Pr. Sorin SELARU
(coordonator)



HOTĂRÂRILE DOGMATICE
ale celor șapte Sinoade Ecumenice

BASILICA
BUCUREȘTI
2018

Hotărârile dogmatice
ale celor şapte Sinoade Ecumenice

Pr. Sorin ŞELARU (coord.)
Viorel COMAN George GHERGA



Hotărârile dogmatice
ale celor şapte Sinoade Ecumenice

Pr. Sorin ȘELARU (coord.)
Viorel COMAN George GHERGA

Carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
BUCUREȘTI
2018

Ediție îngrijită de către Departamentul „Carte patristică" al Editurilor Patriarhiei Române

Redactori: Adrian BĂICULESCU, Alin-Bogdan MIHĂILESCU, Petru MOLODEȚ, Mihai GRIGORAȘ

Tehnoredactor: Violeta NEGREA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ȘELARU, SORIN
Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice / pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherga ; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București : Basilica, 2018
Conține bibliografie
ISBN 978-606-29-0231-5

I. Coman, Viorel
II. Gherga, George

2

© - 2018

EDITURA *BASILICA*

ISBN 978-606-29-0231-5

Pentru textul grec și latin © Instituto per le scienze religiose – Bologna, 1972.

Imagine coperta 1 – *Sinodul I Ecumenic* – realizată de Sergiu Vatamaniuc

CUVÂNT ÎNAINTE

Hotărârile de credință ale Sinoadelor Ecumenice sunt, după Sfintele Scripturi, textele cu cea mai mare autoritate în Biserica Ortodoxă.

Acest volum prezintă pentru prima dată în limba română ansamblul de *hotărâri dogmatice* ale primelor șapte *Mari și Sfinte și Ecumenice Sinoade* ale Bisericii Ortodoxe, așa cum au fost numite ele începând cu Sinodul al IV-lea de la Calcedon, însoțite de textul sursă grec și latin în oglindă. Prin expresia „hotărâri dogmatice" înțelegem în general documentele sinodale ce definesc credința creștin-ortodoxă: *Simbolul* de credință sau *Crezul* (Σύμβολον), *Expunerea* de credință (Ἔκθεσις), *Definiția* dogmatică (Ὅρος). La aceste „hotărâri" de credință propriu-zise am adăugat în volumul de față *texte patristice* receptate și aprobate de unele dintre aceste Sinoade, de cele mai multe ori printr-un vot unanim al Părinților sinodali, cum ar fi: *Scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie* (430), *Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril către Nestorie* cu Anatematismele (430), *Scrisoarea de împăcare* trimisă în 433 de Sfântul Chiril al Alexandriei către Ioan al Antiohiei, *Tomul lui Leon* al Romei către Flavian al Constantinopolului (449). De asemenea, am considerat importantă în

iconomia lucrării includerea *Scrisorii sinodale a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382*, care conține referințe prețioase despre hotărârea de credință a Sinodului al II-lea Ecumenic, ale cărui acte sau procese verbale nu s-au păstrat până astăzi. Autoritatea lor dogmatică nu poate fi pusă la îndoială[1], dacă ar fi doar să ne gândim la faptul că Sinodul de la Efes, de exemplu, nu a promulgat nicio hotărâre dogmatică, scrisorile Sfântului Chiril către Nestorie reprezentând pentru el „expresia autentică a credinței Sinodului"[2].

Ideea alcătuirii unui astfel de volum, care să reunească ansamblul hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice, a apărut în urma constatării acestei necesități în cadrul seminariilor cu studenții de la Facultatea de Teologie din București. Accesul la documentele sursă fiind unul anevoios pentru ei, textele cu care se prezentau erau parțiale, iar traducerile, de cele mai multe ori, aproximative. Însă în teologia dogmatică precizia este esențială. Paradoxal, deși în teologia românească nu ducem lipsă de studii despre Sinoadele Ecumenice și dogmele formulate de acestea, dacă încercăm să căutăm ansamblul textelor dogmatice sinodale, ne găsim cu surprindere în prezența unui mare vid[3].

De aceea, proiectul pe care-l imaginam urmărea deodată: (1) reunirea într-un volum a tuturor hotărârilor dogmatice ale

---

[1] Vezi „Introducerile" la aceste scrisori din volumul de față.

[2] Pierre-Thomas CAMELOT, *Histoire des conciles œcuméniques: Ephèse et Chalcédoine*, Orante, Paris, p. 66.

[3] Cel puțin în ceea ce privește ultima jumătate a secolului al XX-lea. În spațiul teologic universitar românesc, cea „mai recentă" încercare de reunire a hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice îi aparține profesorului Vasile LOICHIȚĂ, care publica în 1959 un studiu intitulat: „Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice", în: *Mitropolia Banatului*, vol. 9, nr. 1-2/1959, pp. 25-44. În mediul online, este accesibilă broșura: ***, *Hotărârile Sfintelor Sinoade Ecumenice. Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, Ed. Sfântul Nectarie, București, 2003. Traducerea în limba română a actelor sau a proceselor verbale ale Sinoadelor Ecumenice se lasă încă așteptată.

Sinoadelor Ecumenice în integritatea lor; (2) prezentarea unei traduceri cât mai corecte în limba română, fidelă sensului literal, dar și dogmatic al termenilor[4]; (3) oferirea unui acces facil la textul sursă (*ad fontes*). Însă nu orice text, ci textul celei mai bune ediții critice a momentului.

Cercetarea de specialitate beneficiază, începând deja cu secolul al XVI-lea, de o serie de colecții importante în care sunt incluse hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice, dintre care putem menționa: Jacques Merlin (ed.), *Tomus primus quatuor conciliorum generalium* și *Secundus tomus conciliorum generalium*, Paris, 1524; Pierre Crabbe (ed.), *Concilia omnia, tam generalia, quam particularia*, t. I-II, Köln, 1538; *** *Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἅπαντα* (Editio romana), t. I-III (pentru Sinoadele I-VII Ecumenice), Roma, 1608-1612; Philippe Labbé și Gabriel Cossart (ed.), *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, t. II-VII (pentru Sinoadele I-VII Ecumenice), Paris, 1671; Jean Hardouin (ed.), *Conciliorum collectio regia maxima*, t. I-IV (pentru Sinoadele I-VII Ecumenice), Paris, 1714; Nicholas Coleti (ed.), *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, t. II-VIII (pentru Sinoadele I-VII Ecumenice), Veneția, 1728-1729[5]; Giovanni Domenico Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. I-XIII, Florența și Veneția, 1758-1767; Heinrich Joseph Dominicus Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorum usum*, Stahel, Würzburg, 1854; Eduard Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*,

[4] A se vedea, cu titlu de exemplu, traducerea adverbelor negative din Definiția dogmatică a Calcedonului. Această fidelitate față de sensul dogmatic al termenilor ne-a făcut, pe de altă parte, să păstrăm termeni care par anacronici, precum „Atotțiitorul" din Crez, împotriva redutabilei tentații de a-l traduce cu „Atotputernicul". Vezi notele de la Simbolul de credință niceean.

[5] Revizuire a ediției LABBÉ COSSART. Pentru mai multe detalii, vezi Norman TANNER, *Conciles et synodes*, Cerf, Paris, 2000, pp. 16-20.

t. I-IV, De Gruyter, Berlin, 1927-1971 (pentru Sinoadele al III-lea, al IV-lea și al V-lea Ecumenice)[6]; Rudolf Riedinger (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, Series secunda, De Gruyter, Berlin, 1990-1992 (pentru Sinodul al VI-lea Ecumenic); Erich Lamberz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. III, Series secunda, De Gruyter, Berlin/Boston, 2008-2016 (pentru Sinodul al VII-lea Ecumenic); Giuseppe Luigi Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*, Herder, Roma, 1967; Josepho Alberigo, Josepho Dosetti, Perikle P. Joannou, Claudio Leonardi și Paolo Prodi (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta (COD)*, Editio tertia, Consultante Huberto Jedin, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973 (prima ediție a fost în 1962); Giuseppe Alberigo (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Curantibus G. Alberigo, A.M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz și J.B. Uphus, Brepols, Turnhout, 2006.

Traducerea definițiilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice și a documentelor suplimentare din prezentul volum urmează cu fidelitate originalul grec și latin[7] al textelor așa cum este prezentat în ediția din 1973 a *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, îngrijită de G. Alberigo *et alii*. Diferențele semnificative față de ediția critică publicată de Brepols în 2006 sunt indicate în notele textelor traduse. Următoarele aspecte trebuie menționate: (1) deoarece secțiunea introductivă din *Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril către Nestorie* nu este inclusă în ediția din 1973, aceasta a fost preluată din colecția E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum*

[6] Prima ediție a actelor Sinoadelor Ecumenice a fost publicată de Eduard Schwartz între 1914 și 1940: t. I *Concilium Universale Ephesenum* (5 vol.); t. II *Concilium Universale Chalcedonense* (6 vol.). Opera sa este continuată în 1971 de Johannes Straub prin alcătuirea Tomului IV al colecției: *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* (3 vol.), iar din 1980 debutează o a doua serie care publică şi actele Sinoadelor al VI-lea și al VII-lea Ecumenice.

[7] Acolo unde nu există text grec.

Oecumenicorum, I/I, 1, 33-34 (textul în lb. greacă) și *Patrologia Graeca (PG)* 77, 106-110 (textul în lb. latină); (2) din același motiv, textul grec și latin al părții introductive din *Scrisoarea de împăcare* a fost preluat din *PG* 77, 173-178; (3) iar paragraful de început al definiției dogmatice a Sinodului al VI-lea Ecumenic este adăugat din ediția critică *COD* din 2006.

În realizarea acestui proiect am fost ajutat cu mult entuziasm și seriozitate de doi tineri teologi cu potențial remarcabil, foști studenți ai Facultății de Teologie din București, care își perfecționează actualmente studiile la Universitatea Catolică din Leuven, Belgia, Dl. Dr. Viorel Coman și Dl. Drd. George Gherga.

Textele din volumul de față sunt precedate de studii introductive, care încearcă să explice pe scurt contextul istoric și teologic ce a condus la formularea diferitelor dogme ale Bisericii. Scopul lor declarat este unul orientativ, cititorul putând mai apoi opta pentru aprofundarea unuia sau mai multor aspecte sesizate ca interesante pentru el. În cadrul listelor bibliografice selective, alcătuite de Dl. Dr. Viorel Coman pentru fiecare Sinod Ecumenic în parte, se pot găsi referințe suficiente pentru a purcede la o cercetare serioasă a istoriei și învățăturilor Sinoadelor Ecumenice.

Traducerile textelor pe care le-am ales pentru a face parte din acest volum au fost realizate de către Dl. Drd. George Gherga, iar studiile introductive de la Sinoadele I, al II-lea, al V-lea, al VI-lea și al VII-lea Ecumenice, de către Dl. Dr. Viorel Coman. Notele de subsol ale traducerilor, introducerea generală și studiile introductive de la Sinoadele al III-lea și al IV-lea Ecumenice îmi aparțin; de asemenea, am verificat traducerile și am completat introducerile, iar corectura finală a textelor traduse a fost realizată de Protos. Dr. Policarp Pîrvuloiu.

Doresc să mulțumesc pe această cale întregii echipe redacționale de la Editurile Patriarhiei Române, ce s-a ostenit la această ediție cu acrivie și profesionalism.

Recunoștința mea se îndreaptă în mod particular către fostul meu profesor de teologie dogmatică de la Iași, astăzi Preafericitul Părinte Patriarh Daniel al României, pentru binecuvântarea și susținerea proiectului. Vivacitatea dogmatică și dezvoltările sale creatoare împărtășite în cadrul discuțiilor noastre teologice au constituit pentru mine prilejul a numeroase precizări.

De asemenea, adresez mulțumirile mele Dlui. Prof. Alberto Melloni, directorul Fundației pentru Științe Religioase din Bologna, care a avut amabilitatea de a ne oferi drepturile pentru publicarea textului grec și latin în volumul de față.

Sper ca această lucrare să constituie un mijloc util și un îndemn pentru cei care doresc să aprofundeze astăzi tezaurul învățăturii de credință formulate, păstrate, transmise și propovăduite de Biserica Ortodoxă pentru mântuirea și sfințirea omului și a întregii lumi.

Pr. Conf. Dr. Sorin ȘELARU

Bruxelles, la Duminica Ortodoxiei,
25 februarie 2018

INTRODUCERE

Cele șapte Sinoade Ecumenice au formulat dogme ale credinței Bisericii. Dacă sinodalitatea în general manifestă natura comunională și comunitară a Bisericii lui Hristos, scopul principal al reunirii Sinoadelor Ecumenice n-a fost altul decât afirmarea unității de credință ortodoxe atunci când aceasta era amenințată de propagarea unor învățături greșite. Prin exercițiul sinodalității, în cadrul căruia „lumina adevărului alungă umbrele minciunii atunci când problemele care trebuie discutate [...] sunt prezentate în cadrul dezbaterilor comune [...] despre credință"[1], Biserica întreagă a exprimat într-un mod viu și creator identitatea credinței, unitatea Trupului lui Hristos. Hotărârile de credință promulgate de aceste Sinoade Ecumenice așază decisiv hotarele adevărului de credință în fața ereziei, stabilind astfel dogmele fundamentale ale credinței ortodoxe.

Biserica Ortodoxă recunoaște astăzi ca „ecumenice" șapte Sinoade din primul mileniu creștin, toate ținute în partea răsăriteană, de limbă și cultură greacă[2], a Imperiului Roman de atunci[3]: Niceea 325, Constantinopol 381, Efes 431, Calcedon 451,

[1] „Hotărârea" Sinodului al V-lea Ecumenic.

[2] Limba de lucru a acestor Sinoade Ecumenice a fost greaca.

[3] Toate aceste localități sunt situate în Turcia de astăzi.

Constantinopol 553, Constantinopol 680-681 și Niceea 787. Determinantul „ecumenic" alăturat Sinoadelor devine termen tehnic odată cu Sinodul al IV-lea de la Calcedon, cel care inaugurează de fapt „canonul" sau „lista" Sinoadelor Ecumenice[4]. Toate sunt importante și fiecare dintre ele a marcat în mod decisiv credința creștin-ortodoxă. Niceea I și Calcedonul ocupă un loc special între ele, iar această demarcare are legătură directă cu formularea sau definirea dogmei creștine[5].

Sinodul de la Niceea din 325 se bucura de o autoritate deosebită. Mărturisirea sa de credință, primul „Simbol ecumenic"[6] al Bisericii, constituia pentru Părinți cel dintâi criteriu al adevăratei ortodoxii, fiind chiar ridicată de Efes la rangul de „unică" normă necesară și suficientă. Crezul niceean reprezintă, de fapt, actul „oficial" de naștere a limbajului dogmatic al Bisericii. Pentru prima dată într-un text normativ al Bisericii erau folosite cuvinte noi, care nu se regăsesc în Scripturi, pentru a explica credința creștină. Nu era vorba despre o trădare, deși așa a fost văzută de mulți la acel timp, ci de o remarcabilă înțelepciune sinodală de a folosi termeni sau expresii noi pentru a păstra și transmite mai departe cu fidelitate „sensul vechi" al mesajului creștin, atunci când acesta din urmă era în pericol de a fi răstălmăcit[7]. Această explicitare a conținutului original al Revelației Biserica o realizează în Sinoade la nivelul cel mai profund, adică ontologic, al dogmelor trinitară și hristologică.

Următorul Sinod Ecumenic, cel de la Constantinopol din 381, confirmă și plinește mărturisirea de credință niceeană. În

---

[4] Vezi „Introducerea" de la Sinodul al IV-lea Ecumenic.

[5] În calendarul liturgic ortodox, Părinții de la Niceea sunt sărbătoriți în prima duminică de după Înălțarea Domnului, iar Sfinții Părinți de la Calcedon, în cea de a VII-a duminică de după Cincizecime.

[6] André DE HALLEUX, „La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine", în vol.: *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990, p. 30.

[7] *Cf.* Bernard SESBOÜÉ, *Histoire des dogmes I: Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994, pp. 248-249.

cazul acestui sinod avem poate dovada cea mai clară a importanței pe care Biserica a acordat-o hotărârilor de credință în procesul receptării unui sinod. Contrar celorlalte sinoade, al căror caracter făcea ca hotărârile lor să fie „obligatorii" pentru întreaga Biserică, Sinodul de la Constatinopol din 381 este recunoscut ca ecumenic tocmai datorită Simbolului său de credință. Cu alte cuvinte, receptarea hotărârii dogmatice a tras după sine legitimitatea ecumenică a sinodului. În același timp, *Tomul dogmatic* al Sinodului, care din păcate nu s-a păstrat, însă ni s-a transmis în rezumat prin *Scrisoarea sinodală din 382*, a fost extrem de important pentru întreaga Biserică prin precizările conceptuale la nivelul dogmei trinitare. Acolo vedem receptarea sinodală a formulei trinitare capadociene: „O ființă în trei Ipostasuri". Unitatea și pluralitatea în Sfânta Treime sunt exprimate într-un limbaj ce va deveni normativ pentru Biserică: trei Ipostasuri sau trei Persoane perfecte împărtășesc o singură ființă sau natură dumnezeiască[8].

După 7 decenii, Părinții de la Calcedon, primind ca una cele două mărturisiri de credință, niceeană și constantinopolitană, stabilesc la rândul lor hotarele doctrinei hristologice a Bisericii. Marea definiție dogmatică a Sinodului al IV-lea Ecumenic exprimă într-un limbaj conceptual sobornicesc învățătura despre identitatea divino-umană a Mântuitorului Hristos, afirmând deodată unitatea în distincție și distincția în unitate. Limitele dialecticii calcedoniene orientează cursul întregii hristologii ortodoxe, păstrând în același timp deschisă posibilitatea dezvoltării unor noi perspective dogmatice. Această lucrare a fost plinită de Sinoadele al V-lea, al VI-lea și al VII-lea, care continuă seria hotărârilor de credință cu caracter hristologic.

Cât privește tradiția sinodală a definirii dogmatice, din actele sinoadelor care s-au transmis până la noi transpare cu evidență faptul că, în fața ereziilor care amenințau unitatea

[8] Vezi *Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382* din acest volum.

Bisericii, Părinții reuniți în sinoade aveau conștiința că-i continuă pe Apostoli și exprimă Tradiția vie a Bisericii lui Hristos. Această conștiință dogmatică a păstorilor Bisericii includea deodată fidelitatea față de trecut, preocuparea pentru rezolvarea „scandalului ecumenic" al timpului lor, dar și responsabilitatea față de generațiile viitoare de creștini.

Deși prin excelență evenimente dogmatice ale Bisericii chemate să stabilească hotarele credinței ortodoxe, Sinoadele Ecumenice nu inovează dogmatic. Ca metodă de dogmatizare, Grillmeier arăta că Sinoadele mai întâi au „ascultat" dovezile de credință ortodoxă[9]. Au „cercetat", am spune noi astăzi, conformitatea „noilor veniți" cu Sfintele Scripturi și cu „credința desăvârșită a Părinților"[10] și doar apoi au aprobat documente existente. Scrisorile dogmatice „canonizate" de Sinoadele al III-lea și al IV-lea sunt un bun exemplu în acest sens, iar actele sinoadelor arată această grijă deosebită pentru fidelitatea credinței, care până la urmă se descoperă a fi o fidelitate dogmatică creatoare: „Adunându-ne, înainte de toate am mărturisit concis că păstrăm acea credință pe care Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, a transmis-o Sfinților Săi Apostoli, și prin ei Sfintelor Biserici, și pe care cei care după ei au fost Sfinți Părinți și doctori ai Bisericii au transmis-o popoarelor încredințate lor"[11]. „Urmând credința Părinților" sau a „Sfinților Părinți" devine astfel în exercițiul sinodalității Bisericii o referință formală, care arată identitatea credinței apostolice[12].

Dacă există elaborări dogmatice, care aprofundează și explicitează învățătura de credință în conformitate cu provocările timpurilor, acestea sunt făcute numai în legătură cu tradiția deja

---

[9] Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 2nd ed., Atlanta, 1974, p. 545.

[10] Vezi „Hotărârea" Sinodului al IV-lea Ecumenic.

[11] „Hotărârea" Sinodului al V-lea Ecumenic.

[12] *Cf.* Georges FLOROVSKY, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", în vol.: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (vol. I din *The Collected Works of Georges Florovsky*), Nordland Publishing Co., Belmont, MA, 1972, pp. 105-107.

formată[13]. Cu alte cuvinte, Sinoadele nu dezvoltau în timpul sesiunilor lor analize speculative, ci se bazau pe Tradiție. Nici chiar conceptele dogmatice „noi" nu erau în fapt o invenție proprie, ci erau preluate din operele Părinților „confirmați". Autoritatea lor dogmatică venea deci în primul rând din faptul că participanții la Sinod se asociau cu ceea ce fusese deja spus înainte de Părinți. De aceea, *florilegiile* patristice jucau un rol important în dispute, iar secolele IV-V sunt martorele generalizării acestui gen de argumentare. Vedem pe Sfântul Ioan Casian alcătuind o astfel de antologie la începutul disputelor nestoriene. Acesta va influența florilegiul folosit mai târziu de prietenul său Leon, devenit papă al Romei, pe lângă *Tomul* dogmatic către Flavian. Sfântul Chiril al Alexandriei își fundamentează argumentarea hristologică la Efes contra lui Nestorie pe un florilegiu în care se regăsesc lungi citări din Sfinții Grigorie Teologul și Atanasie cel Mare[14].

Prin urmare, dogmatizarea sinodală era intim legată de mărturisire. Episcopii mărturiseau credința trăită ca păstori ai comunităților de creștini încredințate lor. De aceea, nu putem considera Sinoadele Ecumenice ca fiind adunări de teologi „profesioniști" în sensul de azi al cuvântului. „Profesioniștii" lor erau Părinții Bisericii, iar calea împărătească[15] a Sinoadelor Ecumenice, care urmează adevărul credinței și ferește de erori, era fidelitatea față de adevărul credinței expus de Părinți. De aici și reținerea constantă a episcopilor participanți de a „defini" dogmatic.

Procedând astfel, Sinoadele Ecumenice primesc și prezintă într-un cadru sinodal efortul extraordinar de teologhisire depus de marile genii ale creștinismului, de Sfinții Părinți ai Bisericii, în sensul precizării și aprofundării învățăturii de credință creștine în diferite epoci și spații creștine. Acest efort este unul care

[13] *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 545.
[14] Vezi „Introducerea" de la Sinodul al III-lea Ecumenic.
[15] Vezi „Hotărârea" Sinodului al VII-lea Ecumenic.

precede, însoțește și urmează hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice. Toate Sinoadele Ecumenice s-au reunit în vremuri de tulburare a dreptei credințe și niciunul dintre ele n-a adus pacea imediată în Biserică. De aceea, așa cum a fost de o importanță covârșitoare pregătirea teologică a hotărârii unui Sinod Ecumenic, la fel de importantă a fost și lucrarea de explicitare realizată de marii Părinți și Învățători ai Bisericii pentru primirea acestei hotărâri de către întreaga Biserică.

Exercițiul sinodalității a permis Bisericii atât stabilirea adevărului de credință în fața deformării lui de către ereziile timpului, cât și depășirea exprimărilor de credință contextuale, deschizând astfel perspectiva dogmatică spre noi dezvoltări ulterioare. Sinoadele, prin hotărârile lor dogmatice, plinesc astfel eforturile diferiților Părinți ortodocși, exprimând *o învățătură de credință sobornicească*, reprezentativă pentru întreaga Biserică, nu doar pentru anumite curente, școli de teologie sau tradiții locale.

Dacă afirmarea dreptei credințe comune a Bisericii ca răspuns la pericolul ereziilor a constituit deci motivația dogmatică a Sinoadelor Ecumenice, firul conducător al întregii învățături de credință mărturisite și formulate de Sinoadele Ecumenice nu a fost în niciun caz unul pur teoretic, legat de o neînțelegere de termeni teologici sau de anumite orgolii umane. În elaborarea dogmei trinitare și a celei hristologice, Părinții au avut în vedere un pericol imediat, care atenta la însăși esența credinței creștine: învățătura despre mântuirea și sfințirea omului și a întregii creații. Ereziile acelor timpuri ridicau problema identității Mântuitorului lumii[16]. Prin exercițiul dogmatizării, Părinții Sinoadelor Ecumenice au încercat să dea un răspuns dezvoltat întrebării pe care Mântuitorul Hristos o adresase ucenicilor Săi: „Dar voi cine ziceți că sunt Eu?" (*Matei* 16, 15). Până la urmă, totul se învârtea

[16] Pentru dezvoltări, a se vedea excelenta sinteză a lui Bernard SESBOÜÉ, „Les grandes orientations de la christologie patristique", în: *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 90/2003, pp. 2-14.

în jurul acestei chestiuni: *Cine* este Mântuitorul nostru? Dumnezeu, sau omul, sau Dumnezeu-Omul? Ca să ne poată mântui și îndumnezei, Mântuitorul trebuie să fie Dumnezeu adevărat. Sinodul de la Niceea Îl arată pe Fiul ca fiind Unicul Născut (μονογενῆ) și deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Ca să ne poată mântui integral, El trebuia să realizeze această lucrare nu din exteriorul, ci din interiorul nostru, asumând întreaga omenitate. Sinodul de la Constantinopol din 381 Îl arată pe Hristos, Cuvântul întrupat, ca fiind om adevărat, din suflet și trup, împotriva tuturor acelora care negau „deplinătatea" umană a lui Hristos. Dar cum poate Unul și Același să fie în același timp și Dumnezeu și om? Cum a fost posibilă comprimarea distanței dintre creat și necreat, dintre om și Dumnezeu? În apropierea aceasta, există vreun schimb sau comunicare între dumnezeire și omenitate? Ce se întâmplă cu dumnezeirea? Se schimbă, se alterează, devine ea pătimitoare? Dar cu omenitatea asumată de Dumnezeu? Poate ea, în micimea ei, să se salveze, sau se pierde în oceanul infinit al dumnezeirii? Acestor interogații majore ale creștinilor le-au răspuns Sinoadele Ecumenice următoare din secolele IV-VIII prin hotărârile lor dogmatice.

Pentru faptul că au definit credința ortodoxă, ele sunt normative pentru creștini. Alături de Sfintele Scripturi și de Părinții Bisericii, hotărârile de credință ale Sinoadelor Ecumenice structurează decisiv conștiința dogmatică a Bisericii. Ele plinesc mărturisirea sobornicească a credinței ortodoxe și marchează în mod specific preocuparea teologică constantă și vie a omului de cunoaștere a Tainei lui Dumnezeu. Studiul lor ar trebui să constituie o prioritate pentru toți cei care doresc să aprofundeze Taina iubirii lui Dumnezeu descoperită în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră.

Pr. Conf. Dr. Sorin ȘELARU

Abrevieri

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. I-IV, Eduard SCHWARTZ (ed.), De Gruyter, Berlin, 1927-1971 (pentru Sinoadele al III-lea, al IV-lea și al V-lea Ecumenice); *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, Series secunda, Rudolf RIEDINGER (ed.), De Gruyter, Berlin, 1990-1992 (pentru Sinodul al VI-lea Ecumenic); *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. III, Series secunda, Erich LAMBERZ (ed.), De Gruyter, Berlin/Boston, 2008-2016 (pentru Sinodul al VII-lea Ecumenic).

COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, editio tertia, Giuseppe ALBERIGO (ed.), Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973.

COD 2006 = *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Giuseppe ALBERIGO (ed.), Brepols, Turnhout, 2006.

DENZINGER = *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorum usum*, Heinrich Joseph Dominicus DENZINGER (ed.), Stahel, Würzburg, 1854.

EIBMBOR = Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

MANSI = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. I-XIII, Giovanni Domenico MANSI (ed.), Florența și Veneția, 1758-1767.

PG = Migne, *Patrologia graeca*, Paris.

PL = Migne, *Patrologia latina*, Paris.

PSB = colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, București.

PUF = Presses universitaires de France, Paris.

UNIBUC = Editura Universității din București.

Sinodul I Ecumenic Niceea (325)

INTRODUCERE

„Căci El Însuși [– Cuvântul lui Dumnezeu –] S-a înomenit pentru ca noi să fim îndumnezeiți."[1]

„Sfântul și Marele" Sinod reunit la Niceea[2] în anul 325 reprezintă modelul primordial al Sinoadelor Ecumenice ale Bisericii Ortodoxe[3]. Deși Actele Sinodului nu s-au păstrat, se pare totuși că a existat o hotărâre (*horos*) semnată de Părinții participanți[4]. Dintre documentele autentice transmise până la noi, *Simbolul de credință* sau *Crezul* adoptat de Părinții de la Niceea rămâne pentru tradiția dogmatică a Bisericii cea mai de preț moștenire, piatră de temelie a doctrinei creștine.

---

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarnatione Domini*, 54, 3 (*PG* 25, 192B). Pentru traducerea în limba română a se vedea: *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 15 (serie veche), EIBMBOR, București, 1987, p. 151.

[2] Astăzi Iznik, în Turcia.

[3] Pentru o analiză teologică a principalelor criterii potrivit cărora un sinod a fost receptat de pleroma Bisericii ca având însemnătate ecumenică, a se consulta: Hilarion Alfeyev, „The Reception of an Ecumenical Council in Early Church", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 47, nr. 3-4/2003, pp. 413-430; Kallistos Ware, „The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church", în: *Kanon II: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, Verlag Herder, Wien, 1974, pp. 217-233.

[4] *Cf.* Nicolae Chifăr, „Formularea și aprobarea Crezului niceean la Sinodul I Ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, Editura Universității din București, 2010, pp. 113-114.

Principala controversă de natură dogmatică ce a condus la întrunirea Sinodului I Ecumenic[5] și la elaborarea Simbolului de credință niceean a fost determinată de criza ariană, de la numele preotului Arie din Alexandria, care contesta deplina dumnezeire a Fiului și provoca Biserica să răspundă la întrebarea: „Cum este posibil ca, în interiorul sistemului monoteist moștenit de către Biserică de la evrei, păstrat în Biblie și pe bună dreptate apărat împotriva păgânilor, să fie menținută unitatea lui Dumnezeu în timp ce se insistă pe dumnezeirea Unuia Care este distinct de Dumnezeu-Tatăl"[6]? Simbolul sau Mărturisirea de credință de la

[5] Printre principalele lucrări dedicate Sinodului I Ecumenic, amintim: Henryk PIETRAS, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Gregorian & Biblical Press, Rome, 2016; Khaled ANATHOLIS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academy, Grand Rapids, 2011; Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004; John BEHR, *Formation of Christian Theology. Vol. I: The Way to Nicaea*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2001; J. BEHR, *Formation of Christian Theology. Vol. II: The Nicene Faith (Part I+II)*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004; Richard P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, T&T Clark, Edinburgh, 1988; Domenico SPADA, *Le formule trinitaire da Nicaea a Constantinopoli*, Subsidia Urbaniana 32, Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1988; Colm LUIBHÉID, *The Council of Nicaea*, Galway University Press, Galway, 1982; Éphrem BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, Letouzey et Ané, Paris, 1972; Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles œcuméniques: Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963; John BURNABY, *The Belief of Christendom: A Commentary on the Nicene Creed*, SPCK, London, 1959; Andrew Ewbank BURN, *The Council of Nicaea: A Memorial for Its Sixteenth Centenary*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1925; Lorenzo PERRONE, „Le Concile de Nicée", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994. În literatura teologică românească: Achim SĂRĂȘAN, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Ed. Crisserv, Mediaș, 2009; Ioan RĂMUREANU, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *Studii Teologice*, vol. 29, nr. 1-2/1977, pp. 15-61; I. RĂMUREANU, „Lupta Ortodoxiei contra arianismului, de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie", în: *Studii Teologice*, vol. 13, nr. 1-2/1961, pp. 13-31. O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul I Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

[6] *Cf.* George L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, S.P.C.K., London, 1952, p. 76; prima ediție a acestei lucrări a apărut în 1936.

Niceea din 325 reprezintă încununarea eforturilor Părinților participanți la Sinodul I Ecumenic de a respinge doctrina arienilor și de a expune învățătura revelată despre divinitatea deplină a Logosului într-o formulă clară, concisă, normativă și obligatorie pentru întreaga Biserică.

I. Contextul istoric și teologic

Criza ariană înainte de Sinodul de la Niceea

Sinodul de la Niceea a fost convocat în urma unor serii de evenimente și conflicte de natură dogmatico-trinitară care au tulburat Biserica Alexandriei și, treptat, întreg Răsăritul la începutul secolului al IV-lea. Principalele personaje oponente în jurul cărora a debutat și s-a desfășurat prima fază (318-325) a controversei referitoare la divinitatea Fiului lui Dumnezeu au fost preotul Arie (c. 256-336) și episcopul Alexandru al Alexandriei (250-326). Ceea ce inițial a apărut ca un conflict local, izbucnit între un preot și episcopul său într-unul dintre cele mai importante centre ale creștinismului primelor secole, a dobândit ulterior o amploare îngrijorătoare, încât a necesitat intervenția împăratului Constantin cel Mare (272-337) și întrunirea a ceea ce a fost considerat ulterior întâiului Sinod Ecumenic al Bisericii.

Născut în jurul anului 256 în Libia Egiptului, Arie[7] și-a început și desăvârșit educația teologică la școala catehetică a lui

[7] Una dintre cele mai importante monografii dedicate personalității lui Arie al Alexandriei și convingerilor sale teologice aparține teologului anglican Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, London, 2001; prima ediție a apărut în 1987. A se vedea și: Charles KANNENGIESER, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians*, Variorum, Aldershor, 1991; Thomas BÖHM, *Die Christologie des Arius: dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, EOS, Sankt Ottilien, 1991; É. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius...*; Manlio SIMONETTI, *Studi sull' Arianesimo*, Editrice Studium, Rome, 1965; Charles PIETRI, „L'épanouissement du début théologique et ses difficultés sous Constantin: Arius et le Concile de Nicée", în: Charles et

Lucian al Antiohiei (240-312), promotorul unei exegeze axate pe sensul istoric și literal al textului biblic. La aceeași școală antiohiană se vor forma ulterior și Diodor din Tars (d. 390), Teodor de Mopsuestia (355-428), Nestorie al Constantinopolului (386-451), precum și Sfântul Ioan Gură de Aur (347-407). Arie revine în Egipt la începutul secolului al IV-lea, iar în 313 este hirotonit preot la una dintre cele nouă biserici din Alexandria, unde, nu după mult timp, va începe să-și expună în mod public convingerile sale trinitare de factură subordinațianistă. Caracterizată ca fiind rezultatul unei abordări strict raționale a misterului dumnezeiesc, doctrina hristologică promovată de Arie, așa cum a fost redată în operele opozanților săi, poate fi sistematizată în câteva puncte principale: 1. Dumnezeu-Tatăl este singurul principiu necreat și nenăscut (ἀγέννητος); însăși denumirea Acestuia de „Tată" implică întâietate și superioritate în raport cu Fiul. 2. Cuvântul sau Logosul divin nu există din veșnicie alături de Dumnezeu-Tatăl; prin urmare, a fost un timp când Fiul lui Dumnezeu nu exista. 3. Logosul a fost adus la existență prin voința Tatălui, dar nu din ființa dumnezeiască, ci din nimic sau neant, ca și restul creației. 4. Fiul este întâia și cea mai desăvârșită creatură a lui Dumnezeu-Tatăl; primind măreția din puterea creatoare a Tatălui, Logosul poate fi numit Dumnezeu. 5. După natură, Fiul este însă supus schimbării, mărginit, imperfect și inferior Tatălui. 6. Fiul a fost adus la existență de Dumnezeu-Tatăl pentru crearea universului[8].

În mod evident, doctrina ariană nu a apărut într-un vacuum teologic. Din contră, concepția lui Arie despre Fiul lui Dumnezeu este înrădăcinată, continuă și dezvoltă o serie de curente hristologice

---

Luce PETRI (eds.), *Historie du christianisme. II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris, 1995, pp. 254-260.

[8] *Cf.* R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 99-128; R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, pp. 95-116; Frances YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Litterature and Its Background*, SCM Press, London, 1983, pp. 58-64; John N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London, 3rd edition, 1965, pp. 226-231.

eretice care s-au consolidat în Biserică în secolele precedente crizei ariene. În primul rând, arianismul preia indirect din speculațiile unor teologi și scriitori a căror gândire fusese influențată de sistemul gnostic, infiltrat în creștinism în secolul al II-lea. Concepția acestui sistem filosofic despre divinitate postula existența unui Dumnezeu suprem și inaccesibil și a unei serii de ființe emanate din Principiul absolut, dar inferioare acestuia. Rațiunea, cea dintâi entitate derivată din divinitate, era văzută în gnosticism ca fiind instrumentul creator al Principiului suprem[9]. În al doilea rând, arianismul își găsește originile directe în teologia cercurilor antiohiene: subordinațianismul lui Lucian al Antiohiei și doctrina monarhianismului (din gr. μόνος: „unic" + ἀρχή: „început") dinamic sau adopționist, o mișcare eretică din secolele al II-lea și al III-lea, care insista pe unicitatea lui Dumnezeu și nega natura divină a Logosului sau Cuvântului. Pavel de Samosata (200-277), unul dintre cei mai reprezentativi exponenți ai curentului monarhianist, a fost episcop al Antiohiei și se pare că a exercitat o influență considerabilă asupra tânărului Arie în timpul studiilor acestuia la școala catehetică din capitala Siriei antice. Potrivit lui Pavel de Samosata, Logosul nu este decât o putere sau însușire inerentă lui Dumnezeu, fără personalitate proprie. În aceste condiții, Mântuitorul Iisus Hristos este și rămâne un simplu om peste care, la momentul nașterii sale din Fecioara Maria, Se sălășluiește Logosul divin, oferindu-i calitatea de fiu adoptiv al lui Dumnezeu[10].

Prima reacție împotriva doctrinei lui Arie apare în 318, când episcopul Alexandru al Alexandriei[11] îl sfătuiește pe Arie, într-o

---

[9] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles...*, pp. 30-33.

[10] *Cf.* É. Boularand, „Aux sources de la doctrine d'Arius", în: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 68, nr. 1/1967, pp. 3-19; É. Boularand, „Aux sources de la doctrine d'Arius: la théologie antiochienne", în: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 68, nr. 4/1967, pp. 241-272.

[11] Teologia trinitară a episcopului Alexandru al Alexandriei a fost amplu prezentată de M. Simonetti în: „Sulla dottrina trinitaria di Alessandro d'Alessandria", în: *Studi*

dezbatere publică, să renunțe la răspândirea învățăturii conform căreia Logosul dumnezeiesc ar fi inferior Tatălui și de o natură diferită de a Acestuia. Confruntat cu refuzul lui Arie, Alexandru al Alexandriei este nevoit să convoace, în 320, sinodul episcopilor din Egipt și Libia, care îl excomunică pe Arie și pe cei care îi împărtășeau învățătura greșită. În urma deciziei sinodului, Arie părăsește Alexandria și găsește refugiu la episcopul Eusebiu al Cezareei Palestinei, prietenul și colegul său din anii de studiu petrecuți în Antiohia. Ulterior, Arie se va îndrepta către Nicomidia, unde, sub protecția episcopului Eusebiu al Nicomidiei, va redacta principala sa lucrare, *Thalia* sau *Banchetul*, și va reuși organizarea unui sinod local favorabil doctrinei sale. Când, în 324, Constantin cel Mare îl înfrânge pe Licinius și devine singurul împărat al întregului Imperiu Roman, conflictul dintre Arie și Alexandru depășise de mult granițele Bisericii din Alexandria și amenința pacea și stabilitatea din zona răsăriteană. Pentru a pune capăt în special neînțelegerilor provocate de criza ariană, Constantin cel Mare, în urma eșecurilor repetate de a împăca cele două tabere, hotărăște convocarea unui sinod general la Niceea în anul 325.

Sinodul de la Niceea

Pentru că nu deținem procesele verbale ale ședințelor sinodale din 325, informațiile pe care le cunoaștem astăzi despre desfășurarea evenimentului de la Niceea sunt destul de limitate, comparativ cu datele referitoare la ședințele altor Sinoade Ecumenice. Dacă au existat, aceste procese verbale au fost, cel mai probabil, distruse în timpul conflictelor dintre grupările ariene și susținătorii ortodoxiei niceene după încheierea Sinodului.

Cu toate acestea, anumite documente fundamentale aparținând Primului Sinod Ecumenic au fost totuși păstrate de-a lungul

---

sull' arianesimo, pp. 110-134. A se consulta și: Mark EDWARDS, „Alexander of Alexandria and the Homoousion", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 66, nr. 5/2011, pp. 482-502.

istoriei până astăzi. În acest sens, în monografia sa clasică despre Sinodul Ecumenic din 325, teologul iezuit Ignazio Ortiz de Urbina[12] face referire la următoarele patru documente niceene care au supraviețuit istoriei: 1. *Simbolul de credință*; 2. *Canoanele*; 3. *Lista episcopilor participanți*; 4. *Scrisoarea sinodală a episcopilor către Bisericile din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapolis*[13]. Manlio Simonetti și Charles Pietri[14] extind această listă, adăugând: *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa*[15], *Scrisoarea lui Constantin cel Mare către toate Bisericile cu referire la stabilirea datei Paștilor*[16] și *Scrisoarea împăratului către Biserica din Alexandria*[17]. În lipsa proceselor verbale, refacerea detaliilor legate de desfășurarea Sinodului din 325 depinde, în mare parte, de o serie de surse patristice care stau drept mărturie documentelor amintite și oferă informații utile, deși incomplete și uneori tardive, despre Niceea I: Sfântul Atanasie cel Mare, *De decretis Nicaenae synodi*, Eusebiu de Cezareea, *De Vita Constantini*, operele de istorie bisericească redactate în secolul al V-lea de Teodoret de Cyr, Socrate, Sozomen, Filostorgius și Ghelasie de Cyzic, dar și *Panarion*-ul Sfântului Epifanie de Salamina[18].

Din ce știm până acum, Sinodul a debutat pe 19 iunie 325 și, cel mai probabil, ședința finală a Sinodului ar fi avut loc pe data

---

[12] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles...*, p. 53.

[13] A se vedea textul original în: Socrate, *Historia ecclesiastica*, *PG* 67, 78-84. Pentru traducerea în limba franceză a scrisorii sinodale, a se consulta: I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles...*, pp. 257-259.

[14] *Cf.* M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemerides Augustinianum, 11, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975, p. 77; C. Pietri, „L'épanouissement du début théologique...", p. 267.

[15] Eusebiu de Cezareea, *Epistola ad Caesarienses*, *PG* 20, 1536-1544.

[16] Textul în limba greacă în: Socrate, *Historia ecclesiastica*, I, 9, *PG* 67, 90-94.

[17] Textul în limba greacă în: Socrate, *Historia ecclesiastica*, I, 9, *PG* 67, 83-88.

[18] Pentru informații detaliate despre aceste opere patristice, vezi: M. Simonetti, *La crisi ariana...*, 25-26; C. Pietri, „L'épanouissement du début théologique...", p. 267; L. Perrone, „Le Concile de Nicée", pp. 31-32.

de 25 iulie[19]. Numărul total al episcopilor care au participat la lucrările Sinodului nu se poate stabili cu exactitate, pentru că cifrele oferite de sursele patristice variază de la autor la autor: Eusebiu de Cezareea vorbește de 250 de episcopi, Eustatie al Antiohiei consideră că au participat între 220 și 270 de ierarhi, iar Atanasie cel Mare și Ilarie de Poitiers menționează numărul de 318 episcopi[20], care s-a și impus în tradiția bisericească. Potrivit acelorași surse, sinodalii proveneau atât din provinciile aflate în interiorul imperiului, cât și din zone precum Armenia Mare, Persia, Caucaz, Crimeea, Gothia și Schytia Minor. Dintre cei mai importanți episcopi prezenți la Niceea și apărători ai învățăturii egalității Logosului divin cu Dumnezeu-Tatăl sunt consemnați: Alexandru al Alexandriei, însoțit de diaconul său Atanasie (viitorul episcop al Alexandriei), Eustatie al Antiohiei, Macarie al Ierusalimului, Leonțiu al Cezareei Capadociei, Osiu de Cordoba, Nicolae al Mirelor Lichiei, Spiridon al Trimitundei și alții. Papa Silvestru I al Romei (314-335) a fost reprezentat la Sinodul I Ecumenic de către preoții Vitus și Vicentius, care au condamnat erezia ariană în numele întregului episcopat din Apus. Din tabăra ariană făceau parte episcopi precum Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica, Eusebiu al Cezareei Palestinei, dar și Eusebiu de Nicomidia.

La ședința oficială de deschidere a Sinodului din marea sală a palatului imperial de la Niceea a luat parte însuși Constantin ce Mare, care, deși încă nebotezat, a ținut cuvântarea inaugurală. Cu toate că nu există suficiente mărturii pentru a afirma cu exactitate numele episcopului care a prezidat Sinodul I Ecumenic,

---

[19] *Cf.* G. Alberigo (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 6. Deși în unele monografii mai vechi se precizează că lucrările Sinodului I Ecumenic ar fi debutat în ziua de 20 mai 325, această informație n-ar fi corectă, ea bazându-se pe o eroare făcută de istoricul Socrate.

[20] *Cf.* L. Perrone, „Le Concile de Nicée", pp. 30-31; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 155-156; I. Răműreanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325...", pp. 26-34.

majoritatea istoricilor occidentali consideră, pe baza mărturiei Sfântului Atanasie cel Mare[21], că această onoare i-ar fi revenit lui Osiu de Cordoba, un apropiat al împăratului Constantin. Alții sunt de părere că președinția ar fi fost asigurată de Alexandru al Alexandriei și Eustatie al Antiohiei. După îndelungi dezbateri și dispute teologice, Părinții adunați la Niceea au dogmatizat învățătura despre deplina dumnezeire a Fiului și au anatematizat pe Arie și pe cei care îi împărtășeau credința. În cadrul Sinodului a fost redactat un Simbol de credință (*Symbolum Nicaenum*), care încearcă să exprime credința creștină ortodoxă în formule scurte, clare și precise. Tot în cadrul aceluiași Sinod s-au elaborat și 20 de canoane privitoare la organizarea și disciplina Bisericii[22].

Deși soluționarea problemelor teologice apărute în urma controversei ariene a fost principala sarcină a Părinților de la Niceea, Sinodul I Ecumenic s-a ocupat și de aplanarea schismei meletiene din Biserica Alexandriei și a schismei novațiene din Apus. Totodată, Sinodul de la Niceea s-a pronunțat și în cazul controversei legate de data sărbătoririi Paștilor.

II. Symbolum Nicaenum

Principalele surse ale textului (sec. IV-V)

În secolul al XX-lea, Simbolul de credință de la Niceea a primit o atenție cu totul deosebită din partea cercetătorilor în domeniul teologiei și al istoriei creștinismului. Două dintre lucrările fundamentale dedicate Simbolului din 325 includ și un ghid detaliat al catalogului surselor *Nicaenum*-ului: (i) monografia lui

[21] Sfântul Atanasie cel Mare, *De fuga sua*, *PG* 25, 649B.

[22] *Cf.* Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe: Note și Comentarii*, ediția a treia, Sibiu, 2005, pp. 51-64; Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1996, pp. 31-100.

Ignacio Ortiz de Urbina în limba spaniolă (*El símbolo niceno*, 1947)[23] și (ii) ediția critică a Simbolului de la Niceea și de la Constantinopol, realizată de italianul Giuseppe Luigi Dossetti (*Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, 1967)[24], care a rămas până astăzi printre referințele principale pentru stabilirea definitivă a textului Crezului din 325.

În absența actelor oficiale ale ședințelor și hotărârilor de la Niceea, textul Simbolului de credință din 325 a fost recuperat, în principal, pe baza a trei surse patristice din secolul al IV-lea, care redau un text substanțial identic: 1) *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa*: redactată imediat după închiderea Sinodului și conservată în *De decretis Nicaenae synodi* a Sfântului Atanasie cel Mare, scrisoarea a fost trimisă de Eusebiu membrilor Bisericii din Cezareea, cu scopul de a se justifica în fața acestora pentru semnarea hotărârii de credință de la Niceea. Eusebiu include în scrisoarea sa și Simbolul niceean (*N-Eus.*)[25], iar varianta textului oferită de episcopul de Cezareea va fi folosită de către majoritatea cercetătorilor ca sursă de bază pentru ediția critică a Crezului din 325. 2) *Scrisoarea Sfântului Atanasie cel Mare către împăratul Iovianus*: este trimisă de Sfântul Atanasie în 363 la solicitarea expresă a împăratului de a i se prezenta credința niceeană. Textul Simbolului în varianta Sfântului Atanasie[26] diferă doar la nivel stilistic de *N-Eus.*; 3) *Simbolul de la Niceea mărturisit de Marcel de Ancyra* și redat în scrisorile ucenicilor acestuia către comunitatea din Diocezareea după anul 375. Textul episcopului de Ancyra este identic cu *N-Eus.* și s-a păstrat în *Panarion*-ul Sfântului Epifanie de Salamina[27]. Acestor trei surse grecești de secol al IV-lea

[23] I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, CSIC, Madrid, 1947, pp. 5-23.

[24] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*, Herder, Roma, 1967, pp. 31-111.

[25] Eusebiu de Cezareea, *Epistola ad Caesarienses*, I, 4 (*PG* 20, 1540).

[26] Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola ad Iovianum* (*PG* 26, 817).

[27] Sfântul Epifanie de Salamina, *Adversus haereses*, 72, 9 (*PG* 42, 396).

li se poate alătura și *Epistola* 125[28] a Sfântului Vasile cel Mare, deși acesta nu a fost martor ocular al Sinodului de la Niceea. Textul redat de Sfântul Vasile este identic cu cel al lui Eusebiu de Cezareea.

În spațiul apusean al secolului al IV-lea, prima traducere păstrată în limba latină a Simbolului de la Niceea aparține Sfântului Ilarie de Poitiers. Acesta citează Crezul din 325 de două ori în operele sale: în lucrarea *Opus Historicum*, II, 27[29], care e redactată în anul 356, și în *De Synodis*[30], scrisă în jurul anului 359. În ambele lucrări traducerea oferită de Sfântul Ilarie urmează cu fidelitate textul lui Eusebiu de Cezareea, cu deosebirea că în *Opus Historicum* expresia „Unicul Născut" este omisă. Versiunea în limba latină din ambele lucrări adaugă însă textului Simbolului perifraza *quod graeci dicunt omousion*. Lucifer de Cagliari este un alt autor apusean, contemporan cu Sfântul Ilarie, a cărui lucrare intitulată *De non parcendo in Deum delinquentibus* (scrisă, cel mai probabil, puțin înainte de 360) conține o traducere în limba latină a Simbolului de credință din 325[31]. Ca și Sfântul Ilarie, Lucifer trece cu vederea expresia „Unicul Născut". La această listă a autorilor apuseni de secol al IV-lea care redau textul Simbolului de la Niceea în limba latină, se mai pot adăuga: Sfântul Ambrozie de Mediolanum, Rufin de Aquileea și Grigorie de Elvira. Cu excepția Sfântului Ambrozie, care menționează doar anatematismele Simbolului, ceilalți doi teologi redau textul Crezului niceean în întregime[32], fără a se îndepărta de varianta lui Eusebiu.

---

[28] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 125 (*PG* 32/4, 546).

[29] Vezi C.H. Turner, *Ecclesia Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, I, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1899.

[30] Sfântul Ilarie de Poitiers, *De Synodis*, 84 (*PL* 10, 536).

[31] Lucifer de Cagliari, *De non parcendo in Deum delinquentibus* (*PL* 13, 973).

[32] Sfântul Ambrozie de Mediolanum, *De fide*, 18 (*PL* 16, 578-579); Rufin de Aquileea, *Historia ecclesiastica*, I, 6 (*PL* 21, 472-473); Grigorie de Elvira, *De Fide orthodoxa contra Arianos* (*PL* 20, 31).

În secolul al V-lea, textul Simbolului de la Niceea apare în principal în actele Sinodului al III-lea Ecumenic din Efes (431)[33], în trei scrieri ale Sfântului Chiril al Alexandriei[34] și în actele Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451)[35]. Socrate, Teodoret și alți istorici bisericești vor prelua și ei în secolul al V-lea textul Simbolului niceean, așa cum apare în *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa.* În textele latine din aceeași perioadă, dar și în alte surse siriace sau armene ceva mai târzii, Crezul din 325 nu diferă substanțial față de versiunea care domina deja în mediul grecesc.

Structura, geneza și autorii Simbolului niceean

Simbolul de credință promulgat de către Sfinții Părinți participanți la Sinodul de la Niceea are o structură trinitară. Cu toate acestea, secțiunile formulei niceene de credință sunt totuși disproporționate ca dimensiune sau asimetrice, articolul dedicat Fiului fiind mult mai dezvoltat în comparație cu articolul referitor la Dumnezeu-Tatăl și cu cel consacrat Duhului Sfânt. Secțiunea dedicată anatematismelor, care este atașată la finalul Crezului, a urmat ca model formula de credință a unui sinod pre-niceean (Antiohia, 324), ce condamna pe toți cei care aderau la credința propusă de Arie și păzea credința în dumnezeirea și veșnicia Fiului de orice răstălmăcire eretică. Dacă formula de credință de la Niceea a fost semnată aproape de toți episcopii de la Sinodul I Ecumenic, inclusiv de majoritatea arienilor, anatematismele au

---

[33] Vezi Eduard SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. I/2, pp. 12-13.

[34] *Scrisoarea către monahi, A treia scrisoare către Nestorie* și *Împotriva blasfemiilor lui Nestorie*; E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. I/1, pp. 12-13 și 35; *Acta Conciliorum Ecumenicorum*, vol. I/6, p. 29.

[35] E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/1, 2, pp. 79 și 127. Textul nealterat al Crezului din 325 este citit în cadrul celei de-a doua sesiuni a Sinodului de la Calcedon. Pentru detalii asupra variantei diferite a textului Simbolului, așa cum apare în actele ședinței a cincea de la Calcedon, a se vedea: I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, pp. 12-16.

adunat un număr ceva mai mic de susținători sau semnatari din tabăra ariană.

Una dintre întrebările centrale legate de Simbolul de credință de la Niceea, care nu a primit încă un răspuns unanim acceptat din partea cercetătorilor și teologilor, are în vedere arhetipul sau modelul folosit de Părinții întruniți la Niceea în elaborarea Crezului. Astfel, cercetările din ultimele secole au condus către trei ipoteze principale, fără să se elucideze însă definitiv misterul arhetipului Crezului din 325:

1. *Ipoteza Hort-Harnack*: Simbolul din 325 nu este decât crezul local din Cezareea, la care sunt adăugate elementele exclusiv niceene. Această ipoteză, după însăși denumirea ei, a fost avansată de către Fenton John Anthony Hort[36] și Adolf von Harnack[37], dar și de alți istorici precum Henry Melvill Gwatkin[38], Friedrich Loofs[39] și Andrew Ewbank Burn[40]. În construirea și apărare acestei ipoteze, s-a luat ca punct de reper afirmația destul de discutabilă a lui Eusebiu de Cezareea, care, în scrisoarea către comunitatea pe care o păstorea, subliniază faptul că formula de credință de la Niceea nu este decât crezul local din Cezareea, la care s-a adăugat termenul *omoousios*.

2. *Ipoteza Lietzmann-Kelly*: Formula de credință de la Niceea are la bază, mai degrabă, un simbol provenind din zona Ierusalimului decât din Cezareea. Totuși identificarea cu exactitate a arhetipului ierusalimitean nu este posibilă. Ipoteza lui Hans

---

[36] Fenton John A. HORT, *Two Dissertations: I. On Monogenes Theos in Scripture and Tradition; II. On the Constantinopolitan Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century*, Macmillan, Cambridge, 1876, pp. 54-72.

[37] Adolf VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Zweiter Band, Mohr, Freiburg im Breisgau, 1887, p. 222.

[38] Henry M. GWATKIN, *The Arian Controversy*, 2nd edition, Longmans, London, 1908, p. 44.

[39] Friedrich LOOFS, „Das Nicänum", în: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburstag dargebracht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1922, pp. 68-82.

[40] Andrew Ewbank BURN, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Methuen, London, 1899, p. 76.

Lietzmann și John N.D. Kelly s-a fundamentat, printre altele, și pe argumentul conform căruia extragerea tuturor elementelor anti-ariene din secțiunea hristologică a Simbolului niceean nu face evidentă înrudirea dintre Crezul din 325 și presupusul său arhetip din Cezareea[41].

3. *Ipoteza Person-Campenhausen*: Simbolul de credință de la Niceea are la bază și preia din mai multe formule de credință (*regula fidei*) existente în acea perioadă. Această ipoteză este împărtășită astăzi de majoritatea cercetătorilor și teologilor apuseni[42].

În ceea ce-i privește pe autorii formulelor de credință exclusiv niceene din Simbolul din 325, părerile cercetătorilor sunt din nou împărțite. Printre cele mai vehiculate nume în categoria posibililor autori ai expresiilor niceene, incluzând aici și termenul *omoousios*, se află cel al Sfântului Alexandru al Alexandriei, Osiu de Cordoba, Sfântul Atanasie cel Mare, dar și Hermogene, viitorul episcop al Cezareei Capadociei[43]. Deși ideea conform căreia episcopul spaniol Osiu de Cordoba ar fi fost autorul Crezului de la Niceea a sedus pe foarte mulți istorici din spațiul apusean în încercarea de a evidenția contribuția de excepție a teologiei occidentale la redactarea formulei de credință din 325, cercetările mai recente contestă această ipoteză[44]. Nu puține sunt însă vocile care susțin că formula de credință de la Niceea trebuie văzută mai

---

[41] *Cf.* Hans von LIETZMANN, „Symbolstudien XIII", în: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kierche*, vol. 24/1925, pp. 193-202; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 2nd edition, Longmans, London, 1960, pp. 227-230.

[42] *Cf.* Ralph E. PERSON, *The Mode of Theological Decision-Making at the Early Ecumenical Councils*, Reinhardt, Basel, 1978, pp. 84-91; Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, „Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicea 325)", în: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kierche*, vol. 67/1976, pp. 123-139. Vezi și Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică: O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 113-119.

[43] *Cf.* C. PIETRI, „L'épanouissement du début théologique...", p. 269; L. PERRONE, „Le Concile de Nicée", p. 39.

[44] *Cf.* Oskar SKARSAUNE, „A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 41, nr. 1/1987, pp. 34-54.

degrabă ca rezultatul unei lucrări comune întreprinse de Părinții de la Sinodul I Ecumenic decât ca rodul unor demersuri pur individuale[45].

Aspecte din conținutul doctrinar al Simbolului din 325

Indiferent cărei ipoteze privitoare la arhetip am putea subscrie, din cercetările istoricilor făcute în această direcție în secolul al XX-lea rezultă că Sinodul I Ecumenic de la Niceea nu a elaborat sau conceput un Simbol de credință cu totul nou. Astfel, Simbolul de credință din 325 nu este decât un crez local sau o îmbinare a mai multor formule de credință existente, la care Părinții sinodali adaugă, în secțiunea hristologică, două expresii teologice noi și ne-scripturistice pentru o respingere clară a doctrinei ariene:

1) „adică din ființa Tatălui";

2) „născut, nu creat, deoființă (*omoousios*) cu Tatăl".

Fără a neglija elementele din stratul pre-niceean al Simbolului de credință din 325, în analiza teologică a conținutului dogmatic al *Nicaenum*-ului, care urmează schema trinitară a textului, o atenție deosebită va fi acordată comentariului expresiilor antiariene din ciclul hristologic.

Dumnezeu-Tatăl: Atotțiitorul și Creatorul

Crezul de la Niceea debutează prin mărturisirea credinței Bisericii în Dumnezeu-Tatăl, Cel care este Creatorul și Proniatorul a tot ceea ce a fost adus la existență: *Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute.* Nu a fost nevoie pentru Părinții adunați la Niceea să dezvolte secțiunea dedicată Tatălui din Simbolul de credință, dumnezeirea Acestuia nefiind contestată în istoria primelor veacuri creștine. De altfel, prin expresii de origine scripturistică, preluate cu un scop bine definit din alte formule de credință anterioare, aceștia au accentuat,

[45] *Cf.* D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, pp. 117-119.

pe lângă dumnezeire, alte trei aspecte legate de Persoana Tatălui: unicitatea, atributul de atotputernicie sau de Pantocrator și pe cel de Creator.

Credem într-Unul Dumnezeu **(εἰς ἕνα Θεὸν)** – în Sfânta Scriptură, ὁ Θεός este prin excelență Dumnezeu-Tatăl, așa cum afirmă numeroase texte biblice din Vechiul și Noul Testament: *Deuteronomul* 6, 4; *Matei* 15, 4; *Marcu* 12, 32 și 34; *Ioan* 17, 3; *Romani* 1, 7 etc. În literatura patristică, majoritatea Părinților și a scriitorilor bisericești ai primelor veacuri se va referi la Dumnezeu-Tatăl folosind această terminologie biblică[46]. Deși problema monarhiei Tatălui în Sfânta Treime în contextul monoteismului creștin va deveni subiect de reflecție abia în teologia creștină de după Sinodul de la Niceea, în special în scrierile Părinților capadocieni, Ignacio Ortiz de Urbina susține, în monografia sa clasică din 1947, că Simbolul din 325 reflectă deja această credință a Bisericii despre Dumnezeu-Tatăl, izvorul și sursa dumnezeirii în Treime, singurul Dumnezeu adevărat, în antiteză cu zeii religiilor politeiste. Din aceste rațiuni, teologul spaniol argumentează că Simbolul de la Niceea nu urmează o structură ce ar separa expresia „Unul Dumnezeu" de Persoana Tatălui, ca în exemplul următor: cred într-Unul Dumnezeu: a) Tatăl Atotputernicul..., b) Fiul Unicul Născut..., c) Duhul Sfânt. Din contră, Simbolul de la Niceea este structurat astfel: cred a) într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul..., b) și într-Unul Domn Iisus Hristos, Unicul Născut..., c) și întru Sfântul Duh[47].

Tatăl Atotțiitorul **(Πατέρα παντοκράτορα)** – atributul de Atotputernic, Atotțiitor, Pantocrator sau Proniator în relație cu Dumnezeu-Tatăl este caracteristic mai ales literaturii vechi-testamentare[48]. Cu toate acestea, termenul apare și în Noul Testament,

---

[46] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, pp. 64-87.

[47] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, p. 54. A se vedea și lucrarea aceluiași autor dedicată Sinodului de la Niceea: *Histoire des conciles...*, p. 73.

[48] *Septuaginta* traduce expresia ebraică *Yahve Sabaoth* prin *Kyrios Pantocrator*.

fie referindu-se exclusiv la Dumnezeu-Tatăl (*2 Corinteni* 6, 18), fie la Dumnezeu-Fiul (*Apocalipsa* 1, 8). În literatura patristică, Clement Romanul, Ipolit Romanul, autorul *Martiriului lui Policarp*, Tertulian, Sfântul Ciprian al Cartaginei, dar și alți Părinți ai Bisericii de dinainte de Niceea, numesc pe Dumnezeu-Tatăl cu atributul de Atotputernic[49]. Expresia Πατέρα παντοκράτορα apare în majoritatea formulelor de credință ante-niceene (simbolul din Cezareea, cel din Ierusalim etc.), excepție făcând simbolul Sfântului Grigorie Taumaturgul și vechiul crez roman redat în scrierile lui Marcel de Ancyra[50].

***Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute* (πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν)** – întreaga expresie are în primul rând o încărcătură anti-gnostică. Conform speculațiilor gnostice, nu Divinitatea supremă îndeplinește actul de creație a lumii, ci o divinitate inferioară, derivată din Principiul absolut. Materia fiind rea în sine, Ființa supremă nu putea avea vreun contact cu universul creat, de aceea doctrina gnostică postulează existența unui Demiurg cu funcție creatoare. În al doilea rând, atribuirea caracteristicii de creator Tatălui este îndreptată împotriva speculațiilor helenistice de ordin filosofico-teologic, care considerau cosmosul ca având existență veșnică și pe Dumnezeu doar ca un simplu modelator al materiei preexistente. În toate formulele de credință ante-niceene este inclusă ideea că Dumnezeu-Tatăl este creatorul a tot ceea ce există. Cu toate acestea, precizarea faptului că Dumnezeu-Tatăl este autorul întregii creații sub dubla ei formă, văzută și nevăzută, apare pentru prima dată în Simbolul de credință din Cezareea[51], așa cum este redat în Scrisoarea episcopului Eusebiu către comunitatea sa. Expresia de „Creator al

---

[49] *Cf.* André DE HALLEUX, „Dieu le Père Tout-Puissant", în: *Revue théologique de Louvain*, nr. 8-4/1977, pp. 401-422.

[50] *Cf.* I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, p. 56.

[51] *Cf.* EUSEBIU DE CEZAREEA, *Epistola ad Caesarienses*, I, 3 (*PG* 20, 1538). Pentru traducerea în limba română, vezi D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, p. 85.

tuturor celor văzute și nevăzute" atribuită Tatălui are însă origine paulină (*cf. Coloseni* 1, 16) și este păstrată în Simbolul de la Niceea pentru a combate doctrina gnosticilor, care afirmau că la originea lumii inteligibile stă un creator diferit față de cel al lumii sensibile.

Dumnezeu-Fiul: Cel Născut din ființa Tatălui nu este o creatură

Secțiunea hristologică din Simbolul de credință de la Niceea are, în principal, un caracter anti-arian și exprimă credința Bisericii în dumnezeirea și deplina egalitate a Fiului cu Tatăl. Dat fiind contextul teologic în care Simbolul niceean a fost redactat, putem spune că ciclul hristologic reprezintă nucleul sau secțiunea centrală din Crezul din 325, scopul principal al Părinților sinodali fiind mărturisirea faptului că Fiul nu este o creatură, așa cum afirmau arienii, ci Dumnezeu deplin. În istoria formulelor de credință, Simbolul de la Niceea ocupă un loc cu totul aparte, nu numai pentru faptul că este primul Crez al Bisericii cu însemnătate ecumenică, ci și pentru că în secțiunea hristologică se introduce pentru prima dată, alături de terminologia de proveniență biblică, expresii de origine ne-scripturistică (ex: *omoousios*).

Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unicul Născut **(Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ [...] μονογενῆ)** – formulele introductive din secțiunea hristologică nu ridică probleme teologice importante, toate având origine biblică și fiind prezente în majoritatea Simbolurilor de credință de dinainte de Niceea. Spre exemplu, expresia εἰς Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν este prezentă în numeroase texte pauline (*1 Corinteni* 8, 6) și în vechi formule de credință precum Simbolul Sfântului Irineu, în cel redat în *Constituțiile* lui Ipolit Romanul, dar și în Simbolul roman, așa cum apare acesta la Marcel de Ancyra. În ceea ce privește expresia τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, aceasta apare destul de frecvent în textul biblic al Noului Testament, referindu-se la Mântuitorul Iisus Hristos. Părinții de la Niceea folosesc termenul ioaneic μονογενῆ /„Unicul Născut" (*cf.*

Ioan 1, 14, 18), prezent și în *Constituțiile* lui Ipolit, în Simbolul roman și cel ierusalimitean[52], pentru a sublinia caracterul unic al filiației Cuvântului în comparație cu filiația adoptivă dăruită oamenilor.

Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui **(γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς [...] τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός)** – expresia conține primii termeni (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) din Simbolul de credință care nu au proveniență biblică. Ea reprezintă și prima interpolare vădit anti-ariană în arhetipul Simbolului niceean, așa cum subliniază J.N.D. Kelly[53]. Dacă Hanson afirmă că ἐκ τῆς οὐσίας este o formulă inovatoare în literatura patristică și în textele formulelor de credință pre-niceene[54], L. Perrone consideră totuși că expresia nu este chiar atât de nouă, făcându-și apariția în vocabularul teologic al lui Tertulian, Origen și al altora cu aproximativ un secol înainte de Sinodul I Ecumenic din 325[55]. Cert este faptul că formula nu apare însă în niciun Simbol de credință pre-niceean.

Motivul pentru care Părinții de la Niceea au introdus explicația ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός în textul Simbolului de credință este următorul: conceptul de naștere a Fiului din Tatăl, deși de proveniență biblică și folosit în diferite formule de credință anterioare, deținea un înțeles prea general[56] și nu avea suficientă forță teologică să fie folosit ca atare împotriva doctrinei arienilor. Arie însuși și adepții lui susțineau ideea nașterii Fiului din Tatăl, dar într-un sens impropriu. Pentru aceștia, se putea spune că Fiul e născut din Tatăl numai într-un sens adoptiv, nu printr-o comunicare reală a naturii sau firii dumnezeiești Fiului. Conform

---

[52] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, pp. 57-58.

[53] *Cf.* J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 235.

[54] *Cf.* R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 166-167.

[55] *Cf.* L. Perrone, „Le Concile de Nicée", pp. 36-37. Vezi și C. Pietri, „L'épanouissement du début théologique...", p. 268.

[56] *Cf.* M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 88.

grupărilor ariene, o naștere a Fiului din Tatăl prin împărtășirea firii divine ar fi însemnat negarea simplității, perfecțiunii și inalterabilității naturii dumnezeiești. Precizarea Părinților de la Niceea că nașterea Fiului are loc ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός evidențiază faptul că nașterea Logosului nu este exterioară Tatălui și nu este un act ce ține de voința divină, ca în cazul creaturilor. În acest sens, Simbolul niceean exprimă, în mod clar, că Logosul nu este o creatură și că nașterea Fiului din Tatăl nu are nimic în comun cu actul aducerii la existență a întregii lumii create. Nașterea Logosului dumnezeiesc este o comunicare internă a ființei divine de la Tatăl către Fiul.

Trebuie totuși subliniat faptul că termenul grecesc οὐσία, echivalentul termenilor latini *essentia* sau *substantia*, nu avea la momentul întrunirii Sinodului I Ecumenic și în vocabularul Părinților niceeni conotația teologică clară pe care o va dobândi abia către sfârșitul secolului al IV-lea. La momentul desfășurării Sinodului și al redactării Simbolului de credință din 325, termenul era utilizat cu același înțeles ca și grecescul ὑπόστασις, după cum rezultă din anatematismele adăugate la finalul Crezului niceean. Abia prin elaborările conceptuale întreprinse de către Părinții capadocieni câteva decenii mai târziu, termenul οὐσία va fi delimitat de ὑπόστασις, primind sensul teologic cu care va fi utilizat ulterior în conflictele trinitare și hristologice din secolul al V-lea: οὐσία – natura sau ființa divină comună Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt; ὑπόστασις – Ipostasul sau Persoana divină[57].

Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat **(Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ)** – aceste descrieri

[57] *Cf.* Basil STUDER, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, T&T Clark, New York, 1994, pp. 141-144; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, pp. 263-269; Lucian TURCESCU, „The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's *To His Brother Peter, on the Difference between* Ousia *and* Hypostasis", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 42, nr. 1-2/1997, pp. 63-82.

referitoare la originea Logosului divin afirmă, în mod și mai explicit, ideea precedentă: Fiul, Care Se naște din Tatăl, Se află într-o relație ontologică cu Acesta. Θεὸν ἐκ Θεοῦ și φῶς ἐκ φωτός sunt preluate din formule de credință mai vechi (ex. Simbolul din Cezareea), ambele expresii fiind întâlnite și în vocabularul hristologic al autorilor patristici din secolele anterioare[58]. Expresia *lumină din lumină*, care reflectă limbajul biblic de la *Ioan* 8, 12, sugerează caracterul spiritual al actului originii Fiului și respinge afirmația arienilor că nașterea Logosului din ființa Tatălui ar presupune alterarea naturii dumnezeiești și ar afecta simplitatea acesteia. *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat* este o repetiție modificată a expresiei *Dumnezeu din Dumnezeu*. Sprijinindu-se pe textul biblic de la *Ioan* 17, 3: „Aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis", arienii argumentau că numai Tatăl poate fi numit „Dumnezeu adevărat", în timp ce Fiul este doar „Dumnezeu" prin har, nu în mod real[59]. Astfel, sintagma *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat* este introdusă în Crez de către Părinții de la Niceea pentru a susține, fără niciun echivoc, identitatea ontologică a Fiului cu Tatăl.

***Născut, nu creat* (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα)** – se precizează, în mod și mai categoric, că Fiul Care Se naște din Tatăl nu face parte din categoria creaturilor. Expresia este îndreptată împotriva arienilor, care, printr-o interpretare greșită a textului de la *Pildele* 8, 22, învățau că, deși Logosul este cea mai desăvârșită formă de existență creată de Tatăl, El rămâne totuși o creatură (κτίσμα).

***Deoființă cu Tatăl* (ὁμοούσιον τῷ Πατρί)** – conform teologului și istoricului italian Manlio Simonetti, expresia ὁμοούσιον τῷ Πατρί din Simbolul din 325 este „cea mai semnificativă din punct de vedere anti-arian"[60]. Având în vedere dezbaterile teologice

[58] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, pp. 140-151.

[59] *Cf.* L. Perrone, „Le Concile de Nicée", p. 36.

[60] M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 89.

intense pe care această formulă le-a provocat atât în cadrul Sinodului, cât și în deceniile următoare, Ignacio Ortiz de Urbina consideră că afirmarea deofiinţimii sau consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl rămâne „punctul nevralgic și piatra de poticnire"[61] din Simbolul de la Niceea. În opinia cercetătorilor, sunt patru motive principale pentru care termenul ὁμοούσιος a fost primit cu reticenţă și a declanșat o serie de alte conflicte între niceeni și arieni în perioada dintre Sinodul I Ecumenic și întrunirea Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381:

În primul rând, expresia ὁμοούσιον τῷ Πατρί nu era de proveniență biblică, termenul ὁμοούσιος neregăsindu-se în vocabularul niciunui autor al cărților ce alcătuiesc Sfânta Scriptură. Fără a insista pe detaliile apariției și evoluției termenului ὁμοούσιος în limbajul filosofic și teologic pre-niceean[62], putem totuși menționa faptul că acest cuvânt se conturează în vocabularul grecesc abia prin scrierile gnostice din spațiul alexandrian al secolelor al II-lea și al III-lea, fiind preluat apoi de către filosofi precum Plotin și Porfir. În scrierile gnostice și filosofice, conceptul de ὁμοούσιος, așa cum remarcă L. Perrone, păstrează un caracter destul de general, chiar vag, și se referă la formele de existență care aparțin ontologic aceleiași clase sau împărtășesc același conținut[63]. Termenul va pătrunde în vocabularul creștin prin scrierile lui Clement Alexandrinul și Origen, fiind folosit inițial cu același sens general. Către mijlocul secolului al III-lea, conceptul de ὁμοούσιος

[61] I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, p. 178.

[62] Pentru o prezentare detaliată a istoriei termenului, vezi: Christopher Stead, „Homoousios", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 16/1994, pp. 364-433; C. Stead, „The Significance of the Homoousios", în: *Studia Patristica*, vol. 3, 1961, pp. 397-412.

[63] *Cf.* L. Perrone, „Le Concile de Nicée", p. 38; Constantin Voicu, „Problema homoousios la Sfântul Atanasie cel Mare", în: *Mitropolia Olteniei*, vol. 15, nr. 1-2/1963, pp. 3-20; Louis Bouyer, „Ὁμοούσιος, sa signification historique dans le symbole de foi", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 30, nr. 1/1941-1942, pp. 52-62; I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, pp. 178-216.

începe să dobândească treptat în creștinism un sens destul de tehnic, referindu-se la identitatea ontologică dintre Fiul și Tatăl.

În al doilea rând, dat fiind faptul că termenul οὐσία avea în anumite sisteme filosofice un înțeles cu conotații materiale, nu puține erau vocile celor care considerau că prin introducerea conceptului de ὁμοούσιος în textul Simbolului de credință se promova o înțelegere mai puțin spirituală a divinității. În acest sens, Fiul și Tatăl apăreau ca segmente diferite ale aceleiași substanțe, ființa dumnezeiască împărțindu-se în două prin nașterea Logosului divin. Despre existența acestor opinii în rândul oponenților termenului ὁμοούσιος dă mărturie însuși Eusebiu de Cezareea în scrisoarea trimisă comunității sale: „Când Părinții au redactat această formulă de credință că Fiul este «din ființa Tatălui» și este «de o ființă cu El», noi n-am lăsat să treacă aceasta fără cercetare. S-au făcut deci întrebări și răspunsuri cu privire la sensul acestor termeni. Părinții au mărturisit într-adevăr că «din ființa Tatălui» înseamnă că Fiul este din Tatăl, dar nu există ca o parte a Tatălui Însuși. Ni s-a părut și nouă că este bine să acceptăm acest sens, fiind o învățătură pioasă că Fiul este din Tatăl, nu însă ca o parte a ființei Sale. De aceea și noi am fost de acord cu acest înțeles și nu respingem chiar termenul «de o ființă», având în vedere și dorința de a nu ne îndepărta de gândirea cea dreaptă"[64].

În al treilea rând, având în vedere faptul că termenii οὐσία și ὑπόστασις vor dobândi precizie terminologică abia către finalul secolului al IV-lea, noțiunea de ὁμοούσιος putea fi înțeleasă în sens sabelian. Sabelie, cel care a răspândit această erezie în Roma în secolul al III-lea și a fost condamnat de papa Calist I, considera că Tatăl, Fiul și Duhul nu sunt decât diferite moduri de manifestare ale unui singur Dumnezeu, și nu trei Persoane distincte. Astfel, Cel care Se întrupează și pătimește pe Cruce este

[64] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Epistola ad Caesarienses*, I, 5 (*PG* 20, 1541). Traducerea în limba română a fost preluată de la I. RĂMUREANU, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325...", p. 42.

Dumnezeu-Tatăl sub aspectul Fiului, de aceea erezia a mai fost numită și patripasianism (*Pater passus est*).

În al patrulea rând, termenul ὁμοούσιος, care fusese întrebuințat de Pavel de Samosata într-un sens monarhianist în secolul al III-lea[65], a fost condamnat la Sinodul din Antiohia din 268. Făcând obiectul criticii Sinodului antiohian, conceptul își găsea astfel mai greu susținători în contextul Sinodului de la Niceea.

Cu toate acestea, Părinții de la Niceea răspund tuturor obiecțiilor ridicate împotriva conceptului ὁμοούσιος și vor introduce termenul în textul Simbolului de credință adoptat de Sinodul I Ecumenic. Chiar dacă acest cuvânt nu era de proveniență biblică, așa cum e cazul celorlalte expresii folosite în Simbol, Părinții niceeni au considerat că ὁμοούσιος exprimă cu fidelitate hristologia Sfintei Scripturi și nu contrazice adevărul biblic despre dumnezeirea și egalitatea Fiului cu Tatăl în cadrul Sfintei Treimi. În plus, noțiunea ὁμοούσιος, după cum mărturisește chiar Eusebiu de Cezareea în scrisoarea sa, nu a fost întrebuințată cu un sens materialist. Dimpotrivă, conceptul era folosit într-un sens spiritual și pentru a exprima faptul că Fiul nu are nicio asemănare cu creaturile, care au fost aduse la existență din nimic; spre deosebire de acestea, Fiul sau Logosul provine din ființa Tatălui și este egal cu Acesta.

Prin Care toate au fost făcute, cele din cer și cele de pe pământ **(δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ)** – prima parte a acestei formule preia cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan (*Ioan* 1, 3: „Toate prin El s-au făcut") și pe cele ale Sfântului Apostol Pavel (*1 Corinteni* 8, 6: „Un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El"). Se arată că Fiul, Care este deoființă sau consubstanțial cu Tatăl, împărtășește aceleași atribute dumnezeiești pe care le are și Tatăl, inclusiv atributul de Creator a tot ceea ce a fost adus la existență. Expresia *cele*

[65] *Cf.* Paul GALTIER, „L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 12, nr. 1/1922, pp. 30-45.

din cer și cele de pe pământ, alăturată sintagmei precedente, redă întocmai începutul textului paulin de la *Coloseni* 1, 16: „Pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ".

Care pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră (**τὸν δι'ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν**) – prin aceste cuvinte se face trecerea la partea a doua a ciclului hristologic. Dacă prima parte a secțiunii hristologice are în vedere mai ales relația intra-divină și intra-trinitară dintre Tatăl și Fiul, în cea de-a doua parte și ultima, Părinții de la Niceea fac referire la registrul iconomiei Fiului, amintind principalele evenimente ale operei răscumpărătoare, așa cum sunt prezentate în textul biblic: Întruparea, Pătimirile, Învierea, Înălțarea și a Doua Venire a Mântuitorului. Principalele erezii vizate de acest pasaj sunt: a) dochetismul, care considera că Întruparea Fiului este doar aparentă, și nu reală[66]; b) gnosticismul, de care am amintit anterior; c) monarhianismul în formă sabeliană.

Duhul Sfânt

Secțiunea dedicată Duhului Sfânt în Simbolul de credință de la Niceea urmează celei hristologice și este extrem de sumară: ***Și întru Sfântul Duh*** (**Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα**). Cu toate că în alte Simboluri baptismale mai vechi ciclul pnevmatologic nu apare atât de lacunar ca în Crezul niceean[67], Părinții de la Sinodul I Ecumenic reduc totuși la minimum referințele la Duhul Sfânt, așa cum se întâmplă și în cazul Simbolului din Cezareea prezentat de Eusebiu. Dumnezeirea Duhului nefiind în centrul dezbaterilor teologice de la începutul secolului al IV-lea, Părinții sinodali se limitează în articolul pnevmatologic la o foarte scurtă mărturisire a credinței Bisericii în Sfântul Duh. Sinodul al II-lea Ecumenic,

---

[66] *Cf.* Joel R. Breidenbaugh, „Docetism", în: Ed Hinson, Ergun Caner and Edward J. Verstraete (eds.), *The Popular Encyclopedia of Apologetics: Surveying the Evidences for the Truth of Christianity*, Harvest House Publishing, Oregon, 2008, pp. 186-193.

[67] *Cf.* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, pp. 260-261.

întrunit la Constantinopol în 381, va dezvolta secțiunea pnevmatologică în forma potrivită pentru respingerea ereziei macedoniene. Această erezie își are numele de la episcopul Macedonie al Constantinopolului, care contesta divinitatea Duhului Sfânt.

Anatematismele Sinodului I Ecumenic

Anatematismele, care sunt adăugate la finalul Simbolului niceean, proclamă învățătura Sinodului despre deplina dumnezeire și egalitate a Fiului cu Tatăl prin intermediul unor propoziții care condamnă cinci puncte esențiale ale doctrinei ariene. Astfel, „Părinții, pe lângă Simbol, care are un caracter pozitiv și este apt pentru a fi mărturisit la Botez, redactează anateme în formă negativă", care sunt îndreptate „împotriva celor mai repetitive și caracteristici fraze ale ereticilor arieni"[68]. Extrase dintr-o scrisoare a episcopului Alexandru al Alexandriei, aceste fraze ariene au fost condamnate inițial prin anatematismele Sinodului din Antiohia din 324, care au servit, de fapt, ca model pentru sinodalii de la Niceea:

1. *A fost un timp când [Fiul] nu exista* – prima anatematismă condamnă afirmația ariană care neagă existența din veșnicie a Fiului;

2. *Fiul nu exista mai înainte de a fi fost născut* – a doua anatematismă are un scop similar cu cea precedentă și condamnă pe cei care nu mărturisesc pre-existența Logosului divin;

3. *Fiul a fost făcut din cele ce nu există* – a treia anatematismă combate pe arienii care susțineau că Fiul, precum toate cele create, este adus la existență din nimic;

4. *Fiul a fost făcut dintr-un alt ipostas sau ființă* – a patra anatematismă este îndreptată împotriva tezei ariene care afirma că între Fiul și Tatăl nu există identitate ontologică;

5. *Fiul lui Dumnezeu este supus fie schimbării, fie stricăciunii* – ultima anatematismă îi condamnă pe arienii care atribuie Logosului dumnezeiesc caracteristicile lumii create.

[68] I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, p. 267.

TEXT ȘI TRADUCERE

Ἔκθεσις τῶν τιη΄ πατέρων

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τούς δὲ λέγοντας „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν" καὶ „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν" καὶ ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Expositio fidei CCCXVIII patrum

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei, natum de Patre, hoc est de substantia Patris, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum.

Eos autem qui dicunt: „erat quando non erat", et: „priusquam nasceretur non erat", et quia ex nullis extantibus factus est, quod Graeci exuconton dicunt, vel alia substantia, dicentes mutabilem et convertibilem Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.

Expunerea (de credință) a celor 318 Părinți[1]

Credem[2] într-Unul[3] Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul[4], Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unicul[5] Născut, născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui[6], Dumnezeu din Dumnezeu[7], lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu creat, deoființă[8] cu Tatăl, prin Care toate au fost făcute[9], cele din cer și cele de pe pământ[10]; Care pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră a coborât și S-a întrupat[11], S-a înomenit[12], a pătimit și a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri, va veni să judece pe cei vii și pe cei morți.

Și întru Duhul Sfânt.

Iar pe cei care spun că „a fost un timp când nu exista" și că „nu exista mai înainte de a fi fost născut" și că S-a făcut din cele ce nu există sau dintr-un alt ipostas sau ființă[13], afirmând că Fiul lui Dumnezeu este supus fie schimbării, fie stricăciunii[14], pe aceștia Biserica noastră sobornicească[15] și apostolică îi anatematizează.

---

[1] Textul grec din această ediție este cel prezentat în actele Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes.

[2] În forma sinodală a Simbolului, verbul πιστεύω este folosit la persoana I plural.

[3] „Un singur": „Credem într-un singur Dumnezeu..."; ἕνα / *unum* este numeral cardinal, care subliniază unicitatea divină. Același se repetă în debutul articolului hristologic: „Și într-un singur Domn Iisus Hristos...".

[4] Atotputernic, Pantocrator. Traducerea românească cu „Atotțiitorul" accentuează, mai mult decât ideea de putere și de stăpânire, purtarea de grijă (providența) a lui Dumnezeu față de creație sau, cum spune Părintele Stăniloae, bunătatea părintească susținătoare, ocrotitoare, dăruitoare și ajutătoare a lui Dumnezeu față de lume. *Cf.* Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, EIBMBOR, București, 2003, pp. 228-229. Pentru evoluția conținutului noțional al termenului „pantocrator" de la *omnipotens* către *omnitenens* în teologia Părinților Bisericii din primele secole, a se vedea eruditul studiu al lui André DE HALLEUX, „Dieu le Père Tout-Puissant", în vol. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1990 pp. 68-89.

[5] Μονογενῆ, care evidențiază unicitatea, s-a tradus uneori în limba română și prin „Cel Unul Născut". În schimb, expresia „Unul Născut", folosită adesea în limba română, ar putea fi interpretată greșit, în sensul că Logosul divin ar fi cumva primul născut dintr-un șir de alți fii.

[6] Varianta constantinopolitană din 381 a Simbolului de credință va omite această explicație: „Adică din ființa Tatălui", expresia „născut din Tatăl" fiind dezvoltată în: „Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii".

[7] Expresia „Dumnezeu din Dumnezeu" nu se mai regăsește în Simbolul constantinopolitan în varianta greacă. Traducerea latină a Simbolului din 381 păstrează însă expresia „Dumnezeu din Dumnezeu" (*Deum ex Deo*) înainte de „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (*Deum vero ex Deo vero*), ceea ce face ca în cultul occidental să fie recitat Crezul cu această expresie.

[8] Consubstanțial.

[9] „Prin Care toate au fost aduse la existență". Din fidelitate față de traducerea consacrată în limba română a textului de la *Ioan* 1, 3 la care face referire Simbolul, am ales expresia „prin Care toate au fost făcute"; ἐγένετο mai este folosit și în textul anatematismelor, fiind tradus câteodată în mod nefericit prin „s-a născut".

[10] „Cele din cer și cele de pe pământ" – formulare omisă de Simbolul constantinopolitan.

[11] Mai exact: „S-a încarnat" – σαρκωθέντα / *incarnatus est*; de la σάρξ – „carne". Apostolii și Părinții Bisericii au folosit acest termen, care poate părea dur pentru noi, tocmai pentru a arăta realitatea înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Nu trebuie uitat și că, în sens biblic ioaneic, termenul „carne" nu reprezenta doar trupul uman, ci omul întreg: trup și suflet. În limbile moderne de circulație nu întâlnim reținerea românească referitoare la folosirea teologică a termenului „carne" (en.: „became flesh/became incarnate"; fr.: „s'est fait chair/s'est incarné").

[12] Cu sensul de „a devenit/S-a făcut om" desăvârșit. Ἐνανθρωπήσαντα este o explicație a lui σαρκωθέντα, care, înțeles în categoriile grecești ale timpului, putea lăsa impresia că nu includea și sufletul uman. Între arieni, erau unii care negau faptul că Hristos ar fi avut suflet uman. Vezi folosirea ca termen tehnic consacrat a cuvântului ἐνανθρωπήσεως („înomenire") de către mari Părinți ai Bisericii, precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, în disputele hristologice ale timpului lor.

[13] Formularea niceeană nu anticipează distincția capadociană ulterioară dintre οὐσία și ὑπόστασις. Termenii apar aici ca sinonimi.

[14] Cu sensul de „alterare", degradare ontologică.

[15] Mai exact: „catolică". Expresia „Biserica catolică" nu are aici sensul confesional pe care îl va dobândi ulterior în istorie. În limba română, expresia καθολικὴ ἐκκλησία a fost tradusă cu „Biserica sobornicească", cu toate că determinanții „sobornicesc" și „catolic" nu se acoperă în întregime. *Cf.* Sorin Șelaru, *Biserica și bisericile*, UNIBUC, București, 2015, pp. 13-62.

BIBLIOGRAFIE

SIMBOLUL DE CREDINȚĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 19.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, p. 34.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Concilorum Oecumenicorum Decreta*, editio tertia, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, p. 5.

DOSSETTI, Giuseppe Luigi, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*, Herder, Roma, 1967.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, 2d ed. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 122-123.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, p. 5.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol I, ediția a doua, Казань, Центральная типография, 1910.

SURSE:

Actele Sinodului al III-lea Ecumenic:

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. I/2, De Gruyter, Berlin, 1927, pp. 12-13 și 29.

Actele Sinodului al IV-lea Ecumenic:

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/1, De Gruyter, Berlin, 1933-1935, pp. 79 și 127.

Scrieri patristice:

AMBROZIE DE MEDIOLANUM, SFÂNTUL, *De fide*, 18; *PL* 16, 578-579.

ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Epistola ad Jovianum*; *PG* 26, 817.

EPIFANIE DE SALAMINA, SFÂNTUL, *Adversus haereses*, 72, 9; *PG* 42, 396.

EUSEBIU DE CEZAREEA, *Epistola ad Caesarienses*, I, 4; *PG* 20, 1540.

GRIGORIE DE ELVIRA, *De Fide orthodoxa contra Arianos*; *PL* 20, 31.

ILARIE DE POITIERS, *De Synodis*, 84; *PL* 10, 536.

LUCIFER DE CAGLIARI, *De non parcendo in Deum delinquentibus*; *PL* 13, 973.

RUFIN DE AQUILEEA, *Historia ecclesiastica*, I, 6; *PL* 21, 472-473.

VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *Epistola* 125; *PG* 32/4, 546.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Cărți și volume colective:

ALBA LÓPEZ, Almudena, *Teología política y polémica anti-arriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2011.

ANATHOLIS, Khaled, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academy, Grand Rapids, 2011.

ANATOLIOS, Khaled, *Athanasius*, Routledge, London, 2004.

ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Scrieri*, partea I: *Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 15 (serie veche), EIBMBOR, București, 1987.

ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Scrieri*, partea a II-a: *Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, col. *PSB* 16 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988.

AYRES, Lewis, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

BARNES, Michel René și WILLIAMS, Daniel H. (eds.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.

BARNES, Timothy, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1994.

BASTERO, Juan Luis, „Hermenéutica en el símbolo de fe de Nicea", în: José María CASCIARO (ed.), *Biblia y ermeneutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1986, pp. 683-695.

BEHR, John, *Formation of Christian Theology. Vol. I: The Way to Nicaea*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001.

BEHR, John, *Formation of Christian Theology. Vol. II: The Nicene Faith (Part I+II)*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2004.

BELLINI, Enzo, *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia Ariana*, Jaca Book, Milano, 1974.

BENGA, Daniel, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică: O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Editura Basilica, București, 2013.

BLAISING, Craig Alan, *Athanasius of Alexandria: Studies in the Theological Contents and Structure of the Contra Arianos, with Special Reference to Method*, British library, Document supply centre, Boston, 1987.

BÖHM, Thomas, *Die Christologie des Arius: dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, EOS, Sankt Ottilien, 1991.

BOULARAND, Éphrem, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, Letouzey et Ané, Paris, 1972.

BURN EWBANK, Andrew, *The Council of Nicaea: A Memorial for Its Sixteenth Centenary*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1925.

BURN EWBANK, Andrew, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Methuen, London, 1899.

BURNABY, John, *The Belief of Christendom: A Commentary on the Nicene Creed*, SPCK, London, 1959.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, pp. 134-155.

CLAYTON, Allen L., *The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-Text: Athanasius of Alexandria's Interpretation of Proverbs 8:22 - 30 in Conflict with the Arians*, UMI, Ann Arbor, 1988.

D'ALÈS, Adhémar, *Le dogme de Nicée*, Beauchesne, Paris, 1926.

DINCA, Lucian, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Cerf, Paris, 2012.

DUMITRAȘCU, Nicu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325): rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice majore ale lumii creștine*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003.

GEMEINHARDT, Peter (ed.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

GIRARDET, Klaus, „Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr.", în: Klauss GIRARDET, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike*, Habelt, Bonn, 2009, pp. 73-206.

GOEMANS, Monald, *Het algemeen Concilie in de vierde eeuw*, Dekker en van de Vegt, Nijmegen, 1945.

GONNET, Dominique, „La réception de Nicée I par Athanase: quels types de langage utilise-t-il pour parler du Verbe?", în: Ysabel DE ANDIA *et alii* (eds.), *Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubes*, Pro Oriente, Vienna, 2003, pp. 134-139.

GREGG, Robert C. (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia Patristic Foundation, Philadelphia, 1985.

GWATKIN, Henry M., *The Arian Controversy*, 2nd edition, Longmans, London, 1908.

GWATKIN, Henry M., *Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, Deighton, Cambridge, 1900.

GWYNN, David M., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father, Christian Theology in Context*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

GWYNN, David M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

HALLEUX, André DE, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1990.

HANSON, Richard P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, T&T Clark, Edinburgh, 1988.

HARNACK, Adolf VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Zweiter Band, Mohr, Freiburg im Breisgau, 1887.

HENDERSON, David and KIRKPATRICK Frank, *Constantine and the Council of Nicaea*, Reacting Consortium Press, Chapel Hill, CA, 2016.

HORT, Fenton John Anthony, *Two Dissertations: I. On Monogenes Theos in Scripture and Tradition; II. On the Constantinopolitan Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century*, Macmillan, Cambridge, 1876.

KANNENGIESER, Charles, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians*, Variorum, Aldershor, 1991.

KANNENGIESSER, Charles, *Le verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée, Paris, 1990.

KANNENGIESSER, Charles, „Alexander and Arius of Alexandria: The Last Ante-Nicene Theologians", în: E. ROMERO-POSE (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S. J.*, Compostellanum, Saint-Jacques de Compostelle, 1990.

KANNENGIESER, Charles, „Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", în: A. BIRGER *et alii* (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

KANNENGIESSER, Charles, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain: une lecture des traités Contre les Ariens*, Beauchesne, Paris, 1983.

KELLY, John Norman Davidson, *Early Christian Doctrines*, 3rd edition, Adam & Charles Black, London, 1965.

KELLY, John Norman Davidson, *Early Christian Creeds*, 2nd edition, Longmans, London, 1960.

LEBRETON, Jules, *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea*, Benziger, New York, 1939.

LEITHART, Peter J., *Athanasius*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011.

LETTIERI, Gaetano, „Passione e/o impassibilità di Dio nella controversia ariana", în: F. Taccone (ed.), *Croce e identità cristiana di Dion ei primi secoli*, Edizione OCD, Roma, 2009, pp. 37-57.

L'HUILLIER, Peter, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1996.

LONERGAN, Bernard, *The Way to Nicaea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Darton, London, 1976.

LOOFS, Friedrich, „Das Nicänum", în: Karl F.F. MÜLLER (ed.), *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1922, pp. 68-82.

LORENZ, Rudolf, *Arius judaizans?: Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980.

LUIBHÉID, Colm, *The Council of Nicaea*, Galway University Press, Galway, 1982.

MARTIN, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, École française de Rome, Rome, 1996.

MEYER, John, *The Soteriology of Saint Athanasius of Alexandria. The Conformation of the Christian to Christ*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *Histoire des conciles œcuménique: Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *El simbolo niceno*, Consejo Superior de Investigationes Cientificas, Madrid, 1947.

MORALES, Xavier, *La théologie trinitaire d'Alexandre d'Alexandrie*, Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité, Paris, 2006.

PELIKAN, Jaroslav, *La tradition chrétienne I: L'émergence de la Tradition catholique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

PERRONE, Lorenzo, „Le Concile de Nicée", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994.

PERSON, Ralph E., *The Mode of Theological Decision-Making at the Early Ecumenical Councils*, Reinhardt, Basel, 1978.

PIETRAS, Henryk, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Gregorian & Biblical Press, Rome, 2016.

PIETRI, Charles, „L'épanouissement du début théologique et ses difficultés sous Constantin: Arius et le Concile de Nicée", dans: Charles et Luce PETRI (eds.), *Historie du christianisme, II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris, 1995, pp. 254-260.

POPOVICI, Nicolae, *Primul sinod ecumenic ținut la Niceea în anul 325*, Arad, 1925.

ROBERTSON, Jon M., *Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancrya, and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, 2007.

SĂRĂȘAN, Achim, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Ed. Crisserv, Mediaș, 2009.

SESBOÜÉ, Bernard (ed.), *Histoire des dogmes*. Vol. I: *Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemerides Augustinianum, 11, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

SIMONETTI, Manlio, *Studi sull' Arianesimo*, Editrice Studium, Rome, 1965.

SPADA, Domenico, *Le formule trinitaire da Nicaea a Constantinopoli*, Subsidia Urbaniana, 32, Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1988.

STEAD, Christopher, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*, Ashgate, Aldershot, 2000.

STOCKHAUSEN, Annette VON și BRENNECKE, Hanns Christof, *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der "Athanasius Werke"*, De Gruyter, Berlin, 2010.

STUDER, Basil, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*, T&T Clark, New York, 1994.

TETZ, Martin și GEERLINGS, Wilhelm (eds.), *Athanasiana: zu Leben und Lehre des Athanasius*, De Gruyter, Berlin, 1995.

TIMIADIS, Emilianos, *The Nicene Creed: Our Common Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

ULRICH, Jörg, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, De Gruyter, Berlin, 1994.

VAN NUFFELEN, Peter, „Arius, Athanase et les autres: enjeux juridiques et politiques du retour d'exil", în: P. BLAUDEAU et F. PRÉVOT (eds.), *Exil et relégation, les tribulations du sang et du saint dans l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VIe s. ap. J.-C.)*, Paris, 2007.

WEINANDY, Thomas G., *Athanasius: A Theological Introduction*, Ashgate, Aldershot, 2007.

WIDDICOMBE, Peter, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Calderon, Oxford, 1982.

WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, London, 1987.

YOUNG, Frances, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, SCM Press, London, 1983.

Studii și articole:

AUBINEAU, Michel, „Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée (325)", în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 61/1960, pp. 5-43.

BARDY, Gustave, „Sur la réitération du concile de Nicée", în: *Recherches des sciences religieuses*, vol. 23/1933, pp. 430-450.

BARNES, Timothy, „The Exile and Recalls of Arius", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 60/2009, pp. 109-129.

BATIFFOL, Pierre, „Les sources de l'histoire du concile de Nicée", în: *Échos d'Orient*, vol. 24/1925, pp. 385-402; vol. 26/1927, pp. 5-17.

BELEUȚĂ, Ilie, „Istoricul Sinodului ecumenic de la Niceea", în: *Revista Teologică*, vol. 10-11/1925, pp. 296-311; vol. 12/1925, pp. 364-374; vol. 1/1926, pp. 3-10.

BIENERT, Wolfgang A., „The Significance of Athanasius of Alexandria for Nicene Orthodoxy", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 48/1981, pp. 181-195.

BOULARAND, Éphrem, „Aux sources de la doctrine d'Arius", în: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 68, nr. 1/1967, pp. 3-19.

BOULARAND, Éphrem, „Aux sources de la doctrine d'Arius: la théologie antiochienne", în: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 68, nr. 4 /1967, pp. 241-272.

BOUYER, Louis, „Ὁμοούσιος, sa signification historique dans le symbole de foi", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 30, nr. 1/1941-1942, pp. 52-62.

BOYER, Charles, „Il concilio di Nicea e il dogma della SS. Trinità", în: *Divinitas*, vol. 5/1961, pp. 218-227.

BÖHM, Th., „Die Thalia des Arius. Ein Beitrag zur frühchristlichen Hymnologie", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 46/1992, pp. 334-355.

BRECK, John, „The Relevance of Nicene Christology", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 31/1987, pp. 41-64.

BRENNECKE, Hans Christof, „Nicäa. Ökumenische Synode von 325", în: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 24/ 1994, pp. 429-441.

BUSENITZ, Nathan, „Did Constantine Invent the Trinity?: The Doctrine of the Trinity in the Writings of the Early Church Fathers", în: *The Master's Seminary Journal*, vol. 24, nr. 2/ 2013, pp. 217-242.

CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, „Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicea 325)", în: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 67/1976, pp. 123-139.

CATTANEO, Enrico, „Un nuovo approccio al primo concilio di Nicea (325)", în: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 83, nr. 1/2017, pp. 217-230.

CHIFĂR, Nicolae, „Formularea și aprobarea Crezului niceean de la Sinodul I Ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 'Justinian Patriarhul'*, vol. 10/2010, pp. 113-124.

CHIFĂR, Nicolae, „Ortodoxia în confruntarea cu arianismul: episcopatul apusean în apărarea Crezului niceean", în: *Analele Științifice ale Universității Al. I. Cuza Iași, Teologie*, vol. 4/1997-1998, pp. 187-202.

DAL COVOLO, Enrico, „Il Credo di Nicea: A proposito di un libro recente", în: *Salesianum*, vol. 65/2003, pp. 769-778.

DRAKE, Harold Allen, „Nicaea to Tyre (325-335): The Bumpy Road to a Christian Empire", în: *Antiquité Tardive*, vol. 22/2014, pp. 43-52.

DRECOLL, Volker, „Nicaenisches Symbol", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 6/2003, pp. 280-281.

DRIJVERS, Jan Willem, „Marutha of Maipherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea", în: *Studia Patristica*, vol. 34/2001, pp. 51-64.

DUMITRAȘCU, Nicu, „History and Diplomacy: Alexander of Alexandria, an Enigmatical Figure of the Arian Controversy before Nicaea (New Comments and Reflections)", în: *Studia Monastica*, vol. 57, nr. 1/2015, pp. 7-23.

DURAND, Georges-Matthieu de, „Réflexions sur les quatre premiers conciles œcuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451)", în: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 86, nr 1/2002, pp. 3-26.

DUVAL, Yves-Marie, „Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini", în: *Revue benedictine*, vol. 82/1972, pp. 7-25.

EDWARDS, Mark, „Alexander of Alexandria and the Homoousion", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 66, nr. 5/2011, pp. 482-502.

ELLIOT, Thomas, „Constantine's Preparations for the Council of Nicaea", în: *The Journal of Religious History*, vol. 17/1992, pp. 127-137.

FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, Samuel, „Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana/ Arius and the initial configuration of the Arian controversy", în: *Scripta Theologica*, vol. 45, nr. 1/2013, pp. 9-40.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo, „Dos falsedades en torno al Concilio de Nicea de 325. Las actas y los procedimientos verbales", în: *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 27/2011, pp. 427-430.

GALTIER, Paul, „L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 12, nr.1/1922, pp. 30-45.

GATEWOOD, Tee, „A Nicene Christology?: Robert Jenson and the Two Natures of Jesus Christ", în: *Pro Ecclesia*, vol. 8, nr. 1/2009, pp. 28-49.

GESSEL, Wilhem, „Das 'Homoousios' als Testfall für die Frage nach der Geltung und dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf dem Konzil von Nizäa", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 17/1985, pp. 1-7.

GIRARDERT, Klaus Martin, „Die Teilnahme Kaiser Konstantins am Konzil von Nicaea (325) in byzantinischen Quellen", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 33/ 2001, pp. 241-284.

GRANADO BELLIDO, Carmelo, „El Concilio de Nicea (325)", în: *Facies Domini: Revista alicantina de estudios teológicos*, vol. 3/2011, pp. 401-443.

GRANT, Robert M., „Religion and Politics at the Council of Nicaea", în: *Journal of Religion*, vol. 55/1973, pp. 1-12.

GRUMEL, Venance, „Le siège de Rome et le Concile de Nicée: convocation et présidence", în: *Échos d'Orient*, vol. 24, 1925, pp. 411-423.

HALLEUX, André DE, „Dieu le Père Tout-Puissant", în: *Revue théologique de Louvain*, vol. 8/1977, pp. 401-422.

HOLLAND, David L., „Das Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 81/1970, pp. 163-181.

HOLLAND, David L., „The Creeds of Nicaea and Constantinople Reexamined", în: *Church History*, vol. 18/1969, pp. 248-261.

HONIGHMANN, Ernest, „La liste originale des Pères de Nicée", în: *Byzantion*, vol. 11/1936, pp. 429-449; vol. 12/1937, pp. 323-347; vol. 14/1939, pp. 17-76; vol. 16/1942-1943, pp. 20-30; vol. 20/1950, pp. 63-71.

KANNENGISSER, Charles, „Nicée 325 dans l'histoire du christianisme", în: *Concilium*, no.138/1978, pp. 39-47.

KELHOFFER, James A., „The Search for Confessors at the Council of Nicaea", în: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 19/2011, pp. 589-599.

KELLY, John Norman Davidson, „The Nicene Creed: A Turning Point", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 36/1983, pp. 23-39.

KINZIG, Wolfram and VINZENT, Markus, „Recent Research on the Origins of the Creed", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 50/1999, pp. 535-559.

KRAFT, H., „Homoousios", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 66/1954-1955, pp. 1-24.

LEBON, Joseph, „Le Sort du consubstantiel nicéen", în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 47/1952, pp. 485-520; vol. 48/1953, pp. 632-682.

LIETZMANN, Hans von, „Symbolstudien XIII", în: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kierche*, vol. 24/1925, pp. 193-202.

LIPPOLD, Adolf, „Bischof Ossius von Cordoba und Konstantin der Grosse", în: *Zeitschrift für Kierchengeschichte*, vol. 92/1981, pp. 1-15.

LOGAN, Alastair H.B., „Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 43/1992, pp. 428-446.

LÖHR, Winrich, „Arius Reconsidered (part I)", în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 9/2006, pp. 524-560.

LÖHR, Winrich, „Arius Reconsidered (part II)", în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 10/2006, pp. 121-157.

LOOSE, Uta, „Zur Chronologie des arianischen Streites", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 101/1990, pp. 88-92.

LORENZ, R., „Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 94/1983, pp. 1-51.

LUCCESI, Enzo, „318 ou 319 pères de Nicée", în: *Analecta Bollandiana*, vol.102/1984, pp. 394-396.

LUIBHÉID, Colm, „The Alleged Second Session of the Council of Nicaea", în: *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 34/1983, pp. 165-174.

LUIBHÉID, Colm, „Eusebius of Caesarea and the Nicene Creed", în: *The Irish Theological Quarterly*, vol. 39/1972, pp. 299-305.

LYMAN, Rebecca, „Arius and Arians", în: Susan ASHBROOK HARVEY (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

MARTIN, Annick, „La réception du concile de Nicée et son impact sur l'évolution des courants théologiques en Orient (325-381)", în: *Antiquité Tardive*, vol. 22/2014, pp. 35-42.

MARTIN, Annick, „Le fil d'Arius, 325-335", în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 84/1989, pp. 297-333.

NYMAN, J.R., „The Synod of Antioch (324-5) and the Synod of Nicaea", în: *Studia Patristica*, vol. 4/1961, pp. 483-489.

NAVASCUÉS BENLLOCH, Patricio, „La communio: unidad y diversidad en torno a Nicea", în: *Scripta Theologica*, vol. 41, nr. 3/2009, pp. 843-860.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, „El Espiritu Santo en la teologia del sieglo IV desde Nicea a Constantinopla", în: *Estudios Trinitarios*, vol. 17/1983, pp. 25-41.

PAASCH, J.T., „Arius and Athanasius on the Production of God's Son", în: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 27/2010, pp. 382-404.

PARVIS, Paul, „Constantine's Letter to Arius and Alexander?", în: *Studia Patristica*, vol. 39/2006, pp. 89-95.

PIETRAS, Henryk, „Lettera di Constantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?", în: *Gregorianum*, vol. 89, nr. 3/2008, pp. 727-739.

PIETRAS, Henryk, „La ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Constantino il Grande: Un'investigazione storico-teologica", în: *Gregorianum*, vol. 82, nr. 1/2001, pp. 5-35.

POLLARD, Evan, „The Creeds of A.D. 325: Antioch, Caesarea, Nicaea", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 13/1960, pp. 278-300.

PRICE, Richard, „The Nicene Creed and the Reception of Converts at the First Council of Ephesus", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 44, nr. 1/2012, pp. 11-26.

RĂMUREANU, Ioan, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *Studii Teologice*, vol. 29, nr.1-2/1977, pp. 15-61.

RĂMUREANU, Ioan, „Lupta Ortodoxiei contra arianismului, de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie", în: *Studii Teologice*, vol. 13, nr. 1-2/1961, pp. 13-31.

RICKEN, Friedo, „Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus", în: *Theologie und Philosophie*, vol. 44/1969, pp. 321-341.

RITTER, Adolf Maria, „Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel", în: *Kerigma und Logos*, 1979, pp. 404-423.

RIZZI, Marco, „Eusebius on Constantine and Nicaea: Intentions and Omissions", în: *Annali di Scienze Religiose*, vol. 6/2013, pp. 209-223.

RODRIGUEZ, Felix, „Las listas episcopales de Nicea en la colección Canónico Hispana", în: *Burgense*, vol. 15/1974, pp. 341-358.

SALAVILLE, Sévérien, „La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin", în: *Échos d'Orient*, vol. 24/1925, pp. 445-470.

SCHWARTZ, Eduard, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 25/1926, pp. 38-88.

SIMONETTI, Manlio, „La crisi ariana del IV secolo", în: *Revista di Storia e Litteratura Religiosa*, vol. 7/1971, pp. 317-330.

SKARSAUNE, Oskar, „A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 41, nr. 1/1987, pp. 34-54.

SPEETEN, Joseph van der, „Le dossier de Nicée dans la Quesnelliana", în: *Sacris erudiri*, vol. 28/1985, pp. 383-450.

STEAD, Christopher, „Was Arius a Neoplatonist?", în: *Studia Patristica*, vol. 32/1997, pp. 39-52.

STEAD, Christopher, „Homoousios", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 16 /1994, pp. 364-433.

STEAD, Christopher, „Arius in Modern Research", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 45/1994, pp. 24-35.

STEAD, Christopher, „The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 29/1978, pp. 20-52.

STEAD, Christopher, „Eusebius and the Council of Nicaea", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 24, nr.1/1973, pp. 85-100.

STEAD, Christopher, „The Significance of the Homoousios", în: *Studia Patristica*, vol. 3/1961, pp. 397-412.

STEVENSON, Austin, „The Eternal Generation of the Son: The Christological Significance for Origen and Nicaea", în: *Crux*, vol. 51, nr. 3/2015, pp. 3-22.

TÜCK, Jan Heiner, „The Father without the Son Would not Be the Father: The Concept of God at the Council of Nicaea", în: *Communio*, vol. 42, nr.1/2015, pp. 7-25.

VILELLA, Josep, „Constantino y Osio: la última etapa del conflicto arriano preniceno", în: *Antiquité Tardive*, vol. 22/2014, pp. 27-33.

VOELKER, John, „Marius Victorinus' Remembrance of the Nicene Council", în: *Studia Patristica*, vol. 63/2013, pp. 217-226.

VOICU, Constantin, „Problema *homoousios* la Sfântul Atanasie cel Mare", în: *Mitropolia Olteniei*, vol. 15, nr. 1-2/1963, pp. 3-20.

WALKER, G.S.M., „Ossius of Cordoba and the Nicene Faith", în: *Studia Patristica*, vol. 9/ 1966, pp. 316-320.

WILES, Maurice F., „A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea", în: *Studia Patristica*, vol. 26/1996, pp. 428-433.

WILLIAMS, Daniel H., „A Catechetical Address on the Nicene Creed", în: *Harvard Theological Review*, vol. 104, nr. 2/2011, pp. 217-232.

WILLIAMS, Rowan, „Arius and the Melitian Schism", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 37/1986, pp. 35-52.

Sinodul al II-lea Ecumenic Constantinopol (381)

INTRODUCERE

„[...] credem într-o singură dumnezeire și putere și ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o demnitate egală de cinstire și o stăpânire coeternă, în trei Ipostasuri desăvârșite, adică în trei Persoane desăvârșite [...] în Treimea cea necreată, deoființă și coeternă."[1]

Fondat în anul 330 d.Hr. de către împăratul Constantin cel Mare pe locul vechii colonii grecești Byzantion, orașul Constantinopol a fost, încă de la întemeiere, capitala Imperiului Roman de Răsărit, preluând treptat mare parte din atribuțiile politice ale vechii cetăți Roma. Datorită ascensiunii sale politice, începând cu secolul al IV-lea, Constantinopolul ajunge, printr-o serie de canoane bisericești, scaunul ierarhic cu cea mai mare importanță în Biserica creștină după cel de la Roma. Schisma de la 1054 îi va consolida și mai mult poziția în Biserica Răsăritului, Constantinopolul păstrându-și și întărindu-și întâietatea de onoare în dipticele Bisericii Ortodoxe chiar și după cucerirea orașului de către turci în 1453[2]. Dată fiind însemnătatea politic-religioasă a orașului

[1] *Scrisoarea sinodală* a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382, ce rezumă deciziile Sinodului al II-lea Ecumenic din anul precedent. A se vedea textul acestei scrisori în volumul de față.

[2] A se vedea: Jonathan HARIS, *Constantinople: Capital of Byzantium*, T&T Clark, New York, 2009; David NICOLLE, John NALDON și Stephen TURNBULL, *The Fall of Constantinople: The Ottoman Conquest of Byzantium*, Osprey, Oxford, 2007; Nevra NECIPOGLU (ed.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography, and Everyday Life*, Brill, Leiden, 2001;

de pe malul Bosforului, Constantinopolul, adică cetatea de reședință a împăratului bizantin, a devenit în primul mileniu cetatea gazdă a nu mai puțin de trei Sinoade Ecumenice: Sinodul al II-lea Ecumenic (381), Sinodul al V-lea Ecumenic (553) și Sinodul al VI-lea Ecumenic (680-681).

Sinodul al II-lea Ecumenic[3], primul dintre cele trei Sinoade cu caracter ecumenic ținute în Constantinopol, a fost convocat în 381 de împăratul Teodosie cel Mare (379-395 d.Hr.) cu un întreit scop: (1) să reconfirme doctrina trinitară și hristologică dogmatizată la Niceea, dar care fusese contestată de facțiunile ariene și semi-ariene în deceniile ce au urmat Sinodului I Ecumenic din 325; (2) să pună capăt conflictelor teologice inițiate în secolul al IV-lea de către grupările pnevmatomahe sau macedoniene, care negau dumnezeirea Duhului Sfânt și refuzau să mărturisească

Mitropolitul MAXIME DE SARDES, *Le patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, Théologie historique, 32, Beauchesne, Paris, 1975; Steven RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople: 1453*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965; Charles DIEHL, *Constantinople*, Laurens, Paris, 1924.

[3] Dintre cele mai importante monografii și studii dedicate Sinodului al II-lea Ecumenic, amintim: Metropolitan DAMASKINOS OF TRANOUPOLIS (ed.), *La signification et l'actualité du IIe concile œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Études théologiques no. 2, Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1982; M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*; Adolf Martin RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, Band 15, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1965, pp. 41-131; I. ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles...*; A.M. RITTER, „Concilium Constantinopolitanum I", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Concilium Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica I...*, pp. 37-54; Lorenzo PERRONE, „Le Concile de Constantinople", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, pp. 59-70; I. RĂMUREANU, „Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *Ortodoxia*, vol. 23, nr. 3/1981, pp. 285-336; I. RĂMUREANU, „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan", în: *Studii Teologice*, vol. 21, nr. 5-6/1969, pp. 327-386; Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan", în: *Ortodoxia*, vol. 23, nr. 3/1981, pp. 362-385. O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al II-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

deplina egalitate a Acestuia cu Tatăl și cu Fiul; (3) să soluționeze o serie de probleme bisericești de natură administrativ-organizatorică. Cu toate că la Sinodul de la Constantinopol din 381 a participat un număr relativ restrâns de episcopi, în majoritate răsăriteni, acesta a fost receptat ca al II-lea Sinod Ecumenic „datorită importanței deciziilor dogmatice formulate de el și recunoscute unanim de întreaga Biserică"[4]. De fapt, prin hotărârile sale dogmatice, exprimate în mod comprimat în Simbolul de credință emis de Părinții convocați la Constantinopol, Sinodul din 381 rămâne, alături de Sinodul de la Niceea din 325, un punct de reper în istoria formulării învățăturii creștine. Așa cum afirma teologul iezuit Ignacio Ortiz de Urbina, „Sinoadele de la Niceea și Constantinopol au clarificat în mod definitiv teologia despre Preasfânta Treime"[5].

I. Contextul istoric și teologic

Conflictele hristologice și pnevmatologice post-niceene

După încheierea lucrărilor Sinodului I Ecumenic și până la convocarea Sinodului de la Constantinopol din 381, conflictele teologice dintre arieni și niceeni au continuat cu aceeași intensitate. Având de cele mai multe ori susținere imperială, arianismul, deși condamnat de Părinții de la Niceea, a reușit să câștige în Răsărit un număr important de adepți, clerici și laici deopotrivă. Ostilitățile și tensiunile dintre partida niceeană și cea ariană (ramificată în *arianismul radical*: ființa Fiului este cu totul diferită de cea a Tatăl; *semi-arianismul*: ființa Fiului este asemănătoare, dar și distinctă de cea a Tatălui; *homoiousienii*: Fiul este de o ființă

[4] N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, p. 162.

[5] I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles...*, p. 163.

asemănătoare cu Tatăl) au dominat, de fapt, istoria politică și bisericească a mijlocului de secol al IV-lea. Cele cinci exiluri ale Sfântului Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei (328-373), stau ca mărturie a acestor vremuri tulburi și delicate pentru tabăra niceeană, care, prigonită și lipsită de susținere politică, a reușit totuși să țină vie învățătura Sinodului I Ecumenic ca expresie dogmatică obligatorie[6]. Deși confruntările dintre niceeni și arieni au reprezentat nucleul dezbaterilor trinitare și hristologice dinainte de Sinodul al II-lea Ecumenic, învățătura Bisericii despre Mântuitorul Iisus Hristos a cunoscut, mai ales după anul 352, o nouă provocare venită din partea *apolinarismului*. Numită după principalul ei autor, episcopul Apolinarie de Laodiceea († cca. 390), erezia apolinaristă nu contesta divinitatea Fiului lui Dumnezeu, cât umanitatea deplină asumată de Logosul dumnezeiesc. Conform doctrinei apolinariste, Iisus Hristos a avut trup uman și suflet uman (ψυχή), dar nu și o minte umană rațională (νοῦς). Logosul dumnezeiesc ar fi înlocuit principiul rațional în Mântuitorul Iisus Hristos[7]. Împotriva acestei erezii au scris și mărturisit numeroși teologi creștini ai veacului al IV-lea, Părinții capadocieni fiind cei mai cunoscuți dintre ei. În Apus, apolinarismul a fost condamnat de un sinod convocat la Roma în 377, în timpul păstoririi papei Damasus. Hotărârile acestui sinod au fost confirmate de alte două sinoade locale din Răsărit, ținute în Alexandria (378) și în Antiohia (379), dar și de Sinodul al II-lea Ecumenic[8].

---

[6] Pentru perioada post-niceeană și conflictele ei teologice, a se consulta: L. PERRONE, „De Nicée à Constantinople I: La réception du première concile œcuménique", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, pp. 49-58; Michel René BARNES și Daniel H. WILLIAMS (ed.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, T&T Clark, Edinburgh, 1993; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 181-790; M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, pp. 99-525; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, pp. 237-251.

[7] *Cf.* F. YOUNG, *From Nicaea...*, pp. 182-191; Henri DE REIDMATTEN, „La christologie d'Apollinaire de Laodicée", în: *Studia Patristica*, vol. 2/1957, pp. 208-234.

[8] *Cf.* J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, pp. 295-296.

Pe lângă disputele de natură trinitar-hristologică (arianismul și apolinarismul), secolul al IV-lea a fost agitat, pe plan teologic, și de controversele doctrinare legate de dumnezeirea Duhului Sfânt. Cu toate că în Simbolul Părinților de la Niceea se mărturisea credința Bisericii în Sfântul Duh, nu puțini au fost aceia care, sub influența gândirii ariene, începuseră să pună în discuție dumnezeirea Sfântului Duh și egalitatea Acestuia cu Tatăl și cu Fiul. În literatura patristică a vremii, dar și în istoriografia ulterioară, adversarii celor care susțineau dumnezeirea Duhului au primit numele de *pnevmatomahi* (πνευματομάχοι – luptători împotriva Duhului Sfânt), *macedonieni* (de la liderul lor, Macedoniu, episcop al Constantinopulului între 342-346 și 351-360), *maratonieni* (de la numele lui Maratoniu, diaconul lui Macedonie), *tropi* (în scrierile Sfântului Atanasie cel Mare)[9]. Erezia pnevmatomahilor s-a răspândit în special în Răsăritul creștin, în zone precum Tracia, Bitinia, Hellespont și provinciile vecine[10]. Cât privește doctrina lor, aceasta nu era însă foarte bine sistematizată. Bazându-se pe o exegeză strict literală a Sfintei Scripturi, pnevmatomahii nu se opuneau, în principiu, consubstanțialității Fiului cu Tatăl, ci negau în special divinitatea Duhului Sfânt și deoființimea Acestuia cu celelalte două Persoane al Sfintei Treimi. În concepția pnevmatomahă, Duhul nu ocupă decât o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi, fiind totuși superior îngerilor. Înainte de Sinodul al II-lea Ecumenic, doctrina pnevmatomahă a fost condamnată de câteva sinoade locale, sinodul din Alexandria din 362 și cel din Roma din 380 fiind cele mai importante în acest sens. Sfântul Atanasie cel Mare (*Cele patru scrisori către Serapion* din 359)[11], Sfântul Vasile cel Mare (*Despre Sfântul Duh,*

[9] *Cf.* SOCRATE, *Historia ecclesiastica*, II, 45; II, 38 (*PG* 67, 360, 324-332); SOZOMEN, *Historia ecclesiastica*, IV, 27 (*PG* 67); RUFIN, *Historia ecclesiastica*, I, 25 (*PG* 21, 496-497).

[10] *Cf.* I. RĂMUREANU, „Sinodul II ecumenic...", p. 332.

[11] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistolae ad Serapionem I-IV* (*PG* 24, 525-681); în limba română, epistolele Sfântului Atanasie către Serapion au fost traduse de părintele

374-375)[12], Sfântul Grigorie Teologul (*Cuvântarea a V-a teologică* din 380)[13], Sfântul Grigorie de Nyssa (*Despre Sfântul Duh contra pnevmatomahilor macedonieni*, 380)[14], Sfântul Didim cel Orb (*Despre Sfântul Duh*, 381)[15] și Sfântul Ambrozie de Mediolanum (*Despre Sfântul Duh*, 381)[16] sunt doar câțiva dintre Părinții Bisericii care au luat poziție împotriva ereziei care nega divinitatea Duhului Sfânt.

Contextul politic

Triumful final al Bisericii asupra acestor grupări eretice a fost nu numai rodul eforturilor Sfinților Părinți în păstrarea și mărturisirea adevărului despre dumnezeirea Fiului și a Duhului, ci și rezultatul unui context politic care avea să devină favorabil direcției niceene în ultimele decenii ale secolului al IV-lea. Dacă urmașii la tron ai împăratului Constantin cel Mare au fost, cu mici excepții, adepți ai arianismului și i-au persecutat pe cei care mărturiseau credința niceeană, odată cu domnia lui Teodosie cel Mare (co-împărat pentru Imperiul Roman de Răsărit începând cu 379; unic împărat al întregului imperiu în perioada 392-395)

Dumitru Stăniloae în volumul: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, partea a II-a: *Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, *PSB* 16 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988, pp. 23-107.

[12] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto* (*PG* 32, 67-218); traducerea în limba română a fost realizată de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodogae în volumul: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri*, partea a III-a: *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, *PSB* 12 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988, pp. 15-92.

[13] SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Oratio XXXI/Theologica quinta: De Spiriu Sancto* (*PG* 36, 133-176); textul a fost tradus în limba română de Pr. Dumitru Stăniloae în volumul: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993.

[14] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos* (*PG* 45, 1301-1334).

[15] SFÂNTUL DIDIM CEL ORB, *De Spiritu Sancto* (*PG* 39, 1033-1086); traducerea în limba română a fost făcută de Pr. Vasile Răducă: SFÂNTUL DIDIM DIN ALEXANDRIA, *Despre Duhul Sfânt*, Ed. Sophia, București, 2001.

[16] SFÂNTUL AMBROZIE DE MEDIOLANUM, *De Spiritu Sancto* (*PL* 16, 703-816).

curtea de la Constantinopol a devenit devotată credinței Sinodului I Ecumenic și a facilitat încheierea controverselor trinitare care au tulburat creștinismul în perioada de după 325. Împăratul Teodosie își începe activitatea de susținere a credinței niceene imediat după urcarea sa pe tron, când emite, împreună cu Grațian (co-împărat în Apus), un decret prin care legifera obligativitatea deciziilor doctrinare ale Sinodului I Ecumenic. În plus, în toamna anului 380 îl exilează pe Demophilus, episcopul arian al Constantinopolului, iar în locul acestuia îl aduce pe Sfântul Grigorie Teologul (Grigorie de Nazianz), ferm apărător al credinței de la Niceea. Tot pe linia susținerii partidei niceene se înscrie și convocarea Sinodului de la Constantinopol din 381 de către împăratul Teodosie cel Mare[17].

Sinodul al II-lea Ecumenic: Constantinopol 381

Ca și în cazul Sinodului de la Niceea din 325, actele oficiale ale Sinodului al II-lea Ecumenic nu s-au păstrat, reconstituirea desfășurării evenimentului și discuțiilor din cadrul acestuia fiind dependentă de surse externe: informații oferite de istoricii bisericești ai secolelor IV-V (Teodoret de Cyr, Socrate, Sozomen), mărturiile Sfântului Grigorie Teologul (în special, *Poemele* despre viața sa) și ale Sfântului Grigorie de Nyssa (*Omilia la înmormântarea lui Meletie*), *Omiliile catehetice* ale lui Teodor de Mopsuestia, *Epistola sinodală a episcopilor adunați la Constantinopol în 382*, Sinodul Ecumenic de la Calcedon din 451 etc. Deși actele oficiale s-au pierdut, se păstrează totuși până astăzi *lista episcopilor participanți* la Sinodul al II-lea Ecumenic, *Simbolul de credință* din 381 și *canoanele* disciplinare[18].

---

[17] Pentru mai multe informații despre impactul împăratului Teodosie cel Mare asupra creștinismului sfârșitului de secol al IV-lea, a se consulta: Adrian GABOR, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel Mare* (379-395), Ed. Bizantină, București, 2003; Adolf LIPPOLD, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1968.

[18] *Cf.* I. ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles...*, p. 140.

Convocat de împăratul Teodosie cel Mare, Sinodul al II-lea Ecumenic și-a început lucrările în luna mai a anului 381 și s-a încheiat aproximativ două luni mai târziu[19]. Cu toate că Sinodul de la Constantinopol din 381 a fost o întrunire formată aproape exclusiv din membrii episcopatului oriental – un sinod similar fiind convocat de către împăratul Grațian pentru Apus în toamna lui 381, Biserica l-a recunoscut ulterior ca având valoare și însemnătate ecumenică, deciziile acestuia devenind obligatorii pentru întreg creștinismul. Conform documentelor istorice și tradiției bisericești, numărul episcopilor care au participat la Sinod a fost în jur de 150, cu aproape jumătate mai puțin decât numărul sinodalilor de la Niceea[20]. Dintre personalitățile marcante ale Sinodului al II-lea Ecumenic amintim pe Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Epifanie al Ciprului, Sfântul Amfilohie de Iconiu, Sfântul Petru, episcopul Sevastiei, Diodor de Tars etc[21]. Dat fiind că în Occident un sinod cu obiective asemănătoare era plănuit să fie ținut în toamna lui 381, Biserica din Apus a fost reprezentată la Sinodul din Constantinopol doar de Ascholius al Tesalonicului și câțiva episcopi macedoneni. Cât despre episcopii pnevmatomahi, se pare că numărul acestora nu era mai mare de 30, având în fruntea lor pe Eulesius de Cizic și Marcian de Lampsac[22]. Președinția Sinodului al II-lea Ecumenic a fost deținută inițial de Meletie al Antiohiei, iar după moartea acestuia cel care a prezidat lucrările

---

[19] *Cf.* Charles PIETRI, „Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361-385)", în: Charles și Luce PIETRI (ed.), *Histoire du christianisme, II...*, p. 389.

[20] *Cf.* L. PERRONE, „Le Concile de Constantinople", p. 61.

[21] *Cf.* Mitropolitul CHRYSOSTOMOS S. KONSTANTINIADIS, „Les présupposés historico-dogmatiques de l'oecuménicité du IIe concile oecuménique", în: Metropolitan DAMASKINOS OF TRANOUPOLIS (ed.), *La signification...*, p. 71; I. RĂMUREANU, „Sinodul II ecumenic...", pp. 350-354.

[22] *Cf.* I. ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles...*, p. 172; I. RĂMUREANU, „Sinodul II ecumenic...", p. 353.

sinodale a fost Sfântul Grigorie Teologul, în calitate de arhiepiscop al Constantinopolului. După înlăturarea Sfântului Grigorie din scaunul arhiepiscopal al capitalei Imperiului de Răsărit prin intrigile alexandrinilor, președinția Sinodului a fost preluată de Nectarie, urmașul Părintelui capadocian în scaunul constantinopolitan[23].

Pe baza informațiilor istorice, Adolf Martin Ritter este de părere că ordinea dezbaterilor Sinodului al II-lea Ecumenic, care s-au ținut în Biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, a fost următoarea: (i) confirmarea Sfântului Grigorie Teologul ca episcop al Constantinopolului de către Părinții sinodali; (ii) moartea episcopului Meletie al Antiohiei și discuțiile referitoare la succesorul acestuia; dezbaterile problemei pnevmatomahe, redactarea canoanelor 2 și 3; (iii) demisia Sfântului Grigorie de la președinția Sinodului în urma contestării validității alegerii sale ca episcop de Constantinopol; (iv) hotărâri finale[24]. Documentele cele mai importante emise de către Părinții participanți la Sinodul al II-lea Ecumenic, care au reconfirmat ortodoxia credinței niceene și au dogmatizat învățătura despre dumnezeirea Sfântului Duh, au fost: *Tomul* doctrinar (textul s-a pierdut, dar un rezumat al acestuia este inclus în *Epistola sinodală din 382*), Simbolul de credință și un număr de 7 canoane[25], majoritatea având caracter administrativ-organizatoric (de exemplu: canonul 3 acordă Constantinopolului al doilea loc în diptice)[26]. Canonul 1 al Sinodului condamnă ereziile care au tulburat Biserica în perioada dintre

---

[23] În locul Sfântului Grigorie Teologul a fost ales arhiepiscop al Constantinopolului un laic pe nume Nectarie. Acesta nici măcar nu era creștin în momentul alegerii, fiind încă în perioada catehumenatului, ceea ce intra în contradicție cu canoanele niceene. Un caz similar cunoscut al timpului întâlnim la Mediolanum (Milan), unde Sfântul Ambrozie este ales în 374 ca episcop al orașului înainte de a fi primit botezul creștin.

[24] *Cf.* A.M. Ritter, *Das Konzil...*, pp. 41-131.

[25] A se vedea: P. L'Huillier, *The Church...*, pp. 111-142; I.N. Floca, *Canoanele...*, pp. 64-72.

[26] *Cf.* John Meyendorff, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1983, cap. „The Council of 381 and the Primacy of Constantinople", pp. 121-142.

primele două Sinoade Ecumenice: arianismul sub toate formele lui, macedonianismul, apolinarismul, dar și sabelianismul.

Cât privește *Epistola sinodală din 382*, aceasta a fost emisă în cadrul unui sinod ținut la Constantinopol de către episcopatul oriental, în urma protestelor Sfântului Ambrozie și ale altor ierarhi occidentali cu privire la alegerea lui Nectarie pentru scaunul de la Constantinopol și la modul soluționării succesiunii lui Meletie al Antiohiei. Pentru că propunerea Sfântului Ambrozie de a se organiza un sinod comun al episcopatului oriental și occidental nu a fost posibilă în condițiile perioadei imediat următoare Sinodului al II-lea Ecumenic, episcopii din Răsărit se reunesc într-un sinod local în 382, după cum făcuseră și ierarhii occidentali spre sfârșitul verii lui 381 la Aquileea. Către finalul lucrărilor sinodului din 382, Părinții participanți emit o *Epistolă sinodală* către papa Damasus al Romei, Sfântul Ambrozie de Mediolanum și alți ierarhi din Apus, în care mărturisesc unitatea lor de credință cu aceștia și arată canonicitatea hotărârilor disciplinare care fuseseră contestate de către occidentali[27]. Această *Epistolă* din 382 are o importanță cu totul deosebită: în textul documentului se păstrează un rezumat al *Tomului* doctrinar emis în 381, al cărui limbaj urmează cu fidelitate doctrina și vocabularul trinitar al Părinților capadocieni (în special, distincția dintre *ființă* și *ipostas*)[28].

II. Symbolum (Nicaeno-) Constantinopolitanum

Sursele textului și receptare liturgică

Ca și în cazul Simbolului de la Niceea, cercetarea teologică din ultimul secol a manifestat o atenție cu totul deosebită față de

[27] Textul ei se găsește redat de Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9, traducere în limba română în: Teodoret, Episcopul Cyrului, *Scrieri*, partea a II-a, trad. de V. Sibiescu, *PSB* 44 (serie veche), EIBMBOR, București, 1995, pp. 208-213.

[28] *Cf.* D. Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, pp. 179-185.

formula de credință dogmatizată în cadrul celui de-al II-lea Sinod Ecumenic. Lucrarea lui Giuseppe Luigi Dossetti din 1967, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*[29], rămâne până astăzi un punct de reper pentru textul Simbolului de credință din 381 și inventarierea detaliată a surselor lui grecești, latine, siriace, copte și arabe.

În perioada dintre 381 și 451 nu găsim în literatura patristică atestări ale Simbolului de credință de la Constantinopol; Părinții greci ai Bisericii vor continua să se refere doar la Simbolul de la Niceea, deși sub denumirea acestuia întâlnim, așa cum afirma André de Halleux, și versiuni hibride rezultate din îmbinarea simbolurilor *nicaenum* și *constantinopolitanum*[30]. Cea mai importantă sursă pentru textul Simbolului de credință din 381 o reprezintă Sinodul al IV-lea Ecumenic din 451: actele sesiunii a doua (10 octombrie 451) și Definiția dogmatică de la Calcedon (sesiunea a cincea, 22 octombrie 451). Prin includerea Simbolului constantinopolitan, alături de cel niceean, în actele Sinodului al IV-lea Ecumenic se recunoștea că formula de credință din 325 nu mai era în sine suficientă pentru a păstra unitatea Bisericii. În același timp se legitima posibilitatea formulării de către Biserică a unei noi definiții de credință în cadrul Sinodului de la Calcedon, după modelul Sinoadelor Ecumenice anterioare[31]. Fără această receptare a Simbolului constantinopolitan de către Calcedon, formula de credință din 381 ar fi rămas, cel mai probabil, în anonimat și departe de cariera teologică pe care a cunoscut-o ulterior în viața Bisericii. Două secole mai târziu, textul Simbolului din

[29] Giuseppe Luigi DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*, Herder, Roma, 1967.

[30] A. DE HALLEUX, „La réception du symbole œcuménique, de Nicée à Chalcédoine", în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 61, nr. 1/1985, pp. 25-26.

[31] *Cf.* David M. GWYNN, „The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", în: Richard PRICE și Mary WHITBY (ed.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, Liverpool, 2009, p. 19; Richard PRICE și Michael GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. II, Liverpool University Press, Liverpool, 2005, p. 3.

381 va fi inclus în definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol din 681[32]. Simbolul de credință al celor 150 de Sfinți Părinți de la Constantinopol va fi receptat liturgic în Răsărit abia după Sinodul de la Calcedon, fiind inițial folosit în context baptismal; ulterior, spre finalul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea, Simbolul va fi introdus și în Liturghia euharistică.

În Apus, *Constantinopolitanum*-ul este cunoscut prin traducerile în limba latină a definiției dogmatice de la Calcedon, efectuate la mai bine de o sută de ani de la încheierea lucrărilor Sinodului Ecumenic din 451[33]. Receptarea Crezului din 381 în cultul liturgic apusean s-a făcut ceva mai târziu decât în Răsărit (secolul al VI-lea), creștinismul occidental folosindu-se timp îndelungat de Simbolul roman (cunoscut, în forma sa dezvoltată, sub denumirea de *Simbolul apostolic*). Particularitatea Simbolului constantinopolitan în versiune latină constă în aceea că, spre finalul de secol al VI-lea, în articolul pnevmatologic al Crezului este inserat adaosul *Filioque*: Duhul Sfânt purcede din veșnicie de la Tatăl și de la Fiul. Din Spania, unde a fost introdus inițial în Simbolul de credință la Sinodul de la Toledo (589), *Filioque* se va răspândi treptat în Galia, Irlanda și în tot Imperiul franc. Generalizarea acestuia în întreg creștinismul apusean se va face în 1014, sub pontificatul papei Benedict al VIII-lea, reprezentând una dintre cauzele teologice ale schismei din 1054[34].

---

[32] *Cf.* G.L. Dossetti, *Il Simbolo...*, p. 173.

[33] *Cf.* G.L. Dossetti, *Il Simbolo...*, pp. 175-190.

[34] A se vedea: Myk Habets (ed.), *Ecumenical Perspectives on the Filioque for the 21st Century*, Bloomsbury, London, 2014; Edward Sieciensky, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford, 2010; Tia M. Kolbaba, *Inventing Latin Heretics: Byzantine and the Filioque in the Ninth Century*, Medieval Institute Publications, Kalanazoo/Michigan, 2008; Bernd Oberdorfer, *Filioque, Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen, 2001; Robert Haddad, „The Stations of the *Filioque*", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 46, nr. 2/2002, pp. 209-268; Brian Daley, „Revisiting the *Filioque*: Roots and Branches of an Old Debate",

Originea textului

De-a lungul secolelor, tradiția bisericească a atribuit Părinților reuniți la Sinodul al II-lea Ecumenic paternitatea textului Simbolului de credință folosit astăzi în Liturghia ortodoxă, considerându-l o formă extinsă a Crezului de la Niceea din 325. Din acest motiv, formula de credință din 381 este cunoscută, de fapt, sub denumirea de *Simbolul niceo-constantinopolitan*. Odată cu implementarea metodei istorico-critice în cercetarea teologică la sfârșitul secolului al XIX-lea, originea constantinopolitană a Simbolului din 381 a fost pusă sub semnul întrebării de numeroși specialiști în istoria bisericească și studii patristice. În acest sens, *teoria Hort-Harnack* a avut o influență majoră asupra studiilor despre Simbolul de credință din 381 în secolul trecut. Trei sunt rațiunile principale pentru care atât Fenton John Anthony Hort, cât și Adolf Harnack au refuzat să subscrie poziției tradiției bisericești cu privire la originea Simbolului constantinopolitan: 1. puținele documente contemporane Sinodului al II-lea Ecumenic nu ar face referire la o nouă formulă de credință, alta decât Simbolul de la Niceea; 2. perioada dintre Sinodul al II-lea Ecumenic și Sinodul al IV-lea Ecumenic nu ar cunoaște decât Simbolul de la Niceea ca definiție de credință autoritativă; 3. la mai bine de zece ani după încheierea Sinodului din 381, Simbolul constantinopolitan nu reprezenta decât un crez baptismal local[35]. În plus, faptul că textul Simbolului din 381 se regăsește într-o formă identică în opera *Ancoratus* a Sfântului Epifanie de Salamina, scrisă în 374, cu șapte ani înainte de convocarea Sinodului al II-lea Ecumenic,

---

în: *Pro Ecclesia*, vol. 10, nr. 1/2001, pp. 31-62; B. DALEY, „Revisiting the *Filioque*: Contemporary Catholic Approaches", în: *Pro Ecclesia*, vol. 10, nr. 2/2001, pp. 195-212.

