠ, M.: Movimenti di riforma nell'Oriente ortodosso. In: CUCINOTTA, F. S. (ed.): *Il Concilio Vaticano II "orientale"*. Caltanissetta : Salvatore Sciascia Editore, 2022, pp. 411-425.

pandemia di COVID-19 il Convegno non si è realizzato, ma il nostro articolo, scritto da me e dalla mia moglie, è stato pubblicato.⁴

Il patriarca melchita Maximos IV. Saigh nel suo discorso ha scritto:

Al primo concilio di Nicea nel 325, vediamo dei padri cercare imporre ai chierici sposati la continenza perfetta. Secondo lo storico Socrate (Hist. Eccl. II, c. 2), san Pafnuzio, vescovo dell'Alta Tebaide, confessore della fede e taumaturgo, universalmente famoso per la sua castità e la sua austerità, ha difeso, con molto buon senso e spirito realista, la disciplina tradizionale del sacerdozio sposato. E, dice lo storico, tutti i padri del concilio si sono allineati col suo modo di vedere.⁵

Chi era san Pafnuzio?



San Pafnuzio visse in Egitto nel IV secolo dopo Cristo. Secondo la tradizione fu il discepolo di sant'Antonio Abate. È menzionato anche nel Martirologio Romano (11 settembre). Fu il confessore perseguitato per la

⁴ MOJZEŠ, M. – MOJZEŠOVÁ, Z: La tradizione parallela: l'esperienza del clero uxorato orientale. In: CUCINOTTA, F. S. (ed.): *Il Concilio Vaticano II "orientale"*. Caltanissetta : Salvatore Sciascia Editore, 2022, pp. 677-693.

⁵ MAXIMOS IV. SAIGH: Sacerdozio, celibato e matrimonio nella Chiesa orientale. Discorso preparato ma non pronunciato durante il Concilio vaticano II. Sono grato al prof. Filippo Santi Cucinotta, O.F.M. Cap. dal Dipartimento di Teologia Cattolica Orientale della Pontificia Facoltà Teologica di Palermo in Sicilia che mi ha mandato il testo di questo discorso.

sua fede cristiana: gli fu cavato l'occhio destro e gli fu tagliato il tendine della gamba sinistra. L'imperatore Costantino lo teneva in grande stima: quando lo incontrava, gli baciava teneramente l'orbita vuota. San Pafnuzio fu lo zelante difensore del Credo niceno contro gli ariani: anche al Sinodo di Tiro del 335, dove era con sant'Atanasio di Alessandria.

Lo storico Socrates sul san Pafnuzio

Da dove sappiamo che san Pafnuzio fu presente al Primo concilio di Nicea? Come ha scritto il patriarca melchita Maximos IV. Saigh nel suo discorso, questo fatto viene menzionato da Socrates nella sua *Storia ecclesiastica*. Socrate Scolastico (380-440) fu un avvocato costantinopolitano, autore di 7 volumi di *Storia ecclesiastica*. Cercò una descrizione disinteressata e cronologica del periodo compreso tra il 305 e il 439. Si basò su autori più antichi: Eusebio di Cesarea, Rufino di Aquileia, Gelasio di Cerasea, Flavio Eutropio, Atanasio di Alessandria, Gregorio di Nazianzo. Preziose fonti di informazione includevano anche vari documenti ufficiali, resoconti, lettere di singoli vescovi, verbali di concili, la Cronaca di Costantinopoli, ecc. Infine, ma non meno importante, si basò anche su testimonianze orali e sulle proprie esperienze.

Sul san Pafnuzio Socrates scrive:

Pafnuzio era il vescovo di una città dell'Alta Tebaide. Era un uomo a tal punto amato da Dio che da lui furono compiuti miracoli straordinari. Costui, nel frangente della persecuzione, fu privato di un occhio. L'imperatore, che lo teneva in grande considerazione e continuamente lo invitava al palazzo, gli baciava teneramente l'orbita dell'occhio di cui era privo.⁶

E Socrates continua:

Vi racconterò cosa accadde in seguito al consiglio di Pafnuzio, per il bene della Chiesa e l'onore dei consacrati. Ai vescovi sembrò

⁶ SOCRATE DI COSTANTINOPOLI: *Storia della Chiesa (libri I-III)*. Introduzione, traduzione e note di Giovanna Martino Piccolino. Roma, Città Nuova Editrice, 2021, p. 86. Cf. SOCRATE DE COSTANTINOPLE: *Histoire ecclésiastique. Livre 1*. (Sources Chrétiennes 477). Paris : CERF, 2004.

opportuno introdurre una nuova regola nella Chiesa, secondo la quale le persone consacrate (intendo vescovi, sacerdoti, diaconi e suddiaconi) non dovessero continuare a vivere con le loro mogli, che avevano sposato quando erano ancora laici.⁷

Cosa potrebbe aver motivato tali tendenze?

Il canone 33 del Sinodo spagnolo di Elvira (306) afferma:

„Vescovi, presbiteri, diaconi e altri incaricati di ministero si astengano completamente dai rapporti sessuali con le loro mogli e dalla procreazione di figli. Se qualcuno disobbedisce, sia sospeso.“ (can. 33)

Al Sinodo di Elvira era presente anche Sant'Osio di Cordova, in seguito consigliere dell'imperatore Costantino che presiedette il Primo Concilio di Nicea. È probabile che Sant'Osio di Cordova aprì la discussione su una possibile introduzione di questa „nuova regola“, come la chiama Socrates, anche al Primo concilio di Nicea.

Socrates continua:

Secondo Pafnuzio, era sufficiente che un membro del clero non si risposasse, secondo l'antica tradizione della Chiesa, ma non era certamente appropriato che fosse separato da una persona con cui si era già sposato una volta in passato, quando era laico. Egli sosteneva questo, sebbene vivesse una vita celibe e, a dire il vero, non avesse nemmeno conosciuto una donna. Infatti, era stato allevato fin dall'infanzia in una casa di asceti ed era più rinomato per la sua castità di chiunque altro. L'intera assemblea degli iniziati fu convinta dalle parole di Pafnuzio e mise a tacere il dibattito sull'argomento, lasciando a ciascuno la decisione se astenersi dai rapporti coniugali.⁸

⁷ SOCRATE DI COSTANTINOPOLI: *Storia della Chiesa (libri I-III)*. Introduzione, traduzione e note di Giovanna Martino Piccolino. Roma, Città Nuova Editrice, 2021, p. 86. Cf. SOCRATE DE COSTANTINOPLE: *Histoire ecclésiastique. Livre 1*. (Sources Chrétiennes 477). Paris : CERF, 2004.

⁸ SOCRATE DI COSTANTINOPOLI: *Storia della Chiesa (libri I-III)*. Introduzione, traduzione e note di Giovanna Martino Piccolino. Roma, Città Nuova Editrice, 2021, p. 86-87. Cf. SOCRATE DE COSTANTINOPLE: *Histoire ecclésiastique. Livre 1*. (Sources Chrétiennes 477). Paris : CERF, 2004.

Riassunto

Cosa c'è di straordinario nel discorso di San Pafnuzio al Primo Concilio di Nicea?

1. San Pafnuzio parlò in difesa della vita matrimoniale del clero sposato, sebbene lui stesso non fosse sposato.

2. Parlò del matrimonio del clero con rispetto.

3. Aveva autorità spirituale: era un uomo che rimase fedele a Cristo anche a costo della sofferenza durante la persecuzione.

4. Rimase fedele a Cristo e alla tradizione della sua Chiesa anche nel difendere la vita matrimoniale del clero sposato.

5. Le parole di Pafnuzio furono accettate da altri „per il bene della Chiesa“ (Socrate)

6. Nell'atteggiamento di Pafnuzio e nell'accettazione di questo atteggiamento da parte dei Padri Conciliari, si manifesta l'*armonia* della Chiesa tra clero celibe e clero sposato.

7. L'*armonia* è un dono e un segno della presenza dello Spirito Santo. Egli stesso è l'*armonia* che può creare unità nella diversità (Il Papa Francesco secondo San Basilio Magno, cfr. Il Documento finale del Sinodo sulla sinodalità, 2024, art. 34-42⁹).

8. Come dice il mio collega doc. ThDr. Štefan Šak, PhD. dalla Facoltà ortodossa di teologia dell'Università di Prešov, „quando un membro della Chiesa raggiunge la *theosis*, diventa un'autorità in materia di vita spirituale e spesso costituisce la base di concili locali ed ecumenici.“

Tutti i battezzati siamo in processo di approfondire la *theosis* (divinizzazione) nella nostra vita. Con l'aiuto dello Spirito Santo anche noi siamo chiamati a diventare la base della sinodalità nelle chiese locali ed anche nella Chiesa universale. Il riconoscimento e l'incoraggiamento dell'altro nella sua propria vocazione, anche se è diversa da quella nostra, è un'importante segno di questo processo.

San Panfuzio, prega per noi!

⁹ Cf. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html> (28.11.2025).

The Catechist as a Witness and Servant of the Apostolic Tradition: Between the Transmission of the Faith and the New Evangelization

Olena PENIAZIEVA¹

Abstract: Marking the 1700th anniversary of the First Council of Nicaea, the report explores the catechist as a contemporary servant and witness of the same apostolic Tradition that grounded doctrinal orthodoxy. Catechesis is presented not merely as pedagogy, but as active participation in the Church's transmission of faith, in communion with the whole Body of Christ. Particular emphasis is placed on the catechist's role in the new evangelization, his vocation to witness, and the formation of new disciples. The report also highlights the synodal dimension of this mission, carried out in community through listening to the Word of God and discerning the Spirit's gifts. Thus, the catechist emerges as a key figure in renewing tradition without rupture, remaining faithful to its sources while open to Spirit-led innovation.

Keywords: *Catechist, Apostolic Tradition, New Evangelization, Synodality, Faith Transmission.*

Introduction

The 1700th anniversary of the First Council of Nicaea (325) is a significant event not only in the historical, but also in the spiritual and theological perspective of the life of the Church. This council became a fundamental moment in the formation of the apostolic faith, expressed in the Nicene Creed, which united the Church in the confession of one God in the Trinity and one Savior — Jesus Christ, true God and true Man. Through

¹ Director of the Catechetical Commission of the Odesa Exarchate UGCC.

the centuries, the Nicene heritage remains a source of unity of the Christian faith and at the same time a constant challenge — to transmit this faith in new historical and cultural contexts, without distorting its essence.

In this context, the figure of the catechist acquires particular relevance. Today, when the Church is experiencing a new era of evangelization, the catechist appears not simply as a teacher or transmitter of knowledge, but as a witness and servant of the apostolic Tradition, called to ensure a living link between the original faith of the Church and the life of modern man. His mission is situated precisely «between» the transmission of the faith — that is, fidelity to the depositum fidei received, and the new evangelization — openness to the action of the Holy Spirit, who renews the ways of proclaiming the Gospel.

Catechetical ministry has a deeply apostolic nature. As history shows, the first Christian communities did not separate the teaching of the faith from life in community and service. It is in this context that the catechist is formed — not only as a teacher, but also as a disciple, a mystagogue, a minister of the Word and a member of the missionary Church. The catechist participates in the ministry of tradition, in the same line that originates from the apostles, and is therefore the bearer of the Church's living memory of the action of God. As «guardian of the memory of God» (Pope Francis), he stands on the border between Tradition and the present, helping people to enter into the experience of encounter with Christ.

At the same time, the catechetical vocation today is taking on new dimensions. Contemporary culture, marked by secularization, fragmentation of experience and a crisis of identity, requires not only information, but above all witness. The catechist becomes a bridge between the faith preserved in Tradition and the person who seeks meaning. This is why Pope Francis, in his *Motu proprio Antiquum ministerium* (2021), emphasizes that the ministry of the catechist is «a vocation that requires prayer, formation and participation in the life of the community». It is not a casual activity, but a vocation deeply rooted in the Church's mission to continue Christ's presence in the world.

In light of this, we can speak of the catechist as a witness and servant of the apostolic Tradition, which combines three dimensions:

1. fidelity to the source — that is, to the apostolic faith formulated and witnessed by the Church;
2. vitality of testimony — when faith is transmitted not only by word, but also by life and example;
3. openness to the action of the Holy Spirit, who inspires the Church to new forms of proclamation.

The purpose of this article is a theological and pastoral analysis of the figure of the catechist as a servant and witness of the apostolic Tradition in the light of the transmission of the faith and the tasks of the new evangelization. We seek to show that the catechist carries not just an educational or pedagogical function, but expresses a living participation in the ministry of the Church, which is catechetical by nature, that is, one that transmits the faith through community, testimony and communion.

The task of the study is to highlight the theological foundations of the catechetical vocation, its place in the structure of the apostolic Tradition, and also to outline new horizons of catechetical ministry in the context of the new evangelization, where the Holy Spirit inspires the Church to renew itself without breaking with its sources.

Today's catechist

In 2013, at the beginning of his pontificate, Pope Francis addressed catechists with these words:

to be catechists, not to work as catechists: there is no need for that! I work as a catechist because I love to teach. But if you are not a catechist, it is of no use. You will not be fruitful, you will not be fruitful! Being a catechist is a vocation: being a catechist is a vocation, not working as a catechist. Note that I did not say to act like a catechist, but to be one, because this is connected with life. One can lead to the encounter with Jesus with words supported by one's own life and testimony².

² *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al Congresso internazionale sulla catechesi*, 27 September 2013 // https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130927_pellegrinaggio-catechisti.html

The Pope speaks of the catechist «as a person who has placed himself at the service of the Word of God» – a vision that implies the voluntary consent of the person to the service, and therefore his response to his original vocation to the royal priesthood.

«A catechist is a Christian who receives from God a special vocation which, accepted in faith, makes him capable of serving the transmission of the faith and carrying out the task of initiating people into Christian life»³.

This is how the person of the catechist is presented in the new document of the Church on catechesis, published in 2020 by the Pontifical Council for the New Evangelization, *Direttorio per la catechezi* (Directory for Catechesis). The document, which conveys the basic theological and pastoral principles, is a certain reference point that all the catechetical activity of the Church follows.

Based on the definition of the person of the catechist, which we find in the *Direttorio per la catechezi* and having analyzed the statements of the Holy Father Francis regarding the person of the catechist, let us highlight and briefly consider the topics corresponding to the definitions:

- the vocation of the catechist;
- discipleship – the catechist as a guardian of the memory of God;
- the community dimension of catechesis. Ecclesiality.

Called to Service

The great catechetical family of the Church of Christ includes different people: women, men, nuns, brothers and fathers, and although each has their own unique life experience, social status and history of their own spirituality, all of them are united by the vocation to serve in the Church. In the *Direttorio per la catechezi* we find that it is through vocation that the catechist «becomes a participant in the mission of Jesus»⁴. After the Second

³ Pontifical Council for Promoting the New Evangelization. *Direttorio per la catechezi*. Lviv 2022, 112.

⁴ *Direttorio*, 112.

Vatican Council (1962–1965), the role of the laity in the Church was clearly expressed. The great work of the participants of the Council, which «initiated an equal and complementary dialogue with the world»⁵ brought an extraordinary result, which is commonly called «adjournmento» – renewal, modernization.

And one of the significant fruits of the pastoral and theological reflection of the Council Fathers was the proclamation of the principle of the universal (royal) priesthood of the laity, which we find in the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*. In paragraph 31 it is said that all Christians

incorporated into the Body of Christ through baptism, constitute the People of God and, having their share in Christ's priestly, prophetic and royal ministry, in accordance with it, carry out the mission of the entire Christian people in the Church and the world⁶.

Considering the topic of vocation, let us turn to Holy Scripture. The Gospels tell us that «Jesus, choosing the apostles, the messengers, acts very delicately – he uses for each one his own methodology of acquaintance and invitation»⁷, just as the Holy Spirit endows each person with different charisms or gifts (1 Cor 12, 28-31). But in every encounter we find some common features.

Mark, describing the calling of the disciples, says that these were those whom the Lord chose according to his own will: he called those whom he wanted. The Greek word *ethelen* (*synethelo*) means «desired», «to be desired», «to desire». He disciples' first experience was this: they were desired by God. The Lord desired to have their company⁸.

Addressing catechists in the context of his understanding of the catechetical vocation, Pope Francis repeatedly contrasted two concepts, such as «working as a catechist» and «being a catechist». In this, the Pope

⁵ «Pastoral» Council. *An expanded vision of new horizons of the practical activity of the Church* // http://www.ecumenicalstudies.org.ua/sites/default/files/conference_docs/Olijnyk.pdf, 2.

⁶ Vatican II. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. Lviv 1996, 31.

⁷ Peniazieva O. *Service in Love* // <https://ct.ugcc.ua/vira/37329>

⁸ Laba R. *The Calling of the Apostles* // <https://credo.pro/2018/01/57454>

emphasizes that catechizing is not just a profession, a job or a task «which is external to the person of the catechist, but the person “is” a catechist and the person’s whole life revolves around this mission»⁹. Moreover, reflecting on the mission of every Christian in the apostolic exhortation *Gaudete et exsultate*, the Pope calls on everyone to realize the very integrity of their life as a mission¹⁰.

Catechist – guardian of the Memory of God

When we examine in detail the teaching of Pope Francis on the person of the catechist, we will find a special place for the characterization of the catechist as a «guardian of the memory of God»¹¹, which formed the basis of the definition given in the *Direttorio per la catechesi*. In his homily during the Holy Mass on the Day of Catechists on the occasion of the Year of Faith, the Holy Father addressed those present with the words: «So, looking at you, I ask myself: who is a catechist? He is the one who guards and nourishes the memory of God»¹². Pope Francis states that the memory of God is preserved in man through the apostolic faith and in faith. Moreover, he says that faith itself is «the memory of his Word»¹³. But the memory of God, which is born and nurtured in man through faith, is only effective and alive when it serves the mission of proclaiming the kerygma, to which, as mentioned above, we are called. «The catechist is precisely the Christian who places this memory at the service of the proclamation of the Gospel»,¹⁴

⁹ *Messaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti al primo simposio internazionale sulla catechesi*, 11-14 липня 2017 // https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170705_messaggio-simposiocatechesi-argentina.html

¹⁰ Francis. *Apostolic Exhortation Gaudete et exsultate*. Zhovkva 2018, 23.

¹¹ *Direttorio*, 113.

¹² *Santa Messa per la giornata dei catechisti in occasione dell' anno della fede. Omelia del Santo Padre Francesco*. Piazza San Pietro. Domenica, 29 вересня 2013, 2 // https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130929_giornata-catechisti.html

¹³ *Santa Messa per la giornata dei catechisti in occasione dell' anno della fede. Omelia del Santo Padre Francesco*. 29 вересня 2013, 2.

¹⁴ *Same*.

– Thus Pope Francis once again emphasizes that catechetical ministry is a conscious response to the call to serve the Word.

Thus, in his mission to preserve and awaken the memory of God, the catechist becomes a living witness and servant of the apostolic Tradition, in which this memory is transmitted from generation to generation as the living faith of the Church, open to a new proclamation.

Ecclesiality as an element of the communal character of the catechist's person

It is impossible to conclude the review of the person of the catechist without mentioning such an aspect as the communitarian nature of the person of the catechist. «The catechist belongs to the Christian community and represents it. He lives his service in the community, which is the first subject of accompaniment in the faith»¹⁵ – stated in the *Direttorio per la catechesi*. We see that in the very identity of the catechist's person is embedded his belonging to the community and service for the community. The catechist is born in the community, lives in the community and educates for the life of the community¹⁶. The community dimension of catechetical ministry flows from the very nature of the Christian community, which has as its vocation the preaching of the Gospel, at the heart of which «there is community life and common work»¹⁷, as we find in *Evangelii Gaudium*. And it is here that we must focus on one of the fundamental principles of catechetical ministry: *ecclesiality*.

«Catechesis is by its very nature an ecclesial act» – states the same document, and «the true subject of catechesis is the Church»¹⁸. Catechesis, by its very nature, serves the growth of the Church and cannot be carried out privately or on behalf of the individual catechist, for this ministry is «carried out on behalf of the Church in accordance with the mission entrusted to it»¹⁹. As we see, the principle of ecclesiality in the nature of

¹⁵ *Same*, 111.

¹⁶ Congregation for the Clergy. *General Catechetical Handbook*. Lviv 1999, 86.

¹⁷ Francis. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. Lviv 2014, 177.

¹⁸ *Same*, 78.

¹⁹ *General Catechetical Handbook*, 219.

catechesis proceeds from the fact that catechesis carried out in the community of the Church participates in the building of the Church²⁰. We also find mention of the ecclesial character inherent in the Church's evangelizing mission, which is inextricably linked to the catechetical mission, in the Apostolic Letter *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI:

When the most unknown preacher, catechist or pastor, in the most remote place, preaches the Angelus, gathers his small community or administers the Sacrament, even if he is only performing an *acto di Chiesa*, his gesture is undoubtedly linked by constitutional relations, but also by invisible bonds and deep roots of the order of grace to the evangelizing activity of the whole Church. This implies that he acts not for an arbitrary mission or under personal inspiration, but in unity with the mission of the Church and her name²¹.

Through ecclesiality, catechetical ministry is rooted in the continuity of the apostolic faith: the catechist is not only a teacher or instructor, but a witness and minister of the same faith that the apostles handed down to the Church. In him, the chain of transmission — *traditio apostolica* — continues, through which the Church in each generation bears witness to Christ. The figure of the catechist cannot therefore be considered outside the context of the ecclesial community: his personal witness acquires power precisely when it is an expression of the faith of the Church, which continues from the apostles. Ecclesiality protects the catechist from subjectivism and spontaneity, while at the same time demanding of him a profound unity with Christ and his Church.

The catechist as a witness and servant of the apostolic tradition

To be a catechist is therefore to be a link in the living chain of Tradition, where personal witness is combined with service to the Tradition. This is how the catechist becomes a true servant of the Apostolic Tradition – not

²⁰ Vatican II. Decree on the Missionary Activity of the Church *Ad Gentes*. Lviv 1996, 14.

²¹ Paul VI. Apostolic Letter *Evangelii Nuntiandi*, 8 December 1975, 60 // https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

only transmitting the faith in words, but embodying it in life in communion with the entire People of God.

Apostolic Tradition as a living dynamic of the transmission of faith

This tradition, which comes from the apostles, develops in the Church under the guidance of the Holy Spirit: the understanding of the things and words handed down grows – through the contemplation and study of believers, through the deep interior understanding of the spiritual things they experience, and through the preaching of those who have received the charism of truth²².

Apostolic Tradition constitutes the very essence of the Christian transmission of faith. It is not merely a historical memory or a set of dogmatic formulas preserved from the past, but – in the words of *Dei Verbum* – is «what the apostles handed down, having received from Christ, and which, through the Holy Spirit, has continuity in the Church»²³. This means that Tradition is not a frozen repository of truths, but rather a living stream of life in which the Church herself, inspired by the Holy Spirit, preserves, interprets and transmits the faith.

From the Apostles – through the Church – to the present day, there is a continuity of a single witness in which the unchanging truth of faith remains alive thanks to its constant incarnation in new cultural and historical contexts. Just as the Apostles were the first witnesses of the Resurrection and bearers of the kerygma, so each generation of the faithful is called to become a new «place» of this memory – not simply by repeating words, but by living the same faith.

That is why Tradition is an action of the Holy Spirit. The Spirit reminds the disciples of all that Christ has said (cf. Jn 14,26) and guides the Church «into all truth» (Jn 16,13). In this light, apostolic Tradition has a pneumatological dimension: its vitality consists not only in preserving the authentic content, but in constantly reviving it in the hearts of believers. It is transmitted through a community that listens to, celebrates and lives the

²² DV,8.

²³ DV,7.

Word of God. Tradition is therefore not just a text or a teaching, but the living life of the Church, renewed in each generation by the action of the Holy Spirit.

Catechetical ministry has its roots precisely in this dynamic. The catechist is not simply a transmitter of knowledge, but a participant in the apostolic flow of faith, through which the Spirit acts today as in the early days of the Church. His word, his witness, his ministry are the bridge between the first apostolic community and the contemporary disciple of Christ. Like the apostles who «spoke of what they had seen and heard» (Acts 4,20), the catechist continues this mission — not inventing anything new, but bringing to life in the present what is eternally new in Christ.

The Apostolic Tradition also contains an internal unity between faith, liturgy and life, because it is transmitted not only by word, but also through the experience of community, prayer, charity and service. In this context, the catechist acts as a minister of communion and mystagogue²⁴, who helps the disciple of Christ to enter the «life of the Church» — into her believing heart, which pulsates in the rhythm of the Eucharist. Speaking of the catechist as a mystagogue, it is understood that by presenting «the image of Jesus the Teacher, the catechist has a double task: to transmit the content of the faith and to lead to the mystery of this faith»²⁵.

Today, in the context of the new evangelization, this dynamism takes on a special significance. Secularization, cultural fragmentation and the crisis of the memory of God require not only a renewal of the forms of catechesis, but a return to the living source of Tradition, from which the catechist himself draws the faith in order to transmit it to others. Tradition, if separated from the Spirit, becomes ideology; if opened to the Spirit, it becomes mission.

Thus, the apostolic Tradition is not a past to be preserved, but a life that continues. It is a chain of witnesses that began with the apostles and

²⁴ *Direttorio*, 113.

²⁵ *Same*.

continues in the catechists of today. In this sense, the catechist is a minister of the memory of the Church, standing between the source of faith and modern man, helping Tradition to remain alive, relevant and fruitful. His ministry is an integral part of the action of the Holy Spirit, who makes the transmission of the faith not a repetition but a birth – each time new, but always faithful to the apostolic beginning.

Catechist in the perspective of the new evangelization

The new evangelization, conceptualized by the modern Church, does not consist in creating a new faith, but in the repeated and conscious transmission of the same apostolic faith that was witnessed at the First Council of Nicaea. The Council of 325, by affirming dogmatic orthodoxy, laid the foundations of the apostolic witness to Christ, which the Church was to transmit from generation to generation. It is this historical and theological heritage that creates a solid foundation for the activity of the catechist in the modern world, for he is the one who maintains the chain of apostolic transmission of the living faith and awakens it in the hearts of new disciples, continuing the mission of Christ.

The Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* is still considered one of the most important documents, continuing and developing the call for a new understanding of the missionary movement of the post-conciliar era and of the Church's missionary activity and evangelization. In it, Pope Paul VI offers the following concise overview of the mission of Christ:

To proclaim from city to city, especially to the poorest, often the most willing, the joyful announcement of the fulfillment of the promises and the Covenant proposed by God: this is the mission for which Jesus proclaims himself sent by the Father. And all aspects of his ministry – namely the incarnation, the miracles, the teachings, the calling of the disciples, the mission of the Twelve, the cross and resurrection, the constancy of his presence among his own – are components of his evangelizing activity²⁶.

²⁶ EN,6.

The new evangelization requires that the catechist be a living witness to the apostolic Tradition, continuing the mission of Christ, proclaiming the Gospel as good news and helping the Church to meet people where they are. The catechist thus becomes a bridge between the heritage of the apostles and modern man, between Tradition and life, allowing the Word of God to live and act in the hearts of new generations.

Fidelity to the Apostolic Tradition does not exclude openness to new forms of the action of the Holy Spirit, for Tradition comes to life in each generation, preserving the essence of faith but finding new ways of expressing it²⁷. The catechist in this process acts as a person of discernment, capable of noticing the presence and action of the Spirit in contemporary cultures, languages, and communities²⁸. The unity between *orthodoxia* and *orthopraxis* — correct doctrine and correct practice — becomes the criterion of an authentic new evangelization, when faith is transmitted both in word and life²⁹. Thus, the catechist combines fidelity to the source and openness to novelty, ensuring a living and effective transmission of the apostolic faith.

In conclusion, I would like to point out that the ministry of a catechist is not simply the transmission of knowledge, but an active participation in the mission of the Church, combining apostolic fidelity, living witness, and pneumatic openness. In this, his role as light in the world and salt of the earth is irreplaceable, for through him the faith remains alive, is transmitted, and is renewed, continuing the apostolic mission of the Church in all generations.

²⁷ DV,8.

²⁸ EN,75.

²⁹ EG,272.

Hermeneutica canoanelor niceene: de la contextul antichității târzii la interpretarea în Bisericile catolice orientale contemporane

Răzvan-Iacob VASILE¹

Riassunto: *Ermeneutica dei canoni niceni: dalla contestualità dell'antichità tardiva all'interpretazione nelle chiese cattoliche orientali contemporanee.* Lo studio esamina in chiave ermeneutica i canoni disciplinari del Concilio di Nicea (325), seguendone l'evoluzione dalla Tarda Antichità alla loro recezione nelle Chiese Cattoliche Orientali contemporanee. Combinando approccio storico e sistematico, evidenzia come sinodalità, oikonomia, autonomia nella comunione e stabilità del clero siano stati reinterpretati e codificati nel CCEO (1990), culmine di un processo millenario che garantisce continuità con l'eredità nicena e un quadro canonico vivo per l'identità e l'unità delle Chiese orientali.

Parole chiave: *ermeneutica canonica, concilio di nicea i, canoni, chiese cattoliche orientali, cceo, sinodalità, oikonomia, autonomia, diritto canonico orientale, tradizione.*

Introducere. Canoanele niceene – între istorie și autoritate normativă

Studiul canoanelor Conciliilor Ecumenice, cu o deosebită atenție acordată celor de la Niceea I (325), reprezintă o provocare hermeneutică fundamentală și o necesitate metodologică pentru canonistul și teologul contemporan. Aceste texte antice nu pot fi reduse la simple coduri legislative moderne, cu o aplicabilitate universală și abstractă. Dimpotrivă, ele sunt, în esență, răspunsuri particulare, date în cadrul unui context

¹ Preot, profesor asociat, vicar judecătoresc al Eparhiei Greco-Catolice de Oradea Mare.

istoric, cultural și teologic specific Bisericii din secolul al IV-lea, la probleme concrete de ordin dogmatic, disciplinar și pastoral.²

Întrebarea centrală, care devine punctul de plecare al oricărei reflecții hermeneutice serioase, este: cum pot canoane care reglementează în mod explicit situații istorice precise și, în multe cazuri, irepetabile (precum reintegrarea lapsi-lor – celor care au lepădat credința în timpul persecuțiilor – sau tratamentul acordat novațienilor) să mai posede încă o autoritate normativă și o relevanță pentru Biserica din secolul al XXI-lea? Răspunsul, așa cum vom susține de-a lungul acestui articol, nu se află în aplicarea mecanică și literală a textului canonic, ci tocmai în capacitatea de a identifica, de a înțelege și de a actualiza principiul eclesiologic etern, pastoral sau canonic, pe care textul îl vehiculează și îl păstrează ca pe o comoară a Tradiției vii.

Primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325) este amintit în mod universal și meritat pentru condamnarea ereziei arianiste și pentru formularea seminală a Crezului, care a rămas coloana vertebrală a credinței creștine. Cu toate acestea, importanța sa istorică și canonică se extinde profund și cu o semnificație deosebită în sfera disciplinară și juridică a Bisericii³. În cadrul acestui articol, ne vom concentra asupra celor 20 de canoane disciplinare promulgate la Niceea, analizând în detaliu receptarea, interpretarea și, mai ales, aplicarea lor continuă și dinamică în cadrul Bisericilor Catolice Orientale *sui iuris*. Deși o bună parte dintre aceste canoane abordează, la nivel de conținut literal, probleme specifice și localizate în spațiul și timpul secolului al IV-lea, principiile juridico-canonicе și eclesiologice profunde pe care le conțin – cele despre autoritatea metropolitană, disciplina clericală, sinodalitate ca mod de existență eclezial și dinamica comuniunii – rămân piloni esențiali și actuali ai dreptului canonic oriental modern. Aceste principii își găsesc o expresie sistematizată și actualizată în *Codex Canonum*

² Cf. J. H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991, 45.

³ Cf. P. A. L'Huillier. *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1996, 97.

Ecclesiarum Orientalium (CCEO) promulgat în anul 1990, care poate fi considerat moștenitorul direct al acestei tradiții canonice vechi.⁴

În acest sens, scopul acestui studiu este de a oferi în primul rând o înțelegere istorică nuanțată a contextului care a generat canoanele niceene, evitând anacronismul și citirea literală, dar și acela de a elabora și aplica o metodă hermeneutică adecvată, capabilă să pună în lumină continuitatea organică dintre canoanele antice și codul canonic modern, demonstrând că CCEO nu este o creație *ex nihilo*, ci rodul unei receptări vii și al unei evoluții îndelungate a spiritului juridic oriental.

I. Contextul istoric și teologic:

Niceea ca răspuns sinodal la o criză multiplă

Pentru a înțelege canoanele niceene în profunzimea lor, este imperativ să reconstituim universul mental, politic, social și religios al epocii. Sinodul de la Niceea nu a avut loc într-un vid istoric. El a fost convocat de Împăratul Constantin cel Mare tocmai pentru a confrunța și a rezolva o criză multiplă care amenința unitatea atât a Bisericii, cât și a Imperiului, acum recunoscut oficial ca creștin⁵.