[35] *Cf.* F.J.A. HORT, *Two Dissertations...*; A. VON HARNACK, „Konstantinopolitanisches Symbol", în: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Band XI, Leipzig, 1902, pp. 12-28. Argumentația celor doi savanți este expusă și de: J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, pp. 305-312.

a făcut pe mulți cercetători să sprijine teza opusă argumentului tradiției. Astfel, Johannes Kunze a argumentat că Simbolul din 381 nu ar fi decât Simbolul Sfântului Chiril al Ierusalimului ajuns la Sinodul de la Constantinopol *via* Epifanie de Salamina (primit de la Sfântul Chiril) – Diodor de Tars (preluat de la comunitatea din Suedra Pamfiliei) – Nectarie al Constantinopolului (hirotonit de Diodor)[36]. În 1978, Bernd Manuel Weischer a infirmat această argumentație și ipoteza, susținută de anumiți cercetători, că paternitatea Crezului din 381 trebuie atribuită Sfântului Epifanie, arătând că prezența Simbolului constantinopolitan în *Ancoratus* nu este decât o interpolare de secol al V-lea. Numeroși cercetători care au studiat în ultimele decenii problema originii Crezului din 381 înclină totuși să argumenteze în linia tradiției bisericești și să reafirme paternitatea constantinopolitană a Simbolului. Un exemplu în acest sens este Adolf Martin Ritter. Luise Abramovski, Volker Drecoll și Reinhard Staats, deși nu împărtășesc aceeași viziune ca A.M. Ritter, susțin totuși o oarecare legătură între Simbolul constantinopolitan și Sinodul al II-lea Ecumenic[37].

Teologia Simbolului de credință din 381

Deși ideea că Simbolul de la Constantinopol este o formă extinsă a Simbolului de la Niceea nu este lipsită de contestații în mediul academic, vom prezenta teologia Crezului din 381 comparativ cu definiția de credință din 325, insistând: (i) pe elementele niceene omise în primele șapte articole ale *horos*-ului dogmatic al celor 150 de Părinți; (ii) pe elementele de noutate din cadrul aceleiași secțiuni a Simbolului; și (iii) pe dezvoltările proprii Crezului constantinopolitan din ultimele cinci articole ale acestuia.

---

[36] *Cf.* Johannes KUNZE, *Das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensymbol*, Leipzig, 1898.

[37] Pentru o prezentare mai detaliată a ipotezelor acestor cercetători, vezi: D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, pp. 173-176.

Omisiuni:

1. *Adică din ființa Tatălui* (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός): deși motivul omiterii acestei expresii în Simbolul de credință din 381 nu este suficient de clar, teologii și istoricii bisericești au avansat ipoteze care ar putea oferi explicații credibile în această direcție. Astfel: (a) teologul Ignacio Ortiz de Urbina este de părere că în formula „deoființă cu Tatăl" (ὁμοούσιον τῷ πατρί) este inclusă deja și expresia „adică din ființa Tatălui"[38]; menținerea ei în Crezul constantinopolitan ar fi fost, așadar, o repetiție prea puțin relevantă în contextul Sinodului al II-lea Ecumenic; (b) Lorenzo Perrone susține că dispariția expresiei s-a făcut în vederea alinierii textului Simbolului la vocabularul teologic al Părinților capadocieni, care, după cum am mai amintit, au stabilit o distincție necesară la nivelul teologiei trinitare între noțiunea de „ființă" și cea de „ipostas"[39]; același motiv explică, în mare parte, și motivul pentru care Simbolul din 381 omite anatematismele atașate la finalul Crezului din 325; (c) alți teologi consideră că motivația înlăturării expresiei are o conotație anti-sabeliană. Formula fusese, în anii de după Sinodul de la Niceea, interpretată de adepții lui Sabelie într-un sens modalist[40].

2. *Dumnezeu din Dumnezeu* (Θεὸν ἐκ Θεοῦ): eliminarea acestei expresii nu ține de subtilități teologice, ci de rațiuni pur stilistice. Formula „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ) din cadrul aceluiași paragraf reia, într-o manieră ușor dezvoltată, conținutul expresiei omise.

3. *Cele din cer și cele de pe pământ* (δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ): în Simbolul din 381

[38] I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles...*, p. 188.

[39] L. Perrone, „Le Concile de Constantinople", p. 61

[40] *Cf.* D. Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, p. 205.

această formulă, care în Crezul din 325 este legată de Persoana Fiului, este omisă în ciclul hristologic și inclusă în articolul dedicat lui Dumnezeu-Tatăl.

Adăugiri

1. *Cerului și al pământului* (οὐρανοῦ καὶ γῆς): atributele de Creator „al cerului și al pământului" sunt extrase din articolul hristologic și mutate în cel referitor la Persoana Tatălui din rațiuni anti-gnostice. Astfel, se aduce un plus de precizie expresiei care Îl prezenta pe Dumnezeu-Tatăl ca stând la originea „tuturor celor văzute și nevăzute". Dacă în filosofia gnostică Principiul suprem, îndepărtat și incognoscibil, era considerat creator al lumii materiale doar prin intermediul unui Demiurg – materia fiind rea în sine și niciun contact neputând exista între aceasta și Ființa absolută –, Simbolul de credință din 381 afirmă și mai clar că Persoana Tatălui este creatoarea oricărei forme materiale de existență („cele văzute", „pământul") și că lumea este opera unui Dumnezeu bun și iubitor.

2. *Mai înainte de toți vecii* (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων): J.N.D. Kelly, specialist în istoria și teologia primelor secole creștine, crede că introducerea acestei formule constituie, de fapt, o abatere sau deviație de la poziția strictă niceeană, care refuza orice reper temporal în relație cu nașterea Fiului din Tatăl[41]. Formula trebuie însă interpretată ca exprimând existența din veșnicie a Fiului în cadrul Sfintei Treimi.

3. *Din ceruri* (ἐκ τῶν οὐρανῶν): acest adaos nu are o relevanță teologică majoră. Expresia nuanțează actul Întrupării Fiului, văzută ca un gest de pogorâre a Logosului din transcendența dumnezeiască.

---

[41] *Cf.* J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 303; D. Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, pp. 207-208.

4. *De la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria* (ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας): această formulă, care este adăugată în articolul hristologic, are un caracter anti-dochetist și anti-apolinarist. Expresia a fost introdusă spre a combate, pe de-o parte, pe dochetiști, care susțineau că Mântuitorul a avut doar un trup aparent, iar pe de altă parte, pe apolinariști, care afirmau că trupul lui Hristos a fost adus din cer[42].

5. *A fost răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat* (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) / *și a fost îngropat* (ταφέντα) / *după Scripturi* (κατὰ τὰς γραφὰς) / *și stă de-a dreapta Tatălui* (καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς) / *și iarăși cu slavă* (καὶ πάλιν μετὰ δόξης): toate aceste adăugiri punctează etape ale iconomiei Mântuitorului Iisus Hristos. Aceste afirmații au un scop anti-dochetist, subliniind istoricitatea și realitatea existenței în trup a Fiului lui Dumnezeu.

6. *A Cărui împărăție nu va avea sfârșit* (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος): specialiștii susțin în unanimitate că includerea acestei expresii de origine biblică (*Luca* 1, 33) în Simbolul de credință de la Constantinopol avea ca țintă combaterea ereziei susținute în principal de Marcel de Ancyra. Împărtășind o teologie care îl apropia de tabăra sabelienilor, ierarhul Ancyrei susținea că existența Fiului lui Dumnezeu ar avea un caracter temporar: Logosul dumnezeiesc emană din Tatăl pentru actul Întrupării și este reabsorbit în Acesta după Judecata universală[43].

Articolul pnevmatologic

În raport cu Simbolul de la Niceea, articolele 8-12 reprezintă elementele de noutate din Crezul constantinopolitan. Cu toate acestea, conținutul acestor articole, cu excepția expresiei „Care

[42] *Cf.* Pr. D. Stăniloae, „Sinodul II ecumenic...", p. 366.
[43] *Cf.* J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 303.

împreună cu Tatăl și cu Fiul este coadorat și conslăvit" din articolul pnevmatologic, nu este alcătuit din formulări absolut noi, care să nu mai fi fost întâlnite, chiar și ușor diferit, în alte mărturisiri de credință locale. Articolul al 8-lea, adică cel pnevmatologic, include contribuția sau aportul teologic principal al Părinților Sinodului al II-lea Ecumenic, care, într-o formulă concisă, au mărturisit dumnezeirea Sfântului Duh cu ajutorul unui limbaj de inspirație biblică și liturgică. Decizia Părinților din 381 de a nu exprima dumnezeirea deplină a Duhului prin intermediul noțiunii ὁμοούσιος, ci prin atribute divine, prin mărturisirea originii imanente a Acestuia și pe baza principiului *omotimiei*, se explică prin faptul că, în perioada imediat următoare încheierii Sinodului I Ecumenic, dezbaterile asupra termenului provocaseră o serie de conflicte teologice care acum se doreau evitate. Unii teologi contemporani văd în omiterea atribuirii termenului de ὁμοούσιος Duhului Sfânt dovada faptului că articolul pnevmatologic al Simbolului constantinopolitan este mai degrabă o formulă de compromis la care au ajuns cele două tabere aflate în conflict[44].

Și întru Duhul Sfânt, Domnul și de-viață-Făcătorul (**καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν**): în Simbolul constantinopolitan, unicitatea Duhului nu mai este exprimată prin grecescul ἕνα (Unul), autorii textului abandonând concordanța perfectă cu primele două articole: „într-Unul Dumnezeu", „într-Unul Domn Iisus Hristos". Particularitatea Sfântului Duh este însă subliniată printr-o serie de adjective, care dau mărturie evidentă despre caracteristicile dumnezeiești ale Acestuia. Din cauza limitelor impuse de limba română, nu a fost posibilă traducerea lui τὸ ἅγιον și τὸ κύριον prin forme adjectivale, așa cum ar fi fost corect. Ca și în cazul lui ζωοποιόν, a cărui traducere în limba română („de-viață-Făcătorul") este mai apropiată de forma

[44] *Cf.* A. DE HALLEUX, „Le IIe Concile œcuménique: une évaluation dogmatique et ecclésiologique", în: *Cristianesimo nella storia*, nr. 3/1982, pp. 284-285.

gramaticală a originalului grecesc, ἅγιον și κύριον (însoțite de articolul neutru τὸ) ar trebui redate prin „Cel ce sfințește/Cel ce este Sfânt", „Cel ce domnește/Cel ce este Domn".

Părinții de la Sinodul al II-lea Ecumenic s-au folosit de următorul raționament în afirmarea divinității depline a Duhului prin intermediul atributelor proprii dumnezeirii: pentru că numai Dumnezeu are prin natura Sa capacitatea de a sfinți, de a da putere și viață, Duhul, Care este autorul tuturor acestor lucrări, nu poate fi o ființă intermediară între divinitate și creație sau primul dintre duhurile slujitoare, după cum afirmau pnevmatomahii, ci Dumnezeu deplin[45]. Cu alte cuvinte, Duhul nu face parte deci din categoria realităților create, care se împărtășesc de lucrările dumnezeiești, ci, fiind originea și izvorul absolut a toată sfințenia, puterea și viața creației, este Dumnezeu deplin.

Care din Tatăl purcede (**τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον**): formula, preluată de la *Ioan* 15, 26, afirmă dumnezeirea Duhului Sfânt prin definirea originii sau modului particular de existență a Acestuia în cadrul Sfintei Treimi. Noțiunea de „purcedere (ἐκπόρευσις)" ca termen tehnic pentru proprietatea ipostatică a Duhului Sfânt, adică marca unicității Sale personale în raport cu Tatăl și cu Fiul, primise în teologia Sfântului Grigorie Teologul (*Cuvântarea a V-a teologică*) o atenție specială încă din anul 380[46]. În primul rând, introducerea expresiei τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον în Simbolul constantinopolitan realizează un paralelism între purcederea Duhului din articolul pnevmatologic și nașterea Fiului (τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα) din articolul hristologic. Paralelismul este evident în articolul pnevmatologic al Simbolului de credință prin înlocuirea intenționată

[45] *Cf.* I. ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles...*, p. 194; A. DE HALLEUX, „La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 10/1979, pp. 26-27.

[46] SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Oratio XXXI*, 8 (*PG* 36); în limba română: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice*, p. 99.

a prepoziției παρὰ de la *Ioan* 15, 26 cu ἐκ. Corespondența între cele două articole nu este întru totul perfectă, participiul ἐκπορευόμενον nefiind, așa cum afirmă André de Halleux, transpus în aorist, după modelul lui γεννηθέντα[47]. În al doilea rând, implicația fundamentală a prezenței formulei τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον în Simbol este mărturisirea dumnezeirii Sfântului Duh. Prin faptul că Duhul purcede sau provine din Tatăl, Părinții sinodali afirmă direct că Acesta nu poate fi o creatură, ci Dumnezeu. Originea Duhului este deci dovada divinității Sale.

Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este coadorat și conslăvit **(τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον)**: formula, care dă unicitate Crezului din 381 în raport cu orice alt Simbol de credință anterior, afirmă dumnezeirea Duhului Sfânt pe baza principiului *omotimiei*: faptul că Duhul Sfânt primește liturgic sau cultic *aceeași închinare* care este adusă Tatălui și Fiului exprimă deplina divinitate a Acestuia. Altfel spus, Sfântul Duh Se bucură din partea Bisericii de aceeași cinstire și închinare de care Se bucură Tatăl și Fiul, în virtutea faptului că posedă aceeași demnitate și natură dumnezeiască cu Aceștia. Cu toate că în Simbolul de credință din 381 termenul ὁμοούσιος nu este utilizat pentru a defini dumnezeirea Sfântului Duh, folosirea principiului *omotimiei* de către Părinții de la Sinodul al II-lea Ecumenic este un alt mod de a sublinia egalitatea ontologică a Acestuia cu Tatăl și cu Fiul. Identitatea de cinstire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul este expresia, echivalentul și sinonimul identității naturii lor dumnezeiești[48].

Procedeul echivalării nivelului *doxologic* (conslăvirea Duhului cu Tatăl și cu Fiul) cu cel *teologic* (identitatea ontologică a Duhului cu Tatăl și cu Fiul) în acest context își are originea în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, care, deși mort cu câțiva ani înainte de convocarea Sinodului al II-lea Ecumenic, a exercitat o influență

[47] A. DE HALLEUX, „La profession...", pp. 332-333.

[48] *Cf.* J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 342.

majoră asupra limbajului pnevmatologic al Simbolului de credință constantinopolitan. Sfântul Vasile cel Mare fusese acela care, în conflictul său cu pnevmatomahii, consacrase deja formula ce slăvea pe *Tatăl cu* (μετὰ) *Fiul, împreună* (σὺν) *cu Duhul Sfânt*, modificând astfel vechea doxologie trinitară *Slavă Tatălui, prin* (διὰ) *Fiul, în* (ἐν) *Duhul Sfânt*, care ar fi putut fi interpretată în sens subordinațianist. Pentru teologul capadocian, legitimitatea unei doxologii în care Duhul este slăvit împreună (σὺν) cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi derivă din egalitatea de natură și demnitate a Acestuia cu Tatăl și cu Fiul[49].

Care a vorbit prin proroci (**τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν**): forma de aorist a verbului λαλέω indică faptul că expresia nu are în vedere harismele profeției din Biserica primelor secole, ci profetismul Vechiului Testament, care pregătea și vestea venirea Mântuitorului. Menționarea schemei mesianice a Revelației (Tatăl trimite pe Duhul Sfânt pentru a pregăti venirea Mântuitorului Iisus Hristos) are rolul de a complementa schema clasică a Revelației (Tatăl trimite în lume pe Fiul, iar Fiul pe Duhul), care era interpretată în mod subordinațianist în scrierile pnevmatomahilor[50].

Articolele din Simbolul de credință care urmează celui pnevmatologic se referă la credința în Biserica cea una, sfântă, catolică/sobornicească și apostolică, la Taina Botezului, învierea morților și la viața cea viitoare.

În concluzie, se poate evidenția faptul că Sinodul al II-lea Ecumenic primește credința evanghelică confirmată la Niceea de către cei 318 Părinți, încercând să aducă pacea în Biserică după aproape jumătate de secol de tulburări ariene. El reafirmă hotărât credința în Dumnezeu-Sfânta Treime, Unul și Trei în același timp,

---

[49] *Cf.* Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, XXVII, 193 (*PG* 32); *Epistola* XC, 471-476 (*PG* 32); în limba română: *Epistola* 90, în: *PSB* 12 (serie veche), pp. 203-204.

[50] *Cf.* A. de Halleux, „La profession...", p. 329.

o singură dumnezeire și putere și ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o demnitate egală de cinstire și o stăpânire coeternă. În același timp, Părinții reuniți la Constantinopol în 381 resping erezia apolinaristă, susținând realitatea înomenirii Cuvântului, primind că „iconomia trupului Său nu a fost [înfăptuită] nici fără de suflet, nici fără de minte sau nedesăvârșită, însă știind că era cu totul desăvârșit Dumnezeu-Cuvântul înaintea veacurilor și S-a făcut om desăvârșit în zilele cele din urmă, pentru mântuirea noastră"[51].

Chiar dacă presărat, în articolul despre Sfântul Duh, cu anumite formulări dogmatice nu atât de ferme precum cele preluate din *nicaenum*, Simbolul de credință promulgat cu acest prilej constituie o chintesență a credinței creștine, devenind în timp Simbolul baptismal și liturgic al Bisericii Ortodoxe.

[51] *Scrisoarea sinodală* a episcopilor orientali reuniți la Constantinopol în 382. Textul acestei scrisori se regăsește în volumul de față.

TEXTE ȘI TRADUCERI

Ἔκθεσις τῶν ρν΄ πατέρων

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατά τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετά δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. ἀμήν.

Expositio fidei CL patrum

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium; et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia saecula, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, omousion Patri, hoc est eiusdem cum Patre substantiae, per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et nostram salutem descendit et incarnatus est de Spiritu sancto et Maria Virgine humanatus est et crucifixus pro nobis est sub Pontio Pilato et sepultus et tertia die resurrexit et ascendit in caelis et sedit ad dexteram Patris et iterum venturus cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis; et in Spiritum sanctum, dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas; in unam catholicam et apostolicam ecclesiam; confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum et expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi. amen.

Expunerea (de credință) a celor 150 de Părinți[1]

Credem[2] într-Unul[3] Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul[4], Creatorul cerului și al pământului[5], al tuturor celor văzute și nevăzute;

și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unicul Născut[6], Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii[7], lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu creat, deoființă[8] cu Tatăl, prin Care toate au fost făcute[9], Care pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră a coborât din ceruri, S-a întrupat[10] de la[11] Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a înomenit, a fost răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat[12] și a pătimit și a fost îngropat[13] și a înviat a treia zi, după Scripturi[14], și S-a înălțat la ceruri și stă de-a dreapta Tatălui[15] și iarăși va veni cu slavă[16] să judece pe cei vii și pe cei morți, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit[17];

și întru Duhul Sfânt, Domnul[18] și de-viață-Făcătorul[19], Care din Tatăl purcede[20], Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este coadorat și conslăvit[21], Care a vorbit prin proroci;

și într-una, sfântă[22], sobornicească[23] și apostolică Biserică;

mărturisim un botez spre iertarea păcatelor;

așteptăm învierea morților și viața veacului viitor. Amin.

---

[1] Textul grec din această ediție este cel prezentat în ședința a doua (10 octombrie 451) a Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon.

[2] În forma sinodală a Simbolului, verbele „a crede", „a mărturisi", „a aștepta" sunt folosite la persoana I plural. *Cf.* și nota 2 de la Simbolul niceean.

[3] „Un singur": ἕνα / *unum* este numeralul cardinal care subliniază unicitatea divină. *Cf.* și nota 3 de la Simbolul niceean.

[4] Atotputernic, Pantocrator. Traducerea românească cu „Atotțiitorul" accentuează, dincolo de ideea de putere și de stăpânire, purtarea de grijă (providența) a lui Dumnezeu față de creație. *Cf.* și nota 4 de la Simbolul niceean.

[5] Expresia οὐρανοῦ καὶ γῆς nu apare în Simbolul de la 325; introducerea acesteia în Simbolul constantinopolitan a fost, cel mai probabil, motivată de rațiuni antignostice.

[6] „Singurul Născut." În fapt, credința creștin ortodoxă mărturisește atât unicitatea nașterii Fiului din Tatăl în eternitate, cât și unicitatea nașterii lui Hristos, în timp, din Fecioara Maria. *Cf.* și nota 5 de la Simbolul niceean.

[7] Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων punctează faptul că nașterea Fiului din Tatăl nu se petrece sub categoriile timpului, ci în veșnicia lui Dumnezeu.

[8] Consubstanțial.

[9] *Cf.* nota 9 de la Simbolul niceean.

[10] Mai exact: „S-a încarnat" – σαρκωθέντα / *incarnatus est*. *Cf.* nota 11 de la Simbolul niceean.

[11] În mod curent, grecescul ἐκ se traduce în limba română prin prepoziția „din". Pentru a evidenția rolul distinct al Duhului Sfânt față de cel al Fecioarei Maria în întruparea Fiului, în limba română s-a tradus construcția ἐκ πνεύματος ἁγίου prin „de la Duhul Sfânt".

[12] Simbolul din 325 nu face nicio referire la Ponțiu Pilat. Expresia σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου a fost adăugată de Părinții de la Sinodul din 381 pentru a exprima istoricitatea și realitatea Întrupării împotriva ereziilor vremii, care negau umanitatea Fiului lui Dumnezeu.

[13] Ταφέντα nu se regăsește în Simbolul de la Niceea.

[14] În comparație cu Simbolul niceean, κατὰ τὰς γραφὰς este un alt element de noutate în textul Simbolului din 381.

[15] Καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς nu apare în Simbolul din 325.

[16] Expresia μετὰ δόξης, care nu este prezentă în Simbolul de la Niceea, este de origine biblică; *cf. Matei* 16, 27. Pr. I. Răműreanu numără 4 omisiuni, 10 adaosuri (dintre care cele 5 articole de credință finale) și 5 corecturi dogmatice și stilistice față de Niceea („Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol", în: *Studii Teologice*, 5-6/1969, pp. 365-367).

[17] Preluare din textul de la *Luca* 1, 33 și îndreptată împotriva lui Marcel de Ancyra, care afirma că după momentul Judecății universale unirea dintre firea divină și firea umană în Persoana Fiului lui Dumnezeu se va dizolva, iar Ipostasul Logosului va redeveni imanent Tatălui; *cf.* Ignacio Ortiz DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, p. 189.

[18] Spre deosebire de Fiul, urmând linia Scripturii, Duhul nu este numit aici Dumnezeu. Dar, asemenea Fiului, El este mărturisit ca Domn (Κύριος), nume prin care *Septuaginta* a tradus tetragrama YHWH.

[19] În limba greacă, τὸ κύριον, ca și τὸ ἅγιον și ζωοποιόν, este adjectiv; o traducere mai apropiată de forma grecească ar fi „Cel ce domnește" sau „Cel ce este domn". Pentru că limba română nu deține un termen care să redea

cât mai corect adjectivul τὸ κύριον, am folosit în traducere forma substantivizată de „Domnul". *Cf.* A. DE HALLEUX, „La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople", în: *Patrologie et œcuménisme*, p. 324; D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică...*, pp. 212-213.

[20] *Παρὰ* („de la") τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται ioaneic (15, 26) devine în textul sinodal ἐκ („din") τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, pentru a arăta mai exact relația de originare eternă a Duhului, asemenea Fiului, Care ἐκ („din") τοῦ πατρὸς γεννηθέντα.

[21] Am preferat această formă de exprimare pleonastică, deoarece particula „co" alăturată participiilor cu rol de adjectiv „închinat" și „slăvit" traduce prepoziția grecească σὺν, care apare de trei ori în acest pasaj pentru a întări egalitatea în închinare și demnitate a Duhului cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi. În limba engleză, prin filieră latină, συμπροσκυνούμενον și συνδοξαζόμενον sunt traduse prin „co-worshipped" și „co-glorified" + „with"; iar în limba franceză, prin „coadoré" și „coglorifié" + „avec".

[22] Adjectivul *ἁγίαν* nu apare în toate manuscrisele textului Simbolului constantinopolitan. De aceea, unele traduceri în limba latină ale Simbolului din 381, precum cea redată de DOSSETTI în ediția sa critică, nu conțin adjectivul „sancta". *Cf. Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 251.

[23] Mai exact: „catolică". *Cf.* nota 15 de la Simbolul niceean.

Ἐπιστολὴ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντων ἐπισκόπων

Κυρίοις τιμιωτάτοις καὶ εὐλαβεστάτοις ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς, Δαμάσῳ, Ἀμβροσίῳ, Βρίττωνι, Οὐαλεριανῷ, Ἀχολίῳ, Ἀνεμίῳ, Βασιλείῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἁγίοις ἐπισκόποις τοῖς συνεληλυθόσιν ἐν τῇ μεγαλοπόλει Ῥώμῃ, ἡ ἁγία σύνοδος τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων τῶν συνεληλυθότων ἐν τῃ μεγαλοπόλει Κωνσταντινουπόλει, ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Τὸ μέν ὡς ἀγνοοῦσαν διδάσκειν τὴν ὑμετέραν εὐλάβειαν καὶ διηγεῖσθαι τῶν παθημάτων τό πλῆθος τῶν ἐπαχθέντων ἡμῖν παρά τῆς τῶν ἀρειανῶν δυναστείας, περιττὸν ἴσως· οὔτε γάρ πάρεργον τά καθ' ἡμᾶς κρίνειν τὴν ὑμετέραν ἡγούμεθα θεοσέβειαν ὡς δεῖσθαι τοῦ μαθεῖν ταῦτα οἷς ἐχρῆν συναλγεῖν, οὔτε τοιοῦτοί τινες οἱ περισχόντες ἡμᾶς χειμῶνες ὡς λανθάνειν ὑπὸ σμικρότητος· ὅ τε χρόνος τῶν διωγμῶν νεαρός, ἔναυλον ἔτι φυλάττων τὴν μνήμην οὐ τοῖς πεπονθόσι μόνον, ἀλλά καὶ τοῖς δι' ἀγάπην τὰ

Epistula Constantinopolitani concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos

Dominis honorabilibus atque venerandis fratribus et comministris Damaso, Ambrosio, Brittonio, Valeriano, Acholio, Basilio et reliquis sanctis episcopis in maxima Roma collectis sancta synodus orthodoxorum episcoporum congregatorum in maxima civitate Constantinopoli, in Domino salutem.

Velut ignoranti vestrae reverentiae insinuare atque narrare multitudinem passionum ab Ariana potentia nobis saepius inlatarum, forsitan supervacuum est. Non enim ita neglegere vestram credimus sanctitatem, ut adhuc egeatis discere, quos certum est condolere. Sed neque tales nos constrinxere tempestates, ut pro sui parvitate latere potuissent. Neque tempus persecutionis est novum; sed adhuc memoriam servat antiquam, non solum in his qui passi sunt, sed etiam in eis qui

Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382[1]

Preacinstiților stăpâni și prea-dreptcredincioșilor frați și împreună-slujitori, Damasus, Ambrozie, Vriton, Valerian, Acholius, Anemius, Vasile și celorlalți sfinți episcopi reuniți în marele oraș al Romei: Sfântul Sinod al episcopilor dreptcredincioși[2] reuniți în marele oraș al Constantinopolului, salutare întru Domnul.

Poate că este de prisos să învățăm evlaviile voastre, ca și cum ar fi neștiutoare, și să istorisim în detaliu mulțimea suferințelor îndurate de noi din cauza stăpânirii ariene. Nici nu socotim că sfințiile voastre consideră cele ce se întâmplă la noi atât de lipsite de importanță încât să fie nevoie să le aflați pe cele pe care trebuie să le deplângem împreună, nici că furtunile care ne-au năpădit au fost atât de neînsemnate încât să le trecem cu vederea. Timpul persecuțiilor este încă recent, păstrând proaspătă amintirea lor nu numai la cei care au pătimit, ci și la cei care, prin dragoste,

[1] Scrisoarea sinodală a episcopilor orientali reuniți la Constantinopol în 382, adresată ca răspuns la invitația episcopilor din Apus de a se reuni în sinod la Roma în anul 382. Cum actele Sinodului din 381 s-au pierdut, este foarte important faptul că găsim în această scrisoare, în rezumat, deciziile Sinodului din 381. Scrisoarea se găsește redată la Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9.

[2] Dreptslăvitori, ortodocși.

τῶν πεπονθότων οἰκειουμένοις· χθὲς γὰρ ὡς εἰπεῖν ἔτι καὶ πρώην οἱ μὲν τῶν τῆς ἐξορίας λυθέντες δεσμῶν εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐκκλησίας διὰ μυρίων ἐπανήκασι θλίψεων, τῶν δὲ καὶ τελειωθέντων ἐν ταῖς ἐξορίαις ἐπανεκομίσθη τὰ λείψανα· τινὲς δὲ καὶ μετὰ τὴν τῆς ἐξορίας ἐπάνοδον, ἔτι βράζοντι τῷ τῶν αἱρετικῶν περιπεσόντες θυμῷ, πικρότερα τῶν ἐπὶ τῆς ἀλλοτρίας ἐπὶ τῆς οἰκείας ὑπέμειναν, λίθοις παρ' αὐτῶν τελειωθέντες κατὰ τὸν μακάριον Στέφανον· ἄλλοι διαφόροις καταξανθέντες αἰκίαις ἔτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοὺς μώλωπας ἐν τῷ σώματι περιφέρουσι· χρημάτων δὲ ζημίας καὶ προστιμήσεις πόλεων, καὶ τὰς τῶν καθ' ἕνα δημεύσεις καὶ συσκευὰς καὶ ὕβρεις καὶ δεσμωτήρια τὶς ἂν ἐξαριθμήσασθαι δύναιτο; πᾶσαι γὰρ ὄντως ἐφ' ἡμᾶς αἱ θλίψεις ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ ἀριθμόν, ἴσως μὲν ἐπειδὴ δίκας ἁμαρτημάτων ἐτίναμεν, ἴσως δὲ καὶ τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ διὰ τοῦ πλήθους τῶν παθημάτων ἡμᾶς γυμνάζοντος.

participes sunt illorum quorum proprias iudicant passiones. Hesterno enim, ut ita dicamus, aut hodie exiliorum vinculis resoluti, post innumeras tribulationes ad ecclesias proprias sunt reversi. Aliorum vero in exilio defunctorum funera revocata sunt. Quidam vero etiam ab exilio remeantes, et ferventi haereticorum furore detenti, amariora quam in exilio in propriis sunt perpessi, lapidibus ab eis obruti, sicuti beatus Stephanus. Alii diversis macerati suppliciis, adhuc stigmata Christi et vulnera in suo corpore circumferre noscuntur. Pecuniarum vero dispendia, honoris ademptiones, singulorumque confiscationes et machinamina, iniurias atque vincula quis numerare valebit ad singula? Omnes enim tribulationes vere super nos multiplicatae sunt ultra numerum. Iuste quidem, quoniam valde peccavimus. Aut certe clemens Dominus passionum multitudine nos voluit exercere.

s-au făcut părtași suferințelor lor. Pentru că abia ieri, ca să spunem așa, și alaltăieri, cei eliberați din lanțurile exilului s-au întors la propriile Biserici, după nenumărate suferințe, iar rămășițele celor care au murit în pribegie au fost aduse înapoi. Unii însă chiar și după întoarcerea din exil au fost răniți de ura crescândă a ereticilor, suferind o soartă mai amară în țara lor decât cea din exil, fiind omorâți cu pietre de ei, precum fericitul Ștefan[3]. Alții, fiind mutilați prin diferite torturi, poartă încă pe trup semnele lui Hristos[4] și urmele loviturilor.

Cine ar putea număra amenzile, pedepsele date orașelor, confiscările bunurilor personale, intrigile, violențele și detențiile? Căci, într-adevăr, toate nenorocirile s-au înmulțit peste măsură împotriva noastră; poate pentru că ispășim pedeapsa pentru păcatele noastre sau poate că Dumnezeu cel iubitor de oameni ne încearcă prin mulțimea suferințelor.

[3] *Cf. Faptele* 7, 58.
[4] *Cf. Galateni* 6, 17.

Τούτων μὲν οὖν τῷ θεῷ χάρις, ὃς καὶ διὰ τοσούτων θλίψεων τοὺς ἑαυτοῦ δούλους ἐπαίδευσε, καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν αὐτοῦ πάλιν ἐξήγαγεν ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν· ἡμῖν δὲ μακρᾶς μὲν ἔδει σχολῆς καὶ πολλοῦ χρόνου καὶ πόνου πρὸς τὴν τῶν ἐκκλησιῶν ἐπανόρθωσιν, ἵν' ὥσπερ ἐκ μακρᾶς ἀρρωστίας ταῖς κατὰ μικρὸν ἐπιμελείαις τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας ἐκνοσηλεύοντες, πρὸς τὴν ἀρχαίαν τῆς εὐσεβείας ὑγιείαν ἐπαναγάγωμεν. Καὶ γὰρ εἰ τὰ μάλιστα δοκοῦμεν τῆς τῶν διωγμῶν ἀπηλλάχθαι σφοδρότητος καὶ τὰς ἐκκλησίας χρονίως παρὰ τῶν αἱρετικῶν κατασχεθείσας ἀρτίως ἀνακομίζεσθαι, πλὴν ἀλλὰ βαρεῖς ἡμῖν οἱ λύκοι καὶ μετὰ τὸ τῆς μάνδρας ἐξωσθῆναι κατὰ τὰς νάπας τὰ ποίμνια διαρπάζοντες, ἀντισυνάξεις τολμῶντες, δήμων κινοῦντες ἐπαναστάσεις, ὀκνοῦντες οὐδὲν εἰς τὴν τῶν ἐκκλησιῶν βλάβην· ἦν μὲν οὖν, ὅπερ εἰρήκαμεν, ἀναγκαῖον πλείονα ἡμᾶς προσασχοληθῆναι χρόνον.

Propter haec itaque gratias Deo referimus: quia et per tantas tribulationes servos corripit suos, et secundum multitudinem misericordiarum suarum deduxit nos rursus ad refrigerium. Nobis itaque tempus et labor maximus necessarius fuit, quatenus emendatio proveniret ecclesiarum; ut, tamquam pro longa aegritudine diligentia paulatim adhibita, priscam pietatis redderet sanitatem. Hoc etenim modo putabimur persecutionibus acerrimis liberari, et ecclesias, longo tempore ab haereticis detentas, denuo reparare. Verumtamen graves adhuc nobis sunt lupi, qui, postquam de caulis expulsi sunt, ex ipsis pascuis oves abripiunt: collectas facere contendentes, populos commoventes, et in nullo segnes ad ecclesiae laesionem. Erat itaque, sicut diximus, necessarium huic operi tempus.

Așadar, pentru acestea Îi mulțumim lui Dumnezeu, Care prin atâtea nenorociri i-a îndreptat pe slujitorii Săi și după mulțimea îndurărilor Sale ne-a adus iarăși la odihnă[5]. Era nevoie din partea noastră de multă atenție, timp și efort pentru însănătoșirea Bisericilor, pentru ca, vindecând cu atenție, încetul cu încetul, trupul Bisericii ca dintr-o boală îndelungată, să-l readucem la sănătatea bunei-credințe[6] de altădată. Și, chiar dacă ni se pare că am scăpat într-adevăr de furia persecuțiilor și că recuperăm acum Bisericile care au fost multă vreme în posesia ereticilor, în realitate lupii ne apasă, răpind turmele de pe pășuni chiar și după ce au fost alungați din staul, îndrăznind să țină adunări potrivnice, provocând oamenii la revoltă, fără să ezite cu nimic în a răni Bisericile; prin urmare, era necesar de mai mult timp, așa cum am spus, să ne ocupăm cu aceste lucruri.

[5] *Cf. Psalmul* 65, 11.

[6] Εὐσεβεία – cu sensul de „credință dreaptă, adevărată".

Ἐπειδὴ μέντοι τὴν ἀδελφικὴν περὶ ἡμᾶς ἀγάπην ἐπιδεικνύμενοι, σύνοδον ἐπὶ τῆς Ῥώμης θεοῦ βουλήσει συγκροτοῦντες καὶ ἡμᾶς ὡς οἰκεῖα μέλη προσεκαλέσασθε διὰ τῶν τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως γραμμάτων, ἵν' ἐπειδὴ τότε τὰς θλίψεις μόνοι κατεδικάσθημεν, νῦν ἐν τῇ τῶν αὐτοκρατόρων περὶ τὴν εὐσέβειαν συμφωνίᾳ μὴ χωρὶς ἡμῶν βασιλεύσητε, ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς ὑμῖν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν συμβασιλεύσωμεν, εὐχὴ μὲν ἦν ἡμῖν, εἰ δυνατόν, ἅπασιν ἀθρόως καταλιποῦσι τὰς ἐκκλησίας, τῷ πόθῳ ἢ τῇ χρείᾳ χαρίσασθαι· τίς γὰρ ἡμῖν δώσει πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς, καὶ πετασθησόμεθα καὶ πρὸς ὑμᾶς καταπαύσομεν; Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο παντελῶς ἐγύμνου τὰς ἐκκλησίας ἄρτι τῆς ἀνανεώσεως ἀρχομένας, καὶ τὸ πρᾶγμα παντάπασιν ἦν τοῖς πολλοῖς ἀδύνατον (συνδεδραμήκειμεν γὰρ εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐκ τῶν πέρυσι γραμμάτων τῶν παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμιότητος μετὰ τὴν ἐν Ἀκυληΐᾳ σύνοδον πρὸς τὸν θεοφιλέστατον βασιλέα

Quia tamen fraternam circa nos caritatem ministrantes, synodum in Romana urbe Dei voluntate fecistis, et nos illic tamquam membra propria, litteris deo amabilis principis evocastis; ut, quoniam tunc ad tribulationes soli sumus addicti, nunc sub imperatorum pia concordia non sine nobis regnaretis; sed etiam nos vobiscum, secundum apostolicam vocem, conregnaremus. Oratio quidem nostra fuit, si esset possibile, ut omnes nostras simul relinquentes ecclesias, desiderio utili iungeremur. Quis enim nobis dabit pennas sicut columbae, ut volemus et apud vos requiescamus? Sed quoniam hoc omnino nudabat ecclesias, requie nuper inchoata, resque nimis erat plurimis impossibilis: quia concurreramus in urbem Constantinopolitanam causa litterarum ad nos praeterito anno directarum a vestra charitate post Aquileiense concilium ad Deo amabilem imperatorem Theodosium,

Fără îndoială, vă arătați dragostea frățească pentru noi întrunind, cu voia lui Dumnezeu, un sinod la Roma și ne-ați chemat și pe noi, ca pe propriile mădulare, să participăm, prin scrisorile împăratului preaiubit de Dumnezeu, pentru ca, după ce altădată eram singurii supuși nenorocirilor, acum, în deplinul consens al împăraților în ce privește buna-credință, să nu domniți fără noi, ci și noi să domnim împreună cu voi, după cuvântul apostolic[7]. Iar dorința noastră era, dacă ar fi fost posibil, să părăsim cu toții Bisericile [noastre] și să cedăm [mai degrabă] dorinței [noastre] decât nevoii. Căci cine ne va da nouă aripi ca ale porumbelului ca să zburăm și să aflăm odihnă la voi[8]? Însă acest lucru ar lăsa Bisericile cu totul descoperite tocmai acum, când începe înnoirea lor, și aceasta este cu totul imposibil pentru cei mai mulți. Căci ne-am adunat în Constantinopol ca urmare a scrisorilor trimise de excelența voastră preaiubitului de Dumnezeu împărat Teodosie

[7] *Cf. 1 Corinteni* 4, 8.
[8] *Cf. Psalmul* 54, 6.

Θεοδόσιον ἐπισταλθέντων, πρὸς μόνην ταύτην τὴν ἀποδημίαν τὴν μέχρι Κωνσταντινουπόλεως παρασκευασάμενοι, καὶ περὶ ταύτης μόνης τῆς συνόδου τῶν ἐν ταῖς ἐπαρχίαις μεινάντων ἐπισκόπων συγκατάθεσιν ἐπαγόμενοι, μείζονος δὲ ἀποδημίας μήτε προσδοκήσαντες χρείαν μήτε προακούσαντες ὅλως πρὶν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθεῖν· πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῆς προθεσμίας διὰ στενότητα μήτε πρὸς πασκευὴν μακροτέρας ἀποδημίας ἐνδιδούσης καιρὸν μήτε πάντας τοὺς ἐν ταῖς ἐπαρχίαις κοινωνικοὺς ἐπισκόπους ὑπομνησθῆναι καὶ τὰς παρ' αὐτῶν συγκαταθέσεις λαβεῖν). Ἐπειδὴ ταῦτα καὶ πολλὰ πρὸς τούτοις ἕτερα τὴν τῶν πλειόνων ἄφιξιν διεκώλυσεν, ὃ δεύτερον ἦν, εἵς τε τὴν τῶν πραγμάτων ἐπανόρθωσιν καὶ τὴν τῆς ὑμετέρας περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἀπόδειξιν, τοῦτο πεποιήκαμεν, τοὺς αἰδεσιμωτάτους καὶ τιμιωτάτους ἀδελφούς καὶ συλλειτουργοὺς ἡμῶν ἐπισκόπους Κυριακόν, Εὐσέβιον καὶ Πρισκιανὸν προθύμως καμεῖν ἄχρις ὑμῶν δυσωπήσαντες· δι' ὧν καὶ τὴν

propter hanc solummodo causam usque ad Constantinopolim properati, et de hac tantummodo synodo ferentes consensum episcoporum qui per provincias permansere. Maioris vero profectionis neque speravimus opus, neque praeaudivimus omnino, antequam Constantinopolim veniremus. Super haec autem induciarum angusto tempore faciente, neque praeparare nos valentes ad longam profectionem, neque universos communicatores nostros, in provinciis positos commonere, et eorum consensum sumere praevaluimus. Quoniam igitur haec et alia multa plurimorum adventum prohibere videbantur, quod erat secundum effectum rerum, et vestrae circa nos caritatis ostensionem, hoc egimus: reverendissimos atque carissimos fratres et comministros nostros episcopos Cyriacum, Eusebium et Priscianum usque ad vos laborare alacriter exorantes, per quos et nostram

după sinodul de la Aquileea. Ne pregătiserăm numai pentru această călătorie până la Constantinopol și aduceam cu noi consimțământul episcopilor rămași în provincii doar pentru acest sinod, fără să ne închipuim că este nevoie de o călătorie mai lungă și fără să auzim nimic înainte să ne reunim în Constantinopol; iar pe lângă acestea, din cauza termenului scurt, nu am avut nici prilejul să pregătim o călătorie mai lungă, nici să anunțăm toți episcopii din provinciile[9] aflate în comuniune cu noi și să primim consimțământul lor. Fiindcă acestea și multe altele pe lângă acestea au împiedicat venirea celor mai mulți, am îndeplinit al doilea lucru posibil pentru îndreptarea lucrurilor și dovedirea dragostei noastre pentru voi: i-am convins pe preacucernicii și preacinstiții frați și împreună slujitori episcopi Chiriac, Eusebiu și Priscian să se ostenească degrabă până la voi; prin intermediul lor vă arătăm

[9] Ἐπαρχία. Ca provincie bisericească, eparhia corespundea atunci în mare cu o provincie a imperiului și era coordonată de un mitropolit, care avea mai mulți episcopi sufragani.

ἡμετέραν προαίρεσιν εἰρηνικὴν οὖσαν καὶ σκοπὸν ἑνώσεως ἔχουσαν ἐπιδείκνυμεν, καὶ τὸν ζῆλον ἡμῶν τὸν ὑπὲρ τῆς ὑγιοῦς πίστεως φανερὸν ποιοῦμεν.

Ἡμεῖς γὰρ εἴτε διωγμοὺς, εἴτε θλίψεις εἴτε βασιλείους ἀπειλὰς εἴτε τὰς τῶν ἀρχόντων ὠμότητας, εἴτε τινὰ πειρασμὸν ἕτερον παρὰ τῶν αἱρετικῶν ὑπεμείναμεν, ὑπὲρ τῆς εὐαγγελικῆς πίστεως τῆς ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας παρὰ τῶν τιη΄ πατέρων κυρωθείσης ὑπέστημεν· ταύτην γὰρ καὶ ὑμῖν καὶ ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς μὴ διαστρέφουσι τὸν λόγον τῆς ἀληθοῦς πίστεως συναρέσκεν δεῖ [ἦν μόλις ποτὲ] πρεσβυτάτην τε οὖσαν καὶ ἀκόλουθον τῷ βάπτίσματι, καὶ διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις, ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον

voluntatem pacificam et intentionem habentem unitatis ostendimus, zelumque nostrum quem pro saluberrima fide gerimus, indicamus.

Nos etenim persecutiones, sive tribulationes, sive minas imperiales, sive crudelitates iudicum, sive quaslibet aliam temptationem haereticorum, libenter sustinuimus pro evangelica fide, quae in Nicaea Bithyniae a trecentis decem et octo patribus roborata dignoscitur. Hanc enim et vobis, et nobis, et omnibus qui non subvertunt verbum verae fidei, conplacere confidimus, quam scimus antiquissimam existere, et sequacem baptismatis, docentemque nos credere in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Divinitatem quippe, et virtutem, atque substantiam unam Patris, et Filii, et Spiritus sancti credimus, et aequalem honorem ac dignitatem, et imperium coaeternum, in tribus perfectissimis subsistentiis, seu tribus perfectis personis; ut neque sabellini languor habeat

și dorința noastră de pace, care are drept scop unirea, și vă facem cunoscută râvna noastră pentru credința sănătoasă.

Noi însă, chiar dacă am răbdat fie persecuții, fie nenorociri, fie amenințări împărătești, fie cruzimi ale cârmuitorilor, fie orice altă încercare din partea ereticilor, le-am îndurat pentru credința evanghelică, aceea care a fost confirmată în Niceea Bitiniei de către cei 318 Părinți[10]. Căci și noi și voi și toți cei care nu pervertesc cuvântul credinței celei adevărate trebuie să o primim împreună ca fiind cea mai veche și conformă botezului și, învățându-ne să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, să credem desigur într-o singură dumnezeire și putere și ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o demnitate egală de cinstire și o stăpânire coeternă, în trei Ipostasuri desăvârșite, adică în trei Persoane desăvârșite, astfel încât nici molima lui Sabelie, care

[10] Urmează prima atestare oficială a dogmei trinitare, așa cum a fost ea receptată de sinoadele următoare (*cf.* Sinodul al V-lea Ecumenic) și cum s-a transmis până astăzi. În această formulare este evident aportul Capadocienilor: unitatea și pluralitatea în Sfânta Treime sunt exprimate într-un limbaj coerent: trei Ipostasuri sau trei Persoane perfecte împărtășesc o singură ființă sau fire dumnezeiască. Se poate deci ușor observa depășirea Niceei, prin echivalența dintre ipostas și persoană pe de o parte, și ființă și natură, pe de altă parte, dar și o mai bună precizare a formulărilor „iconomice" ale Simbolului de credință din 381, deoarece întreaga Sfântă Treime este mărturisită aici ca fiind consubstanțială, nu doar Tatăl și Fiul.

χώραν λαβεῖν συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων εἴτ' οὖν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων, μήτε μὴν τὴν Εὐνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν καὶ Πνευματομάχων βλασφημίαν ἰσχύειν, τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως ἢ τῆς θεότητος τεμνομένης καὶ τῇ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς ἢ ἑτεροουσίου φύσεως ἐπαγομένης. Καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σῴζομεν, οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι, ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν πρὸ αἰώνων ὄντα θεὸν λόγον, τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον.

Τὰ μὲν οὖν κατὰ τὴν πίστιν τὴν παρ' ἡμῶν ἀνυποστόλως κηρυττομένην ὡς ἐν κεφαλαίῳ τοιαῦτα· περὶ ὧν καὶ ἐπὶ πλεῖον ψυχαγωγηθῆναι δυνήσεσθε, τῷ τε ἐν Ἀντιοχείᾳ τόμῳ παρὰ τῆς ἐκεῖ συνελθούσης συνόδου γεγενημένῳ καταξιώσαντες ἐντυχεῖν καὶ τῷ πέρυσιν ἐν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι

locum confusione subsistentiarum aut peremptione proprietatum, neque eunomianorum et arianorum et pneumatomachorum, id est Spiritui resistentium, blasphemia praevaleat; substantia videlicet secundum illos, aut natura, aut divinitate divisa, et increatae consubstantiali, et coaeternae Trinitati postrema quaedam vel creata, vel alterius substantiae natura detur. Inhumanationis vero Christi sermonem sine aliqua violatione servamus, neque sine anima, neque sine mente, aut inperfectam carnis dispensationem suscipientes; sed totum scientes perfectum quidem ante saecula existere Dei Verbum, perfectum vero hominem in novissimo dierum propter nostram salutem factum.

Igitur quae de fide a nobis aperte praedicantur, velut in summa haec esse noscuntur: de quibus amplius instrui poteritis, si et tomum in Antiochia factum a synodo ibi constituta dignemini legere, et quod anno superiori in Constantinopoli ab universali

confunda Ipostasurile sau suprima însușirile personale, să-și găsească loc, nici să se întărească blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, după care ființa sau firea sau dumnezeirea se împarte și se introduce ceva născut pe urmă, fie creat, fie de altă natură, în Treimea cea necreată, deoființă și coeternă. Și păstrăm nealterată învățătura despre înomenirea Domnului, acceptând faptul că iconomia trupului[11] Său nu a fost [înfăptuită] nici fără de suflet, nici fără de minte sau nedesăvârșită[12], însă știind că era cu totul desăvârșit Dumnezeu-Cuvântul înaintea veacurilor și S-a făcut om desăvârșit în zilele cele din urmă, pentru mântuirea noastră.

Acestea sunt, pe scurt, cele despre credința propovăduită de noi cu îndrăzneală; despre acestea veți putea fi și mai mult însuflețiți dacă vă veți învrednici să consultați tomul emis în Antiohia de sinodul reunit acolo[13] și cel expus anul trecut în Constantinopol de

[11] Lit. „cărnii".

[12] Împotriva ereziei apolinariste.

[13] Sinodul de la Antiohia din 379.

συνόδου, ἐν οἷς πλατύτερον τὴν πίστιν ὡμολογήσαμεν καὶ τῶν ἔναγχος καινοτομηθεισῶν αἱρέσεων ἀναθεματισμὸν ἔγγραφον πεποιήκαμεν.

Περὶ δὲ τῶν οἰκονομιῶν τῶν κατὰ μέρος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παλαιός τε, ὡς ἴστε, θεσμὸς κεκράτηκε καὶ τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων ὅρος, καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τοὺς τῆς ἐπαρχίας καί, εἴπερ ἐκεῖνοι βούλοιντο, σὺν αὐτοῖς τοὺς ὁμόρους πρὸς τὸ συμφέρον ποιεῖσθαι τὰς χειροτονίας· οἷς ἀκολούθως τάς τε λοιπὰς ἐκκλησίας παρ' ἡμῖν οἰκονομεῖσθαι γινώσκετε καὶ τῶν ἐπισημοτάτων ἐκκλησιῶν ἀναδεδεῖχθαι τοὺς ἱερεῖς. Ὅθεν τῆς μὲν ἐν Κωνσταντινουπόλει νεοπαγοῦς, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐκκλησίας, ἣν ὥσπερ ἐκ στόματος λέοντος τῆς τῶν αἱρετικῶν βλασφημίας ὑπόγυον ἐξηρπάσαμεν διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, τὸν αἰδεσιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον Νεκτάριον ἐπίσκοπον κεχειροτονήκαμεν ἐπὶ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου μετὰ κοινῆς ὁμονοίας, ὑπ' ὄψεσι καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Θεοδοσίου παντός τε τοῦ κλήρου καὶ πάσης ἐπιψηφιζομένης τῆς

synodo cognoscitur esse prolatum: in quibus latius fidem professi sumus, et contra novitates heresum nuper exortas anathemata ex scripto protulimus.

De dispensationibus autem particularibus ecclesiarum antiqua, sicuti nostis, sanctio tenuit, et definitio sanctorum patrum in Nicaea convenientium: secundum unamquamque provinciam, et si pontifices voluerint, ut cum eis vicini propter utilitatem celebrent ordinationes; quibus rebus consequenter et caeteras ecclesias apud nos aedificari cognoscite, et insignium ecclesiarum haec approbasse sacerdotes. Porro Constantinopolitanae urbis novellam, ut ita dicamus, ecclesiam, velut ex ore leonis hereticis suffossam blasphemiis abstraximus; et per misericordias Dei reverendissimum et Deo amabilem Nectarium episcopum ordinavimus coram universali concilio cum communi concordia, sub aspectu etiam Deo amabilis imperatoris Theodosii, universique cleri, cuncta decernente pariter

Sinodul Ecumenic, [tomuri] în care am mărturisit mai pe larg credința și am alcătuit o condamnare scrisă împotriva ereziilor apărute în ultima vreme.

Iar despre administrarea particulară a Bisericilor, după cum știți, era în vigoare o lege veche, precum și o hotărâre de la Niceea a Sfinților Părinți, ca în fiecare eparhie episcopii provinciei și, dacă aceia ar dori, vecinii lor[14] împreună cu ei să săvârșească hirotoniile când este nevoie[15]; după aceste rânduieli, așa cum știți, sunt administrate și celelalte Biserici de la noi și sunt numiți preoții[16] celor mai importante Biserici. De aceea, ca să spunem și asta, în biserica nou zidită a Constantinopolului, pe care am smuls-o recent din blasfemia ereticilor ca din gura leului[17] prin îndurările lui Dumnezeu[18], l-am hirotonit episcop în timpul Sinodului Ecumenic, în deplină înțelegere, pe preavenerabilul și preaiubitul de Dumnezeu Nectarie, în prezența preaiubitului de Dumnezeu împărat Teodosie, împreună cu tot clerul și aprobarea întregului

[14] „Care împart aceleași granițe", „limitrofi".
[15] *Cf.* Canonul IV de la Niceea.
[16] Ἱερεῖς – termen general prin care se desemnau atât episcopii, cât și preoții.
[17] *Cf. Psalmul* 21, 23.
[18] *Cf. Romani* 12, 1.

πόλεως· τῆς δὲ πρεσβυτάτης καὶ ὄντως ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, ἐν ᾗ πρώτη τὸ τίμιον τῶν χριστιανῶν ἐχρημάτισεν ὄνομα, τὸν αἰδεσιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον Φλαβιανὸν οἵ τε τῆς ἐπαρχίας καὶ τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως συνδραμόντες κανονικῶς ἐχειροτόνησαν, πάσης συμψήφου τῆς ἐκκλησίας ὥσπερ διὰ μιᾶς φωνῆς τὸν ἄνδρα τιμησάσης· ἥνπερ ἔνθεσμον χειροτονίαν ἐδέξατο καὶ τὸ τῆς συνόδου κοινόν· τῆς δέ γε μητρὸς ἁπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις τὸν αἰδεσιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον Κύριλλον ἐπίσκοπον εἶναι γνωρίζομεν, κανονικῶς τε παρὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας χειροτονηθέντα πάλαι καὶ πλεῖστα πρὸς τοὺς ἀρειανοὺς ἐν διαφόροις χρόνοις ἀθλήσαντα.

Οἷς ὡς ἐνθέσμως καὶ κανονικῶς παρ' ἡμῖν κεκρατηκόσι καὶ τὴν ὑμετέραν συγχαίρειν παρακαλοῦμεν εὐλάβειαν, τῆς πνευματικῆς μεσιτευούσης ἀγάπης, καὶ τοῦ κυριακοῦ φόβου πᾶσαν μὲν καταστέλλοντος ἀνθρωπίνην προσπάθειαν, τὴν δὲ τῶν

civitate. In seniore autem et vere apostolica ecclesia Antiochiae Syriae, in qua prius venerabile Christianorum appellatum est nomen, reverendissimum et Deo amabilem episcopum Flavianum, de universa provincia et orientali dioecesi concurrentes, regulariter ordinarunt, omni ecclesia pariter decernente, et quasi sub una voce hunc honorante virum. Quam ordinationem, tanquam legalem suscepit commune concilium. In matre vero cunctarum ecclesiarum Hierosolymis constituta, reverendissimum et Deo amabilem Cyrillum episcopum esse significamus; qui regulariter olim a provincialibus ordinatus, plurima propter arianos diversis temporibus certamina passus est.

His igitur tam legaliter et canonice apud nos gestis, etiam vestram reverentiam congaudere deposcimus, spiritali intercedente dilectione, et timore dominico, per quae humana removetur offensio

oraș. Pentru străvechea și cu adevărat apostolică Biserică din Antiohia Siriei, în care cinstitul nume de „creștini" a fost folosit pentru prima dată[19], episcopii provinciei și cei ai prefecturii Orientului, adunându-se în mod canonic, l-au hirotonit episcop pe preavenerabilul și preaiubitul de Dumnezeu Flavian, cu aprobarea întregii Biserici, ca și cum l-ar fi cinstit pe bărbat într-un glas; hirotonie pe care și adunarea sinodului a primit-o ca legitimă.

Și facem cunoscut că episcop al mamei tuturor Bisericilor, cea din Ierusalim, este preavenerabilul și preaiubitul de Dumnezeu Chiril, hirotonit mai înainte în mod canonic de cei ai provinciei și care a luptat în mai multe rânduri împotriva arienilor.

Îndemnăm și pe cuviosia voastră să se bucure împreună cu noi de cele pe care le-am împuternicit în mod legitim și canonic, întrucât dragostea duhovnicească mijlocește, iar frica de Domnul desființează toată părtinirea omenească, făcând [astfel] întărirea

[19] *Cf. Faptele* 11, 26.

ἐκκλησιῶν οἰκοδομὴν προτιμοτέραν ποιοῦντος τῆς πρὸς τὸν καθ' ἕνα συνηθείας ἢ χάριτος· οὕτω γὰρ τοῦ τε τῆς πίστεως συμφωνηθέντος λόγου καὶ τῆς χριστιανικῆς κυρωθείσης ἐν ἡμῖν ἀγάπης, παυσόμεθα λέγοντες τὸ παρὰ τῶν ἀποστόλων κατεγνωσμένον· *ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ*, πάντες δὲ Χριστοῦ φανέντες, ὃς ἐν ἡμῖν οὐ μεμέρισται, θεοῦ καταξιοῦντος, ἄσχιστον τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας τηρήσομεν καὶ τῷ βήματι τοῦ κυρίου μετὰ παρρησίας παραστησόμεθα.

et ecclesiarum aedificatio praeponitur universis. Sic etenim verbo fidei concordante, et christiana in nobis caritate firmata, cessavimus dicere quod reprehendebat Apostolus: *Ego quidem sum Pauli, ego vero Apollo, ego autem Cephae*, dum omnes videlicet appareamus Christi, qui in nobis divisus non est. Et si sine schismate corpus ecclesiae, Deo adiuvante, servemus, cum fiducia ante domini tribunal astabimus.

Bisericilor mai importantă decât apropierea și bunăvoința față de orice om. Căci astfel, cuvântul credinței fiind consimțit și dragostea creștinească întărită în noi, vom înceta să mai spunem ceea ce a fost condamnat de către Apostoli: „Eu sunt al lui Pavel, iar eu al lui Apolo, eu al lui Chefa"[20], toți însă arătându-ne ai lui Hristos, Care nu S-a împărțit între noi[21], iar prin milostivirea lui Dumnezeu vom păzi nedespărțit trupul Bisericii și ne vom înfățișa cu îndrăzneală înaintea scaunului de judecată al Domnului[22].

[20] *1 Corinteni* 1, 12.
[21] *Cf. 1 Corinteni* 1, 13.
[22] *Cf. Romani* 14, 10.

BIBLIOGRAFIE

SIMBOLUL DE CREDINȚĂ ȘI SCRISOAREA SINODALĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 57, 58-64.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques: 2. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Lateran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 72-73; 74-85.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, editio tertia, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, p. 24, 25-30.

DOSSETTI, Giuseppe Luigi, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*, Herder, Roma, 1967.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, 2d ed. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 130-131, 131-132.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 24, 25-30.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol. I, ediția a doua, Казань, Центральная типография, 1910.

SURSE:

Actele Sinodului al IV-lea Ecumenic:

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/I, 2, De Gruyter, Berlin, 1933-1935, pp. 80 și 128.

Scrisoarea sinodală din 382:

THEODORET, *Historia ecclesiastica*, V, 9, 1-18 (*PG* 82, 1211-1218). Traducere în limba română în: TEODORET, EPISCOPUL CYRULUI, *Scrieri*, partea a II-a, trad. de Pr. Vasile Sibiescu, col. *PSB* 44 (serie veche), EIBMBOR, București, 1995, pp. 208-213.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Cărți și volume colective:

ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Scrieri*, partea a II-a: *Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 16 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988.

BADCOCK, Francis John, *The History of the Creeds*, London, 2nd edition, 1938.

BARNES, Michel René și WILLIAMS, Daniel H. (ed.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.

BEELEY, Christopher Alfred, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We See Light*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

BELLITTO, Christopher, *The General Councils: A History of the Twenty-One Church Councils from Nicaea to Vatican II*, Paulist Press, New York, NY, 2002.

BENGA, Daniel, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică: O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Editura Basilica, București, 2013.

BRUGAROLAS, Miguel, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Eunsa, Pamplona, 2012.

CAMELOT, Pierre Th. et MARAVAL, Pierre, *Les conciles œcuméniques: le premier millénaire*, Desclée, Paris, 1988.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007.

CHRYSOS, Evangelos, „Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381)", în: G. WIRTH (ed.), *Romanitas-Christianitas*, Berlin, 1982, pp. 426-435.

DALEY, Brian, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London, 2006.

DAMASKINOS OF TRANOUPOLIS (ed.), *La signification et l'actualité du IIe concile œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Études théologiques no. 2, Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy, Genève, 1982.

DELCOGLIANO, Mark, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden, 2010.

DIDIM DIN ALEXANDRIA, SFÂNTUL, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Sophia, București, 2001.

DRECOLL, Volker Henning și BERGHAUS, Margitta (eds.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Brill, Leiden, 2011.

DRECOLL, Volker Henning, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996.

DÜNZL, Franz, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, T&T Clark, New York, 2007.

DVORNIK, Francis, *Histoire des conciles de Nicée à Vatican II*, Seuil, Paris, 1962.

FITZGERALD, Thomas E., „Developments in Pneumatology (325-381 AD) – A Quest for Consensus", în: *Come, Holy Spirit, Renew the Whole Creation: An Orthodox Approach for 7th Assembly of WCC, Canberra, Australia, 6-21 Feb 1991*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1990, pp. 136-146.

GOEMANS, Monald, *Het algemeen Concilie in de vierde eeuw*, Dekker en van de Vegt, Nijmegen, 1945.

GRIGORIE TEOLOGUL, SFÂNTUL, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Mowbray, London, 1965.

GRILLMEIER, Aloys, „Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum", în: Peter von MEINHOLD (ed.), *Studien*

zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979-1980, Verlag GMBH, Wiesbaden, 1980, pp. 30-47.

HALLEUX, André DE, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

HANSON, Richard P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, T&T Clark, Edinburgh, 1988.

HARNACK, Adolf VON, „Konstantinopolitanisches Symbol", în: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XI, Leipzig, 1902, pp. 12-28.

HILDEBRAND, Stephen M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.

HORT, Fenton John Anthony, *Two Dissertations: I. On Monogenes Theos in Scripture and Tradition; II. On the Constantinopolitan Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century*, Macmillan, Cambridge, 1876.

IOJA, Cristinel (ed.), *The Nicene-Constantinopolitan Creed: Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine, and Spirituality*, International Symposium of Theology, 'Aurel Vlaicu' University Arad, Arad, 2011.

JUST, Patricia, *Imperator et Episkopus: zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nikäa (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Steiner, Stuttgart, 2003.

KELLY, John Norman Davidson, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London, 3rd edition, 1965.

KELLY, John Norman Davidson, *Early Christian Creeds*, Longmans, London, 2nd edition, 1960.

KING, Noel, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, 1961.

KUNZE, Johannes, *Das Nicänisch-konstantinopolitanische Glaubenssymbol*, Leipzig, 1898.

LEHMAMM, Karl und PANNENBERG, Wolfhart (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: das Modell des Konzils von Konstantinopel, 381*, Herder, Freiburg, 1982.

LIENHARD, Joseph T., *„Ousia* and *Hypostasis*. The Cappadocian Settlement and the Theology of «One Hypostasis»", în: Stephen DAVIS

(ed.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 99-121.

LODI, Enzo, *The Nicene-Constantinopolitan Creed as Ecumenical Norm. Lex orandi – lex credendi*, Pontifico Instituto Orientale, Roma, 2010.

MARTINS, José Saraiva (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600o anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550o anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982*, voll. I+II, Libreria ed. Vaticana, Vaticano, 1983.

MASPERO, Giulio, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Brill, Leiden, 2014.

MEREDITH, Anthony, *Gregory of Nyssa*, Routledge, London, 1999.

MEYENDORFF, John, „The Council of 381 and the Primacy of Constantinople", în: *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1983, pp. 121-142.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *Histoire des conciles œcuméniques: Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963.

PELIKAN, Jaroslav, *La tradition chrétienne I: L'émergence de la Tradition catholique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

PERRONE, Lorenzo, „Le Concile de Constantinople", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 59-70.

PERRONE, Lorenzo, „De Nicée à Constantinople I: La réception du première concile œcuménique", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 49-58.

PIETRI, Charles „Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361-385)", în: Charles et Luce PIETRI (ed.), *Histoire du christianisme, II: Naissance d'une chrétienté* (250-430), Desclée, Paris, 1995, pp. 357-398.

PIFFL-PERCEVIC, Theodor und STIRNEMANN, Alfred (eds.), *Das gemeinsame Credo: 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel*, Tyrolia, Innsbruck, 1983.

RADDE-GALLWITZ, Andrew, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

RAVEN, Charles E., *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge, 1923.

RITTER, Adolf Martin, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, Band 15, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1965.

RITTER, Adolf Martin, „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?", în: Mircea PĂCURARIU și Ioan I. ICĂ JR. (eds.), *Persoană și comuniune: prinos de cinstire părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, pp. 508-520.

RITTER, Adolf Martin, „Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel: Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen", în: *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum; Festschrift/Carl Andresen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 404-423.

SCHWARTZ, Eduard, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wisssenschaften, Philosophisch-historisch Abteilung*, Neue Folge 13, München, 1937.

SESBOÜÉ, Bernard (ed.), *Histoire des dogmes*. Vol. I: *Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 11, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

STAATS, Reinhart, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile *Contra lui Eunomie*", în: *Sfântul Vasile cel Mare: închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, pp. 51-69.

STUDER, Basil, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*, T&T Clark, New York, 1994.

TODORAN, Isidor, *Simbolul credinței: o sinteză dogmatică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.

TURCESCU, Lucian, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *Scrieri*, partea a III-a: *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, trad. de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, *PSB* 12 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988.

YANGUAS, José Maria, *La divinidad del Espiritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo en san Basilio de Cesarea*, EUNSA, Pamplona, 1983.

YOUNG, Frances, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, SCM Press, London.

*** *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as It Is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Paper 153, World Council of Churches Publications, Geneva, 1991.

Studii și articole:

ABRAMOWSKI, Luise, „Was hat Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?", în: *Theologie und Philosophie*, vol. 67/1992, pp. 481-513.

BEELEY, Christopher A., „The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present", în: *Modern Theology*, vol. 26, nr. 1/2010, pp. 90-119.

BEELEY, Christopher A., „Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", în: *Harvard Theological Review*, vol. 100, nr. 2/2007, pp. 199-214.

BENGA, Daniel, „Crezul Constantinopolitan (381) – o argumentare cu 5 articole a celui Niceean (325)?", în: *Ortodoxia*, serie nouă, vol. 2, nr. 4/2010, pp. 50-80.

BENGA, Daniel, „Receptarea Crezului niceo-constantinopolitan în Sfânta Liturghie bizantină – dublarea mărturisirii de credință", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 'Justinian Patriarhul'*, vol. 10/2010, pp. 151-166.

BRUGAROLAS, Miguel, „La procesion del Espiritu Santo en Gregorio de Nisa", în: *Scripta Theologica*, vol. 44, nr. 1/2012, pp. 45-70.

CARAZA, Ioan, „Simbolul niceo-constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, vol. 33, nr.3/1981, pp. 433-441.

CARPENTER, Harry James, „Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 44/1943, pp. 1-11.

CHIFĂR, Nicolae, „Răsăritul și Apusul creștin în apărarea dogmei Sfintei Treimi în secolul al IV-lea", în: *Dialog Teologic*, vol. 5/2000, pp. 89-106.

CHRĒSTOU, Panagiōtēs K., „The Ecumenical Character of the First Synod of Constantinople (381)", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 359-374.

COLDA, Lucian, „Crezul niceo-constantinopolitan. Câteva considerații asupra originii și structurii lui", în: *Altarul Reîntregirii*, nr. 1/2011, pp. 261-274.

COLDA, Lucian, „Some Historical, Philological and Patristic Aspects related to the Nicene-Constantinopolitan Symbol of Faith", în: *International Journal of Orthodox Theology*, vol. 8, nr. 2/2017, pp. 165-184.

CONGAR, Yves, „Diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre Orient et Occident: pour le centenaire du Concile de 381", în: *Irénikon*, vol. 54, nr. 1/1981, pp. 25-35.

CONSTANTELOS, Demetrios, „Toward the Convocation of the Second Ecumenical Synod", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 395-405.

CORRIGAN, Kevin, „Οὐσία and ὑπόστασις in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa", în: *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 12, nr. 1/2008, pp. 114-134.

CULLMANN, Oscar, „Les origines des premières confessions de foi", în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 21/1941, pp. 77-110.

CZERWIEŃ, Jerzy, „The Second Ecumenical Council: An Attempt at the Reconstruction of the Proceedings", în: *Folia Historica Cracoviensia*, vol. 13/2007, pp. 33-44.

DESTEPHEN, Sylvain, „L'idée de représentativité dans les conciles théodosiens", în: *Antiquité Tardive*, vol. 16/2008, pp. 103-118.

DÖRRIES, Hermann, „Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist", în: *Lutherische Rundschau*, vol. 6, 1965-1957, pp. 247-262.

DRECOLL, Volker, „Nicaeno-Constantinopolitanum", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 6/2003, col. 280-281.

DRECOLL, Volker, „Wie nizäanisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski,

Hauschild und Ritter", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 107/1996, pp. 1-18.

DURAND, Georges Matthieu DE, „Réflexions sur les quatre premiers conciles œcuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451)", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, nr. 1/2002, pp. 3-26.

DURĂ, Nicolae, „Canoanele Sinodului II Ecumenic și obligativitatea mărturisirii și păstrării neschimbate a credinței niceno-constantinopolitane", în: *Ortodoxia*, vol. 33, nr. 3/1981, pp. 442-451.

ETTLINGER, Gerard H., „The Holy Spirit in the Theology of the Second Ecumenical Synod and in the Undivided Church", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 431-440.

GALERIU, Constantin, „Sinodul II Ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt", în: *Ortodoxia*, vol. 33, nr. 3/1981, pp. 386-408.

GAUTIER, Francis, „À propos du témoignage de Grégoire de Nazianze sur le concile de Constantinople (mai-juillet 381) aux vers 1750-1755 du *De uita sua*", în: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol. 51, nr. 1/2005, pp. 67-76.

GEANAKOPLOS, Deno John, „The Second Ecumenical Synod of Constantinople (381): Proceedings and Theology of the Holy Spirit", în: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 407-429.

GRAUMANN, Thomas, „The Synod of Constantinople, AD 383: History and Historiography", în: *Millenium*, vol. 7/2010, pp. 133-168.

GROS, Jeffrey, „Council and Creed: Anniversary 1600", în: *Dialog*, vol. 21, nr. 3/1982, pp. 217-220.

GUMERLOCK, Francis X., „Millennialism and the Early Church Councils: Was Chiliasm Condemned at Constantinople?", în: *Fides et historia*, vol. 36, nr. 2/2004, pp. 83-95.

HALLEUX, André DE, „La réception du symbole œcuménique, de Nicée à Chalcédoine", în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 61, nr. 1/1985, pp. 25-26.

HALLEUX, André DE, „«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381)", în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 79, nr. 3-4/1984, pp. 625-670.

HALLEUX, André DE, „Le IIe Concile œcuménique: une évaluation dogmatique et ecclésiologique", în: *Cristianesimo nella storia*, vol. 3/1982, pp. 284-285.

HALLEUX, André DE, „La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople", în: *Revue théologique de Louvain*, vol. 10/1979, pp. 26-27.

HANSON, Richard P.C., „The Doctrine of the Trinity Achieved in 381", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 36, nr. 1/1983, pp. 41-57.

HAUSCHILD, Wolf-Dieter, „Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", în: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 24/1994, pp. 444-456.

HOLLAND, David, „The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined", în: *Church History*, vol. 38, nr. 3/1969, pp. 248-261.

JIVI, Aurel, „1600 de pagini de la Sinodul II Ecumenic: valoarea ecumenică a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan", în: *Studii Teologice*, nr. 7-10/1981, pp. 606-613.

KARMIRĒS, Iōannēs, „The Second Ecumenical Council", în: *The Ecumenical Review*, vol. 33, nr. 3/1981, pp. 244-248.

KING, Noel, „Constantinople 381, Theodosius, Vasco da Gama, Imperialism and All That", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 48, nr. 3-4/1981, pp. 233-239.

KING, Noel, „The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A.D.", în: *Studia Patristica*, vol. 1/1957, pp. 635-641.

KINZIG, Wolfram, „Recent Research on the Origin of the Creed", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 50/1999, pp. 535-559.

KRIVOCHÉINE, Basile, „La composition et la publication d'une confession unique de la foi orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, vol. 54-55/1966, pp. 71-74.

KRIVOCHÉINE, Basile, „Les textes symboliques dans l'Église Orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, vol. 48/1964, pp. 197-217; vol. 49/1964, pp. 10-23; vol. 50/1965, pp. 71-82.

L'HUILLIER, Pierre, „Faits et fiction à propos du deuxième concile oecuménique", în: *Église et théologie*, vol. 13, nr. 2/1982, pp. 135-156.

L'HUILLIER, Pierre, „Însemnări despre Simbolul de credință", în: *Glasul Bisericii*, vol. 28, nr. 3-4/1969, pp. 321-351.

LOSSKY, Vladimir et L'HUILLIER, Pierre, „Notes sur le 'Credo' de la Messe", în: *Contacts*, vol. 14, nr. 38-39/1962, pp. 83-134.

LÖSER, Werner, „Constantinople (381), Chalcedon (451), Riva-Trent (984)", în: *The Ecumenical Review*, vol. 37, nr. 2/1985, pp. 230-239.

MARTIN, Annick, „La réception du Concile de Nicée: son impact sur l'évolution des courants théologiques dans l'Orient (325-381); The Receipt of The Council of Nicaea: Its Impact on the Evolution of Theological Trends in Eastern Churches (325-381)", în: *Antiquité Tardive*, vol. 22/2014, pp. 5-42.

MAY, Gerhard, „Die Datierung der Rede 'in Suam Ordinationem' des Gregor Von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil Von Konstantinopel 381", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 23, nr. 1/1969, pp. 38-57.

MEESTERS, Alco, „The Cappadocians and Their Trinitarian Conceptions of God", în: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 54, nr. 4/2012, pp. 396-413.

MOLDOVAN, Ilie, „Învățătura despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință de la Sinodul al doilea Ecumenic", în: *Ortodoxia*, vol. 33, nr. 3/1981, pp. 409-432.

MONTEVECCHI, Orsolina, „Il Simbolo constantinopolitano in una tavola lignea della collezione dell'universita cattolica di Milano", în: *Aegyptus: Rivista Italiana di Egittologia et di Papirologia*, vol. 55/1975, pp. 58-69.

NIKOLAKOPOULOS, Konstantinos, „Formule treimice fundamentale din Noul Testament ca cele dintâi premize ale Simbolului de credință", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 'Justinian Patriarhul'*, vol. 10/2010, pp. 77-88.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, „La struttura del concilio di Constantinopoli", în: *Labeo*, vol. 3/1957, pp. 60-71.

PAPADOPOULOS, Hrisostom, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic", în: *Biserica Ortodoxă Română*, vol. 43, nr. 5/1955, pp. 257-263; vol. 43, nr. 7/1955, pp. 385-395; vol. 43, nr. 8/1955, pp. 449-453; vol. 43, nr. 9/1955, pp. 513-520.

PATTERSON, Lloyd G., „Nikaia to Constantinople: The Theological Issues", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 375-393.

PREDA, Constantin, „Elemente ale Crezului în Noul Testament", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 'Justinian Patriarhul'*, vol. 10 /2010, pp. 89-112.

RADDE-GALLWITZ, Andrew, „Gregory of Nyssa's Pneumatology in Context: The Spirit as Anointing and the History of the Trinitarian Controversies", în: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 19, nr. 2/2011, pp. 259-285.

RADU, Dumitru, „Hotărârile dogmatice ale Sinodului II Ecumenic (381): sinteza învățăturii de credință în spiritualitatea ortodoxă", în: *Biserica Ortodoxă Romană*, nr. 7-8/1981, pp. 792-820.

RATZINGER, Joseph (Benedict XVI), „Das erste Konzil von Konstantinopel 381: seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung", în: *Communio*, vol. 10/1981, pp. 555-563.

RĂMUREANU, Ioan, „Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *Ortodoxia*, vol. 23, nr. 3/1981, pp. 285-336.

RĂMUREANU, Ioan, „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan", în: *Studii Teologice*, vol. 21, nr. 5-6/1969, pp. 327-386.

REIDMATTEN, Henri DE, „La christologie d'Apollinaire de Laodicée", în: *Studia Patristica*, vol. 2/1957, pp. 208-234.

RITSCHL, Dietrich, „Warum wir Konzilien feiern Konstantinopel 381", în: *Theologische Zeitschrift*, vol. 38, nr. 4/1982, pp. 213-225.

RITTER, Adolf Martin, „Konstantinopel I: Ökumenische Synode von 381", în: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 19/1990, pp. 518-524.

RITTER, Adolf Martin, „The Dogma of Constantinople (381) and Its Reception within the Churches of the Reformation", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 48, nr. 3-4/1981, pp. 228-232.

ROȘU, Alexandru, „Mărturisirea credinței în Sfântul Duh în crezurile Bisericii înainte de anul 381", în: *Ortodoxia*, serie nouă, vol. 2, nr. 4/2010, pp. 138-182.

SCHEELE, Paul-Werne, „1600 Jahre Konzil von Konstantinopel: ein ökumenisches Signal", în: *Catholica*, vol. 35, nr. 4, 1981, pp. 249-264.

SCHULZ, Hand-Joachim, „Das I Konzil von Konstantinopel (381)", în: *Der Christliche Osten*, vol. 2-6/1981, pp. 46-52.

SCHWARTZ, Eduard, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 25/1926, pp. 38-88.

STAATS, Reinhard, „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien (379)", în: *Vigiliae Christiana*, vol. 44/1990, pp. 209-221.

STAATS, Reinhard, „The Nicene-Constantinopolitan Creed as a Foundation for Church Unity", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 48, nr. 3-4/1981, pp. 212-227.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan", în: *Ortodoxia*, vol. 23, nr. 3/1981, pp. 362-385.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare", în: *Ortodoxia*, vol. 38/1979, pp. 108-114.

TSUCHIHASHI, Shigeki, „*Homotimia* and *synarithmēsis* in Basil of Caesarea's *De Spiritu Sancto*", în: *Studia Patristica*, vol. 47/2010, pp. 105-110.

TURCESCU, Lucian, „The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's to His Brother Peter, on the Difference between Ousia and Hypostasis", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 42, nr. 1-2/1997, pp. 63-82.

VAPORIS, Nomikos, „Second Ecumenical Synod, Constantinople, AD 381", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, nr. 4/1982, pp. 341-453.

VIDICAN, Ciprian, „Crezul Niceo-Constantinopolitan în contextul disputelor teologice ale secolului al IV-lea: doctrină și terminologie", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 55, nr. 2/2010, pp. 147-156.

VILLAR, José, „Confesser la foi commune: explication oecuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessée dans le Symbole de Nicée-Constantinople, 381", în: *Scripta Theologica*, vol. 26, nr. 2/1994, pp. 867-868.

VOGT, Hermann Josef, „Cyrill und das Credo von Konstantinopel (381)", în: *Theologische Quartalschrift*, vol. 180, nr. 1/2000, pp. 25-29.

WEISCHER, Bernd Manuel, „Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im *Ankyrotos* des Epiphanios von Salaminas. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolita-

nischen Glaubenssymbols im Lichte äthiopischer Forschungen", în: *Theologie und Philosophie*, vol. 53/1978, pp. 407-414.

WEISCHER, Bernd Manuel, „Die Glaubenssymbol des Epiphanius von Salamis und des Gregorios Thaumaturgos im Qerelos", în: *Oriens Christianus*, vol. 61/1977, pp. 20-40.

WICKHAM, Lionel R., „Review: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 48, nr. 2/1997, pp. 687-689.

WILLEBRANDS, Johannes, „Le Concile de Constantinople de 381, 2e œcuménique: son importance et son actualité", în: *Irénikon*, vol. 54, nr. 2/1981, pp. 163-191.

WILKEN, Robert L., „Review: Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II Oekumenischen Konzils", în: *Church History*, vol. 36, nr. 3/1967, pp. 329-331.

WRIGHT, David, „The Meaning and Reference of 'One Baptism for the Remission of Sins' in the Nicene-Constantinopolitan Creed", în: *Studia Patristica*, vol. 19/1989, pp. 281-285.

ZACHHUBER, Johannes, „Basil and the Three-Hypostases Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology", în: *Zeitschrift für Antikes Christentum. Journal for Ancient Christianity*, vol. 5/2001, pp. 65-85.

ZACHHUBER, Johannes, „The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginnings of Neo-Nicenism", în: *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 4, nr. 1/2000, pp. 83-101.

ZAÑARTU, Sergio, „El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo: algunas anotaciones", în: *Teología y vida*, vol. 48, nr. 4/2007, pp. 471-497.

Sinodul al III-lea Ecumenic Efes (431)

INTRODUCERE

„Sub milostivirea ta scăpăm, ***Născătoare de Dumnezeu*** **(Θεοτόκε).** *Rugăciunile noastre nu le trece cu vederea în nevoi, ci din primejdii ne izbăvește pe noi, singura curată, singura binecuvântată."*[1]

Sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea marchează în tradiția vie a Bisericii trecerea către dezvoltarea și precizarea doctrinei hristologice. Această elaborare și fixare a învățăturii despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos se realizează într-un mod nu tocmai liniștit, secolele următoare fiind martorele unor aprige dezbateri hristologice.

Sinodul al III-lea Ecumenic, reunit la Efes în 431, este primul din lista Sinoadelor Ecumenice de la care avem *păstrate actele sinodale*[2]. Cu toate acestea, el rămâne în istorie cu imaginea unui sinod controversat[3]. Dincolo însă de circumstanțele istorice importante pe care le vom expune pe scurt în această introducere, putem vorbi și de *un paradox dogmatic* al Efesului. Oficial, Sinodul

[1] Imn liturgic folosit în Biserică cu cel puțin 100 de ani înainte de disputele nestoriene. Vezi nota 29.

[2] Un fel de minute sau procese verbale ale sesiunilor.

[3] O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al III-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

al III-lea Ecumenic n-a definit dogmatic. S-a ferit cu mare grijă să promulge o altă definiție a credinței decât cea niceeană, văzută ca singura formulare fundamentală a credinței ortodoxe. El „canonizează" însă *Scrisoarea a doua* a Sfântului Chiril al Alexandriei către Nestorie al Constantinopolului și face loc în actele sale *Scrisorii a treia*, considerate ulterior „scrisori dogmatice" datorită conținutului lor. De aceea spunem astăzi că Efesul „dogmatizează" nașterea trupească, în timp, din Fecioara Maria a Fiului veșnic al lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, dacă sinodul chirilian primește învățătura dogmatică a Sfântului Chiril despre întrupare ca ortodoxă, nu trebuie uitat faptul că antiohienii formulează în timpul sinodului lor paralel de la Efes o scurtă definiție de credință, așa-numitul „*Crez* al Efesului", care devine baza textului de împăcare din 433, trecând astfel în definiția faimoasă a Calcedonului. Și, dacă, din punctul de vedere al dovezilor materiale, locul sensibil al dogmei hristologice de la care pleacă întreaga dispută nestoriană – *theotokia* – nu apare ca subiect central în textele oficiale ale Efesului, este mai mult decât evident că toată dinamica creștină ulterioară rămâne impregnată de geniul său. Sfântul Ioan Damaschin va consfinți acest dinamism eternizându-l în cultul ortodox. Este semnificativ faptul că în cultul creștin ortodox se numesc „dogmatici (*dogmatica*) ale glasului..." cântările (stihirile) speciale închinate Maicii Domnului, ce exprimă în chip profund dogma Întrupării Fiului lui Dumnezeu și calitatea de *Născătoare de Dumnezeu* a Fecioarei Maria.

Sfântul Ioan Casian și scandalul nestorian

Pe la jumătatea anului 430, Sfântul Ioan Casian (360-433), pe atunci retras la o mănăstire în sudul Franței la Marsilia, furniza papei Celestin al Romei expertiza sa categorică cu privire la

învățătura patriarhului Nestorie al Constantinopolului[4]. Lucrarea, numită *De Incarnatione Domini, contra Nestorium*[5] în 7 cărți, respingea ca eretică învățătura episcopului capitalei orientale a imperiului, apropiind-o de cea a lui Pelagius[6]. În acest tratat descoperim mai mult decât în scrierile duhovnicești ale Sfântului Ioan Casian o hristologie așezată pe tradiția Părinților Bisericii, unde alexandrinul Origen, capadocianul Grigorie Teologul și antiohianul Ioan Gură de Aur se bucură de un loc privilegiat. Cu autoritate atât în Occident, cât și în Orient[7], cunoscând și limba greacă, făcându-și ucenicia pe lângă marele sfânt antiohian Ioan Gură de Aur, Ioan Casian ajunsese să redacteze acest tratat, așa cum o mărturisește el însuși în introducerea lucrării, la rugămintea prietenului său, arhidiaconul Leon, care va deveni mai apoi papă al Romei. Acesta din urmă îi transmisese, cândva după luna iunie 429, o scrisoare a lui Nestorie către Celestin, precum și

---

[4] André DE HALLEUX o numește tratat „devastator". *Cf.* „La première session du Concile d'Ephèse (22 juin 431)", în: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, vol. 69 (1993), p. 57. Pentru Ioan Casian, a se vedea în special Marie-Anne VANNIER, „Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien", în: *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: actes du colloque international Bucarest, 27-28 septembre 2001*, C. Badilita et A. Jakab (éd.), Beauchesne/Polirom, 2003, pp. 49-63; reluat și în „Jean Cassien et la christologie à la veille du Concile d'Ephèse", în rev.: *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 90/2003, pp. 27-38; „Jean Cassien et la théologie de l'Incarnation", în vol.: *Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques: Actes du colloque Saint-Victor*, Marseille, 18-20 novembre 2004, M. FIXOT și J.-P. PELLETIER eds., Brespol, 2009, pp. 175-178; E. AMANN, „L'affaire Nestorius vue de Rome", în: *Revue des Sciences Religieuses*, 23 (1949), pp. 5-37 și 207-244, 24 (1950), pp. 28-52 și 235-265.

[5] Tradusă în limba română de David POPESCU în: SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Scrieri alese*, col. *PSB* 57 (serie veche), EIBMBOR, București, 1990, pp. 749-882.

[6] Pentru intransigența tezelor sale antinestoriene și asocierea directă dintre pelagianism și nestorianism, Sfântul Ioan Casian a fost acuzat adeseori de către cercetătorii moderni de subiectivism și superficialitate. *Cf.* F. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of Christian Doctrine*, Cambridge, 1914; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 2nd ed., Atlanta, 1974, pp. 467-472. Trebuie însă amintit că la Efes sinodul chirilian condamnă pelagianismul ca erezie în ultima sa ședință din 31 iulie 431.

[7] Este, se pare, singurul autor latin tradus în greacă încă din timpul său.

textul unor predici ale patriarhului Constantinopolului trimise la Roma, împreună cu a sa *Contestatio*, de adversarul acestuia, Eusebiu[8].

Ioan Casian atacă cu pasiune învățătura hristologică a lui Nestorie, apărând unitatea Persoanei lui Iisus Hristos și maternitatea divină a Fecioarei. În ochii săi, refuzul episcopului de Constantinopol de a numi pe Fecioara Maria cu titlul de Θεοτόκος („Născătoare de Dumnezeu") conducea indirect către negarea dumnezeirii lui Hristos[9] și transformarea Lui într-un *solitarius homo*. Se susține, de altfel, că Ioan Casian este cel care a introdus în teologia apuseană acest titlu aplicat Fecioarei Maria – în latină *Dei genitrix*[10]. Un fapt de asemenea important: florilegiul patristic prezentat în lucrare a fost folosit atât de Celestin, cât și mai târziu de prietenul său, Leon cel Mare, în *Tomul* său către Flavian și se pare că a „orientat" sinodul roman din august 430[11]. Acest sinod – care-i cere lui Nestorie să-și retragă în mod formal erorile sale în termen de 10 zile de la data notificării

[8] Printre oponenții cei mai prolifici ai patriarhului Nestorie din capitala răsăriteană a imperiului, trebuie amintiți avocatul Eusebiu, devenit mai apoi episcop de Dorileea, același care va denunța mai apoi învățătura lui Eutihie ca monofizită, și Proclu, episcop al Ciziculuí și ulterior patriarh al Constantinopolului, mare predicator și teolog al secolului al V-lea.

[9] De exemplu, în cartea a II-a, 5, Sfântul Ioan Casian afirmă că, dacă Iisus Hristos este Dumnezeu, atunci cea care L-a născut pe Dumnezeu este „Theotocos, id est *genitrix Dei*"; trad. rom. în: SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Scrieri alese*, *PSB* 57, p. 784. Această numire a Fecioarei ca „Născătoare de Dumnezeu" alternează în scrierile sale cu cea de *Matrem Dei* („Mama/Maica lui Dumnezeu").

[10] *Cf.* Philip L. BARCLIFT, „The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary", în: *Church History*, vol. 66, nr. 2/1997, pp. 223-224. Chiar dacă imnul „Sub milostivirea", care conține această expresie, este datat ca fiind în uz deja către 250 d.Hr., nu se știe la ce dată este tradus acesta în latină.

[11] *Cf.* M.A. VANNIER, „Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien", pp. 59-60. A se vedea și: „L'influence de Jean Chrysostome sur l'argumentation scripturaire du *De Incarnatione* de Jean Cassien", în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 4, 1995, pp. 453-462; „Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini*?", în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 66, fascicule 1-2, 1992, pp. 119-131.

deciziei, în caz contrar *ab universalis Ecclesiae catholicae communione dejectum*[12] – ține cont bineînțeles și de dosarul trimis la Roma în traducere latină de către Chiril al Alexandriei, prin diaconul Posidonius. În final, decizia de condamnare a erorilor nestoriene este încredințată spre a fi împlinită Bisericii din Alexandria, care se remarcase prin episcopul său ca oponent îndârjit al lui Nestorie în partea răsăriteană a imperiului.

Nestorie

Nestorie (381-451), patriarh al Constantinopolului între 428 și 431, ca și marele său predecesor Ioan Gură de Aur, era tot antiohian, format la școala siriană a lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia, ascet și bun predicator, aprig apărător al dreptei credințe, și fusese adus de împăratul Teodosie al II-lea din Antiohia pentru a fi episcop al capitalei Imperiului de Răsărit. Prieten cu Ioan al Antiohiei și cu Teodoret de Cyr, Nestorie intervine încă din primul său an de episcopat în Constantinopol în disputele care opuneau pe cei care susțineau și pe cei care contestau titlul de *Născătoare de Dumnezeu* (Θεοτόκος) acordat Fecioarei Maria. Însă nu reușește nici pe departe să aducă pacea. Dimpotrivă, stârnește tulburări adânci, rănind evlavia creștinilor și provocând un adevărat „scandal ecumenic"[13]. Încă din toamna lui 428, datorită contestațiilor creștinilor din Constantinopol, Nestorie caută să se justifice în fața confraților săi episcopi prin scrisori. Așa cum el însuși mărturisește într-una din aceste scrisori adresate lui Ioan al Antiohiei, găsind în Constantinopol dispute între cei care o numeau pe Fecioara „Născătoare de Dumnezeu" (Θεοτόκος) și alții care se opuneau, recunoscând doar maternitatea umană a Fecioarei (ἀνθρωποτόκος), a dorit să aplaneze conflictul propunând o soluție intermediară prin expresia „Născătoare de Hristos"

[12] Olimp CĂCIULĂ, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, București, 1937, p. 10.
[13] *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 447.

(χριστοτόκος). Preocuparea sa principală, născută ca reacție împotriva apolinarismului, era de a nu admite niciun fel de contopire prin amestecarea firilor dumnezeiască și omenească în Mântuitorul. Insistând însă prea mult pe realitatea și deplinătatea naturii omenești a lui Hristos, rupea într-un fel unitatea Persoanei Sale. Aceasta l-a condus către separarea periculoasă a lui Hristos în doi subiecți uniți doar printr-o legătură (συνάφεια) sau relație morală, punând astfel sub semnul întrebării comunicarea reală dintre cele două firi. Logica hristologică a lui Nestorie, fixată pe imuabilitatea și impasibilitatea dumnezeirii, accentua „locuirea" sau „sălășluirea" Fiului lui Dumnezeu în Iisus Hristos ca într-un templu, vas, veșmânt care a cuprins pe Dumnezeu. De aceea, susținea el, cel care a suferit pentru noi a fost omul, vasul ce a cuprins pe Dumnezeu, însă nu Dumnezeu Însuși, Care este nepătimitor. Tot de aceea, Fecioara Maria nu a născut dumnezeirea, ci pe un om, care, datorită unirii cu Logosul, poate fi numit „Fiu al lui Dumnezeu"[14]. Astfel, el atribuia acțiunile omenești unui subiect autonom, omul Iisus, fiind acuzat pentru aceasta de adversarii săi de adopționism. De fapt, aceasta era și urmarea directă a situării în planuri diferite, câteodată confuze, a termenilor cheie din hristologie, care nu îmbrăcaseră semnificațiile tehnice ulterioare. Imprecizia limbajului în hristologie este însă o caracteristică a majorității autorilor din epocă, oponenții lui Nestorie nefăcând excepție.

Sfântul Chiril al Alexandriei

Cel care se manifestă ca oponent major al gândirii lui Nestorie, așa cum am menționat mai devreme, este episcopul de Alexandria, Chiril (378-444). Personalitate puternică, bun teolog, scriitor prolific, Chiril participase împreună cu unchiul său, Teofil, pe atunci episcop al Alexandriei, la sinodul care l-a depus pe

[14] *Cf.* O. CĂCIULĂ, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, p. 7.

Ioan Gură de Aur la Stejar în 403. El devine episcop al Alexandriei în anul 412, ca succesor al lui Teofil.

Cum ajunge însă Chiril protagonistul principal al dramei nestoriene? Cauzele sunt multiple și complexe, iar cercetătorii au încercat să le surprindă cât mai bine în contextul lor istoric[15]. Cert este faptul că gândirea lui Nestorie, așa cum fusese ea exprimată în unele din predicile sale, depășește frontierele eparhiei sale și ajunge să circule chiar în mediul monahal egiptean, semănând multă tulburare. Chiril nu poate sta deoparte și intervine în chestiune atât prin scrisoarea pastorală de la Paștile anului 429, cât și printr-o altă scrisoare adresată în mod special monahilor egipteni, poziționându-se clar împotriva textelor lui Nestorie. În același timp, Nestorie face „imprudența" de a deschide o anchetă în privința anumitor clerici alexandrini care s-au plâns la Constantinopol de comportamentul inadecvat de păstorire al lui Chiril. Trebuie amintit că, la începutul secolului al V-lea, ascensiunea scaunului de Constantinopol nu era văzută cu ochi buni de venerabilul tron alexandrin. Alexandria avea pretenții vădite de primație în Răsărit, iar Ioan Gură de Aur, Nestorie și apoi Flavian, toți arhiepiscopi ai Constantinopolului, simt pe pielea lor influența alexandrină în acea parte a imperiului[16].

Însă, oricât de importante ar fi fost aceste rivalități, ceea ce e mai important pentru noi sunt cauzele teologice care cereau în epocă o clarificare a doctrinei. Chiar dacă, așa cum spunem noi astăzi, primele două Sinoade Ecumenice s-au aplecat în mod special asupra dogmei trinitare, în lupta sa contra arianismului Biserica a arătat că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, iar

[15] A se vedea bibliografia selectivă de la sfârșitul acestei introduceri.

[16] Canonul 3 al Sinodului de la Constantinopol din 381 conferea capitalei de Răsărit primația după Roma, lucru care nu putea decât să stârnească invidia Alexandriei și Antiohiei. Poate și acesta este unul din motivele care i-au făcut pe Chiril și pe orientali să ignore total Simbolul de credință constantinopolitan, referindu-se doar la cel niceean.

împotriva apolinarismului, că este om adevărat. Sfârșitul secolului al IV-lea și întreg secolul al V-lea vor fi martorii deplasării interogațiilor dogmatice fundamentale de la chestiunea identității divine a lui Hristos sau a relației lui Dumnezeu cu Dumnezeu către exprimarea modului în care Dumnezeu Se întrupează sau Se înomenește[17]. Era nevoie în acest caz nu doar de afirmarea deplinei divinități și omenități a lui Hristos, ci de precizarea raportului sau relației dintre cele două firi sau naturi, dumnezeiască și omenească, în Mântuitorul Iisus Hristos.

În această perspectivă, așa cum evidențiază Grillmeier[18], două scheme hristologice se dezvoltă în paralel, întâlnirea dintre ele dând naștere unor ample dezbateri. Diferența dintre ele se datorează în mare parte și diferenței de abordare a exegezei scripturistice: dacă școala alexandrină favoriza o interpretare mistico-alegorică, cea antiohiană era predominant una istorico-literară[19].

Pe de o parte, s-ar putea distinge schema alexandrină, *Logos-sarx*, care accentua realitatea întrupării Cuvântului divin, devenit trup fără să Se preschimbe în trup. Sfântul Atanasie cel Mare și mai apoi Sfântul Chiril sunt printre cei care privilegiază o astfel de abordare, care punea în valoare unirea intimă dintre Dumnezeu și omenitate, faptul că Dumnezeu-Cuvântul *S-a făcut* trup cu adevărat (*cf. Ioan* 1, 14), El rămânând unicul subiect al experiențelor divine și umane ale lui Hristos. Natura umană a fost apropriată

---

[17] *Cf.* Jaroslav PELIKAN, *La tradition chrétienne*, I: *L'émergence de la Tradition catholique*, PUF, Paris, 1994, în special capitolul 5: „La personne du Dieu-homme", pp. 237-290, aici p. 237.

[18] *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, în special partea a II-a: „The First Theological Interpretations of the Person of Christ", pp. 153-344.

[19] Aceste scheme sunt utile pentru înțelegerea dezvoltării unor anumite tendințe teologice în secolele al IV-lea și al V-lea, însă nu trebuie absolutizate, pentru că orice delimitare clară este riscantă și nu acoperă tot adevărul. Nu trebuie uitat faptul că Apolinarie însuși a fost episcop în Laodiceea Siriei, iar unii episcopi sirieni au fost monofiziți.

de Logos, făcând-o astfel natura Sa proprie. Unirea aceasta, numită de Sfântul Chiril *ipostatică* sau *după ipostas*, permitea dezvoltarea unei teologii a comuniunii și comunicării dintre dumnezeire și omenitate orientate soteriologic către posibilitatea reală de îndumnezeire a omului. O astfel de schemă descendentă, în care natura umană nu era privilegiată, risca însă pericolul unei fuzionări între cele două naturi, firea umană ajungând să fie atât de unită cu cea divină încât este aproape desființată prin absorbire (monofizism).

Pe de altă parte, schema antiohiană, *Logos-anthropos*, pleca de la realitatea distincției dintre dumnezeire și omenitate, încercând să arate cum coexistă naturile distincte într-un singur subiect, Domnul Iisus Hristos. Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Ioan Gură de aur, Teodoret de Cyr sunt câțiva dintre reprezentanții de seamă ai acestei școli siriene, care accentua subiectivitatea autonomă a omenității lui Hristos. În cadrul acestei teologii, unirea dintre firi era descrisă de multe ori ca *locuire-în* sau *sălășluire* a Logosului într-un om pe care l-a „asumat" prin întrupare. Același text biblic de la *Ioan* 1, 14 le servea drept fundament, însă accentul cădea mai mult pe cuvintele: „...și S-a sălășluit între noi...". Dacă alexandrinii prețuiau mai mult „S-a făcut" trup, sirienii arătau cum „Și-a luat" trup (Teodoret). *Ioan* 2, 19, în care Iisus vorbește despre distrugerea și refacerea templului trupului Său, și *Coloseni* 2, 9: „Întru El locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii" sunt locuri clasice ale acestei teologii siriene, care vedea trupul Mântuitorului ca pe un *templu* asumat de Logos. Riscul unei astfel de abordări ascendente[20], în care omul Iisus a fost *asumat* de Logosul divin, era accentuarea unei umanități autonome și gândirea unirii dintre naturi în termeni de *legătură* sau *relație* sau *conjuncție*, fără a vedea întrepătrunderea și comunicarea

[20] *Cf.* Bernard Sesboüé, *Histoire des dogmes I: Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, cap. VII, Desclée, Paris, 1994, p. 371.

lor. Ea putea conduce în mod extrem către separarea naturilor, până acolo încât Domnul Iisus Hristos să fie gândit ca un compus din doi subiecți: Logosul unit cu omul Iisus (dioprosopism).

În același timp, așa cum am afirmat deja, era și o mare problemă terminologică. Cuvintele *physis* (fire sau natură), *hypostasis* (ipostas), *prosopon* (persoană) nu căpătaseră sensurile tehnice de mai târziu în hristologie și erau înțelese și folosite diferit de teologi. Sensurile lor foarte largi și complexe făceau ca uneori să se suprapună, conducând astfel la confuzii. De pildă, Chiril înțelegea *natura* ca pe un subiect autonom, individ concret. *Physis* era echivalent la el cu *hypostasis*, ca subzistență sau realitate individuală concretă. De aceea, el putea vorbi deodată despre *mia hypostasis* și despre *mia physis* a Logosului întrupat. În ochii lui Nestorie această abordare apărea ca apolinarism pur, pentru că el gândea *physis* și *hypostasis* în termeni de *ousia* (ființă, esență, substanță). Deci și la el termenii erau aproape echivalenți, pentru că atunci când vorbește despre două naturi el gândește două ipostasuri, dar nu în sens alexandrin de subiect concret, ci în sensul unei substanțe concrete. Iar unirea hristologică nu e văzută de el la nivelul lui *hypostasis*, ci al lui *prosopon*. De aceea, el vorbește despre două *prosopa* (πρόσωπα), ca manifestări exterioare - roluri, care formează *o uniune personală* (prosopică) prin *conjuncție* (*synapheia*), ceea ce presupune și aportul voinței umane libere. Pentru Chiril, aceasta era dovada clară de dioprosopism, deoarece el înțelegea *prosopon* în sensul lui *hypostasis*[21]. În perspectiva sa, unirea este una reală, concretă, ipostatică: de aceea este un unic ipostas al Cuvântului înomenit.

Pentru a solicita lămuriri despre doctrina propovăduită și a răspunde în consecință, Chiril îi adresează mai multe scrisori lui Nestorie între 429 și sfârșitul lui 430. Dintre acestea, se evidențiază

[21] *Cf.* Norman Russell, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London and NY, 2000, p. 40. A se vedea și: Martin Jugie, „La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie", în: *Échos d'Orient*, t. 15, nr. 92/1912, pp. 12-27.

Scrisorile a II-a și a III-a, dogmatice în conținut, ce vor marca dinamica hristologică a Bisericii într-un mod deosebit. Cea de *a doua* este primită la Efes în unanimitate prin aclamații ca expresie adevărată a credinței ortodoxe. Cea de *a treia*, care avea la sfârșit *12 capitole* (*kephalaia*) la care Nestorie trebuia să subscrie, era consecința unui sinod reunit în Alexandria în noiembrie 430, ce confirma decizia sinodului roman din vara aceluiași an. De aceea s-a mai numit și „epistola sinodală". Cu evidente accente polemice, ea este revelatoare pentru terminologia hristologică alexandrină a timpului, constituind un obstacol major în realizarea împăcării cu antiohienii și devenind mai apoi „manifestul teologic al monofizismului"[22]. Este evident că prin aceasta Chiril dorea să-l forțeze pe Nestorie să-i accepte nu doar teologia sa, ci chiar propria terminologie[23]. Ioan al Antiohiei, informat fiind de Nestorie despre deciziile romane și alexandrine, îi mandatează pe Andrei de Samosata și Teodoret de Cyr pentru a respinge *Scrisoarea a III-a* a lui Chiril, și în mod special Anatematismele sale, ceea ce va conduce la un foarte interesant, din punct de vedere teologic, schimb de scrisori între cele două părți[24].

Chiar dacă nu toate formulările lui Chiril au fost primite de Biserică, totuși teologia lui a devenit până la urmă teologia Bisericii, iar el, cinstit ca sfânt și învățător[25]. Deși folosea un limbaj apolinarist atunci când susținea inseparabilitatea firilor, vorbind despre „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul", gândirea lui Chiril respingea orice fel de apolinarism. Acesta pentru că, pe lângă ambiguitățile certe ale vocabularului chirilian, care

---

[22] G. ALBERIGO, *Les Conciles Oecuméniques*, 2. *Les Décrets*, Cerf, Paris, 1994, p. 76.

[23] *Cf.* P. L'HUILLIER, *The Church...*, p. 145.

[24] A se vedea: D. STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, pp. 295-440.

[25] În calendarul ortodox îndreptat, Sfântul Chiril este cinstit pe 18 ianuarie, împreună cu Sfântul Atanasie cel Mare. Ei sunt flancați de doi mari sfinți cuvioși egipteni: Antonie cel Mare și Macarie cel Mare, pe 17, respectiv, 19 ianuarie.

au devenit mai apoi sursă de noi probleme, conținutul formulărilor sale era ortodox.

Printre sursele principale pe care-și întemeiază Sfântul Chiril hristologia, se pot menționa Sfânta Scriptură, Tradiția Părinților și Liturghia. Chiril este un mare exeget al Sfintei Scripturi, iar interpretarea sa dezvoltă linia școlii alexandrine, pe care o reprezintă admirabil. În controversele teologice, el dezvoltă acea modă inaugurată de Sfântul Vasile cel Mare a „florilegiilor" creștine, antologii de mărturii patristice folosite în argumentație. Dintre Părinți, în hristologie și în mod special în disputa nestoriană, el se sprijină îndeosebi pe Atanasie cel Mare și pe Grigorie Teologul[26]. Insistența lui se manifestă cu precădere asupra unității și unicității subiectului Fiului lui Dumnezeu înomenit. Pentru el, Mântuitorul Iisus Hristos nu era un om, ci Dumnezeu Însuși făcut om pentru noi, fără să înceteze niciun moment a fi Dumnezeu. Respingând orice dualitate de subiecți nestoriană, în sensul de a pune deoparte pe Dumnezeu-Logosul și de altă parte pe Hristos cel istoric, Chiril ajunge să dezvolte o hristologie a *chenozei* Fiului lui Dumnezeu, Care, din dragoste pentru noi, oamenii, trăiește o realitate istorică smerită, coborând din ceruri pentru a lua chip de rob, identificându-Se cu noi în omenitatea noastră, afară de păcat. Făcând a Sa omenitatea, Cuvântul lui Dumnezeu Însuși, Cel care este Viață și dătător de viață, Cel veșnic și imuabil, S-a născut în timp, a suferit în trup, a fost răstignit în trup și a gustat moartea în trup[27]. În linia Sfântului Grigorie Teologul, *Unul și Același* Fiu, Domn, Hristos este pentru Chiril atât subiectul slavei, cât și al crucii (*cf. 1 Corinteni* 2, 8).

---

[26] Pentru influența decisivă a Sfântului Grigorie Teologul în hristologia chiriliană, a se vedea și Christopher A. BEELEY, „Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology", în: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, nr. 3/2009, pp. 381-419.

[27] *Cf.* SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrisoarea a III-a*, Anatematisma 12 (v. traducerea din volumul de față).

Însă locul unde îl depășește clar pe Nestorie este în ancorarea teologiei sale în cultul Bisericii. Chiril dezvoltă o hristologie conformă cu Euharistia, doctrina euharistică ajutându-l să-și construiască edificiul său hristologic. De exemplu, cuvintele lui Iisus din capitolul 6 al *Evangheliei după Ioan* îi oferă prilejul de a dezvolta exegeza biblică în sensul unității ipostatice gândite de el. Trupul ce se dă în Euharistie este trupul asumat de Logos prin unirea cu omenitatea. Numai așa poate fi el dătător de viață. Chiril respinge astfel cugetarea acelora care învățau că textul de la *Ioan* s-ar referi nu la trupul și sângele Logosului, ci la ale unui om unit cu El[28]. Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său, ni se dăruiește viață din belșug prin sălășluirea Logosului în noi, atât într-un mod divin prin Sfântul Duh, cât și uman prin Sfântul Trup și scumpul Sânge.

Pe de altă parte, așa cum subliniază J. Pelikan, hristologia dezvoltată de Chiril este conformă cu și confirmată de cultul creștin. Iar aici două aspecte sunt interesante pentru analiza noastră. Primul vizează *închinarea pe care o datorăm Mântuitorului Iisus Hristos*. Când ne închinăm lui Hristos, ne închinăm Logosului divin, sau omului Iisus? Este o singură închinare, după ipostas, sau două, una pentru dumnezeire și una pentru omenitate? Vedem că Sfântul Chiril se opune unei demnități de cinstire a omului Iisus fondată doar pe legătura sau conexiunea Sa cu Logosul. Sau, cum spunea Nestorie, „pentru Cel ce este îmbrăcat, cinstesc îmbrăcămintea". O întreagă dimensiune soteriologică este vizată aici. Pentru alexandrin, Dumnezeu singur este autorul mântuirii noastre, și nu meritele dobândite de omul Iisus. Unul Dumnezeu-Cuvântul S-a unit cu trupul, făcându-l al Său și suportând în trup toate cele ale omului, de la naștere până la moarte. Iisus Hristos este Mântuitorul și, de aceea, subiectul unicei noastre adorări. Dacă Nestorie sublinia mai ales aspectul

[28] *Cf.* J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*, I, p. 249.

moral al întrupării, Chiril îi opune aspectul ontologic. Întruparea transformă din interior natura umană, dându-i din nou posibilitatea de a se îndumnezei.

Al doilea aspect, care i-a marcat de altfel destinul lui Chiril, privește *cinstirea pe care o datorăm Fecioarei Maria*, omul prin care Dumnezeu S-a făcut om. În cultul creștin, Fecioara a fost recunoscută din cele mai vechi timpuri ca Maică a lui Dumnezeu sau Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)[29]. Însă, în cadrul disputelor teologice din secolul al V-lea, atât Chiril, cât și Nestorie au realizat foarte bine că termenul de *Theotokos* este mult mai mult decât un „titlu onorific", fiind un cuvânt cheie pentru hristologie. Concentra în el o întreagă teologie a Întrupării, o *definiție dogmatică cuprinsă într-un singur cuvânt*[30]. Poate creatura, fie ea și în puritatea Fecioarei, să nască pe Creator? Poate carnea să nască altceva decât carne, așa cum învăța Nestorie? Pentru că *Theotokos* nu arată altceva decât identitatea divină a lui Iisus Hristos. Termenul nu este biblic, tot așa precum *homoousios*-ul niceean. Pentru Chiril, numirea de „Născătoare de Dumnezeu" era o consecință firească a ceea ce s-a numit mai târziu în teologie *comunicarea însușirilor* sau a *proprietăților* (*communicatio idiomatum* / ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) în unicul Ipostas al lui Iisus Hristos.

---

[29] Una din cele mai vechi rugăciuni mariale care a ajuns până la noi, imnul „Sub milostivirea ta scăpăm...", cântat în ritul bizantin în cadrul slujbei Vecerniei zilelor de rând din Postul Mare, este datată ca fiind în uz deja către 250 d.Hr. În ea, creștinii se roagă Născătoarei de Dumnezeu: „Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν **Θεοτόκε**. Τὰς ἡμῶν ἱκεσίας μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει ἀλλ᾽ ἐκ κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς, μόνη ἁγνή, μόνη εὐλογημένη"(gr.); *Sub tuum praesidium confugimus,* ***Sancta Dei Genitrix****. Nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus nostris, sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta* (lat.).

[30] Expresia îi aparține lui G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin Mother of God", în: *The Collected Works of Georges Florovsky*, III, *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Co., Belmont, MA, 1976, pp. 171. Peste sute de ani de la Sinodul al III-lea, Sfântul Ioan Damaschinul, în sinteza sa dogmatică, spunea că „acest nume constituie toată taina Întrupării", *Despre credința ortodoxă*, III, 12 (versiunea în limba română: SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, trad., intr. și note de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1943, p. 99).

Ipostasul veșnic al Fiului lui Dumnezeu Se naște în timp din Fecioara Maria, comunicând și imprimând firii omenești cu care Se unește însușiri divine și primind de la ea cele omenești, în afară de păcat. Fiind amândouă deodată cu adevărat, fără contopire, ca Dumnezeu mișca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. „Pătimea dumnezeiește", spunea peste veacuri Sfântul Maxim, „căci pătimea de bunăvoie, de vreme ce nu era simplu om, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, de vreme ce nu era simplu Dumnezeu"[31]. Unirea aceasta dintre firea divină și cea umană într-un singur subiect a fost numită de Chiril *unire* (ἕνωσις) *ipostatică* sau *după ipostas* (καθ'ὑπόστασιν). În felul acesta, Cel născut din Fecioară nu era doar simplu om, dar nici simplu Dumnezeu, ci Dumnezeu-Omul, 100% Dumnezeu și 100% om. Tot așa, cea care L-a născut pe Iisus Hristos putea fi numită pe drept cuvânt „Născătoare de Dumnezeu" și „Maica lui Dumnezeu".

Însă, așa cum am spus mai sus, Chiril nu se baza doar pe tradiția liturgică atunci când pornea în argumentarea teologică a maternității divine a Fecioarei. O întreagă tradiție teologică alexandrino-capadociană dezvoltase înaintea lui această învățătură, ceea ce explică într-o anumită măsură reținerea siriană a lui Nestorie[32]. Pentru Sfântul Grigorie Teologul, „dacă cineva nu crede că Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu (*Theotókon*), este în afara (separat de) dumnezeirii (*theótetos*)"[33]. Iar pentru Proclu, unul din oponenții majori ai lui Nestorie în Constantinopol, mai

---

[31] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea I: *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, col. *PSB* 80 (serie veche), EIBMBOR, București, 1983, p. 60.

[32] A se vedea trimiterile patristice la: John A. McGuckin, *St Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, E.J. Brill, 1994, nota 52, p. 22.

[33] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola* 101, 16, în: *Lettres théologiques*, introd., texte critique et notes par Paul Gallay, col. *Sources Chrétiennes*, nr. 208, 2e ed., Cerf, Paris, 2013, p. 42.

târziu devenit el însuși arhiepiscopul capitalei (434-436), Fecioara Maria este nici mai mult nici mai puțin decât „laboratorul/atelierul unității firilor" (ἐργαστήριον[34] τῆς ἑνώτητος τῶν φύσεων)[35]. Or împărțirea în Hristos a naturii/persoanei umane și a celei divine de către Nestorie îl conducea către separarea între Fiul lui Dumnezeu și fiul „teofor" al Mariei, templu, vehicul și receptacul al Logosului – uniți doar printr-o legătură volitivă sau morală, așa cum ar fi legătura dintre un bărbat și o femeie care se iubesc.

Pe de altă parte, trebuie reamintit că numele Fecioarei raportat la procesul înomenirii Logosului divin nu apare în Crezul niceean, ci doar în cel constantinopolitan. Este interesant faptul că acest din urmă Crez, primit de Calcedon ca formând una cu cel niceean, nu este menționat în disputele nestoriene. Atât antiohienii, cât și Sfântul Chiril pun ca principal criteriu formal al credinței ortodoxe doar crezul niceean. Astfel, alexandrinul citează de 5 ori Crezul niceean și niciodată pe cel constantinopolitan[36]. Această „obsesie" efesiană se reflectă și în hotărârea aprobată în penultima ședință a sinodului (22 iulie 431), ce interzice orice altă formulare de credință decât cea definită la Niceea[37] în 325. De aceea, având în vedere că Actele Sinodului I Ecumenic nu s-au transmis până la noi, textul sursă în limba greacă al Crezului

---

[34] Termenul va fi popularizat de Maxim Mărturisitorul, care vedea omul ca un „laborator" ce are capacitatea naturală de a media între dimensiunile creației și a le aduce lui Dumnezeu. Părintele Stăniloae aplică eclesiologic acest termen, Biserica fiind pentru el un adevărat „laborator al învierii".

[35] *Apud* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 520.

[36] *Cf.* Georges-Matthieu DE DURAND, „Réflexions sur les quatre premiers conciles œcuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451)", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 86, 1/2002, p. 14. Poate de aceea Ioan Casian folosește în argumentarea sa un crez baptismal antiohian, cunoscut lui Nestorie, care spre deosebire de cel niceean vorbește despre nașterea iconomică a lui Dumnezeu din Fecioara Maria: *...natus est ex Maria virgine.*

[37] Numele Fecioarei Maria va apărea însă alăturat direct expresiei „Născătoare de Dumnezeu" în scrisoarea de unire dintre Ioan și Chiril.

niceean prezentat în volumul de față este tocmai cel nealterat pe care-l găsim în Actele Sinodului de la Efes.

Sinodul de la Efes

În fața presiunilor Romei și Alexandriei, Nestorie își va căuta dreptatea înaintea unui sinod al întregii Biserici. Astfel că, pentru a pune capăt disputelor, la 19 noiembrie 430, împăratul Teodosie al II-lea cel Tânăr (408–450)[38], la solicitarea lui Nestorie, convoacă un sinod la Efes pentru anul următor, la praznicul Cincizecimii[39]. Impresia inițială e chiar favorabilă lui Nestorie, pentru că împăratul îi scrie lui Chiril pentru a se pune la dispoziția sinodului, ce va lua în considerare comportamentul său nepotrivit. Se pare că Anatematismele sale provocaseră destul de multe tulburări, fiind văzute ca inițiative private periculoase. De aceea, în textul de convocare imperial (*sacra*) se precizează ca „nicio inovație să nu fie făcută în particular de către unii înainte de preasfântul sinod și definiția (*typos*) care va fi promulgată de el în toate printr-un vot comun". Vedem de aici că împăratul dorea ca sinodul să ajungă la o definiție de credință fundamentată pe un vot unanim al episcopilor.

Deoarece probabil își dorea o reprezentare cât mai echilibrată în realizarea acestui vot comun, împăratul invitase la sinod toți mitropoliții, cărora însă le transmite să vină însoțiți doar de câțiva (ὀλίγους) dintre episcopii din provincia lor. Dacă însă privim

[38] Împărat de la vârsta de 7 ani, Teodosie cel Tânăr este direct influențat în cele religioase atât de sora sa, Pulheria, cât și de soția sa, Evdochia. Un rol important îl joacă și eunucul Hrisafie, mare susținător al arhimandritului Eutihie. Împărat roman al Occidentului era în acea vreme Valentinian al III-lea (424-455). Situația Imperiului Roman era una foarte delicată. După sfârșitul domniei lui Teodosie cel Mare (395), Imperiul Roman, mai ales în Apus, este practic sub asediu: în 410 Alaric cucerește Roma, spre 430 apar hunii în regiunea Rinului, iar Hippona este asediată de vandali.

[39] Din textul de convocare se face evidentă conștiința responsabilității eclesiale a împăratului, unitatea și pacea religioase fiind determinante pentru unitatea și pacea imperiului.

delegațiile prezente, vedem că lucrurile nu au stat întocmai cum își dorise împăratul, iar acest lucru a avut consecințe importante în destinul sinodului: Chiril vine cu 50 de episcopi egipteni[40], Memnon al Efesului, împreună cu macedonienii, cu aproape 100, Juvenal al Ierusalimului este însoțit de 15 palestinieni, Roma este reprezentată de 2 episcopi și 1 preot[41], Cartagina de 1 diacon[42], Nestorie vine cu 16 episcopi, iar sirienii ajung mai târziu în Efes cu o delegație de 40 de episcopi (arhiepiscopii mitropolitani cu câte 2 sufragani fiecare)[43]. Chiril reușește să-și atragă de partea lui pe Juvenal, Memnon și Celestin, iar Nestorie este sprijinit doar de prietenii săi antiohieni. Deși ajuns la Efes înainte de Rusalii, odată cu trupele imperiale care ar fi trebuit să asigure ordinea sinodului, Nestorie este împiedicat de Memnon să slujească în vreo biserică din oraș.

Împăratul nu s-a deplasat la Efes, însă l-a însărcinat pe Candidian, comandantul gărzii imperiale, să asigure ordinea sinodului și să-l informeze despre evoluția lucrărilor sale. La data prevăzută pentru începerea sinodului (7 iunie 431), antiohienii și delegații romani nu sosiseră încă. După două săptămâni de așteptare, la doar câteva zile înainte de sosirea delegației antiohiene, duminică 21 iunie, Chiril decide convocarea sinodului pentru ziua următoare, în absența lor[44]. Prin această mișcare abilă, Chiril își asigură conducerea sinodului compus doar din adversari ai lui Nestorie, acționând deodată ca acuzator și judecător.

---

[40] Este însoțit de numeroși călugări, dintre care se remarcă arhimandritul Shenuda, starețul Mănăstirii Albe din Egiptul de Sus, care în timpul său număra mai mult de 2000 de călugări.

[41] Episcopii Arcadie și Proiect și preotul Filip.

[42] Invaziile vandale făceau aproape imposibilă prezența africanilor la Efes. Fericitul Augustin a fost invitat și el în mod personal, însă murise cu câteva luni înainte, pe 28 august 430.

[43] *Cf.* P. L'HUILLIER, *The Church...*, p. 146.

[44] Pentru o istorisire sintetică a evenimentelor de la Efes, a se vedea: J.A. MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria...*, pp. 53-107.

Cum era de așteptat, Nestorie refuză cele 3 invitații trimise după practica canonică să se prezinte înaintea sinodului până ce Ioan și antiohienii nu vor ajunge în Efes.

Copie a senatului roman, dar și consistoriu al împăratului pe probleme religioase, sinodul era deodată sinod și tribunal. El promulga decrete valabile pentru Biserică, însă putea și să judece persoane și operele lor. Cu un secol înainte[45] deja, Sfântul Atanasie cel Mare se apăra împotriva adversarilor săi la sinodul din Tyr, tot așa cum Sfântul Ioan Gură de Aur recuza competența adunării care l-a condamnat pe baza argumentului că dușmanul acuzatului nu poate fi în același timp și judecător[46]. Or oful cel mare al lui Nestorie, mărturisit mai târziu pe când era în exil, era tocmai faptul că alexandrinul „constituia întregul tribunal [...]. Eu am fost convocat de Chiril care a reunit sinodul, de Chiril care era președintele. Cine era judecătorul? Chiril! Și cine era acuzatorul? Chiril! Cine era episcopul Romei? Chiril! Chiril era totul!"[47]

În ciuda protestelor a 68 de episcopi, dintre care 21 de mitropoliți, și a comisarului imperial, sinodul este deschis pe 22 iunie 431 în biserica mare a Sfintei Maria din Efes. Chiril deține președinția sinodului, ajutat de Juvenal al Ierusalimului și Flavian de Filipi, iar preotul alexandrin Petru va asigura secretariatul. Patrologul franciscan André de Halleux remarca la prima sesiune de la Efes o suprareprezentare a episcopilor anti-nestorieni, numărând printre cei 154 de episcopi prezenți doar 17 mitropoliți, comparativ cu cei 21 din 68 de episcopi care protestaseră cu o zi înainte[48]. Reprezentantul împăratului, Candidian, care a contestat legitimitatea începerii sinodului fără prezența celorlalți episcopi,

---

[45] *Cf.* A. DE HALLEUX, „Nestorius, histoire et doctrine", în: *Irénikon*, 66/1993, pp. 42-43.

[46] Deja Sfântul Ioan Gură de Aur îl numise pe Teofil, după sinodul de la Stejar, „faraon modern".

[47] *Liber Heraclidis*, 117, la Pierre-Thomas CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, în: *Histoire des conciles œcuméniques*, 2, Orante, Paris, 1962, p. 49.

[48] A. DE HALLEUX, „La première session du Concile d'Ephèse...", p. 68.

este evacuat din adunare după ce, printr-o manevră abilă, Chiril îl face să dea citire cu voce tare edictului imperial de convocare[49]. În centrul adunării este așezată Sfânta Evanghelie, ca semn văzut al prezenței lui Hristos.

Sinodul purcede la verificarea învățăturii lui Nestorie, fără a oferi șansa unei confruntări doctrinale directe între Chiril și Nestorie. Criteriul normativ al recunoașterii adevăratei credințe hristologice folosit de sinodali va fi Simbolul niceean. De aceea, acesta este citit cu voce tare, iar apoi se face lecturarea celei de *a doua Scrisori a lui Chiril* către Nestorie, precum și a răspunsului celui din urmă. Cele două sunt confruntate deci cu Simbolul niceean și se constată prin vot nominal și public ortodoxia primei și erezia celei de a doua. După lecturarea scrisorii papei Celestin către Nestorie, urmare a sinodului roman din vara lui 430, apare în acte și cea de *a treia Scrisoare a lui Chiril* cu Anatematismele sale[50]. Având în vedere că sinodul nu a promulgat o mărturisire de credință proprie, concentrându-se asupra doctrinei Întrupării așa cum a fost ea exprimată fie de Sfântul Chiril, fie de Nestorie în scrierile lor, primirea celor două scrisori chiriliene ar constitui de fapt concluzia dogmatică a Sinodului[51].

Actele descriu și mărturiile directe despre învățăturile greșite ale episcopului de Constantinopol ale lui Acaciu de Melitene și Teodot de Ancira, foști susținători ai lui Nestorie, care s-au îndepărtat de acesta în perioada de așteptare la Efes a sirienilor. Urmează diferite citări patristice[52] și nestoriene, lecturarea unei

[49] Condiție obligatorie fără de care sinodul nu ar fi putut fi deschis în mod legal.

[50] Din actele păstrate până astăzi se pare totuși că această epistolă nu face obiectul unui vot, cum a fost cazul cu cea de *a doua Scrisoare a lui Chiril* către Nestorie.

[51] *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 485.

[52] Printre cele mai importante scrieri patristice folosite de Chiril împotriva lui Nestorie se remarcă Scrisoarea anti-apolinaristă a Sfântului Grigorie Teologul către preotul Cledoniu (*Epistola* 1) și cea a Sfântului Atanasie cel Mare către Epictet. Mai sunt citați Petru și Teofil ai Alexandriei, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Vasile cel Mare, Iulius și Felix ai Romei.

scrisori de la africani, după care este pronunțată unanim decizia de depunere a lui Nestorie: „Domnul nostru Iisus Hristos, Care a fost blasfemiat de acest om, hotărăște prin acest preasfânt sinod că același Nestorie este exclus din demnitatea episcopală și din întreaga adunare preoțească"[53].

Chiril ar fi sperat ca întreg sinodul să se fi rezumat la acea unică sesiune din 22 iunie[54]. Numai că lucrurile nu au fost așa de simple. Graba sa de a „predetermina" rezultatul sinodului, dublată și de întârzierea episcopilor antiohieni, a provocat tulburări profunde. Acestea vor face ca episcopii adunați pentru sinod să fie nevoiți să mai aștepte încă patru luni până să se întoarcă la eparhiile lor.

După numai 4 zile sosește la Efes și delegația siriană condusă de Ioan († 442). Aducându-i-se la cunoștință de către Nestorie și Candidian versiunea lor despre cele întâmplate, abia ajuns, Ioan convoacă sinod sub autoritatea sa, care reunește aproximativ 50 de episcopi anti-chirilieni. Memnon și Chiril sunt depuși, Anatematismele celui din urmă fiind socotite eretice, ca imprimate de arianism, apolinarism și eunomism, în opoziție astfel cu doctrina niceeană. Comuniunea cu ceilalți episcopi chirilieni este întreruptă cât timp refuză să condamne aceste capitole alexandrine. Ca reacție imediată, efesenii interzic celor care au semnat actele de depunere accesul în biserici pentru slujbe. Ambele adunări, ferm convinse de fidelitatea niceeană, trimit scrisori împăratului, încercând să prezinte propria viziune a faptelor. După multe presiuni din toate părțile, împăratul, într-o primă fază anulează deciziile din 22 iunie, sinodul trebuind să fie convocat din nou în

[53] P.-T. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, p. 53. Dacă sinodul debutează în dimineața lui 22 iunie cu un număr de 155 de episcopi, această sentință de depunere a lui Nestorie este semnată de 197 de episcopi.

[54] Cel puțin așa reiese din scrisoarea adresată de Chiril Bisericii din Alexandria, în care relatează desfășurarea sesiunii și-și exprimă speranța de a se întoarce cât mai repede acasă, odată terminată această problemă. *Cf.* A. de Halleux, „La première session du Concile d'Ephèse...", p. 48.

prezența tuturor episcopilor din Efes, dar până la urmă, în mod curios, ratifică deciziile de depunere a ambelor sinoade paralele, astfel că Nestorie, Chiril și Memnon sunt recunoscuți ca depuși. Comisarul Ioan este trimis la Efes pentru a ancheta și a face ordine. Numai că, între timp, pe 10 iulie, își face apariția la Efes în sfârșit și mica delegație romană, care se alătură lui Chiril, schimbând dinamica evenimentelor. După sosirea lor, sinodul chirilian s-a reunit în sesiuni formale încă de șase ori, între 10 și 31 iulie, majoritatea lor fiind ținută în reședința lui Memnon. În cea din 11 iulie, reprezentanții Romei aprobă în mod oficial depunerea lui Nestorie, iar în sesiunea din 17 iulie este depus la rândul său Ioan al Antiohiei. Sesiunea din 22 iulie este convocată pentru a discuta cererea unui preot pe nume Harisie din Filadelfia Lidiei, depus de episcopul său din cauza respingerii unui simbol de credință nestorian care circula în provincia sa. În acest context apare definiția (*horos*-ul) sinodului, care confirmă Simbolul de credință niceean. Așa cum nu prezintă o mărturisire de credință proprie, tot așa Efesul nu promulgă nici canoane disciplinare. Cele 8 pe care le avem astăzi sunt extrase din diferite scrisori trimise de sinodali după sesiunea din 17 iulie (1-6), apoi *horos*-ul din 22 iulie, care interzice folosirea altui Simbol de credință decât cel niceean (7), și *psephos*-ul din ultima sesiune, ținută în biserica Sfintei Marii din Efes (31 iulie), despre independența Bisericii din Cipru față de Antiohia[55]. Tot în cadrul ultimei sesiuni este condamnat pelagianismul, probabil ca insistență a delegaților romani.

După sosirea la Efes, la începutul lunii august, a noului reprezentant al împăratului, Chiril, Nestorie și Memnon sunt puși sub arest la domiciliu. Împăratul, căutând totuși împăcarea prin dialog, cheamă la începutul lui septembrie la Calcedon câte un

[55] Din ce știm, sinodul chirilian s-a reunit în sesiuni formale de cel puțin șapte ori între 22 iunie (prima sesiune) și 31 iulie (ultima), pe când cel antiohian doar de două ori. *Cf.* Thomas GRAUMANN, „Reading the First Council of Ephesus (431)", în: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. by Richard Price and Mary Whitby, Liverpool Univ. Press, 2011, p. 29.

grup de șapte reprezentanți din fiecare partidă ca să discute în prezența sa. Cel puțin cinci sesiuni de discuții au avut loc timp de mai bine de o lună, în care fiecare parte a încercat să dovedească erezia celeilalte[56], însă rezultatul final a fost neconcludent.

Din Efes, sirienii trimit împăratului în luna august o scrisoare ce conține o confesiune de credință moderată, redactată se pare de Teodoret de Cyr, care va constitui baza formulei de împăcare din 433 și germenele definiției hristologice a Calcedonului. Acest „Crez al Efesului" este precedat de semnătura episcopilor pe textul pur niceean, care ar fi după ei în mod evident contrar celor 12 capitole „eretice" ale scrisorii sinodale alexandrine. În text se observă cu claritate perspectiva siriană asupra lui *Theotokos*: „O mărturisim pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat și S-a făcut om și, din însuși momentul zămislirii, a unit cu Sine templul pe care l-a luat din ea"[57].

La sfârșitul lui octombrie 431 împăratul dizolvă sinodul, permițându-i lui Chiril să se întoarcă în Alexandria. Nestorie plecase deja la mănăstirea sa de metanie de lângă Antiohia, în locul său fiind înscăunat Maximian.

Hotărârea Efesului

Cum am spus mai sus, sinodul chirilian de la Efes *nu a promulgat nicio definiție dogmatică* sau *expunere de credință* (*ekthesis*)[58]. Mai degrabă, sinodul antiohian paralel a redactat o confesiune de credință, așa-numitul „*Crez* al Efesului"[59], care a trecut apoi, prin formula de unire din 433, chiar în definiția dogmatică a Calcedonului.

Sinodul chirilian pune ca bază a dogmei Întrupării Simbolul niceean, iar exprimarea ei este recunoscută ca fiind ortodoxă în cele *două Scrisori dogmatice* ale lui Chiril (a II-a și a III-a) și ca

[56] Dintre delegați, se remarcă prin calitățile teologice Teodoret de Cyr și Acaciu de Melitene.

[57] V. textul *Scrisorii de împăcare* din 433 dintre Chiril și Ioan din acest volum.

[58] *Cf.* A. DE HALLEUX, „La première session du Concile d'Ephèse...", p. 85.

[59] *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 484.

eretică în cele ale lui Nestorie. În primele găsim condensată în formule concise, care au fost mai apoi receptate de Biserica întreagă, hristologia alexandrină a unicității Ipostasului compus al Logosului divin devenit om. De aceea, unii cercetători consideră că citirea acestor două scrisori și aprobarea lor de către sinodali constituie de fapt decizia dogmatică a Sinodului[60]. Astfel, dogma Efesului nu constă în ceea ce a rămas până astăzi sub numele de „hotărârea de la Efes", care nu este altceva decât o *hotărâre (horos) despre mărturisirea de credință niceeană.*

Așa cum vedem din actele păstrate până la noi, sinodul chirilian, în sesiunea a șasea din 22 iulie 431, ținută în reședința lui Memnon al Efesului, a luat în discuție o petiție a unui preot numit Harisie din Filadelfia Lidiei, depus de episcopul său. Sinodul condamnă mărturisirea de credință amintită de către Harisie ca fiind în uz în Biserica sa locală prin compararea sa cu Crezul de la Niceea și cu tradiția Părinților[61]. De asemenea, condamnă extrase din lucrările lui Nestorie și adoptă prin aclamație o rezoluție a cărei idee principală este interzicerea oricărui alt Simbol de credință decât cel niceean. Această sentință a rămas în istoria Bisericii ca reprezentând *Definiția sau hotărârea despre Simbolul niceean* a celui de-al treilea Sinod Ecumenic, dar și ca cel de-al șaptelea canon din cele opt care ni s-au transmis de la Efes[62].

Datorită contextului desfășurării sinodului, hotărârea propriu-zisă nu este una care definește dogmatic, ci tocmai una care oprește orice altă definiție decât cea niceeană. De aceea, ea este mai apropiată ca formă de un canon, și nu de un *horos* dogmatic.

Textul propriu-zis al hotărârii, care urmează citirii Simbolului niceean, poate fi împărțit în două părți: o primă parte, în care se

---

[60] *Cf.* supra, nota 51. Vom prezenta aceste scrisori în volumul de față, împreună cu cea care pecetluiește pacea dintre Chiril și Ioan din 433.

[61] Într-o scrisoare ulterioară sinodului, Chiril mărturisea lui Acacie al Bereei că el a fost cel care a inserat florilegiul patristic în actele sesiunii din 22 iulie. *Cf.* A. DE HALLEUX, „La première session du Concile d'Ephèse...", p. 53.

[62] *Synagoge* prezintă doar textul hotărârii, pe când *Syntagma* conține și un preambul. *Cf.* P. L'HUILLIER, *The Church...*, pp. 160-161.

interzice formularea și utilizarea altui Simbol de credință decât cel niceean în lucrarea de convertire a celor care vin la dreapta credință; și o a doua parte, în care sunt condamnați cei care cred și profesează învățăturile hristologice ale lui Nestorie și simpatizează cu erorile conținute în Simbolul de credință prezentat de preotul Harisie ca fiind în uz în Filadelfia.

Cine era acest Harisie? În lupta sa contra ereziilor, patriarhul Nestorie trimisese preoți în misiune în Lidia care să convertească la ortodoxie pe quartodecimani și novațieni. Atunci când reveneau la dreapta credință, aceștia din urmă erau puși să mărturisească un Simbol de credință (*ekthesis*), care nu era însă cel niceean, ci unul cu accente nestoriene, presupus a fi opera lui Teodor de Mopsuestia, în care unirea dintre dumnezeire și umanitate în Hristos era exprimată prin termenul de συνάφεια („legătură"). Preotul Harisie, care s-a ridicat împotriva acestei practici, a fost depus de episcopul de Filadelfia, favorabil poziției antiohiene. De aceea, el și-a căutat dreptatea înaintea sinodului chirilian, profesând credința niceeană, împotriva episcopului său, care era în cealaltă tabără. Constatând ortodoxia credinței sale, sinodul chirilian din Efes îl repune în drepturi pe Harisie. Însă incidentul cu preotul Harisie rămâne ca una din cauzele hotărârii Sinodului al III-lea de a interzice orice altă mărturisire de credință decât cea niceeană.

Despre ceea ce au vrut să spună Părinții sinodali prin faptul că interzic orice alt simbol decât cel niceean s-a scris mult[63]. Cum a fost însă această hotărâre receptată de către Biserică se poate observa mai bine chiar în hotărârea dogmatică a următorului Sinod Ecumenic, cel de la Calcedon, care, pe lângă cele definite hristologic, vede în mărturisirea Simbolului de la Constantinopol din 381 același crez niceean, în același timp repetând spre final formula Efesului de interzicere a unei alte mărturisiri de credință, fără însă a face referire directă la Simbolul niceean.

---

[63] *Cf.* A. DE HALLEUX, „Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères", în: *Revue Théologique de Louvain*, 3/1984, p. 287.