Pe lângă definiția dogmatică împotriva arianismului, Părinții sinodali au avut misiunea urgentă de a aborda o serie întreagă de probleme disciplinare acute, apărute ca urmare a persecuției lui Diocletian și în perioada de tranziție și reorganizare imediat următoare. Cele 20 de canoane disciplinare reprezintă, așadar, răspunsul colectiv și inspirat al Bisericii la aceste provocări, stabilind precedente juridice și structuri ecleziale care aveau să modeleze în mod profund și definitiv fațeta Bisericii în secolele ce au urmat⁶. Aceste canoane nu au fost create *ex nihilo*; ele au reprezentat

⁴ G. Nedungatt, SJ (ed.). *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2002, 25.

⁵ Cf. N. P. Tanner, (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils, Vol. 1: Nicaea I to Lateran V*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1990, 1-19; L. Dîncă, *Conciliile ecumenice: Niceea I și Constantinopol I. Monografii*. București: Editura Basilica, 2021, 45.

⁶ Cf. P. A. L'Huillier. *The Church of the Ancient Councils*, 103.

punctul culminant al unui proces evolutiv lung, codificând, modificând, unificând și aplicând cu autoritate sinodală practici, obiceiuri și tradiții preexistente în diferitele comunități locale, devenind astfel fundația pe care s-a construit întregul edificiu al dreptului canonic universal ulterior⁷.

Criza cu care s-a confruntat Sinodul poate fi analizată pe trei planuri principale, fiecare dintre ele găsind un ecou direct în canoanele promulgate:

1. Criza Dogmatică (Arianismul): Canonul 1, care condamnă explicit și fără echivoc arianismul, servește ca o amintire permanentă a faptului că dreptul canonic este inseparabil legat de dreptatea doctrinală (*orthodoxia*). O disciplină corectă (*orthopraxia*) nu poate decât să decurgă dintr-o credință corectă. Acest principiu, conform căruia legea bisericească este în slujba adevărului revelat, este constitutiv pentru întreaga tradiție canonică orientală⁸. Criza ariană nu a fost o dispută abstractă și academică, ci una care a rupt comuniunea euharistică și a destabilizat relațiile dintre episcopi, necesitând, prin urmare, o reacție canonică fermă.

2. Criza Post-Persecutie (Problema lapsi-lor): Un grup semnificativ de canoane (în special 8, 11, 12, 13, 14) abordează problema delicată a reintegrării celor care au lepădat credința în timpul persecuțiilor. Aceste canoane nu sunt simple norme penale sau disciplinare; ele exprimă, mai presus de orice, o teologie profundă a milei, a iertării și a comuniunii eclesiale. Biserica, înțeleasă ca Trupul viu al lui Hristos, nu este o instituție de excluziune, ci un *spital spiritual*, dotat cu mecanisme sofisticate de vindecare și reintegrare. Aceste mecanisme sunt operate treptat, printr-un proces de metanoia (pocăință) bine structurat, care reflectă în mod conștient învățătura evanghelică a *Parabolei fiului risipitor*.⁹ În acest sens, diferențierea perioadelor de penitență în funcție de gravitatea și natura păcatului (de

⁷ Cf. L. J. Patsavos, *Orthodox Canon Law: A Casebook for Study*. Ediția a II-a revizuită. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2014, 15.

⁸ Cf. H. R. Percival, (ed.). *The Seven Ecumenical Councils*. În *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 14. Edinburgh: T&T Clark, 1890, 8.

⁹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, 245.

exemplu, între cei care au jertfit idolilor și cei care au renunțat doar sub amenințarea confiscării bunurilor) dovedește o înțelegere pastorală și psihologică remarcabilă¹⁰.

3. Criza structurală și de autoritate (dezorganizarea Bisericească): Absența unei structuri ecleziale clare, coerente și universal recunoscute în imperiul creștin emergent a condus la o serie de abuzuri, confuzii jurisdicționale și practici nesănătoase. Canoanele care reglementează autoritatea metropolitană (canonul 5), jurisdicția și competența (canoanele 15, 16), precum și hirotonirea și atribuțiile episcopilor (canonul 4) sunt, în esență, încercări sinodale de a crea și consfinți o eclezologie a ordinii (*taxis*) în comuniune (*koinonia*). Scopul era dublu: de a preveni atât anarhia și particularismul excesiv, cât și tendințele autoritariste și centralizatoare, stabilind un echilibru sănătos între autoritatea primatului (mitropolitului, patriarhului) și colegialitatea sinodală¹¹.

Acest context complex demonstrează că canoanele niceene sunt rezultatul întâlnirii dintre poruncile divine și realități umane concrete. Ele nu sunt teorie pură, ci praxis eclezială inspirată, iar tocmai această origine profund pastorală și organică le-a conferit durabilitatea și capacitatea de a fi actualizate.

II. Fundamentele metodologice: principii hermeneutice pentru o înțelegere vie a canoanelor

Interpretarea canonică catolică dar și cea ortodoxă deopotrivă, se sprijină pe o serie de piloni hermeneutici esențiali, care o diferențiază fundamental de interpretarea legalistă și secularizată a dreptului modern.

1. Scopul Pastoral Suprem (*Telos*): Scopul ultim și primordial al oricărui canon este *salus animarum* – mântuirea sufletului (*psychikē sōtēria*)¹². Orice interpretare sau aplicare care ar duce la o implementare mecanică, lipsită

¹⁰ Cf. P. A. L'Huillier. *The Church of the Ancient Councils*, 107ss.

¹¹ L. Dincă, *Conciliile ecumenice: Niceea I și Constantinopol I*, 78-81; P. A. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 112-115.

¹² CIC, can. 1752.

de milă, de discernământ pastoral și de sensibilitate față de circumstanțele concrete, este străină de spiritul autentic care a animat Părinții sinodali. În tradiția orientală, legea este în slujba harului, și nu un scop în sine. Ea este un instrument al terapiei spirituale, iar canonistul este, în mod ideal, un medic al sufletului¹³.

2. Contextul istoric (Historia) ca și cheie de înțelegere: A înțelege circumstanțele istorice, sociale, economice și culturale care au determinat promulgarea unui anumit canon este o condiție *sine qua non* pentru o hermeneutică corectă. De exemplu, canonul 17 interzice clericilor să practice cămătăria. În contextul economic al secolului al IV-lea, cămătăria era o practică socială prădătoare și profund dăunătoare, care viza în special săracii și pe cei vulnerabili. Înțelegerea acestui context specific este cheia pentru a extrage principiul moral subiacent – condamnarea exploatării semenilor și a lăcomiei – și pentru a-l aplica în mod corespunzător în realitatea economică complexă și globalizată a secolului al XXI-lea, unde formele de „cămătărie” pot lua aspecte mult mai sofisticate.¹⁴

3. *Oikonomia* versus *Akribeia*: mila și adevărul s-au întâlnit: Acesta este, fără îndoială, unul dintre cele mai importante, subtile și distinctiv de ortodoxe principii hermeneutice. *Akribeia* (ακριβεια) se referă la aplicarea strictă, precisă și riguroasă a legii, la litera canoanelor. *Oikonomia* (οικονομία), un concept mult mai bogat decât simpla „dispensă” din dreptul latin, este arta aplicării canoanelor cu înțelepciune pastorală, milă (*eleos*) și flexibilitate, pentru a servi scopului superior al mântuirii sufletelor, atunci când o aplicare strictă și automată a legii (*akribeia*) ar putea provoca un rău mai mare sau ar împiedica actul mântuirii¹⁵. Utilizarea *oikonomiei* este o prerogativă a episcopului sau a sinodului, exercitată cu autoritate și responsabilitate; ea nu este o încălcare a dogmei sau o negare a principiului canonului, ci dimpotrivă, o aplicare mai profundă și mai spirituală a acestuia, în spiritul lui „Sabath-ul este făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabath”¹⁶.

¹³ Cf. G. Zhuzhunas, "Hermeneutica Canoanelor: Între Akribeia și Economie". *Studii Teologice*, seria a III-a, vol. 15, nr. 2 (2019): 215.

¹⁴ Cf. L. J. Patsavos, *op.cit.*, 88.

¹⁵ Cf. G. Zhuzhunas, *op. cit.*, 218.

¹⁶ Mc. 2,27.

4. Autoritatea Sinodală și Magisterială: Canoanele niceene nu sunt texte autonome, deconectate de un corpus mai larg. Ele fac parte integrantă din „corpusul canonic” al Bisericii, care include canoanele celor șapte Sinoade Ecumenice, ale unor sinoade locale importante (de exemplu, Sardica, Ancyra, Neocezareea) și ale unor Părinți ai Bisericii (precum Sf. Vasile cel Mare)¹⁷. Ele se interpretează reciproc, se completează și sunt armonizate în mod final de autoritatea sinodală vie a Bisericii de astăzi¹⁸.

Canoanele niceene sunt receptate și ca parte a Tradiției apostolice și a patrimoniului comun al Bisericii. Ele sunt interpretate nu în mod izolat, ci în cadrul întregului corpus canonic și magisterial. În Biserica Catolică, autoritatea supremă de interpretare autentică a acestor canoane, atât în sens istoric cât și în aplicarea lor actuală, o deține Magisterul papal¹⁹. Acest fapt asigură o unitate de înțelegere și aplicare în întreaga Biserică Catolică, în timp ce CCEO recunoaște în mod expres și autoritatea sinodală a Bisericilor Catolice Orientale *sui iuris* în aplicarea și adaptarea canoanelor proprii și a legislației particulare²⁰.

III. Metodologie aplicată: o abordare hermeneutică stratificată

Pentru a opera trecerea de la textul istoric vechi către principiul modern și vivificator, propunem o abordare hermeneutică stratificată sau pe trei niveluri de lectură²¹. Această metodă permite o decodare atentă și nuanțată a canoanelor niceene:

3.1. Nivelul Literal-Istoric (Ce spune textul?): Acesta este nivelul exegezei de bază. În această etapă, se identifică sensul literal și imediat al textului canonic și se determină cu precizie problema istorică concretă pe

¹⁷ D. Salachas, *The Ecclesiastical Canons: A Theological and Juridical Study*. Athens: A. Sakkoulas, 1997.

¹⁸ Cf. J. H. Erickson, *op.cit.*, 62.

¹⁹ G. Pius, *Biserica Catolică: Ecclesiologie și Drept Canonic*. Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2018, 156.

²⁰ CCEO, can. 1492.

²¹ Metoda este inspirată din opera lui I. Žužek, S.J. *Understanding the Eastern Code: The Code of Canons of the Eastern Churches*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998, 112.

care aceasta o abordează. *De exemplu, la Canonul 15: Textul interzice în mod clar unui episcop, preot sau diacon să treacă de la o cetate la alta (de la o dieceză la alta). Problema istorică imediată era „hopping-ul” episcopal, o practică obișnuită în perioada de instabilitate, o practică canonică interzisă a unui arhiereu (episcop) de a părăsi o eparhie (dieceză) pentru a prelua conducerea alteia, fără un motiv canonic grav și fără aprobarea sinodală. În esență, este trecerea de la o scaun episcopal la altul din ambiție personală, prin care clericii căutau scaune mai bogate sau mai influente, fapt ce era văzut ca o formă de simonie și instabilitate²².

3.2. Nivelul Principiului Juridic-Ecleziologic (Ce principiu exprimă?): Acesta este nivelul esențial al hermeneuticii, cel care permite actualizarea. Aici, se pune întrebarea: ce principiu general, permanent și universal este enunțat, presupus sau ilustrat de textul canonic? În cazul Canonului 15, de exemplu, principiul subiacent este acela al stabilității și al încardinării (înscrierii într-o anumită eparhie). Un episcop este „căsătorit” cu o anumită comunitate-locală (dieceză/eparhie); slujirea sa este un serviciu de iubire și răspundere, nu o carieră profesională în care se poate „avansa” prin schimbări frecvente. Acest principiu apără comuniunea locală de spiritul de ambiție și instabilitate.²³

3.3. Nivelul Receptării în Tradiția Canonică (Cum a evoluat principiul?): Acest nivel diacronic urmărește destinul principiului identificat de-a lungul istoriei canonice. Cum a fost receptat, interpretat, aprofundat, eventual modificat sau aplicat de către tradiția canonică orientală ulterioară (de ex., în canoanele Sinodului din Trullo/Quinisext (692), în legislația Sinodului Photios al II-lea, în sinodalele locale sau în scrierile marilor canoniști) înainte de a fi codificat în forma sa modernă în CCEO?

Principiul stabilității din Canonul 15 a fost întărit și detaliat de-a lungul secolelor, pentru a proteja identitatea Bisericii locale. În CCEO, acesta a fost transpus în norme riguroase de înscriere²⁴.

²² Cf. L. Dîncă, *op.cit.*, 92.

²³ Cf. J. H. Erickson, *op.cit.*, 68ss.

²⁴ CCEO, can. 357.

Prin aplicarea consecventă a acestei metode pe trei niveluri, canonistul poate să depășească cu succes aparentele contradicții dintre litera veche și nevoile prezente, găsind puntea de legătură vie care este principiul eclezio-logic etern.

IV. Analiză aprofundată a canoanelor și actualizarea lor în CCEO

4.1. Sinodalitatea ca Ontologie Eclezială: Canoanele 4, 5 și 6.

Analiză Istorică și a Principiului: Aceste trei canoane nu instituie sinodalitatea; ele o presupun ca fiind natura profundă și ontologică a Bisericii lui Hristos. Canonul 4 stabilește că un episcop trebuie să fie hirotonit de toți episcopii provinciei ecleziastice, sau, cel puțin, de trei, cu consimțământul scris al celorlalți. Această prevedere nu este doar o formalitate procedurală, ci ea exprimă convingerea profundă că episcopatul este, prin natura sa, colegial. Un episcop nu este o autarhie, ci intră într-un colegiu – acela al episcopilor provinciei și, prin extensie, al întregii Biserici universale²⁵.

Canonul 5, care prevede organizarea a două sinoade provinciale pe an, face ca această colegialitate să devină operativă, permanentă și vizibilă. Viața Bisericii, deciziile importante (excomunicări, reconcilieri, judecăți), nu poate fi delegată în mod exclusiv unei voințe singulare; ele revin comunității episcopilor reunite în Sfântul Spirit²⁶.

În sfârșit, Canonul 6, recunoscând „vechile obiceiuri” care acordau o autoritate deosebită scaunelor Roma, Alexandria și Antiohia, extinde principiul sinodalității dincolo de cadrul provincial, punând bazele juridice clare ale instituției patriarhatului. Principiul de bază este acela al unei autorități sinodale exercitate la multiple niveluri (provincial, patriarhal, universal), care echilibrează în mod constant și sănătos colegialitatea și primatul²⁷.

²⁵ Cf. P. A. L'Huillier, *op.cit.*, 125.

²⁶ Cf. N. P. Tanner, (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*, 127ss.

²⁷ Cf. L. Dîncă, *Conciliile ecumenice*, 101-105; J. H. Erickson, "The Council in Trullo Revisited: Ecclesiology and Canon Law". *The Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996): 165.

Actualizare și receptare în CCEO: Principiile stabilite la Niceea și-au găsit o expresie matură și sistematizată în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, după cum urmează:

– Sinodul Episcopilor (CCEO Cann. 110-114) este definit ca organul suprem de guvernare al fiecărei Biserici sui iuris, devenind astfel moștenitorul direct și evoluat al sinodului provincial niceean. El este forul care, prin excelență, manifestă natura colegială a episcopatului în Biserica particulară²⁸.

– Rolul Patriarhului (CCEO Cann. 55-90) este definit într-un echilibru delicat și precis cu Sinodul său. Patriarhul nu este un monarh absolut, ci *primus inter pares* (primul dintre egali)²⁹ care guvernează împreună cu Sinodul. El este garantul unității și reprezentantul exterior al Bisericii sale, dar puterea legislativă și judecătorească supremă îi revine, în cele mai importante chestiuni, Sinodului. Aceasta este transpunerea la nivel patriarhal a echilibrului niceean dintre primat și colegialitate³⁰.

– Hirotonirea episcopală (CCEO can. 742 §1) cere în mod explicit prezența a cel puțin trei episcopi consacrați, aplicând și păstrând astfel, în mod fidel, principiul colegialității enunțat în Canonul 4.

4.2. *Oikonomia*: Mila ca îndumnezeire a dreptății. Canoanele 8, 11, 12, 13, 14

Analiza Istorică și a Principiului: Acest grup de canoane, care se ocupă de penitență și reintegrare, constituie o veritabilă „master-class” de teologie pastorală aplicată. Ele arată în mod limpede că Biserica nu este o instituție legalistă, ci un *spital spiritual*, o mamă care își îngrijește cu milă copiii răniți. Diferențierea minuțioasă a perioadelor și condițiilor de penitență (can. 11-14) în funcție de gravitatea și circumstanțele păcatului (de exemplu,

²⁸ G. Nedungatt, SJ, *op.cit.*, 298.

²⁹ Conciliul Vatican al II-lea. *Lumen Gentium*. Constituție dogmatică despre Biserică. 21 noiembrie 1964. În *Documentele Conciliului Vatican al II-lea*, editie îngrijită de Rino Fisichella, Editura Galaxia Gutenberg, București, 2016.

³⁰ Cf. D. Salachas, Dimitrios. *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese orientali*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006, 145.

diferența dintre *lapsi* și *libellatici*) arată o profundă înțelegere psihologică, spirituală și pastorală a procesului complex de pocăință și vindecare³¹.

Însă Canonul 8, care tratează reintegrarea clericilor novatieni (adepti ai unei secte rigoriste), este probabil cel mai elocvent. El dispune ca aceștia, dacă doresc să se întoarcă la comuniunea catolică, să fie primiți în rangul lor clerical, dar să primească o nouă punere a mâinii. Această practică nu este o simplă „re-ordinare”/re-hirotonire; este un act solemn de *oikonomia*. Sinodul respinge aici rigorismul schismatic și afirmă cu autoritate că Biserica posedă puterea de a „face economie” – adică de a adapta aplicarea strictă a canoanelor (*akribeia*) pentru un scop superior: mântuirea sufletelor și restabilirea unității ecleziale³². Poarta către reconciliere este întotdeauna deschisă, iar forma acestei reconcilierii poate fi adaptată pastoral.

Actualizare și Receptare în CCEO: Oikonomia nu este un canon anume, ci o mentalitate canonică, o „filocalie” a dreptului, care informează și animă întregul corpus juridic oriental.

Dispensa de la Impedimente Matrimoniale (CCEO Can. 814 §2) este una dintre cele mai clare aplicații ale *oikonomiei*. Episcopul sau Patriarhul, pentru motive temeinice și pentru binele spiritual al credincioșilor, poate dispensa de la impedimente de drept ecleziastic, aplicând mila și înțelepciunea pastorală acolo unde o aplicare strictă ar putea provoca suferință și un rău mai mare.

Receptio in Communionem (CCEO Cann. 896-901) pentru persoanele botezate în altă confesiune creștină este un act profund de *oikonomia*. Biserica examinează cu atenție validitatea sacramentelor primite în comunitatea de origine, ia în considerare circumstanțele de viață și credința personală, și poate alege calea cea mai potrivită și mai eficace pastoral pentru reintegrarea în comuniunea deplină. Uneori, această cale poate implica păstrarea ordinului sacramental primit (ca în cazul unor clerici ortodocși sau anglicani care devin catolici), tocmai pentru a evita un scandal inutil și

³¹ Cf. H. Percival, *The Seven Ecumenical Councils*, 28-30.

³² Cf. J.H. Erickson, *The Challenge of Our Past*, 78.

pentru a favoriza calea cea mai scurtă spre unitate, aplicând astfel spiritul Canoanelor 8 și 13 de reintegrare³³.

4.3. Principiul Stabilității, Autocefaliei și Respectului pentru Diversitate:

Canoanele 6, 7, 15, 16

Analiză Istorică și a Principiului: Canonul 15 interzice în mod categoric episcopilor, preoților și diaconilor să treacă de la o dieceză/eparhie la alta. Principiul pe care îl sancționează este acela al stabilității și al înscrierii/încardinării. Slujirea pastorală este legată organic de o anumită Biserică locală (dieceză/ eparhie) și este dedicată acelei comunități specifice; ea nu este o carieră de construit prin sărituri de la un scaun mai puțin important la altul mai prestigios³⁴.

Canonul 16 întărește acest principiu, amenințând cu depunerea clerichilor care își părăsesc Biserica fără aprobare³⁵. În același timp, Canonul 6, prin recunoașterea vechilor patriarhii, consfințește un model de unitate bisericească care nu este una centralizată și uniformizatoare, ci una comunională, bazată pe Biserici autocefale sau autonome (patriarhii), fiecare având propria sa viață juridică, disciplinară și pastorală, organizată pe criterii istorice, culturale și geografice³⁶.

Un caz special este Canonul 7, care acordă un „onoare deosebită” Episcopului Ierusalimului (Aelia Capitolina), deși acesta rămâne sub jurisdicția Mitropolitului Cezareei. Acest canon este fundamental pentru că arată cum Sinodul, deși stabilea norme universale, respecta și încorporea cu grijă obiceiurile, privilegiile și prestigiul teologic al unor scaune particulare, bazate pe istorie și importanță dogmatică (în acest caz, orașul Patimii și Învierii lui Hristos)³⁷.

³³ Cf. M. Wijlens, *Sharing the Eucharist: A Theological and Pastoral Analysis of the Code of Canons of the Eastern Churches*. Lanham, MD: University Press of America, 2002, 145.

³⁴ Cf. L. J. Patsavos, *op.cit.*, 102.

³⁵ Cf. *NPNF2-14: The Seven Ecumenical Councils*. Ed. Philip Schaff și Henry Wace. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994, 38.

³⁶ Cf. J. H. Erickson, "The Council in Trullo Revisited, 167.

³⁷ Cf. L. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 135; L. Dincă, *op.cit.*, 115-118.

Actualizare și Receptare în CCEO: Aceste principii niceene au fost sistematizate în CCEO prin doctrina Bisericii *sui iuris*, care este osatura întregii structuri.

Biserici sui iuris (CCEO Can. 27) este definiția modernă și precisă a principiului din Canonul 6: „se numește Biserică *sui iuris* o grupare de credincioși creștini legată de ierarhie conform normelor de drept, pe care autoritatea supremă a Bisericii o recunoaște în mod expres sau tacit *sui iuris*”. Aceasta este moștenirea directă a modelului de unitate în diversitate consfințit la Niceea³⁸.

Autonomia Legislativă (CCEO Can. 150 §1) stipulează că Sinodul unei Biserici *sui iuris* are puterea de a da legi particulare pentru propria sa comunitate, reflectând respectul profund pentru diversitatea încadrată în comuniune.

Înscrierea/Incardinarea (CCEO Can. 357) este reglementată în mod extrem de rigid tocmai pentru a salvagarda identitatea și integritatea Bisericilor *sui iuris*. Un cleric este înscris într-o anumită Biserică, iar trecerea la alta necesită o serie de formalități canonice specifice și aprobări, împiedicând astfel o „piață” a clerului și protejând Bisericile mai mici sau cu resurse limitate³⁹.

Respectul pentru obiceiurile/drepturile Particulare (CCEO Can. 6) este un principiu general care își are rădăcinile în Canoanele 6 și 7. CCEO recunoaște că obiceiurile și practicile particulare ale fiecărei Biserici *sui iuris* trebuie păstrate și respectate, atâta timp cât nu contravin dreptului comun. Acest „pluralism în unitate” este o marcă distinctivă a eclesiologiei orientale.

V. Niceea în contextul CCEO: o continuitate vie și creatoare

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium din 1990 nu reprezintă, sub nici o formă, o ruptură cu tradiția canonică veche. Dimpotrivă, el este sistematizarea, actualizarea și „coronamentul” acestuia. Redactorii săi s-au inspirat

³⁸ Cf. Salachas, *The Ecclesiastical Canons*, 203.

³⁹ Cf. L. Puskás, *A Keleti Egyházak Kánonjogi Kódexe: Magyarázatok*. Budapest: Szent István Társulat, 2005, 189.

în mod abundent și conștient din *Canones Apostolorum* și, mai ales, din canoanele Sinoadelor Ecumenice, Niceea I ocupând un loc de primă importanță ca primul și cel mai autoritativ dintre acestea. Deși CCEO nu citează în mod explicit și frecvent canoanele niceene, principiile sale structurale și eclezilogice fundamentale — guvernarea sinodală, rolul esențial al patriarhului și mitropolitului, respectul pentru autonomiile Bisericilor particulare, aplicarea înțeleaptă a oikonomiei — reprezintă o reinterpretare actuală, organică și creatoare a acelor vechi norme⁴⁰. CCEO este, în acest sens, Niceea împlinită și adaptată la realitățile unei Biserici globale, diverse și aflate în dialog cu lumea contemporană.

Această continuitate nu este una statică, ci una dinamică. Ea nu presupune o simplă copiere a literei, ci o receptare a spiritului. Procesul de codificare însuși a fost un act hermeneutic de proporții, prin care Biserica, prin autoritatea supremă a Romanului Pontif și în colaborare cu sinodalele Bisericilor Orientale, a oferit o interpretare autorizată și pentru timpurile noastre a moștenirii canonice primare⁴¹. Astfel, CCEO asigură atât unitatea de bază a tuturor Bisericilor Catolice Orientale în comuniune cu Scaunul Romei, cât și spațiul necesar pentru exprimarea legitimă a identităților și tradițiilor lor particulare, tocmai așa cum au dorit Părinții din Niceea.

Concluzii: Tradiție și Inovație – O sinergie creatoare

Canoanele disciplinare ale Primului Sinod Ecumenic de la Niceea nu sunt, așadar, simple relicve istorice sau curiozități pentru „arheologii” dreptului canonic. Ele conțin, într-o formă condensată și genială, ADN-ul juridic și spiritual al Bisericii indivize a primului mileniu, ale cărei principii fundamentale — sinodalitatea ca formă de guvernare și mod de existență, *oikonomia* ca metodă aplicativă și atitudine pastorală, respectul pentru Bisericile locale și pentru diversitatea în unitate ca expresie a catolicității, și

⁴⁰ Cf. I. Žužek, *Understanding the Eastern Code*, 15.

⁴¹ Cf. V. J. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*. Brooklyn, NY: St. Maron Publications, 1993, 45.

stabilitatea ca virtute eclezială esențială — au fost receptate, reactualizate și codificate în dreptul canonic oriental modern⁴².

Relevanța lor actuală și autoritatea normativă continuă nu constă în litera lor, care este adesea legată de contexte istorice depășite, ci în spiritul viu, pastoral și ecleziologic care le animă și care continuă să vorbească Bisericii de astăzi. Studiul canonic al Niceei nu este, așadar, un simplu exercițiu de arheologie juridico-canonică, ci o călătorie necesară la izvoarele înțelegerii de sine a Bisericilor Orientale, o călătorie esențială pentru a interpreta corect și cu credință dreptul lor canonic contemporan și pentru a înțelege identitatea lor unică și misiunea lor specifică în cadrul comuniunii catolice largi, precum și în dialogul ecumenic cu Bisericile Ortodoxe, care împărtășesc aceeași moștenire canonică fundamentală⁴³.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium din 1990 reprezintă, într-un sens profund, evoluția matură, sistematizată și vie a acestor vechi canoane. El demonstrează o continuitate juridică și teologică extraordinară de-a lungul a șaptesprezece secole. Hermeneutica canoanelor niceene, așa cum am încercat să o schițăm, este o călătorie de la literă la spirit, de la contextul specific al Antichității Târzii la principiile eterne ale ecleziologiei. Ea ne învață, în ultimă instanță, că canoanele nu sunt simple legi umane, ci expresii ale înțelegerii pastorale a Bisericii apostolice, instrumente ale Spiritului Sfânt pentru păstrarea unității, purității și misiunii Trupului lui Cristos în lume.

⁴² Cf. G. Nedungatt, *A Guide to the Eastern Code*, 30.

⁴³ Cf. G. Pius, *Biserica Catolică...*, 162.

SECȚIUNEA DOCTORANZI

Ferite del cristianesimo: Un'analisi ermeneutica del satanismo. Approccio teologico: biblico, patristico e magisteriale

Anton V. CIOBA¹

Abstract: Wounds of Christianity: A Hermeneutical Analysis of Satanism. Theological Approach: Biblical, Patristic, and Magisterial.

1700 years ago, Christianity was drawing up its doctrine and responding to challenges launched by the heresies of the time. Even today, it has no shortage of challenges and is forced to constantly update its methods of proclaiming the truths of faith in order to continue to be a light for its followers. Among the challenges of Christianity today are also satanic sects. The present work aims to provide a hermeneutical analysis of Satanism, analysing this pseudo-religious phenomenon from the point of view of the Holy Scripture, the patristics, and the magisterium, also highlighting the scientific resources related to Satanism, approaching it from a sociological, psychological, and psychiatric perspective.

Keywords: *satanism, christian doctrine, hermeneutics, patristics, religious challenges.*

Approccio teologico del satanismo

L'occultismo e il satanismo sono sempre stati, e sono ancora, in una opposizione radicale col Cristianesimo. Lungo la storia, la chiesa, basandosi sulla Sacra Scrittura e sugli insegnamenti dei Santi Padri, ha sempre condannato l'occultismo ed il satanismo, insieme alla stregoneria e altri tipi di rituali magici, in modo inequivocabile e costante. Le ragioni di fede per

¹ Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

un rifiuto delle pratiche magiche “si riassumono nel fatto che esse costituiscono un peccato contro la Santità e l’Unicità di Dio. Tali atti contraddicono il primo comandamento circa la signoria di Dio, sono portatori d’inganno e falsità, favoriscono l’immoralità e svuotano di contenuti la fede cristiana nella redenzione e nella salvezza operata da Cristo”.² Per occultismo intendiamo le pratiche magiche e quelle tecniche particolari – gesti, azioni, formule, riti adeguati – che tendono a conettersi con entità o forze occulte, in vista di avere dei poteri per fare del bene o del male.³ Rientrano nell’occultismo la magia, l’astrologia, l’alchimia, la stregoneria e la neo stregoneria Wicca.⁴

Nella tradizione occultistica ed esoterica esistono quattro “Signori degli inferi”, che sono: Satana, Lucifero, Belial e Leviathan. Ognuno di loro è associato a un elemento naturale e a un punto cardinale:

Satana (nome ebraico) è l’avversario, il nemico di Dio⁵, l’oppositore, l’accusatore, e regna al Sud. Rappresenta il fuoco, la passione che si tramuta in distruzione e desiderio. Il numero che gli è associato è il “6”. Il colore rappresentativo è il rosso e l’elemento umano è l’ira. Lo strumento cerimoniale è la bacchetta segno della volontà. Il suo aspetto planetario è Marte o Saturno;

Lucifero (nome romano) regna ad Est e rappresenta l’illuminazione. Il suo elemento è l’aria, la verità nascosta agli occhi di chi non sa. Il numero è “9”, numero della superbia e dell’orgoglio. Il colore è il blu e l’elemento umano è la sapienza. Nelle celebrazioni cerimoniali viene rappresentato

² M. STANZONE, *Il satanismo e l’occultismo – fenomeno inquietanti della postmodernità*, Gribaudi, Milano 2010, 91.

³ Cf. B. PALLIA, «Occultismo e satanismo. Testimonianza sul fenomeno in continuo aumento nel mondo» in *Associazione Internazionale Esorcisti, Atti Convegno Nazionale 7-12 settembre 2015*, Roma, 2016, 59-84.

⁴ Cf. C. MERIGGI, «Le porte d’ingresso del maligno e la vittoria di Cristo. Considerazioni di un parroco esorcista su alcune vie di accesso all’azione straordinaria del nemico» in *Associazione Internazionale Esorcisti, Atti Convegno Nazionale 7-12 settembre 2015*, Roma, 2016, 85-110.

⁵ Cf. A. BUZALIC, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, 80.

dalla spada e dal pugnale ed il suo pianeta è Venere, pianeta della passione;

Belial (nome ebraico) regna al Nord e rappresenta lo sforzo costante di espandere ed allargare il tutto. Corrisponde al numero "1" e rappresenta la terra. Il colore rappresentativo è il nero che ricorda il caos primordiale. L'elemento umano è la fermezza nel proprio credo. Lo strumento cerimoniale è il Pentagramma (il segreto) e la manifestazione primaria è la comprensione;

Leviathan (nome ebraico) rappresenta il disordine e regna ad Ovest. L'elemento rappresentativo è l'acqua ed il numero è il "3" che rappresenta il caos. Il colore di riferimento è il blu e l'elemento umano con cui si manifesta è l'instabilità. Lo strumento cerimoniale è il calice che ricorda l'acquisizione consapevole di conoscenza. L'aspetto umano è l'Uomo, il microcosmo. Si manifesta con la realizzazione della propria deificazione.

Satana e Lucifero, anche se sono differenti, rappresentano nello stesso tempo due aspetti diversi della stessa cosa: Lucifero si prostra all'uomo per illuminarlo, per fornire l'impulso iniziale che porta all'autoconsapevolezza (l'uomo si dichiara il dio di sé stesso). Avuta questa consapevolezza subentra Satana, che rappresenta l'uomo contro il dogma.⁶

Le cause che spingono la gente e soprattutto i giovani nelle trappole delle sette sataniche sono molte. Dietro a tutte si trova il padre della menzogna che "promette la felicità dell'uomo e all'umanità promette la sognata era d'oro. Promette quello che abbia promesso il tentatore a Gesù nel deserto: piacere, ricchezza e potere, con una sola condizione: di prostrarsi e di inchinarsi davanti a lui".⁷ Ma anche prima, nel terzo millennio a.C. nell'Egitto antico compaiono delle figure dei primi "avversari", i demoni sotterranei temuti dai contadini egizi, esorcizzati e mitizzati a tal punto da diventare per alcuni i fondatori di quella magia definita "nera" che avrà da sempre come suo "patrono" proprio uno dei diavoli più

⁶ Cfr. A. S. LAVEY, *La bibbia di Satana*, Arcana, Roma 2007, 66; M. STANZONE, *cit.*, 42-44.

⁷ C. DUMEAU, *Îngeri și diavoli*, Sapientia, Iași 2003, 140.

famosi, Seth, per poi arrivare ad altri noti demoni come Kingu, Asag, Pazuzu, Ecate, Pan e Trix. Il mondo dell'occulto inizia ad infiltrarsi nei culti e nelle credenze popolari attraverso le mitologie mesopotamiche sui primi demoni, con l'inizio delle prime attività di magia e di stregoneria. Anche nell'antica Roma erano presente la magia e le pratiche occulte. La credenza nel malocchio, per esempio, era così viva che i sacerdoti hanno dato forma materiale agli incantesimi, inventando gli amuleti, ritenuti potenti dalla gente. C'era presente anche la necromanzia (parola che deriva dal greco *nekromantéia*) una forma di divinazione che consiste nell'invocare e comunicare con gli spiriti dei morti. Nei rituali delle sedute spiritiche si utilizzavano dei filtri speciali e tavolette per incantesimi che comprendevano anche invocazioni di demoni.⁸

Approccio biblico e patristico del satanismo

Il riferimento all'orizzonte biblico "è ineludibile e il vissuto interiore dei satanisti non può essere inteso se non a partire da un rapporto fortemente conflittuale con il Dio della tradizione ebraico cristiana".⁹ Nella Sacra Scrittura non esistono specificatamente dei riferimenti al satanismo, quanto piuttosto alle pratiche occulte e magiche. Qui s'inquadra anche il fenomeno del satanismo con i suoi rituali.

Il termine *magia* "deriva dal greco *magèia* (sapere dei maghi, magia, sortilegio) e indica l'azione fatta proprio dai maghi per trasferire le forze occulte contro la natura e la persona, al fine di dominarle e impadronirsene".¹⁰ Attraverso le pratiche rituali, la magia ha sempre affermato la propria superiorità sulla religione, negando il potere di Gesù Cristo nel combattere e vincere le forze del male. Attraverso tali riti l'uomo dovrebbe

⁸ Cfr. A. BUONAIUTO, *Le mani occulte. Viaggio nel mondo del satanismo*, Città nuova, Roma 2005, 21-22.

⁹ A. PORCARELLI, «Sguardo antropologico sul satanismo», in GRIS, *Religioni e sette nel mondo – il satanismo contemporaneo*, Rivista trimestrale di cultura religiosa, Anno 2 – Numero 4, Bologna 1996, 31-46.

¹⁰ A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 24.

acquistare saperi e poteri al di là delle leggi naturali. Accuse di satanismo emergono più volte lungo i secoli anche nei confronti dei maghi e delle streghe che spesso si identificano nella stessa persona nella tradizione popolare.¹¹

La magia è un tipo di stregoneria che sembra essere anche un “mestiere”, una scienza tramite la quale i demoni sono chiamati, interrogati. Rispondono svelando delle cose nascoste e spiegando i sogni. Nella magia l'uomo cerca di produrre egli stesso degli effetti straordinari utilizzando forze nascoste. Nella tradizione popolare si parla di *magia nera*, quando è collegata con forze demoniache e soprattutto quando si cerca di danneggiare il prossimo, e di *magia bianca* quando l'uomo non patteggia con i demoni, ma con le sue pratiche vuole fare del bene. Dal punto di vista teologico la magia rimane sempre una collaborazione con le forze del male ed è un peccato grave. “La magia sconfinata nella religione quando l'uomo, con i suoi riti magici, cerca di piegare la divinità ai suoi scopi, per avere qualcosa che desidera o per allontanare quello che gli può fare del male”.¹² Quelli che praticano questo tipo di attività si chiamano *maghi*.

I *maghi* dividono i demoni in tre classi: quelli *sopra* (dell'aria), quelli *medi* (che si trovano sulla terra) e quelli di *sotto* (che si trovano sottoterra). I primi fanno del bene, quelli medi sono buoni e cattivi e quelli di sotto sono cattivi e fanno del male.¹³

Un altro tipo di stregoneria è la *predizione*. Questa viene usata dai chiromanti, cartomanti e tutti quelli che, tramite diverse azioni e riti, predicono il futuro. Sempre in quest'ambito si trova anche la *fattura*. I fattuchieri provocano del male alle persone invocando le forze malefiche. Molte volte provocano delle malattie che non si guariscono con le medicine. Le più richieste sono in favore dei beni materiali ma anche per “ottenere” una persona. Don Amorth porta la testimonianza di una giovane che era stata lasciata dal suo fidanzato. La mamma della ragazza ha procurato una

¹¹ Cfr. *ibid.*, 25.

¹² N. MARTINO (coll.), *Scacceranno demoni e maghi*, Edizioni vocazioniste, Napoli 1992, 9.

¹³ Cfr. N. AGHIORITUL, *Despre vrăjitorie*, Sophia, București, 8.

fattura al ragazzo, certo a pagamento, perché lui non potesse più trovare una ragazza e accasarsi. Oggi si incontrano moltissimi casi di fatture fatte per diversi motivi. *L'incantesimo* è un altro tipo di stregoneria, secondo la divisione di San Nicodim Aghioritul.

Per *occultismo* si intende una realtà che si distingue per tre caratteristiche: la prima è che l'occultismo ha a che fare con delle realtà segrete o nascoste; la seconda caratteristica è che ha a che fare con accadimenti che sembrano dipendere da forze umane che oltrepassano i cinque sensi; infine, l'occultismo ha a che fare con il soprannaturale, con la presenza di forze angeliche o demoniache. Con lo scopo di trovare delle sicurezze, di vivere meglio la vita, per conoscere le cose nascoste ed il futuro, l'uomo pratica l'occultismo per mezzo della *chiaroveggenza*, della *telepatia*, la *oniromanzia* o interpretazione dei sogni, la *chiromanzia* cioè l'interpretazione e la predizione della storia dell'uomo in base alle linee del palmo della mano, il *sortileggio* cioè la predizione del futuro tirando a sorte qualcosa, la lettura delle carte (*cartomanzia*), il *pendolo*, ecc.¹⁴ L'occultismo rappresenta una delle sfide più gravi della fede cristiana dell'epoca attuale. A Roma, che è il centro mondiale del cattolicesimo, prosperano oltre 1.700 maghi.¹⁵

Un'altra sfida della fede è l'*astrologia*¹⁶ secondo la quale, la vita umana dipenderebbe dalla configurazione astrale al momento della nascita, o in altri momenti importanti della vita. Nell'antichità per alcuni popoli questa pratica era potente come una religione. I caldei avevano culti astrali per cercare di modificare in bene la vita di un uomo o di un gruppo. Per i cinesi invece era una scienza ufficiale. "Oggi c'è una nuova scienza astrologica che adopera anche i mezzi d'informazione e la scienza statistica. I nuovi astrologi rigettano i segni zodiacali e l'oroscopo per rendere più sicuri i loro risultati""¹⁷.

¹⁴ Cfr. N. MARTINO (coll.), *cit.*, 8-9.

¹⁵ Cfr. M. STANZIONE, *cit.*, 42.

¹⁶ L'*astrologia* è una disciplina differente dall'*astronomia* che studia gli astri e il loro movimento dal punto di vista fisico.

¹⁷ N. MARTINO (coll.), *cit.*, 10.

Nell'*Antico Testamento* le arti occulte sono condannate più volte essendo viste come abominio dell'uomo contro Dio e contro se stesso.

La *stregoneria* "consiste, per la Bibbia, in quel complesso di azioni che dimostrano negli uomini e nelle donne un sentimento di indipendenza dalla sovranità di Dio: gli stregoni pretendono di agire per virtù propria, dunque individualmente e totalmente separati dall'azione divina".¹⁸

I testi dell'*Antico Testamento* si oppongono alle pratiche magiche religiose. Nel *Deuteronomio*¹⁹ si afferma:

"Quando sarai entrato nel Paese che il Signore, il tuo Dio, ti dà, non imparerai a imitare le pratiche abominevoli di quelle nazioni. Non si trovi in mezzo a te chi fa passare suo figlio o sua figlia per il fuoco, né chi esercita la divinazione, né astrologo, né chi predice il futuro, né mago, né incantatore, né chi consulta gli spiriti, né chi dice la fortuna, né negromante, perché il Signore detesta chiunque fa queste cose, a motivo di queste pratiche abominevoli, il Signore, il tuo Dio sta per scacciare quelle nazioni dinanzi a te". (Dt. 18,9-12)

La *divinazione* è una superstiziosa investigazione del futuro, fatta adoperando mezzi occulti da alcune persone spinte dalla morbosa curiosità del futuro o delle cose nascoste. La divinazione si esprime attraverso un rituale e si può basare sull'interpretazione di segni, eventi, simboli oppure manifestarsi attraverso una rivelazione. Esistono sia pratiche di predizione del futuro di una persona, più quotidiane e a titolo individuale, sia pratiche con caratteristiche formali e sociali. In pratica la divinazione provoca l'intervento di forze sopra umane allo scopo di combinare segnalazioni e manifestazioni che superano la capacità dell'uomo ed esulano dall'ordine stabilito da Dio. Il peccato della divinazione è grave quando essa fa ricorso esplicitamente al demonio per conoscere e servirsi dalle cose che Dio mantiene nascoste. Negli altri casi, comunque la divinazione costituisce

¹⁸ A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 25.

¹⁹ Cf. B. DOMERGUE, «I principi esoterici e occulti che ispirano la cultura anticristica di alcuni gruppi musicali odierni» in *Associazione Internazionale Esorcisti, Atti Convegno Internazionale 24-29 settembre 2018*, Roma, 2019, 273-299.

una grave ingiuria contro Dio, perché vuole fare violenza ai Suoi disegni ed alterare il corso della provvidenza.²⁰

Le pratiche magiche sono da sempre legate al mondo dell'occulto, quindi segrete e tramandate attraverso testi o trasmesse oralmente ai pochi iniziati. Il Levitico vieta in maniera perentoria e inequivocabile la magia: „Non praticherete alcuna sorta di divinazione o di magia”, (Lv. 19, 26) condannando a morte gli stregoni.

“Non vi rivolgete ai negromanti nè agli indovini; non li consultate per non contaminarvi per mezzo di loro”. (Lv. 19,31)

“Se un uomo si rivolge ai negromanti e agli indovini per darsi alle superstizioni dietro a loro, io volgerò la faccia contro quella persona e la eliminerò dal suo popolo. Santificatevi dunque e siate santi, perchè io sono il Signore, vostro Dio”. (Lv. 20,6)

Nella stessa ottica, il dettato del profeta Osea è fermo e chiaro:

“Il mio popolo consulta il suo pezzo di legno, e il suo bastone gli dà il responso perché uno spirito di prostituzione li svia e si prostituiscono, allontanandosi dal loro Dio”. (Os. 4,12)

I profeti Geremia, Michea e Malachia condannano con forza le pratiche occultistiche classificandole tra le condotte adultere e sacrileghe del popolo eletto:

“Voi dunque non ascoltate i vostri profeti, né i vostri indovini, né i vostri sognatori, né i vostri pronosticatori, né i vostri maghi che vi dicono: «Non sarete sottomessi al re di Babilonia! »” (Ger. 27,9)

“Eliminerò dalla tua mano i sortilegi e tu non avrai più indovini”. (Mich. 5,11)

“Io mi accosterò a voi per giudicare e sarò un testimone pronto contro gli incantatori [...], dice il Signore degli eserciti”. (Mal. 3,5)

Isaia invece inveisce adirato:

“Stattene pure nei tuoi incantesimi e nella moltitudine delle tue magie, [...] si presentino e ti salvino gli astrologi che osservano le stelle, i quali ogni mese ti pronosticano che cosa ti capiterà. Ecco, essi

²⁰ Cfr. M. STANZONE, *cit.*, 97.

sono come stoppia: il fuoco li consuma, non salveranno se stessi dal potere delle fiamme". (Is. 47, 12-14)

Nel libro della Sapienza la religione si oppone alla stoltezza e alla follia di chi adora le cose create, chi pratica l'occulto (Sap. 13,1-9). In un passo successivo ironizza sulle arti dei maghi e mette in ridicolo le loro pretese:

"Fallivano i ritrovati della magia, e la loro baldanzosa pretesa di sapienza. Promettevano di cacciare timori ed inquietudini dall'anima malata e cadevano malati per uno spavento ridicolo". (Sap. 17,7-8)

Nel *Nuovo Testamento* è detto chiaramente che chi opera la magia in qualunque forma essa si manifesti, non erediterà il Regno di Dio (Gal. 5,19-21).

Negli Atti degli Apostoli abbiamo la severa condanna di Pietro per il personaggio chiamato Simone, dedito alla magia, per aver tentato di volgere la potenza dello Spirito a beneficio delle sue pratiche magiche. Simone Mago viene riconosciuto un gran personaggio per gli occultisti di tutti i tempi:

"V'era da tempo in città un tale di nome Simone, dedito alla magia, il quale mandava in visibilio la popolazione di Samaria, spacciandosi per un gran personaggio. A lui aderivano tutti, piccoli e grandi, esclamando: «Questi è la potenza di Dio, quella che è chiamata Grande». Gli davano ascolto, perché per molto tempo li aveva fatti strabiliare con le sue magie. [...] Anche Simone credette, fu battezzato e non si staccava più da Filippo. Era fuori di sé nel vedere i segni e i grandi prodigi che avvenivano. [...] Simone, vedendo che lo Spirito veniva conferito con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro dicendo: «Date anche a me questo potere perché a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo». Ma Pietro gli rispose: «Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio»". (At. 8,9-20)

Un altro momento in cui, negli Atti degli Apostoli, si mostra l'assoluta incompatibilità tra cristianesimo e magia è l'episodio di Elimas²¹ il mago:

²¹ Cf. R. LAVATORI, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, Libreria Utet, Torino 2007, 32.

“Ma Elimas, il mago, – ciò infatti significa il suo nome – faceva loro opposizione cercando di distogliere il proconsole dalla fede. Allora Saulo, detto anche Paolo, pieno di Spirito Santo, fissò gli occhi su di lui e disse: «O uomo pieno di ogni frode e di ogni malizia, figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia, quando cesserai di sconvolgere le vie diritte del Signore? Ecco la mano del Signore è sopra di te: sarai cieco e per un certo tempo non vedrai il sole». Di colpo piombò su di lui oscurità e tenebra, e brancolando cercava chi lo guidasse per mano”. (At. 13,8-11)

La magia era considerata dal cristianesimo dei primi secoli opera del demonio e della malizia degli uomini. Era segnalata come pratica idolatrica, condannandosi la formazione di società segrete e i riti sacrileghi:

“[...] dico che i sacrifici dei pagani sono fatti a demoni e non a Dio. Ora, io non voglio che entriate in comunione con i demoni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla messa del Signore e alla messa dei demoni”. (1Cor. 10,20-21)

Il libro dell’Apocalisse esclude dal Gerusalemme celeste chi non rinunzia alla stregoneria, alla magia e all’occultismo. “Fuori i cani, i fattucchieri, gli immorali, gli omicidi, gli idolàtri e chiunque ama e pratica la menzogna”! (Ap. 22,15)

L’occultismo e la magia sostituiscono Dio con delle creature e rappresentano una ripresa di quella tentazione diabolica cui Gesù stesso si è voluto sottoporre, vincendola:

“Il diavolo lo condusse in alto e, mostrandogli in un istante tutti i regni della terra, gli disse: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la do a chi voglio. Se ti prostri dinanzi a me tutto sarà tuo». Gesù gli rispose: «Sta scritto: Solo al Signore Dio tuo ti prostrerai, lui solo adorerai»”. (Lc. 4,5-8)

Nella sacra Scrittura i testi che parlano di magia ed occultismo vogliono dimostrare la superiorità di Jahve, o, più tardi, del Signore Gesù sulle forze oscure che la magia e la divinazione si sforzano di rimuovere.

Anche i Padri della Chiesa hanno reagito contro i riti magici, stregoneschi e satanici nei primi secoli del cristianesimo. Tertulliano diceva che di astrologi, stregoni e di ciarlatani, come erano chiamati tutti quelli che praticavano l'occultismo, non si dovrebbe nemmeno parlare. L'astrologia e la magia sono turpi invenzioni dei demoni. Il diavolo, per definizione è "colui che separa". I Padri apologisti (difensori della fede) hanno attribuito al diavolo la formazione e l'espansione delle sette eretiche. Quelli che volevano separarsi dalla Chiesa scindendola erano associati all'opera del maligno. Per Giustino, Ireneo e Tertulliano il demonio è l'antagonista di Dio e il persecutore del cristianesimo con l'intento di ingannare coloro che vogliano avvicinarsi alla fede. Per Cipriano di Cartagine gli eretici che hanno abbandonato il gregge della Chiesa per fondare proprie sette sono peggiori degli apostati perché manovrati dal demonio.²² Sia i Padri greci che i latini, "hanno lottato contro i residui di credenze pagane, sull'efficacia degli amuleti, dell'oroscopo, del malocchio, dell'occultismo e della magia in genere".²³

Durante il periodo dell'Inquisizione si sono raccolte delle informazioni sui riti stregonici chiamati nel medioevo *sabba* (dal latino *sabbatu*, sabato, per i pagani giorno dedicato a Saturno). Cosicché l'eresia, il paganesimo, la stregoneria, le pratiche divinatorie e occulte, l'idolatria, la necromanzia e il satanismo sono sempre più legati fra di loro. Il sabba medievale si svolgeva secondo dei criteri standard: l'arrivo al raduno, l'omaggio al diavolo nel bacio rituale, il battesimo alla rovescia per i nuovi entrati, il banchetto, i sacrifici animali e umani, le danze e infine l'orgia che si protraeva fino al canto del gallo, simbolo e ricordo del tradimento di Pietro. Per ottenere i poteri magici dovevano adorare il diavolo e per poter aderire al sabba bisognava fare il *pactum diabolicum* che implicava l'abiura della fede cristiana e il riconoscimento del diavolo come signore e padrone.²⁴

²² Cfr. A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 27.

²³ M. STANZONE, *cit.*, 94.

²⁴ Cfr. A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 28-29.

Molti satanisti si recano oggi nelle curie delle diocesi per chiedere di essere “sbattezzati”. Così facendo, sono sicuri della loro rinuncia alla fede cristiana con la quale sono in conflitto. Fanno poi, durante i riti satanici, dei patti con il diavolo, consacrandosi a lui per sempre. La famosa Chiesa di Satana di LaVey ha pure dei moduli²⁵ da compilare per i nuovi adepti che contengono, oltre i dati personali, delle domande sul credo satanico e sui diversi contenuti del satanismo. Questa sarebbe una forma moderna del vecchio *pactum diabolicum*.

San Giovanni Crisostomo, nei suoi insegnamenti, si è dilungato sulla stregoneria, sulla magia e sugli altri riti satanici. La sua posizione è molto chiara e nello stesso tempo ferma. Secondo lui, “la malattia” della stregoneria e della magia viene da Satana che ha rubato il dono più grande che Dio abbia dato ai suoi figli: la libertà. Così loro diventano subito schiavi del peccato che può avere diverse forme. I maghi che sacrificano dei bambini nel nome di Satana ammettono che le anime di questi bambini gli aiutino nei loro rituali stregoneschi. Questa è una astuzia e una trappola demoniaca.²⁶ Se durante un rituale viene avvertita una voce, non è certo la voce di un qualche defunto invocato: piuttosto si tratta della voce del demonio, che per un sinistro sortilegio, somiglia alla voce del defunto. I medium che pretendono di mettere in contatto i famigliari con le anime delle persone mancate fanno parte dalla stessa trappola del demonio. Sia che il medium lo sappia sia che non lo sappia, le anime dei defunti non sono a disposizione maligna di quelli che le invocano, mettendosi contro Dio.

Nei confronti di quelli che portano degli amuleti, San Giovanni afferma di nuovo la potenza della croce di Cristo Salvatore. Dopo il suo sacrificio sulla croce non possiamo aspettare la protezione e la salvezza da quello che questi amuleti rappresentano. La donna che pratica la chiromanzia, gli incantesimi di ogni tipo, usando anche il nome di Dio per essere più credibile, ingannando così gli ignoranti è odiata dal Santo, per il fatto stesso

²⁵ Nel secondo annesso è riportato un modulo di adesione alla Chiesa di Satana.

²⁶ Cfr. IOAN GURĂ DE AUR, *Diavolul și magia*, Panaghia, 2002, 104-105.

di usare il nome di Dio invano. I demoni stessi usano il nome di Cristo. Per esempio quando lo hanno riconosciuto nella Sinagoga di Cafarnao.²⁷ Ma Gesù li ha cacciati lo stesso. “Vi prego”, dice San Giovanni, “rimanete puliti e non toccati dall’imbroglio. Le mie parole siano per voi bastone”.²⁸

Alcuni vanno dai maghi per diverse guarigioni delle malattie. Il demonio non può curare il corpo dalle malattie. Come possono essere così creduli alcuni da andare ai maghi che invocano le forze malefiche in vista di curare delle malattie? Questi maghi sono dei ciarlatani che conoscono bene in che approfittare delle persone in questi casi. Il diavolo non ha pietà dell’anima dell’uomo, poiché la vuole perdere, come potrebbe avere pietà del corpo? Suprema volontà del demonio è che l’uomo si allontani da Dio e si perda, mai che guarisca. Queste “soluzioni” a volte portano a uno stato immediato di benessere che inganna, ma sempre, passato poco tempo, vengono alla luce le conseguenze di questo atto idolatrico.

I primi cristiani hanno faticato per difendere il vero cristianesimo dagli idolatri e dagli eretici. Oggi sono i cristiani stessi che hanno perso di vista le rinunce a Satana che hanno fatto nel battesimo. Un numero sempre crescente di Cristiani, anche oggi, rinuncia alla fede e i motivi sono diversi. Secondo Don Aldo Buonaiuto c’è un percorso tipico per quelli che si avvicinano progressivamente al mondo dell’occulto, arrivando persino al demoniaco. Ecco le tappe principali:²⁹

RIFIUTO DELLA CHIESA	
<i>CHIESA</i> NO	<i>CRISTO</i> SI
RIFIUTO DI CRISTO	
<i>CRISTO</i> NO	<i>DIO</i> SI

²⁷ “Che abbiamo a che fare con te, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? So bene chi sei: il Santo di Dio!” (Lc. 4,34).

²⁸ IOAN GURĂ DE AUR, *cit.*, 110.

²⁹ Cfr. A. BUONAIUTO, «Dal culto cristiano a quello satanico» in *Sempre, Mensile dell’Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII*, Anno XXIX, n. 11, Dicembre, Rimini 2006, 20.

RIFIUTO DI DIO	
<i>DIO</i> NO	<i>RELIGIONE</i> SI
RIFIUTO DELLA RELIGIONE	
<i>RELIGIONE</i> NO	<i>SACRO</i> SI
RIFIUTO DEL SACRO	
<i>SACRO</i> NO	<i>MISTICO</i> SI
RIFIUTO DEL MISTICO	
<i>MISTICO</i> NO	<i>ESOTERICO</i> SI
RIFIUTO DELL'ESOTERICO	
<i>ESOTERICO</i> NO	<i>OCCULTO</i> SI
RIFIUTO DELL'OCCULTO	
<i>OCCULTO</i> NO	<i>DEMONIACO</i> SI

Secondo San Cirillo di Gerusalemme le predizioni, la magia, la necromanzia, la cartomanzia, le profanazioni, le fatture, gli amuleti e tutti gli altri tipi di stregoneria sono opera del diavolo. Se prima erano opere che riguardavano i pagani, oggi ciò coinvolge pure i cristiani, che commettono quindi peccati gravi.³⁰

Il cristiano vero si riconosce chiamato da Dio a vivere la propria esistenza come risposta libera al progetto di amore di Dio nell'accoglienza della grazia. È convinto dell'esistenza dello stesso Dio personale e trascendente e soprattutto della rivelazione di Gesù Cristo. Egli deve assolutamente rifiutare ogni forma di pratica magica. "Tantopiù in quanto la visione esoterico-occultistica di Dio, dell'uomo e del creato si allontana dalla verità rivelata. Tale visione è contraria alla fede in Dio Creatore e al culto esclusivo che gli è dovuto, devia dal riconoscimento di Gesù Cristo come unico Redentore dell'uomo e del mondo e, non riconoscendo il dono

³⁰ Cfr. N. AGHIORITUL, *cit.*, 22-24.

del suo Santo Spirito, si pone in contrapposizione con l'integrità della professione credente e rappresenta un pericolo per la salvezza".³¹

Approccio magisteriale del satanismo

La posizione della Chiesa, nei secoli rimane costante, anche se, specialmente nel Medioevo ci sono state accentuazioni eccessive che hanno finito per trasferire tutta la magia a carico del demonio.

Basandosi sulla Sacra Scrittura e sui Padri della Chiesa, il Catechismo della Chiesa Cattolica sottolinea la gravità dell'idolatria, della magia, della divinazione come peccati contro il primo comandamento. Il satanismo viene inquadrato nel peccato dell'idolatria:

"Il primo comandamento condanna il *politeismo*. Esige dall'uomo di non credere in altri dèi che Dio, di non venerare altre divinità che l'Unico. La Scrittura costantemente richiama a questo rifiuto degli idoli che sono «argenti e oro, opera delle mani dell'uomo», i quali «hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono[...]». Questi idoli vani rendono l'uomo vano: «sia come loro che li fabbrica e chiunque in essi confida» (Sal. 115,4-5. 8)³² Dio, al contrario, è «il Dio vivente» (Gs. 3-10; Sal. 42,3; ecc.) che fa vivere e interviene nella storia". (CCC 2112)

"L'idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l'uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dèi e dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro, ecc. «Non potete servire a Dio e a mammona» dice Gesù (Mt. 6,24). Numerosi martiri sono morti per non adorare «la Bestia» (Ap. 13-14), rifiutando perfino di simulare il culto. L'idolatria respinge l'unica Signoria di Dio; perciò è incompatibile con la comunione divina".³³ (CCC 2113)

I satanisti, oltre la loro posizione contraria alla società e alla Chiesa, commettono il peccato dell'idolatria adorando Satana, una creatura, al

³¹ M. STANZONE, *cit.*, 98.

³² Cfr. Is. 44,9-20; Ger. 10,1-16; Dn. 14,1-30; Bar. 6; Sap. 13,1-15. 19.

³³ Cfr. Gal. 5,20; Ef. 5,5.

posto di Dio. Quelli che praticano il satanismo si fanno colpevoli di essere contrari al Creatore, assumendo una posizione di ribellione contro tutto. La posizione della chiesa è molto chiara e deve essere conosciuta soprattutto dai responsabili dell'azione pastorale: dai preti, dai catechisti, dagli animatori e dai fedeli stessi. Purtroppo, questi, se non conoscono e non approfondiscono gli insegnamenti e le fonti del Magistero della Chiesa, promulgano falsi principi ingenerando confusioni e incertezze.³⁴

Nei confronti dell'occultismo, lo stesso Catechismo è molto chiaro:

“Tutte le forme di divinazione sono da respingere: ricorso a satana o ai demoni, evocazione dei morti o altre pratiche che a torto si ritiene che «svelino» l'avvenire. La consultazione degli oroscopi, l'astrologia, la chiromanzia, l'interpretazione dei presagi e delle sorti, i fenomeni di veggenza, il ricorso a medium occultano una volontà di dominio sul tempo, sulla storia ed infine sugli uomini ed insieme un desiderio di rendersi propizie le potenze nascoste. Sono in contraddizione con l'onore e il rispetto, congiunto a timore amante, che dobbiamo a Dio solo”. (CCC 2116)

“Tutte le pratiche di *magia* e *stregoneria* con le quali si pretende di sottomettere le potenze occulte per porle al proprio servizio e ottenere un potere soprannaturale sul prossimo, fosse anche per procurargli la salute, sono gravemente contrarie alla virtù della religione. Tali pratiche sono ancor più da condannare quando si accompagnano ad una intenzione di nuocere ad altri o quando in esse si ricorre all'intervento dei demoni. Anche portare gli amuleti è biasimevole. Lo *spiritismo* spesso implica pratiche divinatorie o magiche. Pure da esso, la chiesa mette in guardia i fedeli. Il ricorso a pratiche mediche dette tradizionali non legittima né l'invocazione di potenze cattive, né lo sfruttamento della credulità altrui”. (CCC 2117)

Lo *spiritismo* “è l'arte di evocare gli spiriti per entrare in comunicazione con essi. Anche se è noto che la maggioranza dei fenomeni che avvengono nelle sedute sono di origine truffaldina o causati da autosuggestione, possono apparire reali alle persone sprovvedute, inducendole a ricorrere alle pratiche spiritiche con l'animo di stabilire un vero contatto con gli

³⁴ Cfr. A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 126.

spiriti. Tale tentativo, in quanto vuol sovvertire il regime naturale determinato da Dio, implica ovviamente un peccato di superstizione".³⁵ Nella stessa ottica si deve vedere l'interesse sempre più diffuso per i fenomeni paranormali o per i poteri eccezionali, quali visioni a distanza, viaggi nell'aldilà in quanto atti fini a se stessi. Essi sono pericolosi sia per il giusto equilibrio psicologico dell'uomo, sia per l'autentico vissuto della fede battesimale.

Si deve fare una riflessione sul concetto di libertà religiosa. Si parla tanto di questo aspetto ma spesso ci si smarrisce. Il documento *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II spiega che il diritto alla libertà religiosa "si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata, sia tramite la stessa ragione" quindi "gli uomini non possono soddisfare a questo obbligo in modo rispondente alla loro natura se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità della coercizione esterna" (DH 2). Le sette religiose, in particolare il satanismo, non offrono questo tipo di libertà. Gli adepti diventano schiavi non solo del peccato ma anche dei capi carismatici. Difficilmente possono uscire da una setta senza aver dei problemi gravi o essere in pericolo loro e le loro famiglie. Spesso la tecnica del "lavaggio del cervello" è messa in pratica per quelli che sono appena entrati nella setta. In questo senso abbiamo una storia raccontata al numero verde anti-sette della Comunità *Papa Giovanni XXIII*:

"Betty, ora 18enne, ha un trascorso in una setta satanica. A 15 anni inizia per gioco a fare delle sedute spiritiche con le compagne di classe, incoraggiate da un professore di lettere che consiglia loro la lettura di libri di occultismo e magia. Betty cerca su internet persone che condividono la stessa passione. Dalle «fantasie telematiche» alla realtà il passo è breve e Betty incontra nella sua città un gruppo «alternativo» che compie strani riti a notte fonda. In pratica è una setta che fa messe nere. I genitori non si accorgono di nulla perché Betty li tiene fuori della sua vita e loro sono sempre lontani da casa per lavoro. Lei cambia la compagnia di amicizie e si distacca anche

³⁵ M. STANZONE, *cit.*, 99.

dalle amiche di scuola. Simone, il capo del gruppo conosciuto via internet, promette a Betty che se si impegna potrà diventare «strega di terzo livello» e lei crede questo un obiettivo importante da raggiungere, uno dei primi traguardi importanti della sua vita. Simone ha la passione per i coltelli e le pistole. A Betty quell'hobby sembra eccessivo, ma per diventare «strega» crede che si possa sopraspedere. Come si può far finta di niente quando Manuel e i suoi amici, per compiacere Satana durante i riti, la obbligano ad atti di vampirismo e di scarnificazione oppure la portano a profanare le tombe nei cimiteri. I genitori non riconoscono più Betty di un tempo, che veste sempre di nero e indossa strani amuleti. A quel punto decidono di intervenire, ma i danni che la setta ha prodotto sulla ragazza sono seri e necessitano di un lungo ricupero”.³⁶

La mancanza della libertà religiosa e psicologica è un atto che entra nell'attenzione della Criminologia e della Polizia Giudiziaria. È bene, a questo punto ricordare quanto la Chiesa Cattolica tenga a precisare che: “la società civile ha il diritto di tutelarsi contro gli abusi che si possono verificare sotto il pretesto della libertà religiosa, spetta soprattutto al potere civile provvedere a tale protezione [...] ad una sufficiente tutela di quella onesta pace pubblica che è un'ordinata convivenza nella vera giustizia, e alla doverosa custodia della pubblica moralità” (DH 7).