TEXT ȘI TRADUCERE

Ὅρος περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ πίστεως

Ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος πίστιν ἐξέθετο ταύτην· Πιστεύομεν ...[1]

Τῇ μὲν οὖν ἁγίᾳ ταύτῃ πίστει πάντας συντίθεσθαι προσήκει· ἔχει γὰρ εὐσεβῶς καὶ ἀποχρώντως εἰς ὠφέλειαν τῆς ὑπ' οὐρανόν. Ἐπειδὴ δὲ τινὲς προσποιοῦνται μὲν ὁμολογεῖν αὐτὴν καὶ συντίθεσθαι, παρερμηνεύουσι δὲ τῶν ἐννοιῶν τὴν δύναμιν ἐπὶ τὸ αὐτοῖς δοκοῦν καὶ σοφίζονται τὴν ἀλήθειαν, πλάνης ὄντες υἱοὶ καὶ ἀπωλείας τέκνα, ἐδέησεν ἀναγκαίως ἁγίων πατέρων καὶ ὀρθοδόξων παραθέσθαι χρήσεις πληροφορῆσαι δυναμένας τίνα τε τρόπον νενοήκασιν αὐτὴν καὶ κηρῦξαι τεθαρρήκασιν, ὥστε δηλονότι καὶ πάντας τοὺς ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον ἔχοντας πίστιν οὕτω καὶ νοεῖν καὶ ἑρμηνεύειν καὶ κηρύττειν αὐτήν.

[...][2].

Definitio de fide apud Nicaeam conscripta

Nicaena synodus hanc fidem exposuit: Credimus...[1]

Sanctae quidem huic fidei omnes consentire convenit; habet enim pie atque sufficienter ad utilitatem totius orbis terrae. Quia vero aliqui simulant quidem eam se confiteri et consentire, male autem interpretantur sensuum virtutem secundum quod eis placet, et circumveniunt veritatem, filii existentes erroris et nati perditionis, opus fuit necessario sanctorum patrum et orthodoxorum adicere testimonia quae satisfacere valeant quemammodum intellexerunt eam et praedicare praesumpserunt, ut palam sit quia omnes rectam et immaculatam habentes fidem sic et intellegunt et interpretantur et praedicant eam.

[...][2].

[1] Urmează textul Simbolului de credință de la Niceea. Vezi Sinodul I Ecumenic.
[2] Aici urmează un florilegiu de texte patristice și actele privitoare la preotul Harisie, pomenit mai jos.

Hotărârea despre mărturisirea de credință de la Niceea[1]

Sinodul de la Niceea a expus această [mărturisire de] credință: „Credem..."[2].

Se cuvine ca toți să consimtă la această sfântă [mărturisire de] credință; căci este dreaptă[3] și îndeajuns pentru slujirea celor de pe pământ. Însă, deoarece unii pretind că o mărturisesc și o încuviințează, însă răstălmăcesc puterea înțelesurilor după cum li se pare lor și măsluiesc adevărul, fiind fii ai rătăcirii și odrasle ale pustiirii, a fost necesar să adăugăm mărturiile Sfinților și drept-credincioșilor Părinți, capabile să confirme modul în care au înțeles [credința] și au îndrăznit s-o vestească, astfel încât să fie evident că toți cei care au o credință dreaptă și fără de pată trebuie să o înțeleagă, să o tâlcuiască și să o vestească în acest fel.

[...][4]

[1] Adoptată în cadrul sesiunii a VI-a, din 22 iulie 431, ținută în reședința episcopului Memnon al Efesului.

[2] Urmează textul Simbolului de credință de la Niceea. Vezi Sinodul I Ecumenic.

[3] Cu sensul de credință bună, adevărată.

[4] Aici urmează un florilegiu de texte patristice și actele privitoare la preotul Harisie, pomenit mai jos.

Τούτων τοίνυν ἀναγνωσθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι· τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ γοῦν προκομίζειν ἢ προφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἢ ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν, τούτους, εἰ μὲν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ λαικοὶ εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι. Κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον, εἰ φωραθεῖέν τινες εἴτε ἐπίσκοποι εἴτε κληρικοὶ εἴτε λαικοὶ ἢ φρονοῦντες ἢ διδάσκοντες τὰ ἐν τῇ προκομισθείσῃ ἐκθέσει παρὰ Χαρισίου τοῦ πρεσβυτέρου περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἢ γοῦν τὰ μιαρὰ καὶ διεστραμμένα Νεστορίου δόγματα, ἃ καὶ ὑποτέτακται, ὑποκείσθωσαν τῇ ἀποφάσει τῆς ἁγίας ταύτης καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου,

His igitur recitatis decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter illam quae definita est a sanctis patribus qui Nicaeam per spiritum sanctum convenerunt; illos vero qui audent fidem aliam vel componere vel proferre volentibus converti ad agnitionem veritatis sive ex gentilitate sive ex Iudaismo sive ex alia qualibet haeresi, si episcopi quidem fuerint aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu et clericos a clero; si vero laici sint, anathematizari. Simili modo si qui deprehensi fuerint sive episcopi sive clerici vel laici vel credentes vel docentes ea quae scripta sunt in expositione quae a Charisio presbytero prolata est de inhumanatione unigeniti Filii Dei, aut certe polluta et perversa Nestorii dogmata, quae etiam subiecta sunt, eos subiacere sententiae sanctae huius et universalis synodi, ita ut sit

După citirea acestora, Sfântul Sinod a hotărât[5] că nu îi este îngăduit nimănui să întocmească sau să scrie sau să compună o altă [mărturisire de] credință decât cea definită de Sfinții Părinți care s-au adunat la Niceea, împreună cu Duhul Sfânt. Cei care îndrăznesc să compună o altă [mărturisire de] credință sau s-o prezinte sau s-o întocmească pentru cei care doresc să se întoarcă de la păgânism[6] sau iudaism sau de la orice altă erezie la cunoașterea adevărului, aceștia, dacă sunt episcopi sau clerici, să fie îndepărtați, episcopii din episcopat, iar clericii din cler; iar dacă sunt laici, să fie anatematizați. În același fel, dacă vor fi găsiți unii, fie episcopi, fie clerici, fie laici, care să cugete sau să învețe cele înfățișate în expunerea sa de către preotul Harisie[7] despre înomenirea Fiului Unic Născut al lui Dumnezeu, sau, mai mult, învățăturile întinate și perverse ale lui Nestorie, anexate acestora, să fie supuși sentinței acestui sfânt și ecumenic Sinod,

[5] Acest paragraf constituie și textul Canonului 7 al Sinodului de la Efes.

[6] Lit. „elenism".

[7] Preotul Harisie, depus de episcopul său de Filadelfia Lidiei, și-a căutat dreptatea înaintea sinodului chirilian, profesând credința niceeană și denunțând folosirea în regiunea sa a unui simbol de credință cu accente nestoriene, al cărui autor se credea a fi Teodor de Mopsuestia. *Cf.* „Introducere" la Sinodul al III-lea.

ὥστε δηλονότι τὸν μὲν ἐπίσκοπον ἀλλοτριοῦσθαι τῆς ἐπισκοπῆς καὶ εἶναι καθηρημένον, τὸν δὲ κληρικὸν ὁμοίως ἐκπίπτειν τοῦ κλήρου· εἰ δὲ λαϊκός τις εἴη, καὶ οὗτος ἀναθεματιζέσθω καθὰ προείρηται.

palam episcopum quidem alienum fore episcopatu et deponendum, clericum vero a clero similiter summovendum et esse depositum; si vero laicus sit, et ille anathematizetur sicut praedictum est.

astfel ca, în mod clar, episcopul să fie îndepărtat din treapta episcopală și caterisit, clericul, de asemenea, să fie depus din cler; iar dacă este laic, și acesta să fie anatematizat, după cum s-a spus mai înainte.

SCRISOAREA A DOUA A SFÂNTULUI CHIRIL CĂTRE NESTORIE

În timpul primei sesiuni a sinodului chirilian din 22 iunie 431, pentru a putea dovedi greșelile dogmatice ale lui Nestorie, Juvenal al Ierusalimului a propus să fie comparate cele propovăduite de episcopul Constantinopolului cu adevărata învățătură ortodoxă. Fără surprize, criteriul ortodoxiei învățăturilor va fi considerat Simbolul niceean, care va fi citit cu voce tare. Sunt examinate apoi una din scrisorile lui Chiril către Nestorie, precum și răspunsul acestuia din urmă. După citirea epistolei chiriliene, aceasta este considerată conformă credinței niceene și aprobată de sinodali, iar răspunsul lui Nestorie, ca fiind plin de afirmații neortodoxe și respins.

Scrisoarea aceasta o numim astăzi *a doua către Nestorie* (Καταφλυαροῦσι – după primul cuvânt al epistolei). De fapt, încă din 429, Chiril îi adresează o primă scrisoare directă episcopului de Constantinopol, cerându-i lămuriri despre ceea ce auzise că ar susține în predicile sale. Pentru că n-a fost mulțumit de răspunsul lapidar al lui Nestorie, Chiril redactează o a doua scrisoare în februarie 430[8], în care precizează în mod clar și concis

[8] Scrisoarea este datată *Mechir*, care ar corespunde, în calendarul iulian, perioadei între 26 ianuarie și 24 februarie, iar în cel gregorian, 8 februarie - 9 martie.

învățătura hristologică a Bisericii. Pentru acest lucru, dar și pentru faptul că a fost aprobată în mod solemn de Sinodul de la Efes și apoi de cel de la Calcedon, ea a mai fost numită și „scrisoarea dogmatică".

Epistola are o structură clasică, cu o introducere în care episcopul Alexandriei amintește despre „amărăciunile" cauzate de cei care răspândesc minciuni despre el în Constantinopol[9], dar și despre responsabilitatea foarte mare a lui Nestorie atunci când învață în biserică, și se încheie cu o formulare care accentuează importanța menținerii păcii Bisericii.

Corpul ei prezintă o exegeză chiriliană a Simbolului niceean în ceea ce privește articolele referitoare la întruparea Cuvântului. Mai întâi, pentru Chiril, înomenirea Cuvântului nu înseamnă transformarea sau schimbarea Lui într-un om, ci asumarea unui nou mod de a exista sau subzista, unind cu Sine, *după ipostas*, omenitatea; o omenitate completă, din trup însuflețit cu suflet rațional, nu așa cum cugetau apolinariștii. Cu alte cuvinte, Fiul S-a unit în mod ipostatic cu trupul însuflețit sau omenitatea. Este vorba despre o nouă expresie apărută în acest context hristologic, ce evidențiază deodată singularitatea subiectului și distincția dintre dumnezeire și umanitate. Această *unire după ipostas* sau *ipostatică* (καθ᾽ὑπόστασιν) este după el unitatea adevărată, reală, pentru a o deosebi de cea *după voință* sau *bunăvoință*, ca simplă unitate morală sau accidentală, predicată de Nestorie. Omenitatea și dumnezeirea au alcătuit pentru noi un unic „Domn și Hristos și Fiu", menținându-se în același timp reală distincția firilor în această unire. Deci Chiril nu acceptă transformarea unei firi în cealaltă, respingând prin aceasta monofizismul.

Respinge în același timp asumarea de către Logos a unei persoane sau personaj (πρόσωπον) deja existent(ă), ca și cum S-ar fi pogorât într-un om, în sensul unei simple locuiri sau sălășluiri,

[9] Erau clerici alexandrini dizidenți, care se refugiaseră în capitală pentru a-și căuta dreptatea. Nestorie se pare că deschisese o anchetă în această privință.

opunându-i o adevărată teologie a Cuvântului întrupat, Care S-a făcut om, Care S-a născut din Fecioară, Care a pătimit, a murit și a înviat: „Căci nu s-a născut mai întâi un om obișnuit din Sfânta Fecioară, ca pe urmă Cuvântul să Se pogoare peste el". Iar nașterea după trup o leagă direct de pătimire și de înviere, căci, dacă Dumnezeu-Cuvântul nu S-ar fi născut cu adevărat, atunci nici nu ar fi pătimit cu adevărat. Logica avansată de Chiril este deci una soteriologică, care atribuie Logosului în mod real atât nașterea, cât și pătimirea, moartea și învierea. După el, Hristos a putut birui moartea și stricăciunea deoarece subiectul pătimirilor și al morții a fost Însuși Logosul divin întrupat. Bineînțeles, el arată cât se poate de clar că Logosul nu suferă acestea în firea sau natura Sa divină, ci în trup, folosind expresii paradoxale precum: „Cuvântul lui Dumnezeu era nepătimitor în trup pătimitor".

Una din consecințele nașterii Logosului ca om din Fecioară este că adorăm pe „Unul și Același" Hristos și Domn, nu ca și când ar fi doi fii, ci unul singur unit cu propriul trup. Această expresie, „Unul și Același – ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν", dragă lui Chiril și importantă în hristologie pentru a preciza identitatea Fiului lui Dumnezeu cel veșnic cu Iisus Hristos istoric, se pare că este preluată de la Sfântul Grigorie Teologul, care o folosește în scrierile sale anti-apolinariste[10]. Ea va face carieră teologică serioasă, trecând prin formula de unire din 433 în definiția Calcedonului. Sfântul Grigorie sublinia cu aproape 50 de ani înainte: „Noi nu separăm omul de dumnezeire, ci învățăm pe *Unul și Același* – ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν..."[11]. De aceea, el avertiza că, „dacă cineva introduce doi fii, unul fiind din Dumnezeu-Tatăl și cel de-al doilea din maica (Fecioara Maria), în locul *Unuia și Aceluiași* [Fiu], unul ca

[10] *Epistola I către Cledoniu (101)* a Sfântului Grigorie este citată substanțial în Florilegiul patristic prezentat de Chiril la Sinodul de la Efes împotriva învățăturii lui Nestorie.

[11] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola* 101, 13, în: *Lettres théologiques*, introd., texte critique et notes par Paul Gallay, col. *Sources Chrétiennes*, nr. 208, 2e ed., Paris, Cerf, 2013, p. 42; *cf.* și *Epistola* 102, 4, p. 72.

acesta să fie scos din înfierea promisă celor cu dreapta credință"[12]. Sau, în a doua scrisoare către preotul Cledoniu, Sfântul Grigorie, atunci când abordează chestiunea înomenirii lui Dumnezeu, spune că „noi unim într-unul (εἰς ἕν) pe Fiul lui Dumnezeu născut din Tatăl și apoi din Sfânta Fecioară Maria; nu numim doi Fii, ci pe Unul și Același (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Îl adorăm într-o dumnezeire și cinste nedivizate (ἐν ἀδιαιρέτῳ θεότητι καὶ τιμῇ)"[13].

O altă consecință a unirii ipostatice arătate de Chiril în scrisoare este considerarea Sfintei Fecioare Maria ca Născătoare de Dumnezeu „nu pentru că firea Cuvântului sau dumnezeirea Sa și-ar fi luat cu adevărat începutul existenței din Sfânta Fecioară, ci pentru că s-a născut din ea Sfântul Trup însuflețit cu suflet rațional, cu care Cuvântul S-a unit după ipostas".

Avem deja în această epistolă enunțate cele două coordonate esențiale în hristologie: unitatea și distincția. După alexandrin, unirea se realizează după ipostas, ca unire reală între două firi deosebite. Astfel, însușirile omenității pot fi atribuite Logosului, fără ca prin aceasta să fie desființată specificitatea firilor. Chiril dezvoltă aici ceea ce va rămâne cunoscut în istoria dogmelor prin expresia *comunicare a însușirilor* (*communicatio idiomatum* / ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων), ca schimb reciproc de proprietăți între cele două firi ale Domnului Hristos[14]. Teologia aceasta, completată mai apoi de Calcedon și Constantinopol II, va rămâne normativă pentru Biserică.

Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon va considera „canonică" și „sinodală" scrisoarea lui Chiril, așezând-o, ca autoritate dogmatică în hristologie, pe locul imediat următor Simbolurilor de credință de la Niceea și Constantinopol.

---

[12] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola* 101, 18, în: *Lettres théologiques*, p. 44.

[13] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola* 102, 4, în: *Lettres théologiques*, p. 72.

[14] Fundamentul intim al acestui schimb reciproc de proprietăți va fi așezat mai târziu de părinți precum Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul în actul perihorezei firilor.

TEXT ȘI TRADUCERE

Κυρίλλου ἐπιστολὴ δευτέρα πρὸς Νεστόριον

Τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κύριλλος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Καταφλυαροῦσι μέν, ὡς μανθάνω, τινὲς τῆς ἐμῆς ὑπολήψεως ἐπὶ τῆς σῆς θεοσεβείας, καὶ τοῦτο συχνῶς, τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδους καιροφυλακοῦντες μάλιστα, καὶ τάχα που καὶ τέρπειν οἰόμενοι τὴν σὴν ἀκοὴν καὶ ἀβουλήτους πέμπουσι φωνάς, ἠδικημένοι μὲν οὐδέν, ἐλεγχθέντες δέ, καὶ τοῦτο χρηστῶς, ὅ μὲν ὅτι τυφλοὺς ἠδίκει καὶ πένητας, ὅ δὲ ὡς μητρὶ ξίφος ἐπανατείνας, ὁ δὲ θεραπαίνῃ συγκεκλοφὼς χρυσίον ἀλλότριον καὶ τοιαύτην ἐσχηκὼς ἀεὶ τὴν ὑπόληψιν, ἣν οὐκ ἂν εὔξαιτό τις συμβῆναι τισὶν καὶ τῶν λίαν ἐχθρῶν. Πλὴν οὐ πολὺς τῶν τοιούτων ὁ λόγος ἐμοί, ἵνα μήτε ὑπὲρ τὸν δεσπότην καὶ διδάσκαλον μήτε μὴν ὑπὲρ τοὺς πατέρας τὸ τῆς ἐνούσης ἐμοὶ βραχύτητος ἐκτείνοιμι μέτρον· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὰς τῶν φαύλων διαδρᾶναι σκαιότητας, ὡς

Cyrilli epistula altera ad Nestorium

<Reverentissimo et optimo dei cultori comministro Nestorio Cyrillus in domino salute.>

Comperi quosdam existimationi meae detrahentes apud reverentiam tuam multa garrire et id crebro frequenterque agere et maxime tunc cum virorum inlustrium atque prudentium praesto esse plurimos vident, et fortasse opinantes tuas aures delectari, non adeo ex voluntate tales adversus nos voces emittunt, homines nulla quidem in re a me prorsus offensi nec laesi, sed modeste a nobis clementerque convicti, unus quia caecis vim egentibusque faciebat, alter quia super matrem suam erexit gladium, alius quia cum ancilla aurum rapuit alienum et hac semper existimatione vixit, quam nullus inimicissimo suo optat evenire. Ceterum talium hominum nullam omnino habeo curam, ne videar supra dominum aut magistrum vel supra patres nostros mensuram meae mediocritatis extendere; neque enim fieri potest ut aliquis maledicorum virus et

Scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie[1]

Preacucernicului și de Dumnezeu preaiubit
împreună-slujitor Nestorie, Chiril, salutare întru Hristos.

Înțeleg că sunt unii care continuă să clevetească înaintea credincioșiei voastre despre reputația mea și fac acest lucru în mod frecvent, căutând mai cu seamă prilejul oferit de adunările celor cu autoritate. Și, crezând probabil că-ți vor încânta auzul, răspândesc astfel cuvinte necugetate, fără să fie nedreptățiți întru nimic, ci rușinați[2], și acest lucru pe bună dreptate, unul pentru că nedreptățește orbii și săracii, altul pentru că a ridicat sabia împotriva mamei lui, iar altul pentru că, în complicitate cu o sclavă, a furat aur străin și a trăit de atunci cu o astfel de reputație pe care nimeni nu ar dori-o nici pentru cel mai rău dintre dușmani.

Însă nu mă voi preocupa mai mult despre cuvintele unora ca aceștia, ca nu cumva să lărgesc măsura neputinței mele peste Stăpân și Învățător sau peste Părinți. Căci, indiferent cum ar alege

[1] Trimisă în februarie 430 lui Nestorie, această scrisoare (*Kataphlyarousi*) a fost citită cu voce tare și aprobată prin vot la Efes, în sesiunea din 22 iunie 431, iar mai târziu, Calcedonul o receptează în hotărârea sa. Datorită încărcăturii dogmatice, a mai fost numită și „scrisoarea dogmatică".

[2] Vădiți de către Chiril pentru greșelile lor.

ἂν ἕλοιτό τις διαβιοῦν· ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἀρᾶς καὶ πικρίας μεστὸν ἔχοντες τὸ στόμα τῷ πάντων ἀπολογήσονται κριτῇ· τετράψομαι δὲ πάλιν ἐγὼ πρὸς τὸ ὅ τι μάλιστα πρέπον ἐμαυτῷ καὶ ὑπομνήσω καὶ νῦν ὡς ἀδελφὸν ἐν Χριστῷ τῆς διδιασκαλίας τὸν λόγον καὶ τὸ ἐπὶ τῇ πίστει φρόνημα μετὰ πάσης ἀσφαλείας ποιεῖσθαι πρὸς τοὺς λαούς, ἐννοεῖν τε ὅτι τὸ σκανδαλίσαι καὶ μόνον ἕνα τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων εἰς Χριστὸν ἀφόρητον ἔχει τὴν ἀγανάκτησιν. Εἰ δὲ δὴ πληθὺς εἴη τοσαύτη τῶν λελυπημένων, πῶς οὐχ ἁπάσης εὐτεχνίας ἐν χρείᾳ καθεστήκαμεν πρός γε τὸ δεῖν ἐμφρόνως περιελεῖν τὰ σκάνδαλα καὶ τὸν ὑγιᾶ τῆς πίστεως κατευρῦναι λόγον τοῖς ζητοῦσι τὸ ἀληθὲς; Ἔσται δὲ τοῦτο καὶ μάλα ὀρθῶς, εἰ τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων περιτυγχάνοντες λόγοις περὶ πολλοῦ τε αὐτοὺς ποιεῖσθαι σπουδάζοιμεν καὶ δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς εἰ ἐσμὲν ἐν τῇ πίστει κατὰ τὸ γεγραμμένον, ταῖς ἐκείνων ὀρθαῖς καὶ ἀνεπιλήπτοις δόξαις τὰς ἐν ἡμῖν ἐννοίας εὖ μάλα συμπλάττοιμεν.

molestiam vitare possit, quamvis rectissime vivat. Sed illi maledictionis et amaritudinis os plenum habentes rationem iudici omnium reddituri sunt; ego autem me converto ad id quod me maxime decet, et te nunc quoque admonebo quasi fratrem in Domino ut doctrinam verbi et sensum fidei caute et cum omni observatione facias semper ad populos, sciens plane quod si quis ex his qui in Christum credunt, unum dumtaxat scandalizaverit, indignationi subiacebit ingenti. Sin vero non unus sit, sed multitudo decepta, tunc omni arte nobis utendum est ut circumcidamus scandala et illis qui quaerunt veritatem, sanam rectamque fidei dirigere rationem. Id autem facile fiet, si patrum recensentes scripta sanctorum, eos plurimi faciamus et nosmet ipsos consulentes si in fide consistimus, secundum quod scriptum est, tum demum rectis illorum atque inreprehensibilibus institutis sensus nostros animosque formemus.

cineva să trăiască, nu se poate elibera de perversitatea celor răi. Dar aceia, care au „gura plină de blestem și amărăciune", vor răspunde în fața Judecătorului tuturor[3]; eu însă revin la ceea ce mă preocupă mai cu seamă și-ți reamintesc încă o dată, ca unui frate în Hristos, să prezinți cuvântul de învățătură către popor și cugetarea [ta] despre credință cu toată grija, gândindu-te că oricine smintește chiar și pe unul dintre cei mici care cred în Hristos[4] va suferi mânia de nesuportat [a lui Dumnezeu].

Dar, fiindcă numărul celor mâhniți este atât de mare, cum să nu avem nevoie de toată iscusința, mai ales atunci când trebuie să îndepărtăm cu înțelepciune smintelile și să prezentăm cuvântul sănătos al credinței celor care caută adevărul? Mai cu seamă însă acest lucru se va întâmpla așa cum se cuvine dacă ne străduim să redescoperim cuvintele Sfinților Părinți, să le prețuim și să ne cercetăm pe noi înșine dacă suntem în credință[5], așa cum este scris, conformându-ne propriile cugete învățăturilor lor drepte și ireproșabile.

[3] *Cf. Romani* 3,14.
[4] *Cf. Matei* 18, 6.
[5] *Cf. 2 Corinteni* 13, 5.

Ἔφη τοίνυν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ θεόν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν ὁ πατήρ, κατελθεῖν σαρκωθῆναι ἐνανθρωπῆσαι παθεῖν ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθεῖν εἰς οὐρανούς. Τούτοις καὶ ἡμᾶς ἕπεσθαι δεῖ καὶ τοῖς λόγοις καὶ τοῖς δόγμασιν, ἐννοοῦντας τί τὸ σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι δηλοῖ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον. Οὐ γὰρ φαμὲν ὅτι ἡ τοῦ λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ, ἀλλ' οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη τὸν ἐξ ψυχῆς καὶ σώματος, ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καὶ ἀπεριγνώστως γέγονεν ἄνθρωπος καὶ κεχρημάτηκεν υἱὸς ἀνθρώπου, οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν, ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου· καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς

Ait igitur sancta et magna synodus ipsum qui est ex Deo Patre naturaliter natus, Filium unigenitum, Deum verum de Deo vero, lumen de lumine, per quem et cum quo omnia fecerit Pater, hunc descendisse, incarnatum esse et hominem factum, passum esse, surrexisse tertia die et ascendisse rursus in caelos. Haec nos sequi verba debemus; his nos convenit obtemperare dogmatibus, considerantes quid sit incarnatum esse et hominem factum Dei Verbum. Non enim dicimus quod Dei natura conversa vel immutata facta sit caro nec quod in totum hominem, qui est ex anima et corpore, transformata sit, sed illud magis quod carnem animatam anima rationabili sibi copulaverit Verbum substantialiter, ineffabiliter et inreprehensibiliter factus sit homo et nuncupatus sit etiam filius hominis, non nuda tantummodo voluntate, sed nec adsumptione sola personae, sed quod diversae quidem naturae in unum convenerint, unus tamen ex ambabus Christus et filius, non evacuata aut sublata

Așadar, sfântul și marele Sinod[6] a afirmat că Fiul Unic Născut, născut din Dumnezeu-Tatăl după fire, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, lumină din lumină, prin Care Tatăl a făcut toate, a coborât, S-a întrupat, S-a înomenit, a suferit, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri.

Și noi trebuie să urmăm aceste cuvinte și învățături și să înțelegem ce înseamnă că S-a întrupat și S-a înomenit Cuvântul cel [născut] din Dumnezeu. Căci nu spunem că prin schimbare firea[7] Cuvântului s-a făcut carne[8], nici că a fost transformată într-un om complet, [compus] din suflet și trup. Ci [spunem] mai degrabă că S-a făcut om Cuvântul unind cu Sine, în mod ipostatic[9], carnea însuflețită cu suflet rațional, în chip inefabil și incomprehensibil, și S-a numit Fiul Omului, nu numai după voință sau bunăvoință, nici numai prin asumarea unei persoane. Și [spunem] că sunt diferite firile aduse laolaltă într-o unitate adevărată, dar că din cele două S-a desăvârșit un [singur] Hristos și Fiu, fără ca deosebirea

---

[6] Niceea, 325.

[7] Natura.

[8] Am ales să traducem aici și în fraza imediat următoare cuvântul σάρξ prin „carne" deoarece în aceeași frază apare și σῶμα – „trup". În general, am tradus prin „trup" ceea ce literal este „carne" în limba greacă. Pentru explicații, vezi notele de la Simbolul de la Niceea.

[9] Καθ' ὑπόστασιν – unire *după ipostas* sau *ipostatică.*

τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς. Οὕτω τε λέγεται, καίτοι πρὸ αἰώνων ἔχων τὴν ὕπαρξιν καὶ γεννηθεὶς ἐκ πατρός, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ οὔτε μὴν δεηθείσης ἀναγκαίως δι' ἑαυτὴν δευτέρας γεννήσεως μετὰ τὴν ἐκ πατρός (ἔστιν γὰρ εἰκαῖόν τε ὁμοῦ καὶ ἀμαθὲς τὸν ὑπάρχοντα πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ συναίδιον τῷ πατρὶ δεῖσθαι λέγειν ἀρχῆς τῆς εἰς τὸ εἶναι δευτέρας), ἐπειδὴ δὲ δι' ἡμᾶς καὶ διά τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον προῆλθεν ἐκ γυναικός, ταύτῃ τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς. Οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, εἶθ' οὕτως καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς μήτρας ἑνωθεὶς ὑπομεῖναι

diversitate naturarum per coniunctionem, sed quia simul nobis effecerunt unum Dominum et Christum et Filium, id est divinitas et humanitas, per arcanam illam ineffabilemque copulationem ad unitatem. Itaque is qui ante saecula omnia est natus ex Patre, etiam ex muliere carnaliter dicitur procreatus, non quia divina ipsius natura de sacra Virgine sumpsit exordium nec quod propter se ipsam opus habuit secundo nasci post illam nativitatem quam habebat ex Patre (est enim ineptum et stultum hoc dicere quod is qui ante omnia saecula est consempiternus Patri, secundae generationis eguerit, ut esse inciperet); sed quia propter nos et propter nostram salutem naturam sibi copulavit humanam et processit ex muliere, idcirco dicitur natus esse carnaliter. Neque enim primum natus est homo communis de sancta Virgine et tunc demum inhabitavit in eo Verbum, sed in ipsa vulva uteroque virginali

firilor să fie înlăturată prin unire, ci mai degrabă omenitatea și dumnezeirea au alcătuit pentru noi un singur Domn și Hristos și Fiu printr-o inefabilă și tainică combinare în unitate.

Astfel, deși Își are existența înaintea veacurilor și este născut din Tatăl, se spune [despre Logos] că a fost născut și după trup[10] din femeie, nu ca și cum firea Sa dumnezeiască și-ar fi luat începutul existenței în Sfânta Fecioară sau că ea însăși[11] ar fi avut neapărat nevoie de o a doua naștere după cea din Tatăl (căci este în același timp absurd și stupid să spunem că Acela care exista înaintea veacurilor și este coetern cu Tatăl ar avea nevoie de un al doilea început pentru a exista). Dar, pentru că Cel care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, unind cu Sine în mod ipostatic ceea ce este omenesc, a ieșit din femeie, de aceea se spune că S-a născut trupește.

Căci nu s-a născut mai întâi un om obișnuit din Sfânta Fecioară, ca pe urmă Cuvântul să Se pogoare peste el, ci chiar din pântecele

[10] Literal: carne.

[11] Dumnezeirea.

λέγεται γέννησιν σαρκικήν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος. Οὕτω φαμὲν αὐτὸν καὶ παθεῖν καὶ ἀναστῆναι, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ λόγου παθόντος εἰς ἰδίαν φύσιν ἢ πληγὰς ἢ διατρήσεις ἥλων ἢ γοῦν τὰ ἕτερα τῶν τραυμάτων (ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον, ὅτι καὶ ἀσώματον), ἐπειδὴ δὲ τὸ γεγονὸς αὐτοῦ ἴδιον σῶμα πέπονθεν ταῦτα, πάλιν αὐτὸς λέγεται παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν· ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι. Κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ τεθνάναι νοοῦμεν· ἀθάνατος μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ ἄφθαρτος καὶ ζωὴ καὶ ζωοποιός ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἐπειδὴ δὲ πάλιν τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα χάριτι θεοῦ, καθά φησιν ὁ Παῦλος, ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου, λέγεται παθεῖν αὐτὸς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον, οὐχ ὡς εἰς πεῖραν ἐλθὼν τοῦ θανάτου τό γε ἦκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν (ἀποπληξία γὰρ τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν), ἀλλ' ὅτι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἐγεύσατο θανάτου. Οὕτω καὶ ἐγηγερμένης αὐτοῦ τῆς σαρκός, πάλιν ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ λέγεται,

se cum carne coniunxit et sustinuit generationem carnalem, carnis suae nativitatem suam faciens. Sic illum dicimus et passum esse et resurrexisse, non quia Deus Verbum in sua natura passus sit aut plagas aut clavorum transfixiones aut alia vulnera (Deus namque incorporalis extra passionem est), sed quia corpus illud quod ipsius proprium factum est, passum est, ideo haec omnia pro nobis ipse dicitur passus; inerat enim in eo corpore quod patiebatur, Deus qui pati non poterat. Simili modo et mortem ipsius intellegimus. Immortale enim et incorruptibile est naturaliter et vita et vivificans Dei Verbum, sed quia corpus ipsius proprium gratia Dei iuxta Pauli vocem pro omnibus mortem gustavit, idcirco ipse dicitur mortem passus esse pro nobis, non quod ipse mortem esset expertus quantum ad ipsius naturam pertinet (insania est enim hoc vel sentire vel dicere), sed quod, ut supra diximus, vera caro ipsius mortem gustavit. Ita et resurgente carne, ipsius rursus resurrectionem dicimus,

însuși [al Fecioarei] a consimțit să fie unit cu trupul și se vorbește despre o naștere trupească, făcând a Sa nașterea propriului Său trup. Astfel, spunem că El a pătimit și a înviat, nu în sensul că ar fi pătimit Cuvântul lui Dumnezeu în propria fire lovituri sau străpungeri de cuie sau alte răni (căci dumnezeirea este nepătimitoare, fiind netrupească), ci, pentru că trupul devenit al Său a suferit acestea, se spune iarăși că El a suferit pentru noi. Căci era nepătimitor în trup pătimitor. În același fel cugetăm și despre moartea Lui. După natură, Cuvântul lui Dumnezeu este nemuritor și nestricăcios și viață și dătător de viață. Dar, pentru că iarăși propriul Său trup, prin harul lui Dumnezeu, după cum spune Pavel, a gustat moartea pentru toți[12], se spune că El Însuși a pătimit moartea pentru noi, nu pentru că ar fi experiat moartea în firea Sa [dumnezeiască] – căci ar fi o nebunie să spunem sau să gândim acest lucru –, ci pentru că, după cum am spus mai devreme, trupul Său a gustat moartea. Tot astfel, atunci când trupul Său a fost ridicat [la viață], se vorbește iarăși despre învierea Lui,

[12] *Cf. Evrei* 2, 9.

οὐχ ὡς πεσόντος εἰς φθοράν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ πάλιν ἐγήγερται σῶμα.

Οὕτω Χριστὸν ἕνα καὶ κύριον ὁμολογήσομεν, οὐχ ὡς ἄνθρωπον συμπροσκυνοῦντες τῷ λόγῳ, ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεισκρίνηται διὰ τοῦ λέγειν τὸ „συν", ἀλλ' ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες, ὅτι μὴ ἀλλότριον τοῦ λόγου τό σῶμα αὐτοῦ, μεθ' οὗ καὶ αὐτῷ συνεδρεύει τῷ πατρί, οὐχ ὡς δύο πάλιν συνεδρευόντων υἱῶν, ἀλλ' ὡς ἑνὸς καθ' ἕνωσιν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. Ἐὰν δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτώμεθα, ἐμπίπτομεν εἰς τὸ δύο λέγειν υἱούς· ἀνάγκη γὰρ πᾶσα διορίσαι καὶ εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἰδικῶς τῇ τοῦ υἱοῦ κλήσει τετιμημένον, ἰδικῶς δὲ πάλιν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον υἱότητος ὄνομά τε καὶ χρῆμα ἔχοντα φυσικῶς. Οὐ διαιρετέον τοιγαροῦν εἰς υἱοὺς δύο τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ὀνήσει δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὸν ὀρθὸν τῆς πίστεως λόγον εἰς τὸ οὕτως ἔχειν, κἂν εἰ προσώπων ἕνωσιν ἐπιφημίζωσι τινές· οὐ γὰρ

non quia in corruptionem ceciderat, absit, sed quia resurrexit corpus.

Ita Christum unum et dominum confitemur, non tamquam hominem cum Verbo coadorantes, ne divisionis quaedam species inducatur, sed unum iam et eundem adorantes, quia non est alienum a Verbo corpus suum, cum quo ipsi etiam adsidet Patri. Nec hoc ita dicimus quasi duobus filiis adsidentibus, sed uno cum carne per unitatem, quia si talem copulationem factam per substantiam aut quasi inpassibilem aut quasi parum decoram noluerimus accipere, in id incidimus ut duos filios esse dicamus. Necesse est enim discernere et dicere hominem separatim fuisse sola filii appellatione honoratum et rursus Verbum quod est ex Deo et nomine et veritate Filius Dei; sed discernere in duos filios non debemus unum dominum Iesum Christum. Neque enim id adiuvat rectam fidei rationem, licet nonnulli copulationem nescio quam perhibeant personarum. Non dixit enim scriptura

nu ca și cum ar fi căzut în stricăciune – să nu fie! –, ci pentru că trupul Său a fost iarăși ridicat.

Astfel vom mărturisi un singur Hristos și Domn, nu ca și cum am adora un om împreună cu Cuvântul, ca nu cumva, rostind cuvintele „împreună cu", să fie introdusă iluzia diviziunii, ci adorăm pe Unul și Același, căci trupul Său, cu care stă lângă Tatăl Însuși, nu este străin de Cuvântul, nu ca și cum ar sta alături doi fii, ci unul singur, după unirea cu propriul Său trup. Dacă însă respingem unirea ipostatică fie ca imposibilă, fie ca nepotrivită, ajungem să spunem că sunt doi fii, fiind deci obligați [în acest caz] să le dezbinăm pe toate și să afirmăm, pe de o parte, că omul a fost cinstit cu numirea de „fiu" într-un sens propriu și, pe de altă parte, că tot într-un sens propriu Logosul [născut] din Dumnezeu posedă în mod natural numele și realitatea filiației. Prin urmare, pe Unul Domn Iisus Hristos nu trebuie să-L împărțim în doi fii. Astfel de expresii nu vor folosi cu nimic cuvântului drept al credinței, chiar dacă unii vorbesc despre o unire de persoane;

εἴρηκεν ἡ γραφὴ ὅτι ὁ λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἥνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σάρξ· τὸ δὲ σάρκα γενέσθαι τὸν λόγον οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ὅτι παραπλησίως ἡμῖν μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκὸς, ἴδιόν τε σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποιήσατο καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐκ ἀποβεβληκὼς τὸ εἶναι θεὸς καὶ τὸ ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι πατρός, ἀλλὰ καὶ ἐν προσλήψει σαρκὸς μεμενηκὼς ὅπερ ἦν.

Τοῦτο πρεσβεύει παντα-χοῦ τῆς ἀκριβοῦς πίστεως ὁ λόγος· οὕτως εὑρήσομεν τοὺς ἁγίους πεφρονηκότας πατέρας· οὕτω τεθαρσήκασι θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον, οὐχ ὡς τῆς τοῦ λόγου φύσεως ἤτοι τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, ἀλλ' ὡς γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς τοῦ ἁγίου σώματος ψυχωθέντος λογικῶς, ᾧ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθεὶς ὁ λόγος γεγεννῆσθαι λέγεται κατὰ σάρκα. Ταῦτα καὶ νῦν ἐξ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ γράφω, παρακαλῶν ὡς ἀδελφὸν καὶ διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν

Verbum Dei personam sibi hominis adsumpsisse, sed carnem factum esse, id autem est ostendere Dei Verbum similiter ac nos participatum habuisse carnis et sanguinis et corpus nostrum proprie suum fecisse et hominem ex muliere processisse, non abiecta nec deposita deitate aut generatione illa quam habebat ex Patre, sed mansisse etiam in adsumptione carnis Deum, quod erat.

Hoc ubique rectae fidei ratio protestatur; in tali sensu sanctos patres fuisse comperimus; ideo illi non dubitarunt sanctam Virginem dicere Theotocon, non quod Verbi natura deitasque in sancta Virgine sumpsit exordium, sed quod ex ea natum sit sacrum illud corpus animatum anima rationabili, cui substantialiter adunatum Dei Verbum carnaliter natum esse dicitur. Haec igitur prae caritate in Christo scribo, quaerens tamquam fratrem et contestans coram Christo et

căci Scriptura nu a spus că S-a unit Cuvântul cu o persoană umană, ci că S-a făcut trup[13].

Or, expresia „Cuvântul S-a făcut carne" nu înseamnă altceva decât că S-a făcut părtaș sângelui și cărnii asemenea nouă[14], trupul[15] nostru l-a făcut trupul Său și S-a născut om din femeie, fără să lepede faptul că este Dumnezeu și născut din Dumnezeu-Tatăl, ci a rămas ceea ce era și în asumarea trupului.

Acest lucru îl face cunoscut pretutindeni cuvântul credinței adevărate; vom găsi că în acest fel au gândit Sfinții Părinți. Astfel, au îndrăznit să o numească pe Sfânta Fecioară „Născătoare de Dumnezeu", nu pentru că firea Cuvântului sau dumnezeirea Sa și-ar fi luat cu adevărat începutul existenței din Sfânta Fecioară, ci se spune că S-a născut după trup deoarece s-a născut din ea Sfântul Trup însuflețit cu suflet rațional, cu care Cuvântul S-a unit după ipostas.

Pe acestea le scriu și acum din dragostea cea întru Hristos, chemându-te ca pe un frate și rugându-te stăruitor înaintea lui Hristos

[13] *Cf. Ioan* 1, 14.

[14] *Cf. Evrei* 2, 14.

[15] Aici apar din nou în aceeași frază σάρξ – „carne" și σῶμα – „trup".

ἀγγέλων ταῦτα μεθ' ἡμῶν καὶ φρονεῖν καὶ διδάσκειν, ἵνα σῴζηται τῶν ἐκκλησιῶν ἡ εἰρήνη καὶ τῆς ὁμονοίας καὶ ἀγάπης ὁ σύνδεσμος ἀρραγὴς διαμένοι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ θεοῦ.

electis angelis ut haec nobiscum et sentias simul et doceas, ut ecclesiarum pax salva servetur et concordiae caritatisque vinculum indissolubile maneat sacerdotibus Dei.

și aleșilor îngeri[16] să cugeți și să înveți acestea împreună cu noi, ca să fie salvată pacea Bisericilor și pentru ca preoții lui Dumnezeu să rămână într-o legătură neîntreruptă a înțelegerii și a dragostei.

[16] *Cf. 1 Timotei* 5, 21.

SCRISOAREA A TREIA A SFÂNTULUI CHIRIL CĂTRE NESTORIE

Hotărârile sinodului roman reunit de Celestin sunt trimise la 11 august 430 lui Nestorie, Chiril, Ioan, Juvenal al Ierusalimului, Rufus al Tesalonicului, celor din Constantinopol, iar supravegherea îndeplinirii lor este încredințată lui Chiril al Alexandriei. În acest sens, Chiril convoacă episcopii egipteni în sinod în toamna anului 430. Ei primesc ca scrisoare sinodală un text alcătuit de Chiril, ce va fi trimis apoi lui Nestorie. Dintre toate scrierile antinestoriene ale Sfântului Chiril, această epistolă a cauzat cele mai mari tulburări și discuții aprinse în Biserică, devenind mai târziu unul din textele fundamentale ale monofiziților.

Scrisoarea, pe care astăzi o numim *a treia către Nestorie* (Τοῦ σωτῆρος), are două părți: prima parte compară învățăturile lui Nestorie cu tradiția Bisericii, iar cea de a doua condensează învățătura expusă în prima parte în 12 puncte sau capitole (*kephalaia, capitula*), ce trebuiau să fie primite în mod formal de Nestorie, altfel risca excluderea din comuniunea Bisericii.

În introducerea scrisorii, Chiril îl acuză pe Nestorie de faptul că a scandalizat întreaga Biserică prin introducerea unei „erezii ciudate". În consecință, sinodul alexandrin, împreună cu sinodul roman, îl îndeamnă să revină la dreapta credință, lepădându-se

de învățăturile sale eretice. Termenul retractării este cel fixat de Celestin: zece zile de la data notificării deciziei, altfel va fi ruptă comuniunea și va urma depunerea. Nu va fi însă îndeajuns pentru episcopul Constantinopolului să adere la Simbolul de credință niceean, adaugă Chiril, ci va trebui să se dezică în scris de învățăturile sale greșite, primind în același timp scrisorile Bisericii alexandrine ca fiind ortodoxe și exprimând astfel credința Bisericii întregi.

Chiril citează apoi Simbolul de credință de la Niceea cu tot cu anatematisma de la sfârșit. În explicarea Crezului niceean, alexandrinul dezvoltă ceea ce arătase deja în scrisoarea precedentă către Nestorie: subiectul întrupării este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care Se smerește înomenindu-Se. Chenoza nu înseamnă însă renunțarea la ceea ce era, adică la dumnezeire, ci asumarea unui nou mod de existență, omenesc, în istorie. Prin aceasta el dorește să arate că dumnezeirea și omenitatea sunt unite fără a suferi schimbare în natura lor: „Nu spunem nici despre trup că s-a transformat în firea dumnezeirii și nici că firea negrăită a lui Dumnezeu-Cuvântul s-a preschimbat în firea trupului. Căci El este imuabil și inalterabil și rămâne Același pentru totdeauna". Mărturisirea unirii ipostatice (καθ᾽ὑπόστασιν) a Cuvântului cu trupul este fundamentul unicei adorări a lui Iisus Hristos ca Fiu și Domn, „cinstit cu o singură adorare împreună cu propriul trup", fără a despărți sau separa pe om de Dumnezeu, cum credea el că face Nestorie prin propovăduirea unei simple unități morale.

Spre deosebire însă de *Scrisoarea a doua*, în încercarea de a arăta că Hristos nu a fost doar un om teofor, ci Dumnezeu Însuși făcut trup, și că sălășluirea Sa omenească nu este aidoma celei întru sfinți a lui Dumnezeu, Chiril face apel la o expresie controversată, spunând că Logosul S-a unit „după fire" (κατὰ φύσιν) cu trupul. Așa se face că unirea *după ipostas* este dublată în această scrisoare de cea *după fire* sau *firească/naturală* (ἕνωσις φυσική),

ceea ce arată că episcopul alexandrin gândea natura sau firea aproape ca subiect concret, creând astfel confuzia cu ipostasul.

Pe de altă parte, unirea dintre Cuvânt și trup este comparată de Chiril cu cea dintre suflet și trup, de aceea din punct de vedere conceptual nu există nici separare, dar nici confuzie între ele. Chiril respinge astfel orice unire doar după demnitate, autoritate, cinstire, dar și în mod expres termenul sirian de „legătură" (συνάφεια), ca relație morală, folosit pentru a desemna unirea dintre dumnezeire și omenitate în Hristos.

Aproprierea hristologică schițată în scrisoarea precedentă este aici mai bine precizată, folosind însă aceeași abordare dialectică: „Același Unic Născut Fiu, născut din Dumnezeu-Tatăl, deși după propria fire este nepătimitor, a suferit pentru noi în trup [...] și era în trupul răstignit, făcând ale Sale pătimirile propriului trup în mod nepătimitor"; „a gustat moartea pentru toți [...], deși după natură era Viața și [...] Învierea". În logica soteriologică-euharistică chiriliană, trupul Logosului este dătător de viață tocmai pentru că Și l-a făcut al Său prin unire. În biserică, prin împărtășirea cu trupul și sângele Său, ni se dăruiește viață pentru că nu primim un trup uman obișnuit, ci cu adevărat trupul de-viață-făcător al Cuvântului făcut om: „Căci, fiind viață după fire ca Dumnezeu, atunci când S-a făcut una cu trupul Său, l-a făcut pe acesta de-viață-făcător".

De aceea și numirile din Evanghelii referitoare la Mântuitorul nu pot fi, după el, atribuite separat unui om și separat lui Dumnezeu, ca împărțite între două ipostasuri sau persoane. „Chiar dacă este înțeles reunit într-o unitate de nedespărțit din două realități diferite", este un singur Hristos. Vedem aici că alexandrinul echivalează *ipostasul* cu *persoana*, raportând în mod just „toate expresiile din Evanghelii unei [singure] Persoane, unicului Ipostas întrupat al Cuvântului; căci unul este Domnul Iisus Hristos". Fondându-se pe unirea ipostatică, Chiril se face ecoul capadocianului Grigorie Teologul, care afirma cu aproape jumătate de secol

înainte: „Așa cum sunt amestecate naturile, tot așa și numirile, și ele se compătrund (περιχωρουσῶν) reciproc urmând principiul acestei intime uniri (συμφυΐα)"[17]. Unirea după ipostas este fundamentul atribuirii reciproce a însușirilor unei naturi celeilalte. Deși sunt atât de diferite, între ele există, așadar, un schimb, o comunicare a proprietăților datorită unirii lor ipostatice.

Prima parte a scrisorii se încheie cu apologia titlului de „Născătoare de Dumnezeu" atribuit Fecioarei Maria în aceeași logică dezvoltată și în scrisoarea precedentă: Fecioara Maria este *Theotokos* deoarece a născut trupește pe Dumnezeu unit cu trupul după ipostas.

Urmează apoi cele pe care Nestorie trebuie să le anatematizeze, rezumate în 12 capitole. În aceste Anatematisme se arată mai mult decât în precedenta scrisoare substanța teologiei alexandrine a Cuvântului făcut trup[18]. Din nefericire, și în ele apare alternanța dintre *unirea după ipostas* (Anat. 2) și *cea după fire* (Anat. 3), ceea ce a cauzat multă confuzie și tulburare în Biserică.

Scrisoarea este înmânată lui Nestorie pe 30 noiembrie 430. Între timp, împăratul Teodosie al II-lea convocase deja reunirea unui sinod la Efes pentru anul următor. După primirea scrisorii, suspectând Anatematismele de apolinarism, Nestorie trimite scrisoarea lui Ioan al Antiohiei, care-i deleagă pe Teodoret de Cyr și Andrei de Samosata[19] să combată cele 12 capitole. Teodoret, pe un ton mai polemic, și Andrei, puțin mai conciliant, se străduiesc să arate greșelile alexandrinului, ceea ce-l silește pe Chiril să

---

[17] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola* 101, 31, în: *Lettres théologiques, p. 48.*

[18] A se vedea: O. Căciulă, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, pp. 3-27; D. Stăniloae, „Definiția dogmatică de la Calcedon", pp. 295-440; A. de Halleux, „Les douze chapitres cyrilliens au Concile d'Éphèse (430-433)", în: *Revue théologique de Louvain*, 23e année, fasc. 4/1992, pp. 425-458.

[19] *Cf.* Pierre Evieux, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne", în: *Revue des études byzantines*, tome 32/1974, pp. 253-300.

redacteze ulterior mai multe apologii[20] ale Anatematismelor sale pentru a încerca să se explice[21].

Această scrisoare a fost introdusă în Actele primei sesiuni a Sinodului de la Efes, din 22 iunie 431. Tot la Efes, în cadrul sinodului lor paralel, antiohienii au cerut retractarea celor 12 Anatematisme ca fiind pline de erezii și adăugate nefiresc Crezului niceean. Dioscor însă folosește *Scrisoarea a treia* ca normă de credință la Efes II în 449, iar, mai târziu, Sinodul al V-lea Ecumenic arată cum trebuie interpretate ortodox anumite expresii din ea.

[20] *Cf.* J.A. McGuckin, *St Cyril of Alexandria...*, pp. 45-46.

[21] De exemplu, explicând ceea ce a vrut să spună în Anat. 3 prin „unire naturală sau firească", Chiril arată că pentru el aceasta nu înseamnă decât o *unire adevărată* sau *reală* împotriva acelora care-L separau sau împărțeau pe Hristos.

TEXT ȘI TRADUCERE

Ἐπιστολὴ Κυρίλλου πρὸς Νεστόριον τρίτη

Τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κύριλλος καὶ ἡ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκ τῆς Αἰγυπτιακῆς διοικήσεως ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λέγοντος ἐναργῶς *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἐστίν μου ἄξιος καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἐστίν μου ἄξιος*, τί πάθωμεν ἡμεῖς οἱ παρὰ τῆς σῆς εὐλαβείας ἀπαιτούμενοι τὸ ὑπεραγαπᾶν σε τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ; τίς ἡμᾶς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ὀνῆσαι δυνήσεται ἢ ποίαν εὑρήσομεν τὴν ἀπολογίαν, σιωπὴν οὕτω τιμήσαντες τὴν μακρὰν ἐπὶ ταῖς παρὰ σοῦ γενομέναις κατ' αὐτοῦ δυσφημίαις; καὶ εἰ μὲν σαυτὸν ἠδίκεις μόνον τὰ τοιαῦτα φρονῶν καὶ διδάσκων, ἥττων ἂν ἦν ἡ φροντίς· ἐπειδὴ δὲ πᾶσαν ἐσκανδάλισας ἐκκλησίαν καὶ ζύμην αἱρέσεως ἀήθους καὶ ξένης ἐμβέβληκας τοῖς λαοῖς καὶ οὐχὶ τοῖς ἐκεῖσε μόνοις, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἁπανταχοῦ

Cyrilli epistula tertia ad Nestorium

Cyrillus et synodus ex Aegypti provincia Alexandriae congregata Nestorio religiosissimo piissimoque sacrorum comministro in domino salutem.

Cum salvator noster diserte pronuntiet: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus, et qui amat filium aut filiam plus quam me, non est me dignus*; quid nobis fiet, a quibus tua pietas supra Christum omnium salvatorem diligi postulat? Quis in die iudicii nobis patrocinabitur, aut qualem tunc excusationem inveniemus, qui tanto tempore silentio utentes, tua illa maledicta, quibus in eum invasisti, dissimulavimus? Quod si, dum haec sentis et doces, teipsum tantummodo laederes, fortassis minor nos sollicitudo teneret; at quia totam ecclesiam graviter offendisti, ac non iis modo qui Constantinopoli versantur, novae insolitaeque haereseos fermentum, sed omnibus ubivis locorum degentibus obiectisti

Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril către Nestorie[1]

Preacucernicului și de Dumnezeu preaiubit împreună-slujitor Nestorie, Chiril și sinodul diocezei Egiptului reunit în Alexandria, salutare întru Domnul.

De vreme ce Mântuitorul nostru spune limpede că „cel care iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine și cel care iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine"[2], ce vom îndura noi, cărora Cucernicia Ta ne cere să-l iubim mai mult decât pe Hristos, Mântuitorul nostru al tuturor? Cine va putea să ne ajute în ziua judecății sau ce îndreptățire vom găsi pentru faptul că am păstrat atât de mult timp tăcerea în fața blasfemiilor aduse de tine împotriva Lui [Hristos]? Iar dacă, gândind și învățând acestea, te-ai vătăma numai pe tine, mică ar fi grija; dar, pentru că ai scandalizat întreaga Biserică și pentru că ai vârât drojdia unei erezii ciudate și străine în cadrul comunităților[3], nu numai în rândul celor de acolo[4],

[1] Aprobată de sinodul din Alexandria din octombrie 430, scrisoarea (*Tou Soteros*) este predată lui Nestorie pe 30 noiembrie 430. Ea conține la sfârșit *12 capitole* (*kephalaia, capitula*) sub forma unor ultimatumuri, neprimirea lor atrăgând excluderea din Biserică. De aceea, ele mai sunt cunoscute și sub numele de *Cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril*. Această scrisoare a fost introdusă în actele primei sesiuni a Sinodului de la Efes, din 22 iunie 431, iar mai târziu Sinodul al V-lea Ecumenic o receptează în hotărârea sa.

[2] *Matei* 10, 37.

[3] Λαός.

[4] Constantinopol.

(περιηνέχθη γὰρ τῶν σῶν ἐξηγήσεων τὰ βιβλία), ποῖος ἔτι ταῖς παρ' ἡμῶν σιωπαῖς ἀρκέσει λόγος ἢ πῶς οὐκ ἀνάγκη μνησθῆναι λέγοντος τοῦ Χριστοῦ *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ μάχαιραν. ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς*; πίστεως γὰρ ἀδικουμένης, ἐρρέτω μὲν ὡς ἕωλος καὶ ἐπισφαλὴς ἡ πρὸς γονέας αἰδώς, ἠρεμείτω δὲ καὶ ὁ τῆς εἰς τέκνα καὶ ἀδελφοὺς φιλοστοργίας νόμος καὶ τοῦ ζῆν ἀμείνων ἔστω λοιπὸν τοῖς εὐσεβέσιν ὁ θάνατος, ἵνα *κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν* κατὰ τὸ γεγραμμένον.

Ἰδοὺ τοίνυν ὁμοῦ τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ κατὰ τὴν μεγάλην Ῥώμην συνειλεγμένῃ προεδρεύοντος τοῦ ὁσιωτάτου καὶ θεοσεβεστάτου ἀδελφοῦ καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου καὶ τρίτῳ σε τούτῳ διαμαρτυρόμεθα γράμματι, συμβουλεύοντες ἀποσχέσθαι τῶν οὕτω σκαιῶν καὶ ἐξεστραμμένων δογμάτων ἃ καὶ φρονεῖς καὶ διδάσκεις, ἀνθελέσθαι δὲ τὴν ὀρθὴν πίστιν τὴν ταῖς

(circumferuntur enim passim tuarum exegeseon libelli), quae, obsecro, oratio silentio nostro defendendo satis idonea reperietur, aut quomodo sermonis Christi memores esse non poterimus? *Non putetis,* inquit, *quod pacem venerim mittere super terram, sed gladium. Veni enim divider hominem contra patrem suum, et filiam contra matrem suam.* Certe si fides violatur, omnis omnino erga parentes reverentia tamquam inanis et periculosa valeat; facessat lex illa amoris erga liberos et fratres: quia mori utique satius est piis quam vivere, *ut meliorem,* sicut scriptum est, *inveniant resurrectionem.*

Ecce igitur cum sancta synodo, quae in magna Romanorum civitate, sanctissimo et reverendissimo episcopo fratre ac comministro nostro Caelestino praesidente, convenit, iam tertio his te litteris contestamur et obtestamur, ut consilium nostrum secutus, a stolidis illis absurdisque dogmatibus, quae foves publiceque doces, abstineas, fidemque rectam, et iam inde

ci și în cele de pretutindeni (deoarece cărțile cu predicile tale au fost răspândite), ce fel de cuvânt ar explica tăcerea noastră în continuare sau cum am putea să nu ne amintim de spusele lui Hristos: „Nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său și pe fiică de mama sa"[5]? Atunci când credința este vătămată, să dispară respectul perimat și șubred pentru părinți, să amuțească și legea iubirii pentru copii și frați și moartea să le fie preferabilă bine-credincioșilor decât să mai trăiască, astfel încât „să dobândească mai bună înviere", așa cum este scris[6].

Iată, așadar, că, împreună cu sfântul sinod reunit în marea Romă, sub conducerea preasfințitului și preacredinciosului frate al nostru și împreună-slujitor, episcopul Celestin, te îndemnăm stăruitor prin această a treia epistolă, avertizându-te să te îndepărtezi de aceste doctrine atât de nelegiuite și pervertite pe care le cugeți și le înveți, alegând în schimb dreapta credință, care

[5] *Matei* 10, 34-35.
[6] *Evrei* 11, 35.

ἐκκλησίαις παραδοθεῖσαν ἐξ ἀρχῆς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν, οἳ καὶ *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* γεγόνασιν. καὶ εἰ μὴ τοῦτο δράσειεν ἡ σὴ εὐλάβεια κατὰ τὴν ὁρισθεῖσαν προθεσμίαν ἐν τοῖς γράμμασι τοῦ μνημονευθέντος ὁσιωτάτου καὶ θεοσεβεστάτου ἐπισκόπου καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν τῆς Ῥωμαίων Κελεστίνου, γίνωσκε σαυτὸν οὐδένα κλῆρον ἔχοντα μεθ' ἡμῶν οὐδὲ τόπον ἢ λόγον ἐν τοῖς ἱερεῦσιν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκόποις. οὐ γὰρ ἐνδέχεται περιιδεῖν ἡμᾶς ἐκκλησίας οὕτω τεθορυβημένας καὶ σκανδαλισθέντας λαοὺς καὶ πίστιν ὀρθὴν ἀθετουμένην καὶ διασπώμενα παρὰ σοῦ τὰ ποίμνια τοῦ σῴζειν ὀφείλοντος, εἴπερ ἦσθα καθ' ἡμᾶς ὀρθῆς δόξης ἐραστὴς τὴν τῶν ἁγίων πατέρων ἰχνηλατῶν εὐσέβειαν. ἅπασι δὲ τοῖς παρὰ τῆς σῆς εὐλαβείας κεχωρισμένοις διὰ τὴν πίστιν ἢ καθαιρεθεῖσι λαικοῖς τε καὶ κληρικοῖς κοινωνικοὶ πάντες ἐσμέν. οὐ γάρ ἐστι δίκαιον τοὺς ὀρθὰ φρονεῖν ἐγνωκότας σαῖς ἀδικεῖσθαι ψήφοις,

ab initio per sanctos apostolos et evangelistas, qui verbi spectatores et ministri fuerunt, ecclesiis traditam reverenter suscipias. Quod sane nisi iuxta tempus in litteris Caelestini sacratissimi reverendissimique fratris et comministri nostri Romanorum episcopi expressum praefinitumque praestiteris, certo scias nullam tibi deinceps cum episcopis et sacerdotibus dei sortem, nullam tui rationem, nullum denique inter eos locutum futurum esse. Nec enim fieri potest, ut nos ecclesias turbatas, populos offensos, fidem rectam labefactam, gregem Christi negligamus misere abs te dissipatum, qui illum, si quidem perinde ac nos rectae fidei doctrinam consectari sanctorumque patrum pietatem aemulari libuisset, alioqui debueras conservare. Itaque cum omnibus, tum clericis, tum laicis quoque, quos tu propter fidem excommunicasti vel ordine movisti, communicavimus. Haud enim par erat eos, qui rectam fidem tenere maluerunt, ob iniquam tuam sententiam detrimentum aliquod pati,

a fost transmisă dintru început Bisericilor de Sfinții Apostoli și Evangheliști, care s-au făcut „martori și slujitori ai Cuvântului"[7]. Iar dacă Cucernicia Ta nu va îndeplini aceasta înainte de ziua hotărâtă în scrisorile amintitului preasfințit și preacredincios episcop și împreună-slujitor cu noi Celestin al Romei, cunoaște-te ca neavând nicio slujire cu noi, niciun loc sau statut în rândul preoților și episcopilor lui Dumnezeu! Căci nu putem vedea Bisericile într-atât de tulburate, comunitățile scandalizate, dreapta credință respinsă și turmele [de credincioși] împrăștiate de tine, care ai fi avut obligația să le salvezi, dacă erai într-adevăr iubitor al ortodoxiei asemenea nouă, care urmăm bună-credința Sfinților Părinți. Noi toți suntem în comuniune cu toți laicii și episcopii excomunicați sau depuși de Cucernicia Ta din pricina credinței. Căci nu este corect ca aceia care cugetă cele drepte să fie vătămați

[7] *Luca* 1, 2.

ὅτι σοὶ καλῶς ποιοῦντες ἀντειρήκασιν. τοῦτο γὰρ αὐτὸ καταμεμήνυκας ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ γραφείσῃ παρὰ σοῦ πρὸς τὸν τῆς μεγάλης Ῥώμης ἁγιώτατον καὶ συνεπίσκοπον ἡμῶν Κελεστῖνον. οὐκ ἀρκέσει δὲ τῇ σῇ εὐλαβείᾳ τὸ συνομολογῆσαι μόνον τὸ τῆς πίστεως σύμβολον τὸ ἐκτεθὲν κατὰ καιροὺς ἐν ἁγίῳ πνεύματι παρὰ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου τῆς κατὰ καιροὺς συναχθείσης ἐν τῇ Νικαέων (νενόηκας γὰρ καὶ ἡρμήνευσας οὐκ ὀρθῶς αὐτό, διεστραμμένως δὲ μᾶλλον, κἂν ὁμολογῇς τῇ φωνῇ τὴν λέξιν), ἀλλὰ γὰρ ἀκόλουθον ἐγγράφως καὶ ἐνωμότως ὁμολογῆσαι ὅτι καὶ ἀναθεματίζεις μὲν τὰ σαυτοῦ μιαρὰ καὶ βέβηλα δόγματα, φρονήσεις δὲ καὶ διδάξεις ἅ καὶ ἡμεῖς ἅπαντες οἵ τε κατὰ τὴν Ἑσπέραν καὶ τὴν Ἑῴαν ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ λαῶν ἡγούμενοι. συνέθετο δὲ καὶ ἡ κατὰ τὴν Ῥώμην ἁγία σύνοδος καὶ ἡμεῖς ἅπαντες ὡς ὀρθῶς ἐχούσαις καὶ ἀνεπιλήπτως ταῖς γραφείσαις ἐπιστολαῖς πρὸς τὴν σὴν εὐλάβειαν παρὰ τῆς Ἀλεξανδρέων

ob id nimirum quod recte sentientes tuae doctrinae assentiri noluerunt. Nam et huius quoque exauctorationis in epistola quam ad magnae Romae sanctissimum et coepiscopum nostrum Coelestinum scripsisti, fit mentio. Caeterum minime sat erit si reverentia tua solum fidei symbolum, quod a magna illa synodo quae in Spiritu sancto in urbe Nicaea quondam convenit, expositum est, nobiscum confiteatur. Nam etsi voce tenus illud profitearis, attamen neque recte intelligis, neque sincere quoque, sed perverse plane praeposterereque interpretaris. Verum praeter hod addendum illud est, ut scripto ac iureiurando affirmes te praeterea anathematizare quae sceleste et profane hactenus sensisti, et ea rursum posthac te sensurum et docturum polliceare, quae et nos et caeteri omnes quotquot vel in Occidente vel in Oriente vivunt episcopi, doctores ac populorum duces. Ad epistolas porro quod attinet, quas Alexandrina ecclesia ad te misit, eas cum a

de sentințele tale pentru că ți s-au împotrivit în chip cuvenit. Ai indicat chiar acest lucru în epistola scrisă de tine către preasfântul și împreună-episcop cu noi Celestin al marii Rome. Nu va fi însă de ajuns Cucerniciei Tale să consimtă numai la mărturisirea Simbolului de credință alcătuit în Duhul Sfânt, la momentul potrivit, de sfântul și marele Sinod reunit odinioară în Niceea (căci nu l-ai înțeles și interpretat în mod corect pe acesta[8], ci în mod pervertit, chiar dacă îi mărturisești verbal conținutul), ci să mărturisești, prin urmare, în scris și prin jurământ că anatematizezi învățăturile tale spurcate și blestemate și că vei cugeta și învăța cele pe care noi toți, cei din Apus și din Răsărit, episcopi, învățători și conducători ai comunităților, le gândim și le învățăm. Sfântul sinod din Roma și noi toți am convenit asupra scrisorilor scrise către Preacucernicia Ta de Biserica din Alexandria ca fiind ortodoxe

[8] Crezul.

ἐκκλησίας. ὑπετάξαμεν δὲ τούτοις ἡμῶν τοῖς γράμμασιν ἅ σε δεῖ φρονεῖν καὶ διδάσκειν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι προσήκει. αὕτη γὰρ τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἡ πίστις, ᾗ συναινοῦσιν ἅπαντες οἵ τε κατὰ τὴν Ἑσπέραν καὶ τὴν Ἑῴαν ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι[1].

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν...[2].

Ἑπόμενοι δὲ πανταχῇ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις αἷς πεποίηνται λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἐννοιῶν ἰχνηλατοῦντες τὸν σκοπὸν καὶ βασιλικὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον, φαμὲν ὅτι αὐτὸς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος ὁ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ὁ ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ θεὸς ἀληθινός, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, ὁ δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ

sacra Romana synodo, tum a nobis omnibus quoque, ab omni errore et vitio immunes iudicatas esse scias. Hisce autem litteris nostris utraque subiunximus, et ea quae te oportet sapere et docere, et ea rursum a quibus te convenit abstinere. Catholicae enim apostolicaeque ecclesiae fides, in qua universi Occidentis et Orientis orthodoxi episcopi consentiunt, huiusmodi est[1].

Credimus in unum Deum [...][2].

Sequentes itaque per omnia sanctorum martyrum confessiones, quas loquente in eis sancto Spiritu protulerunt, et intentioni quae est in eorum intellectibus, aequis vestigiis inhaerentes atque iter ambulantes regium, profitemur quod ipsum unigenitum Dei Verbum, Deum natum ex ipsa Patris essentia, de Deo vero Deus verus, lumen de lumine, per quem omnia facta sunt sive in caelis

[1] Până aici, textul grec a fost preluat din *ACO*, 1, 1, 1, pp. 33-34. Textul latin a fost preluat din *PG* 77, 106-110.

[2] Urmează Crezul niceean, cu tot cu anatematismele de la sfârșit. Vezi Sinodul I Ecumenic.

și ireproșabile. Am adăugat scrisorii noastre cele pe care trebuie să le cugeți și să le înveți și cele de care trebuie să te delimitezi. Căci aceasta este credința Bisericii sobornicești și apostolice, la care consimt toți episcopii ortodocși din Apus și din Răsărit[9].

„Credem într-Unul Dumnezeu [...]."[10]

Urmând întru toate mărturisirilor Sfinților Părinți, pe care le-au făcut vorbind în ei Duhul Sfânt, și însoțind intenției cugetelor lor și mergând ca pe o cale împărătească, spunem că Același Unic Născut Cuvânt al lui Dumnezeu, Cel născut din însăși ființa Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, lumină din lumină, Cel prin care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe

[9] Până aici, textul grec a fost preluat din *ACO*, 1, 1, 1, pp. 33-34. Textul latin a fost preluat din *PG* 77, 106-110.

[10] Urmează Crezul niceean, cu tot cu anatematismele de la sfârșit. Vezi Sinodul I Ecumenic.