L'ex Cardinale di Milano, Angelo Scola, già rettore della Pontificia Università Lateranense, ha evidenziato come l'epoca attuale sia “dominata dall'abbandono della fede cristiana e dal dominio di una solitudine radicale di fronte al mondo e al tempo. Per dominarla, gli uomini, si rivolgono alla magia che consentirebbe di guadagnarsi la protezione di poteri occulti e non rinunciano a cercare un'alleanza con le stesse potenze del male. Proliferano per questo le pratiche magiche e non mancano fedeli cristiani che partecipano a gruppi satanici fautori di un culto apertamente contrario alla religione cattolica. Inoltre, il cardinale precisa quanto siano sbagliate le circostanze che possono condurre un uomo a esercitare dette pratiche così come diverse sono le forme e dominazioni che queste assumono in

³⁶ A. BUONAIUTO, «Intrappolati nella rete» in *Sempre. Mensile dell'Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII*, Anno XXX, n. 7, luglio-agosto, Rimini 2007, 16-17.

dipendenza dalle correnti e dai mezzi cui fanno riferimento. Non possiamo, inoltre, dimenticare che quelli che rendono culto a Satana agiscono contro la carità poiché si mettono a disposizione della sua opera di distruzione: basti pensare alle degradazioni morali che accompagnano normalmente i riti satanici".³⁷ Non è solo la fede che viene meno nelle pratiche stregonesche, sataniste e occultistiche: anche la speranza cristiana viene radicalmente offesa poiché chi compie simili atti, confida la sua speranza in potenze create e non in Dio.³⁸

Il segretario nazionale del GRIS, il dott. Giuseppe Ferrari, dichiara come sia facile entrare in contatto con i gruppi satanici quando si promuove la frequentazione di ambienti esoterici, magici e occultistici fino al punto di giungere all'assuefazione delle idee e all'abitudine alle pratiche degli stessi e al desiderio di spingersi oltre per sperimentare nuove vie di conoscenza; la partecipazione a sedute spiritiche per evocare entità particolari, durante le quali non è difficile arrivare ad evocare spiriti demoniaci e incontrare chi partecipa anche a riti satanici; il ricorso ai maghi per affrontare problemi di vario genere che, protraendosi spesso nel tempo, si cerca di risolvere non tralasciando neppure il ricorso alla cosiddetta magia nera, la quale introduce quasi inevitabilmente nel mondo dei riti satanici svolti da persone singole o da gruppi più o meno organizzati; l'attrazione idolatrica mostrata nei confronti di alcuni contatti e gruppi rock ai quali è concesso, attraverso i messaggi delle loro canzoni, di bestemmiare, di invitare al suicidio, all'omicidio, alla violenza, alla perversione sessuale, all'uso della droga, alla necrofilia, al coinvolgimento al satanismo. Secondo il dott. Ferrari la società contribuisce a rendere più fertile il terreno per la semina satanica. Il mondo dell'occulto si sta diffondendo nella società anche attraverso il fatto di essere sottovalutato, ritenuto marginale, di

³⁷ A. SCOLA, «Il fenomeno del satanismo nella società contemporanea», in *Quaderni de L'Osservatore Romano*, 1997, n. 36, 31-42.

³⁸ Cfr. M. STANZONE, *cit.*, 98.

nessun rilevanza ed importanza, una specie di gioco di società o di ruolo la cui possibile perversità può essere comunque socialmente tollerata.³⁹

Le pratiche occultistiche, sotto ogni forma, sono incompatibili con la fede cristiana. La superstizione, la divinazione, la magia, il satanismo sono in contraddizione con l'onore e il rispetto dovuto solo a Dio e oggettivamente sono atti gravemente contrari alla virtù della religione. La magia e la stregoneria sono di per sé, peccati gravi, anche se, talvolta, intervengono fattori soggettivi che attenuano la responsabilità delle persone. Sono peccati contro Dio, Creatore e Signore di tutte le cose, a cui solo appartengono il passato, il presente e il futuro: unicamente a lui è possibile conoscere fino in fondo il significato di tutti gli avvenimenti.⁴⁰

³⁹ Cfr. A. BUONAIUTO, *Le mani occulte*, 129-130.

⁴⁰ Cfr. M. STANZONE, *cit.*, 100.

„Biserici surori”: cadre, extinderi și frontiere eclezilogice

Mihai GHERGHEL¹

Abstract: “Sister Churches”: Frameworks, Expansions, and Ecclesiological Frontiers. The article examines the development, proper meaning, and theological boundaries of the expression “Sister Churches” within post-conciliar Catholic ecclesiology. Tracing its roots from *Unitatis redintegratio* and Paul VI’s *Anno ineunte*, it shows how the term was intended to express the fraternal relationship between particular Churches, especially in the Catholic–Orthodox dialogue. The study explains how later ambiguous uses led to the 2000 CDF Note, which reaffirmed that “Sister Churches” applies only to particular Churches, not to the universal Church, thereby safeguarding the uniqueness of the Church of Christ and ensuring a clear foundation for authentic ecumenical dialogue.

Keywords: *ecumenism, ecclesiology, sister Churches, Vatican II, Congregation for the Doctrine of the Faith, subsistit in, Christian unity, dialogue, particular Churches, communion, confession.*

Introducere

Conceptul de *Biserici surori* reprezintă una dintre temele semnificative ale teologiei ecumenice post-conciliare, deoarece aduce în discuție chestiuni fundamentale privind identitatea, natura și structura Bisericii, dar și aspecte referitoare la modul în care unitatea vizibilă poate fi redescoperită în lumina primului mileniu creștin. Evoluția expresiei, de la menționarea ei în *Unitatis redintegratio* până la utilizările ei ulterioare în discursurile și în

¹ Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.
mihai.gherghel@ubbcluj.ro

documentele magisteriului papal, arată străduința de a formula un limbaj teologic care să exprime realități istorice și ecleziologice comune, fără a relativiza unicitatea Bisericii lui Cristos.

Analiza de față explorează evoluția acestui concept, receptarea și interpretările sale teologice din documentele magisteriale catolice, urmărind permanent echilibrul dintre fidelitatea doctrinară și deschiderea ecumenică, și reafirmând exigența unei ecleziologii coerente.

În demersul nostru, am optat pentru o metodologie articulată în trei direcții principale. Mai întâi, vom prezenta o analiză istorică a apariției și consolidării expresiei în documentele conciliare și postconciliare, urmărind fidelitatea față de contextul original. În al doilea rând, vom analiza teologic conceptul de *Biserici surori*, examinând atât interpretările corecte, cât și cele improprii ale sintagmei, prin raportare directă la pozițiile oficiale ale magisteriului, cu accent pe Nota catolici contemporani, pentru a distinge între dezvoltările legitime și ambiguitățile conceptuale care pot genera confuzii în dialogul ecumenic.

1. Geneză și evoluția conceptului de *Biserici surori* în teologia catolică și în dialogul ecumenic

O mențiune importantă la conceptul de *Biserici surori* găsim în textele Conciliului Vatican al II-lea, care, în decretul *Unitatis redintegratio* cu referire la Bisericele din Orient, între care au existat și se păstrează „relații fraterne care, asemenea celor dintre surori, trebuie să existe între Bisericele locale” (UR 14)².

În spațiul ecumenic, termenul a intrat în circuitul academic odată cu Breve-ul *Anno ineunte* (iulie 1967), scrisoarea Papei Paul al VI-lea către Patriarhul Atenagora I cu prilejul vizitei la Constantinopol. Pontiful reamintește elementele substanțiale de comuniune dintre Biserica Apusului și cea a Răsăritului, ca realități născute din același Părinte, și sugerează că practica de a se numi „surori” își are rădăcina în lucrarea aceleiași iubiri

² <https://www.magisteriu.ro/unitatis-redintegratio-1964/>

divine în fiecare Biserică locală (cf. UR 14). După veacuri de viață „ca surori”, marcate de concilii ecumenice comune care au apărut depozitul credinței, dar și după o perioadă lungă de separare și neînțelegere, documentul indică șansa unei regăsiri reciproce în această relație de „Biserici surori”³.

Afirmația lui Paul al VI-lea a primit aprecieri largi și a fost frecvent reluată în literatura de specialitate. Plecând de la aceasta, numeroși autori au vorbit despre o reală schimbare de paradigmă ecleziolelogică în ecumenism; în special, textul a fost invocat pentru a respinge uniaticismul ca metodă ecumenică depășită, susținându-se renunțarea la modelul „Bisericilor unite” în favoarea fundamentului oferit de „Bisericile surori”⁴.

În legătură cu pasajul invocat din Paul al VI-lea, merită subliniat că intenția nu era să proclame pur și simplu statutul de surori al celor două Biserici, ci să exprime dorința ca Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă să regăsească și să refacă o comuniune frățească „ca între surori”, după modelul primului mileniu, când Catolicitatea era prezentă în Apus și în Răsărit, iar primatul episcopului Romei era recunoscut de întregul orizont creștin. În acel context istoric, Apusul și Răsăritul puteau fi în anumite privințe înțelese drept „două Biserici surori”. În plan ecumenic, aceste

³ 1. *Acta Apostolicae Sedis*, 59 (1967) 852-854; de asemenea în *Enchiridion Vaticanum*, 2, nn. 1514-1517 și în *Tomos Agapis*. Vatican-Phanar 1958-1970 (Roma și Istanbul 1970), Imprimerie Polyglotte Vaticanae, 1971, 388-390, nr. 176.

⁴ Unul dintre primii care au ridicat problema, poate într-un mod puțin radicalizat, a fost E. LANGE, în studiul *Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable*, publicat în «*Irénikon*» 48 (1975) 322-342. După documentul de la Freising (1990), care a introdus în dialogul catolico-ortodox chestiunea delicată a uniaticismului, tema *Biserici surori* versus *Biserici unite* a fost abordată de mai mulți ecumeniști. Dintre aceștia se poate aminti critica adusă uniaticismului de către A. De HALLEUX: „Defectul său original rezidă mai degrabă într-o înțepenie a noțiunii catolice post-tridentine a unității Bisericii, tendință care deformează raportul de comuniune reciprocă dintre *Biserici surori* într-un raport de dominație și ascultare între *Biserica-mamă* și *Bisericile-fiice*. Voința celui de-al Doilea Conciliu Vatican de a reveni la o ecleziolelogie a comuniunii a deschis calea către adevăratul dialog „pe picior de egalitate” cu Ortodoxia”: A. De HALLEUX, *Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising*, în «*Revue Théologique de Louvain*» 22 (1991) 28.

afirmații au fost uneori interpretate ca sugerând că unica și universală Biserică a lui Hristos ar îmbrățișa două Biserici surori distincte⁵.

Ioan Paul al II-lea a reluat frecvent formula în magisteriul său; relevantă este enciclica *Slavorum apostoli* (2.VI.1985), unde sintagma este plasată explicit în orizontul primului mileniu, când Bisericile din Apus și din Răsărit funcționau efectiv ca „surori” în unica Biserică a lui Hristos⁶. Cel mai recent și mai influent text pontifical care utilizează expresia este *Ut unum sint* (25.V.1995): la nr. 56, documentul restrânge folosirea termenului la raporturile dintre Bisericile locale, iar la nr. 60 îl inserează în cadrul dialogului catolico-ortodox, indicând că au fost așezate „bazele doctrinare” ale unei rezolvări pozitive a chestiunii metodei de urmat în vederea comuniunii depline⁷.

Pe fundalul dezbaterii privind uniaticismul, ecumeniștii au confruntat tema „Biserici surori” versus „Biserici unite”. În această direcție, A. de Halleux a criticat uniaticismul arătând că o rigidizare post-tridentină a noțiunii catolice de unitate a transformat raportul de comuniune reciprocă între Biserici surori într-o schemă asimetrică de tip „Biserică-mamă/Biserici-fiice”; revenirea la o ecleziologie a comuniunii propusă de Vatican II a redeschis, în schimb, calea unui dialog autentic „pe picior de egalitate” cu Ortodoxia⁸.

⁵ În acest sens, cf. de exemplu Y. CONGAR, *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques*, în «Revue de Droit Canonique» 25 (1975) 195: „Sfântul Părinte [Paul al VI-lea] merge până la a vorbi despre o «Biserică universală și sfântă a lui Hristos» care cuprinde cele două Biserici-surori”.

⁶ Enciclica comemorează opera evanghelizatoare a lui Chiril și Metodiu, arătându-i „ca verigi de legătură, sau ca un pod spiritual între tradiția răsăriteană și tradiția apuseană, care confluează în unica mare Tradiție a Bisericii universale. Ei sunt pentru noi campionii și totodată patronii în efortul ecumenic al Bisericilor surori din Răsărit și din Apus, pentru a regăsi prin dialog și rugăciune unitatea vizibilă în comuniunea perfectă și totală, «unitate care — așa cum am spus cu ocazia vizitei mele la Bari — nu este absorbție și nici fuziune»” (nr. 27).

⁷ Enciclica afirmă, de fapt: „După Conciliul Vatican II și în continuitate cu acea tradiție, s-a restabilit uzul de a atribui apelativul de «Biserici surori» Bisericilor particulare sau locale adunate în jurul episcopului lor” (nr. 60). Enciclica nu oferă alte indicații cu privire la această doctrină.

⁸ Cf. H. De HALLEUX, *Uniatisme et communion*, în «Revue Théologique de Louvain» 22 [1991], p. 28).

Între ecumeniști, E. Lanne se numără, probabil, printre primii care au scos în evidență semnificația conceptului, prin trei studii dedicate explicit subiectului⁹. Ulterior, o amplă literatură a dezvoltat și a consolidat relevanța noii perspective eclezio-logice¹⁰, deși nu au lipsit voci critice care au semnalat și dificultăți ori limite ale acesteia¹¹.

Termenul a dobândit o pondere tot mai mare în documentele dialogului ecumenic, în primul rând în cel catolico-ortodox¹², dar și în relația cu

⁹ Vezi: E. LANNE, *Églises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, în «Istina» 20 (1975) 47-74; Idem, *Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable*, în «Irenikon» 48 (1975) 322-342; Idem, *Église-sœur et Église-mère dans le vocabulaire de l'Église ancienne*, în AA.VV., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Ed. W. Rordorf, Geneva, 1982, 86-97.

¹⁰ Amintesc, în ordine cronologică, câteva studii dedicate expres chestiunii, avertizând totuși că tema este prezentă în multe alte studii despre dialogul ecumenic între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe: B. SCHULTZE, *Il Vaticano II e Paolo VI di fronte al dilemma: «Chiese sorelle o Chiese unite?»*, în «Unitas» 31 (1976) 81-106; D. SALACHAS, *Les Églises sœurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions-Perspectives-Problèmes*, în «Nicolaus» 10 (1982) 103-132; Y. CONGAR, *Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica romana, «Chiese sorelle» e Concili ecumenici*. Capitolul IX din vol. *Diversità e comunione*, Assisi 1983, 122-137 (original francez: 1982); A. DE HALLEUX, *Fraterna Communio*, în «Irenikon» 58 (1985) 291-309; F. BOUWEN, „Chiese sorelle”, în *Dizionario del Movimento Ecumenico*, ed. N. Lossky și alții, Bologna 1994, 183-184 (original englez 1991); H. LEGRAND, *Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies*, în «Irenikon» 66 (1993) 7-37; D. SALACHAS, *Chiese sorelle: un'ecclesiologia*, în «Il Regno – Attualità» 16 (1993) 508-511; M.A. FAHEY, *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West and West is East*, Milwaukee 1996. Referitor la această temă s-au exprimat și autori necatolici, dintre care amintesc: J. MEYENDORFF [ortodox], *Schwesternkirchen. Ekklesiologische Implikationen im «Tomos Agapis»*, în «Communio» 3 (1974) 308-322; Idem, *Églises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, în «Istina» 20 (1975) 35-46.

¹¹ A. GARUTI, „Chiese sorelle”: realtà e interrogativi, în «Antoniano» 71 (1996) 631-686; N. BUX, *Il quinto sigillo. L'unità dei cristiani verso il terzo millennio*, Città del Vaticano, 1997. Dificultăți serioase de a admite expresia, nu din partea catolică, ci din partea ortodoxă, sunt semnalate de Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come «Chiesa sorella?»*, în «Studi ecumenici» 14 (1996) 43-81.

¹² În mod particular s-a ocupat de această chestiune documentul de la Balamand: *Uniatismul, metodă a unirii din trecut, și căutarea actuală a comuniunii depline* (23 iunie 1993), care, între altele, afirmă: „Prin modul în care catolicii și ortodocșii se reconsideră în raportul lor cu misterul Bisericii și se redescoperă ca Biserici surori, forma de «apostolat misionar» descrisă mai sus, și care a fost numită «uniatism», nu poate fi acceptată nici ca model de urmat, nici ca model al unității căutate de Bisericile noastre” (în *Enchiridion Oecumenicum* 3, nr. 1877).

alte confesiuni creștine¹³. Totuși, unele ambiguități de utilizare, vizibile în aceste texte, au determinat publicarea *Notei* pe care o analizăm în continuare.

2. Precizările unei *Note* a Congregației pentru Doctrina Crediinței

Documentul intitulat *Notă referitoare la expresia „Biserici surori”*¹⁴, din 30 iunie 2000, debutează subliniind că, deși expresia are un uz legitim, în literatura ecumenică recentă circulă și utilizări ambigue. În continuitate cu Vatican II și cu magisteriul pontifical ulterior, *Nota* urmărește să reamintească sensul corect și domeniul adecvat al termenului (nr. 1).

După un scurt istoric al originii și evoluției expresiei, sunt formulate criterii de utilizare: în accepțiunea proprie, „Biserici surori” se referă exclusiv la Biserici particulare (ori la agregări ale acestora, precum Patriarhate sau Mitropolii) și la raporturile dintre ele. Chiar și în această accepțiune restrânsă, rămâne esențială distincția că Biserica universală, una, sfântă, catolică și apostolică, nu este „soră”, ci „mamă” a tuturor Bisericilor particulare (nr. 10).

În aceeași logică, este legitim să se vorbească despre „Biserici surori” între Biserici particulare catolice și necatolice; în consecință, Biserica particulară a Romei poate fi numită „soră” a tuturor celorlalte Biserici particulare. Nu este însă corect să se afirme că Biserica Catolică în ansamblul ei ar fi „soră” a unei Biserici particulare sau a unui grup de Biserici. Nu e vorba doar de terminologie, ci de respectarea unui adevăr fundamental al credinței catolice: unicitatea Bisericii lui Isus Cristos. Într-adevăr, există o

¹³ Cf., în ordine cronologică: COMISIA MIXTĂ CATOLICĂ ROMANĂ – EVANGHELICĂ LUTERANĂ, documentul *Unitatea dinaintea noastră*, 3.III.1984, (în *Enchiridion Oecumenicum* 1, nn. 1593-1594); COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ ÎNTRE BISERICA CATOLICĂ ROMANĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ, *Documentul de la Freising*, 15.VI.1990, (în *Enchiridion Oecumenicum* 3, nr. 1907).

¹⁴ Textul este accesibil on line:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_it.html (accesat în 2.10.2025).

singură Biserică¹⁵; de aceea, pluralul „Biserici” trebuie rezervat exclusiv nivelului Bisericilor particulare (nr. 10).

În consecință, pentru a evita neînțelegeri și confuzii teologice, *Nota* recomandă să nu se recurgă la formule de tipul „cele două Biserici ale noastre” atunci când se vorbește despre Biserica Catolică și ansamblul Bisericilor Ortodoxe (sau o anumită Biserică ortodoxă). Astfel de formulări induc ideea unui plural nu doar la nivelul Bisericilor particulare, ci și la nivelul Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică mărturisită în Crez, al cărei caracter real ajunge astfel estompat (nr. 11).

3. Motivele acestei intervenții magisteriale

Indicațiile finale ale *Notei* oferă o înțelegere mai clară a ceea ce documentul numește, încă din introducere, „modul ambiguu” de utilizare a expresiei care s-a răspândit „în literatura ecumenică contemporană”. Această problemă este aprofundată de cardinalul Joseph Ratzinger în scrisoarea de însoțire la *Notă*, unde, după ce recunoaște că expresia „a devenit parte a vocabularului comun, folosită pentru a exprima legătura obiectivă dintre Biserica Romei și Bisericile Ortodoxe”, avertizează că:

„În ultimul timp, utilizarea acestei expresii a fost extinsă, în unele publicații și de către anumiți teologi angajați în dialogul ecumenic, pentru a desemna Biserica Catolică pe de o parte și Biserica Ortodoxă pe de alta, sugerând astfel că Biserica unică a lui Cristos nu ar exista în prezent, ci ar putea fi refăcută doar prin reconcilierea celor două Biserici surori. Mai mult, aceeași expresie este aplicată nejustificat relației dintre Biserica Catolică și Comuniunea Anglicană sau alte comunități ecleziale necatolice. Astfel, s-a ajuns să se vorbească despre o «teologie a Bisericilor surori» sau despre o «ecleziologie a Bisericilor surori», ambele marcate de ambiguitate și de o ruptură față de sensul autentic stabilit de documentele magisteriale”¹⁶.

¹⁵ Această afirmație trebuie să fie privită în continuitate cu alte documente magisteriale. Vezi: LG 8; CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, *Dichiarazione Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), n. 1.

¹⁶ J. RATZINGER, *Lettera ai Presidenti delle Conferenze episcopali* (30.VI.2000), în «Osservatore Romano» 28.X.2000.

Încă din 1964, Ratzinger semnalase riscul unei tendințe ecumenice potrivit căreia „niciuna dintre Bisericile existente nu este Biserica lui Cristos”, ci doar manifestări parțiale ale unei Biserici unice care, ca atare, nu ar exista. O asemenea concepție, observa el, contrazice credința catolică, întrucât Biserica nu poate fi înțeleasă ca o realitate fragmentată, ci ca una singură și vie, continuând să existe de-a lungul istoriei¹⁷.

Câțiva ani mai târziu, același autor a revenit asupra subiectului, avertizând împotriva „grabei naive” a celor care declară depășită teologia controverselor, refuzând să mai observe diferențele reale dintre confesiuni. El sublinia că această abordare simplistă se oprește la pluralul „Bisericile”, dar uită să-și asume exigența paradoxală a singularului „Biserica”¹⁸, pe care catolicismul trebuie să o mențină în conștiința sa ecleziologică.

Într-un articol ulterior, intitulat *Probleme și speranțe ale dialogului anglicano-catolic*¹⁹, Ratzinger a criticat o opinie apărută în anumite medii teologice, conform căreia deciziile dogmatice și conciliile din al doilea mileniu nu ar fi ecumenice, ci doar dezvoltări particulare ale Bisericii Latine — adică „bunurile proprii” ale acesteia, în logica expresiei *our two traditions* („cele două tradiții ale noastre”)²⁰.

O asemenea perspectivă, arată el, echivalează cu negarea existenței continue a Bisericii universale în cel de-al doilea mileniu și cu transformarea Tradiției într-o realitate statică, lipsită de dimensiunea sa vie și dinamică. În această viziune, adevărul transmis de Biserică ar deveni o simplă convenție culturală, iar autoritatea doctrinară ar fi percepută ca un

¹⁷ ID., *Die Kirche und die Kirchen*, în «Reformatio» 13 (1964) 103: «Diese Aussage schließt offensichtlich die Überzeugung ein, daß keine der “bestehenden Kirchen” die Kirche Jesu Christi ist, sondern daß die “bestehenden Kirchen” verschiedenartige Konkreteisierungsformen der einen Kirche sind, die es als solche nicht gibt. Keine könnte danach sagen, daß sie die Kirche ist. Diese Überzeugung allerdings, daß es die Kirche nicht gibt, sondern nur die Kirchen, in denen je eine Kirche wirksam wird, kann tatsächlich der Katholik nicht teilen».

¹⁸ Idem, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 345.

¹⁹ În «Comunio» 12 (1983) 244-259; publicat și în: J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesologia*, Cinsello Balsamo 1987, 67-98, citat din această publicație.

²⁰ Idem, *Die Kirche und die Kirchen*, în «Reformatio» 13 (1964) 103.

abuz. Din punct de vedere ecleziologic, teoria reduce Biserica Catolică la o „Biserică Latină”, aflată pe același plan cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene.

Congregația pentru Doctrina Credenței avertizase încă din 1973 că, în activitatea ecumenică, „credincioșii nu pot concepe Biserica lui Cristos ca o sumă diversificată și totodată unitară de Biserici și comunități ecleziale, nici nu pot considera că Biserica lui Cristos a încetat să existe și trebuie, prin urmare, să fie redescoperită printr-o căutare comună”²¹. Aceeași idee este reiterată de Papa Ioan Paul al II-lea în enciclica *Ut unum sint* (nr. 14).

Prin urmare, aceste intervenții magisteriale nu vizează simple nuanțe teologice, ci denunță ambiguități reale, frecvent întâlnite în documente și texte de dialog ecumenic. La rădăcina lor se află, de regulă, o interpretare eronată a formulei conciliare *subsistit in* (*Lumen gentium*, 8). Unii autori au înțeles această expresie ca desemnând o „coexistență echivalentă” a Bisericii lui Cristos în Biserica Catolică și, cel puțin, în cea Ortodoxă²².

De aici s-a născut convingerea greșită că Vatican II ar fi recunoscut Biserica Catolică și cea Ortodoxă drept două „Biserici surori”, pe baza identității lor de credință și sacrameinte. Această interpretare incorectă apare chiar și la Congar, care afirma: „Nu există Biserica de o parte și un grup care nu ar fi Biserică de cealaltă parte; este însăși Biserica care s-a divizat în două”²³.

²¹ Declarația *Mysterium Ecclesiae* (Declarație doctrinară despre caracterul infailibilității și al integrității credinței (24.VI.1973), n. 1, *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, n. 2566.

²² În acest sens s-a exprimat, de exemplu, cunoscutul ecumenist ANDRE. DE HALLEUX, *Fraterna Communio*, în «*Irénikon*» 58 (1985), p. 309: „Ținând cont de ceea ce este Biserica Ortodoxă, convingerea că Biserica lui Cristos subzistă în Biserica Catolică nu exprimă decât jumătate din adevărul total. Adevărată prin ceea ce afirmă, această expresie ar deveni falsă dacă ar intenționa să conteste că Biserica lui Cristos subzistă în mod asemănător și în Biserica Ortodoxă. Ambele Biserici sunt în egală măsură catolice, așa cum sunt în egală măsură ortodoxe, deoarece participă la aceeași tradiție apostolică” (309), revista oficială a Abbaye de Chevetogne (Belgia), consacrată dialogului ecumenic catolic-ortodox.

²³ Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, o.c., 128. Această afirmație s-ar putea justifica recurgând la concepția dinamică a unității propriie autorului, așa cum s-a văzut mai sus. Totuși, nu se poate nega, în acest caz, o anumită ambiguitate de limbaj. Congar este însă mai atent în ceea ce privește posibilitatea ca „titlul de Biserici surori să poată fi extins, de

Într-o direcție mai radicală, Tillard susținea că, „din cauza oamenilor, unica Biserică a lui Dumnezeu, în forma sa vizibilă (*unica Ecclesia*), nu este una (*Ecclesia una*), ci este frântă (*brisée*)”²⁴. Potrivit lui, unitatea pierdută va fi restabilită doar atunci când diferitele comunități confesionale își vor împărtăși reciproc elementele de deplină eclezialitate. Nicio confesiune, spunea el, nu este scutită de această convertire, nici măcar Biserica Catolică, deși afirmă că în ea „subzistă” Biserica lui Dumnezeu în trăsăturile sale esențiale. Un limbaj problematic de acest tip se întâlnește și Congar²⁵.

Într-un studiu publicat în 1996, A. Garuti a denunțat aceste confuzii, observând că redescoperirea expresiei „Biserici surori” a devenit, în unele contexte, un substitut simplist pentru rezolvarea unor chestiuni doctrinare și canonice încă deschise²⁶. El sublinia că expresia este corectă doar când se referă la Bisericile particulare — catolice (inclusiv cea din Roma) sau ortodoxe —, dar nu poate desemna Biserica Catolică în totalitatea ei.

Magisteriul recent a reacționat reafirmând credința catolică în unicitatea și unitatea Bisericii lui Cristos, care *subzistă* deplin și irevocabil în Biserica Catolică. *Nota* Congregației pentru Doctrina Credinței precizează: „Nu este vorba doar de o problemă de terminologie, ci de respectarea unui adevăr fundamental al credinței catolice: unicitatea Bisericii lui Isus Cristos”²⁷. Prin urmare, tema privește însăși realitatea Bisericii una, sfântă,

exemplu, la Biserica Anglicană sau la Bisericile Luterane”. Deși există o apropiere, el precizează: „În prezent, cele două Biserici [catolică și anglicană] nu sunt ‘surori’; se vorbește pentru un viitor pe care ni-l dorim” (132). Problema fusese deja clarificată în același sens de către E. LANE: cf. *Églises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, în «Istina» 20 (1975), 74, nota 55, la final.

²⁴ Autorul folosește aici termenul „*brisée*”, care literal înseamnă „frântă” sau „ruptă”.

²⁵ J.-M. R. TILLARD, *Une seule Église de Dieu brisée*, în «Proche-Orient Chrétien» 30 (1980) 9: „Din cauza oamenilor, unica Biserică a lui Dumnezeu, în forma sa vizibilă (*l’unique Ecclesia*), nu este una (*Ecclesia una*). Ea este frântă” (12).

²⁶ A. GARUTI, «*Chiese sorelle*»: *realtà e interrogativi*, în «Antoniano» 71 (1996) 631-686.

²⁷ „Dacă diviziunea își are rădăcinile nu mai întâi într-un refuz al iubirii fraterne, ci într-o lipsă de comuniune în valorile obiective ale harului, atunci unica Biserică a lui Dumnezeu (*l’unique Ecclesia*) își va regăsi unitatea doar atunci când comunitățile confesionale își vor oferi reciproc elementele de deplină eclezialitate care le lipsesc sau vor reda strălucirea acelora dintre ele care abia mai supraviețuiesc în sânul lor. Aceasta presupune o

catolică și apostolică. Totul depinde de înțelegerea corectă a expresiei *subsistit in* (*Lumen gentium*, 8), prin care Conciliul Vatican II a afirmat continuitatea deplină dintre Biserica lui Cristos și Biserica Catolică. Declarația *Dominus Iesus* explică limpede că această formulă urmărește să armonizeze două adevăruri: pe de o parte, Biserica lui Cristos există deplin doar în Biserica Catolică; pe de altă parte, „există numeroase elemente de sfințire și de adevăr în afara structurii ei vizibile” (nr. 16).

Referindu-se la interpretările eronate ale acestei expresii, cardinalul Ratzinger a vorbit despre apariția unui „relativism ecleziologic”, potrivit căruia nicio Biserică instituțională nu ar putea afirma că este singura Biserică voită de Dumnezeu. În logica acestui relativism, se ajunge la ideea că „în toate — sau cel puțin în multe — subzistă unica Biserică a lui Cristos”²⁸. Diviziunea creștinilor își pierde astfel caracterul dureros, fiind interpretată doar ca o diversitate de manifestări legitime ale aceleiași realități. Într-o asemenea viziune, ecumenismul se reduce la o simplă recunoaștere reciprocă între fragmente ale aceleiași credințe, iar dorința de unitate își pierde sensul.²⁹

convertire de la care nicio comunitate nu s-ar putea sustrage, nici măcar Biserica Catolică Romană, convinsă că în ea Biserica lui Dumnezeu ‘subzistă’ în trăsăturile sale esențiale. Suntem departe de această convertire în care fiecare ‘confesiune’ ar consimți să primească de la celelalte ceea ce îi lipsește” (12).

Faptul de a omite adverbul „pe deplin” (plenamente) în legătură cu „subzistența” unicei Biserici a lui Dumnezeu în Biserica Catolică și de a afirma că și acesteia „îi lipsește” ceva face ca aceste afirmații să poată induce ușor în eroare, chiar dacă — așa cum probabil și în afirmațiile anterioare — s-ar putea găsi o modalitate corectă de a le interpreta.

²⁸ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *L’unità davanti a noi*, 3.III.1984, în EO 1, n. 1 6 0 2. Idem, *Chiesa e giustificazione. La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (11.IX.1993), în EO 3, nr. 1334.

²⁹ A. GARUTI, «Chiese sorelle»: realtà e interrogativi, în «Antoniano» 71 (1996) 631-686. Articolul a fost inclus de autor și în volumul: *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Roma, 2000, 293-358.

4. Valoarea justă a ecleziologiei „Bisericilor surori”

Avertismentele formulate de Congregația pentru Doctrina Credenței în *Nota* sa nu trebuie interpretate ca o respingere totală a ceea ce se poate numi „eclziologia Bisericilor surori”. Deși documentul atrage atenția asupra utilizărilor ambigue ale expresiei, el recunoaște totodată „o utilizare fără îndoială legitimă” a acesteia (nr. 1). Clarificările referitoare la sensul corect sunt oferite în paragrafele 11 și 12 ale *Notei*, menționate deja anterior.