γῇ, τῆς ἡμετέρας ἕνεκα σωτηρίας κατελθὼν καὶ καθεὶς ἑαυτὸν εἰς κένωσιν ἐσαρκώθη τε καὶ ἐννηνθρώπησε, τουτέστι σάρκα λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἰδίαν αὐτὴν ποιησάμενος, ἐκ μήτρας τὴν καθ' ἡμᾶς ὑπέμεινε γέννησιν καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐχ ὅπερ ἦν ἀποβεβληκώς, ἀλλ' εἰ καὶ γέγονεν ἐν προσλήψει σαρκὸς καὶ αἵματος, καὶ οὕτω μεμενηκὼς ὅπερ ἦν, θεὸς δηλονότι φύσει τε καὶ ἀληθείᾳ. Οὔτε δὲ τὴν σάρκα φαμὲν εἰς θεότητος τραπῆναι φύσιν, οὔτε μὴν εἰς φύσιν σαρκὸς τὴν ἀπόρρητον τοῦ θεοῦ λόγου παρενεχθῆναι φύσιν· ἄτρεπτος γάρ ἐστιν καὶ ἀναλλοίωτος παντελῶς ὁ αὐτὸς ἀεὶ μένων κατὰ τὰς γραφάς, ὁρώμενος δὲ καὶ βρέφος καὶ ἐν σπαργάνοις ὢν ἔτι καὶ ἐν κόλπῳ τῆς τεκούσης παρθένου πᾶσαν ἐπλήρου τὴν κτίσιν ὡς θεὸς καὶ σύνεδρος ἦν τῷ γεγεννηκότι· τὸ γὰρ θεῖον ἄποσόν τέ ἐστιν καὶ ἀμέγεθες καὶ περιορισμῶν οὐκ ἀνέχεται. Ἡνῶσθαί γε μὴν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁμολογοῦντες τὸν λόγον, ἕνα προσκυνοῦμεν υἱὸν καὶ κύριον

sive in terra, salutis nostrae causa descendens ad exinanitionem sese dignatus est inclinare, incarnatus autem et homo factus, id est carnem de Virgine sancta suscipiens eamque propriam faciens, nativitatem nostram ex vulva sustinuit, homo de muliere procedens, nec quod erat, abiciens, nam licet factus sit in adsumptione carnis et sanguinis, tamen etiam sic quod erat, Deus natura scilicet et veritate persistens. Nec carnem itaque dicimus in naturam deitatis esse conversam nec in substantiam carnis ineffabilem Dei Verbi essentiam conmutatam, inconvertibilis etenim est et inconmutabilis idemque ipse iuxta scripturas iugiter permanens. Visus est autem et parvulus, sed positus adhuc in cunabulis et in sinibus genetricis virginis constitutus universam creaturam replebat, ut Deus genitori suo indivisus existens; quod divinum est enim, sine quantitate et sine mole cognoscitur nec ullis terminis continetur. Unitum ergo carni Verbum Dei secundum subsistentiam confitentes, unum adoramus Filium et dominum Iesum

pământ, S-a coborât pentru mântuirea noastră și, golindu-se pe Sine, S-a întrupat[11] și S-a înomenit, adică a luat trup din Sfânta Fecioară și, făcându-l al Său, a suportat naștere din pântece asemenea nouă și a ieșit om din femeie, fără să renunțe la ceea ce era; însă, chiar dacă S-a făcut [om] prin asumarea trupului și a sângelui, a rămas ceea ce era, adică Dumnezeu în fire și în adevăr. Nu spunem nici despre trup că s-a transformat în firea dumnezeirii și nici că firea negrăită a lui Dumnezeu-Cuvântul s-a preschimbat în firea trupului. Căci El este imuabil și inalterabil și rămâne Același pentru totdeauna, potrivit Scripturilor[12]. Deși a fost văzut ca prunc, în scutece fiind și încă la sânul Fecioarei care L-a purtat, ca Dumnezeu umplea creația și ședea alături de Cel care L-a născut. Căci dumnezeirea este lipsită de cantitate sau dimensiune și nu este supusă limitării.

Mărturisind că S-a unit Cuvântul cu trupul după ipostas, adorăm un Fiu și Domn, Iisus Hristos, fără a-i despărți și a-i

[11] Lit. „S-a încarnat". Vezi notele de la Simbolul de la Niceea. Noi am tradus σάρξ („carne") prin „trup", însă de multe ori Sfântul Chiril folosește σῶμα pentru „trup". Vezi *Scrisoarea a doua* către Nestorie.

[12] *Cf. Maleahi* 3, 6.

Ἰησοῦν Χριστόν, οὔτε ἀνὰ μέρος τιθέντες καὶ διορίζοντες ἄνθρωπον καὶ θεὸν ὡς συνημμένους ἀλλήλοις τῇ τῆς ἀξίας καὶ αὐθεντίας ἑνότητι (κενοφωνία γὰρ τοῦτο καὶ ἕτερον οὐδέν), οὔτε μὴν Χριστὸν ἰδικῶς ὀνομάζοντες τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον καὶ ὁμοίως ἰδικῶς Χριστὸν ἕτερον τὸν ἐκ γυναικός, ἀλλ' ἕνα μόνον εἰδότες Χριστὸν τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός· τότε γὰρ ἀνθρωπίνως κέχρισται μεθ' ἡμῶν, καίτοι τοῖς ἀξίοις τοῦ λαβεῖν τὸ πνεῦμα διδοὺς αὐτὸς καὶ οὐκ ἐκ μέτρου, καθά φησιν ὁ μακάριος εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης. Ἀλλ' οὐδε ἐκεῖνο φαμὲν ὅτι κατῴκησεν ὁ ἐκ θεοῦ λόγος ὡς ἐν ἀνθρώπῳ κοινῷ τῷ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεγεννημένῳ, ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο Χριστός· εἰ γὰρ καὶ *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ὁ λόγος*, εἴρηται δὲ καὶ ἐν Χριστῷ κατοικῆσαι *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, ἀλλ' οὖν ἐννοοῦμεν ὅτι γενόμενος σάρξ, οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς ἁγίοις κατοικῆσαι λέγεται, κατὰ τὸν ἴσον καὶ ἐν αὐτῷ τρόπον γενέσθαι διοριζόμεθα τὴν κατοίκησιν· ἀλλ' ἑνωθεὶς κατὰ

Christum, non seorsum ponentes et determinantes hominem et deum velut invicem sibi dignitatis et auctoritatis unitate coniunctos (hoc enim novitas vocis est et aliud nihil) nec item Christum specialiter nominantes Deum Verbum quod ex Deo est, nec alterum similiter Christum specialiter qui de muliere natus est, sed unum solummodo Christum Dei Patris Verbum cum propria carne cognoscimus. Tunc enim etiam iuxta nos unctus est, quamvis Spiritum dignis ipse contulerit et non ad mensuram, sicut beatus evangelista Ioannes adseruit. Sed nec illud dicimus quod Dei Verbum velut in homine communi, qui de sancta Virgine natus est, habitarit, ne Deum homo Christus habitatorem possidere credatur. Quamvis enim *Verbum habitaverit in nobis* et dictum sit in Christo habitare *omnem plenitudinem deitatis corporaliter*, attamen intellegimus eum quod caro factus, non sicut in sanctis habitate dicatur, nec talem in ipso habitationem factam definire temptavimus; sed unitus iuxta naturam nec in

separa pe om și pe Dumnezeu, ca și cum ar fi fost legați reciproc numai printr-o unitate a demnității și autorității (acest lucru ar fi vorbă goală și nimic altceva), dar și fără a-L numi în mod propriu „Hristos" pe Cuvântul cel din Dumnezeu și tot în mod propriu „Hristos" pe celălalt, care este din femeie, ci cunoaștem un singur Hristos, pe Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl, cu propriul Său trup. Căci a fost uns în chip omenesc împreună cu noi, deși El Însuși le dăruiește Duhul Sfânt, și nu cu măsură, celor vrednici să-L primească, după cum a spus binecuvântatul evanghelist Ioan[13].

De asemenea, nu spunem nici că a locuit Cuvântul cel din Dumnezeu în cel născut din Sfânta Fecioară ca într-un om obișnuit, pentru ca Hristos să nu fie înțeles ca un om purtător de Dumnezeu[14]. Deoarece, chiar dacă „Cuvântul S-a sălășluit între noi"[15] și, de asemenea, se spune că în Hristos a locuit „trupește toată plinătatea dumnezeirii"[16], cu toate acestea înțelegem că, făcându-Se trup, sălășluirea Lui nu este definită în același fel în care se spune că S-a sălășluit în sfinți, ci, unindu-Se după fire[17] și

[13] *Cf. Ioan* 3, 34.

[14] Teofor.

[15] *Ioan* 1, 14.

[16] *Coloseni* 2, 9.

[17] Dacă în *Epistola a II-a* către Nestorie, Sfântul Chiril vorbește doar despre unirea după ipostas (καθ' ὑπόστασιν), aici prezintă unitatea în Hristos ca fiind după fire (κατὰ φύσιν) sau, mai jos, unire naturală (ἕνωσις φυσική). Atunci când Sfântul Chiril vorbește despre o fire a Cuvântului întrupat, el gândește de fapt un ipostas, un subiect. Însă confuzia alexandrină era inacceptabilă pentru Nestorie, deoarece el gândea *physis* și *hypostasis* în termeni de *ousia*, ca substanță concretă. Pentru el, un astfel de limbaj alexandrin nu arăta altceva decât schimbarea și contopirea firilor și va provoca, de altfel, respingerea scrisorii, ca eretică, de către antiohieni. Sinodul al V-lea Ecumenic, în anatematismele sale, va încerca să arate că această expresie trebuie înțeleasă în sensul unirii *după ipostas*.

φύσιν καὶ οὐκ εἰς σάρκα τραπείς, τοιαύτην ἐποιήσατο τὴν κατοίκησιν, ἣν ἂν ἔχειν λέγοιτο καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ πρὸς τὸ ἴδιον ἑαυτῆς σῶμα. Εἷς οὖν ἄρα Χριστὸς καὶ υἱὸς καὶ κύριος, οὐχ ὡς συνάφειαν ἁπλῶς τὴν ὡς ἐν ἑνότητι τῆς ἀξίας ἢ γοῦν αὐθεντίας ἔχοντος ἀνθρώπου πρὸς θεόν· οὐ γὰρ ἑνοῖ τὰς φύσεις [ἡ] ἰσοτιμία· καὶ γοῦν Πέτρος τε καὶ Ἰωάννης ἰσότιμοι μὲν ἀλλήλοις καθὸ καὶ ἀπόστολοι καὶ ἅγιοι μαθηταί, πλὴν οὐχ εἷς οἱ δύο. Οὔτε μὴν κατὰ παράθεσιν τὸν τῆς συναφείας νοοῦμεν τρόπον (οὐκ ἀπόχρη γὰρ τοῦτο πρὸς ἕνωσιν φυσικήν), οὔτε μὴν ὡς κατὰ μέθεξιν σχετικήν, ὡς καὶ ἡμεῖς κολλώμενοι τῷ κυρίῳ κατὰ τὸ γεγραμμένον ἓν πνεῦμα ἐσμὲν πρὸς αὐτόν, μᾶλλον δὲ τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημῆναι τὴν ἕνωσιν. Ἀλλ' οὐδὲ θεὸν ἢ δεσπότην τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον ὀνομάζομεν, ἵνα μὴ πάλιν ἀναφανδὸν τέμνωμεν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν καὶ κύριον καὶ δυσφημίας ἐγκλήματι περιπέσωμεν, θεὸν ἑαυτοῦ

carnem penitus commutatus, talem sibi fecit habitationem qualem et anima hominis habere creditur ad proprium corpus. Unus igitur est Christus Filius et dominus, non velut coniunctionem quamlibet, ut in unitate dignitatis et auctoritatis, hominis habentis ad Deum; non enim potest unire naturas sola dignitatis aequalitas. Denique Petrus et Ioannes aequalis sunt alterutrum dignitatis, propter quod et apostoli et sancti discipuli esse monstrantur; verumtamen uterque non unus est. Nec iuxta conlationem vel connexionem modum coniunctionis advertimus (hoc enim ad unitatem non sufficit naturalem) nec secundum participationis affectum, sicut nos etiam adhaerentes Domino unus cum eo spiritus sumus, immo potius coniunctionis nomen evitamus, tamquam non existens idoneum quod significet unitatis arcanum. Sed neque Deum aut dominum Christi Verbum Dei Patris adserimus, ne iterum manifestius in duo dividamus unum Christum Filium et dominum et in crimen sacrilegii recidamus, Deum illi se

neprefăcându-Se în trup, El a înfăptuit o astfel de locuire despre care se poate spune că sufletul omului o are în propriul trup. Așadar, Unul este Hristos și Fiul și Domnul, nu ca și cum un om ar avea o simplă legătură cu Dumnezeu ca într-o unitate de demnitate și de autoritate. Căci egalitatea de cinstire nu unește firile. Desigur, Petru și Ioan erau egali în cinstire unul față de celălalt ca apostoli și sfinți ucenici, dar aceștia sunt doi, și nu unul.

Nici nu gândim modul legăturii[18] ca alăturare (căci aceasta nu este îndeajuns pentru unirea naturală[19]), nici ca participare prin relație[20], după cum și despre noi este scris că, atunci când suntem alipiți de Domnul, „suntem un Duh cu El"[21]; ci mai degrabă respingem cuvântul „legătură" ca insuficient pentru a semnifica unirea.

Nici nu-L numim pe Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl Dumnezeul sau Stăpânul lui Hristos, iarăși, pentru ca nu cumva, în mod lămurit, să tăiem în două pe Unul Hristos și Fiu și Domn și să cădem sub vina blasfemiei, făcându-L Dumnezeu și Stăpân

---

[18] Συναφείας – termen folosit de Nestorie pentru a desemna unirea dintre dumnezeire și omenitate.

[19] Ἕνωσις φυσική.

[20] Legătura dintre Logosul divin și omul Iisus era cugetată de Nestorie ca fiind o legătură sau relație morală, de afecțiune intimă, care respectă toate proprietățile firii omenești, fără să le distrugă; de aceea, El „binevoiește" în omul Iisus.

[21] *1 Corinteni* 6, 17.

καὶ δεσπότην ποιοῦντες αὐτόν· ἑνωθεὶς γάρ, ὡς ἤδη προείπομεν, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν, θεός μέν ἐστι τῶν ὅλων, δεσπόζει δὲ τοῦ παντός, οὔτε δὲ αὐτὸς ἑαυτοῦ δοῦλός ἐστιν οὔτε δεσπότης· εὔηθες γάρ, μᾶλλον δὲ ἤδη καὶ δυσσεβὲς τὸ οὕτω φρονεῖν ἢ λέγειν· ἔφη μὲν γὰρ θεὸν ἑαυτοῦ τὸν πατέρα, καίτοι θεὸς ὢν φύσει καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ· ἀλλ' οὐκ ἠγνοήκαμεν ὅτι μετὰ τοῦ εἶναι θεὸς καὶ ἄνθρωπος γέγονεν ὑπὸ θεῷ κατά γε τὸν πρέποντα νόμον τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει· αὐτὸς δὲ ἑαυτοῦ πῶς ἂν γένοιτο θεὸς ἢ δεσπότης; Οὐκοῦν ὡς ἄνθρωπος καὶ ὅσον ἦκεν εἴς γε τὸ πρέπον τοῖς τῆς κενώσεως μέτροις, ὑπὸ θεῷ μεθ' ἡμῶν ἑαυτὸν εἶναί φησιν· οὕτω γέγονε καὶ ὑπὸ νόμον, καίτοι λαλήσας αὐτὸς τὸν νόμον καὶ νομοθέτης ὑπάρχων ὡς θεός. Παραιτούμεθα δὲ λέγειν ἐπὶ Χριστοῦ „διὰ τὸν φοροῦντα καὶ τὸν φορούμενον σέβω· διὰ τὸν ἀόρατον προσκυνῶ τὸν ὁρώμενον". Φρικτὸν δὲ πρὸς τούτῳ κἀκεῖνο εἰπεῖν „ὁ ληφθεὶς τῷ λαβόντι συγχρηματίζει θεός"· ὁ γὰρ ταῦτα λέγων

ipsum facientes et dominum. Unitus quippe, sicut superius diximus, Deus Verbum carni secundum subsistentiam, Deus quidem est omnium et dominatur universitati, verumtamen nec servus est sibi ipse nec dominus, quia ineptum est vel potius impium hoc sentire vel dicere. Quamvis enim Deum suum Patrem dixerit, cum Deus sit etiam ipse natura et de illius essentia, tamen nullatenus ignoramus quod manens Deus, homo quoque factus sit, qui sub Deo iuxta debitam legem naturae humanitatis exsisteret. Ipse vero sibi quomodo vel Deus poterit esse vel dominus? Ergo sicut homo quantum decenter exinanitionis mensurae congruit, sub Deo se nobiscum esse disseruit. Hoc etiam modo sub lege factus est, quamvis ipse promulgaverit legem et legislator ut Deus exstiterit. Cavemus autem de Christo dicere „propter adsumentem veneror adsumptum et propter invisibilem adoro visibilem". Horrendum vero super hoc etiam illud adicere „is qui susceptus est cum eo qui suscepit, connuncupatur Deus".

al Lui Însuși; căci, după cum am spus deja mai înainte, Cuvântul lui Dumnezeu, unindu-Se cu trupul în chip ipostatic, este Dumnezeu al tuturor, stăpânește peste toate, dar nu Își este Sieși sclav sau stăpân. Căci este absurd sau, mai degrabă, chiar blasfemator să gândești sau să vorbești astfel. El L-a chemat pe Tatăl „Dumnezeul Său"[22], și totuși este Dumnezeu după fire și din esența[23] Lui; dar nu ignorăm faptul că, fiind Dumnezeu, S-a făcut și Om supus lui Dumnezeu după legea potrivită firii omenești. Dar cum ar putea să-Și fie Sieși Dumnezeu sau Stăpân? În consecință, ca om și pe cât de mult se cuvenea măsurii golirii Sale a spus că El Însuși este supus lui Dumnezeu, împreună cu noi. Astfel a ajuns să fie și sub Lege[24], chiar dacă El Însuși a instituit Legea și a fost legiuitor ca Dumnezeu. Refuzăm însă să spunem despre Hristos că „din cauza celui care poartă îl cinstesc și pe cel purtat", „din cauza celui nevăzut îl ador pe cel văzut". În această privință, este îngrozitor să spui și acel lucru: „Cel asumat este co-numit Dumnezeu cu cel care asumă". Căci cel care spune unele ca acestea

[22] *Ioan* 20, 17.

[23] Observăm aici echivalență între *physis* și *ousia* în teologia trinitară.

[24] *Cf. Galateni* 4, 4.

διατέμνει πάλιν εἰς δύο Χριστοὺς καὶ ἄνθρωπον ἵστησιν ἀνὰ μέρος ἰδικῶς καὶ θεὸν ὁμοίως· ἀρνεῖται γὰρ ὁμολογουμένως τὴν ἕνωσιν, καθ' ἣν οὐχ ὡς ἕτερος ἑτέρῳ συμπροσκυνεῖταί τις οὔτε μὴν συγχρηματίζει θεός, ἀλλ' εἷς νοεῖται Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς μονογενής, μιᾷ προσκυνήσει τιμώμενος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. Ὁμολογοῦμεν δὲ ὅτι αὐτὸς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς γεννηθεὶς υἱὸς καὶ θεὸς μονογενής, καίτοι κατὰ φύσιν ἰδίαν ὑπάρχων ἀπαθής, σαρκὶ πέπονθεν ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἦν ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι, τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη *χάριτι δὲ θεοῦ καὶ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου*, διδοὺς αὐτῷ τὸ ἴδιον σῶμα, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων ζωὴ καὶ αὐτὸς ὢν ἡ ἀνάστασις· ἵνα γὰρ ἀρρήτῳ δυνάμει πατήσας τὸν θάνατον ὡς ἔν γε δὴ πρώτῃ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ γένηται πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, ὁδοποιήσῃ τε τῇ ἀνθρώπου φύσει τὴν εἰς ἀφθαρσίαν ἀναδρομήν, *χάριτι θεοῦ*, καθάπερ ἔφημεν ἀρτίως, *ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου*

Qui enim haec dicit, dividit iterum in duos Christos eum qui unus est, hominem seorsum in parte et Deum similiter in parte constituens. Evidenter enim dividit unitatem, secundum quam non alter cum altero coadoratur, aut connuncupatur Deus, sed unus intellegitur Christus Iesus Filius Dei unigenitus, una servitute cum propria carne venerandus. Confitemur etiam quod idem ipse qui ex Deo Patre natus est Filius unigenitus Deus, licet iuxta naturam suam expers passionis exstiterit, pro nobis tamen secundum scripturas carne perpessus sit et erat in crucifixo corpore, propriae carnis impassibiliter ad se referens passiones. *Gratia vero Dei pro omnibus gustavit mortem*, tradens ei proprium corpus, quamvis naturaliter ipse vita sit et resurrectio mortuorum. Nam ut mortem ineffabili potentia proculcaret ac primus in sua carne primogenitus ex mortuis fieret et primitiae dormientium viamque faceret humanae naturae ad incorruptionis recursum, *gratia Dei*, sicut supra dictum est, *pro omnibus gustavit mortem* et

separă din nou în doi Hristoși, așezându-l pe om de unul singur deoparte și pe Dumnezeu asemenea; deoarece neagă fățiș unirea, potrivit căreia nu sunt co-adorați ca unul cu altul[25], nici nu este cineva co-numit Dumnezeu, ci Iisus Hristos este înțeles ca unul, Fiul Unic Născut, cinstit cu o singură adorare împreună cu propriul trup.

Mărturisim că Același Unic Născut Fiu, născut din Dumnezeu-Tatăl, deși după propria fire este nepătimitor, a suferit pentru noi în trup, potrivit Sfintelor Scripturi, și era în trupul răstignit, făcând ale Sale pătimirile propriului trup în mod nepătimitor. „Prin harul lui Dumnezeu, a gustat moartea pentru toți"[26], pentru acest lucru dând propriul trup, deși după fire era Viață[27] și El Însuși era Învierea; pentru ca, călcând pe moarte cu o putere negrăită, să devină în primul rând în trupul Său „cel dintâi născut dintre cei morți"[28] și „începătura celor adormiți"[29], să deschidă firii omenești calea spre întoarcerea la nestricăciune; după cum tocmai am spus, „prin harul lui Dumnezeu, a gustat moartea

[25] Ca doi subiecți diferiți. Vezi Anatematisma 8.

[26] *Evrei* 2, 9.

[27] *Cf. Ioan* 11, 25.

[28] *Coloseni* 1, 18.

[29] *1 Corinteni* 15, 20.

τριήμερός τε ἀνεβίω σκυλεύσας τὸν ἅδην· ὥστε κἂν λέγηται *δι' ἀνθρώπου γενέσθαι ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, ἀλλὰ νοοῦμεν ἄνθρωπον τὸν ἐκ θεοῦ γεγονότα λόγον καὶ λελύσθαι δι' αὐτοῦ τοῦ θανάτου τὸ κράτος· ἥξει δὲ κατὰ καιροὺς ὡς εἷς υἱὸς καὶ κύριος ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρός, ἵνα κρίνῃ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, καθὰ γέγραπται.

Ἀναγκαίως δὲ κἀκεῖνο προσθήσομεν· καταγγέλλοντες γὰρ τὸν κατὰ σάρκα θάνατον τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τουτέστιν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τήν τε ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες, τὴν ἀναίμακτον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τελοῦμεν λατρείαν, πρόσιμέν τε οὕτω ταῖς μυστικαῖς εὐλογίαις καὶ ἁγιαζόμεθα, μέτοχοι γινόμενοι τῆς τε ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ, καὶ οὐχ ὡς σάρκα κοινὴν δεχόμενοι, μὴ γένοιτο, οὔτε μὴν ὡς ἀνδρὸς ἡγιασμένου καὶ συναφθέντος τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἑνότητα τῆς ἀξίας ἢ γοῦν ὡς θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος, ἀλλ' ὡς ζωοποιὸν ἀληθῶς

tertio die resurgens spoliavit infernum. Idcirco quamvis dicatur quod *per hominem* facta sit *resurrectio mortuorum*, tamen intellegimus hominem factum Verbum quod ex Deo est, et per ipsum mortis imperium fuisse destructum; veniet autem temporibus praefinitis, sicut est unus Filius et dominus, in gloria Patris, ut iudicet orbem terrarum in aequitate, sicut scriptura testatur.

Necessarie igitur et hoc adicimus. Adnuntiantes enim secundum carnem mortem unigeniti Filii Dei, id est Iesu Christi et resurrectionem eius et in caelis ascensionem pariter confitentes, incruentam celebramus in ecclesiis sacrificii servitutem, sic etiam ad mysticas benedictiones accedimus et sanctificamur, participes sancti corporis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum redemptoris effecti, non ut communem carnem percipientes, quod absit, nec ut viri sanctificati et Verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem aut sicut divinam possidentis habitationem, sed ut vere vivificatricem et ipsius Verbi

pentru toți", înviind a treia zi, după ce a prădat iadul. Așadar, chiar dacă se spune că „printr-un om a venit învierea morților"[30], totuși înțelegem că acel om este Cuvântul Care S-a născut din Dumnezeu, prin Care puterea morții a fost învinsă. La vremea potrivită, El va veni în slava Tatălui ca un [singur] Fiu și Domn, „ca să judece lumea întru dreptate"[31], după cum este scris.

Însă este necesar să adăugăm și aceasta. Vestind moartea cu trupul[32] a Unicului Născut Fiu al lui Dumnezeu, adică Iisus Hristos, și mărturisind învierea Sa din morți și înălțarea la cer, aducem în biserici o adorare nesângeroasă și astfel ne apropiem de binecuvântările tainice[33] și suntem sfințiți, făcându-ne părtași Sfântului Trup și Cinstitului Sânge al Mântuitorului nostru al tuturor. Și nu îl primim ca pe un trup obișnuit – să nu fie! –, nici ca pe [un trup] al unui bărbat sfințit și legat de Cuvânt potrivit unei uniri după demnitate sau ca și cum ar fi avut parte de o sălășluire divină, ci cu adevărat [trup] de-viață-făcător și propriu Cuvântului Însuși.

---

[30] *1 Corinteni* 15, 21.

[31] *Faptele* 17, 31.

[32] După trup, trupească.

[33] Mistice.

καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ λόγου· ζωὴ γὰρ ὢν κατὰ φύσιν ὡς θεός, ἐπειδὴ γέγονεν ἓν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, ζωοποιὸν ἀπέφηνεν αὐτήν, ὥστε κἂν λέγῃ πρὸς ἡμᾶς *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα*, οὐχ ὡς ἀνθρώπου τῶν καθ' ἡμᾶς ἑνὸς καὶ αὐτὴν εἶναι λογιούμεθα (πῶς γάρ ἡ ἀνθρώπου σὰρξ ζωοποιὸς ἔσται κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῆς;) ἀλλ' ὡς ἰδίαν ἀληθῶς γενομένην τοῦ δι' ἡμᾶς καὶ υἱοῦ ἀνθρώπου γεγονότος τε καὶ χρηματίσαντος.

Τὰς δέ γε ἐν τοῖς εὐαγγελίοις τοῦ σωτῆρος ἡμῶν φωνὰς οὔτε ὑποστάσεσι δυσὶν οὔτε μὴν προσώποις καταμερίζομεν· οὐ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν. Ἀλλὰ τάς τε ἀνθρωπίνας καὶ πρός γε τούτῳ τὰς θεϊκὰς παρ' ἑνὸς εἰρῆσθαι διακεισόμεθα, φρονοῦντες ὀρθῶς· ὅταν μὲν γὰρ θεοπρεπῶς λέγῃ

propriam factam. Vita enim naturaliter ut Deus exsistens, quia propriae carni unitus est, vivificatricem eam esse professus est, et ideo, quamvis dicat ad nos *amen amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem*, non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus (quomodo enim iuxta naturam suam vivificatrix esse caro hominis poterit?), sed ut vere propriam eius factam, qui propter nos filius hominis et factus est et vocatus.

Eas autem voces quas Salvator noster in evangelio protulit, non in duabus subsistentiis aut personis omnino partimur. Non enim duplex est unus Christus et solus, quamvis ex duabus diversisque rebus ad unitatem cognoscatur individuam convenisse, sicut homo quoque, ex anima constans et corpore, non duplex potius, sed unus est ex utroque. Humanas ergo et divinas insuper voces ab uno Christo dictas animadvertentes recte sentimus. Cum enim Deo dignissime loquitur de se ipso

Căci, fiind viață după fire ca Dumnezeu, atunci când S-a făcut una cu trupul Său, l-a făcut pe acesta de-viață-făcător. Astfel, chiar dacă ne spune: „Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui"[34], să nu considerăm că [trupul] este ca al unui om dintre noi – căci cum ar putea trupul omenesc să fie de-viață-făcător după însăși natura Sa? –, ci ca fiind făcut [trup] al Său cu adevărat, al Celui care, pentru noi, S-a făcut și a fost numit Fiu al Omului.

Iar cuvintele din Evanghelii ale Mântuitorului nostru nu le împărțim între două ipostasuri sau două persoane[35]. Căci Unul și Unicul Hristos nu este dublu, chiar dacă este înțeles reunit într-o unitate de nedespărțit din două realități diferite, după cum și omul, de asemenea, deși alcătuit din suflet și trup, nu este socotit dublu, ci mai degrabă unul din amândouă. De aceea, cugetând drept, vom fi convinși că atât cuvintele omenești, cât și cele dumnezeiești au fost rostite de unul singur; căci, atunci când rostește

[34] *Ioan* 6, 53.

[35] Aici Sfântul Chiril face echivalență între ipostas și persoană.

περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα καὶ ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμέν, τὴν θείαν αὐτοῦ καὶ ἀπόρρητον ἐννοοῦμεν φύσιν, καθ' ἣν καὶ ἕν ἐστι πρὸς τὸν ἑαυτοῦ πατέρα διὰ τὴν ταὐτότητα τῆς οὐσίας, εἰκών τε καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ· ὅταν δὲ τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον οὐκ ἀτιμάζων τοῖς Ἰουδαίοις προσλαλῇ *νῦν δέ με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα*, πάλιν οὐδὲν ἧττον αὐτὸν τὸν ἐν ἰσότητί τε καὶ ὁμοιότητι τοῦ πατρὸς θεὸν λόγον καὶ ἐκ τῶν τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτρων ἐπιγινώσκομεν· εἰ γάρ ἐστιν ἀναγκαῖον τὸ πιστεύειν ὅτι θεὸς ὢν φύσει γέγονε σὰρξ ἢ γοῦν ἄνθρωπος ἐψυχωμένος ψυχῇ λογικῇ, ποῖον ἂν ἔχοι λόγον τὸ ἐπαισχύνεσθαί τινα ταῖς παρ' αὐτοῦ φωναῖς, εἰ γεγόνασιν ἀνθρωποπρεπῶς; εἰ γὰρ παραιτοῖτο τοὺς ἀνθρώπῳ πρέποντας λόγους, τίς ὁ ἀναγκάσας γενέσθαι καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπον; ὁ δὲ καθεὶς ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς εἰς ἑκούσιον κένωσιν διὰ ποίαν αἰτίαν παραιτοῖτο ἂν τοὺς τῇ κενώσει πρέποντας λόγους;

qui me vidit, vidit et Patrem et *ego et Pater unum sumus*, divinam eius intellegimus ineffabilemque naturam, secundum quam unum est cum Patre suo propter unam eandemque substantiam, imago et character splendorque gloriae eius existens. Cum vero humanae naturae mensuram nullatenus inhonorans Iudaeos adloquitur *nunc me quaeritis occidere, hominem qui veritatem vobis locutus sum*, item non minus eum qui in similitudine et aequalitate Patris est, Deum Verbum etiam in mensuris humanitatis eius agnoscimus. Si autem necessario creditur quod natura Deus exsistens factus sit caro, immo potius homo animatus anima rationali, quae causa est ut in eius quilibet vocibus erubescat, si eas homine dignas effatus est? quod si sermones homini congruentes abicit, iuxta nos hominem fieri quis coegit? cum vero se propter nos ad exinanitionem spontaneam misericorditer inclinarit, quam ob causam dignos exinanitione sermones effugerit?

despre Sine în mod dumnezeiesc: „Cel care M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl"[36] și: „Eu și Tatăl una suntem"[37], înțelegem firea Sa dumnezeiască și negrăită, potrivit căreia El este una cu propriul Său Tată prin identitatea esenței, fiind icoana și pecetea și „strălucirea slavei Sale"[38]. Însă atunci când, fără să nesocotească măsura omenească, se adresează iudeilor: „Acum căutați să mă ucideți pe Mine, Omul care v-a spus adevărul"[39], din nou, nu Îl recunoaștem cu nimic mai prejos în măsura Sa omenească pe Cel care, în egalitatea și asemănarea cu Tatăl, este Dumnezeu-Cuvântul. Căci, dacă este necesar să credem că, fiind Dumnezeu după fire, „S-a făcut trup", adică om însuflețit cu suflet rațional, ce motiv ar avea cineva să se rușineze de vreunul din cuvintele spuse de El, dacă au fost rostite în mod potrivit unui om? Fiindcă, dacă ar refuza cuvinte potrivite unui om, cine L-a constrâns să devină om asemenea nouă? Dar pentru ce motiv Cel care S-a supus pe Sine Însuși pentru noi unei goliri[40] voite ar refuza cuvintele potrivite unei astfel de goliri?

---

[36] *Ioan* 14, 19.
[37] *Ioan* 10, 30.
[38] *Evrei* 1, 3.
[39] *Ioan* 8, 40.
[40] Κένωσις.

ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς, ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ· κύριος γὰρ εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς κατὰ τὰς γραφάς. Εἰ δὲ δὴ καλοῖτο καὶ *ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*, ὡς ἱερουργῶν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τὴν πρὸς ἡμῶν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ προσκομιζομένην τῆς πίστεως ὁμολογίαν καὶ μὴν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, πάλιν αὐτὸν εἶναι φαμὲν τόν ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν υἱὸν μονογενῆ καὶ οὐκ ανθρώπῳ προσνεμοῦμεν παρ' αὐτὸν ἑτέρῳ τό τε τῆς ἱερωσύνης ὄνομα καὶ αὐτὸ δὲ τὸ χρῆμα· *γέγονε γὰρ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* καὶ διαλλακτὴς εἰς εἰρήνην, ἑαυτὸν ἀναθεὶς εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ καὶ πατρί. Τοιγάρτοι καὶ ἔφασκεν *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*. [ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.] *τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω· ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου.*

uni igitur personae cunctas eius in evangelio voces adscribimus, uni subsistentiae Verbi scilicet incarnati, quia unus est dominus Iesus Christus, ut scriptum est. Appellatum vero *apostolum et pontificem confessionis nostrae* tamquam sacrificantem Deo et Patri fidei nostrae confessionem, quae a nobis ipsi et per ipsum Deo et Patri incessanter offertur, iterum eum dicimus qui ex Deo est secundum naturam filius unigenitus, nec homini praeter eum alteri sacerdotii nomen et officium deputamus. Factus est enim *mediator Dei et hominum* et reconciliator ad pacem, semet ipsum Deo et Patri pro nobis offerens in odorem suavitatis. Ideoque dicebat: *sacrificium et oblationem noluisti, holocausta et pro peccato non tibi placuerunt; corpus autem perfecisti mihi. Tunc dixi: ecce venio, in capite libri scriptum est de me, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* Obtulit

Așadar, trebuie să raportăm toate expresiile din Evanghelii unei [singure] Persoane, unicului Ipostas întrupat al Cuvântului; căci unul este Domnul Iisus Hristos, potrivit Scripturilor[41]. Iar dacă este numit „Apostol și Arhiereu al mărturisirii noastre"[42], pentru că aduce înaintea lui Dumnezeu și Tatălui mărturisirea de credință oferită Lui de noi și, prin El, lui Dumnezeu și Tatălui și Duhului Sfânt, spunem iarăși că El este Fiul Unic Născut din Dumnezeu după fire și nu atribuim altui om în afara Lui numele și realitatea preoției. Căci S-a făcut „Mijlocitor între Dumnezeu și oameni"[43] și stăruitor pentru pace, dându-Se pe Sine lui Dumnezeu și Tatălui, „întru miros cu bună mireasmă"[44]. De aceea a și spus: „Jertfă și prinos n-ai voit, dar mi-ai întocmit trup. Arderi de tot și jertfe pentru păcat nu ți-au plăcut. Atunci am zis: «Iată vin, în sulul cărții este scris despre mine, să fac voia Ta, Dumnezeule»"[45].

[41] *Cf. 1 Corinteni* 8, 6.
[42] *Evrei* 3, 1.
[43] *1 Timotei* 2, 5.
[44] *Efeseni* 5, 2.
[45] *Evrei* 10, 5-7.

Προσκεκόμικε γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τὸ ἴδιον σῶμα καὶ οὐχ ὑπέρ γε μᾶλλον ἑαυτοῦ· ποίας γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ἢ θυσίας ὑπὲρ ἑαυτοῦ, κρείττων ἁπάσης ὑπάρχων ἁμαρτίας ὡς θεός; εἰ γὰρ *πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, καθὸ γεγόναμεν ἡμεῖς ἕτοιμοι πρὸς παραφορὰν καὶ κατηρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις τὴν ἁμαρτίαν, αὐτὸς δέ οὐχ οὕτως καὶ ἠττώμεθα διὰ τοῦτο τῆς δόξης αὐτοῦ, πῶς ἂν εἴη λοιπὸν ἀμφίβολον ὅτι τέθυται δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὁ ἀμνὸς ὁ ἀληθινός; Καὶ τὸ λέγειν ὅτι προσκεκόμικεν ἑαυτὸν ὑπὲρ τε ἑαυτοῦ καὶ ἡμῶν, ἀμοιρήσειεν ἂν οὐδαμῶς τῶν εἰς δυσσέβειαν ἐγκλημάτων· πεπλημμέληκε γὰρ κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε μὴν ἐποίησεν ἁμαρτίαν· ποίας οὖν ἐδεήθη προσφορᾶς, ἁμαρτίας οὐκ οὔσης ἐφ' ἧπερ ἂν γένοιτο καὶ μάλα εἰκότως; Ὅταν δὲ λέγῃ περὶ τοῦ πνεύματος *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει*, νοοῦντες ὀρθῶς οὐχ ὡς δόξης ἐπιδεᾶ τῆς παρ' ἑτέρου φαμὲν τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν τὴν παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δόξαν ἐλεῖν, ὅτι μηδὲ

enim proprium corpus non pro se, sed pro nobis in odorem suavitatis. Nam qua pro se oblatione vel sacrificiis indigeret ab omni peccato liber ut Deus exsistens? quod si *omnes peccaverunt et egent gloriam Dei* secundum hoc quod sumus ad mutabilitatis excessum proniores effecti et peccatis aegrotavit humana natura, ipse vero non ita, ideoque nos gloria eius evincimur, cur erit ultra iam dubium quod agnus verus propter nos et pro nobis sit immolatus? qui dicit autem quia semet ipsum tam pro se quam pro nobis obtulerit, nullatenus impietatis crimen effugiet, cum nihil prorsus iste deliquerit nec ullum fecerit omnino peccatum. Qua igitur egeret oblatione, nullo suo exstante facinore pro quo, si esset satis admodum convenienter, offerret? De Spiritu quoque cum dicit *ille me glorificabit*, hoc rectissime sentientes unum Christum et Filium, non velut alterius egentem gloria, confitemur ab Spiritu sancto gloriam consecutum, quia Spiritus eius nec

Pentru că Și-a dat propriul trup nu pentru Sine, ci pentru noi, „întru miros cu bună mireasmă". Căci de ce fel de prinoase[46] sau de jertfe ar avea nevoie pentru Sine, de vreme ce, ca Dumnezeu, este mai presus de orice păcat? Căci, dacă „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu"[47], adică am ajuns predispuși la fărădelege și firea omenească s-a îmbolnăvit de păcat, dar El nu este astfel, și de aceea noi suntem lipsiți de slava Lui, cum ar mai putea exista vreo îndoială că Mielul cel adevărat a fost jertfit din cauza noastră și pentru noi? Iar să spui că S-a dat pe Sine și pentru Sine și pentru noi nu se deosebește în niciun fel de vina blasfemiei. Pentru că nu a greșit în niciun fel și nici nu a săvârșit păcat; astfel, de ce fel de prinoase ar avea nevoie dacă nu există păcate pentru care [aceste prinoase] să fie aduse în chip potrivit? Când însă El spune despre Sfântul Duh: „Acela Mă va slăvi"[48], cugetând drept, nu spunem că Unul Hristos și Fiu ar fi avut nevoie de slavă din partea altcuiva, primind slavă de la Sfântul Duh, pentru

[46] Ofrande.

[47] *Romani* 3, 23.

[48] *Ioan* 16, 14.

κρεῖττον αὐτοῦ καὶ ὑπὲρ αὐτὸν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ· ἐπειδὴ δὲ εἰς ἔνδειξιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἐχρῆτο τῷ ἰδίῳ πνεύματι πρὸς μεγαλουργίας, δεδοξάσθαι παρ' αὐτοῦ φησιν, ὥσπερ ἂν εἰ καί τις λέγοι τῶν καθ' ἡμᾶς περὶ τῆς ἐνούσης ἰσχύος αὐτῷ τυχὸν ἢ γοῦν ἐπιστήμης τῆς ἐφ' ὁτῳοῦν ὅτι δοξάσουσί με. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν ὑποστάσει τὸ πνεῦμα ἰδικῇ καὶ δὴ καὶ νοεῖται καθ' ἑαυτό, καθὸ πνεῦμά ἐστιν καὶ οὐχ υἱός, ἀλλ' οὖν ἐστιν οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ· *πνεῦμα γὰρ ἀληθείας* ὠνόμασται καὶ ἔστιν Χριστὸς ἡ ἀλήθεια καὶ προχεῖται παρ' αὐτοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός· ἐνεργῆσαν τοιγαροῦν τὸ πνεῦμα καὶ διὰ χειρὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων τὰ παράδοξα μετὰ τὸ ἀνελθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐδόξασεν αὐτόν· ἐπιστεύθη γὰρ ὅτι θεὸς κατὰ φύσιν ἐστίν, πάλιν αὐτὸς ἐνεργῶν διὰ τοῦ ἰδίου πνεύματος. Διὰ τοῦτο καὶ ἔφασκεν ὅτι *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀπαγγελεῖ ὑμῖν.* Καὶ οὔτι πού φαμεν ὡς ἐκ μετοχῆς τὸ πνεῦμά ἐστιν

melior nec superior illo est. Sed quia mira opera faciens ad demonstrationem suae deitatis virtute proprii Spiritus utebatur, ab ipso glorificari dicitur, quemadmodum si quis de hominibus adseveret quod virtus sua vel disciplina quaelibet unumquemque clarificet. Quamvis enim in sua sit subsistentia spiritus et eius intellegatur in persona proprietas iuxta id quod Spiritus est et non Filius, attamen alienus non est ab illo. Nam Spiritus appellatus est *veritatis* et veritas Christus est, unde et ab isto similiter sicut ex Deo Patre procedit. Denique hic ipse Spiritus etiam per sanctorum manus apostolorum miracula gloriosa perficiens, dominum glorificavit Iesum Christum, postquam ascendit in caelum. Nam creditus est Christus, natura Deus exsistens, per suum Spiritum virtutes efficiens ideoque dicebat: *de meo accipiet et adnuntiabit vobis.* Nequaquam vero participatione alterius idem Spiritus

că Duhul Său nu este nici mai mare, nici mai presus decât El. Dar, pentru că L-a folosit pe Duhul Său pentru minuni spre descoperirea dumnezeirii Sale, spune că a fost slăvit de El, după cum poate ar spune vreunul dintre noi despre propria putere sau despre cunoașterea oricărui lucru că ele îl slăvesc[49]. Căci, deși Duhul există în propriul Ipostas și este distinct, ca fiind Duh, și nu Fiu, chiar și așa nu Îi este străin Lui[50]. El a fost numit „Duhul adevărului"[51], iar Hristos este „Adevărul"[52]; și [Duhul] Se revarsă de la El, după cum, neîndoielnic, Se revarsă din Dumnezeu și Tatăl. Astfel, Duhul a lucrat minuni prin mâinile Sfinților Apostoli și L-a slăvit pe Domnul nostru Iisus Hristos după Înălțarea la cer. Căci a fost crezut că este Dumnezeu după fire pentru că a lucrat El Însuși prin Duhul Său. De aceea a și spus că „din al Meu va lua și vă va vesti"[53]. Însă nu spunem absolut deloc că Duhul este

[49] Ca fiind slava noastră.
[50] Fiului.
[51] *Ioan* 16, 13.
[52] *Ioan* 14, 6.
[53] *Ioan* 16, 14.

σοφόν τε καὶ δυνατόν, παντέλειον γὰρ καὶ ἀπροσδεές ἐστιν παντὸς ἀγαθοῦ· ἐπειδὴ δὲ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως καὶ σοφίας, τουτέστιν τοῦ υἱοῦ, πνεῦμά ἐστιν, αὐτόχρημα σοφία ἐστὶ καὶ δύναμις.

Ἐπειδὴ δὲ θεὸν ἑνωθέντα σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡ ἁγία παρθένος ἐκτέτοκε σαρκικῶς, ταύτῃ τοι καὶ θεοτόκον εἶναί φαμὲν αὐτήν, οὐχ ὡς τῆς τοῦ λόγου φύσεως, τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐχούσης ἀπὸ σαρκός (ἦν γὰρ *ἐν ἀρχῇ καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* καὶ αὐτός ἐστι τῶν αἰώνων ὁ ποιητής, συναΐδιος τῷ πατρὶ καὶ τῶν ὅλων δημιουργός), ἀλλ' ὡς ἤδη προείπομεν, ἐπειδὴ καθ' ὑπόστασιν ἑνώσας ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐκ μήτρας αὐτῆς γέννησιν ὑπέμεινε σαρκικήν, οὐχ ὡς δεηθεὶς ἀναγκαίως ἤτοι διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν καὶ τῆς ἐν χρόνῳ καὶ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς γεννήσεως, ἀλλ' ἵνα καὶ αὐτὴν τῆς ὑπάρξεως ἡμῶν εὐλογήσῃ τὴν ἀρχὴν καὶ τεκούσης γυναικὸς αὐτὸν ἑνωθέντα σαρκὶ παύσηται λοιπὸν ἡ κατὰ παντὸς τοῦ γένους

sapiens aut potens dicitur, quia per omnia perfectus est et nullo prorsus indigens bono. Nam paternae virtutis et sapientiae, id est Filii Spiritus creditur et ideo ipsa re et subsistentia virtus et sapientia conprobatur.

Igitur quia Deum carni unitum iuxta subsistentiam sancta Virgo corporaliter peperit, idcirco eam Dei genetricem esse profitemur, non quod Verbi naturam exsistendi principium de carne sortita sit (*erat* enim *in principio Verbum et Deus erat Verbum et verbum erat apud Deum* et ipse est conditor saeculorum, Patri coaeternus et universitatis creator), sed quod, ut superius diximus, iuxta subsistentiam sibimet uniens humanam naturam, nativitatem sustinuerit ex ipsa vulva corpoream, non quod eguerit necessario aut propter suam naturam nativitate ista, quae est in extremis saeculi facta temporibus, sed ut ipsas benediceret substantiae nostrae primitias et dum eum carni unitum mulier edidisset, illa quae adversus omne genus

înțelept și puternic prin asociere[54], pentru că este desăvârșit și nu este lipsit de niciun bine. Dar, cum El este Duhul „puterii și înțelepciunii Tatălui"[55], adică al Fiului, El este pe drept cuvânt Înțelepciune și Putere.

Așadar, pentru că Sfânta Fecioară a născut trupește[56] pe Dumnezeu unit cu trupul în mod ipostatic, de aceea și spunem că ea este Născătoare de Dumnezeu, nu în sensul că firea Cuvântului își are începutul existenței din trup (căci [El] „era întru început și Cuvântul era Dumnezeu și Cuvântul era la Dumnezeu"[57] și El este făcătorul veacurilor, co-etern cu Tatăl și creatorul a toate), ci, după cum am spus mai devreme, pentru că a unit omenescul cu Sine în chip ipostatic și a suferit naștere trupească din pântecele ei. Nu ca și cum ar fi avut nevoie cu necesitate sau din cauza propriei firi de o naștere în timp și în cele din urmă zile ale acestui veac, ci pentru ca să binecuvânteze începutul existenței noastre. Și, deoarece o femeie L-a născut unit cu trupul, să înceteze pe urmă blestemul împotriva întregului neam [omenesc,

[54] Participare la altul.

[55] *1 Corinteni* 1, 24.

[56] Reluată și în Anatematisma 1, logica Sfântului Chiril o arată pe Fecioara Maria ca *Theotokos* deoarece a născut trupește pe Dumnezeu unit cu trupul după ipostas.

[57] *Ioan* 1, 1.

ἀρὰ πέμπουσα πρὸς θάνατον τὰ ἐκ γῆς ἡμῶν σώματα καὶ τὸ *ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα* δι' αὐτοῦ καταργούμενον ἀληθὲς ἀποφήνῃ τὸ διὰ τῆς τοῦ προφήτου φωνῆς *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας* καὶ πάλιν *ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου*· ταύτης γὰρ ἕνεκα τῆς αἰτίας φαμὲν αὐτὸν οἰκονομικῶς καὶ αὐτὸν εὐλογῆσαι τὸν γάμον καὶ ἀπελθεῖν κεκλημένον ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας ὁμοῦ τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

Ταῦτα φρονεῖν δεδιδάγμεθα παρά τε τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν, καὶ πάσης δὲ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς καὶ ἐκ τῆς τῶν μακαρίων πατέρων ἀληθοῦς ὁμολογίας· τούτοις ἅπασιν καὶ τὴν σὴν εὐλάβειαν συναινέσαι χρὴ καὶ συνθέσθαι δίχα δόλου παντός· ἃ δέ ἐστιν ἀναγκαῖον ἀναθεματίσαι τὴν σὴν εὐλάβειαν, ὑποτέτακται τῇδε ἡμῶν τῇ ἐπιστολῇ.

α'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν

humanum maledictio fuerat prolata, desineret nec iam morti nostra corpora destinaret, illud quoque quod dictum est *in tristitia paries filios*, ipse dissolvens, verum esse monstraret quod prophetae voce praedixerat *absorpta est mors in victoria* et iterum *abstulit Deus omnem lacrimam ab omni facie*. Propter hanc etenim causam dicimus eum dispensatorie et ipsis benedixisse tunc nuptiis, cum in Canan Galilaeae cum sanctis vocatus apostolis adesse dignatus est.

Haec sapere sumus edocti a sanctis apostolis et evangelistis et ab omni scriptura divinitus inspirata nec non et a beatis patrum confessionibus veritate subnixis; his omnibus etiam tuam religionem concordare et praeter aliquem dolum vel finctionem consentire iam convenit. Quae vero religioni tuae anathematizare necesse est, huic epistulae nostrae subiecta sunt; quod si minime, eisdem subiectam sententiam consequeris.

I. Si quis non confitetur Deum esse veraciter Emmanuhel et propter hoc ipsum Dei genetricem sanctam

blestem] care ducea spre moarte trupurile noastre din țărână, și, anulându-se prin El acel [cuvânt]: „În dureri vei naște copii"[58], să se adeverească cuvântul spus prin vocea proorocului: „Moartea a fost înghițită de biruință"[59] și iarăși: „Dumnezeu a șters lacrimile de pe toate fețele"[60]. Căci datorită acestui lucru spunem că, în iconomia Sa, El a binecuvântat nunta și a mers, invitat fiind, în Cana Galileii împreună cu Sfinții Apostoli[61].

Am fost învățați să cugetăm acestea de către Sfinții Apostoli și Evangheliști, precum și de toată Scriptura inspirată de Dumnezeu și de mărturisirea adevărată a fericiților Părinți. La toate acestea trebuie să consimtă și Cucernicia Ta și să le aprobe fără niciun ascunziș. Iar cele pe care Cucernicia Ta trebuie să le anatematizeze sunt adăugate mai jos acestei scrisori a noastre.

1. Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu și, pentru aceasta, Sfânta Fecioară [este] Născătoare

---

[58] *Facerea* 3, 16.

[59] *1 Corinteni* 15, 54.

[60] *Isaia* 25, 8.

[61] *Cf. Ioan* 2, 1-2.

παρθένον (γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον), ἀνάθεμα ἔστω.

β'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ἀνάθεμα ἔστω.

γ'. Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν, ἀνάθεμα ἔστω.

δ'. Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἢ γοῦν ὑποστάσεσιν τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνάς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω.

Virginem (peperit enim carnaliter Verbum quod ex Deo est secundum quod scriptum est *et Verbum caro factum est*), anathema sit.

II. Si quis non confitetur carni substantialiter unitum esse Verbum Patris, unum quoque esse Christum cum propria carne et eundem ipsum sine dubio Deum simul et hominem, anathema sit.

III. Si quis in uno Christo dividit substantias post unitionem, sola eas societate coniungens ea quae secundum dignitatem est vel etiam auctoritatem aut potestatem, et non magis conventu ad unitatem naturalem, anathema sit.

IV. Si quis duabus personis vel subsistentiis decernat eas voces quae tam in evangelicis quam apostolicis litteris continentur, vel etiam eas quae de Christo a sanctis dicuntur vel ab ipso Christo de se ipso, et aliquas quidem ex his tamquam homini praeter Dei Verbum <qui quasi> specialiter intellegatur, adplicandas crediderit, aliquas vero tamquam Deo dignas soli Verbo Dei Patris deputaverit, anathema sit.

de Dumnezeu (căci L-a născut trupește pe Cuvântul cel din Dumnezeu făcut trup[62]), să fie anatema.

2. Dacă cineva nu mărturisește că Logosul cel [născut] din Tatăl S-a unit în mod ipostatic cu trupul și că Unul [singur] este Hristos cu trupul Său, adică același este și Dumnezeu și om în același timp, să fie anatema.

3. Dacă cineva divide ipostasurile[63] după unire în Unicul Hristos, legându-le numai printr-o legătură după demnitate, adică după autoritate sau putere, și nu reunite mai degrabă potrivit unei uniri naturale[64], să fie anatema.

4. Dacă cineva împarte expresiile din Evanghelii sau din scrierile apostolice între două persoane sau ipostasuri, fie cele spuse de sfinți despre Hristos, fie cele spuse de El Însuși despre El, și pe unele le atribuie unui om înțeles în mod distinct de Cuvântul cel din Dumnezeu, iar pe altele, ca vrednice de Dumnezeu, numai Cuvântului celui [născut] din Dumnezeu-Tatăl, să fie anatema.

---

[62] *Cf. Ioan* 1, 14.

[63] Pentru înțelesul termenului de „ipostas" în teologia Sfântului Chiril, vezi „Introducerea" la Sinodul al III-lea Ecumenic.

[64] Καθ' ἕνωσιν φυσικήν.

ε'. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν ὡς υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ *γέγονε σὰρξ ὁ λόγος* καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω.

ς'. Εἴ τις λέγει θεὸν ἢ δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τόν αὐτὸν ὁμολογεῖ θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότος σαρκὸς τοῦ λόγου κατὰ τὰς γραφάς, ἀνάθεμα ἔστω.

ζ'. Εἴ τίς φησιν ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντι, ἀνάθεμα ἔστω.

η'. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἑτέρῳ (τὸ γὰρ „συν" ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάσει), καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀνάπτει, καθὸ *γέγονε σὰρξ ὁ λόγος*, ἀνάθεμα ἔστω.

V. Si quis audet dicere Christum [hominem] ἄνθρωπον θεοφόρον, id est hominem Deo utentem seu portantem, et non Deum esse veraciter dixerit, tamquam unicum Filium per naturam, secundum quod *Verbum caro factum est* <et> participaverit nobis similiter carne et sanguine, anathema sit.

VI. Si quis dicit Deum vel dominum esse Christi Dei Patris Verbum et non magis eundem ipsum confitetur Deum et hominem simul propter quod *Verbum caro factum est* secundum scripturas, anathema sit.

VII. Si quis dicit tamquam in hominem Iesum Deum Verbum fuisse operatum et unigeniti dignitatem tamquam alteri praeter ipsum exsistenti tribuit, anathema sit.

VIII. Si quis audet dicere adsumptum hominem coadorari cum Deo Verbo oportere et connuncupari Deum, tamquam alterum cum altero (adiectio enim unius syllabae hoc cogit intellegi), et non magis una reverentia veneratur Emmanuhelem unamque ei glorificationem dependit iuxta quod *Verbum caro factum est*, anathema sit.

5. Dacă cineva îndrăznește să spună că Hristos este un om purtător de Dumnezeu[65] și nu mai curând Dumnezeu după adevăr, ca Fiu unic și prin natură, întrucât „Cuvântul S-a făcut trup"[66] și S-a făcut părtaș asemenea nouă trupului și sângelui[67], să fie anatema.

6. Dacă cineva spune că Logosul cel [născut] din Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeul sau Stăpânul lui Hristos și nu mărturisește mai degrabă pe Același Dumnezeu și om în același timp, întrucât, potrivit Scripturilor, Cuvântul „S-a făcut trup", să fie anatema.

7. Dacă cineva spune că Iisus a fost mișcat ca om de Dumnezeu-Cuvântul și a fost învăluit de bunăvoirea Unicului Născut, ca și cum ar fi altul în afară de El, să fie anatema.

8. Dacă cineva îndrăznește să spună că omul asumat trebuie să fie co-adorat și conslăvit cu Dumnezeu-Cuvântul și co-numit Dumnezeu ca unul împreună cu altul[68] (căci adăugarea cuvântului "împreună/cu" ne silește întotdeauna să cugetăm acest lucru) și nu cinstește mai degrabă pe Emanuel cu o singură adorare și nu-I înalță o singură preaslăvire, întrucât „Cuvântul S-a făcut trup", să fie anatema.

---

[65] Teofor.

[66] *Ioan* 1, 14.

[67] *Cf. Evrei* 2, 14.

[68] Ca doi subiecți diferiți.

θ'. Εἴ τίς φησιν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησιν, δι' οὗ καὶ ἐνήργηκε τὰς θεοσημείας· ἀνάθεμα ἔστω.

ι'. Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφή, προσκεκόμικε δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ καὶ πατρί· εἴ τις τοίνυν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγενῆσθαί φησιν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ'ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός, ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνον ἡμῶν (οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν), ἀνάθεμα ἔστω.

IX. Si quis unum dominum Iesum Christum glorificatum dicit ab Spiritu sancto, tamquam ab aliena virtute, qua per eum uteretur, et ab eo acceperit efficaciam contra immundos spiritus, et per eum implesse divina signa et non magis proprium eius esse Spiritum dicat, sicut et Patris, per quem signa operatus est, anathema sit.

X. *Pontificem et apostolum confessionis nostrae* factum esse Christum divina scriptura commemorat; obtulit enim semet ipsum pro nobis Deo Patri in odorem suavitatis. Si quis ergo pontificem et apostolum nostrum alium dixerit esse factum praeterquam ipsum Deum Dei Verbum, quando factum est caro et secundum nos homo, sed quasi alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere, et si quis dicit quia pro se obtulit se ipsum oblationem et non rnagis pro nobis solis (non enim indiguit oblatione qui peccatum nescivit), anathema sit.

9. Dacă cineva spune că Unul Domn Iisus Hristos a fost preaslăvit de Duhul [Sfânt], ca și cum Se folosea de o putere străină care lucra prin Duhul și ar fi primit de la El puterea de a lucra împotriva duhurilor necurate și de a săvârși minuni în mijlocul oamenilor, și nu spune mai curând că al Său este Duhul prin Care a lucrat minunile, să fie anatema.

10. Sfânta Scriptură spune că Hristos S-a făcut „Arhiereul și Apostolul mărturisirii noastre"[69] și „S-a dat pe Sine pentru noi întru miros cu bună mireasmă lui Dumnezeu-Tatăl"[70]. Prin urmare, dacă cineva spune că nu Însuși Cuvântul cel din Tatăl S-a făcut Arhiereul și Apostolul nostru când „S-a făcut trup" și om asemenea nouă, ci altul diferit de El, un om născut din femeie, sau dacă cineva spune că S-a adus jertfă și pentru El Însuși, iar nu mai degrabă doar pentru noi (căci nu a avut nevoie de jertfă Cel care nu a cunoscut păcatul), să fie anatema.

[69] *Evrei* 3, 1.

[70] *Efeseni* 5, 2.

ια'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιόν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος, ἀνάθεμα ἔστω.

ιβ'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεός, ἀνάθεμα ἔστω.

XI. Si quis non confitetur carnem domini vivificatricem esse tamquam propriam ipsius Dei Verbi, sed quasi alterius cuiuspiam praeter ipsum, coniuncti quidem secundum dignitatem aut secundum quod solam divinam inhabitationem habuerit, et non potius, ut diximus, vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi Dei, cui omnia vivificare possibile est, anathema sit.

XII. Si quis non confitetur Deum Verbum carne passum esse et carne crucifixum et mortem carne gustasse factumque primogenitum ex mortuis, secundum quod est et vita et vivificator ut Deus, anathema sit.

11. Dacă cineva nu mărturisește că trupul Domnului este dătător de viață și propriu Cuvântului celui din Dumnezeu-Tatăl, ci al cuiva diferit de El, reunit cu El[71] după vrednicie sau ca și cum ar fi avut doar o sălășluire dumnezeiască, și nu ar fi mai degrabă dătător de viață, după cum am spus, întrucât a devenit propriu Cuvântului, Care poate tuturor să le dea viață, să fie anatema.

12. Dacă cineva nu mărturisește că a suferit în trup Cuvântul lui Dumnezeu și că a fost răstignit în trup și că a gustat moartea în trup, făcându-Se „cel dintâi-născut între cei morți"[72], pentru că este, ca Dumnezeu, Viață și de-viață-dătător, să fie anatema.

---

[71] Cuvântul.

[72] *Coloseni* 1, 18.

SCRISOAREA DE ÎMPĂCARE DIN 433

Sinodul de la Efes s-a sfârșit practic într-o teribilă confuzie. Împăratul a dizolvat sinodul și i-a arestat pe Nestorie, Chiril și Memnon al Efesului. Chiril reușește să scape prin complicitatea unor funcționari imperiali și pozează în triumfător la sosirea în Alexandria Egiptului după 5 luni de la plecarea sa, la 31 octombrie 431. Nu trebuie să uităm și că sinoadele paralele de la Efes s-au anatematizat reciproc, iar tulburările au continuat bineînțeles și după ce episcopii s-au întors în eparhiile lor.

După plecarea din Efes, orientalii se reunesc în trei sinoade succesive, în care reafirmă depunerea lui Chiril ca eretic. Împăratul a încercat împăcarea atât în mod direct, cât și prin intermediul unor mari personalități duhovnicești ale timpului, cum ar fi Acaciu de Bereea și Sfântul Simeon Stâlpnicul. Cum vedem într-o scrisoare adresată lui Chiril în toamna lui 432 prin intermediul lui Acaciu de Bereea, piatra de poticnire a orientalilor rămânea hristologia Sfântului Chiril așa cum era ea rezumată în Anatematismele sale, ceea ce-l făcea suspect de apolinarism[73].

[73] De aceea, pe lângă respectarea Crezului niceean, o alta dintre condițiile împăcării cerute lui Chiril era și acceptarea *Scrisorii către Epictet* a Sfântului Atanasie cel Mare, în care sfântul combătea unele forme de apolinarism. De aceea, Chiril îi trimite lui Ioan, odată cu scrisoarea de împăcare din 433, și o copie nealterată a acestei scrisori păstrate de Biserica Alexandriei. Traducerea în limba română a scrisorii se găsește în

Mulți cercetători situează „otpustul" Efesului în 433, odată cu împăcarea dintre Chiril și Ioan. Însă, dacă împăcarea din 433 poate fi considerată cumva ca o concluzie a „afacerii lui Nestorie", ea nu a rezolvat nici pe departe problema hristologică. Vor mai trece aproape 20 de ani până când Calcedonul va încerca să echilibreze chestiunea și 250 de ani până când al doilea Sinod de la Constantinopol (681) va reuși să închidă într-un fel cercul deschis de Efes[74].

În decembrie 432, o delegație antiohiană condusă de Paul de Emesa aducea alexandrinilor o nouă scrisoare de la Ioan, în care se cuprindea și mărturisirea de credință cu care Chiril ar fi trebuit să fie de acord în eventualitatea împăcării. Această mărturisire de credință nu este alta decât cea prezentată de antiohieni împăratului în timpul negocierilor de la Efes-Calcedon[75], cu mici modificări și o concluzie diferită.

Ea va deveni fundamentul definiției Calcedonului, un text echilibrat care vădește preocuparea antiohienilor de a mărturisi mai întâi distincția firilor și deplinătatea lor, dar și unirea dintre ele, folosind termenul alexandrin de *henosis*. Datorită acestei uniri „fără contopire" (ἀσυγχύτως), se poate mărturisi un singur Hristos, Fiu și Domn (formulă ce amintește de *a doua Scrisoare* a lui Chiril către Nestorie) și, în același timp, faptul că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος). Dubla naștere a lui Hristos, din Tatăl, în veci, și din Fecioara Maria, în timp, înseamnă dublă consubstanțialitate.

Accentuarea deplinătății naturii omenești a Cuvântului întrupat îi conducea pe antiohieni către sublinierea distincției

---

vol.: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea a II-a, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 16 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988, pp. 168-178.

[74] Dacă considerăm disputele iconoclaste ca având fond principal hristologic, ajungem să avem mai bine de patru secole de căutări și dezvoltări ale învățăturii despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

[75] Autorul ei se pare că ar fi fost Teodoret de Cyr.

dintre cele două firi în persoana Mântuitorului. Poate totuși aici textul lasă impresia că firile ar fi subiecte în ele însele și ar avea cumva inițiativa unirii, prin afirmația vagă că „s-a făcut unirea dintre cele două naturi". Ambiguitatea acestei exprimări, care nu spune nici ce se întâmplă cu firile după unire, va da naștere multor tulburări în Biserică, fiind interpretată monofizit de Eutihie și Dioscor în sensul recunoașterii a „două naturi înainte de unire, doar una după unire".

În textul formulei de împăcare propus de sirieni, înomenirea înseamnă că, încă de la momentul conceperii, al „luării în pântece", Logosul divin S-a unit cu „templul" omenesc din Fecioara. Partea finală orientează exegeza biblică și patristică către altă distincție importantă în dogmatică, cea dintre persoana (unică) și naturi sau firi (două), atunci când se referă la Mântuitorul[76].

Formula aceasta de unire ar putea fi considerată acea definiție (*typos*) comună dorită și amintită de împărat cu 3 ani înainte în scrisoarea de convocare a Sinodului de la Efes[77].

Chiril primește mărturisirea antiohiană, cu condiția ca orientalii să accepte, la rândul lor, condamnarea lui Nestorie. Mărturia acestei împăcări este celebra scrisoare „Cerurile să se bucure" (*Laetentur caeli*[78] / Εὐφραινέσθωσαν) a lui Chiril către Ioan, ce conține textul mărturisirii primite de la episcopul Antiohiei, semn al receptării ei integrale. Este un lucru important, deoarece efortului orientalilor de a gândi unirea hristologică în termeni alexandrini, Chiril îi adaugă propria strădanie. El evită astfel să folosească limbajul Anatematismelor. Nu găsim în întreg textul scrisorii, de exemplu, folosit termenul de *ipostas*, ci doar pe cel

[76] Completare la Anatematisma 4 a Sfântului Chiril.

[77] Nu vom insista mult aici asupra exegezei textului, deoarece o vom face în introducerea la Sinodul de la Calcedon, atunci când vom analiza definiția hristologică.

[78] Teologii ortodocși își amintesc probabil de Bula papei Eugeniu al IV-lea din 6 iulie 1439, care consfințea unirea cu grecii convenită în cadrul celei de-a șasea sesiuni a Sinodului de la Florența și care poartă același nume *Laetentur caeli*, de la începutul ei: *Laetentur caeli et exsultet terra* (*Psalmul* 95, 11).

de *persoană*. Mai mult, admite două firi sau naturi, el care vorbise înainte despre o singură fire a Cuvântului întrupat. Cel mai probabil, admiterea unirii firilor în termen de *henosis*, și nu de *synapheia* (legătură/conjuncție), cât și menționarea lui *Theotokos* în text l-au asigurat că orientalii exclud prin aceasta despărțirea lui Hristos în doi subiecți. Pe lângă aceasta, Chiril respinge orice acuză de amestecare, contopire sau confundare (κρᾶσις, σύγχυσις, φυρμός) a naturilor în persoana Mântuitorului, care l-ar fi făcut suspect de apolinarism, fără a separa în același timp omenitatea de dumnezeire. Același desăvârșit în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate este cugetat ca fiind într-o singură persoană. Continuând gândirea teologică arătată în scrisorile dogmatice, alexandrinul ține să reafirme faptul că firea divină nu suferă schimbare și nici nu pătimește, în sensul că s-ar fi transformat în firea trupului, însă, datorită aproprierii iconomice, Cuvântul dumnezeiesc Își atribuie Lui Însuși pătimirile propriului trup. Cu alte cuvinte, prin comunicarea însușirilor, se poate spune fără a greși că *Dumnezeu pătimește în trup*. În sfârșit, în această epistolă găsim mărturisirea lui Chiril că aproape „întreaga luptă pentru credință s-a născut ca urmare a apărării noastre înverșunate a faptului că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu".

Scrisoarea se încheie cu asigurarea lui Chiril că va urma întru totul Simbolul de credință niceean și învățăturile Sfinților Părinți, dintre care este menționat în mod expres Sfântul Atanasie cel Mare, ca semn al respectării condițiilor cerute de antiohieni în toamna anului precedent pentru realizarea păcii.

La 23 aprilie 433, Sfântul Chiril anunța public realizarea împăcării cu Antiohia, ilustrată ideatic de Ioan al Antiohiei în comunicarea ulterioară către episcopii sirieni prin cuvintele: „Egiptul gândește și îmbrățișează cele ale Orientului și Orientul cele ale Egiptului"[79]. Ea este cu adevărat rodul unei voințe comune

[79] *Apud* Pr. D. STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon", p. 369.

de pace și marchează un pas important în sintetizarea unei hristologii comune a întregii Biserici.

Redăm aici această scrisoare nu doar pentru că formula de unire din cuprinsul ei a intrat în definiția dogmatică a Calcedonului, ci și pentru faptul că Sinodul al IV-lea Ecumenic primește scrisoarea „sinodală", în întregul ei, ca având autoritate doctrinară, împreună cu Scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie, imediat după Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

TEXT ȘI TRADUCERE

Κυρίλλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἰωάννην τὸν Ἀντιοχείας περὶ τῆς εἰρήνης

Τῷ κυρίῳ μου, ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, καὶ συλλειτουργῷ Ἰωάννῃ, Κύριλλος, ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ. Λέλυται γὰρ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, καὶ πέπαυται τὸ λυποῦν, καὶ διχονοίας ἁπάσης ἀνῄρηται τρόπος, τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Χριστοῦ ταῖς ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαις τὴν εἰρήνην βραβεύσαντος· κεκληκότων δὲ πρὸς τοῦτο ἡμᾶς καὶ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφιλεστάτων βασιλέων, οἳ προγονικῆς εὐσεβείας ἄριστοι ζηλωταὶ γεγονότες, ἀσφαλῆ μὲν καὶ ἀκατάσειστον τὴν ὀρθὴν ἐν ἰδίαις ψυχαῖς φυλάττουσι πίστιν, ἐξαίρετον δὲ ποιοῦνται φροντίδα τὴν ὑπὲρ τῶν ἁγίων Ἐκκλησιῶν, ἵνα διαβόητον ἔχωσιν εἰς αἰῶνα τὴν δόξαν καὶ εὐκλεεστάτην ἀποφήνωσι τὴν ἑαυτῶν βασιλείαν· οἷς καὶ αὐτὸς ὁ τῶν δυνάμεων Χριστὸς Κύριος πλουσίᾳ χειρὶ διανέμει τὰ ἀγαθὰ, καὶ δίδωσι μὲν κατακρατεῖν τῶν ἀνθεστηκότων, χαρίζεται δὲ τὸ νικᾷν. Οὐ

Cyrilli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace

Domino meo, dilecto fratri et comministro Ioanni, Cyrillo, in Domino salutem.

Laetentur coeli, et exsultet terra. Solutus est enim medius paries maceriae, et quod moerorem afferebat, conquievit, et omne dissidiorum genus sublatum est, omnium nostrum Salvatore Christo pacem ecclesiis suis tribuente, religiosissimis autem Deoque dilectissimis imperatoribus nostris ad id nos vocantibus: qui cum avitae religionis optimi aemulatores exsistant, fidem rectam animis suis firmam immotamque custodiunt: quin et singularem quoque sanctis ecclesiis curam impendunt, ut celeberrimam gloriam obtineant perpetuam, et regnum suum florentissimum constituant: quibus et ipse supernarum virtutum dominus Christus larga manu impertit bona, datque potiri hostibus, ac victoriam donat. Non enim

Scrisoarea de împăcare a lui Chiril către Ioan al Antiohiei[1]

Domnului meu, iubitului frate și împreună-slujitorului Ioan, Chiril, salutare întru Domnul.

„Să se veselească cerurile și să se bucure pământul."[2] Căci „s-a surpat peretele cel din mijloc al despărțiturii"[3], a încetat tristețea și a fost înlăturată orice formă de neînțelegere. Hristos, Mântuitorul nostru al tuturor, a conferit Bisericilor Sale pacea; iar preabinecredincioșii și preaiubiții de Dumnezeu împărați ne-au chemat la acest lucru. Pentru că s-au făcut cei mai buni următori ai evlaviei moștenite de la strămoși, ei păstrează sigură și nestrămutată în sufletele lor dreapta credință și au o deosebită grijă pentru Sfintele Biserici, pentru ca ele să aibă în veci o slăvită mărire, iar împărăția lor să se arate strălucită; cărora Însuși Hristos, Domnul Puterilor, le împarte cele bune cu mână bogată, le dăruiește ca să triumfe împotriva vrăjmașilor și îi răsplătește cu victoria.

---

[1] Scrisoarea (*Euphrainesthosan, Laetentur caeli*) trimisă de Chiril, în primăvara lui 433, lui Ioan al Antiohiei, ca răspuns la mărturisirea de credință a orientalilor. Ea pecetluiește împăcarea doctrinară dintre Alexandria și Antiohia. Chiar dacă această scrisoare nu aparține Sinodului al III-lea Ecumenic, ea reprezintă acordul care ar fi putut încheia pozitiv Efesul, de aceea s-a mai numit și „Simbolul Efesului", iar mai nou, „Scrisoarea de împăcare". În 451, această scrisoare este canonizată de Calcedon, conferindu-i-se astfel autoritatea unui document dogmatic.

[2] *Psalmul* 95, 11.

[3] *Efeseni* 2, 14.

γὰρ ἄν διαψεύσηται λέγων ὅτι *Ζῶ ἐγὼ, λέγει Κύριος· ὅτι τοὺς δοξάσαντάς με δοξάσω.* Ἀφικομένου τοίνυν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν τοῦ κυρίου μου τοῦ θεοφιλεστάτου συλλειτουργοῦ καὶ ἀδελφοῦ Παύλου, θυμηδίας ἐμπεπλήσμεθα καὶ σφόδρα εἰκότως, ὡς ἀνδρὸς τοιούτου μεσιτεύοντος, καὶ τοῖς ὑπὲρ δύναμιν πόνοις ἑλομένου προσομιλεῖν, ἵνα τὸν τοῦ διαβόλου νικήσῃ φθόνον, καὶ συνάψῃ τὰ διῃρημένα, καὶ τὰ μεταξὺ διερῥιμμένα σκάνδαλα περιελὼν, ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ στεφανώσῃ τάς τε παρ' ἡμῖν, καὶ τὰς παρ' ὑμῖν Ἐκκλησίας. Τίνα μὲν γὰρ διῄρηνται τρόπον, περιττὸν εἰπεῖν. Χρῆναι δὲ ὑπολαμβάνω τὰ τῷ τῆς εἰρήνης πρέποντα καιρῷ, καὶ φρονεῖν καὶ λαλεῖν. Ἥσθημεν τοίνυν τῇ συντυχίᾳ τοῦ μνημονευθέντος θεοσεβεστάτου ἀνδρός· ὃς τάχα που καὶ ἀγῶνας ἔξειν οὐ μικροὺς ὑπενόησεν, ἀναπείθων ἡμᾶς, ὅτι χρὴ συνάψαι πρὸς εἰρήνην τὰς Ἐκκλησίας, καὶ τὸν τῶν ἑτεροδόξων ἀφανίσαι γέλωτα, ἀπαμβλυναί τε πρὸς τοῦτῳ τῆς τοῦ διαβόλου δυστροπίας τὸ κέντρον. Ἑτοίμως δὲ

mentitur, dicens: *Vivo ego, dicit Dominus, quia glorificantes me glorificabo.* Cum itaque dominus meus religiosissimus Paulus comminister et frater Alexandriam venisset, magna animi voluptate affecti sumus, nec immerito, utpote cum talis vir mediator esset interpositus, et maiores, quam pro viribus, labores adire ausus esset, ut diaboli invidiam superaret, ac disiuncta coniungeret, nostrasque et vestras ecclesias, quae interveneranT offensionibus sublatis, concordia et pace coronaret. Quibus autem de causis illae dissidere coeperint, commemorare supervacaneum est. Opportunius autem censeo, si ea sentiamus, de iis loquamur quae pacis tempori conveniunt. Oblectati sumus itaque memorati piissimi viri congressu: qui fortasse non parva certamina se obiturum suspicabatur, ut nobis persuaderet, opus esse ut in concordiam et pacem connecterentur ecclesiae, tollereturque hominum aliter sentientium irrisio, ac diabolicae improbitatis acies retunderetur. Verum ita nos

Căci nu se înșală când spune: „Viu sunt, zice Domnul, voi preaslăvi pe cei care Mă preaslăvesc"[4].

Așadar, când domnul meu, preaiubitul de Dumnezeu, împreună-slujitor și frate Paul, a venit în Alexandria, ne-am umplut pe bună dreptate de bucurie pentru că un bărbat ca acesta va sluji ca mijlocitor și pentru faptul că a binevoit să se implice în eforturi peste putere, ca să învingă invidia diavolului, să unească cele despărțite, să ridice sminteala aruncată în mijlocul nostru și să încununeze cu armonie și pace atât Bisericile de la noi, cât și pe cele de la voi. Este inutil să vorbesc despre felul în care au fost ele dezbinate. Însă trebuie să le primesc pe cele care se cuvin unui timp de pace; și pe acestea să le cuget și să le spun. Ne-am bucurat, așadar, de întâlnirea cu preacredinciosul bărbat amintit, care bănuise poate că va avea parte nu de puțină trudă ca să ne convingă că este necesar să unească în pace Bisericile, să șteargă batjocura heterodocșilor și să tocească boldul răutății diavolului. Dar ne-a

[4] *1 Regi* 2, 30.

οὕτως ἔχοντας ἐπὶ τούτῳ κατέλαβεν, ὡς μηδένα πόνον ὑποστῆναι παντελῶς. Μεμνήμεθα γὰρ τοῦ Σωτῆρος λέγοντος· *Εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν.* Δεδιδάγμεθα δὲ καὶ λέγειν ἐν προσευχαῖς *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, εἰρήνην δὸς ἡμῖν· πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν.* Ὅστε εἴ τις ἐν μεθέξει γένοιτο τῆς παρὰ Θεοῦ χορηγουμένης εἰρήνης, ἀνενδεὴς ἔσται παντὸς ἀγαθοῦ. Ὅτι δὲ περιττὴ παντελῶς καὶ οὐκ εὐάφορμος ἡ τῶν Ἐκκλησιῶν διχοστασία γέγονε, νυνὶ μάλιστα πεπληροφορήμεθα, τοῦ κυρίου μου τοῦ εὐσεβεστάτου Παύλου ἐπισκόπου χάρτην προκομίσαντος, ἀδιάβλητον ἔχοντα τῆς πίστεως τὴν ὁμολογίαν, καὶ ταύτην συντετάχθαι διαβεβαιουμένου παρά τε τῆς σῆς ὁσιότητος, καὶ τῶν αὐτόθι θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων. Ἔχει δὲ οὕτως ἡ συγγραφὴ, καὶ αὐταῖς λέξεσιν ἐντέθειται τῇδε ἡμῶν τῇ ἐπιστολῇ·

Περὶ δὲ τῆς Θεοτόκου Παρθένου ὅπως καὶ φρονοῦμεν, καὶ λέγομεν, τοῦ τε τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ

ad eam rem paratos comperit, ut nullum penitus laborem sustinuerit. Memores enim sumus salvatoris nostri dicentis: *Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis.* Quin edocti quoque sumus, ut in quotidianis praecationibus dicamus: *Domine Deus noster, pacem da nobis; omnia enim reddidisti nobis.* Quisquis igitur pacis quae a Deo tribuitur particeps est, nullius boni indigebit. Quod vero ecclesiarum dissensio superflua prorsus et citra ullam iustam causam acciderit, id ex charta, quam dominus meus religiosissimus episcopus Paulus nunc attulit, evidenter cognovimus, quae irreprehensibilem continet fidei confessionem; eamque cum a tua sanctitate, tum a caeteris quoque religiosissimis episcopis qui illic degunt, compositam asserebat: quam etiam ad verbum huic nostrae epistolae inserere placuit. Habet autem hunc in modum:

De Virgine autem Dei genetrice quomodo sentiamus et loquamur, deque unigeniti Filii Dei incarnationis modo,

găsit atât de pregătiți pentru aceasta, încât nu a îndeplinit absolut niciun efort. Deoarece ne-am amintit de ceea ce a spus Mântuitorul: „Pacea Mea v-o las vouă, pacea Mea o dau vouă"[5]. Și am fost învățați să spunem în rugăciuni: „Doamne, Dumnezeul nostru, dă-ne nouă pace; căci pe toate ni le-ai dăruit!"[6] În măsura în care cineva se face părtaș păcii dăruite de Dumnezeu, nu va fi lipsit de niciun bine.

Suntem convinși mai ales acum că neînțelegerea dintre Biserici s-a petrecut în mod cu totul de prisos și neîntemeiat, când domnul meu, preabinecredinciosul episcop Paul, a adus documentul care cuprinde o mărturisire de credință ireproșabilă, asigurându-ne că aceasta a fost alcătuită de Sfințenia Ta și de episcopii preaiubiți de Dumnezeu din același loc. Iată, așadar, textul reprodus cu aceleași cuvinte în această epistolă a noastră:

Este necesar să spunem în puține cuvinte ceea ce gândim și afirmăm despre Fecioara Născătoare de Dumnezeu și despre felul înomenirii Fiului lui Dumnezeu, Unicul Născut,

[5] *Ioan* 14, 27.

[6] *Isaia* 26, 12.

Θεοῦ, ἀναγκαίως, οὐκ ἐν προσθήκης μέρει, ἀλλ' ἐν πληροφορίας εἴδει, ὡς ἄνωθεν ἔκ τε τῶν θείων Γραφῶν, ἔκ τε τῆς παραδόσεως τῶν ἁγίων Πατέρων παρειληφότες ἐσχήκαμεν, διὰ βραχέων ἐροῦμεν, οὐδὲν τὸ σύνολον προστιθέντες τῇ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθείσῃ πίστει. Ὡς γὰρ ἔφθημεν εἰρηκότες, πρὸς πᾶσαν ἐξαρκεῖ καὶ εὐσεβείας γνῶσιν, πάσης καὶ αἱρετικῆς κακοδοξίας ἀποκήρυξιν. Ἐροῦμεν δὲ οὐ κατατολμῶντες τῶν ἀνεφίκτων, ἀλλὰ τῇ ὁμολογίᾳ τῆς οἰκείας ἀσθενείας, ἀποκλείοντες τοῖς ἐπιφύεσθαι βουλομένοις, ἐν οἷς τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον διασκεπτόμεθα.

Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς Παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα,

necessario, non quasi aliquid adiungamus, sed in satisfactionis forma, ut iam inde ab initio ex divinis litteris sanctorumque patrum traditione accepimus, breviter dicemus, nihil omnino addentes fidei in Nicaea a sanctis patribus expositae. Illa namque, ut prius dictum est a nobis, ad omnem pietatis cognitionem omnisque haereticae pravitatis refutationem sufficit. Dicemus autem non quasi ea aggrediamur quae captum nostrum excedunt, sed ut propriae infirmitatis confessione excludamus eos qui nos adoriri velint, ubi ea consideramus quae humanam intelligentiam superant.

Confitemur itaque dominum nostrum Iesum Christum Dilium Dei unigenitum, Deum esse perfectum, et hominem perfectum ex anima rationali et corpore constitutum; ante saecula quidem ex Patre natum secundum divinitatem, postremis vero temporibus eumdem ipsum propter nostram salutem ex Maria Virgine secundum humanitatem: eumdem Patri consubstantialem secundum

nu ca și cum am adăuga ceva [nou], ci spre împlinirea formei, așa cum am primit dintru început din Sfintele Scripturi și din tradiția Sfinților Părinți, neadăugând nimic la [mărturisirea de] credință a Sfinților Părinți de la Niceea. Căci, după cum am spus mai devreme, este suficientă pentru cunoașterea deplină a bunei-credințe, precum și pentru respingerea oricărei false învățături eretice. Spunem acestea fără însă să ne încumetăm spre cele cu neputință de ajuns, ci, prin mărturisirea propriei neputințe, îi amuțim pe cei care doresc să ne critice pentru că le cercetăm pe cele de deasupra omului.

Îl mărturisim, așadar, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unicul Născut, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, din suflet rațional și trup, Care S-a născut mai înainte de veci din Tatăl, după dumnezeire, și Același în zilele din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, după omenitate; pe Același deoființă cu Tatăl după dumnezeire

καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα Υἱὸν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον Θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι, καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας, τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας[1].

Ταύταις ὑμῶν ἐντυχόντες ταῖς ἱεραῖς φωναῖς οὕτω τε καὶ ἑαυτοὺς φρονοῦντας εὑρίσκοντες (*εἷς γὰρ κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα*),

divinitatem, nobis item coessentialem secundum humanitatem. Siquidem duarum naturarum facta est unio: et propterea unum Christum, unum Filium, unum Dominus confitemur. Secundum hunc inconfusae unitatis intellectum, sanctam Virginem deiparam esse confitemur, propterea quod Deus Verbum incarnatum sit et homo factum, et ex ipso conceptu templum ex illa sumptum sibi univerit. Evangelicas autem et apostolicas de domino voces, scimus theologos alias quidem tamquam ad unam personam pertinentes, communes facere; alias vero tamquam in duabus naturis divisim usurpare: et illas quidem Deo dignas secundum Christi divinitatem; alias vero humiles secundum illius humanitatem tradere[1].

His vestris relectis sacris vocibus atque ita et nos sapere invenientes (*unus enim Deus, una fides, unum baptisma*)

[1] Până aici textul este preluat din *PG* 77, 173-177.

și deoființă cu noi după omenitate. Căci s-a împlinit unirea a două firi. De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. Potrivit acestei înțelegeri a unirii necontopite, o mărturisim pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat și S-a făcut om și, din însuși momentul zămislirii, a unit cu Sine templul pe care l-a luat din ea. Iar în ce privește expresiile evanghelice și apostolice despre Domnul, știm că teologii[7] le folosesc nediferențiat, atunci când fac referire la persoana unică, iar pe altele le separă atunci când se referă la cele două firi; și dumnezeirii lui Hristos le atribuie pe cele vrednice de Dumnezeu, iar omenității Sale, pe cele smerite[8].

După ce am citit aceste sfinte cuvinte ale voastre și găsind că și noi gândim la fel (căci „e un Domn, o credință, un botez"[9]),

[7] Lit. „bărbații teologi".

[8] Până aici, textul este preluat din *PG* 77, 173-177.

[9] *Efeseni* 4, 5.

ἐδοξάσαμεν τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα θεόν, ἀλλήλοις συγχαίροντες ὅτι ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς καὶ τῇ παραδόσει τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων συμβαίνουσαν ἔχουσι πίστιν αἵ τε παρ' ἡμῖν καὶ αἱ παρ' ὑμῖν ἐκκλησίαι. Ἐπειδὴ δὲ ἐπυθόμην τῶν φιλοψογεῖν εἰωθότων τινὰς σφηκῶν ἀγρίων δίκην περιβομβεῖν καὶ μοχθηροὺς ἐρεύγεσθαι κατ' ἐμοῦ λόγους, ὡς ἐξ οὐρανοῦ κατακομισθὲν καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου λέγοντος τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ, δεῖν ᾠήθην ὀλίγα περὶ τούτου πρὸς αὐτοὺς εἰπεῖν. Ὦ ἀνόητοι καὶ μόνον εἰδότες τὸ συκοφαντεῖν, πῶς εἰς τοῦτο παρηνέχθητε γνώμης καὶ τοσαύτην νενοσήκατε τὴν μωρίαν; Ἔδει γὰρ, ἔδει σαφῶς ἐννοεῖν ὅτι σχεδὸν ἅπας ἡμῖν ὁ ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀγὼν συγκεκρότηται διαβεβαιουμένοις ὅτι θεοτόκος ἐστὶν ἡ ἁγία παρθένος. Ἀλλ' εἴπερ ἐξ οὐρανοῦ καὶ οὐκ ἐξ αὐτῆς τὸ ἅγιον σῶμα γεγεννῆσθαι φαμὲν τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ, πῶς ἂν ἔτι νοοῖτο θεοτόκος;

glorificavimus omnium salvatorem Deum, alterutris congaudentes quoniam scripturis divinitus inspiratis et traditioni sanctorum patrum nostrorum consonantem fidem habent nostrae et vestrae ecclesiae. Quoniam vero comperi quosdam vituperare solentium vesparum agrestium modo circumsonare et malignos contra me sermones eructare tamquam e caelo depositum et non ex sancta Virgine sanctum corpus Christi esse confitear, oportere arbitratus sum pauca de hoc contra eos dicere. O insensati et tantum calumniari docti, quemadmodum in hoc estis sensu delapsi et in hac tanta stultitia languistis? Oportebat enim, oportebat sapienter intellegere quoniam nobis paene omne certamen de fide provenit confirmantibus quoniam sancta Virgo Dei genetrix est. Sed si de caelo et non ex ipsa sanctum corpus omnium nostrum salvatoris Christi factum esse diceremus, quomodo iam intellegeretur Dei genetrix?

L-am slăvit pe Dumnezeu, Mântuitorul tuturor, bucurându-ne împreună că Bisericile de la noi și de la voi au o credință conformă cu Scripturile inspirate de Dumnezeu și cu Tradiția Sfinților Părinților noștri.

Dar, deoarece am aflat că unii sunt obișnuiți să critice, bâzâind de jur împrejur precum viespile sălbatice, și varsă cuvinte rele împotriva mea, cum că aș fi spus că sfântul trup al lui Hristos a coborât din ceruri și nu [s-a născut] din Sfânta Fecioară, am socotit că este necesar să le spun câteva cuvinte despre acest lucru.

O necugetaților, în stare doar să defăimați, cum de ați căzut într-o asemenea judecată și v-ați îmbolnăvit de o asemenea nebunie? Se cuvenea, așadar, se cuvenea să înțelegeți în mod clar că, pentru noi, aproape întreaga luptă pentru credință s-a născut ca urmare a apărării noastre înverșunate a faptului că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu. Dar, dacă spunem că sfântul trup al lui Hristos, Mântuitorul tuturor, este născut din cer, și nu din ea, cum ar mai fi ea încă înțeleasă ca Născătoare de Dumnezeu?

Τίνα γὰρ ὅλως τέτοκεν, εἰ μή ἐστιν ἀληθὲς ὅτι γεγέννηκε κατὰ σάρκα τὸν Ἐμμανουήλ; Γελάσθωσαν τοίνυν οἱ ταῦτα περὶ ἐμοῦ πεφλυαρηκότες. Οὐ γὰρ ψεύδεται λέγων ὁ μακάριος προφήτης Ἡσαίας *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.* Ἀληθεύει δὲ πάντως καὶ ὁ ἅγιος Γαβριὴλ πρὸς τὴν μακαρίαν παρθένον εἰπών· *μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ, καὶ ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

Ὅταν δὲ λέγωμεν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄνωθεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, οὐχ ὡς ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθείσης τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς τὰ τοιαῦτα φαμέν, ἑπόμενοι δὲ μᾶλλον τῷ θεσπεσίῳ Παύλῳ διακεκραγότι σαφῶς *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοικός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.*

Quem enim omnino peperit, si non est verum quia peperit secundum carnem Emmanuhel? Rideantur igitur haec de me garrientes. Nec enim beatus propheta Esaias mentitus est dicens: *ecce virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuhel, quod est interpretatum nobiscum Deus.* Vere autem et sanctus Gabrihel ad beatam Virginem dicit: *noli timere, Maria; invenisti enim gratiam apud Deum. Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum. Ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.*

Quando autem dicimus de caelo et de sursum dominum nostrum Iesum Christum, non quasi de sursum et de caelo deposita eius sancta carne talia dicimus, sed magis sequentes dicatissimum Paulum aperte clamantem: *primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo.*

Pe cine deci a născut la urma urmei dacă nu este adevărat că L-a născut după trup pe Emanuel? Să fie făcuți de râs, așadar, cei care trâncănesc despre mine aceste lucruri fără sens. Căci fericitul proroc Isaia nu minte când spune: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui «Emanuel», care se tâlcuiește: «Dumnezeu este cu noi»"[10]. Iar sfântul Gavriil spune întru totul adevărul, atunci când i se adresează fericitei Fecioare: „Nu te teme, Marie, căci ai aflat har la Dumnezeu! Și iată vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui «Iisus». Căci El va mântui poporul Său de păcatele lor"[11].

Când spunem însă că Domnul nostru Iisus Hristos [a venit] din cer și de sus, nu spunem unele ca acestea ca și cum sfântul Său trup[12] ar fi fost adus de sus și din cer, ci urmăm mai degrabă dumnezeiescului Pavel, care exclama cu tărie: „Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer"[13].

---

[10] *Isaia* 7, 14.

[11] *Luca* 1, 30-31; *Matei* 1, 21.

[12] Lit. „carne". Vezi notele de la celelalte scrisori ale Sfântului Chiril și de la Simbolul de credință niceean.

[13] *1 Corinteni* 15, 47.

Μεμνήμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος λέγοντος *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, καίτοι γεγέννηται κατὰ σάρκα, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου.

Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταφοιτήσας θεὸς λόγος *κεκένωκεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβὼν* καὶ κεχρημάτικεν υἱὸς ἀνθρώπου μετὰ τοῦ μεῖναι ὃ ἦν, τουτέστι θεός (ἄτρεπτος γὰρ καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ φύσιν ἐστίν), ὡς εἷς ἤδη νοούμενος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐξ οὐρανοῦ λέγεται κατελθεῖν, ὠνόμασται δὲ καὶ *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἐν ἑνὶ προσώπῳ νοούμενος.

Εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῆται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν πεπρᾶχθαι φαμέν. Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι κρᾶσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρμὸς ἐγένετο τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα, καταξιωσάτω ἡ σὴ ὁσιότης

Meminimus autem et ipsum Salvatorem dicentem: *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit filius hominis*, qui utique secundum carnem, sicut nuper dixi, ex sancta Virgine natus est.

Quoniam vero de sursum et de caelo descendens Deus Verbum *exinanivit semet ipsum formam servi accipiens*, et nuncupatus est filius hominis, permanens id quod erat, id est deus (inconvertibilis enim et immutabilis secundum propriam naturam est), tamen quia iam unus intellegitur cum propria carne, de caelo dicitur descendisse, nuncupatus est autem et *homo de caelo*, perfectus in deitate existens et perfectus in humanitate et ut in una persona intellegendus.

Unus enim dominus Iesus Christus, quamvis non ignoretur differentia naturarum, ex quibus inenarrabilem unitionem factam esse diximus. Eos autem qui dicunt quia permixtio vel confusio aut confermentatio Dei Verbi facta est ad carnem, dignetur tua sanctitas obserare. Suspicor

Ne amintim însă și de Mântuitorul Însuși, Care spune: „Și nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel care S-a coborât din cer, Fiul Omului"[14], chiar dacă a fost născut după trup din Sfânta Fecioară, după cum am spus mai devreme.

Dar, deoarece Dumnezeu-Cuvântul, Care a coborât de sus și din cer, „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând"[15], și S-a numit Fiul Omului, rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu (deoarece este imuabil[16] și inalterabil după fire), [de aceea] se spune că a coborât din cer, deoarece este înțeles acum ca fiind una cu propriul trup, și este numit „om din cer"[17], desăvârșit fiind în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate și cugetat ca fiind într-o singură Persoană. Căci Unul e Domnul Iisus Hristos, chiar dacă nu se ignoră deosebirea firilor, din care [firi] spunem că a fost realizată unirea[18] mai presus de cuvânt. Iar în ceea ce îi privește pe cei care spun că a avut loc o amestecare sau contopire sau confundare[19] a lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul, să binevoiască Sfinția Ta

---

[14] *Ioan* 3, 13.

[15] *Filipeni* 2, 7.

[16] Neschimbător.

[17] *1 Corinteni* 15, 47.

[18] Ἕνωσις.

[19] Κρᾶσις, σύγχυσις, φυρμὸς.

ἐπιστομίζειν. Εἰκὸς γὰρ τινὰς καὶ ταῦτα περὶ ἐμοῦ θρυλεῖν ὡς ἢ πεφρονηκότος ἢ εἰρηκότος, ἐγὼ δὲ τοσοῦτον ἀφέστηκα τοῦ φρονῆσαί τι τοιοῦτον, ὥστε καὶ μαίνεσθαι νομίζω τοὺς οἰηθέντας ὅλως ὅτι τροπῆς ἀποσκίασμα περὶ τὴν θείαν τοῦ λόγου φύσιν συμβῆναι δύναται. Μένει γὰρ ὅ ἐστιν, ἀεὶ καὶ οὐκ ἠλλοίωται, ἀλλ' οὐδ' ἂν ἀλλοιωθείη πώποτε καὶ μεταβολῆς ἔσται δεκτική. Ἀπαθῆ δὲ πρὸς τούτῳ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ὑπάρχειν ὁμολογοῦμεν ἅπαντες, κἂν εἰ πανσόφως αὐτὸς οἰκονομῶν τὸ μυστήριον ἑαυτῷ προσνέμων ὁρῷτο τὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ συμβεβηκότα πάθη.

Ταύτῃ τοι καὶ ὁ πάνσοφος Πέτρος *Χριστοῦ οὖν φησὶ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί* καὶ οὐχὶ τῇ φύσει τῆς ἀῤῥήτου θεότητος. Ἵνα γὰρ αὐτὸς τῶν ὅλων σωτὴρ εἶναι πιστεύηται, κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικὴν εἰς ἑαυτόν, ὡς ἔφην, τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀναφέρει πάθη, ὁποῖόν ἐστιν τό διὰ τῆς τοῦ προφήτου φωνῆς προαναφωνούμενον

enim et hoc de me aliquos divulgare quasi ita aut sapuerim aut [prae]dixerim, ego autem tantum absum ab huiusmodi sensu, ut et furere arbitrer eos qui suspicati sunt omnino quia mutationis obumbratio circa divinam naturam Verbi potest contingere; manet enim quod est, semper et non mutatur, sed neque mutabitur aliquando vel conversionis est capax. Impassibile autem super haec Dei Verbum omnes confitemur, licet ipse sapientissime disponens mysterium sibimet ipsi inpertiens videatur eas quae accesserunt carni propriae passiones.

Ideo utique et sapientissimus Petrus inquit *Christo igitur passo pro nobis carne* et non natura inenarrabilis deitatis. Ut enim ipse Salvator esse omnium crederetur, secundum proprietatem dispensativam ad semet ipsum, ut dixi, carnis suae refert passiones, quale est illud quod per prophetae vocem tamquam ab ipso praedicitur:

să-i reducă la tăcere. Căci este posibil ca unii să tot spună despre mine că aș fi gândit sau aș fi spus [unele ca acestea]. Eu însă m-am ținut atât de departe de a gândi un asemenea lucru, încât îi consider ca fiind nebuni pe cei care socotesc, în general, că se poate petrece o „umbră de schimbare"[20] în firea divină a Cuvântului. Deoarece El rămâne întotdeauna ceea ce este și nu S-a schimbat[21], nici nu S-ar putea schimba vreodată și nu este capabil de schimbare.

Pe lângă aceasta, mărturisim cu toții că este nepătimitor Cuvântul lui Dumnezeu, chiar dacă, în preaînțelepciunea iconomiei tainei [mântuirii], S-ar arăta că-Și atribuie Lui Însuși pătimirile suferite de trupul Său. Astfel spune și preaînțeleptul Petru: „Așadar, Hristos a pătimit pentru noi cu trupul"[22], și nu în firea dumnezeirii inefabile. Deoarece, pentru a fi crezut că El este Mântuitorul tuturor, în acord cu aproprierea iconomică, după cum am spus, Își atribuie Lui Însuși pătimirile propriului trup, după cum a fost prevestit în numele Său prin vocea proorocului:

[20] *Iacov* 1, 17.

[21] Cu sensul de alterare. *Cf. Maleahi* 3, 6.

[22] *1 Petru* 4, 1.

ὡς ἐξ αὐτοῦ τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.

Ὅτι δὲ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων δόξαις ἑπόμεθα πανταχοῦ, μάλιστα δὲ ταῖς τοῦ μακαρίου καὶ πανευφήμου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, τὸ κατά τι γοῦν ὅλως ἔξω φέρεσθαι παραιτοῦμενοι, πεπείσθω μὲν ἡ σὴ ὁσιότης, ἐνδοιαζέτω δὲ τῶν ἄλλων μηδείς. Παρέθηκα δ' ἂν καὶ χρήσεις αὐτῶν πολλάς, τοὺς ἐμαυτοῦ λόγους ἐξ αὐτῶν πιστούμενος, εἰ μὴ τὸ μῆκος ἐδεδίειν τοῦ γράμματος, μὴ ἄρα πως γένηται διὰ τοῦτο προσκορές. Κατ' οὐδένα δὲ τρόπον σαλεύεσθαι παρά τινων ἀνεχόμεθα τὴν ὁρισθεῖσαν πίστιν ἤτοι τὸ τῆς πίστεως σύμβολον παρὰ τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων κατὰ καιροὺς οὔτε μὴν ἐπιτρέπομεν ἑαυτοῖς ἢ ἑτέροις ἢ λέξιν ἀμεῖψαι τῶν ἐγκειμένων ἐκεῖσε ἢ μίαν γοῦν παραβῆναι συλλαβήν, μεμνημένοι τοῦ λέγοντος *μὴ μέταιρε ὅρια αἰώνια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου.*

dorsum meum dedi ad verbera et maxillas meas ad palmas, faciem autem meam non averti a foeditate sputorum.

Quoniam vero ubique sequimur sanctorum patrum sententias, maxime autem patris nostri beatissimi et praedicandissimi Athanasii, omnino in aliquo ab eo deviare vitantes, tua quidem sanctitas credat, aliorum vero ambigat nullus. Apposuissem utique et testimonia multa eorum, ex ipsis mea verba confirmans, nisi prolixitatem meae epistulae timuissem, ne forte per hoc fastidium legentibus generetur. Nullo vero modo moveri ab aliquibus patimur fidem aut ipsum fidei symbolum quod a sanctis patribus nostris in Nicaea convenientibus illo tempore definitum est, sed neque permittimus nobismet ipsis aut aliis aut unum mutare dictorum ibidem positorum aut unam syllabam praeterire, meminimus autem dicentem: *noli transgredi terminos aeternos quos posuerunt patres tui.*

„Spatele Meu l-am dat spre bătăi și obrajii Mei spre pălmuiri și fața Mea nu am ferit-o de rușinea scuipărilor"[23].

Sfinția Ta să fie încredințată și nimeni altcineva să nu se îndoiască de faptul că urmăm pe deplin convingerile Sfinților Părinți și mai ales ale fericitului și vrednicului de toată lauda Părintelui nostru Atanasie, ferindu-ne să ne abatem câtuși de puțin de la ele. Aș fi adăugat multe citate de-ale lor, dovedindu-mi propriile cuvinte cu ajutorul lor, dacă nu m-aș fi temut ca lungimea scrisorii să nu devină plictisitoare din cauza acestui lucru. Dar nu îngăduim sub niciun motiv ca unii să clintească credința, adică Simbolul de credință definit de către Sfinții noștri Părinți reuniți la Niceea la timpul potrivit; și nu permitem, nici nouă înșine, nici altora, să schimbe un cuvânt de acolo sau să omită chiar și o singură silabă, amintindu-ne de cel care spune: „Nu muta hotarul străvechi pe care l-au însemnat părinții tăi"[24].

[23] *Isaia* 50, 6.

[24] *Pildele* 22, 28.

Οὐ γὰρ ἦσαν αὐτοὶ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ὃ ἐκπορεύεται μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἔστιν δὲ οὐκ ἀλλότριον τοῦ υἱοῦ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον. Καὶ πρός γε τοῦτο ἡμᾶς οἱ τῶν ἁγίων μυσταγωγῶν πιστοῦνται λόγοι. Ἐν μὲν γὰρ ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων γέγραπται *ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ*. Ἐπιστέλλει δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος *οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται· ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἐστιν αὐτοῦ*. Ὅταν δὲ τινὲς τῶν τὰ ὀρθὰ διαστρέφειν εἰωθότων τὰς ἐμὰς παρατρέπωσι φωνὰς εἰς τὸ αὐτοῖς δοκοῦν, μὴ θαυμαζέτω τοῦτο ἡ σὴ ὁσιότης, εἰδυῖα ὅτι καὶ οἱ ἀπὸ πάσης αἱρέσεως ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τὰς τῆς ἑαυτῶν πλάνης συλλέγουσιν ἀφορμάς, τὰ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς εἰρημένα ταῖς ἑαυτῶν κακονοίαις παραφθείροντες καὶ ταῖς ἰδίαις κεφαλαῖς τὴν ἄσβεστον ἐπαντλοῦντες φλόγα.

Neque enim loquebantur illi, sed Spiritus Dei patris, qui procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum essentiae rationem. Et ad hoc ipsum vero nos sanctorum arcana docentium verba confirmant. In Actibus namque apostolorum scriptum est: *venientibus autem in Moesiam, temptabant ire in Bithyniam et non permisit eos spiritus Iesu*. Scribit autem et sacratissimus Paulus: *qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem non estis in carne, sed in Spiritu, si quidem Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Quando autem quidam eorum qui recta pervertere solent, meas voces in hoc quod eis placuerit, mutant, non ammiretur hoc tua sanctitas, sciens quoniam et omnes haeretici de scriptura divinitus inspirata sui colligunt erroris occasiones, ea quae per Spiritum sanctum recte dicta sunt, suae mentis malitia corrumpentes et super sua capita flammam inextinguibilem haurientes.

Fiindcă nu ei erau cei care vorbeau, ci Duhul lui Dumnezeu-Tatăl[25], Care purcede din El și Care nu este străin de Fiul după ființă[26]. Și suntem încredințați în acest lucru de cuvintele sfinților mistagogi[27]. Pentru că este scris în *Faptele Apostolilor*: „Venind la hotarele Misiei, încercau să meargă în Bitinia, dar Duhul lui Iisus nu i-a lăsat"[28]. Și dumnezeiescul Pavel scrie într-una din epistole: „Iar cei care sunt în carne nu pot să-I placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui"[29].

Așadar, atunci când unii dintre cei obișnuiți să falsifice cele drepte pervertesc cuvintele mele spre sensul pe care îl închipuie, Sfinția Ta să nu se mire de aceasta, știind că membrii oricărei erezii își selectează pretextele pentru propria rătăcire din Scriptura inspirată de Dumnezeu, corupând prin propriile cugetări perverse cele spuse în mod drept prin Sfântul Duh și vărsând pe propriile capete flacără de nestins.

---

[25] Lit. „Duhul lui Dumnezeu și Tatăl".
[26] Lit. „după rațiunea esenței".
[27] Învățători duhovnicești.
[28] *Faptele* 16, 7.
[29] *Romani* 8, 8-9.

Ἐπειδὴ δὲ μεμαθήκαμεν ὅτι καὶ τὴν πρὸς τὸν μακάριον Ἐπίκτητον ἐπιστολὴν τοῦ πανευφήμου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ὀρθοδόξως ἔχουσαν παραφθείραντες τινὲς ἐκδεδώκασιν, ὡς ἐντεῦθεν ἀδικεῖσθαι πολλούς, διὰ τοῦτο, χρήσιμόν τι καὶ ἀναγκαῖον ἐπινοοῦντες τοῖς ἀδελφοῖς, ἐξ ἀντιγράφων ἀρχαίων τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἁπλανῶς ἐχόντων ἀπεστείλαμεν τὰ ἴσα τῇ σῇ ὁσιότητι.

Quoniam vero didicimus quod et epistulam praedicandissimi patris nostri Athanasii ad beatum Epictetum destinatam orthodoxe habentem corrumpentes quidam ediderunt, ut per hoc plurimi nocerentur, propterea utile aliquid et necessarium fratribus providentes ex antiquis exemplaribus quae apud nos sunt, et nullum errorem habentibus tuae sanctitati paria destinavimus.

De vreme ce am aflat că și epistola vrednicului de toată lauda Părintelui nostru Atanasie către fericitul Epictet[30], care este ortodoxă, a fost coruptă și răspândită de către unii, astfel încât mulți au fost vătămați, de aceea, gândindu-ne că este util cu ceva și necesar fraților, am trimis Sfinției Tale copii din exemplarele vechi și lipsite de eroare pe care le avem.

[30] Chiril îi trimite lui Ioan o copie după scrisoarea nealterată a Sfântului Atanasie către Epictet de Corint, în care găsește argumente prețioase pentru combaterea deviațiilor hristologice ale timpului său. De fapt, un extras din această epistolă este citit chiar în timpul primei sesiuni a Sinodului de la Efes, iar Chiril se folosește de ea ca sursă de inspirație pentru scrisorile sale către Nestorie (în special a II-a) și către episcopii orientali.

BIBLIOGRAFIE

HOTĂRÂREA ȘI SCRISORILE:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 83-87; 94-106; 108-109; 113-118.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 104-112; 124-147; 152-157; 162-173.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, editio tertia, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 40-44; 50-61; 64-66; 69-74.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, ediția a doua, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 155-156; 141-146; 148-150.

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I/I, 7, De Gruyter, Berlin, 1929, pp. 105-106; Scrisorile lui Chiril către Nestorie: *ACO*, I/I, 1, pp. 25-28; 33-42; Scrisoarea de împăcare: *ACO*, I/I, 4, pp. 8-9 și 17-20.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 64-66; 40-44; 50-61; 69-74.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

ACTELE SINODULUI:

FESTUGIÈRE, André-Jean, *Éphèse et Chalcédoine: Actes des Conciles*, col. *Textes Dossiers Documents*, 6, Beauchesne, Paris, 1982.

KRAATZ, W., *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, TU, Leipzig, 1904.

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I/I, 1-8; II-V, De Gruyter, Berlin, 1927-1938.

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse; 30, 8, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1920.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol. I+II, ediția a doua, Казань, Центральная типография, 1910, 1892.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Cărți și volume colective:

ABRAMOWSKI, L. și GOODMAN, A.E. (eds), *A Nestorian Collection of Christological Texts*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

AGNES, Mario, *La professione di fede nei Concili ecumenici di Efeso e di Calcedonia*, Sangermano, Cassino, 1983.

ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Scrieri*, partea a II-a: *Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad., intr. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 16 (serie veche), EIBMBOR, București, 1988.

ATANASSOVA, Antonia, „Orthodox Women's Defense of the Theotokos: The Case of Empress Pulcheria and the Council of Ephesus", în: Matthew PEREIRA (ed.), *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition: Papers of the Sophia Institute Academic Conference, New York, Dec. 2009*, Theotokos Press, New York, 2010, pp. 137-143.

AOUN, Marc, „Aspects de la procédure dans les tribunaux de l'Église d'Orient, à la lumière des synodes nestoriens des Ve-VIIe siècles", în: Jacqueline HOAREAU-DODINAU (ed.), *Procéder. Pas d'action, pas*

de droit ou pas de droit, pas d'action?, Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 13, Pulim, Limoges, 2006, pp. 35-46.

BAUM, Wilhem și WINKLER, Dietmar, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt, 2000.

BERTRAND, Dominique, „Une conversion théologique: Cyrille d'Alexandrie et l'acte d'union de 433", în: Daniel VIGNE (ed.), *La conversion chez les Pères de l'Église*, Éditions Parole et Silence, 2014, pp. 219-232.

BEVAN, George A., *The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428-451 CE*, Peeters, Leuven, 2016.

BLACKWELL, Ben C., *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

BUDA, Daniel, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Sibiu, 2004.

CAMELOT, Pierre-Thomas, *Histoire des conciles œcuméniques: Ephèse et Chalcédoine*, Orante, Paris, 1962.

CAMELOT, Pierre-Thomas, „Les Conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles", în: *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (colectiv), Éditions de Chevetogne/ Éditions du Cerf, 1960, pp. 45-73.

CĂCIULĂ, Olimp, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, București, 1937.

CHIRIAC-DIMANCEA, Nicolae, *Istoria nestorianismului cu Sinodul al III-lea ecumenic (431)*, Pitești, 1927.

CLAYTON, Paul B. jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

COMAN, Ioan G., *„Și Cuvântul trup S-a făcut". Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993.

DRIES, Joseph van den, *The Formula of Saint Cyril of Alexandria*, teză de doctorat, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1939.

FAMERÉE, Joseph, „Ephesus and Nestorius: A Christological Misunderstanding: The Contribution of André de Halleux", în: *Jesus Christ Today: Studies of Christology in Various Contexts: Proceedings of the Académie Internationale des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 105-124.

FRENKEL, Luise Marion, *Theodotus of Ancyra's Homilies and the Council of Ephesus (431)*, Peeters, Leuven, 2015.

GEBREMEDHIN, E., *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Acta Universitatis Upsaliensis, 17, Universitetsbiblioteket, Uppsala, 1977.

GRASSI, Joseph Augustus, *Mary, Mother and Disciple: From the Scriptures to the Council of Ephesus*, Michael Glazier, 1988.

GRAUMANN, Thomas, „Council Proceedings and Juridical Process: The Cases of Aquileia (AD 381) and Ephesus (AD 431)", în: Kate COOPER (ed.), *Discipline and Diversity. Papers Read at the 2005 Summer Meeting and the 2006 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Studies in Church History*, 43, The Boydell Press, Woodbridge, 2007, pp. 100-113.

GRIGORIE TEOLOGUL, SFÂNTUL, *Epistolele* 101 și 102, în: *Lettres théologiques*, introd., texte critique et notes par Paul Gallay, colecția *Sources Chrétiennes*, nr. 208, 2e ed., Paris, Cerf, 2013.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 2nd ed., Atlanta, 1974.

HALLEUX, André de, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

HENDY, Graham A., *A Theological Aim Historical Assessment of the Christology of Nestorius in the Context of his Times*, teză de doctorat, Durham University, Durham, 1975.

HOLUM, Kenneth G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Domination in Late Antiquity*, Berkeley, 1982.

JOUASSARD, Georges, *Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la communication des idiomes avant 428 dans ses ouvrages antiariens*, Akademie-Verl., Berlin, 1962.

KEATING, Daniel A., *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

KOEN, Lars, *The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*, Almqvist och Wiksell International, Stockholm, 1991.

IOAN CASIAN, SFÂNTUL, *Scrieri alese: Așezămintele mănăstirești, Convorbiri duhovnicești, Despre întruparea Domnului contra lui Nestorie*, trad.

de Vasile Cojocariu și David Popescu, pref., studiu introd. și note de Nicolae Chițescu, col. *PSB* 57 (serie veche), EIBMBOR, București, 1990.

LANE, Anthony N.S., „Cyril of Alexandria and the Incarnation", în: I. MARSHALL și I. HOWARD (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology. Essays in Honor of Max Turner*, Eerdmans, Cambridge, 2012, pp. 285-302.

LAWRENCE, J. Welch, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, International Scholars Publications, San Francisco, 1993.

L'HUILLIER, Peter, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood NY, 1996.

LIEBAERT, Jacques, „Ephese, concile d'", în: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. 15, col. 561-574.

LIEBAERT, Jacques, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Facultés catholiques, Lille, 1951.

LIMBERIS, Vasiliki, „The Council of Ephesos: The Demise of the See of Ephesos and the Rise of the Cult of the Theotokos", în: Koester HELMUT (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, Trinity Press, Valley Forge, 1995, pp. 321-340.

LOOFS, F., *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1914.

LOOFS, F. (ed.), *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905.

LOON, Hans van, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill, Leiden, 2009.

MARTINS, José Saraiva (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600o anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550o anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982*, Libreria ed. Vaticana, Vaticano, 1983.

MCGUCKIN, John A., *St Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, St. Vladimir Seminary's Press, Crestwood, 1994.

MCENERNEY, John (ed.), *St. Cyril of Alexandria Letters 1-50*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1987.

MCENERNEY, John (ed.), *St. Cyril of Alexandria Letters 51-110*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1987.

McKinion, Steven A., *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Brill, Boston, 2000.

Meo, Salvatore M., *La Theotokos nel Concilio Ecumenico di Efeso (a. 431)*, Marianum, Roma, 1979.

Mihălcescu, Irineu, *Sinodul al III-lea ecumenic ținut la Efes în 431*, ed. a 2-a, București, 1931.

Militaru, C.M., *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes. Perspectivă hristologică*, Deva, 2006.

Müller, Andreas, „...druch treffende Aussagen widerlegt...?: Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. ökumenischen Konzil von Ephesos", în: A. Jördens, H.A. Gärtner, H. Görgemanns și A.M. Ritter (eds.), *Quaerite faciem eius semper: Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Dankesgabe für Albrecht Dihle zum 85. Geburtstag aus dem Heidelberger 'Kirchenväterkolloquium*, Verlag Dr Kovač, Hamburg, 2008, pp. 255-271.

Need, Stephen William, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, SPCK/Hendrickson Publishers, London, 2008.

Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1910.

O'Keefe, John, *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius*, Münster, 1987.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne*, I: *L'émergence de la Tradition catholique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Perrone, Lorenzo, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: del concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)*, Paideia, Brescia, 1980.

Pimpo, Mario, *Maria e i fratelli d'Oriente 431-1981: 1550 anniversario del Concilio di Efeso*, Rogate, Roma, 1982.

Plaza, Antonio Jose, *San Cirilo de Alejandria, defensor de la maternidad divina de Maria*, Fundacion Instituto de teologia, La Plata, 1979.

Popovici, Nicolae, *Începuturile nestorianismului cu specială considerare asupra anatematismelor lui Chiril*, Sibiu, 1933.

Price, Richard și Whitby, Mary, *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, Liverpool, 2009.

PRICE, Richard, „The Theotokos and the Council of Ephesus", în: Chris MAUNDER (ed.), *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns & Oates, London, 2008, pp. 89-103.

PRICE, Richard M., „Theotokos: The Title and its Significance in Doctrine and Devotion", în: S.J. BOSS (ed.), *Mary: The Complete Resource*, London, 2007, pp. 56-73.

PRICE, Richard M., „Marian Piety and the Nestorian Controversy", în: Robert SWANSON (ed.), *The Church and Mary. Papers read at the 2001 Summer Meeting and the 2002 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Studies in Church History*, 39, The Boydell Press, Woodbridge, 2004, pp. 31-38.

RUSSEL, Norman, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London and NY, 2000.

SAGI-BUNIC, Thomislaus, *Deus perfectus et homo perfectus: A concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Herder, 1965.

SARTORI, Antonio, *Il Concetto di Ipostasi e l'Enosi Dogmatica ai Concilii di Efeso e di Calcedonia*, Marietti, Roma, 1927.

SCIPIONI, Luigi I., *Nestorio e il Concilio di Efeso: storia, dogma, critica*, Vita e Pensiero, Milano, 1974.

SCIPIONI, Luigi I., *Ricerche sulla Cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio: la formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Edizioni universitarie, Fribourg, 1956.

SEVICIU, Timotei, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, Timișoara, 1973.

SESBOÜÉ, Bernard (ed.), *Histoire des dogmes*. Vol. I: *Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

TROSTYANSKIY, Sergey, *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*, Peter Lang, New York, 2016.

VANNIER, Marie-Anne, „Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien", în C. BADALITA et A. JAKAB (eds.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: actes du colloque international Bucarest, 27-28 septembre 2001*, Beauchesne/Polirom, 2003, pp. 49-63.

VANNIER, Marie-Anne, „Jean Cassien et la théologie de l'Incarnation", în: M. FIXOT și J.-P. PELLETIER (eds.), *Saint-Victor de Marseille. Études*

archéologiques et historiques: Actes du colloque Saint-Victor, Marseille, 18-20 novembre 2004, Brespol, 2009, pp. 175-178.

VINE, Aubrey Russell, *An Approach to Christology: An Interpretation and Development of Some Elements in the Metaphysics and Christology of Nestorius*, Independent, London, 1949.

VOGT, Hermann Josef, „Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431", în: *Logos: Festschrift für Luise Abramowski zum 8 Juli 1993*, De Gruyter, Berin, 1993, pp. 429-451.

WEINANDY, Thomas G. și KEATING, Daniel A. (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, T&T Clark, New York, 2003.

WESSEL, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

WRIGHT, J. Robert, „The Seventh Canon of Ephesus", în: Ellen M. LEONARD și Kate MERRIMAN (ed.), *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2010, pp. 83-89.

YOUNG, Frances, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, SCM Press, London, 1983.

Studii și articole:

ABRAMOWSKI, Luise, „Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431: Über die Befestigung des Symbols der heiligen Väter in Nicäa und über den vom Presbyter Charisius übergebenen Libellus", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 115, nr. 3/2004, pp. 382-390.

AMANN, Emile, „L'affaire Nestorius vue de Rome", în: *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 23/1949, pp. 5-37 și 207-244; vol. 24/1950, pp. 28-52 și 235-265.

ANASTOS, Milton V., „Nestorius Was Orthodox", în: *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 16/ 1962, pp. 117-140.

ARTEMI, Eirini, „Cyril of Alexandria's Critique of the Term Theotokos by Nestorius Constantinople", în: *Acta Theologica*, vol. 32, nr. 2/2012, pp.1-16.

ATANASSOVA, Antonia, „A Ladder to Heaven: Ephesus I and the Theology of Marian Mediation", în: *Studia Patristica*, vol. 62/2013, pp. 353-362.

ATANASSOVA, Antonia, „Theological and Cultic Components of Mariology in the Context of Ephesus", în: *Studia Patristica*, vol. 44/2010, pp. 447-460.

BRAATEN, Carl E., „Modern Interpretations of Nestorius", în: *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 32, nr. 3/1963, pp. 251-267.

BARCLIFT, Philip L., „The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary", în: *Church History*, vol. 66, nr. 2/1997, pp. 221-239.

BARDY, Gustave, „Acace de Bérée et son role dans la controverse nestorienne", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 18, nr. 1/1938, pp. 20-44.

BASTERO, Juan Luis, „La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: del concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)", în: *Scripta Theologica*, vol. 16, nr. 3/1984, pp. 956-959.

BEAUDUIN, Lambert, „La liturgie et les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine", în: *Questions liturgiques*, vol. 80, nr. 3-4/1999, pp. 196-203.

BEELEY, Christopher A., „Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology", în: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, nr. 3/2009, pp. 381-419.

BUDA, Daniel, „Formula de concordie din anul 433", în: *Revista Teologică*, nr 4/2003, pp. 62-75.

CERBELAUD, Dominique, „Y a-t-il un dogme d'Éphèse?", în: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, vol. 96, nr. 3/1995, pp. 171-183.

CHIȚESCU, Nicolae, „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, nr. 3/1965, pp. 295-307.

CONCANNON, Ellen, „The Eucharist as Source of St. Cyril of Alexandria's Christology", în: *Pro Ecclesia*, vol. 18, nr. 3/2009, pp. 318-336.

COSTACHE, Doru, „Fifth Century Christology between Soteriological Perspective and Metaphysical Concerns: Notes on the Nestorian Controversy", în: *Phronema*, vol. 21/2006, pp. 47-59.

COWE, S. Peter, „The Armeno-Georgian Acts of Ephesus: A Reconsideration", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 40, nr. 1/1989, pp. 125-129.

CRABBE, Anna M., „The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 32, nr. 2/1981, pp. 369-400.

CRAWFORD, Matthew R., „Review: The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria", în: *Themelios*, vol. 36, nr. 2/2011, pp. 317-319.

DEWART, Joanne M., „«Moral Union» in Christology before Nestorius", în: *Laval théologique et philosophique*, vol. 32, nr. 3/1976, pp. 283-299.

DURAND, G. Matthieu de, „Réflexions sur les quatre premiers conciles œcuméniques", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, nr. 1/2002, pp. 3-26.

EDWARDS, Mark, „One Nature of the Word Enfleshed", în: *Harvard Theological Review*, vol. 108, nr. 2/2015, pp. 289-306.

EVIEUX, Pierre, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne", în: *Revue des études byzantines*, vol. 32/1974, pp. 253-300.

FAIRBAIRN, Donald, „Allies or Merely Friends?: John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy", în: *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 58, nr. 3/2007, pp. 383-399.

FRENKEL, Luise Marion, „What Are Sermons Doing in the Proceedings of a Council?: The Case of Ephesus 431", în: *Studia Patristica*, vol. 62/2013, pp. 363-370.

FRENKEL, Luise Marion, „Preaching at the Council of Ephesus (431)", în: *Studia Patristica*, vol. 61/2012, pp. 285-294.

GALITER, Paul, „L'unio secundum hypostasim chez Saint Cyrille", în: *Gregorianum*, vol. 33, nr. 3/1952, pp. 351-398.

GAVRILYUK, Paul, „Theopatheia: Nestorius's Main Charge against Cyril of Alexandria", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 56, nr. 2/2003, pp. 190-207.

GOULD, Graham, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion", în: *The Downside Review*, vol. 106, nr. 365/1988, pp. 235-252.

GOUNELLE, Rémi, „Nestorius dans le dialogue de l'église catholique avec les églises d'orient", în: *Études théologiques et religieuses*, vol. 81, nr. 1/2006, pp. 53-64.

GRAUMANN, Thomas, „Towards the Reception of the Council of Ephesus (431): Public Sentiment and Early Theological Responses", în: *Studia Patristica*, vol. 45/2010, pp. 147-162.

GRAUMANN, Thomas, „Protokollierung, Aktenerstellung und Dokumentation am Beispiel des Konzils von Ephesus (431)", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 42, nr. 1/2010, pp. 7-34.

GRILLMEIER, Aloys, „Das scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht", în: *Scholastik*, vol. 36/1961, pp. 321-356.

HALLEUX, André de, „À propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 25/1994, pp. 445-471.

HALLEUX, André de, „La première session du Concile d'Ephèse (22 juin 431)", în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 69/1993, pp. 48-87.

HALLEUX, André de, „Le Concile de Chalcédoine", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 67, nr. 2/1993, pp. 3-18.

HALLEUX, André de, „Nestorius, histoire et doctrine", în: *Irénikon*, vol. 66/1993, pp. 38-51; 163-177.

HALLEUX, André de, „Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie", în: *Logos, BZNW*, vol. 67/1993, pp. 411-428.

HALLEUX, André de, „Les douze chapitres cyrilliens au Concile d'Éphèse (430-433)", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 23, nr. 4/1992, pp. 425-458.

HALLEUX, André de, „Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 15, nr. 3/1984, pp. 275-296.

HALLMAN, Joseph M., „The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople", în: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 5, nr. 3/1997, pp. 369-391.

HARREITHER, Reinhardt, „Die Synoden von Ephesos", în: *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, vol. 8/2002, pp. 78-94.

HEBART, Friedemann, „The Christological Paradox in the Thought of Nestorius and Cyril: An Introduction", în: *Lutheran Theological Journal*, vol. 13, nr. 2-3/1979, pp. 37-43.

IBÁÑEZ, Javier și MENDOZA, Fernando, „La maternidad divina de María, dogma proclamado en Efeso: a propósito de un libro de Th. Camelot", în: *Scripta Theologica*, vol. 4, nr. 2/1972, pp. 559-574.

JOUASSARD, G., „Le cas de Nestorius", în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 74, nr. 2/1979, pp. 346-348.

JUGIE, Martin, „La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie", în: *Échos d'Orient*, vol. 15, nr. 92/1912, pp. 12-27.

KALANTZIS, George, „Single Subjectivity and the Prosopic Union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia", în: *Studia Patristica*, vol. 48/2010, pp. 59-64.

KEARSLEY, Roy, „The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Cyril of Alexandria", în: *Tyndale Bulletin*, vol. 43, nr. 2/1992, pp. 307-329.

KHALIFEH, Elias, „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Éphèse", în: *Istina*, vol. 43, nr. 2/1998, pp. 214-220.

KRANNICH, Torsten, „Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n.Chr.", în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 9, nr. 3/2005, pp. 566-583.

LIEBAERT, Jacques, „L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne", în: *Mélanges de science religieuse*, vol. 27, nr. 1/1970, pp. 27-48.

LEBON, Joseph, „Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431)", în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 8, nr 3/1931, pp. 393-412.

LOICHIȚĂ, Vasile, „Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice", în: *Mitropolia Banatului*, vol. 9, nr. 1-2/1959, pp. 25-44.

MCGUKIN, John, „The Christology of Nestorius of Constantinople", în: *Patristic and Byzantine Review*, vol. 7/1988, pp. 93-129.

MISCIOSCIA, Stefanía, „Cirillo d'Alessandria. Perché Cristo è uno. Lettura iconica delle'unione indissolubile di Cristo", în: *La Ciudad de Dios*, vol. 229, nr. 1/2016, pp. 5-25.

MOUSALIMAS, S.A., „The Consequence of Nestorios' metaphysics", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 32, nr 3/1987, pp. 279-284.

O'Keefe, John J., „Kenosis or Impassibility: Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus on the Problem of Divine Pathos", în: *Studia Patristica*, vol. 32/1997, pp. 358-365.

Poirier, Paul-Hubert, „La traduction française des Actes d'Éphèse et de Chalcédoine. Concordance des pièces", în: *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 41/1985, pp. 251-255.

Pozo, Cándido, „Los acontecimientos que condujeron a la celebración del Concilio de Éfeso (431)", în: *Revista española de teología*, vol. 62, vol. 2-4/2002, pp. 503-516.

Price, Richard M., „Fact and Fiction, Emperor and Council, in the Coptic Acts of Ephesus", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 46, nr. 1-2/2014, pp. 9-26.

Price, Richard M., „Politics and Bishops' List at the First Council of Ephesus", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 44, nr. 2/2012, pp. 395-420.

Redies, Michael, „Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits", în: *Klio*, vol. 80, nr. 1/1998, pp. 195-208.

Richard, Marcel, „Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'incarnation", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 14, nr. 1/1934, pp. 34-61.

Salaverri, Joaquín, „Sentencia falsamente atribuida al concilio de Efeso", în: *Estudios eclesiásticos*, vol. 19, nr. 74/1945, pp. 381-386.

Seleznyov, Nikolai N., „Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration. With Special Reference to the Role of His Name in East-Syriac Christianity", în: *The Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 62, nr. 3-4/2010, pp. 165-190.

Shchuryk, Oleh, „The Christological Position of Acacius of Melitene in the Context of the Council of Ephesus 431", în: *Studia Patristica*, vol. 45/2010, pp. 131-138.

Siddals, Ruth M., „Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria", în: *Studia Patristica*, vol. 28/1985, pp. 207-211.

Smith, J. Warren, „Suffering Impassibly: Christ's Passion in Cyril of Alexandria's Soteriology", în: *Pro Ecclesia*, vol. 11, nr. 4/2002, pp. 463-483.

Soro, A. Bawai, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse", în: *Istina*, vol. 43, nr. 2/1998, pp. 179-213.

SOUVAY, Charles, „The Twelve Anathematizations of St. Cyril", în: *Catholic Historical Review*, vol. 11/1925, pp. 627-637.

STANG, Charles M., „The two 'I's of Christ: Revisiting the Christological Controversy", în: *Anglican Theological Review*, vol. 94, nr. 3/2012, pp. 529-547.

STAROWIEYSKI, Marek, „Le titre theotokos avant le concile d'Éphèse", în: *Studia Patristica*, vol. 19/1989, pp. 236-242.

STĂNILOAE, Dumitru, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, vol. III, nr. 2-3/1951, pp. 295-440.

STUDER, Basil, „La recezione del concilio di Efeso del 431", în: *La tradizione: forme e modi: XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, pp. 427-442.

TSOI, Kelly Anna, „Christological and Soteriological Themes in the Third Letter of St Cyril of Alexandria to Nestorius", în: *Phronema*, vol. 22/2007, pp. 67-80.

VANNIER, Marie-Anne, „Jean Cassien et la christologie à la veille du Concile d'Éphèse", în: *Connaissance des Pères de l'Eglise*, nr. 90/2003, pp. 27-38.

VANNIER, Marie-Anne, „L'influence de Jean Chrysostome sur l'argumentation scripturaire du De Incarnatione de Jean Cassien", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 69, nr. 4/1995, pp. 453-462.

VANNIER, Marie-Anne, „Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini*?", în: *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 66, nr. 1-2/1992, pp. 119-131.

VOGT, Herman Josef, „Das Verbot einer «hetera pistis» auf dem Konzil von Ephesus 431", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 22/1990, pp. 234-241.

WEINANDY, Thomas G., „The Soul/Body Analogy and the Incarnation: Cyril of Alexandria", în: *Coptic Church Review*, vol. 17, nr. 3/1996, pp. 59-66.

WINKLER, Gabriele, „Die spätere Überarbeitung der armenischen Quellen zu den Ereignissen der Jahre vor bis nach dem Ephesinum", în: *Oriens Christianus*, vol. 70/1986, pp. 143-180.

ZAKKĀ I, Patriarch of Antioch, „Le concile d'Éphèse facteur d'union ou de division", în: *Istina*, vol. 43, nr. 2/1998, pp. 64-74.

Sinodul al IV-lea Ecumenic Calcedon (451)

INTRODUCERE

„Așadar, fiind păstrat specificul ambelor firi și concurgând într-o singură Persoană, condiția smerită a fost asumată de măreție, slăbiciunea de putere, mortalitatea de veșnicie [...]. *Astfel, Dumnezeu adevărat S-a născut în deplina și desăvârșita fire a unui om adevărat, întreg în ale Sale, întreg în ale noastre."*[1]

Calcedonul este cel mai mare sinod din istoria ecumenică a Bisericii Ortodoxe, și aceasta nu doar după numărul important de episcopi participanți.

Bineînțeles că primul sinod de la Niceea rămâne în conștiința Bisericii ca *Sfântul şi Marele* Sinod al Bisericii soborniceşti prin excelență, model ideal pentru toate celelalte sinoade[2]. Însuși Calcedonul recunoaște Simbolul de credință niceean ca „strălucind pe primul loc" (προλάμπειν), constituind cu alte cuvinte criteriul primordial al ortodoxiei credinței.

---

[1] *Tomul* lui Leon al Romei către Flavian al Constantinopolului. A se vedea textul scrisorii în volumul de față.

[2] Cu toate că de la el nu s-au păstrat actele sinodale.

Însă Calcedonul este cel care „stabilește" canonul sau lista celor 3 Sinoade Ecumenice anterioare, confirmând Niceea I, Constantinopol I și Efes I și respingând al II-lea Sinod de la Efes. Mai mult decât atât, el receptează și astfel clarifică pentru posteritate care sunt textele cu valoare doctrinară ale acestor Sinoade. Datorită lui avem astăzi Crezul sau Simbolul credinței în forma sa niceo-constantinopolitană, și nu doar niceeană. El este cel ce scoate de la naftalină Simbolul de credință constantinopolitan din 381, acordându-i aceeași valoare cu cel niceean. De fapt, socotindu-l una cu acela. Consecința directă a acestei receptări este considerarea Sinodului din 381, care a proclamat acest Crez, ca ecumenic. Sinodul al III-lea Ecumenic, confirmat de Părinții de la Calcedon, este cel prezidat de Sfântul Chiril la Efes în 431, iar expresia autentică a credinței acestui sinod se descoperă în Scrisorile „canonice" ale lui Chiril către Nestorie și orientali.

Peste toate însă, Calcedonul rămâne în memoria Bisericii ca fiind cel ce a dat umanității *marea sa definiție hristologică*, păstrată în actele sinodului, ce s-au transmis până la noi[3].

Eutihie și sinodul endemic din 448

Teologia unirii ipostatice o întâlnise în arena Efesului pe cea siriană a sălășluirii[4], însă nu a reușit să concluzioneze controversa hristologică. Au urmat două decenii de căutări și poziționări diverse pentru a putea explica cum se întâlnesc și coexistă în Mântuitorul Hristos dumnezeirea și omenitatea. Este adevărat că autoritatea Sfântului Chiril crescuse atât de mult în epocă, încât el constituia în hristologie *referința* patristică prin excelență, cel puțin până la Sinodul al V-lea Ecumenic. Este tot atât de adevărat că Ortodoxia receptase doctrina unirii ipostatice a lui Chiril, însă

[3] O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al IV-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

[4] *Cf.* J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*, I, p. 272.

modul în care Dumnezeu-Cuvântul făcut om rămâne Unul după întrupare constituia încă o piatră, dacă nu o stâncă de poticnire demnă de luat în considerare. În mod special vocabularul său era problematic prin confuzia dintre *physis* și *hypostasis* și folosirea unor expresii de sorginte apolinaristă, precum: „O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul". Sfântul Chiril și-a autointerpretat ortodox expresiile ambigue, explicându-le și dezvoltându-le în mai multe rânduri, iar la unele dintre ele renunțând pentru pacea Bisericii. După moartea sa însă (444), unii aveau să le interpreteze într-un sens ce nu le mai făceau tolerabile pentru doctrina Bisericii[5].

Poziția extremă a unirii naturale sau după natură a fost exprimată de Eutihie, chirilian zelos și arhimandrit din Constantinopol. Avea în jur de 70 de ani și se bucura de mult respect în capitala răsăriteană a imperiului la momentul când, crezând că luptă împotriva nestorianismului, se face portavocea unui nou scandal ecumenic: *monofizismul*. Punctul de plecare al controversei pe care a creat-o nu era unul nou în cadrul disputelor nestoriene, însă se articulează în mod nefericit pe respingerea expresă a *Formulei de unire* din 433, care recunoștea cele două firi în Hristos și dubla lor consubstanțialitate. Mai mult decât atât, această respingere găsește un ecou favorabil și în inimile celor doi ierarhi care le-au urmat în episcopat lui Ioan și Chiril, Domnus la Antiohia și, respectiv, Dioscor la Alexandria, care nu mai vedeau utilitatea *Formulei de unire*. Pozițiile lor erau mai degrabă unele de luptă, acuzându-se reciproc de agresiune.

Propovăduind insistent o singură fire a Domnului după întrupare, Eutihie este chemat să se justifice înaintea sinodului endemic din noiembrie 448, reunit de Flavian al Constantinopolului,

[5] Anii 40 ai secolului al V-lea aveau să vadă rând pe rând plecați la Domnul pe Ioan al Antiohiei (†442), Sfântul Chiril al Alexandriei (†444), Sfântul Proclu al Constantinopolului (†446). În locul lor aveau să vină: Domnus la Antiohia, Dioscor la Alexandria și Flavian la Constantinopol.

de aceeași persoană care demascase printre primii, cu aproape 20 de ani înainte, erezia lui Nestorie: Eusebiu de Dorileea. Aici este vădit că respinge intenționat teologia consubstanțialității totale a Domnului cu noi, așa cum este mărturisită în *Formula de unire*, precum și coexistența celor două firi în Hristos. De fapt, Eutihie refuza să admită realitatea firii umane după întrupare, în viziunea lui ea contopindu-se cu cea divină, mai bine spus fiind absorbită de cea divină. De aceea, el mărturisește în fața sinodului că Domnul a fost din două firi înainte de întrupare, dar după întrupare numai una. Este condamnat de sinod, care folosește ca norme de verificare a credinței ortodoxe *Scrisoarea a doua* a Sfântului Chiril către Nestorie și *Scrisoarea de împăcare* din 433. Pozând în victimă a nestorianismului, Eutihie reușește să-și facă un mare susținător în succesorul Sfântului Chiril pe tronul alexandrin, Dioscor (444-451).

Sinodul de la Efes din 449

Prin influența atotputernicului eunuc Hrisafie, pe care-l botezase, Eutihie se bucura de simpatia împăratului, care decide până la urmă convocarea unui nou sinod la Efes (Efes II) pentru vara lui 449. În sesiunea din 8 august 449, prezidată de Dioscor, Eutihie este reabilitat, iar Flavian al Constantinopolului, Eusebiu de Dorileea[6], Domnus al Antiohiei, dar și alți episcopi sirieni acuzați de nestorianism, cum ar fi Teodoret de Cyr (căruia nu i s-a permis de către împărat participarea la sinod) și Ibas de Edesa, sunt condamnați și depuși din treapta episcopatului. Delegații romani sunt împiedicați să dea citire *Scrisorii lui Leon* către Flavian în care este condamnat Eutihie, cunoscută sub numele de *Tomul lui Leon* (13 iunie 449), și ignorați atunci când protestează împotriva condamnării lui Flavian. În schimb, se dă citire

[6] Unii dintre ei sunt acuzați că au încălcat hotărârea primului sinod de la Efes, ce interzicea orice adaos sau altă mărturisire de credință decât cea niceeană.