După analizarea modurilor impropii de folosire teologică a expresiei, este necesar să se reafirme valoarea sa pozitivă, atât din perspectivă ecleziologică, cât și ecumenică. Este bine cunoscut faptul că atât Paul al VI-lea, cât și Ioan Paul al II-lea³⁰ au apreciat în mod deosebit această expresie și au încurajat folosirea ei în contexte de dialog.

Termenul „Biserici surori” reflectă fidel noua atitudine pe care Biserica Catolică a adoptat-o, începând cu Conciliul Vatican II, față de celelalte Biserici și comunități ecleziale. Această abordare se bazează pe redescoperirea și valorizarea elementelor comune de credință și sfințenie și, totodată, pe cultivarea unei înțelegeri deschise a diferențelor încă existente. În privința divergențelor doctrinare, Conciliul recomandă evitarea rigidității formulate și luarea în considerare a diversității legitime în exprimarea aceleiași credințe. În acest sens, *Unitatis redintegratio* subliniază că „modul și metoda de expunere a credinței catolice nu trebuie, sub nicio formă, să devină un obstacol pentru dialogul cu frații despărțiți” (UR 11). În continuare, același document precizează că „anumite aspecte ale misterului revelat pot fi uneori mai bine înțelese și exprimate de unii decât de alții³¹, astfel încât formulările diferite se completează reciproc” (UR 17). În această

³⁰ Nota amintește folosirea expresiei de către Paul al VI-lea în *Breve Anno ineunte* și observă că «expresia a fost apoi folosită frecvent de Ioan Paul al II-lea în numeroase discursuri și documente» (nr. 8), dintre care sunt menționate cele mai importante.

³¹ Textul face referire la Biserica catolică și Bisericile separate din Orient.

linie, Ioan Paul al II-lea a insistat asupra „schimbului de daruri” între Biserici și comunități ecleziale, ca expresie a maturității ecumenice.³²

Doctrina conciliară despre *subsistit in*, la care *Nota* face trimitere pentru a preciza limitele expresiei „Biserici surori”, a furnizat fundamentul teologic pentru restabilirea relațiilor fraterne dintre Biserica Catolică și celelalte Biserici. Prin alegerea formulei *subsistit in* în locul lui *est*, Conciliul a dorit să evite identificarea exclusivă a Trupului mistic al lui Cristos cu Biserica Catolică, recunoscând totodată „existența numeroaselor elemente de sfințire și de adevăr în afara structurii sale vizibile” (LG 8). Aceste elemente, deși nu se regăsesc „în plinătatea lor” decât în Biserica Catolică (UUS 14; DI 16), sunt prezente și în alte Biserici și comunități creștine, contribuind la edificarea unicei Biserici a lui Cristos.

Conciliul Vatican II și documentele ulterioare ale magisteriului au recunoscut valoarea și consistența acestor Biserici și comunități ecleziale. *Unitatis redintegratio* afirmă: „Chiar și Bisericile și comunitățile separate, deși considerăm că le lipsesc unele elemente, nu sunt lipsite de sens și importanță în planul mântuirii. Duhul lui Cristos nu ezită să se folosească de ele ca de instrumente ale mântuirii, a căror eficacitate provine din plinătatea harului și a adevărului încredințate Bisericii Catolice” (UR 3).

De asemenea, Conciliul a introdus o distincție între Biserici și comunități ecleziale, în funcție de integritatea structurii sacramentale, în special în ceea ce privește episcopatul și Euharistia. *Dominus Iesus* afirmă că „Bisericile care, deși nu sunt în comuniune perfectă cu Biserica Catolică, rămân unite cu ea prin succesiunea apostolică și Euharistia validă, sunt

³² În recenta Scrisoare apostolică *Novo millennio ineunte*, el s-a exprimat astfel: „În această perspectivă a unui drum reînnoit post-jubiliar, privesc cu mare speranță către Bisericile din Orient, dorind ca acel schimb de daruri care a îmbogățit Biserica primului mileniu să reînceapă pe deplin. Amintirea timpului în care Biserica respira cu ‘doi plămâni’ să-i îndemne pe creștinii din Orient și din Occident să meargă împreună, în unitatea credinței și în respectul diversităților legitime, primindu-se și sprijinindu-se reciproc ca mădulare ale unicului Trup al lui Cristos. Cu același angajament trebuie cultivat dialogul ecumenic și cu frații și surorile din Comuniunea Anglicană și din Comunitățile ecleziale născute din Reformă” (nr. 48).

adevărate Biserici particulare” (nr. 17). În consecință, aceste Biserici pot fi numite „surori” atât între ele, cât și în raport cu Bisericile particulare catolice.

Biserica Romei, deși exercită un rol de cap în comuniunea Bisericilor, rămâne ea însăși o Biserică particulară și, prin urmare, o Biserică soră în raport cu celelalte. Astfel, se evită confuziile generate de terminologia veche care o desemna drept *mater, principium, fons et radix omnium Ecclesiarum*, uzanță caracteristică perioadei lui Inocențiu al III-lea și care a provocat, de-a lungul timpului, reacții critice din partea tradiției ortodoxe³³.

Recunoașterea Bisericilor Ortodoxe ca adevărate Biserici particulare, chiar dacă ele nu acceptă primatul episcopului Romei, nu înseamnă că acest primat ar fi doar un element secundar sau opțional. Este adevărat că fiecare Biserică locală se întemeiază „prin Evanghelie și Euharistie” (CD 11), dar principiul petrin rămâne un element constitutiv al unității. Scrisoarea *Communiois notio* precizează că orice celebrare euharistică legitimă presupune existența „Colegiului episcopal împreună cu capul său, Pontiful Roman” (CN 13). Astfel, comuniunea cu acest colegiu și cu Pontiful Roman nu reprezintă un aspect exterior, ci un element intern al vieții și identității fiecărei Biserici particulare³⁴. De aceea, deși documentul recunoaște Bisericile Ortodoxe ca „adevărate Biserici particulare”, el afirmă și că situația lor „implică o rană în însăși ființa lor de Biserică particulară” (CN 17).

Aceste precizări, menite să prevină interpretări simplificate care ar putea împiedica progresul real al unității (UR 24), nu trebuie să ascundă faptul că Biserica Catolică a dezvoltat o nouă sensibilitate față de eclezialitatea Bisericilor necatolice. Yves Congar a surprins esența acestei evoluții afirmând că „Bisericile au aceeași rădăcină și același sânge, sunt strâns

³³ Cf. Y. SPITERIS, *La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma, 1979. Autorul ajunge la concluzia că, la categoria tipic latină „*Ecclesia Romana mater omnium Ecclesiarum*”, grecii opun, ca răspuns pozitiv, conceptul „al Bisericilor surori născute din același Tată și, prin urmare, vrednice de aceeași cinstită” (312).

³⁴ «L'Osservatore Romano», 23 iunie 1993.

înrudite, asemănătoare și destinate să trăiască împreună”³⁵. Tot el subliniază că, odată restabilită comuniunea deplină cu Roma, aceste Biserici „își vor păstra propria personalitate și tradiție”³⁶.

Prin urmare, clarificările magisteriului referitoare la expresia „Biserici surori” nu reprezintă un pas înapoi în procesul ecumenic. Dimpotrivă, ele aduc o mai mare lumină asupra fundamentelor credinței catolice și oferă baza teologică necesară pentru un dialog autentic. După cum avertiza Ioan Paul al II-lea, „un dialog lipsit de fundamente ar fi sortit să degenereze într-o simplă vorbire goală”; de aceea, claritatea doctrinară rămâne condiția indispensabilă pentru o unitate reală între creștini³⁷.

Necesitatea clarității doctrinare este prezentă nu doar în teologia catolică, ci și în alte ambianțe confesionale. La nivelul teologiei ortodoxe, care atribuie expresia *Biserici surori* în primul rând Bisericilor Ortodoxe autocefale, întâlnim atitudini rezervate sau chiar de respingere a utilizării, în sens ecleziologic, pentru a defini raportul dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Catolică³⁸.

³⁵ Y. CONGAR, *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques*, în «Revue de Droit Canonique» 25 (1975) 198: „Ele sunt de aceeași obârșie și același sânge, strâns înrudite, asemănătoare, destinate să trăiască împreună.”

³⁶ În acest sens, se poate aminti și afirmația din enciclica *Ut unum sint*, potrivit căreia: „Biserica Catolică, atât în practica sa, cât și în textele sale oficiale, susține că comuniunea Bisericilor particulare cu Biserica Romei, precum și a episcopilor lor cu Episcopul Romei, este o condiție esențială — în planul lui Dumnezeu — pentru comuniunea deplină și vizibilă. Este necesar, de fapt, ca deplina comuniune, a cărei manifestare sacramentală supremă este Euharistia, să-și aibă expresia vizibilă într-un minister în care toți episcopii să se recunoască uniți în Cristos, iar toți credincioșii să găsească în el confirmarea propriei lor credințe” (nr. 97).

³⁷ Încă din 1973, un cunoscut ecumenist își exprimase îngrijorarea ca, în dialogul ecumenic, să fie evitate expresiile ambigue, dorind „o preocupare mai conștientă și mai eficientă de a evita expresiile ambigue care, deși valabile în generalitatea lor, pot fi concret înțelese în sensuri diferite sau chiar opuse. [...] O asemenea preocupare pentru claritate este, de altfel, una dintre formele loialității, virtute fundamentală cerută de cercetarea ecumenică”: C.-J. DUMONT, *Eucharistie et ministères. À propos des «Accords des Dombes». Essai de critique constructive*, în «Istina» 18 (1973) 207.

³⁸ Pentru o prezentare nuanțată a temei în teologia ortodoxă, vezi: M. STAVROU, *Les «ambigua» du document de Balamand pour sa réception du côté orthodoxe*, în Comité Mixte Catholique-Orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes. Les enjeux dell'uniatism. Dans le sillage de Balamand*, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, Paris, 2004, 334-341.

Concluzii

Această succintă reflecție evidențiază validitatea, valoarea și utilitatea conceptului de *Biserici surori*, dar în măsura în care este utilizată în sensul ei propriu: acela de a descrie raporturile dintre Bisericile particulare care împărtășesc aceeași structură sacramentală fundamentală și aceeași tradiție apostolică. Magisteriul recent nu respinge valoarea ecumenică a termenului, însă o ancorează într-un cadru teologic precis, pentru a preveni interpretările relativiste care ar pune în discuție unicitatea Bisericii lui Cristos. Extinderea nejustificată a sensului expresiei *Biserici surori* în anumite contexte academice și dialogale a determinat publicarea *Notei Congregației pentru Doctrina Credinței*, care a delimitat clar domeniul legitim al utilizării din perspectivă catolică: expresia se referă exclusiv la raporturile dintre Bisericile particulare, nu la nivelul Bisericii universale. Documentul avertizează împotriva interpretărilor ambigue ce ar sugera existența a două Biserici surori distincte (Catolică și Ortodoxă), negând astfel unicitatea Bisericii lui Cristos. Congregația reafirmă astfel faptul că Biserica universală este „mamă” a tuturor Bisericilor particulare, iar formula „subsistit in” confirmă că Biserica lui Cristos subzistă deplin doar în Biserica Catolică, deși elemente de sfințenie și adevăr sunt prezente și în alte Biserici și comunități ecleziale.

Prin urmare, intervențiile magisteriale recente nu reprezintă o limitare a deschiderii ecumenice, ci dimpotrivă, asigură cadrul conceptual necesar pentru un dialog autentic, capabil să evite relativismul ecleziologic și reinterpretările echivoce ale formulei *subsistit in*. Tocmai această fidelitate față de identitatea eclezială face posibilă o comuniune reală cu Bisericile Ortodoxe, recunoscute ca adevărate Biserici particulare și Surori ale Bisericilor particulare din Biserica Catolică.

Expresia „Biserici surori” rămâne așadar o categorie teologică validă a dialogului ecumenic, exprimând comuniunea reală, deși imperfectă, dintre Biserica Catolică și cele Ortodoxe. Ea invită la un „schimb de daruri” între Biserici și la cultivarea unei unități bazate pe adevăr, fidelitate și claritate doctrinară, deoarece ecumenismul autentic nu presupune diluarea identităților, ci aprofundarea și căutarea comuniunii în lumina credinței apostolice.

Dal dogma all'amore: l'impatto delle decisioni del concilio di Nicea sulle dinamiche della coppia. Una prospettiva psico-storica e un modello integrativo

Maria Veridiana GHIURCA¹

Abstract: From Dogma to Love: The Impact of the Decisions of the Council of Nicaea on Couple Dynamics. A Psycho-Historical Perspective and an Integrative Model. This article develops a psycho-historical analysis linking the dogmatic decisions of the First Council of Nicaea (325 CE) with the formation of specific psychological dynamics in contemporary couple relationships. Using an interdisciplinary methodology that integrates history, theology, attachment theory, and personal construct psychology, it explores how epistemic absolutism (homooousios), the hierarchization of authority, and the promotion of agape as a normative ideal shaped a cultural ethos that still influences relational expectations. The tension between this sacralized ideal of love and the psychological realities of human love may generate distinctive relational pathologies. In response, the N.I.C.E.A. model is proposed as a therapeutic framework translating the conciliar metaphor into five operational pillars for building a negotiated and resilient couple unity.

Keywords: *Council of Nicaea, Couple Dynamics, Unconditional Love, Attachment Theory, Personal Constructs, Agape, Eros, N.I.C.E.A. Model.*

1. Introduzione: Archeologia della Psiche Relazionale

La psiche relazionale contemporanea reca le tracce indelebili di strutture profonde che trascendono la biografia individuale. Queste *formazioni epistemiche*, per utilizzare la terminologia foucaultiana², cristallizzatesi in eventi

¹ Școala doctorală de psihologie, Universită Pontificia Salesiana, Roma.

² M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1966, 24ss.

storici pivotali, continuano a operare come matrici invisibili del desiderio e dell'aspettativa. Il Concilio di Nicea I (325 d.C.) rappresenta una di queste formazioni costitutive le cui conseguenze psico-storiche meritano un'analisi approfondita. Esso non fu solo un evento teologico, ma un vero e proprio *cantiere antropologico* dove si forgiò un nuovo modo di concepire la verità, l'autorità e l'amore³.

La tesi qui avanzata sostiene che le decisioni nicene abbiano istituito un triplice regime psico-storico: un regime di verità basato sull'assolutismo dogmatico *dell'homousios*, un regime di autorità fondato sulla verticalizzazione gerarchica, e un regime dell'amore centrato sulla normativizzazione dell'agape. Questa triade, interiorizzata attraverso secoli di socializzazione ecclesiastica e familiare, costituisce oggi il substrato spesso invisibile su cui si edificano le relazioni di coppia nell'Occidente contemporaneo. Come nota Charles Taylor, il sé moderno è *poroso* a queste eredità, che continuano a strutturarne le aspirazioni più profonde anche in un contesto secolarizzato⁴.

In un'epoca caratterizzata da quella che Zygmunt Bauman ha definito amore liquido⁵, dove la coppia è diventata il *luogo ultimo di ricerca di senso* secondo Beck e Beck-Gernsheim⁶, l'eredità nicena genera una fondamentale aporia. Da un lato, persiste la promessa di un amore assoluto e salvifico, mentre dall'altro, emerge l'impossibilità della sua realizzazione nella finitezza umana. Questo articolo si propone di diagnosticare questa aporia, ma vorrebbe proporre anche un modello trasformativo concretamente applicabile: il modello N.I.C.E.A., che riconverte la struttura conciliare da dispositivo dogmatico a risorsa dialogica per la coppia contemporanea,

³ Cf. Papa Francesco, *Spes non confundit* (Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025), 9 maggio 2024, Roma, 17.

⁴ C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, 19.

⁵ Z. Bauman, *L'amore liquido*, Laterza, Roma 2003, 11-15.

⁶ Cf. U. Beck, & E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Polity Press, Cambridge 1995; U. Beck, & E. Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, SAGE Publications, Los Angeles 2002.

trasformando un'eredità potenzialmente patogena in un vocabolario per la resilienza relazionale.

2. Nicea come Evento Costitutivo: La Triade Psico-Storica

2.1. *L'Homoousios e la Chiusura dello Spazio Ermeneutico*

La scelta del termine *homoousios* (consustanziale) utilizzato durante il Concilio di Nicea, rappresentò un evento linguistico-epistemico di portata rivoluzionaria⁷. Attraverso l'adozione di un termine non scritturale, il Concilio operò una radicale chiusura ermeneutica del campo teologico, sostituendo la plurivocità interpretativa con un assioma metafisico non negoziabile. Come acutamente nota lo storico Jaroslav Pelikan, questa decisione „trasformò un dibattito in un dogma”, istituendo un regime di verità basato sull'inclusione/esclusione che avrebbe strutturato per secoli la mentalità occidentale. Questo paradigma binario, che divideva il mondo in ortodossi ed eretici, avrebbe creato le premesse per una visione dicotomica della realtà che si ripercuote ancora oggi nella gestione dei conflitti relazionali, dove il disaccordo rischia di essere vissuto non come differenza di prospettiva, ma come tradimento di una supposta verità della relazione.⁸

2.2. *La doppia ierofania del potere: Imperium e Sacerdotium*

La convocazione costantiniana del Concilio segnò la nascita di quello che lo storico Peter Brown definisce „il paradosso della Chiesa imperiale”⁹. Per la prima volta, l'Imperatore, che raffigura tradizionalmente il Pontifex maximus di un culto pagano, intervenne direttamente nelle questioni dottrinali cristiane. In questo momento cruciale, l'autorità religiosa e il potere politico si fusero in un unico dispositivo di governo delle anime e

⁷ Cf. Pavel Dudzik, *Nicene terminology defended by Athanasius of Alexandria in "De Decretis Nicaenae synodi" and the possible influence of Eusebius' "Epistula ad Caesarienses"*, *Vox Patrum*, vol. 61, 5 gennaio 2014, 123-135.

⁸ J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1971, 54.98ss.

⁹ P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison 1992, 13.

dei corpi. Questo modello di doppia ierofania – dove il divino si manifesta attraverso sia l'autorità ecclesiastica che imperiale – creò un paradigma di autorità verticale e indiscutibile che sarebbe stato sistematicamente replicato nella struttura familiare patriarcale dei secoli successivi, influenzando profondamente le dinamiche di potere all'interno della coppia. L'idea di un capo famiglia la cui autorità era ispirata a modelli divini divenne un potente organizzatore psico-sociale.¹⁰

2.3. *L'Agape come Ideale regolativo e la scissione degli affetti*

La definizione della divinità cristologica permise l'elevazione dell'agape a ideale normativo trascendente. Come dimostra Anders Nygren nella sua opera fondamentale, questa operazione teologica instaurò una precisa gerarchia affettiva che subordinava sistematicamente *eros* (l'amore desiderante e ascendente) e *philia* (l'amore di amicizia e reciprocità) all'*agape* (l'amore discendente, incondizionato e sacrificale)¹¹, creando quella che potremmo definire „la scissione nicena degli affetti”¹². Questa frattura nella psiche occidentale tra amore sacrificale e amore desiderante continua a produrre effetti clinici significativi nelle relazioni contemporanee, generando spesso tensioni insanabili tra ideali spirituali e bisogni umani fondamentali di reciprocità e soddisfazione.

3. Genealogia di un malessere: La trasmissione intergenerazionale del paradigma Niceano

3.1. *Dispositivi di interiorizzazione: Liturgia, Confessione, Famiglia*

La Chiesa post-nicena sviluppò una sofisticata tecnologia di disciplinamento degli affetti attraverso tre dispositivi principali tra loro integrati. La liturgia funzionava come performance ripetuta dell'ortodossia,

¹⁰ A. M. Bonanno, *Il cristianesimo delle origini – Dalla condanna alla giustificazione della ricchezza*, Ed. Annarchismo, Trieste 2013, 5ss.

¹¹ Cf. A. Nygren, *Agape and Eros*, The Westminster Press 1953, 27.33.41.

¹² Commissione Teologica Internazionale, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, LEV Città del Vaticano 2025, 1-5.

incorporando attraverso rituali codificati i principi dogmatici. La confessione sacramentale, come analizzato da Foucault, agiva come tecnologia del sé per il governo delle passioni e dei desideri, modellando le coscienze secondo precisi parametri morali e instillando un *habitus* di auto-esame e controllo¹³. La famiglia, infine, costituiva il microcosmo dove il paradigma niceano veniva quotidianamente incarnato e riprodotto attraverso pratiche educative e relazionali specifiche, diventando, in termini althusseriani, un apparato ideologico di stato per eccellenza¹⁴.

3.2. *La famiglia come teologia incarnata*

Il modello familiare cristiano divenne il laboratorio sociale dove il paradigma niceano fu progressivamente incorporato. Come evidenzia la storica Stephanie Coontz, la famiglia divenne progressivamente „una piccola chiesa domestica” dove i ruoli di genere riproducevano fedelmente la struttura cristologica: il marito come capo (*Christus Caput*), la moglie come corpo sottomesso (*Ecclesia*)¹⁵. In termini di psicologia dei costrutti personali, come sviluppata da Pio Scilligo, questi ruoli divennero veri e propri costrutti nucleari così profondamente radicati nell'identità personale da risultare spesso pre-riflessivi e quindi particolarmente resistenti al cambiamento. La relazione di coppia era così modellata su un'ontologia della disuguaglianza, presentata come riflesso di un ordine cosmico e divino.¹⁶

3.3. *La traslazione del sacro: dalla salvezza escatologica alla realizzazione relazionale*

Con il progressivo processo di secolarizzazione della società occidentale, l'agape si è *traslocato*, dalla sfera divina a quella umana, secondo

¹³ Cf. M. Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press 1988.

¹⁴ L. Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatuses*. In *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, 1971, 27-33.

¹⁵ Cf. S. Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage*. Viking, New York 2005.

¹⁶ Cf. P. Scilligo, *Amare: una teoria psico-socio-religiosa*, IFREP, Roma 1995; P. Scilligo, *Analisi dei Costrutti Personali e psicoterapia. Dalla teoria alla pratica*, IFREP, Roma 2009.

l'espressione di Charles Taylor¹⁷. Privata dei tradizionali riferimenti trascendenti, la ricerca di pienezza e salvezza si è diretta verso le relazioni umane. La coppia romantica è così diventata il nuovo luogo privilegiato di ricerca della pienezza escatologica, con il partner investito del ruolo umanamente impossibile di *salvatore laico*.¹⁸ Questo trasferimento di funzioni tradizionalmente religiose sulla relazione di coppia spiega in larga misura l'intensità spesso patologica delle aspettative che caratterizzano le relazioni contemporanee e le delusioni che frequentemente le seguono. L'amore umano viene caricato di un peso metafisico che non può reggere, come osservato anche da Baumeister e Leary nella loro analisi del *bisogno di appartenenza*.¹⁹

4. Clinica della crisi: manifestazioni patologiche dell'eredità Niceana

4.1. La sindrome dell'amore incondizionato: quando l'agape diventa patologia

La credenza culturalmente interiorizzata nell'amore incondizionato come norma relazionale conduce a quella che clinicamente possiamo definire la sindrome dell'agape deluso²⁰. Questa condizione si manifesta attraverso specifici pattern disfunzionali: la sistematica patologizzazione della normale condizionalità che caratterizza ogni relazione umana (l'amore sano è sempre, in qualche misura, condizionato alla reciprocità e al rispetto); l'interpretazione dei conflitti fisiologici come fallimenti ontologici della relazione; l'instaurarsi di cicli di protesta e ritiro che Sue Johnson (2008; 2013) identifica come *demon dialogues* nella Terapia Focalizzata sulle Emozioni (EFT)²¹.

¹⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, 17.

¹⁸ Cf. Concilio Vaticano II, *Apostolam Actuositatem*. Decreto sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965, par. 4-7.

¹⁹ Cf. R. F. Baumeister, M.R. Leary, M. R. The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 1995, 497-529.

²⁰ Sharon Hinck, *The Restorer's Son*, NavPress, Colorado Springs 2007, 219-221.

²¹ S.M. Johnson, *Tenere per mano la propria ombra. Come accogliere le emozioni distruttive di chi si ama*, Ponte alle Grazie, Firenze 2008; S. M. Johnson, *La pratica della terapia di coppia focalizzata sull'attaccamento. Creare connessioni*, Fioriti Editore, Roma 2013.

Il caso clinico di Marco e Laura rappresenta un esempio paradigmatico di questa dinamica. L'aspettativa irrealistica di Laura che Marco intuisca magicamente i suoi bisogni – equivalente relazionale dell'onniscienza divina – trasforma ogni normale dimenticanza in una prova catastrofica di mancanza d'amore, innescando quel circolo vizioso di accuse e ritiri emotivi che l'EFT descrive come ciclo negativo. La relazione diventa un tribunale dove si processa continuamente la fedeltà a un dogma d'amore inarrivabile²².

4.2. *Conflitto come eresia: La dogmatizzazione del dissenso*

Il paradigma binario niceano, basato sulla rigida distinzione tra ortodossia ed eresia, si riattiva potentemente nella gestione dei conflitti coniugali contemporanei. La discussione cessa di essere un dialogo tra soggettività per diventare un vero e proprio processo di *definizione dogmatica*, dove ogni divergenza viene percepita come eresia relazionale. John Gottman²³ identifica nel disprezzo uno dei *quattro cavalieri dell'apocalisse* coniugale – possiamo aggiungere che il disprezzo rappresenta spesso la risposta emotiva alla percezione di *deviazione dottrinale* del partner dalla verità della relazione. Il conflitto, invece di essere visto come motore di differenziazione e crescita, diventa una minaccia esistenziale all'unità, replicando la paura nicena dello scisma.

4.3. *Il sacrificio come imperativo patogeno: quando l'agape diventa auto-annientamento*

L'ideale agapico interiorizzato, specialmente nelle donne tradizionalmente socializzate alla sottomissione, può condurre a forme patologiche di sacrificio di sé. Dana Crowley Jack descrive questo fenomeno come *silencing the self* – un progressivo processo di auto-silenziamento che rappresenta la versione psicopatologica contemporanea dell'agape come annichilimento del sé. Questa dinamica, se protratta nel tempo, costituisce

²² Cf. Ibid., *La pratica della terapia di coppia...*, 37-44.

²³ Cf. J.M. Gottman, *The Seven Principles for Making Marriage Work*, Crown Publishers, New York 1999, 22-26; 38-41.

un fattore di rischio significativo per lo sviluppo di quadri depressivi e di perdita dell'identità personale. L'amore, anziché essere una forza vitale che potenzia il sé, diventa un imperativo etico che richiede la sua negazione, in una perversione della logica del dono²⁴.

5. Il Modello N.I.C.E.A.: Trasformare il Concilio in Risorsa Terapeutica

Il modello N.I.C.E.A. propone una riconversione ermeneutica della metafora conciliare, trasformandola da struttura dogmatica in processo trasformativo per la coppia contemporanea. Questo approccio integra le più avanzate conoscenze della psicologia relazionale con la profonda saggezza della tradizione, offrendo sei pilastri operativi per la costruzione di una relazione matura e resiliente. Non si tratta di un semplice acronimo, ma di un percorso che si propone di ripercorre e trasformare le istanze del Concilio.

5.1. N – Narrazione comune: scrivere il credo della coppia

La metafora fondante di questo pilastro si ispira all'opera dei Padri conciliari che scrissero il Credo per definire l'identità comune della Chiesa. Allo stesso modo, la coppia è chiamata a co-creare attivamente la propria narrazione condivisa. Dal punto di vista teorico, la psicologia narrativa²⁵ ci insegna che le identità individuali e di coppia si costituiscono attraverso storie condivise. La coppia sana sviluppa quella che Pio Scilligo definisce doppia autonomia narrativa: da un lato preserva l'autonomia delle singole storie personali, dall'altro co-crea una meta-narrazione condivisa che dà senso e direzione alla relazione.²⁶

Nell'applicazione clinica, questo si traduce in tecniche concrete come l'identificazione e ritualizzazione degli eventi nucleari condivisi che hanno segnato la storia della coppia; la creazione congiunta di mappe narrative future che progettano il racconto verso cui tendere; la pratica regolare dei

²⁴ D. C. Jack, *Silencing the Self: Women and Depression*, Harvard University Press 1991, 49-53.

²⁵ M. White., M. D. Epston, *Narrative Means to Therapeutic Ends*, Norton, NY 1990.

²⁶ Cf. P. Scilligo, *Analisi dei Costrutti Personali...*, 200ss.

rituali di riaffermazione che celebrano periodicamente il credo di coppia e i suoi valori fondativi, trasformando un dogma ricevuto in una storia co-costruita²⁷.

5.2. I – Intimità: lo spazio sacro della vulnerabilità

La metafora del Concilio come spazio chiuso di confronto autentico ispira questo secondo pilastro, dove l'intimità diventa il santuario relazionale²⁸ in cui la vulnerabilità può fiorire in condizioni di protezione e rispetto. Teoricamente, l'intimità nasce dall'interazione dinamica tra transparency – la disponibilità autentica a rivelarsi all'altro – e responsiveness – la capacità di risposta adeguata e accogliente ai bisogni dell'altro, come evidenziato dalle ricerche di Reis e Shaver. È lo spazio dove il noi può esistere senza annullare l'io.²⁹

Nella pratica clinica, la costruzione dell'intimità passa attraverso la definizione di spazi protetti, momenti e luoghi dedicati esclusivamente all'apertura reciproca. La pratica della vulnerabilità graduale, che permette l'esposizione progressiva delle proprie fragilità in un contesto di sicurezza crescente e lo sviluppo di rituali di riconnessione specifici per riparare le inevitabili rotture che caratterizzano ogni relazione duratura.³⁰

5.3. C – Comunicazione Assertiva: Il dialogo come pratica trasformativa

Se il Concilio di Nicea ci consegna l'immagine di un'autorità dogmatica che emana verità incontrovertibili, la sua stessa convocazione fu, in realtà, un processo dialettico e conflittuale, un dibattito faticoso tra posizioni teologiche divergenti. È proprio questa immagine del dibattito conciliare – piuttosto che quella del dogma conclusivo – a ispirare questo pilastro. La metafora fondante consiste nel trasformare il conflitto di coppia da potenziale scomunica, dove il disaccordo equivale a un'eresia

²⁷ Cf. *Ibid.*, 209-213.

²⁸ R. Bisi, *Il santuario relazionale. Psicoanalisi della vita di coppia*, FrancoAngeli, Milano 2004, 11.15-16.

²⁹ H. T. Reis., P. Shaver., Intimacy as an interpersonal process. In S. Duck (Ed.), *Handbook of personal relationships*, Wiley NY 1998, 367-389.

³⁰ Cf. R. Bisi, *Il santuario relazionale.*, 75-82.

relazionale da estirpare, a un dibattito costruttivo necessario per la crescita del noi³¹.

L'obiettivo clinico non è l'eliminazione del conflitto, fisiologico in qualsiasi relazione tra due individualità, ma la sostituzione dei cicli di comunicazione tossica e distruttiva con un dialogo rispettoso, autentico e, soprattutto, riparativo³². Dal punto di vista teorico, questo approccio integra la comprensione dei cicli negativi della Terapia Focalizzata su Emozioni (EFT) di Johnson³³, che legge la conflittualità come espressione di bisogni di attaccamento frustrati e di proteste disfunzionali contro la minaccia di un legame insicuro, con le evidenze empiriche di Gottman³⁴ sui pattern comunicativi predittivi del fallimento coniugale. Nella pratica clinica, questo si traduce in un training articolato su tre livelli. In primo luogo, le coppie apprendono e praticano micro-abilità di comunicazione consapevole, come l'ascolto attivo – finalizzato a comprendere più che a replicare – e l'utilizzo sistematico dei messaggi in io per assumersi la responsabilità dei propri stati d'animo senza colpevolizzare il partner³⁵.

In secondo luogo, si lavora per identificare e disinnescare precocemente i Quattro Cavalieri dell'Apocalisse di Gottman³⁶ – critica, disprezzo, difensiva e ostruzionismo –, riconoscendoli non come tratti di personalità immutabili, ma come segnali di allarme di un sistema comunicativo in crisi, da correggere con i loro rispettivi antidoti (ad esempio, sostituendo una lagna specifica a una critica globale). Infine, e in modo cruciale, si implementano rituali di riparazione strutturati da attivare dopo un litigio, trasformando la fase post-conflittuale da momento di silenzi carichi di risentimento a opportunità di riconnessione emotiva. Questi rituali, che possono spaziare da semplici frasi di ricucitura concordate ("Mi dispiace

³¹ Cf. *Ibid.*, 127.

³² Cf. J.M. Gottman, *The Seven Principles for Making Marriage Work*, 51ss.

³³ Cf. S.M. Johnson, *Tenere per mano la propria ombra*, 79-83.

³⁴ J.M. Gottman, *The Seven Principles...*, 64.

³⁵ M. B. Rosenberg, *Le parole sono finestre [oppure muri]. Introduzione alla Comunicazione Nonviolenta*. Esserci, Reggio Emilia 1999.

³⁶ J.M. Gottman, *op.cit.*, 89.

per come ho parlato") a gesti simbolici, servono a rassicurare la coppia che l'alleanza può sopravvivere e rafforzarsi anche attraverso lo scontro, rendendo il conflitto non più una minaccia all'unità, ma il suo laboratorio più fecondo.³⁷

Come a Nicea il dialogo (seppur conflittuale) condusse a formulazioni chiare e condivise, la comunicazione di coppia diventa pratica trasformativa che converte il conflitto in opportunità di crescita reciproca. Dal punto di vista teorico, penso che si potrebbe integrare il modello di Gottman³⁸ con la comunicazione nonviolenta di Rosenberg³⁹ (1999) e la prospettiva dialogica di Bakhtin⁴⁰, creando un approccio olistico alla comunicazione di coppia che valorizza la polifonia delle voci.

Nell'applicazione terapeutica, questo si traduce nella tecnica del "doppio ascolto" che permette di cogliere simultaneamente il contenuto esplicito e la dimensione relazionale della comunicazione, nella pratica della riformulazione empatica che verifica la comprensione attraverso formulazioni del tipo "Se ho capito bene, tu stai dicendo..." ma anche nell'implementazione di pause strutturate che permettono la gestione costruttiva dei momenti di alta conflittualità emotiva, prevenendo l'escalation del disprezzo.⁴¹

5.4. E – Empatia: l'homooùsion emotivo

L'empatia rappresenta l'equivalente relazionale dell'homooúsios niceano – non l'identità, ma la capacità di essere della stessa sostanza emotiva pur nella diversità delle esperienze soggettive. È il ponte che collega due mondi interiori senza confonderli. Teoricamente, distinguiamo tra empatia cognitiva – la comprensione intellettuale della prospettiva altrui – ed empatia affettiva – la condivisione emotiva dell'esperienza

³⁷ R. Bisi, *op.cit.*, 145-147.

³⁸ J.M. Gottman, *The Seven Principles for Making Marriage Work*, Crown Publishers, New York 1999.

³⁹ M. B. Rosenberg, *Le parole sono finestre [oppure muri]. Introduzione alla Comunicazione Nonviolenta*. Esserci, Reggio Emilia 1999.

⁴⁰ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, University of Texas Press 1981.

⁴¹ Cf. R. Bisi, *op.cit.*, 158-162.

dell'altro, integrandole in un processo circolare come suggerito dalle ricerche neuroscientifiche di Decety e Jackson sui neuroni specchio⁴².

Nella pratica clinica, si sviluppa l'empatia attraverso l'esercizio del rispecchiamento profondo che traduce in parole l'esperienza emotiva dell'altro; la pratica della sospensione del giudizio che permette di accogliere l'esperienza altrui senza immediate reazioni valutative, lo sviluppo della curiosità relazionale come interesse genuino e continuo per il mondo interno del partner, considerato come un territorio sempre da esplorare e mai completamente posseduto.⁴³

5.5. A – Attaccamento: la base sicura come fondamento

Come i Padri conciliari erano uniti (almeno idealmente) dal comune attaccamento a Cristo e alla Chiesa, la coppia costruisce una base sicura che permette l'esplorazione individuale nel contesto di una connessione stabile. Teoricamente, integriamo la teoria dell'attaccamento di Bowlby⁴⁴ con la prospettiva relazionale-simbolica di Johnson⁴⁵, evidenziando come la sicurezza dell'attaccamento costituisca il fondamento indispensabile per ogni crescita relazionale. In questo senso, la paura dell'abbandono sarebbe l'equivalente relazionale della scomunica.

Nell'applicazione terapeutica, lavoriamo sulla mappatura dei bisogni di attaccamento per identificare i bisogni profondi di sicurezza e connessione di ciascun partner, ma anche sulla pratica della risposta tempestiva che garantisce una risposta congruente ai segnali di bisogno e sulla costruzione di rituali di rassicurazione che rinforzano continuamente la percezione di sicurezza nella relazione, trasformando la coppia da tribunale dell'ortodossia a porto sicuro.⁴⁶

⁴² Cf. J. Decety, P. L. Jackson. The functional architecture of human empathy. In *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3(2), 2004, 71-100.

⁴³ Cf. R. Bisi, *op.cit.*, 149-152.

⁴⁴ J. Bowlby, *Attachment and Loss: Vol. 1. Attachment*. Basic Books 1969.

⁴⁵ S. M. Johnson, *La pratica della terapia di coppia focalizzata sull'attaccamento. Creare connessioni*, Fioriti Editore, Roma 2013.

⁴⁶ Cf. R. Bisi, *op.cit.*, 168-172.

6. Validazione e Prospettive di Ricerca

Il modello N.I.C.E.A., per la sua natura integrativa e psico-storica, necessita di una validazione empirica multidimensionale. Studi longitudinali potrebbero seguire coppie che applicano il modello per valutarne l'efficacia nel tempo nel promuovere soddisfazione e stabilità. Ricerche qualitative di tipo fenomenologico potrebbero esplorare in profondità l'esperienza soggettiva dei partner nell'applicazione dei sei pilastri, con particolare attenzione al processo di trasformazione del significato attribuito all'amore e al conflitto. Studi cross-culturali potrebbero verificare la trasferibilità del modello in contesti culturali non occidentali o in comunità con un diverso retaggio religioso, per distinguere gli aspetti universali da quelli specificamente legati all'eredità cristiana.

Aree di sviluppo futuro potrebbero includere l'applicazione del modello in contesti di mediazione familiare e di preparazione al matrimonio, l'integrazione con le più recenti scoperte delle neuroscienze delle relazioni (ad esempio, gli studi sulla co-regolazione emotiva), e l'adattamento a diverse fasi del ciclo di vita della coppia (dall'innamoramento alla nidificazione, alla genitorialità, all'età senile). La ricerca futura potrebbe anche esplorare le sinergie tra il modello N.I.C.E.A. e altri approcci terapeutici evidence-based, come la Terapia Schema-Focused⁴⁷ o la Acceptance and Commitment Therapy (ACT)⁴⁸.

7. Oltre Nicea: Verso una Seconda Età Assiale degli Affetti

La proposta del modello N.I.C.E.A. non è solo terapeutica, ma culturale. Così come il filosofo Karl Jaspers⁴⁹ identificò nel I millennio a.C. un'*Età Assiale* in cui si formarono le grandi tradizioni filosofiche e religiose che avrebbero plasmato il mondo, oggi potremmo trovarci in una *Seconda*

⁴⁷ J. E. Young, J. S. Klosko, M. E. Weishaar, *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. Guilford Press 2003.

⁴⁸ S. C. Hayes, K. D. Strosahl, K. G. Wilson, *Acceptance and Commitment Therapy: An Experiential Approach to Behavior Change*. Guilford Press 1999.

⁴⁹ K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge NY 1953.

Età Assiale degli affetti. In questo contesto, la secolarizzazione non significa abbandono delle categorie del sacro, ma la loro migrazione e trasformazione. La coppia diventa il laboratorio esistenziale in cui riscrivere i termini dell'umano.

Il modello qui proposto vorrebbe offrire una mappa per questa riscrittura. Esso suggerisce che il superamento della crisi della coppia contemporanea non avviene attraverso il rifiuto dell'eredità storica, ma attraverso la sua rielaborazione critica e creativa. Trasformare il dogma in dialogo, l'autorità in alleanza, l'agape astratto in empatia incarnata, non è un tradimento della tradizione, ma forse il suo compimento più autentico in un contesto di pluralismo e autonomia individuale. È un invito a pensare la coppia non come un rifugio dalle complessità del mondo moderno, ma come il luogo in cui quelle complessità possono essere abitate con coraggio, creatività e compassione.

Conclusioni

Il Concilio di Nicea ha gettato un'ombra lunga sulla psiche occidentale, creando un ideale di amore spesso disincarnato dalla realtà psicologica umana. Tuttavia, come abbiamo visto, proprio questa eredità problematica può trasformarsi in risorsa terapeutica attraverso il modello N.I.C.E.A. Questo approccio non rappresenta una semplice proposta di strumento tecnico, ma potrebbe diventare una vera e propria via di trasformazione relazionale che riconcilia tradizione e modernità.

Oggi, tra innumerevoli sfide, la coppia contemporanea è chiamata a diventare un *concilio permanente* – non nel senso dogmatico del termine, ma come spazio vivente di negoziazione continua dove la Narrazione condivisa sostituisce il dogma imposto, l'Intimità protegge la vulnerabilità reciproca, la Comunicazione trasforma il conflitto in opportunità, l'Empatia crea sintonizzazione profonda, l'Attaccamento fornisce sicurezza esistenziale, e l'Alleanza garantisce continuità attraverso le tempeste della vita.

In questo passaggio epocale dal dogma al dialogo, le coppie possono scoprire una nuova forma di unità: non l'unità imposta della conformità, ma l'unità co-creata della mutualità rispettosa. Un'unità che non nega le differenze, ma le valorizza come risorse preziose; che non ricerca una perfezione illusoria, ma abbraccia con compassione l'imperfezione umana; che non promette salvezze escatologiche, ma offre la compagnia fedele nel viaggio dell'esistenza.

Il modello N.I.C.E.A. si propone così come un ponte tra passato e futuro, tra tradizione e innovazione, tra ideale e reale. In un'epoca di profondi cambiamenti sociali e relazionali, esso offre una mappa per navigare le complessità dell'amore contemporaneo, trasformando l'eredità storica in risorsa per il futuro. La vera rivoluzione relazionale forse non sta nel negare il passato, ma nel reimmaginarlo creativamente, trasformando i dogmi che *imprigionano* in risorse che *liberano*.

Structuri sacre și adaptare culturală: studiul rezilienței creștine prin lentila fenomenologiei religiei

Mihaela GOȚIA¹

Abstract: Sacred Structures and Cultural Adaptation: Studying Christian Resilience through the Lens of the Phenomenology of Religion. The resilience of Christianity—its capacity to persist and adapt over more than two millennia—is a complex phenomenon that can be analyzed through the lens of the phenomenology of religion, which offers insights into transcendental experience and highlights the importance of its doctrinal flexibility in the modern world. The doctrines of the Trinity and salvation by grace provide a robust theological structure, capable of absorbing external influences and responding to various challenges. These doctrines shape an integral anthropological paradigm, integrating body, soul, and spirit, which renders Christianity resilient in dramatic historical contexts and in the face of secularization in contemporary modernity.

Keywords: *christian resilience, religiosity, globalization, secularization, postsecularization.*

Introducere

Văzut ca fenomen istorico-religios, creștinismul a manifestat, de-a lungul a peste două milenii, o reziliență remarcabilă, adaptându-se la diverse contexte sociale, culturale și intelectuale. Acest fenomen complex, analizat din perspectiva fenomenologiei religiilor, este perceput ca rezultat al experienței transcedentale și flexibilității sale doctrinare. Însă, crizele succesive ale modernității târzii, provocate de expansiunea lumii digitale, virtualizarea, globalizarea a ideilor și a simbolurilor religioase, de

¹ Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

intensificarea circulației persoanelor și accelerarea fenomenului migrator au produs configurații inedite ale raportului dintre sacru și profan.

În acest context, de provocări ale capacității creștinismului de a persista și de a se adapta, întrebarea firească – „va dispărea religia în epoca secularizată?” – este înlocuită de o alta: „în ce forme se va reconfigura religiozitatea într-o lume globalizată și postseculară?”

Scopul acestei lucrări este de a analiza fenomenologic, pornind de la surse teologice și istorice, care explorează psihologia religiei, antropologia integrală și tranzițiile culturale, modul în care doctrina creștină oferă o structură teologică robustă, capabilă nu numai să absoarbă influențe externe și să răspundă provocărilor, ci și să modeleze o paradigmă antropologică integrală (integrând corpul, sufletul și spiritul) cu ajutorul căreia a dezvoltat reziliență, atât în contexte istorice dramatice, cât și în fața secularizării din modernitatea actuală.

Lucrarea urmărește trei obiective principale:

1. Clarificarea cadrului teoretic: articularea conceptelor de *homo religiosus*, secularizare, postsecularizare, globalizare religioasă și unitate în diversitate.

2. Analiza câtorva direcții de transformare a religiozității: diversitate religioasă, migrație și identitate, individualizarea credinței și „consumismul de sacralitate”, religiozitate digitală și reconfigurarea spațiului sacru.

3. Investigarea schimbării paradigmei autorității religioase și formularea unor scenarii prospective privind relația dintre religie, migrație și globalizare.

Ipotezele de lucru sunt următoarele:

a) Religia, ca dimensiune constitutivă a lui *homo religiosus*, nu dispare în epoca globalizării, ci se reconfigurează în forme plurale, adesea fragmentate, dar persistente.

b) Secularizarea atinge un prag de saturație și deschide calea unei „epoci postseculare”, caracterizate prin redescoperirea sacrului și printr-un nou tip de dialog între religii și spațiul public.

c) Globalizarea, migrațiile și tehnologiile digitale vor accentua în viitor atât individualizarea credinței, cât și nevoia unor noi forme de autoritate și de comunitate religioasă.

1. Religiozitate și globalizare: cadrul teoretic

1.1. *Fenomenologia sacrului: cadrul teoretic*

Mircea Eliade a dezvoltat domeniul fenomenologiei religiei, care se concentrează pe experiența sacrului ca fundament al umanității. Sacrul nu este doar o idee, ci mai degrabă o expresie ontologică a ființei, plină de sens și reversibil în timp.² În religia creștină, Întruparea este hierofania supremă, unde profanul devine vehiculul sacrului, permițând o omologare a lumii istorice cu veșnicia. Pornind de la această viziune, se poate dezvolta ideea că, în istoria religiilor, pluralismul tradițiilor și diversitatea expresiilor culturale nu neagă, ci presupun o unitate profundă, în care experiența sacrului funcționează ca un „limbaj universal” al umanității.³

Rudolf Otto descrie experiența spirituală ca pe un mister uimitor și captivant, un sentiment de dependență de ceea ce este mai presus de om.⁴ Gerardus Van Der Leeuw subliniază că religia creează un cadru pentru rezistență culturală, integrând puterea divină în structurile umane⁵ astfel încât creștinismul poate absorbi elemente păgâne, transformându-le în simboluri sacre, de exemplu solstițiul de iarnă transformat în sărbătoarea Crăciunului.

În *Psihologia religiei*⁶ Alexandru Buzalic afirmă că omul este mai întâi de toate *homo religiosus* și că religia este o parte esențială a vieții umane. Această perspectivă eliadiană oferă o explicație pentru reziliența creștină, care permite adaptarea la schimbări fără pierderea esenței transcendente.

² Cf. ELIADE M., *Sacrul și profanul*, ediția a treia, traducere din franceză de Prelipceanu B., Humanitas, București, 2005.

³ Cf. ELIADE M., *Nostalgia originilor*, traducere din engleză de Baltag C., Humanitas, București, 2024, 93.

⁴ OTTO Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, în românește de Milea I., Dacia, Cluj Napoca, 1992.

⁵ Van Der LEEUW Gerardus, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, 1992.

⁶ Cf. BUZALIC Alexandru, BUZALIC Anca, *Psihologia religiei*, ediția a II-a, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2010, 75.

1.2. Doctrina mântuirii: nucleul rezilient al creștinismului

Doctrina mântuirii prin har reprezintă nucleul stabil și adaptabil al creștinismului,⁷ mântuirea în Hristos se referă la aspectul integral și holist al omului în întregime. Mircea Eliade vede în persoana lui Isus Hristos *coincidentia oppositorum*, ceea ce înseamnă că timpul sacru este prezent pentru totdeauna. Acest lucru permite oamenilor să rămână rezistenți în catastrofe,⁸ deoarece sacrul unește o societate și îi dă identitate culturală, mântuirea fiind un reper fundamental în perioadele de tranziție.⁹

Această doctrină permite absorbția influențelor externe. De exemplu, martiriul devine hierofanie a mântuirii în persecuțiile romane, ceea ce face ca suferința să fie inclusă în planul divin. Harul, oferit gratuit de Dumnezeu, oferă flexibilitate doctrinei mântuirii și se adaptează pluralismului cultural. Mântuirea, văzută astfel, devine o căutare interioară rezistentă la ateism în era seculară, conform lui Charles Taylor.¹⁰

Eliade afirmă că *homo religiosus* experimentează sacrul ca o componentă suplimentară a ființei sale, integrând corporalul în spiritual¹¹ și că adaptarea la provocări este posibilă datorită faptului că sufletul servește ca intermediar între corpul biologic și spiritul transcendent. El vede aceste crize sociale ca dialectică a sacrului, unde profanul devine oportunitate pentru hierofanie¹² considerând că adaptarea liturgică și doctrinară a asigurat supraviețuirea.

Pe aceeași linie discursivă se înscrie Rodney Stark cu perspectiva sa antropologică, prin care contrazice reduționismul științific propus de modernitate, reafirmă importanța unității ființei și susține că empatia și caritatea au fost elementele care au facilitat răspândirea creștinismului.¹³

⁷ Cf. BUZALIC Alexandru, *Propedeutica Teologiei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2024, 141.

⁸ Cf. ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. vol. I 1976, vol.II 1987, vol. III 1983, traducere și postfață Baltag C., Univers Enciclopedic, București, 2000.

⁹ Cf. BUZALIC A, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2017, 61-784.

¹⁰ TAYLOR Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2009.

¹¹ Cf. ELIADE M., *Sacrul și profanul...* 49.

¹² Cf. ELIADE M., *Istoria credințelor și ideilor...*2000, 4-23.

¹³ Cf. STARK Rodney, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, 1996.

Antropologia integrală servește drept bază pentru înțelegerea religiozității contemporane, definind omul ca *homo religiosus*, o ființă materialo-spirituală capabilă de experiența sacralului și de interogații metafizice. Religia nu este un „adaos cultural”, ci este un nivel fundamental al gândirii umane, care conferă sens existenței și oferă unui individ o realitate ultimă transcendentă.

Paradigma antropologică integrală, dezvoltată de Buzalic în *Anthropos*¹⁴ vede omul ca unitate corp-suflet-spirit, contribuind la reziliența creștină. În creștinism această abilitate de gestionare a obstacolelor și de transformare a lor în oportunități de creștere s-a manifestat în contexte istorice dramatice. De exemplu, în timpul persecuțiilor romane, doctrina mântuirii transformă suferința în martiriu, integrând violența imperială în planul divin,¹⁵ în perioada Marii Schisme (1054) se insistă doctrinar asupra esenței trinitare, iar în urma Reformei (1517) doctrina mântuirii arată flexibilitate impulsivă, îndreptându-se spre reînnoire spirituală.¹⁶

1.3. Secularizare, postsecularizare și redescoperirea sacralului

Secularizarea occidentală a condus la o cultură desacralizată, marcată de consumism, fragmentare și criză de sens, dar nu a anulat structura religioasă a omului. *Homo religiosus* își păstrează ontologic capacitatea de a experimenta sacralul chiar în interiorul unei lumi care îl camuflează în profan.

Secularizarea este un proces polisemantic, care cuprinde cel puțin trei dimensiuni:¹⁷ secularizare ca „recul al religiei” – declinul practicilor și convingerilor religioase; privatizarea religiosului și retragerea lui în sfera intimă a individului; și secularizarea ideologică, în care emanciparea este definită prin opoziție la credință, generând clivaje între „progresiști” și „retrograzi”.

¹⁴ Cf. BUZALIC Alexandru, *Anthropos – omul. Paradigmele unui model antropologic integral*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2022, 3.

¹⁵ Cf. BUZALIC A., BUZALIC A., *Psihologia religiei...* 160.

¹⁶ Cf. BUZALIC A., *Propedeutica Teologiei...* 165.

¹⁷ Cf. BUZALIC A., *Anatomia unei crize 2019-2020 De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020.

Pe acest fundal, se adoptă și ipoteza unei „epoci postseculare”: secularizarea și nihilismul nu pot constitui un orizont stabil de civilizație; ele funcționează mai degrabă ca etape de camuflare maximă a sacrului, după care se profilează o redescoperire a religiosului, fie în forme tradiționale, fie în configurații noi de spiritualitate.

Această trecere de la secular la postsecular este legată, în viziunea analizată, de crizele multiple ale modernității – ecologice, etice, politice, pandemice – care pun în lumină limitele unui umanism „fără Dumnezeu” și reînvie întrebările metafizice fundamentale: „de ce?”, „încotro?”

2. Caracteristicile religiozității în era globalizării

Conform acestui punct de vedere, globalizarea nu este doar o realitate economică sau tehnologică, ci mai degrabă un proces profund care poate afecta poziționarea noastră în lume (viața și cunoașterea) și poate antrena schimbări istorice care ne obligă la reconsiderări extinse ale tradiției. Nu este posibil ca religia să fie eliminată din acest proces fără a duce la ruperea identității și la dezorientare axiologică.¹⁸

2.1. Diversitate religioasă, migrație și identitate¹⁹

Migrațiile contemporane constituie, un laborator privilegiat pentru observarea religiozității în condițiile globalizării. Migrația este un fenomen constitutiv al istoriei umane – de la colonizarea paleolitică a planetei până la fluxurile transcontinentale actuale – nu este în sens strict o „ciocnire a civilizațiilor”, ci mai degrabă este un compozit de procese complexe de aculturație, sincretism, rezistență identitară și reconfigurare a spațiilor culturale.

Religia funcționează în aceste contexte ca principal element identitar, mai ales în momentele de stres generate de dezrădăcinare și aculturație.

¹⁸ BUZALIC A., *Crepusculul civilizațiilor...* 2017; BUZALIC Alexandru; *Anatomia unei crize ...* 2020; BUZALIC Alexandru, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016; BUZALIC A., BUZALIC A., *Psihologia religiei...* 2010.

¹⁹ Cf. BUZALIC A., *Migrație și religie...* 125-142.

Refugiații și imigranții își reactivează resursele religioase ca mecanism de coeziune comunitară și de rezistență simbolică, în timp ce populațiile gazdă, confruntate cu propriile crize de identitate, redescoperă dimensiunea spirituală a propriei tradiții.

Globalizarea și migrația produc o diversitate religioasă: pe același teritoriu se intersectează tradiții istorice creștine (catolice, ortodoxe, protestante), minorități iudaice, comunități musulmane, grupuri neo-budiste sau adepți ai unor forme de spiritualitate „naturală” ori New Age.

În „zonele de contact” culturale se observă riscul enclavizării și al apariției unor „micro-feudalități” urbane, în care slăbirea autorității statului este suplinită de lideri carismatici religioși, uneori radicalizați.

Dar, dacă este activată matricea comună a lui *homo religiosus* și dacă religia este valorificată ca resursă de mediere, nu ca instrument de mobilizare violentă, aceeași dinamică poate deveni spațiu al dialogului și al recunoașterii reciproce.

2.2. Individualizarea credinței și „consumismul de sacralitate”²⁰

Din perspectiva psihologiei religiei, religiozitatea este un fenomen universal, prezent în structura psihică a fiecărui individ, fie că acesta se declară credincios, indiferent sau chiar ateu. Psihologia religiei insistă asupra varietății formelor de religiozitate – infantilă, matură, anxioasă, agresivă, „alternativă” – și asupra faptului că trăirea sacralului poate fi atât ascendentă (orientată spre transcendere), cât și descendentă (orientată spre coborârea în materie, cum este cazul fenomenelor de tip satanist sau pseudo-mistic).

În epoca globalizată, religiozitatea se individualizează puternic. Individul este din ce în ce mai puțin dispus să accepte necritic un cadru dogmatic și instituțional prestabilit; el „compune” adesea un orizont de credințe personalizate, selectând elemente din tradiții diferite, din psihologie, din spiritualități orientale sau din ideologiile contemporane.

²⁰ Cf. BUZALIC A., BUZALIC A., *Psihologia religiei...* 75-175.

Această individualizare are două fețe. Pe de o parte, ea poate semnala o maturizare a responsabilității personale, o trecere de la religiozitatea pur convențională la o căutare autentică a sensului. Pe de altă parte, ea favorizează o formă de „consumism de sacralitate”²¹: credinciosul revendică libertatea de a crede „în felul lui”, dar evită efortul unei vieți spirituale coerente, al unei convertiri reale și al unei implicări comunitare stabile. Ritualul este redus la consum spiritual ocazional, iar credința devine un accesoriu identitar interșanjabil. Acest „consumism de sacralitate” este legat de cultura consumistă și de mentalitatea „societății de alegere”, în care identitățile și apartenențele devin opțiuni reversibile. Religiozitatea este, astfel, tentată să se transforme într-un produs al pieței simbolice, iar sacrificiul, disciplina și durata sunt limitate, urmărindu-se compensațiile imediate.

2.3. Religiozitate digitală și reconfigurarea spațiului sacru

Globalizarea culturală este inseparabilă de revoluția comunicațiilor digitale. *Anthropos*²² descrie emergența unei noi paradigme antropologice, în care relația om-spațiu este mediată tot mai mult de spațiul cibernetic, de interconectarea globală și de hibridizarea om-mașină.

Religiozitatea digitală nu este un fenomen marginal, ci un spațiu în care se negociază sensul sacralului pentru generațiile crescute „nativ” în mediul virtual. Ea favorizează, pe de o parte, democratizarea accesului la resurse spirituale și vizibilitatea diversității religioase; pe de altă parte, riscă să reducă experiența religioasă la consum de conținut, fără interiorizare și fără veritabilă comunitate.

În acest context, religiozitatea tinde să se „digitalizeze”: comunitățile de credință se organizează în rețele online, practicile de cult sunt mediate de platforme audio-vizuale, discursul religios circulă în formate scurte,

²¹ Folosesc expresia „consumism de sacralitate” pentru a desemna o formă de comoditate spirituală specifică societăților de consum: individul revendică simbolic apartenența religioasă, dar evită disciplina unei vieți spirituale coerente. Conceptul este derivat, prin interpretare, din analizele asupra secularizării, consumismului și religiozităților superficiale.

²² Cf. BUZALIC Alexandru, *Anthropos – omul...* 113-142.

fragmentare (postări, meme-uri, clipuri), supuse logici virale a algoritmilor și apar noi figuri de „autoritate spirituală” – influenceri religioși, predicatori online, „mentori” anonimi – care concurează sau completează instituțiile tradiționale.

Deci, problema centrală, care ar trebui să vizeze tensiunile legate de transumanism și de controlul tehnologic al vieții, este: cine își asumă responsabilitatea pentru direcția antropologică deschisă de tehnologiile emergente? O religiozitate digitală matură va trebui să se poziționeze critic față de tendințele de control și de instrumentalizare a persoanei, afirmând demnitatea *homo religiosus* în fața unui posibil „post-umanism”.

3. Schimbarea paradigmei autorității religioase

În societățile multireligioase și globalizate, autoritatea religioasă se reconfigurează pe mai multe planuri: instituțional, prin adaptarea structurilor ecleziale la pluralism și la mobilitatea credincioșilor; carismatic, prin apariția unor lideri religioși cu impact transnațional și transconfesional; prin comunități fluide, adesea online, care nu mai coincid cu parohia teritorială sau cu structura tradițională.²³

3.1. De la instituție la rețea: laicat, carismă, spațiul public²⁴

Textele sursă descriu un proces ambivalent: pe de o parte, avem laicizarea înțeleasă ca scădere a autorității publice a Bisericilor și retragerea religiei în sfera privată; pe de altă parte, Conciliul Vatican II și reflecțiile ecleziologice contemporane pun accentul pe responsabilitatea laicilor și pe participarea întregului „Popor al lui Dumnezeu” la misiunea Bisericii.

În mod paradoxal, termenul „laicizare” a fost adesea interpretat cultural ca sinonim al „extinderii necredinței”, deși, din punct de vedere teologic, el exprimă afirmația demnității vocației laicale în interiorul Bisericii.

²³ RAZINGER Joseph. BENEDICT AL VI-LEA, *Scieri alese*, traducere Marga D., Apostrof, Cluj, 2011, 147-204.

²⁴ Cf. BUZALIC Alexandru, *Anthropos – omul...2022*; BUZALIC A., *Propedeutica Teologiei...* 2024; HABERMAS Jürgen, RAZINGER Joseph, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Marga D., Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.

Această ambiguitate terminologică alimentează o percepție schizoidă: separarea artificială dintre „sfera religioasă” și „sfera civilă”, în disonanță cu realitatea antropologică a unei persoane unificate, care trăiește în același timp ca cetățean și ca homo religiosus.

După cum reiese din analiza fenomenului migrației, acolo unde statul secular ignoră funcția socială a religiei, vidul de autoritate este umplut fie de lideri religioși responsabili, fie de figuri carismatice radicalizate. Prognoza implicită este că viitorul conviețuirii pașnice depinde de capacitatea tradițiilor religioase de a forma lideri capabili de dialog, nu doar de mobilizare identitară.

3.2. Teologia dialogului și provocarea pluralismului²⁵

Pluralismului religios și cultural i se propune o teologie a dialogului, ancorată în modelul unității în diversitate și în catolicitatea Bisericii, înțeleasă ca manifestare a universalității planului de mântuire.

Dialogul autentic nu presupune diluarea diferențelor doctrinare într-un sincretism „comod”, de tip New Age, deoarece acesta sincretisme sunt asimilate ca forme de „transreligiozitate” care, în ultimă instanță, subminează simțul sacralului și generează haos spiritual.²⁶

Teologia dialogului recunoaște trei niveluri complementare: nivelul antropologic – redescoperirea lui *homo religiosus* ca fundament comun al tuturor culturilor; nivelul etic – personalismul, adică recunoașterea persoanei ca valoare transcendentă ce trebuie respectată în unicitatea ei; și nivelul teologic – afirmarea unei Realități ultime, trăită în moduri diferite, dar niciodată instrumentalizată în sens ideologic sau violent. Cu alte cuvinte, chiar dacă realitatea profană în care se desfășoară dialectica sacralului participă la natura sacralului nu se identifică cu ea în mod absolut.²⁷

²⁵ HABERMAS Jürgen, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, în românește de Lepădatu G. V. (I-IV), Zamfir I. (IX-XII), Stan M. (IX-XII), All Educațional, București 2000.

²⁶ Cf. BUZALIC A., *Migrație și religie...* 31-44, 53-90; Cf. BUZALIC Alexandru, *Anthropos – omul...* 2022; 124-129.

²⁷ Cf. DANCĂ Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Spandugino, București, 2022, 339.

Schimbarea paradigmei autorității religioase constă, în acest cadru, în trecerea de la modelul unei autorități „de sus în jos”, predominant juridice, la un model dialogal, sinodal, capabil să asculte multiplele voci ale credincioșilor, ale migranților, ale „marginalizaților”. Într-o lume globalizată, autoritatea religioasă viabilă va fi aceea care reușește să articuleze fidelitatea față de tradiție cu creativitatea pastorală și cu prezența responsabilă în spațiul public.

4. Prognoze privind evoluția rezilienței creștine²⁸

Secolul XXI pare să fie marcat de tensiunea dintre procesele de secularizare și tendințele de redescoperire a sacrului. Este de așteptat ca secularizarea instituțională, pluralismul normativ al separării statului de Biserică, să rămână o constantă, iar religiozitatea să fie înțeleasă și mai mult ca un cadru în care tradițiile religioase sunt chemate să se exprime prin mărturie, nu prin impunere.

Epoca postseculară nu va însemna revenirea la o „societate sacră” de tip premodern, ci o coexistență complexă. Pornind de la perspectiva integratoare pot fi formulate câteva prognoze: între oameni practic seculari, dar deschiși la întrebări spirituale; credincioși ai tradițiilor istorice, cu grade diferite de practicarea cultului; adepți ai spiritualităților alternative și sincretice.²⁹

4.1. Reconfigurarea autorității religioase: între criză și oportunitate³⁰

În deceniile următoare, reconfigurarea autorității religioase se preconizează a fi între criză și oportunitate. Autoritatea religioasă va continua să fie contestată deopotrivă „din exterior” – prin presiunea unui discurs secularist, suspicios față de orice pretenție de adevăr universal, și „din interior” – prin așteptările credincioșilor la transparență, participare și dialog.

²⁸ Cf. BUZALIC A., *Migrație și religie...* 143-176.

²⁹ MARGA Andrei, *Biserica în era globalizării*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003.

³⁰ RAZINGER Joseph. BENEDICT AL VI-LEA, *Scrieri alese*, traducere Marga D., Apostrof, Cluj, 2011, 147-204.

În contextul analizei prezentate, scenariul cel mai plauzibil este acela al unei transformări treptate: de la diminuarea autorității pur juridice și creșterea importanței autorității morale și spirituale, la trecerea de la modele piramidale rigide la structuri mai sinodale (în care laicii joacă un rol activ) și la afirmarea unor lideri religioși capabili să articuleze, într-un limbaj inteligibil, credința creștină în fața provocărilor transumanismului, ale crizelor ecologice și ale injustiției globale.

4.2. Postsecularizare consolidată sau spiritualitate fragmentată

Globalizarea, migrațiile și religiozitatea digitală se vor intensifica, cristalizându-se într-un model de „planetă multiculturală și pluriconfesională”, care va funcționa din ce în ce mai mult ca un spațiu integrat de interdependențe economice, ecologice și culturale și se va amplifica odată cu extinderea tehnologiilor imersive, cu dezvoltarea inteligenței artificiale și cu normalizarea interacțiunilor virtuale.³¹

Această diversitate va reclama un nou umanism, o reumanizare a experiențelor constitutive ale omului, întemeiată pe redescoperirea sacrului văzută ca o sinteză de ordin spiritual, care să fie capabil să integreze rezultatele științelor, exigențele justiției sociale cu experiența religioasă. Fără o astfel de sinteză, e posibil să se oscileze între tehnocratism utilitarist și fundamentalism identitar.

De modul în care va fi articulată, teologic și pastoral, o etică a tehnologiei, care folosindu-se de realitatea cibernetică, să recunoască caracterul ireductibil al experienței sacrului și demnitatea persoanei, s-ar putea contura două scenarii: un scenariu al fragmentării – în care spiritualitatea se va dizolva în micro-comunități volatile, în „bule” algoritmice, în care credința este redusă la consum de conținut și la identificări emoționale de scurtă durată; sau un scenariu al maturizării – în care comunitățile religioase învață să folosească mediul digital ca instrument de cateheză, de

³¹ MARGA Andrei, *Cotitura culturală. Consecințe filosofice ale tranziției*, Cluj University Press, Cluj Napoca, 2004.

solidaritate și de rugăciune, păstrând însă centrul trăirii în experiența liturgică, sacramentală și în comunitatea concretă.

4.3. Creștinismul și provocarea modernității: răspuns la secularizare

În fața secularizării – descrisă polisemantic, atât ca un declin și o privatizare a practicii religioase, cât și ca o dezvoltare a pluralismului și științei³² – creștinismul poate răspunde prin reafirmarea antropologiei integrale, considerînd secularizarea ca „immanență”, însă dacă credința rămâne neclintită reziliența izvorăște din doctrina mântuirii care integrează modernitatea.³³

Creștinismul poate răspunde prin *coincidentia oppositorum*³⁴, redescoperind post-secular³⁵ dialectica și spațiul sacru, inculturând și integrând știința în teologia creației, prin explorarea modelelor cosmogonice moderne și reconciliind credința cu știința.³⁶ Creația este răspunsul pe care îl putem da „terorii istoriei”.³⁷

Dacă această reconfigurare nu va avea loc, vidul de sacralitate și de autoritate religioasă ar putea fi umplut atât de forme fundamentaliste de religiozitate, cât și de ideologii seculare, care promit mântuiri imediate – politice, tehnice sau identitare – dar care nu pot satisface nevoia de sens ultim a lui *homo religiosus*.

Aceste tendințe majore ale religiozității contemporane, precum și avansarea câtorva prognoze pentru evoluția rezilienței creștine în deceniile următoare întăresc convingerea că doctrina creștină oferă o structură teologică robustă, capabilă nu numai să absoarbă influențe externe și să răspundă provocărilor, ci și să modeleze o paradigmă antropologică integrală (integrând corpul, sufletul și spiritul) cu ajutorul căreia a dezvoltat

³² Cf. BUZALIC A., *Migrație și religie...* 167-187.

³³ Cf. BUZALIC A., *Migrație și religie...* 125-144.

³⁴ Cf. BUZALIC A., *Crepusculul civilizațiilor...* 67.

³⁵ Cf. ELIADE M., *Sacru și profanul...* 49.

³⁶ Cf. BUZALIC A., *Propedeutica Teologiei...* 84; Cf. Cf. BUZALIC A., *Theos. De Deo ut uno*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2025, 15-16.

³⁷ ELIADE Mircea, *Încercarea labirintului*, traducere și note de Cornea D., Dacia, Cluj Napoca, 1990, 85.

rezistență, atât în contexte istorice dramatice, cât și în fața secularizării din modernitatea actuală.

Concluzii

Studierea religiozității contemporane în contextul globalizării relevă o tensiune structurală: între secularizare și redescoperirea sacralului, între pluralism și căutarea unității, între individualizarea credinței și nevoia de comunitate, între autoritate și libertate.

Reziliența creștină derivă din nucleul sacralului, doctrina mântuirii și antropologia integrală, permițând adaptare culturală. Fenomenologia eliadiană și antropologia integrală arată că harul oferă flexibilitate, răspunzând persecuțiilor, schismelor și secularizării. Implicațiile includ nevoia unui nou umanism post-secular, unde creștinismul reafirmă transcendența în pluralism.

Pe baza textelor analizate, putem sintetiza câteva idei-cheie:

Religiile nu dispar, ci se transformă. Religiozitatea rămâne un nivel constitutiv al ființei umane; secularizarea modifică expresiile ei publice și instituționale, dar nu anulează structura de *homo religiosus*.

Globalizarea face vizibilă unitatea în diversitate. Migrațiile, contactul dintre culturi și super-diversitatea religioasă accentuează atât riscul conflictului, cât și potențialul dialogului, punând în lumină religia ca resursă de integrare și ca factor identitar.

Epoca postseculară reclamă un nou umanism. Crizele modernității târzii, dezumanizarea tehnologică și fragmentarea culturală solicită o sinteză în care experiența sacralului să fie repusă în centrul reflecției antropologice.

Odată cu religiozitatea digitală și schimbarea paradigmei autorității spațiul virtual devine un nou „areopag” al credinței, iar autoritatea religioasă este chemată să se reconstruiască în logica dialogului, a sinodalității și a responsabilității față de persoană și față de binele comun.

Prognozele sugerate converg, ca imagine de ansamblu, spre o umanitate aflată la pragul unui „salt civilizațional” inedit, în care globalizarea nu

va putea fi stabilizată decât într-o formă de unitate în diversitate, întemeiată pe recunoașterea demnității lui *homo religiosus* și pe redescoperirea sacrului ca fundament al unui nou umanism. Religia nu va fi, astfel, un „reziduu al trecutului”, ci unul dintre laboratoarele principale în care se va decide chipul spiritual al omenirii.

Il Credo Niceno, riflesso nella teologia di San Giovanni Damasceno

Florin-Bogdănel TIMOȘ¹

Abstract: The Nicene Creed, as Reflected in the Theology of St. John of Damascus. The Nicene Creed, formulated at the First Council of Nicaea in 325, is one of the most influential professions of faith in Christian history, articulating the Church's teaching on God, Christ, and the Holy Spirit. Within this doctrinal context, the theology of John of Damascus holds particular importance. Writing in the eighth century, he played a key role in clarifying and systematizing the theological meaning of the Creed and integrating it into the wider doctrinal tradition of the Church. Through his work, the Nicene formulations became not only a liturgical confession but also a coherent framework for the study and transmission of dogma, helping preserve doctrinal clarity amid the theological controversies of his time.

Keywords: *Council of Nicaea (325), the Consubstantiality of the Son with the Father, the Doctrine of the Trinity, Emperor Constantine the Great, Saint Athanasius the Great, Saint John of Damascus, Iconoclasm and the veneration of icons.*

Introduzione

Il Simbolo Niceno, formulato al Concilio Ecumenico di Nicea, nel 325, rappresenta uno dei pilastri fondamentali della fede cristiana. Questa professione di fede chiarisce la natura divina di Cristo e la Sua relazione con Dio Padre, in un contesto segnato da controversie teologiche come l'arianesimo. La Chiesa ha affermato la consustanzialità del Figlio con il Padre, e ha stabilito la dottrina della Santissima Trinità, offrendo un solido quadro dogmatico per l'unità cristiana.

¹ Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai, Școala doctorală *Teologie și Științe religioase*.

Sebbene, San Giovanni Damasceno, sia vissuto nell'VIII secolo, la sua teologia si fonda sui principi niceni, che egli riafferma e chiarisce in un'epoca segnata dall'iconoclastia e da dispute dogmatiche.

Nella sua opera principale, *Esposizione esatta della fede ortodossa*, egli sistematizza la Tradizione della Chiesa, sottolineando che Cristo è «vero Dio e vero uomo», unito ipostaticamente, e che le Persone della Santissima Trinità sono coeterne e inseparabili. Inoltre, la sua argomentazione sul culto delle icone deriva dal dogma dell'Incarnazione, sostenendo che la materia è santificata da Cristo e che le icone esprimono visibilmente la realtà divina.

Così, il contributo di Giovanni Damasceno, non introduce innovazioni dottrinali, ma consolida l'insegnamento niceno, offrendo un quadro teologico coerente e una difesa solida contro le eresie.

La libertà del cristianesimo e la loro separazione nel pensiero teologico del IV secolo

L'Editto di Tolleranza, fu un decreto promulgato nel 313, dall'imperatore romano Costantino I, che concesse la libertà religiosa ai cristiani in tutto l'Impero Romano. Questo editto segnò la fine delle persecuzioni contro i cristiani e permise la pratica pubblica del culto cristiano senza alcun timore. Inoltre, l'editto offrì protezione alla proprietà delle chiese e garantì ai cristiani diritti legali, uguali a quelli delle altre religioni.

L'imperatore Costantino I, conosciuto anche come Costantino il Grande, fu un importante imperatore romano, le cui decisioni segnarono un cambiamento significativo nella storia dell'Impero Romano e nello sviluppo del cristianesimo.

Prima dell'Editto di Milano del 313, i cristiani nell'Impero Romano affrontavano persecuzioni severe e varie problematiche interne. Il cristianesimo fu a lungo considerato dalle autorità romane una religione sovversiva, e i suoi seguaci venivano perseguitati, torturati e persino giustiziati. Uno dei periodi di persecuzione più noti fu sotto l'imperatore Diocleziano, tra il 303 e il 304. Questo imperatore desiderava una riforma

religiosa attraverso la riattivazione degli antichi culti, il “culto di Giove”, che diventava obbligatorio per tutto l'impero. Con le sue iniziative contro i cristiani, promulgò quattro decreti anticristiani che scatenarono la più grande persecuzione nella storia dell'impero contro il cristianesimo, ricordata come la persecuzione di Diocleziano².

In questa atmosfera di intolleranza religiosa, Costantino salì al potere e divenne un difensore del cristianesimo, a partire dalle sue esperienze religiose e visioni che portarono alla tolleranza della religione cristiana.

Sebbene non fosse cristiano dalla nascita, si convertì gradualmente al cristianesimo. Un momento decisivo fu la battaglia di Ponte Milvio nel 312, in cui Costantino, prima di affrontare l'esercito di Massenzio, ebbe una visione in cui vide un segno celeste, una croce luminosa, accompagnata dalle parole «In hoc signo vinces» “Con questo segno vincerai”. Dopo questa visione, Costantino ordinò ai soldati di portare un simbolo cristiano sugli scudi, vincendo la battaglia, il che consolidò la sua convinzione nel potere divino del cristianesimo³.

Questa decisione dell'imperatore fu un passo molto importante verso il cristianesimo, che divenne ufficialmente tollerato in tutto l'Impero Romano. Tuttavia, questo editto non rese il cristianesimo la religione ufficiale dell'Impero Romano. Ciò avvenne più tardi, nel 380, sotto l'imperatore Teodosio I, che aprì la strada a un trattamento favorevole dei cristiani e fece sì che il cristianesimo diventasse una religione rispettata nell'Impero, diventando poi religione di Stato.

In sostanza, l'Editto di Milano fu un momento cruciale nella storia del cristianesimo, offrendo riconoscimento e protezione a un culto che, fino ad allora, era stato spesso perseguitato. L'editto pose fine a un periodo di persecuzioni e discriminazioni contro i cristiani, permettendo loro di vivere liberamente e di esprimere la propria fede.

² Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, a cura di vari editori, Città Nuova, Roma, pp. 18-20.

³ Di Berardino, A. (Ed.). (2007). *Storia del Cristianesimo. L'età antica*. Roma, Italia: Borla, pp. 30-31.

La libertà concessa alla religione cristiana dall'imperatore non portò a un'unità nella Chiesa, ma a una divisione, poiché emerse tra loro una dottrina eretica, quella del sacerdote Ario di Alessandria, che si diffuse rapidamente tra i cristiani. Dopo l'Editto di Milano, il cristianesimo iniziò a essere sempre più accettato, e Costantino divenne un protettore della Chiesa Cristiana, ma non fu considerato un teologo o un leader religioso. Da questo punto di vista, l'imperatore desiderava un'unità nella Chiesa, così come in tutto l'impero. Tuttavia, egli fu un uomo di Stato che comprese l'importanza di unificare l'impero sotto una religione comune⁴.

Così, nel 325, Costantino convocò il primo Concilio Ecumenico, noto anche come il Concilio di Nicea. Questo Concilio rappresentò un momento cruciale per il cristianesimo primitivo, dove furono chiariti i problemi teologici e disciplinari che dividevano la Chiesa Cristiana, stabilendo le dottrine fondamentali della retta fede.

A questo concilio ecumenico si riunirono 318 vescovi per condannare l'Arianesimo. Questa dottrina eretica fu un movimento religioso cristiano sorto nel IV secolo, fondato dal teologo alessandrino Ario, dal quale prende il nome.

Egli, insieme ai suoi seguaci, sosteneva che Gesù Cristo non fosse della stessa sostanza di Dio Padre, ma che fosse stato creato da Dio e, quindi, non fosse eterno e non avesse la stessa natura divina, bensì avesse avuto un inizio, essendo stato creato prima di tutte le altre cose. Così, Gesù non avrebbe avuto la stessa essenza di Dio Padre. Questa visione contrastava con l'insegnamento ufficiale della Chiesa, che affermava che Gesù è «uno nella sostanza» con il Padre.

Secondo l'arianesimo, Gesù era un "intermediario" tra Dio e l'umanità, non una divinità completa. Anche se Egli era "divino" nel senso che aveva grande autorità e una relazione speciale con Dio, non era "consustanziale" con il Padre.

⁴ H. Chadwick, *La Chiesa delle origini*, Il Mulino, Bologna, pp. 26-27.

L'arianesimo appare in un momento in cui la Chiesa cristiana si confrontava con diverse interpretazioni e contestazioni riguardo alla natura di Cristo e alla sua relazione con Dio Padre. Questa affermazione fu un punto di disputa nel Concilio di Nicea, dell'anno 325, nel quale si volle risolvere le controversie teologiche nell'Impero Romano.

In questo concilio, la dottrina ortodossa fu consolidata dai 20 canoni stabiliti e riconosciuti dai padri conciliari insieme alla professione di fede nicena, espressa attraverso il Credo, che afferma che Gesù è «uno nella sostanza» con il Padre. Così, Ario e i suoi seguaci furono considerati eretici per aver respinto questo insegnamento autentico della fede professata⁵.

Dal simbolo all'icona: L'arte cristiana nei primi otto secoli

Per comprendere meglio il contributo di San Giovanni Damasceno, nella difesa delle immagini sacre e l'importanza dei canoni stabiliti nel Primo Concilio Ecumenico tenutosi a Nicea, menzionati nei suoi scritti, è necessario attraversare gli otto secoli in cui si è sviluppata la teologia scritta⁶.

All'inizio del cristianesimo, l'arte fu influenzata dalle tradizioni e dal simbolismo romano, greco ed ebraico, ma anche da una teologia che si opponeva alla rappresentazione visiva diretta di Dio. In questo periodo, invece di immagini di Cristo o di altri santi, venivano utilizzati simboli discreti, come il pesce, segno di coloro che seguono Cristo, il Buon Pastore, la colomba, simbolo dello Spirito Santo, e l'agnello, simbolo di Cristo che si dona completamente per il suo popolo. Queste immagini avevano lo scopo di esprimere le convinzioni religiose in modo sottile ed elegante⁷.

Le catacombe di Roma sono i luoghi di sepoltura più importanti del periodo antico, e le loro pareti sono decorate con pitture e simboli che riflettono la teologia cristiana. Queste opere d'arte sono generalmente

⁵ J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica*, EDB, Bologna, pp. 163-171.

⁶ Pelikan, J. (1974). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*. Vol. 2: *The spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago, IL: University of Chicago Press, p. 63.

⁷ Chadwick, H. (2003). *La Chiesa delle origini*. Bologna, Italia: Il Mulino, p. 51.

semplici e simboliche, senza particolare attenzione al realismo umano. Le scene bibliche antiche, come Giona nella bocca della balena o l'Ultima Cena composta da sette persone, venivano utilizzate per illustrare racconti biblici che avevano un significato spirituale profondo, ma in una forma codificata⁸.

Dopo la fine delle persecuzioni e la concessione della libertà di espressione del cristianesimo nell'Impero Romano, con l'editto promulgato dall'imperatore Costantino, compaiono le prime chiese cristiane: la Basilica di San Clemente e la Basilica Lateranense di San Giovanni. Questi luoghi di culto furono decorati con mosaici e affreschi che rappresentavano scene bibliche, e a partire dal IV secolo apparvero le prime icone di Gesù Cristo e della Madre di Dio.

Nel contesto dell'Impero Bizantino, l'arte cristiana raggiunse una grande magnificenza, con mosaici, affreschi e icone che decoravano le chiese. Lo stile bizantino fu caratterizzato da una visione teologica profonda e dal desiderio di esprimere la trascendenza della divinità. Una delle caratteristiche distintive dell'arte bizantina è la stilizzazione delle forme e delle angolazioni, che riflette l'idea che il mondo divino sia diverso da quello terreno⁹.

Dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, nel 476, e con lo sviluppo dell'Impero Bizantino, l'arte cristiana conobbe una trasformazione significativa. A Bisanzio, l'arte religiosa fu strettamente legata alla fede nel Figlio di Dio e la sua influenza si estese in tutto il mondo cristiano. Bisanzio fu il luogo in cui si sviluppò una profonda tradizione delle immagini sacre. Questo fu un periodo di consolidamento della dottrina teologica ortodossa e di sviluppo di uno stile distintivo nell'arte religiosa. Le icone erano

⁸ Grabar, A. (1986). *L'iconoclasmo bizantino*. Milano, Italia: Jaca Book, p. 44.

⁹ Cormack, R. (1997). *Writing in gold: Byzantine society and its icons*. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 93-94.

venerate non solo come semplici immagini, ma come finestre sulla presenza divina in mezzo al popolo cristiano¹⁰.

Nel corso di questo periodo si stabilì uno stile specifico per la rappresentazione dei santi e delle scene bibliche, con un'estetica rigida e simbolica. Con la costruzione delle nuove basiliche nelle diverse zone dell'impero, i mosaici di Ravenna, di Costantinopoli, della Basilica di San Vitale e quelli della Chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli, sono esempi emblematici dell'arte bizantina primitiva. Essi raffiguravano scene bibliche, ma con un'accentuazione della luce divina. Le icone di Gesù Cristo, della Vergine Maria e dei santi erano rappresentate in modo idealizzato, con forme geometriche e proporzioni simboliche¹¹.

L'iconoclastia bizantina e la riaffermazione del dogma Niceno

Uno degli eventi più importanti nella storia dell'arte cristiana primitiva fu l'iconoclastia, che durò tra il 726 e l'843, un periodo segnato da conflitti teologici e politici all'interno dell'Impero Bizantino. Gli imperatori iconoclasti, come Leone III e Costantino V, proibirono la venerazione delle icone, ritenendo che potesse condurre all'idolatria. Questo periodo ebbe un impatto significativo sull'arte cristiana, poiché molte icone e mosaici furono distrutti¹².

Nonostante la distruzione di alcune icone e la controversia teologica sull'uso delle immagini, il culto delle icone fu restaurato nell'843, sotto l'imperatrice Teodora, segnando l'inizio di una nuova fase nell'arte bizantina¹³.

Non un'icona dipinta da mano umana, ma un'icona del Dio invisibile¹⁴, come ci racconta l'Apostolo Paolo nella lettera ai Colossesi. Gesù Cristo è

¹⁰ Belting, H. (1994). *L'immagine e il suo pubblico nel Medioevo*. Bologna, Italia: Il Mulino, p. 107.

¹¹ Grabar, A. (1986). *L'iconoclasmo bizantino*. Milano, Italia: Jaca Book, p. 204.

¹² Grabar, A. (1986). *L'iconoclasmo bizantino*. Milano, Italia: Jaca Book, p. 232.

¹³ Cormack, R. (1997). *Writing in gold: Byzantine society and its icons*. Oxford, UK: Oxford University Press, p. 116.

¹⁴ Colossesi 1, 15.

descritto come Icona, Immagine, del Dio invisibile. Guardando la teologia scritta vediamo l'essenza del nostro Dio rivelato, e così riceviamo la risposta alla domanda che Gesù pone agli Apostoli: Egli disse loro: «Ma voi, chi dite che io sia?»¹⁵. «Io sono Colui che Sono»¹⁶. Questa è la stessa risposta che Dio dà a Mosè.

Attraverso questi esempi biblici, Gesù ci dice nel Vangelo di Giovanni: «Io e il Padre siamo una cosa sola»¹⁷. Quando vediamo Gesù Cristo, vediamo il Padre, poiché Egli è la manifestazione piena del Padre. Dobbiamo pensare che i Santi Padri riuniti a Nicea, erano 318 vescovi, sebbene gli inviti inviati dall'imperatore Costantino fossero molti di più, circa 1800, indirizzati ai vescovi di tutte le città cristiane. In quei tempi vi era solo un vescovo per città, ma era chiaro che non tutti potevano partecipare; avevano il permesso di usare la posta imperiale e il diritto di essere accompagnati da due diaconi e un sacerdote¹⁸.

L'imperatore Costantino, convocando il primo Concilio Ecumenico, desiderava ottenere dai cristiani, dopo secoli di persecuzione, una professione di fede unanime. Attraverso i lavori del concilio, tutta la Chiesa avrebbe risposto all'imperatore su ciò in cui crede, e così nacque la prima parte del Credo Niceno, composta da sei paragrafi.

Attraverso questo sinodo, le voci dei cristiani provenienti da tutti gli angoli del mondo, non solo dell'Impero Romano, si sono riunite insieme. Comunità molto diverse hanno testimoniato la gioia delle Chiese locali che guidavano, ora nella libertà di espressione, poiché non molto tempo prima erano uscite dalla persecuzione. I lavori del sinodo si sono svolti invocando lo Spirito Santo, con preghiera e molta umiltà, attraverso cui sono stati illuminati per rispondere, con una sola voce, alle questioni: chi è Gesù Cristo, il Figlio del Padre, e come può essere definita questa relazione?

¹⁵ Matteo 16, 15.

¹⁶ Esodo 3, 14.

¹⁷ Giovanni 10, 30.

¹⁸ Pelikan, J. (1974). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*. Vol. 2: *The spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago, IL: University of Chicago Press, p. 82.

Alcuni cristiani, formati nella scuola di Alessandria, altri in quella di Antiochia, pensavano come filosofi, collocando la preghiera tra l'essere e il non essere.

Il Sinodo di Nicea, afferma che il Figlio è “della stessa sostanza del Padre”, secondo il Vangelo di Giovanni: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio»¹⁹. Il Concilio proclama che il Padre si dona pienamente nel Figlio, e il Credo afferma la divinità delle tre Persone della Santissima Trinità, che partecipano alla stessa essenza divina, pur avendo identità ipostatiche distinte nelle relazioni che il Figlio e lo Spirito Santo stabiliscono con il Padre. Il Logos non è percepito come un'appendice del Padre, né come un essere inferiore, né come una derivazione secondaria, ma come una Teofania – l'Incarnazione piena del Verbo.

Nicea rifiuta l'idea di Ario, secondo cui “ci fu un tempo in cui Cristo non era”, affermando che “nel Padre era il Verbo”. I cristiani sono possessori del Logos incarnato, formato dalle due nature, e questo Mistero si comprende e si vive attraverso la fede. Non si può giungere a esso se rimaniamo barbari nel pensiero e nei sentimenti. Il sinodo non introduce una separazione tra il Padre e il Figlio, né classifica il Padre come superiore e il Figlio come inferiore, ma li pone sullo stesso piano, poiché – come dice San Paolo – il Figlio «assunse forma di servo, forma di gloria»²⁰, che Paolo contempla e annuncia²¹.

Questa uguaglianza tra il Padre e il Figlio produce una rivoluzione teologica, ma nel corso dei secoli le decisioni non saranno accettate da tutti i successori. La pacificazione portata da Cristo non è pienamente compresa, e le dispute successive provocheranno fratture e una “guerra metafisica” nella Chiesa. Se l'antichità colloca Dio in una zona inaccessibile, l'Incarnazione viene presentata come un'angelofania nell'apparizione dell'Islam, dove Cristo è considerato solo un angelo, un messaggero, che non fu

¹⁹ Giovanni 1, 1.

²⁰ Filemone 2, 7.

²¹ H. Chadwick, *La Chiesa delle origini*, Il Mulino, Bologna, pp. 51-53.

crocifisso e non risorse. Per i cristiani, invece, la potenza di Cristo è radicata nella potenza del Padre, che non si esaurisce. Se Pietro guarisce solo per delega, attraverso un'ombra che tocca il malato²², e i santi ricevono doni temporanei, come la visione o la guarigione, Cristo stesso è la fonte di questi doni. Egli non è né un semidio, né un superuomo, né un eroe tragico.

I padri sinodali affermano in questo concilio che Gesù Cristo è Salvatore, vero Dio, poiché viene rifiutata la condizione ariana che lo trasformerebbe in un semplice uomo.

L'iconoclastia si riferisce alla distruzione o al divieto delle immagini religiose o dei simboli, spesso per motivazioni religiose o politiche. Il termine deriva dal greco *eikon* (immagine) e *klan* (spezzare) e si applica in particolare ai movimenti che desiderano eliminare oggetti di culto o rappresentazioni visive dalla religione, sia per una visione teologica, sia come reazione a influenze esterne.

Un esempio celebre di iconoclastia ebbe luogo a Bisanzio, tra l'VIII e il IX secolo, durante due periodi distinti (726–787 e 815–843), conosciuti come Periodo Iconoclasta. In questo periodo, gli imperatori bizantini, influenzati da una visione teologica ortodossa, proibirono la venerazione delle icone, considerandole idolatriche. Ciò portò alla distruzione di molte icone, affreschi e mosaici religiosi nelle chiese e nei monasteri.

In Occidente, l'iconoclastia fu un fenomeno significativo durante la Riforma Protestante, nel XVI secolo, quando i riformatori, in particolare Martin Lutero e Giovanni Calvino, criticarono il culto delle immagini religiose e chiesero la distruzione degli altari e di altri oggetti di culto, considerati forme di idolatria.

La motivazione principale dell'iconoclastia può variare, ma spesso si concentra sull'idea che immagini e simboli visivi non dovrebbero essere utilizzati nel culto religioso, poiché potrebbero distogliere l'attenzione dagli insegnamenti fondamentali della fede. Al contrario, si pone l'accento sugli insegnamenti scritti o sul concetto di *sola scrittura*, nel caso dei protestanti.

²² Atti degli Apostoli 5, 15.

Questi conflitti legati alle icone e alle immagini hanno avuto un impatto significativo sull'evoluzione dell'arte religiosa e delle pratiche religiose, e hanno generato un dialogo continuo tra tradizione visiva e interpretazioni teologiche.

Dopo un periodo di conflitti intensi, le icone furono restaurate nelle chiese bizantine e in tutto il mondo ortodosso, essendo considerate un mezzo essenziale di connessione spirituale²³.

Da Nicea all'Iconoclastia: San Giovanni Damasceno, Difensore delle Icone e dell'Ortodossia

San Giovanni Damasceno ci racconta nei suoi scritti che il Simbolo Niceno, è uno dei testi più importanti della storia del cristianesimo, formulato nell'anno 325 al Concilio di Nicea da tutta la Chiesa.

Per quanto riguarda la teologia di San Giovanni Damasceno, egli è uno dei più importanti teologi dell'VIII secolo. Anche se visse nel periodo post-niceno, ebbe un contributo fondamentale nello sviluppo e nella comprensione della teologia dogmatica, inclusa la significanza del Simbolo Niceno.

San Giovanni Damasceno diventa un grande difensore della retta fede, di fronte agli iconoclasti, testimoniando innumerevoli volte l'ortodossia cristiana. Di fronte agli eretici, i canoni del Primo Concilio Ecumenico, che la Chiesa cristiana ha lasciato come eredità, diventano un'arma attraverso la quale egli desidera ravvivare nella loro memoria l'unità che la Chiesa cristiana aveva professato quattrocento anni prima.

Nei suoi scritti, San Giovanni Damasceno parla della teologia del Primo Sinodo Ecumenico, che è la pietra angolare della cristologia e della dottrina della Santa Trinità, lasciando come eredità il trattato intitolato: *Esposizione esatta della fede ortodossa*²⁴.

Con la professione di fede «consustanziale al Padre», questa formula diventa elemento centrale della fede cristiana e punto di riferimento

²³ MacCulloch, D. (2003). *The Reformation: A history*. London, UK: Penguin Books, p. 97.

²⁴ Giovanni Damasceno. (2001). *Discorsi contro coloro che calunniano le sante icone* (E. M. Toniolo, Trad.). Città Nuova. (Opera originale pubblicata nel VIII sec.), pp. 38-42.

attraverso il quale la Chiesa cristiana ha respinto ogni insegnamento che minimizzava la divinità di Cristo.

Questa professione di fede cristiana esprime in modo essenziale una testimonianza teologica chiara sulla natura di Dio, di Cristo e dello Spirito Santo.

Grazie al suo contributo, i canoni del Concilio di Nicea, non sono soltanto una formula liturgica recitata durante la Divina Liturgia, ma anche un quadro sistematico per comprendere le dottrine teologiche. Così, egli assicura la trasmissione e la chiarezza della dottrina senza deviazioni eretiche di fronte alle dispute teologiche del tempo, riportando alla luce l'insegnamento di fede professato.

Con la sua Dogmatica, San Giovanni Damasceno, non crea nulla di nuovo, ma ordina e formula chiaramente la Tradizione della Chiesa. Il Simbolo Niceno, costituisce per lui la "matrice" del pensiero teologico.

San Giovanni Damasceno, afferma l'esistenza di un unico Dio, senza principio e senza fine, pienamente trascendente e tuttavia presente nella creazione, come testimonia il Credo: «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente... e in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, generato dal Padre, Unigenito, cioè dalla sostanza del Padre, Dio vero da Dio vero...». La cristologia del Figlio lo presenta come "consustanziale al Padre".

In accordo con il Simbolo Niceno, egli difende la divinità del Figlio contro ogni forma di eresia. Sottolinea che il Figlio è generato dal Padre dall'eternità, non creato, ed è consustanziale al Padre. Inoltre, San Giovanni Damasceno, sviluppa la parte cristologica, accentuando l'unione ipostatica: vero Dio e vero uomo in un'unica Persona.

Nella sua Dogmatica, San Giovanni Damasceno, espone la teologia non come interpretazione personale, ma con fedeltà alla Tradizione di oltre sette secoli di cristianesimo. Il Simbolo Niceno è per lui la misura della retta fede, e la sua Dogmatica rappresenta un commento esteso e sistematico alle verità professate nel Credo Apostolico.

Per lui, il Simbolo Niceno non è soltanto una formula liturgica recitata durante la Divina Liturgia, ma anche un quadro sistematico per comprendere le dottrine teologiche. In questo modo, assicura la

trasmissione e la chiarezza della dottrina ortodossa di fronte alle dispute teologiche del tempo.

San Giovanni Damasceno fu un difensore della retta fede in un periodo in cui i conflitti riguardanti le icone e le eresie teologiche erano molto intensi. La sua teologia si basa sulle dottrine stabilite dai precedenti Concili ecumenici e ribadisce chiaramente le verità essenziali del Simbolo Niceno.

Nelle sue scritture, attraverso l'Unione tra Divinità e Umanità in Cristo, sottolinea la natura completa di Cristo, come vero Dio e vero uomo. Egli considera che Cristo sia «inconfuso, immutabile, indivisibile e inseparabile» (una formulazione che troviamo anche nel Simbolo Niceno). Questa affermazione si allinea con il dogma stabilito a Nicea, che respinge eresie come l'arianesimo, che negava la piena divinità di Cristo²⁵.

San Giovanni Damasceno, ribadisce la fede nella Trinità indivisibile e coeterna. Egli sottolinea che ciascuna delle Persone della Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo) è completamente divina, senza confondersi tra loro. Questo aspetto è profondamente legato alle dichiarazioni del Simbolo Niceno.

Un altro punto significativo nella teologia di Giovanni Damasceno è la difesa del culto delle icone, un tema piuttosto discusso nel suo tempo. Sebbene nel Simbolo Niceno, non vi sia un riferimento diretto alle icone, Damasceno sostiene che Cristo, attraverso la sua incarnazione, ha santificato il mondo materiale, e le icone sono un mezzo per esprimere autenticamente la realtà divina, senza violare il dogma dell'incarnazione. Ciò rappresenta una continuazione dell'insegnamento biblico su Cristo come «immagine» visibile del Dio invisibile²⁶.

San Giovanni Damasceno, è un grande difensore della retta fede contro le eresie dogmatiche, lasciando al cristianesimo, come i Padri dei secoli IV e V, la più significativa espressione della storia della letteratura cristiana in

²⁵ Giovanni Damasceno. (1998). *Esposizione esatta della fede ortodossa* (G. Zanetti, Trad.). Città Nuova. (Opera originale pubblicata nel VIII sec.), pp. 108-112.

²⁶ Concilio di Nicea I. (325/1991). *Canoni e simbolo di fede*, in G. Alberigo et al. (Eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (pp. 1-13). EDB.

lingua greca. La sua opera innografica, con la composizione di inni e canoni liturgici, presenta molte sfaccettature riguardo all'estensione e al significato, rinnovando il pensiero teologico dopo un silenzio sostanziale di circa tre secoli. I canoni sono la nuova forma innografica concepita nell'VIII secolo e costituiscono tuttora la colonna portante della celebrazione dell'Ufficio dell'mattutino.

Attraverso la composizione di questi tropari, l'innografo desidera mettere in evidenza la professione di fede nicena, di fronte ai non adoratori della teologia scritta, in rapporto con le immagini sacre. La composizione dei canoni dal punto di vista dogmatico si svolge principalmente in due cicli: quello in onore della Divinità e quello della Madre di Dio. La gioia misteriosa della Risurrezione di Cristo offre all'innografo ampi spazi di creatività poetica, come appare nel canone della Risurrezione, così come negli altri canoni a lui attribuiti. L'elemento soteriologico è strettamente legato a quello dogmatico, ma anche alla gioia misteriosa dell'anima umana.

Cristo è definito da San Giovanni Damasceno, attraverso questi tropari, con il termine di "carne ipostatica". Questo termine si ritrova nel canone della Madre di Dio, al terzo tono ed è attribuito ad Atanasio di Alessandria, che spiegò che Cristo ha due nature: l'incarnazione di Cristo è definita come "pericoresi". Così, San Giovanni Damasceno lo cita nei suoi inni, riferendosi a Sant'Atanasio di Alessandria, che accompagnò il Patriarca di Alessandria, Atanasio il Grande, al Primo Concilio Ecumenico. Egli si rivolge alla Santa Trinità con il termine: "La Trinità consustanziale per mezzo della quale tutto è stato creato, che rimane indivisa". Il Figlio, che dall'eternità è nel seno del Padre, il Verbo del Padre per mezzo del quale tutto è stato creato, si è incarnato e ha ricreato l'intero universo²⁷.

Durante la sua vita desiderò trasmettere la purezza della vera dottrina, essendo un grande difensore della retta fede. Purtroppo, nell'anno 749

²⁷ Atanasio di Alessandria. *Trattati contro gli ariani* (Pietro Podolak, Trad.). Città Nuova, 2003. (Opera originale pubblicata nel IV sec.), pp. 98-104.

muore, e cinque anni più tardi, nel 754, nel palazzo di Hieria, si organizza un sinodo locale, dove sarà anatema insieme al Patriarca Germano di Costantinopoli. Questo sinodo locale non fu mai riconosciuto, così nell'anno 787 si organizza il VII Concilio Ecumenico, Nicea II, dove tutti gli scritti e i discorsi contro gli iconoclasti diventano fondamentali per i padri conciliari.

Nei suoi scritti, San Giovanni Damasceno ricorda sempre il primo Concilio di Nicea, che è diventato il fondamento della fede cristiana, così che questo Concilio Nicea II si tiene sulle radici del Primo Concilio Ecumenico, dove tutta la Chiesa ha testimoniato la verità sul Verbo incarnato. Così, in questo concilio, Nicea II, San Giovanni Damasceno è proclamato da tutti i 350 vescovi presenti come difensore e testimone della retta fede²⁸.

Conclusione

Il Simbolo Niceno, formulato al Concilio Ecumenico di Nicea (325), costituisce il fondamento dogmatico del cristianesimo, stabilendo la consustanzialità del Figlio con il Padre e la dottrina della Santissima Trinità. Sebbene San Giovanni Damasceno sia vissuto nell'VIII secolo, la sua teologia si basa su questi principi, che difese con rigore in un contesto segnato dall'iconoclastia e dalle dispute dottrinali.

Nella sua opera principale, *Esposizione esatta della fede ortodossa*, egli sistematizza la Tradizione della Chiesa, riaffermando che Cristo è «vero Dio e vero uomo», unito ipostaticamente, e che le Persone della Trinità sono coeterni e inseparabili. Inoltre, la sua argomentazione riguardo al culto delle icone deriva dal dogma dell'Incarnazione, sostenendo che la materia è santificata da Cristo e che le icone esprimono visibilmente la realtà divina. Così, San Giovanni Damasceno non introduce innovazioni dottrinali, ma chiarisce e consolida l'insegnamento niceno, offrendo un quadro teologico coerente e una solida difesa contro le eresie.

²⁸ Giovanni Damasceno. (2001). *Discorsi contro coloro che calunniano le sante icone* (E. M. Toniolo, Trad.). Città Nuova. (Opera originale pubblicata nel VIII sec.), p. 56.

L'importanza del suo contributo è stata riconosciuta ufficialmente nel 1890, quando Papa Leone XIII lo proclamò Dottore della Chiesa, confermando il suo ruolo essenziale nella conservazione e trasmissione della retta fede.

Data Paștelui între tradiție, teologie și ecumenism.

Semantica unei sărbători a unității

Maria-Magdalena ȚIȚONIA¹

Abstract: The Date of Easter between Tradition, Theology, and Ecumenism: The Semantics of a Celebration of Unity. This article examines the theological and ecclesiological meaning of the date of Easter considering the decisions of the First Ecumenical Council of Nicaea, the Alexandrian tradition of calculating Easter, and contemporary ecumenical debates. It argues that the date of Easter is not merely a matter of calendar calculation, but a sign of the unity of the Body of Christ and an expression of redeemed time. The study also considers the East–West calendar rupture and the contributions of Vittorio Peri, who viewed a common Easter date as a major ecumenical test. Modern proposals, including the Aleppo document (1997), are evaluated as attempts to restore the Nicene principles using contemporary astronomical methods.

Keywords: *Easter, First Council of Niceea, Computus, Alexandrian tradition, Vittorio Peri, Julian–Gregorian calendars, Ecclesial unity, Aleppo Consultation (1997), Liturgical theology, Ecumenism.*

1. Introducere

Stabilirea datei Paștelui reprezintă una dintre cele mai vechi și mai persistente preocupări ale Bisericii creștine, depășind cu mult statutul unei simple chestiuni de calendar. În realitate, problema se află în centrul identității liturgice și teologice a creștinismului, deoarece Paștele constituie evenimentul care organizează întregul an bisericesc și sintetizează mesajul mântuitor al Evangheliei. Primele controverse, cunoscute sub numele de

¹ Doctorand la Universitatea din București, Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase, maria-magdalena.zegrea@s.unibuc.ro

disputele quartodecimane, au arătat că divergențele privind data Paștelui afectau direct unitatea Bisericii și modul în care comunitățile înțelegeau raportul dintre Vechiul și Noul Legământ. Irineu al Lyonului, în secolul al II-lea, atenționa asupra gravității ruperii unității în celebrarea Paștelui, afirmând că, deși tradițiile diferă, „disputa aceasta nu trebuie să destrame pacea Bisericii”² — semn că încă de atunci problema era percepută ca una de comuniune eclezială, nu doar de calcul.

De asemenea, dezbaterea pascală a implicat întotdeauna o reflecție asupra teologiei timpului. Părinții Bisericii au interpretat Paștele ca momentul în care timpul istoric este transfigurat de realitatea învierii. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul definea Paștele ca „trecerea de la cele trecătoare la cele veșnice și de la timp la veșnicie”³, conferind sărbătorii o dimensiune cosmică și metafizică. Astfel, determinarea datei Paștelui nu era doar o operațiune astronomică, ci o modalitate de a exprima în cadrul timpului măsurabil evenimentul prin excelență atemporal, adică Învierea.

La Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), problema datei Paștelui a devenit chestiune oficială de consens eclezial. Deși nu s-a emis un canon explicit privind formula pascală, izvoarele sinodale și corespondența imperială arată limpede că Părinții sinodali au stabilit principiul conform căruia Paștele trebuie celebrat „în aceeași zi de către toți creștinii”.⁴ Într-o scrisoare adresată Bisericii, împăratul Constantin afirma că nu este „potrivit ca această cea mai sfântă dintre sărbători să fie celebrată diferit”, căci unitatea credinței trebuie să se exprime în „unitatea bucuriei pascale”.⁵ Această decizie a pus bazele unei tradiții care a dominat întregul primul mileniu creștin.

² Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*, III.4.1, p. 7.

³ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, trad. Maximos Constas (Washington, D.C.: CUA Press, 2018), 82.

⁴ Timothy Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 92-98.

⁵ Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, III.18, trad. Averil Cameron și Stuart G. Hall (Oxford: Clarendon Press, 1999).

Tradiția alexandrină a calculului pascaliei, dezvoltată de Anatolie, Petru și Chiril al Alexandriei, a oferit instrumentele astronomice și teologice pentru aplicarea principiului niceean. Chiril sublinia în Epistolele pascale că momentul Învierii trebuie celebrat la „primăvara reînnoirii”⁶, pentru că evenimentul pascal este împlinirea simbolică a creației noi. De aceea, calculul nu era doar exactitate astronomică, ci și o hermeneutică teologică a timpului.

În secolul XX–XXI, problema datei comune a Paștelui revine în mod constant în dialogurile ecumenice — nu întâmplător. Într-o lucrare fundamentală, Vittorio Peri numește această temă „un test ecumenic major al mileniului al treilea”⁷, insistând că dezbinarea calendaristică afectează însăși vizibilitatea unității creștine. Pentru Peri, existența „a două date pentru un singur Paște” nu este o diferență benignă, ci o fragmentare a manifestării sacramentale a Trupului lui Cristos, contrară intenției Părinților niceeni.

De aceea, analiza de față își propune să examineze temeinic semantica datei Paștelui, cu accent pe fundamentul ei teologic. Vom explora principiul niceean al unității pascale, contribuția tradiției alexandrine, complexitatea dezacordurilor calendaristice modernității și principalele inițiative ecumenice contemporane — în special Documentul de la Alep (1997) — care încearcă să restabilească un Paște comun, fidel Tradiției originare și relevant pentru lumea de astăzi.

2. Niceea I și principiul unității pascale

Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) nu a promulgat un canon explicit referitor la formula de calcul a Paștelui, însă consensul istoric și patristic este clar: Părinții sinodali au reafirmat principiul că Paștele trebuie să fie celebrat „în aceeași zi de către toți creștinii. Cea mai explicită mărturie provine din *Vita Constantini* a lui Eusebiu de Cezareea, unde sunt

⁶ Cyril of Alexandria, *Festal Letters*, p. 77.

⁷ Vittorio Peri, “La data comune della Pasqua: un test ecumenico maggiore per il terzo millennio,” *Rivista Liturgica* 88 (2001): 3–24.

consemnate scrisorile împăratului Constantin către Bisericiile care nu fuseseră reprezentate la sinod. În acest text, Constantin afirmă fără echivoc că nu este „potrivit ca această sărbătoare, care este cea mai mare și cea mai sfântă dintre toate, să fie celebrată diferit”, deoarece o astfel de diversitate ar contraveni unității credinței creștine.⁸ Prin urmare, decizia sinodului, chiar dacă necodificată juridic, a fost una universală: Paștele trebuie celebrat în aceeași duminică, de către toată Biserica.

Această perspectivă nu este doar una disciplinară sau practică. Ea are rădăcini profund teologice, legate de natura însăși a Paștelui ca eveniment fondator al Bisericii. Atanasie al Alexandriei, participant la Sinod, a interpretat ulterior hotărârea niceeană în lumina unicității Învierii: „fiindcă este un singur Domn și o singură Înviere, se cuvine să fie un singur Paște”.⁹ Această afirmație nu face decât să exprime logica profundă a pascaliei: unitatea celebrării nu derivă din necesitatea practică, ci din teologia persoanei lui Cristos, în care timpul mântuit se manifestă în mod inseparabil ca unitate.

Pentru episcopii orientali și occidentali, Paștele nu era doar o sărbătoare printre altele, ci „plinirea tuturor sărbătorilor” — locul în care istoria mântuirii se recapitulează, iar Biserica se manifestă deplin ca Trup al lui Cristos. Sfântul Epifanie al Salaminei mărturisea că „Paștele este începutul și rădăcina tuturor prăznuirilor”¹⁰, o afirmație ce explică de ce disensiunile privind data sărbătorii erau percepute ca rupturi ale unității eclesiale.

În contextul sinodal, problema pascală a implicat și chestiunea relației dintre Paștele creștin și Paștele iudaic. Părinții sinodali au considerat că Biserica trebuie să-și definească identitatea liturgică în mod clar, fără a rămâne legată ritual de ciclul calendaristic al Sinagogii. Constantin însuși,

⁸ Eusebiu de Cezareea, *P.S.B. Vol. 8 – Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, (București, Basilica, 2013), III 19, pp. 136-138.

⁹ Athanasius of Alexandria, *Letters*, in *Patrologia Graeca* 26, col. 1365-1370.

¹⁰ Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarion: Împotriva tuturor ereziilor*, (București, Basilica, 2024), vol I, col. 358.

în scrisoarea sinodală, subliniază că „nu se cuvine ca noi să sărbătorim Paștele în același timp cu iudeii, care nu au ajuns la înțelegerea adevărului”¹¹ — un text problematic prin limbaj, dar important pentru înțelegerea modului în care sinodul căuta delimitarea identitară a creștinismului.

Cu toate acestea, esențial pentru Părinții sinodali nu a fost delimitarea de iudaism, ci *unitatea creștină*. Principiul niceean poate fi astfel sintetizat în trei puncte:

Paștele trebuie celebrat într-o singură zi în întreaga lume creștină;

Paștele trebuie să urmeze regula tradițională: prima duminică după prima lună plină de după echinocliul de primăvară;

Biserica trebuie să evite atât fragmentarea internă, cât și suprapunerea cu sărbătoarea Paștelui iudaic.

Niciuna dintre aceste reguli nu a fost inventată la Niceea. Ele existau deja în practica Bisericii, mai ales în tradiția alexandrină, dar sinodul le-a confirmat autoritatea ecumenică. Până în secolul al XVI-lea, în ciuda diversităților regionale, unitatea pascală s-a menținut în linii mari, fiind considerată expresia vizibilă a unității Tradiției.

Prin urmare, principiul niceean al unității pascale nu este un detaliu disciplinar, ci o normă teologică profundă: celebrarea comună a Paștelui este expresia sacramentală a unității Bisericii. Această convingere va deveni fundamentul tuturor discuțiilor ulterioare – medievale, moderne și ecumenice – privind o dată comună a Paștelui, până în prezent.

3. Tradiția alexandrină a calculului pascaliei

Tradiția alexandrină este indispensabilă pentru înțelegerea istorică și teologică a pascaliei. Alexandria, centru intelectual al lumii greco-romane, a dezvoltat încă din secolul al III-lea un sistem riguros de calcul astronomic. Biserica a încredințat Alexandriei responsabilitatea anuală de a determina data Paștelui și de a o comunica celorlalte scaune patriarhale. Această

¹¹ Eusebiu de Cezareea, *P.S.B. Vol. 8 – Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, (București, Basilica 2013), III 19, pp. 136-138.

tradiție se distinge prin precizia astronomică, coerența teologică și autoritatea ecumenică.¹²

Pentru Părinții alexandrinii, Paștele nu trebuia calculat doar matematic, ci teologic, în armonie cu sensul mântuitor al Învierii. Chiril al Alexandriei subliniază în *Epistolele pascale* că Paștele reprezintă „primăvara mântuirii”, iar stabilirea datei trebuie să manifeste simbolic această realitate.¹³ În secolele IV–V, autoritatea alexandrină a devenit normativă în toată creștinătatea, Roma însăși adoptând tabelele alexandrine. Ruptura produsă în secolul al XVI-lea, prin diferențele dintre calendarul gregorian și cel iulian, a fisurat acest consens multisecular.

Un aspect semnificativ al tradiției alexandrine îl reprezintă articularea pascaliei ca hermeneutică a timpului, nu doar ca exercițiu astronomic. Pentru teologii alexandrinii, cosmosul creat, cu ritmul său lumină-întuneric, lună-soare, echinocțiu-ciclu lunar, nu este un mecanism autonom, ci un limbaj în care Dumnezeu înscrie economia mântuirii. Astfel, potrivit lui Atanasie și Chiril, faptul că Învierea este celebrată după echinocțiul de primăvară nu ține de o convenție, ci exprimă în plan cosmic trecerea de la noaptea morții la lumina vieții, de la iarnă la înnoirea creației, de la vechi la nou.¹⁴

Scrisoarea Pascală I,¹⁵ așa cum este prezentată în ediția Sapienia, Atanasie dezvoltă o teologie a Paștelui fundamentată pe relația dintre întruparea Cuvântului și restaurarea firii omenești. El explică faptul că Fiul lui Dumnezeu a asumat trup muritor „pentru ca nestricăciunea să fie restaurată în omenirea căzută”, iar asumarea morții este descrisă ca

¹² Lorenzo Perrone, “Easter Computus and the Alexandrian Tradition,” în *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan Ashbrook Harvey și David G. Hunter, Oxford: Oxford University Press, 2008, 676–692.

¹³ Sfântului Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării. Scrisori pascale*, Trad. din limba greacă veche pr. dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă (București: Sophia & Metafraze, 2012), scrisoarea 73.

¹⁴ Părinți și scriitori bisericești 15 – *Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri I*, București, Institutul biblic și de misiune al B.O.R. 1987, pp. 123-126.

¹⁵ Atanasie de Alexandria, *Scrisori pascale*, trad. Lucian Dîncă Iași: Sapienia, 2013, p. 111.

premisă necesară a biruinței Învierii. În această scrisoare, Atanasie revine asupra ideii că Învierea nu este doar un eveniment istoric, ci „înnoirea creației” și inaugurarea unei vieți noi, care se revarsă sacramental în cei credincioși. Lucian Dîncă subliniază în introducere că pentru Atanasie întruparea și Paștele formează o singură economie mântuitoare, în care Cuvântul, devenind om, „ne face părtași propriei Sale vieți”. Această perspectivă teologică fundamentează caracterul soteriologic total al Paștelui în viziunea alexandrină.

În *Scrisoarea pascală IV*,¹⁶ Atanasie dezvoltă una dintre cele mai bogate meditații pascale din tradiția patristică. Paștele este prezentat ca „trecere” (pásghein) din moarte în viață, dar și ca lumină care risipește întunericul păcatului și al neștiinței. Comentariul lui Lucian Dîncă evidențiază faptul că Atanasie folosește simbolismul luminii pentru a descrie transformarea lăuntrică a credinciosului: lumina Învierii „strălucește peste toți”, iar cel ce se unește cu Cristos devine „fiu al luminii”. În această scrisoare, Paștele este înțeles ca moment în care unirea ontologică a omului cu Cristos devine realitate sacramentală și eclezială. De aceea, Atanasie accentuează necesitatea pregătirii duhovnicești, a trezirii și a convertirii, întrucât Paștele nu este o simplă comemorare, ci o participare reală la biruința lui Cristos asupra morții. În acest sens, pascalia alexandrină devine un exemplu de teologie cosmică: timpul astronomic este asumat și transfigurat de timpul liturgic, iar ritmul lumii vizibile devine icoană a ritmului nevăzut al mântuirii.

4. Semantica teologică a datei Paștelui

Dincolo de aspectele calendaristice, data Paștelui conține o semantică teologică profundă. În tradiția creștină, Paștele este un moment de întâlnire între timp și veșnicie. Sfântul Maxim Mărturisitorul definește Paștele drept „trecerea de la cele trecătoare la cele veșnice”.¹⁷

¹⁶ Ibidem, p. 136.

¹⁷ Maximus the Confessor, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*, trad. Maximos Constas (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018). Vezi de ex. discuția introductivă în Bob Short, „Maximus the Confessor on the Difficulties in

Scrisorile pascale V¹⁸ și VI¹⁹ prezintă Paștele drept „sărbătoarea sărbătorilor”, expresie care sintetizează importanța unică a acestei sărbători în viața Bisericii. Atanasie subliniază dimensiunea ecleziologică a Paștelui: Biserica se adună într-o unitate vizibilă pentru a celebra un singur eveniment fondator. Dîncă arată că în aceste epistole Paștele devine expresia concretă a unității Bisericii, deoarece numai celebrarea comună a Învierii poate reflecta realitatea unui singur Cristos și a unei singure mântuiri. În acest sens, Atanasie reafirmă indirect principiul niceean al unei date comune a Paștelui, din convingerea că dezacordurile în prăznuirea Învierii afectează mărturia Bisericii în lume. În aparatul critic și introducerea volumului, Lucian Dîncă subliniază faptul că Atanasie tratează Paștele ca pe o „restaurare cosmică”, în care întreaga creație participă la nestricăciunea dăruită de Cristos⁴. Această perspectivă, tipică teologiei alexandrine, vede Învieria ca pe un act universal, care depășește destinul individual și afectează întreaga ordine creată. În acest sens, Paștele devine începutul unei noi creații, inaugurarea unui cosmos transfigurat. Acest cadru explică importanța pe care Atanasie o acordă unității Bisericii în celebrarea Paștelui: pentru el, Paștele nu este doar centrul anului liturgic, ci „centrul timpului” în care creația este restituită sensului original. Subliniind caracterul transformator al sărbătorii. Ioan Gură de Aur afirmă că Paștele este „sărbătoarea sărbătorilor, care se prelungește în veșnicie”.²⁰

Semantica datei Paștelui poate fi structurată astfel: dimensiunea temporală – un reper cosmic determinat de soare și lună; dimensiunea ecleziologică – expresia unității vizibile a Bisericii; dimensiunea mistică –

Sacred Scripture,” Catholic Bible Talk, 24 iunie 2025 (<https://catholicbibletalk.com/2025/06/maximus-the-confessor-on-the-difficulties-in-sacred-scripture-guest-post-by-bob-short/> accesat online 14.11.2025).

¹⁸ Atanasie, *Scrisori*, p. 142.

¹⁹ Ibidem, p. 149.

²⁰ John Chrysostom, *Paschal Homily* (Easter Sermon). Textul omiliei este disponibil în multiple ediții online. Vezi, de ex., „Easter Vigil Sermon by St. John Chrysostom,” 1 aprilie 2018, care reproduce omilia tradițională citită la Paști în Bisericile ortodoxe și catolice de rit bizantin, unde Paștele este numit în mod repetat „feast of feasts”.

participarea la moartea și învierea lui Cristos; dimensiunea eshatologică – anticiparea Împărăției. Astfel, diferențele calendaristice nu sunt simple detalii tehnice, ci afectează simbolismul unității Bisericii și mărturia ei în lume. Limbajul liturgic al Tradiției răsăritene sintetizează această centralitate numind Paștele, în mod constant, „feast of feasts” / „sărbătoarea sărbătorilor”.²¹

5. Ruptura modernă și lectura lui Vittorio Peri

În analiza teologului Vittorio Peri, ruptura calendaristică dintre Răsărit și Apus nu este rezultatul unei simple divergențe tehnice, ci consecința unui eșec ecumenic major.²² Reforma gregoriană introdusă în 1582 a pornit de la dorința de a corecta decalajul astronomic acumulat de calendarul iulian, însă receptarea ei a devenit rapid un subiect de tensiune geopolitică și confesională. Patriarhia de Constantinopol, aflată în contextul opresiunii otomane, nu a putut răspunde favorabil unei reforme percepute ca inițiativă a Romei, într-un climat politic ostil. Peri subliniază că, în anii imediat următori reformei, a existat un dialog real între Roma și Constantinopol, însă condițiile istorice nu au permis un consens.²³

Consecința acestui eșec este formula devenită clasică a lui Peri:

„două date pentru un singur Paște”.²⁴ Problema nu este teologică, deoarece toate Bisericile împărtășesc aceeași înțelegere a centralității Paștelui, ci ține de receptarea diferită a tradiției comune. Pentru Peri,

²¹ „În Biserica Ortodoxă de Răsărit, sărbătoarea morții și Învierii lui Iisus, numită Paști (Paște), este cea mai mare dintre toate zilele sfinte și, ca atare, este numită «sărbătoarea sărbătorilor».” cf. „Great feasts in the Eastern Orthodox Church,” https://archive.org/details/festalmenaion0000orth_x6s1/page/n3/mode/2up, accesat 14.11.2025 (cu trimitere la surse liturgice: Kallistos Ware, *The Festal Menaion*, St. Tikhon’s Seminary Press, 1998).

²² *Vatican News* (13 martie 2019), „O dată comună a Paștelui este posibilă. Trecând pe la Conciliul de la Niceea I”, accesat la 14.11.2025.

²³ Vittorio Peri, *Due date. Un’unica Pasqua*, în cap. II–III, descrie tratativa dintre Roma și Constantinopol în anii 1582–1584 și cauzele eșecului ei.

²⁴ Vittorio Peri, „La data comune della Pasqua: un test ecumenico maggiore per il terzo millennio,” *Rivista Liturgica* 88 (2001): 103–124. și articolul „Un Paște comun este posibil,” *Lumea Catholica* (24 aprilie 2009), care discută tema unei date comune a Paștelui în lumina documentelor Conciliului Vatican II.

fragmentarea datei Paștelui reprezintă o fisură simbolică în unitatea vizibilă a Bisericii, un simptom al dezbinării istorice dintre creștini. De aceea, el numește restaurarea unei date comune a Paștelui „testul ecumenic major al mileniului al treilea”.²⁵

6. Inițiative moderne: Alep 1997 și ecumenismul pascal

Consultația de la Alep (1997)²⁶ constituie cea mai coerentă și promițătoare propunere ecumenică modernă privind data Paștelui. Sub egida Consiliului Mondial al Bisericilor și a Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor, documentul de la Alep propune revenirea la criteriile niceene, utilizând însă mijloacele astronomice actuale.²⁷ Cele două principii fundamentale sunt: calcularea datei Paștelui pe baza observațiilor astronomice reale, nu a tabelelor fixe, și stabilirea echinocțiului și a primei luni pline în funcție de meridianul Ierusalimului, locul Învierii.²⁸

Această propunere nu este o inovație, ci o restaurare a tradiției alexandrine și a intenției Părinților de la Niceea.²⁹ Ea ar elimina diferențele calendaristice dintre iulian și gregorian, deoarece ambele ar deveni simple instrumente de măsurare, nu criterii normative. Deși până în prezent nu a fost adoptată oficial, propunerea rămâne un reper teologic și ecumenic

²⁵ Ibidem.

²⁶ *The Aleppo Statement*, secțiunea „Basic Principles”, unde sunt formulate explicit cele două criterii: folosirea observațiilor astronomice reale și referința la meridianul Ierusalimului.

²⁷ Pentru contextul ecumenic general și rolul dialogului dintre Biserici în problematica unității, vezi Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică* (București: Editura România Creștină, 1999; ed. a II-a, Sibiu: 2009), în partea a II-a, dedicată eclesiologiei și mișcării ecumenice.

²⁸ Despre calendar, pascalie și semnificația lor în perspectiva ortodoxă românească, vezi Protodiacon Ioan Munteanu, *Calendarul bisericesc, memoria și simbolul Ortodoxiei* (Chișinău: Editura Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove, 2004 <https://archive.org/details/ProtodiaconIoanMunteanuCalendarulBisericescMemoriaiSimbolulOrtodoxiei> accesat la 14.11.2025), capitolele introductive privind anul bisericesc și problematica calendarului.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria discută relevanța dialogului teologic și a mărturiei comune a Bisericilor în context european în lucrarea *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române* (Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1995), unde subliniază necesitatea unei prezențe ortodoxe coerente în dinamica ecumenică europeană.

major, demonstrând că unitatea pascală este posibilă dacă Bisericile acceptă să revină la principiile fondatoare ale tradiției.³⁰

7. Concluzie

Analiza istorică, teologică și ecumenică a datei Paștelui arată că această chestiune, deși aparent tehnică, reprezintă unul dintre punctele nodale ale identității creștine. Paștele nu este o simplă festivitate anuală, ci axul în jurul căruia se structurează întregul an liturgic, expresia centrală a credinței în moartea și învierea lui Cristos și momentul în care Biserica își recapitulează însăși identitatea. De aceea, dezacordurile privind data Paștelui capătă o încărcătură simbolică majoră: ele vizibilizează nu doar o diferență între calendare, ci o fisură reală în mărturia publică a unității Bisericii.

Sinodul I Ecumenic de la Niceea a înțeles că unitatea Bisericii nu se poate manifesta coerent fără unitatea sărbătorii centrale. Părinții sinodali nu au urmărit uniformizarea matematică, ci păstrarea unui principiu teologic: Paștele trebuie să fie celebrat în aceeași zi, pentru că există un singur Cristos și o singură Înviere. Tradiția alexandrină a oferit de-a lungul secolelor instrumentele astronomice și hermeneutice necesare aplicării acestui principiu, integrând armonios datele cosmice în ritmul teologic al anului liturgic. Până în secolul al XVI-lea, această convergență a funcționat ca expresie a unei tradiții comune și neîntrerupte.

Ruptura modernă dintre calendarele iulian și gregorian, analizată în profunzime de Vittorio Peri, nu a fost rezultatul unei divergențe teologice, ci al unor circumstanțe istorice nefavorabile, în care dialogul ecumenic a fost împiedicat de contexte politice și culturale tensionate. Peri arată convingător că „două date pentru un singur Paște” reprezintă o anomalie în raport cu Tradiția și cu intenția Părinților de la Niceea. În acest sens, readucerea la unitate a datei Paștelui devine nu doar un deziderat liturgic,

³⁰ Ioan I. Ică jr., „Paștele comun: premise teologice și provocări ecumenice contemporane,” în *Canonul Ortodoxiei și dialogul ecumenic*, vol. 2, (Sibiu: Deisis, 2008), 457–482.

ci un act de fidelitate față de propria identitate creștină și o condiție a unei mărturii coerente în societatea contemporană.

Propunerile moderne – în special documentul de la Alep (1997)³¹ – demonstrează că o soluție viabilă este posibilă, realistă și fidelă principiilor niceene, dacă Bisericele acceptă să privilegieze unitatea eclezială în fața particularismelor calendaristice. În acest sens, unitatea datei Paștelui devine un test de maturitate ecumenică și o oportunitate de a reafirma centralitatea Învierii în viața Bisericii. Astfel, restaurarea unui Paști comun nu reprezintă doar o reconciliere a calendarelor, ci o reafirmare a unei viziuni teologice profunde: timpul Bisericii este timpul Învierii, iar unitatea acestui timp constituie marturia cea mai puternică a credinței creștine în lume.

³¹ Pentru evaluarea teologică a propunerii de la Alep ca „reper ecumenic major”, vezi răspunsurile comune catolico-ortodoxe și luterano-ortodoxe la acest document: „Common Response to the Aleppo Statement on the Date of Easter/Pascha,” North American Orthodox-Catholic Theological Consultation (1998), și „Common Response to the Aleppo Statement on the Date of Easter/Pascha,” Lutheran-Orthodox Ecumenical Dialogue in the U.S.A. (1999).

Cuprins

Cuvânt înainte.....	5
Cristian Barta, <i>De la Lógos la Pnèuma: Simbolul de credință de la iceea (325), între definirea dogmatică și experiența eclezială</i>	11
Cristian Bălănean, „Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”: regresia eschatologiei niceene și progresia interogațiilor speculative	33
Alexandru Buzalic, <i>Niceea, un salt calitativ în istoria creștinismului</i>	71
Alberto Castaldini, <i>Il Concilio di Nicea. Una lettura filosofico-politica</i>	93
Lucian D. Colda, <i>Între Apus și Răsărit. Sfântul Hosius de Cordoba, apologet și garant al dreptei credințe niceene</i>	103
Mircea Cricovean, <i>Politica fiscală a Imperiului Roman în contextul inflației și intervenționismului statal din secolul al IV-lea</i>	117
Lucian Dîncă, <i>Sfântul Atanasie de Alexandria: De decretis și De synodis. Campionul orthodoxiei credinței de la Niceea (325)</i>	131
Edward G. Farrugia, SJ, <i>Nicaea I (325): innovation or renovation?</i>	165
Marcel Mojzeš, <i>San Pafnuzio come il difensore del clero uxurato al Primo concilio ecumenico di Nicea</i>	195
Olena Peniazieva, <i>The Catechist as a Witness and Servant of the Apostolic Tradition</i>	203
Răzvan-Iacob Vasile, <i>Hermeneutica canoanelor niceene</i>	215
Secțiunea doctoranzi	
Anton V. Cioba <i>Ferite del cristianesimo: un’analisi ermeneutica del satanismo</i>	233
Mihai Gherghel, „Biserici surori”: cadre, extinderi și frontiere ecleziologice	253

Maria Veridiana Ghiurca, <i>Dal dogma all'amore: l'impatto delle decisioni del concilio di Nicea sulle dinamiche della coppia</i>	269
Mihaela Goția, <i>Structuri sacre și adaptare culturală: studiul rezilienței creștine prin lentila fenomenologiei religiei</i>	285
Florin-Bogdănel Timoș, <i>Il Credo Niceno, riflesso nella teologia di San Giovanni Damasceno</i>	301
Maria-Magdalena Țițonia, <i>Data Paștelui între tradiție, teologie și ecumenism. Semantica unei sărbători a unității</i>	317



ISBN 978-606-37-2886-0