Anatematismelor Sfântului Chiril, care sunt primite prin aclamații de către sinodali. Împăcarea în urma disputelor nestoriene dintre egipteni și sirieni pe baza formulei de pace din 433 este astfel desființată. Tensiunea urcă la maxim atunci când Dioscor se folosește de garda imperială, de călugări înarmați și de parabolanii aduși din Egipt pentru a „pune ordine" în adunare. Împăratul Teodosie al II-lea îl trimite în exil pe Flavian, care va muri în drum spre destinația forțată, și confirmă hotărârile sinodului. Papa Leon însă, informat fiind de cursul evenimentelor de diaconul Ilarie, reprezentantul său la Efes, convoacă un sinod la Roma, care nu recunoaște Efes II și cere împăratului Teodosie reunirea unui nou sinod în Italia. Într-o scrisoare adresată Pulheriei numește chiar Efes II ca fiind un sinod „tâlhăresc" (*latrocinium*), nume care a rămas în memoria Bisericii până astăzi.

După sinodul de la Efes din 449, Dioscor este aproape atotputernic în Răsărit, instalând în scaunele episcopale de la Constantinopol și Antiohia apropiați de-ai săi. Însă moartea subită a împăratului Teodosie al II-lea la 28 iulie 451, fără a avea moștenitori, a făcut ca sora sa, pioasa Pulheria, să preia domnia efectivă a Imperiului de Răsărit. Mult mai experimentată decât fratele ei în cele ale credinței, pe care o trăia ca o călugăriță, ea s-a căsătorit cu generalul și senatorul Marcian, care a devenit astfel împărat. Încă din primul an al domniei, Pulheria, prin Marcian, anunță dorința împărătească de a convoca un sinod care să readucă pacea în Biserică. Eunucul Hrisafie, foarte influent la curte în timpul lui Teodosie, este executat, iar Anatolie, arhiepiscopul Constantinopolului, întronizat de Dioscor după depunerea lui Flavian, ajunge să-și schimbe poziția față de sinodul de la Efes din 449. De fapt, această schimbare politică i-a făcut pe mulți dintre episcopi să reconsidere sprijinul lor față de Efes II[7].

[7] *Cf. The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. I, translated with introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis, Liverpool University Press, 2005, p. 39.

Sinodul de la Calcedon

După intervenția mai multor episcopi care au avut de suferit după Efes II, dintre care se evidențiază Teodoret de Cyr și Eusebiu de Dorileea, în primăvara lui 451 (23 mai 451) episcopii sunt convocați în mod oficial de către împărați (Marcian și Valentinian al III-lea) să se reunească în sinod la Niceea pentru data de 1 septembrie a aceluiași an. Deja în scrisoarea de convocare se face cunoscută dorința imperială ca sinodul să tranșeze chestiunile doctrinare controversate și să expună cu mai mare „claritate și pentru totdeauna" adevărata credință[8]. Chiar dacă nu se opune, Leon al Romei (400-461) nu este prea încântat de idee. Ar fi preferat ca sinodul să se țină în Italia, într-o perioadă mai sigură din punct de vedere politic.

Adunați la Niceea la data hotărâtă, episcopii au fost nevoiți până la urmă să se mute la Calcedon, pe malul asiatic al Constantinopolului, la cererea împăratului Marcian, care era reținut în capitală din rațiuni de stat. Acesta din urmă încercase chiar o mediere înainte de sinod, chemând la Constantinopol pe Dioscor pentru a-l determina să accepte *Tomul* lui Leon. Dioscor refuză însă și chiar îl anatematizează pe papa Romei în toamna lui 451[9]. De data aceasta însă mișcarea „strategică" a lui Chiril cu 20 de ani înainte nu se mai poate realiza. Chiar dacă invitația pentru participare la sinod este adresată tuturor episcopilor și Calcedonul se distinge prin numărul ridicat de episcopi participanți,

[8] *Cf.* Pierre-Thomas CAMELOT, *Histoire des conciles œcuméniques, II: Ephèse et Chalcédoine*, Orante, Paris, 1962, p. 117.

[9] Dioscor cunoștea poziția Romei față de Efes II și modul în care el însuși a prezidat sinodul. Cum am spus mai sus, într-o scrisoare către Pulheria din 20 iulie 451, Leon descrisese Sinodul de la Efes din 449 ca *non iudicium sed latrocinium*, iar pe Dioscor ca pe un tiran, condus de mândrie, aroganță și furie să dezbine Biserica. *Cf. The Acts of the Council of Chalcedon*, I, p. 39.

totuși împăratul nu-i mai permite alexandrinului să aducă cu sine un număr important de egipteni[10].

Sinodul își va ține cele 16 sesiuni (πράξεις, *actiones*) în biserica Sfintei Mucenițe Eufemia[11] între 8 octombrie și 1 noiembrie 451[12]. Este cel mai mare sinod, ca număr de episcopi participanți, dintre toate Sinoadele Ecumenice. Tradiția susține un număr dublu față de Niceea, 636 de episcopi (318 x 2), sesiunea solemnă din 25 octombrie numărând până la sfârșit 520 de semnături[13]. Occidentul va fi reprezentat de episcopii Pascasin de Lilybaeum (Sicilia), Lucențiu de Ascoli și preotul Bonifaciu, plus episcopul Iulian de Kios (apocrisiarhul papei la Constantinopol), din partea Romei, și de 2 episcopi africani, refugiați în capitală din cauza invaziei vandalilor.

Având în vedere situația delicată a Bisericii după Sinodul de la Efes din 449, președinția sinodului a fost asigurată *de facto* de către comisarii imperiali, membri ai senatului sau în conducerea imperiului[14]. În sinod ei erau poziționați în centru, în fața ușilor împărătești ale altarului, de o parte și de cealaltă fiind așezați episcopii sau reprezentanții marilor centre bisericești ale timpului (față în față, precum în Parlamentul englez)[15]. Acești comisari

[10] Vor fi, cu tot cu Dioscor, 20 de episcopi egipteni.

[11] Pentru descrierea ansamblului de clădiri ce formau martirionul Sfintei Eufemia, a se vedea EVAGRIE SCOLASTICUL, *Istoria Bisericii*, II, 3.

[12] În limba română a se vedea: Pr. D. STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, pp. 295-440; I.G. COMAN, „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene", în: *Ortodoxia*, nr. 1/1965, pp. 44-82.

[13] Din cei 150 de episcopi prezenți la Efes cu doi ani înainte, 124 au participat la Calcedon.

[14] Numărul lor a variat de la 19 la prima sesiune, 38 la a șasea, până la niciunul la cea de a treia, în care a fost depus Dioscor. Patricianul Anatolie (Flavius Anatolius) este de fapt cel ce conduce majoritatea ședințelor. Avem astfel 2 Anatolie cu rol cheie în desfășurarea sinodului de la Calcedon: Anatolie, episcopul Constantinopolului, și Anatolie patricianul, care prezidează ședințele în numele împăratului.

[15] La prima sesiune a sinodului, de partea dreaptă a comisarilor imperiali erau așezați Dioscor, Juvenal, Petru al Corintului și episcopii lor; de-a stânga erau opozanții lor:

aveau misiunea de a face vizibilă prezența imperială și, astfel, de a asigura ordinea în cadrul sesiunilor oficiale. Mai mult decât atât, rolul lor este foarte important și în pregătirea sesiunilor. Mare parte dintre ele nu fac decât să aprobe prin consens ceea ce se decisese deja înainte în perioada dintre sesiuni[16].

Încă de la prima sesiune (8 octombrie) se pune problema sinodului „tâlhăresc" de la Efes condus de Dioscor și a depunerii patriarhului Flavian al Constantinopolului. Reprezentanții papei, motivați și de anatema aruncată de Dioscor asupra lui Leon, cer ca episcopul Alexandriei să fie judecat pentru modul în care a condus împreună cu ceilalți episcopi Sinodul de la Efes din 449. De aceea, se citesc cu voce tare actele primei sesiuni de la Efes II și cele de la sinodul endemic de la Constantinopol din 448, care l-a condamnat pe Eutihie. Sfântul Flavian este reabilitat post-mortem, considerându-i-se ortodoxă mărturisirea sa[17], și se pronunță sentințe provizorii împotriva lui Dioscor[18], Juvenal al Ierusalimului, Talasie al Cezareei Capadociei, Eusebiu al Ancirei, Eustațiu al Beirutului și Vasile al Seleuciei din Isauria, care avuseseră un rol cheie împreună cu Dioscor la Efes. Până la urmă,

---

legații Romei, Anatolie al Constantinopolului, Maxim al Antiohiei, Talasie al Cezareei Capadociei, Ștefan al Efesului, cu episcopii lor. După ce Dioscor începe să piardă teren, mare parte din episcopii care l-au susținut la început îl părăsește, trecând în mod fizic de cealaltă parte a navei bisericii. *Cf.* R. PRICE, „The Council of Chalcedon (451): A Narrative", în: Richard PRICE and Mary WHITBY (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool Univ. Press, 2011, p. 74.

[16] Este cazul definiției dogmatice, care a fost doar amendată la cererea plenului, ea fiind pregătită dinainte de o comisie specială.

[17] Mărturisirea lui Flavian la sinodul din 448 nu este altceva decât reluarea Formulei de unire din 433 dintre Chiril și Ioan. Acolo însă unde Formula spunea: „Căci s-a împlinit unirea a două firi. De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn...", Flavian a schimbat cu: „De aceea mărturisim că Hristos *este din două firi după întrupare*, așa cum mărturisim *într-un singur Ipostas și o singură Persoană*, un Hristos, un Fiu, un Domn..." (s.n.). Textul în: *The Acts of the Council of Chalcedon*, I, cap. „The First Session", pp. 186-187.

[18] Eusebiu de Dorileea, printre primii oponenți în Constantinopol ai lui Nestorie și mai apoi ai lui Eutihie, conduce atacurile asupra lui Dioscor.

Dioscor este depus în cadrul celei de-a treia sesiuni (13 octombrie), însă nu pentru erori doctrinare, așa cum ar fi fost poate de așteptat, deoarece l-a apărat vădit pe Eutihie, ci disciplinare, adică pentru brutalitatea comportamentului său la Efes cu doi ani înainte și „îndrăzneala" de a-l excomunica pe Leon[19]. Ceilalți 5 episcopi enumerați mai sus împreună cu Dioscor, care s-au pocăit pentru greșelile lor, sunt însă iertați.

Trei dintre cele șaisprezece sesiuni ale sinodului sunt dedicate cu precădere chestiunilor doctrinare. În timpul sesiunii din 10 octombrie (a doua), dorința insistentă a comisarilor imperiali de a avea o expunere (*ekthesis*) de credință comună întâlnește rezistența susținută a sinodalilor, care fac apel la hotărârea de la Efes din 431, ce interzice folosirea altui Simbol de credință decât cel niceean. Comisarii imperiali propun totuși constituirea unei comisii speciale, sub conducerea lui Anatolie al Constantinopolului, care să redacteze o mărturisire de credință comună. Pe de altă parte, înainte de sinod, papa Leon chiar rugase cuplul imperial să nu admită în cadrul sinodului nicio discuție despre credință. După modelul Sinodului din 431, Roma n-ar fi așteptat decât canonizarea Scrisorii papei Leon către Flavian din iunie 449, ceea ce nu reușise cu aproape doi ani înainte, la al II-lea sinod de la Efes. De aceea, în sinod sunt citite textele cu autoritate dogmatică: Simbolul de credință niceean, dar și cel constantinopolitan din 381, reintrodus în atenția Bisericii întregi după 70 de ani de ignorare[20], *a doua Scrisoare* a lui Chiril către Nestorie (καταφλυαροῦσι) și cea din 433 către Ioan (εὐφραινέσθωσαν),

[19] Pentru o analiză a problemelor actuale în dialogul cu necalcedonienii cauzate de statutul lui Dioscor, considerat sfânt de cei din urmă, a se vedea J.C. LARCHET, *Personne et nature*, Cerf, Paris, 2011, în mod special cap. II, 9, „Le statut de Dioscor", pp. 133-138 (în limba română: *Persoană și natură*, Ed. Basilica, București, 2013).

[20] Textul grec al Simbolului constantinopolitan din acest volum este tocmai cel prezentat în ședința a doua a Sinodului al IV-lea Ecumenic. Acest Simbol de credință, cu mici modificări, va fi asumat în *horos*-ul Calcedonului, în ședința a cincea.

care pecetluiește împăcarea dintre Alexandria și Antiohia[21], precum și *Tomul* lui Leon către Flavian, primite prin aclamații ale episcopilor[22]. Totuși unii episcopi ilirieni și palestinieni au emis rezerve față de câteva pasaje din *Tomul* lui Leon care vorbeau despre cele două naturi în Hristos. Lor li se răspunde prin citări din Chiril, în încercarea de a se arăta concordanța învățăturilor celor doi ierarhi. Unul dintre episcopii ilirieni cere chiar ca *a treia Scrisoare* a lui Chiril către Nestorie să fie distribuită sinodalilor pentru a examina mai bine chestiunea dogmatică discutată[23]. Aceasta arată că a existat o tensiune în receptarea *Tomului* lui Leon ca fiind conform cu Simbolul niceo-constantinopolitan și mai ales cu scrisorile canonice ale lui Chiril[24]. Pentru a lămuri pe cei neîncrezători de această concordanță și complementaritate, sunt organizate întruniri teologice de către Anatolie al Constantinopolului[25]. Între timp, pe 13 octombrie, este depus Dioscor într-o ședință prezidată

[21] Acestea două au fost citite și în timpul primei sesiuni de la Calcedon, ca făcând parte din minutele sinodului endemic de la Constantinopol din 448, ce l-a condamnat pe Eutihie. Ele sunt numite de sinod „scrisori canonice" sau „scrisori sinodale".

[22] „După lectură, preacucernicii episcopi au exclamat: Toți credem la fel! Papa Leon crede la fel! Anatema pentru cel ce divide și contopește! [...] Precum Chiril, și noi credem la fel [...]. Precum în scrisorile lui Chiril, așa ținem și noi [...]. Arhiepiscopul Leon gândește, crede și scrie la fel", *cf. The Acts of the Council of Chalcedon*, II, cap. „The Second Session", p. 14.

[23] Este singura mențiune a acestei scrisori în actele oficiale. *Cf. The Acts of the Council of Chalcedon*, II, cap. „The Second Session", p. 4.

[24] André de Halleux arată că pentru Părinții sinodali grija nu era de a-i pune de acord pe Chiril și Leon, ci de a arăta conformitatea *Tomului* lui Leon, „noul venit", cu scrierile lui Chiril primite la Efes în 431. *Cf.* A. DE HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine" (suite), în: *Revue théologique de Louvain*, 7e année, fasc. 2/1976, p. 163. Între aceste scrieri se număra și *Scrisoarea a treia* a lui Chiril cu Anatematismele sale, ceea ce ne face să presupunem că în comisia de verificare este foarte posibil să fi fost comparat *Tomul* lui Leon și cu Anatematismele Sfântului Chiril.

[25] Înainte de a deveni arhiepiscop al capitalei, Anatolie a fost diacon al Sfântului Chiril și apocrisiarhul lui Dioscor la Constantinopol. El l-a hirotonit apoi pe Maxim (cu binecuvântarea lui Dioscor) ca nou episcop al Antiohiei, încălcând canoanele niceene, fapt reproșat de papa Leon în 452.

de trimișii papei Leon, în lipsa comisarilor imperiali[26]. Patru zile mai târziu, pe 17 octombrie, în cadrul celei de-a patra sesiuni, sinodalii ajung să mărturisească conformitatea *Tomului* lui Leon cu credința niceo-constantinopolitană și cu cea chiriliană de la Efes, ceea ce arată o dată în plus importanța teologiei chiriliene pentru Părinții de la Calcedon. Efortul lor se va evidenția cu precădere în încercarea de a formula gândirea lui Chiril în termeni teologici acceptabili pentru întreaga Biserică.

În cadrul sesiunii a cincea din 22 octombrie este prezentat de către diaconul Asclepiade al Bisericii Constantinopolului proiectul de mărturisire de credință alcătuit de comisia specială constituită în urma sesiunii a doua. Acest proiect nu se mai păstrează astăzi. Dezbaterile în plen arată că, pe de o parte, s-a reproșat omiterea titlului de *Theotokos* alăturat Maicii Domnului și s-a cerut includerea sa în definiție. Pe de altă parte, proiectul este criticat de reprezentanții Romei și de câțiva episcopi sirieni, ce și-ar fi dorit o mai clară precizare a celor două firi în Domnul Hristos. Opoziția majorității sinodalilor de a mai revedea textul în linia *Tomului* lui Leon este spartă de împărat, care îi amenință că în caz contrar va lua în considerare reunirea unui alt sinod în Italia. Se constituie atunci ad-hoc o nouă comisie de aproximativ 20 de persoane sub președinția aceluiași Anatolie, care se retrage în paraclisul bisericii *Sfânta Muceniță Eufimia* pentru a amenda textul. Delegații papei reușesc, sub amenințarea că altfel vor părăsi sinodul, înlocuirea în text a expresiei „din două firi" cu cea „în două firi", conformă hristologiei lui Leon, primită de sinodali în formularea lui Vasile al Seleuciei: „Cunoscut în două firi". După revizuirea textului, acesta este prezentat plenului, care-l primește prin aclamații.

[26] Actele grecești dau o altă ordine a sesiunilor: după ce în prima se reconsideră hotărârile sinodului de la Efes din 449, într-a doua este depus Dioscor, iar în cea de a treia sesiune (a II-a la noi) se atacă problemele dogmatice.

Trei zile mai târziu, pe 25 octombrie (sesiunea a șasea), în prezența cuplului imperial, textul hotărârii este semnat în ședință solemnă de 452 de participanți[27]. La dorința expresă a împăratului, sinodalii mai rămân până la sfârșitului lui noiembrie pentru a trata chestiuni necesare a fi clarificate cu privire la anumite persoane depuse de Efes II[28] și diferite probleme de jurisdicție bisericească[29].

În cadrul celei de-a șaptea sesiuni[30], sinodul a aprobat o serie de 27 de canoane[31], completate ulterior în sesiunea din 29 octombrie cu încă unul, al 28-lea, privitor la demnitatea și autoritatea tronului de Constantinopol[32].

Definiția dogmatică

Horos-ul Calcedonului, adoptat în sesiunea a cincea și promulgat în mod solemn în ședința a șasea a sinodului, reprezintă un document reconciliator, un adevărat tratat de pace[33], ce vine după experiența dureroasă a sinodului „tâlhăresc" de la Efes din 449.

---

[27] Împărații Marcian şi Pulheria sunt cinstiți ca sfinți de Biserica Ortodoxă. Interesant este că, dacă la mijlocul lunii ianuarie avem trei zile de prăznuire egipteană, la mijlocul lui februarie avem trei zile de prăznuire calcedoniană în calendarul ortodox îndreptat. Pe 16 februarie cinstim pe Sfântul Ierarh Flavian al Constantinopolului, ziua următoare, pe 17, pe Sfinții împărați Marcian și Pulheria, iar pe 18 februarie cinstim pe Sfântul Ierarh Leon, episcopul Romei.

[28] În spiritul său reconciliator și consensual, Sinodul reabilitează pe Teodoret după depunerea sa la Efes II, dar numai după ce anatematizează public pe Nestorie. La fel se întâmplă și cu Ibas de Edesa.

[29] Printre altele, strădaniile lui Juvenal, care nu reușiseră la Efes în 431, dau într-un fel roade acum, Ierusalimul devenind patriarhat, e adevărat, mai jos în diptice decât Antiohia și cu jurisdicție doar asupra celor 3 Palestine, returnând Arabia și Fenicia.

[30] În actele grecești, și a XV-a ședință în versiunea latină.

[31] Deja în sesiunea din 25 octombrie, în prezența împăratului, sunt adoptate trei dispoziții cu caracter disciplinar, ce vizează restabilirea autorității episcopale în fața călugărilor și a clericilor.

[32] La această sesiune legații romani nu au participat.

[33] *Cf.* Georges FLOROVSKY, „The Message of Chalcedon", în: *The Ecumenical Review*, 4/1952, p. 394.

De la început, Sinodul de la Calcedon dorește să marcheze întreaga dinamică conciliară ortodoxă, autodefinindu-se ca „Mare și Sfânt și Ecumenic". Până la el, Sinodul de la Niceea din 325 era considerat ca fiind „Mare și Sfânt". Adăugând cuvântul „Ecumenic", care va deveni după el termen tehnic, Calcedonul se așază în continuitatea celor trei anterioare pe care le receptează ca fiind „ecumenice"[34]. Astfel, el stabilește canonul sau lista Sinoadelor Ecumenice, completată apoi rând pe rând de Sinoadele următoare[35]. Datorită lui numim noi astăzi Niceea I ca fiind primul Sinod Ecumenic, Constantinopol I ca fiind al II-lea Sinod Ecumenic, Efes I ca fiind al III-lea ș.a.

Lunga introducere a *horos*-ului înscrie Calcedonul în linia tradiției „credinței desăvârșite" a Părinților, adică a Simbolului de credință de la Niceea (325), căruia i se dă întâietate, „pecetluit" apoi la Constantinopol (381). Deși „acest înțelept și mântuitor Simbol de credință [...] era suficient spre desăvârșita cunoaștere și întărire a bunei-credințe", din cauza noilor erezii care au deformat taina iconomiei lui Dumnezeu, fie refuzând să o numească pe Fecioară „Născătoare de Dumnezeu" și spunând că Cel Născut din ea era simplu om (Nestorie), fie introducând contopire și amestecare între cele două firi în Hristos (Eutihie), Sinodul primește scrisorile sinodale ale lui Chiril către Nestorie și Ioan al Antiohiei ca potrivite pentru combaterea ereziei lui Nestorie și Scrisoarea lui Leon către Flavian împotriva rătăcirii lui Eutihie. Câmpul de luptă al Calcedonului este astfel clar marcat de cele două erezii opuse, nestorianismul și monofizismul. De aceea, el respinge deodată separarea într-o doime de fii a tainei iconomiei și amestecul prin fuziune a celor două firi, care ar deveni după unire una singură.

---

[34] Chiar dacă cele trei Sinoade anterioare Calcedonului au fost numite și înainte de 451 „ecumenice" (de exemplu, de către Sfântul Atanasie cel Mare, referindu-se la Niceea, sau de către episcopii reuniți la Constantinopol în 382, cu referire la Constantinopol I, ori prin afirmațiile lui Chiril despre sinodul său „ecumenic" de la Efes în comparație cu cel paralel antiohian), totuși termenul nu dobândise sensul tehnic de mai târziu.

[35] *Cf.* N. TANNER, *Conciles et synodes*, Cerf, Paris, 2000, p. 23.

Urmează apoi, într-o singură frază foarte lungă, *definiția dogmatică* propriu-zisă[36]. Chiar dacă mai puțin cunoscută creștinilor decât Crezul niceo-constantinopolitan, definiția hristologică de la Calcedon rămâne *cea mai importantă definiție dogmatică a vreunui Sinod Ecumenic, o remarcabilă sinteză a hristologiei ortodoxe*. Deși, așa cum vom vedea mai jos, este rezultatul unei compilații din mai multe texte (*Formula* de unire din 433, *Scrisoarea a doua* a Sfântului Chiril, *Tomul* lui Leon, mărturisirile lui Flavian și Vasile al Seleuciei la sinodul endemic din 448), definiția calcedoniană manifestă o neașteptată unitate, coerență și cursivitate, ceea ce ne duce cu gândul la un singur redactor inițial. După un început de secol al V-lea marcat de aprige tensiuni între diferite curente de gândire teologică creștină, geniul Calcedonului este tocmai reușita adunării diversității tradițiilor marilor școli teologice ale timpului într-o complementaritate echilibrată, creatoare, evitând compromisul superficial.

O scurtă introducere așază „învățătura mărturisită" în continuitatea Tradiției Părinților. Calcedonul vrea prin aceasta să arate că cele ce urmează sunt deodată *definiție dogmatică* și *mărturisire de credință* sau *crez*[37].

Urmează o formulă de mărturisire a unității și unicității lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, care deschide definiția. De fapt, expresia „Unul și Același" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν)[38], pecete a teologiei unirii ipostatice propovăduite de Sfântul Chiril și preluată de el de la Sfântul Grigorie Teologul[39], apare de nu mai puțin de trei ori în text, structurând într-un fel întregul său curs. Ea este poziționată

---

[36] Pentru analiza literară a textului, a se vedea A. DE HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine", în: *Revue théologique de Louvain*, 7e année, fasc. 1 și 2 /1976, unde autorul prezintă și un bilanț critic al cercetărilor de până atunci asupra surselor definiției.

[37] În teologia occidentală, acest text din hotărârea Sinodului al IV-lea Ecumenic este numit „Simbolul Calcedonului" sau „Crezul Calcedonului". *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 543.

[38] În text, expresia este complement direct al învățăturii și mărturisirii: „Pe cine mărturisim? Pe Unul și Același".

[39] Pentru mai multe detalii, vezi „Introducerile" la *Scrisoarea a doua* a Sfântului Chiril către Nestorie și la Sinodul al III-lea Ecumenic din acest volum.

strategic la început, la mijloc, marcând trecerea către cea de a doua parte, și spre sfârșit, orientând concluzia finală a textului.

Prima parte a textului este o preluare a formulei de împăcare dintre Alexandria și Antiohia, așa cum apare ea în *Scrisoarea* adresată în 433 de Chiril lui Ioan. Prin această dublă citare, Calcedonul, pe de o parte, mărturisește fidelitatea sa față de autoritatea incontestabilă în hristologie a Sfântului Chiril, a cărui scrisoare o citează, iar pe de altă parte, receptează și teologia siriană în formula pe care însuși arhiepiscopul Alexandriei o primise ca ortodoxă.

Curgerea textului este dinspre unitatea lui Hristos către dualitatea naturilor, cele două planuri, dumnezeiesc și omenesc, fiind ținute în echilibru de inserarea termenului „Același" la acuzativ (τὸν αὐτὸν), repetat de 5 ori, ceea ce arată grija aproape excesivă (am zice noi astăzi) a redactorului de a sublinia identitatea absolută a Persoanei. Accentul cade însă pe mărturisirea caracterului real și desăvârșit sau complet al fiecărei naturi sau firi în Hristos, chiar dacă nu apare în această parte termenul tehnic propriu-zis de *physis*. Împotriva arianismului, Iisus Hristos este mărturisit ca Dumnezeu adevărat, iar împotriva apolinarismului, ca om adevărat, complet, având nu doar trup omenesc, ci și suflet. De aici, consubstanțialitatea dublă, cu Tatăl după dumnezeire și cu noi după omenitate, Hristos fiind întru toate asemenea nouă, cu excepția păcatului. Principiul acestei duble consubstanțialități este așezat pe nașterea dublă a singurului Fiu, cea „dinainte de veacuri", adică în eternitate, din Tatăl, și cea în istorie, sub categoriile timpului, „în zilele cele mai de pe urmă", din Fecioara Maria, recunoscută astfel ca fiind Născătoare de Dumnezeu. Fiul Fecioarei este Unicul Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl. Această naștere în timp nu are alt scop decât mântuirea noastră[40].

[40] Textul definiției dogmatice a fost prezentat în mod diferit de comentatori de-a lungul timpului: fie împărțit în expresii sau formulări, fie paragraf cu paragraf, fie secțiune cu secțiune. Ideea prezentării lui sub forma unui tabel se regăsește la B. Sesboüé, *Histoire des dogmes I...*, p. 409.

1.

Urmând, aşadar, Sfinţilor Părinţi, învăţăm a mărturisi într-un glas

pe Unul şi Acelaşi (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Fiu,
Domnul nostru Iisus Hristos,

Acelaşi (τὸν αὐτὸν)

desăvârşit în dumnezeire	şi Acelaşi (τὸν αὐτὸν)	desăvârşit în omenitate,

Acelaşi

Dumnezeu adevărat		şi om adevărat, din suflet raţional şi trup,
deofiinţă (ὁμοούσιον) cu Tatăl după dumnezeire	şi Acelaşi	deofiinţă (ὁμοούσιον) cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat;
născut mai înainte de veci din Tatăl, după dumnezeire,	Acelaşi	[născut] în vremurile din urmă pentru noi şi pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu (τῆς θεοτόκου), după omenitate;

pe Unul şi Acelaşi (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν)
Hristos, Fiu, Domn, Unicul Născut,

2.

cunoscut în două firi (ἐν δύο φύσεσιν),
fără contopire (ἀσυγχύτως), fără schimbare (ἀτρέπτως),
fără divizare (ἀδιαιρέτως), fără separare (ἀχωρίστως),
deosebirea (διαφορᾶς) dintre firi nefiind în niciun fel desfiinţată din cauza unirii (ἕνωσιν),
ci mai degrabă păstrându-se specificul (ἰδιότητος) fiecărei firi

şi concurgând (συντρεχούσης)
într-o singură Persoană (ἐν πρόσωπον) şi într-un singur Ipostas (μίαν ὑπόστασιν),
nu împărţit (μεριζόμενον) sau divizat (διαιρούμενον) în două persoane (δύο πρόσωπα),

ci Unul şi Acelaşi (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Fiu,
Unicul Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos,

aşa cum (au învăţat) dintru început prorocii despre El, precum Însuşi Iisus Hristos ne-a învăţat şi precum Simbolul Părinţilor ne-a transmis.

Partea a doua a definiției reprezintă aportul original al Calcedonului, efortul său de a reconcilia unitatea și distincția în Hristos. De fapt, formula diofizită ce urmează este inspirată din hristologia de sorginte chiriliană dezvoltată de Vasile al Seleuciei. Unul și Același Hristos este cunoscut în două firi, fără să se împartă sau să se dividă în două persoane. Distincția este raportată la firi, care sunt două, iar unitatea la Persoană, care este una.

Participiul „cunoscut" (γνωριζόμενον), din expresia „cunoscut în două firi" a formulei vasiliene din 448[41], trimite către subiectul unic al celor două firi – Persoana sau Ipostasul Unuia și Aceluiași Fiu, Hristos, Domn. El este subiectul descoperirii, vederii, al cunoașterii directe, și nu firile din care este compus. Acestea din urmă nu pot fi apropiate în mod distinct decât în cugetare, susținea Chiril. Și este evident că inițiativa unirii ipostatice nu ține de firi, ci de Ipostasul Logosului. În acest sens a interpretat mai apoi Biserica și verbul de origine chiriliană „concurgând" (συντρεχούσης) din următoarea secvență, care nu arată „vreo inițiativă a firilor în realizarea persoanei celei una"[42]. În același

[41] În cursul primei sesiuni de la Calcedon, sunt recitite minutele sinodului endemic de la Constantinopol din 448. Acolo apare mărturisirea chiriliană a episcopului Vasile al Seleuciei îndreptată împotriva lui Eutihie, ce va intra apoi parțial în definiția dogmatică a Calcedonului: „Preaiubitul de Dumnezeu episcop Vasile al metropolei Seleuciei a spus: «Cine poate critica afirmațiile binecuvântatului părintelui nostru Chiril? Prin înțelepciunea lui [...] a dovedit că trebuie *să cunoaștem dumnezeirea desăvârșită și omenitatea desăvârșită într-o singură Persoană*, Fiu, Domn și Stăpân al creației». Prin urmare, acceptăm toate scrierile și scrisorile sale ca fiind adevărate și pline de evlavie și ne închinăm lui Iisus Hristos, Domnul nostru, *cunoscut în două naturi*. Ca «strălucire a slavei Tatălui» (*Evrei* 1, 3), El a avut pe una dintre acestea în El Însuși înaintea veacurilor, în timp ce, ca născut din mamă pentru noi, a luat o altă natură de la ea și a unit-o Sieși în mod ipostatic. Astfel, este numit *Dumnezeu desăvârșit și Fiul lui Dumnezeu* și, de asemenea, *om desăvârșit și Fiul Omului*, care dorește să ne salveze pe toți devenind asemănător nouă în toate, cu excepția păcatului" (s.n.). *Cf. The Acts of the Council of Chalcedon*, I, cap. „The First Session", pp. 190-191.

[42] Pr. D. STĂNILOAE, „Hristologia sinoadelor", în: *Ortodoxia*, nr. 4/1974, p. 576.

timp, γνωριζόμενον-ul vasilian[43] preluat în definția dogmatică depășește simpla distincție rațională chiriliană, arătând realismul diofizismului hristologic, inspirat se pare de terminologia trinitară capadociană[44].

Cât privește expresia „în (ἐν) două firi", aceasta a fost adoptată ca urmare a protestelor legaților papei, care o atribuiau lui Leon, și a determinării comisarilor imperiali de a avea o formulare clară a credinței ortodoxe. Ea înlocuiește formula ambiguă „din (ἐκ) două firi", prezentă în prima redactare a definiției, care putea fi interpretată în sens monofizit: „Din două firi înainte de unire a rezultat una singură după unire". În același timp, acest „în două firi" permite distincția clară între ceea ce fusese confundat adesea atât de alexandrini, cât și de sirieni: termenii de *physis* și *hypostasis*. În acest fel, Calcedonul nu inovează, ci se face următor marilor Părinți capadocieni, transpunând în hristologie ceea ce teologia capadociană operase în triadologie: distincția dintre *ousia* și *hypostasis*. Dacă însă în Sfânta Treime unitatea era cugetată la nivelul esenței și trinitatea la cel al lui *hypostasis*, Calcedonul mărturisește dualitatea în planul lui *physis* și unitatea în planul lui *hypostasis*.

Afirmația calcedoniană a Unuia și Aceluiași Hristos cunoscut în două firi este precizată printr-o înșiruire de 4 adverbe negative, dintre care cel puțin primele 3 au fost folosite atât de Chiril, cât și de Teodoret în scrierile lor. Făcându-se portavocea tradiției antiohiene și romane, Calcedonul afirmă prin primele două adverbe (ἀσυγχύτως și ἀτρέπτως), împotriva lui Eutihie, că firile *nici nu se contopesc*[45], *nici nu-și schimbă natura*. Cu alte cuvinte, ele își

[43] „Noi cunoaștem cele două naturi, însă nu le divizăm; nu spunem (despre ele că sunt) nici divizate, nici contopite" – Vasile al Seleuciei, intervenție în cadrul primei sesiuni de la Calcedon, apud A. DE HALLEUX, „La définition...", 2, p. 159.

[44] *Cf.* A. DE HALLEUX, „À propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine", în: *Revue théologique de Louvain*, 25e année, fasc. 4/1994, pp. 465-466.

[45] Am evitat în mod voit traducerea lui ἀσυγχύτως cu „neamestecat". Calcedonul nu condamnă amestecarea în sensul pe care l-am putea noi înțelege astăzi, ci învățătura

păstrează caracteristicile sau însușirile proprii, fără să fie absorbită una de cealaltă sau să devină una cealaltă și nici nu rezultă o a treia fire după unire. Nici firea divină nu se alterează devenind umană, nici firea umană nu se transformă în cea divină, chiar dacă se îndumnezeiește; nu există niciun fel de amestec prin fuzionare între cele două. Dumnezeu rămâne Dumnezeu, chiar dacă înomenit, iar omul rămâne om, chiar dacă îndumnezeit. Pe de altă parte, împotriva lui Nestorie, Calcedonul spune, prin ultimele două adverbe (ἀδιαιρέτως și ἀχωρίστως), că unirea nu este doar o simplă legătură, alăturare sau juxtapunere între cele două firi, ci o adevărată și profundă unire *indivizibilă și inseparabilă*.

Forma lor negativă poate interoga creștinul de azi. Însă tocmai aceasta a permis posibilitatea unor remarcabile dezvoltări ulterioare a hristologiei ortodoxe, neînchizând dogma într-o formulă prea strâmtă sau strictă. Apofatismul este prezent în definiția Calcedonului prin aceste adverbe negative, care păstrează, într-un fel, la o parte de iscodirea omenească, taina unirii depline a lui Dumnezeu cu omenitatea. Ele au ajutat gândirea creștină să-și găsească ritmul ei în hristologie, ținând deschisă posibilitatea dezvoltării de noi perspective, dar orientându-i cursul între limitele dialecticii calcedoniene.

---

greșită după care firile își pierd însușirile naturale prin unire, fuzionând între ele. Fără amestecare n-ar fi fost posibile comunicarea și schimbul reciproc dintre naturi. Îndumnezeirea firii umane nu s-ar mai fi petrecut din interiorul ei, devenind un act extern. Vedem Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea care folosesc în hristologie termeni precum κρᾶσις, σύγκρασις și συμφυΐα pentru a arăta ceea ce s-a desemnat apoi prin termenul tehnic de περιχώρησις: interioritatea reciprocă a firilor prin compătrundere. Ei aveau la dispoziție un limbaj conceptual modelat în cadrul sistemelor filosofice principale ale timpului pentru a desemna diferite feluri de combinare naturală. În filosofia stoică, de exemplu, κρᾶσις sau μίξις însemnau amestecare în care atât substanțele, cât și însușirile, se păstrează și se întrepătrund reciproc, pe când σύγχυσις însemna fuziunea în care atât substațele, cât și însușirile lor, erau distruse. *Cf.* R. Cross, „Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus", în: *Mediaeval Studies*, 62/2000, p. 96.

Textul definiției citează apoi două texte, unul din *Scrisoarea a doua* a lui Chiril către Nestorie: „Deosebirea (διαφορᾶς) dintre naturi nefiind în niciun fel desființată din cauza unirii (ἕνωσιν)"[46], și altul din *Tomul* lui Leon către Flavian (având ca sursă probabilă pe Tertulian): „Mai degrabă păstrându-se specificul (ἰδιότητος) fiecărei naturi"[47], prin care dorește să arate convergența gândirii celor doi Părinți. Ele întăresc mărturisirea că deosebirea dintre naturi nu este anulată datorită unirii, ci fiecare își păstrează însușirile sau proprietățile specifice. Chiar dacă însușirile proprii fiecărei firi sunt salvate, firile concurg într-o singură Persoană (ἓν πρόσωπον – Leon) și într-un singur Ipostas (μίαν ὑπόστασιν – Chiril), cele două noțiuni (*Persoană* și *Ipostas*) fiind echivalente. Partea finală a definiției revine astfel la mărturisirea unității lui Hristos ce nu se divide, nu se împarte în două persoane.

Definiția dogmatică se încheie cu un nou apel la Scriptură și Simbolul Părinților.

După expunerea definiției dogmatice, paragraful final al *horos*-ului reia anatema din hotărârea Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes, ce interzice orice referință la altă mărturisire de credință, omițând însă trimiterea directă la Simbolul niceean. Prin aceasta, Calcedonul vrea să arate importanța și obligativitatea definiției sale hristologice în mărturisirea creștină.

Definiția dogmatică a Calcedonului este foarte importantă, chiar dacă nu are pretenția de a epuiza taina înomenirii lui Dumnezeu. Prin exercițiul sinodalității, Biserica a încercat la

---

[46] „Și [spunem] că sunt diferite firile aduse laolaltă într-o unitate adevărată, dar că din cele două s-a desăvârșit un [singur] Hristos și Fiu, fără ca deosebirea firilor să fie înlăturată prin unire, ci mai degrabă omenitatea și dumnezeirea au alcătuit pentru noi un singur Domn și Hristos și Fiu printr-o inefabilă și tainică concurgere în unitate" (*Scrisoarea a II-a către Nestorie*).

[47] „Așadar, fiind păstrat specificul ambelor firi și concurgând într-o singură Persoană, condiția smerită a fost asumată de măreție, slăbiciunea de putere, mortalitatea de veșnicie [...]" (*Tomul* lui Leon).

Calcedon crearea unui limbaj teologic sobornicesc[48], reprezentativ pentru întreaga Biserică nu doar pentru anumite curente, școli de teologie sau tradiții locale. Unitatea alexandrină și dualitatea antiohiană, privite prin lupa latină a întrupării, își găsesc locul lor firesc în ea. Unitatea este situată în planul Persoanei sau al Ipostasului, iar dualitatea în planul naturilor sau firilor. E adevărat că definiția nu dezvoltă mai mult modul relației dintre cele două naturi, lăsând poate impresia greșită că cele două, dumnezeirea și omenitatea, ar fi comparabile. Pe de altă parte însă, respectarea distincției dintre cele două naturi în unica Persoană a lui Iisus Hristos permite Calcedonului să afirme deodată distincția în unitate și unitatea în distincție.

Din nefericire, geniul dogmatic al Calcedonului nu a fost receptat peste tot în Biserică așa cum ar fi meritat poate: ca un efort considerabil de reconciliere ce arată că în hristologie unitatea și distincția nu se exclud una pe cealaltă. Unii dintre creștini au crezut că pot vedea în Calcedon o revanșă a nestorianismului și au ales să se separe de Biserică: așa au apărut comunitățile monofizite din Egipt, Armenia și Siria[49].

Cu toate acestea, definiția dogmatică a Calcedonului a marcat secolele următoare, fiind receptată de Biserică ca un „extraordinar exemplu de măsură și de sens tradițional"[50]. De sens tradițional deoarece, primind cele trei sinoade anterioare ca ecumenice, Calcedonul *însumează* lucrarea Bisericii în hristologie realizată până la el. Însă nu se oprește la o simplă recapitulare sau juxtapunere a acestor eforturi teologice, ci le *depășește*. Doar un simplu exemplu: din momentul în care Calcedonul ridică adverbele „indivizibil" și „necontopit" la nivelul de formulă dogmatică, după cum subliniază Hans Urs von Balthasar, imaginea amestecului

[48] *Cf.* Jean MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 2010, p. 26.

[49] Datorită acestei rupturi tragice, după Sinodul al IV-lea, geniul teologic alexandrin se retrage din scena ecumenică a sinoadelor Bisericii.

[50] J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, p. 31.

este înlocuită cu cea a *întrepătrunderii reciproce* (περιχώρησις)[51], ca interioritate ontologică reciprocă a dumnezeirii și omenității. De aceea, viziunea calcedoniană paradoxală a lui Hristos depășește granițele hristologiei propriu-zise, purtându-și roadele în aproape toate domeniile teologiei dogmatice. Ajunge doar să ne gândim la soteriologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, care fundamentează comuniunea omului cu Dumnezeu pe unitatea și distincția calcedoniană[52], sau la transpunerea categoriilor Calcedonului în triadologie de un sfânt precum Ioan Damanschin, pentru care perihoreza trinitară însemna conținere reciprocă deodată indivizibilă (ἀδιαιρέτως) și necontopită (ἀσυγχύτως) a celor trei Ipostasuri divine egale și consubstanțiale[53].

---

[51] Hans Urs VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco Ignatius Press, 2003, pp. 63-64.

[52] Este semnificativ faptul că Sinodul al VI-lea Ecumenic citează întreaga definiție dogmatică în hotărârea sa.

[53] În Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul (contemporan cu Sfântul Ioan Damaschin), Biserica Ortodoxă se roagă Treimii celei „neîmpărțite în ființă (ἀμέριστον τῇ οὐσίᾳ), neconfundate în Persoane (ἀσύγχυτον τοῖς προσώποις) [...]" (Cântarea a IV-a, *Slavă* [...] *a Treimii*).

TEXT ȘI TRADUCERE

Ὅρος πίστεως

Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν καὶ θέσπισμα τῶν εὐσεβεστάτων καὶ φιλοχρίστων ὑμῶν βασιλέων Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Μαρκιανοῦ αὐγούστων συναχθεῖσα ἐν τῇ Χαλκηδονέων μυτροπόλει τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς ἁγίας καὶ καλλινίκου μάρτυρος Εὐφημίας ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

Ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ ὁ Χριστὸς τῆς πίστεως τὴν γνῶσιν τοῖς μαθηταῖς βεβαιῶν ἔφη· *Εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν*, ὥστε μηδένα πρὸς τὸν πλησίον διαφωνεῖν ἐν τοῖς δόγμασι τῆς εὐσεβείας, ἀλλ' ἐπίσης τὸ τῆς ἀληθείας ἐπιδείκνυσθαι κήρυγμα. Ἐπειδὴ δὲ οὐ παύεται διὰ τῶν ἑαυτοῦ ζιζανίων ὁ πονηρὸς τοῖς τῆς εὐσεβείας ἐπιφυόμενος σπέρμασι καὶ τι καινὸν κατὰ τῆς ἀληθείας ἐφευρίσκων ἀεί, διὰ τοῦτο συνήθως ὁ δεσπότης προνοούμενος τοῦ ἀνθρωπίνου γένους τὸν εὐσεβῆ τοῦτον καὶ πιστότατον πρὸς ζῆλον ἀνέστησε

Definitio fidei

Sancta et magna et universalis synodus quae per gratiam Dei et praecepta piissimorum et Christianissimorum imperatorum nostrorum Valentiniani et Marciani augustorum congregata est in Chalcedona metropoli provinciae Bithyniorum in ecclesia sanctae et victricis martyris Euphemiae, haec definivit quae subter scripta sunt.

Dominus noster et salvator Iesus Christus notitiam fidei discipulis suis firmans dixit: *pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis*, ut nullus dissonet a proximo circa dogmata pietatis, sed ut pariter veritatis ostenderent praedicationem. Quia vero non desinit per zizania sua diabolus contra semina pietatis insurgere et semper aliquid novum contra veritatem invenire, propter hoc Dominus, ut consuevit, providens humano generi piissimum hunc et fidelissimum ad aemulationem

Hotărârea de credință[1]

Sfântul și marele și ecumenicul Sinod, reunit, prin harul lui Dumnezeu și prevederea binecredincioșilor și iubitorilor de Hristos împărații noștri augusti Valentinian și Marcian, în metropola Calcedon din provincia Bithinia[2], în *martyrionul* sfintei și biruitoarei mucenițe Eufimia[3], a hotărât următoarele:

Întărindu-i pe ucenici în cunoașterea credinței, Domnul și Mântuitorul nostru Hristos a spus: „Pacea Mea vă dau vouă, pacea Mea v-o las vouă"[4], pentru ca nimeni să nu fie în dezacord cu aproapele său în ceea ce privește dogmele bunei-credințe[5], ci să se arate cu toții la fel în propovăduirea adevărului. Dar, fiindcă cel viclean nu încetează să semene neghina sa printre semințele bunei-credințe și mereu inventează ceva nou împotriva adevărului, de aceea, după cum Îi este obiceiul, Stăpânul, cunoscând acestea mai înainte, cu purtare de grijă pentru neamul omenesc, l-a ridicat pe acest binecredincios și evlavios împărat spre râvnă;

---

[1] Adoptată în sesiunea a V-a a Sinodului, din 22 octombrie 451.

[2] Preferăm această traducere deoarece, chiar dacă în sesiunea a VI-a a Sinodului Calcedonul este ridicat la rang onorific metropolitan, capitala provinciei Bithinia rămâne în continuare Nicomidia. În general, textul este tradus: „reunit... în Calcedon, capitala provinciei Bithinia". *Cf.* R. Price, „The Council of Chalcedon (451): A Narrative", în vol. *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, p. 82.

[3] Deși inițial reunit la Niceea, Sinodul a fost mutat, la dorința împăratului, pe malul asiatic al Bosforului, în fața Constantinopolului de atunci, la Calcedon. *Martyrion* era numită biserica sau ansamblul bisericesc construit(ă) pe mormântul unui sfânt martir.

[4] Inversare a textului de la *Ioan* 14, 27. Sinodul al VI-lea citează textul ioaneic în versiunea pe care o avem astăzi.

[5] Am ales să traducem aici εὐσέβεια prin „bună-credință", cu sensul de credință dreaptă, adevărată; în traducerile moderne s-a tradus în general prin termeni precum „religie", „evlavie", „pietate" (din lat. *pietas*).

βασιλέα καὶ τοὺς ἁπανταχῆ τῆς ἱερωσύνης πρὸς ἑαυτὸν ἀρχηγοὺς συνεκάλεσεν, ὥστε, τῆς χάριτος τοῦ πάντων ἡμῶν δεσπότου Χριστοῦ ἐνεργούσης, πᾶσαν μὲν τοῦ ψεύδους τῶν τοῦ Χριστοῦ προβάτων ἀποσείσασθαι λύμην, τοῖς δὲ τῆς ἀληθείας αὐτὴν καταπιαίνειν βλαστήμασιν. Ὃ δὴ καὶ πεποιήκαμεν, κοινῇ ψήφῳ τὰ τῆς πλάνης ἀπελάσαντες δόγματα, τὴν δὲ ἁπλανῆ τῶν πατέρων ἀνανεωσάμενοι πίστιν, τὸ τῶν τιη΄ σύμβολον τοῖς πᾶσι κηρύξαντες καὶ ὡς οἰκείους τοὺς τοῦτο τῆς εὐσεβείας τὸ σύνθεμα δεξαμένους πατέρας ἐπιγραψάμενοι, οἵπέρ εἰσιν οἱ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ μεγάλῃ Κωνσταντινουπόλει συνελθόντες ρν΄ καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν ἐπισφραγισάμενοι πίστιν.

Ὁρίζομεν τοίνυν τὴν τάξιν καὶ τοὺς περὶ τῆς πίστεως ἅπαντας τύπους φυλάττοντες καὶ ἡμεῖς τῆς κατ' Ἔφεσον πάλαι γεγενημένης ἁγίας συνόδου, ἧς ἡγεμόνες οἱ ἁγιώτατοι τὴν μνήμην Κελεστῖνος ὁ τῆς Ῥωμαίων καὶ Κύριλλος ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐτύγχανον, προλάμπειν μὲν τῆς ὀρθῆς καὶ

erexit imperatorem et undique sacerdotii praesides ad se convocavit ut gratia domini omnium nostrum Christi operante omnem quidem mendacii a Christi ovibus pestilentiam removant, floribus autem veritatis eas pinguescere faciant. Quod et perfecimus communi iudicio dogmata expellentes erroris et inerrabilem patrum renovavimus fidem, symbolum trecentorum decem et octo omnibus praedicantes et eos ut proprios patres esse ascribimus, qui postea in magna Constantinopoli congregati sunt centum quinquaginta et eandem fidem ipsi quoque confirmaverunt.

Definimus igitur ordinem et omnes formulas custodientes quae de fide sunt constitutae, et nos, a synodo quondam in Epheso facta, cuius praesides fuerunt sanctissimae memoriae Caelestinus Romanorum et Cyrillus Alexandrinorum, praefulgere quidem rectae et immaculatae

și împăratul i-a chemat la sine pe întâistătătorii preoțimii de pretutindeni, astfel încât, prin lucrarea harului lui Hristos, Stăpânul nostru al tuturor, să îndepărteze toată urgia minciunii de la oile lui Hristos, iar ele să se îndestuleze cu vlăstarele adevărului.

Ceea ce am și făcut, alungând de comun acord dogmele greșite, și am reînnoit credința desăvârșită a Părinților, făcând cunoscut tuturor Simbolul [de credință al] celor 318 și i-am primit ca pe ai noștri pe Părinții care au acceptat această definiție a bunei-credințe, adică pe cei 150 care s-au reunit mai apoi în marele Constantinopol și au pecetluit aceeași mărturisire de credință.

Păzind și noi rânduiala și toate formulările cu privire la credință de la Sinodul care s-a ținut odinioară la Efes, ai cărui conducători au fost cei de preasfântă pomenire Celestin al Romei și Chiril al Alexandriei, hotărâm, așadar, să se dea întâietate expunerii drepte

ἀμωμήτου πίστεως τὴν ἔκθεσιν τῶν τιη΄ ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐπὶ τοῦ τῆς εὐσεβοῦς μνήμης Κωνσταντίνου τοῦ γενομένου βασιλέως συναχθέντων, κρατεῖν δὲ καὶ τὰ παρὰ τῶν ρν΄ ἁγίων πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁρισθέντα πρὸς ἀναίρεσιν μὲν τῶν τότε φυεισῶν αἱρέσεων, βεβαίωσιν δὲ τῆς αὐτῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολοκῆς ἡμῶν πίστεως.

Τὸ σύμβολον τῶν ἐν Νικαίᾳ τιη΄ πατέρων.

Καὶ τὸ αὐτὸ τῶν ρν΄ ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει συναχθέντων.

Ἤρκει μὲν οὖν εἰς ἐντελῆ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσίν τε καὶ βεβαίωσιν τὸ σοφὸν καὶ σωτήριον τοῦτο τῆς θείας χάριτος σύμβολον· περί τε γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκδιδάσκει τὸ τέλειον καὶ τοῦ κυρίου τὴν ἐνανθρώπησιν τοῖς πιστῶς δεχομένοις παρίστησιν.

fidei expositionem sanctorum et beatissimorum trecentorum decem et octo patrum qui in Nicaeam temporibus piae memoriae Constantini imperatoris congregati sunt, servari autem et ea quae in Constantinopolim a sanctis centum quinquaginta patribus decreta sunt ad expellendas quidem omnes germinantes haereses et ad confirmationem eiusdem catholicae et apostolicae nostrae fidei.

Symbolum trecentorum decem et octo patrum qui in Nicaea.

Et idem centum quinquaginta sanctorum patrum qui Constantinopolim congregati sunt.

Sufficeret quidem ad plenam cognitionem pietatis et confirmationem sapiens hoc et salutare divinae gratiae symbolum; de Patre enim et Filio et Spiritu sancto perfectionem docet et domini inhumanationem fideliter accipientibus repraesentat.

și neîntinate a credinței celor 318 sfinți și fericiți Părinți reuniți la Niceea în timpul lui Constantin împăratul, cel de pioasă amintire, și că rămân în vigoare și cele hotărâte în Constantinopol de către cei 150 de Părinți împotriva tuturor ereziilor care apăruseră atunci și spre întărirea credinței noastre sobornicești[6] și apostolice.

(*Urmează*) Simbolul [de credință al] celor 318 Părinți de la Niceea.

Același lucru și pentru cei 150 de Părinți reuniți la Constantinopol.

Așadar, acest înțelept și mântuitor Simbol [de credință] al harului divin era suficient spre desăvârșita cunoaștere și întărire a bunei-credințe; deoarece învață în mod desăvârșit despre Tatăl și Fiul și Sfântul Duh și prezintă înomenirea Domnului celor care o primesc cu credință.

[6] Lit. „catolică".

Ἀλλ' ἐπειδήπερ οἱ τῆς ἀληθείας ἀθετεῖν ἐπιχειροῦντες τὸ κήρυγμα διὰ τῶν οἰκείων αἱρέσεων τὰς κενοφωνίας ἀπέτεκον, οἳ μὲν τὸ τῆς δι' ἡμᾶς τοῦ κυρίου οἰκονομίας μυστήριον παραφθείρειν τολμήσαντες καὶ τὴν θεοτόκος ἐπὶ τῆς παρθένου φωνὴν ἀπαρνούμενοι, οἳ δὲ σύγχυσιν καὶ κρᾶσιν εἰσάγοντες καὶ μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος ἀνοήτως ἀναπλάττοντες καὶ παθητὴν τοῦ μονογενοῦς τὴν θείαν φύσιν τῇ συγχύσει τερατευόμενοι, διὰ τοῦτο πᾶσαν αὐτοῖς ἀποκλεῖσαι κατὰ τῆς ἀληθείας μηχανὴν βουλομένη ἡ παροῦσα νῦν αὕτη ἁγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, τὸ τοῦ κηρύγματος ἄνωθεν ἀσάλευτον ἐκδιδάσκουσα, ὥρισεν, προηγουμένως τῶν τιη' ἁγίων πατέρων τὴν πίστιν μένειν ἀπαρεγχείρητον· καὶ διὰ μὲν τοὺς τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ μαχομένους τὴν χρόνοις ὕστερον παρὰ τῶν ἐπὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως ρν' συνελθόντων πατέρων περὶ τῆς τοῦ πνεύματος οὐσίας παραδοθεῖσαν διδασκαλίαν κυροῖ, ἣν ἐκεῖνοι πᾶσιν

Sed quoniam hi qui veritatis reprobare praedicationem conantur, per proprias haereses novas voces genuerunt, et hi quidem mysterium dispensations Domini quae propter nos facta est, corrumpere praesumentes et vocem denegantes qua Theotocos de Virgine praedicatur, alii autem confusionem et temperamentum introducentes et unam naturam esse carnis et divinitatis stulte confingentes et passibilem unigeniti divinam naturam per confusionem prodigiose dicentes, propter hoc illis omnem machinationem contra veritatem volens claudere praesens nunc sancta et magna et universalis synodus praedicationem hanc ab initio inmobilem docens decrevit ante omnia fidem inrecusabilem permanere trecentorum decem et octo sanctorum patrum et doctrinam confirmat quae de substantia Spiritus sancti a patribus centum quinquaginta postea congregatis in regia civitate tradita est propter illos qui Spiritui sancto repugnabant, quam illi

Însă, pentru că cei care încearcă să submineze propovăduirea adevărului au născut expresii noi prin propriile[7] erezii, unii îndrăznind să deformeze taina iconomiei lui Dumnezeu pentru noi și refuzând s-o numească pe Fecioară Născătoare de Dumnezeu, alții însă introducând contopire și amestecare[8], închipuindu-și în mod necugetat că există o singură fire a trupului și a divinității, inventând grozăvii cum că firea divină a Celui Unic Născut ar fi devenit pătimitoare în urma contopirii, pentru aceasta, acest sfânt și mare și ecumenic Sinod, acum în desfășurare, dorind să reducă la tăcere tot planul lor împotriva adevărului, învățând ceea ce este nestrămutat dintru început în propovăduire, a hotărât, mai întâi, să rămână neschimbată credința celor 318 Sfinți Părinți; și, din cauza celor care luptă împotriva Duhului Sfânt, confirmă învățătura despre ființa Duhului transmisă mai apoi de către cei 150 de Părinți adunați în orașul împărătesc, pe care aceștia

[7] Sensul este de ceva limitat, individual, care nu are confirmare sobornicească.

[8] Σύγχυσιν καὶ κρᾶσιν – „contopire/fuzionare și amestecare".

ἐγνώρισαν οὐχ ὥς τι λεῖπον τοῖς προλαβοῦσιν ἐπεισάγοντες, ἀλλὰ τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος αὐτῶν ἔννοιαν κατὰ τῶν τῆν αὐτοῦ δεσποτείαν ἀτεθεῖν πειρωμένων γραφικαῖς μαρτυρίαις τρανώσαντες· διὰ δὲ τοὺς τὸ τῆς οἰκονομίας παραφθείρειν ἐπιχειροῦντας μυστήριον καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθέντα Μαρίας ἀναιδῶς ληρῳδοῦντας τὰς τοῦ μακαρίου Κυρίλλου τοῦ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας γενομένου ποιμένος συνοδικὰς ἐπιστολὰς πρὸς τε Νεστόριον καὶ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἁρμοδίας οὔσας ἐδέξατο εἰς ἔλεγχον μὲν τῆς Νεστορίου φρενοβλαβείας, ἑρμηνείαν δὲ τῶν εὐσεβεῖ ζήλῳ τοῦ σωτηρίου συμβόλου ποθούντων τὴν ἔννοιαν, αἷς καὶ τὴν ἐπιστολὴν τοῦ τῆς μεγίστης καὶ πρεσβυτέρας Ῥώμης προέδρου τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Λέοντος, τὴν γραφεῖσαν πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπον Φλαβιανὸν ἐπ' ἀναιρέσει τῆς Εὐτυχοῦς κακονοίας, ἅτε δὴ τῇ τοῦ μεγάλου Πέτρου ὁμολογίᾳ συμβαίνουσαν καὶ κοινὴν

omnibus notam fecerunt, non quasi quod aliquid deesset antecedentibus, inferentes, sed de Sancto spiritu intellectum eorum contra illos qui dominationem eius respuere temptaverunt, scripturarum testimoniis declarantes. Propter illos autem qui dispensationis corrumpere conantur mysterium et purum hominem esse illum genitum ex sancta Virgine Maria impudenter delirant, epistulas synodicas beati Cyrilli quondam Alexandrinae ecclesiae praesulis ad Nestorium et ad Orientales congrue habentes suscepit ad convincendas Nestorii vesanias, interpretationem vero eorum qui salutaris symboli mentem pio zelo nosse desiderant. Quibus etiam epistulam maximae et senioris urbis Romae praesulis beatissimi et sanctissimi archiepiscopi Leonis quae scripta est ad sanctae memoriae archiepiscopum Flavianum ad perimendam Eutychis malam intellegentiam, consequentissime coaptavit utpote et magni illius Petri confessioni congruentem et communem quandam

au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca și cum ar fi adăugat ceva lăsat deoparte de către predecesorii lor, ci lămurind învățătura lor despre Sfântul Duh cu ajutorul mărturiilor scripturistice împotriva celor care încercau să surpe stăpânirea Sa.

Din cauza celor care încearcă să deformeze taina iconomiei și spun cu nerușinare că Cel născut din Sfânta Fecioară Maria nu era decât un simplu om, [Sinodul] a primit[9] scrisorile sinodale[10] către Nestorie și către cei din Răsărit ale fericitului Chiril, păstor al Bisericii din Alexandria, ca fiind potrivite pentru combaterea nebuniei lui Nestorie și drept tâlcuire pentru cei care, cu sârguință bine-credincioasă, doresc înțelegerea Simbolului mântuitor.

Acestora li se adaugă în mod justificat scrisoarea preafericitului și preasfântului arhiepiscop Leon, întâistătătorul marii și vechii Rome, scrisă către cel între sfinți arhiepiscopul Flavian pentru a suprima cugetările cele rele ale lui Eutihie, deoarece glăsuiește împreună cu mărturisirea marelui Petru și este un stâlp comun

[9] Receptat.

[10] Deși nu se specifică care sunt aceste scrisori „sinodale", se pare că este vorba despre *Scrisoarea a doua* către Nestorie din primăvara lui 430 și *Scrisoarea de împăcare* trimisă în 433 către Ioan al Antiohiei. Acestea două au fost citite și la sinodul endemic din 448 de la Constantinopol, care l-a condamnat pe Eutihie.

τινα στήλην ὑπάρχουσαν, κατὰ τῶν κακοδοξούντων εἰκότως συνήρμοσεν πρὸς τὴν τῶν ὀρθῶν δογμάτων βεβαίωσιν. Τοῖς τε γὰρ εἰς υἱῶν δυάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάττεται καὶ τοὺς παθητὴν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα τοῦ τῶν ἱερέων ἀπωθεῖται συλλόγου, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ κρᾶσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοοῦσιν ἀνθίσταται καὶ τοὺς οὐρανίον ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παραπαίοντας ἐξελαύνει, καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας ἀναθεματίζει.

Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,

columnam nobis adversum prava dogmata existentem, ad confirmationem rectorum dogmatum. His namque qui in duos filios dispensationis divinae mysterium discerpere nituntur, obsistit et illos qui passibilem deitatem unigeniti ausi sunt dicere, a sacro coetu expellit et his qui in duabus naturis Christi temperamentum aut confusionem exquirunt, resistit et eos qui caelestem aut alterius alicuius esse substantiae dicunt quam ex nobis assumpsit servi formam, ut dementes abigit et qui duas quidem ante unitionem naturas Domini fabulantur, unam vero post unitionem confingunt, anathematizat.

Sequentes igitur sanctos patres unum eundemque confiteri Filium dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere eundem ex anima rationali et corpore,

împotriva rău-credincioșilor pentru întărirea dreptelor învățături.

[Sinodul] se împotrivește celor care încearcă să sfâșie taina iconomiei într-o doime de fii și îi alungă din adunarea celor sfinți pe cei care îndrăznesc să spună că dumnezeirea Celui Unic Născut este pătimitoare; le stă împotrivă celor care-și închipuie un amestec sau o contopire a celor două firi ale lui Hristos; îi alungă și pe cei care-și imaginează că este ceresc chipul de rob luat de la noi sau de altă ființă și anatematizează pe cei care născocesc două firi ale Domnului înainte de unire, dar își închipuie numai una după unire.

Urmând, așadar, Sfinților Părinți, învățăm a mărturisi într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, Același desăvârșit în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate, Același Dumnezeu adevărat și om adevărat, din suflet rațional și trup,

ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱόν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato, ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria Virgine Dei genetrice secundum humanitatem, unum eundemque Christum Filium dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse inmutabiliter indivise inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum dominum Iesum Christum, sicut ante prophetae de eo et ipse nos Iesus Christus erudivit et patrum nobis symbolum tradidit.

deoființă cu Tatăl după dumnezeire și Același deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, Același [născut] în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unicul Născut, cunoscut în două firi, fără contopire[11], fără schimbare[12], fără divizare, fără separare[13], deosebirea dintre firi nefiind în niciun fel desființată din cauza unirii, ci mai degrabă păstrându-se specificul fiecărei firi și concurgând[14] într-o singură Persoană și într-un singur Ipostas, nu împărțit sau divizat în două persoane, ci Unul și Același Fiu, Unicul Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos, așa cum au învățat dintru început prorocii despre El, precum Însuși Iisus Hristos ne-a învățat și precum Simbolul Părinților ne-a transmis.

---

[11] Fără ca firile să se confunde, să fuzioneze între ele. Traducerea clasică în limba română prin „neamestecat", dacă nu este explicată, poate conduce la interpretări teologice inexacte. În Ipostasul unic al lui Hristos, naturile se compătrund, nu rămân juxtapuse, alipite doar una de cealaltă, ci se amestecă în mod *perihoretic, fără însă să se confunde prin contopire*, pierzându-și astfel identitatea și proprietățile sau însușirile naturale. Tocmai pe această îmbrățișare și înlăuntricare reală și reciprocă între firi (chiar dacă asimetrică) se fundamentează comunicarea lor directă și schimbul reciproc de proprietăți. Este poate util de amintit că termenii tehnici de *perichoreo* și *perichoresis* au fost folosiți mai întâi în hristologie de Părinți precum Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Maxim Mărturisitorul și numai apoi transferați în triadologie de Sfântul Ioan Damaschinul.

[12] Schimbarea (τρεπτός) aplicată Fiului lui Dumnezeu era condamnată deja în anatematismele de la finalul Simbolului de credință al Sinodului I Ecumenic.

[13] Firile sunt unite în mod *inseparabil*. Adverbul ἀχωρίστως este îndreptat atât împotriva separării lui Hristos în două persoane, cât și împotriva separării temporare a Logosului de trupul Său în momentul morții. *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 553. Astfel se mărturisește în cultul liturgic ortodox: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în Rai cu tâlharul şi pe tron împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins".

[14] Reunind. Lat. *concurente*; fr. „concourant"; en. „concurring". Termenul „concurgând" e folosit și de părintele Stăniloae în „Definiția dogmatică de la Calcedon", în rev. *Ortodoxia*, nr. 2-3/ 1951, p. 410.

Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυπωθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι, ἢ φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἑτέρως· τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ γοῦν προκομίζειν ἢ διδάσκειν, ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν, τούτους εἰ μὲν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοῦς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μονάζοντες ἢ λαϊκοὶ εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι.

His igitur cum omni undique scrupulositate et diligentia a nobis dispositis definivit sancta et universalis synodus alteram fidem nulli licere proferre vel conscribere aut conponere aut sentire aut docere aliter; eos autem qui ausi sunt aut conponere fidem alteram aut certe proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad agnitionem veritatis vel ex Iudaeis vel ex haeresi quacumque converti, hos, si episcopi fuerint aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu et clericos a clero, si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari.

Așadar, acestea fiind stabilite de noi cu cea mai mare precizie și grijă[15], sfântul și ecumenicul Sinod a hotărât[16] că nu îi este îngăduit nimănui să întocmească, să scrie sau să compună o altă [mărturisire de] credință sau să gândească sau să învețe în alt mod. Cei care îndrăznesc să compună o altă [mărturisire de] credință, să prezinte sau să învețe sau să transmită un alt Simbol [de credință] celor care doresc să se întoarcă de la păgânism[17] sau iudaism sau de la orice altă erezie la cunoașterea adevărului, aceștia, dacă sunt episcopi sau clerici, să fie îndepărtați, episcopii din episcopat, iar clericii din cler, iar dacă sunt monahi sau laici, să fie anatematizați.

[15] Ediția *COD* 2006 adaugă în acest loc παντα χόθεν („în orice privință").

[16] Paragraful final reia din hotărârea Sinodului al III-lea de la Efes, omițând însă referința directă la Simbolul niceean și adăugând categoria „monahilor" înainte de „laici", probabil din cauza problemelor cauzate de anumiți călugări la Sinodul de la Efes din 449, dar și împotrivirii manifestate de unii dintre ei la Calcedon.

[17] Lit. „elenism".

TOMUL LUI LEON

După sinodul endemic reunit de Flavian la Constantinopol în noiembrie 448 și refuzul lui Eutihie de a primi mărturisirea celor două firi în Hristos, arhimandritul cere sprijin episcopilor din marile centre bisericești ale timpului, cu excepția Antiohiei, unde cunoștea „simpatia" lui Domnus pentru învățătura sa. La Roma, de la moartea lui Sixt al III-lea în 440, era episcop Leon, cel care, în calitate de arhidiacon al Bisericii Romei, face apel în timpul disputelor nestoriene la prietenul său, Sfântul Ioan Casian, pentru a furniza papei Celestin un studiu despre învățătura lui Nestorie[18]. Personalitate puternică, Leon va conduce Biserica romană până în 461, consolidând primatul roman într-o perioadă foarte dificilă din punct de vedere al stabilității politice a Occidentului amenințat de invaziile barbare.

Simțind din ce în ce mai puternică influența împăratului în „noua" chestiune monofizită, Flavian al Constantinopolului îi scrie și el lui Leon două epistole, în februarie și martie 449, explicându-i în ce constau erorile lui Eutihie condamnate de sinodul endemic și anexând în același timp copie după actele sinodului. Primind de la împăratul Teodosie al II-lea convocarea la sinodul

[18] *Cf.* „Introducerea" la Sinodul al III-lea Ecumenic.

din Efes programat pentru 1 august 449, papa adresează la 13 iunie 449 faimoasa sa *Scrisoare către Flavian*, numită și *Tomul lui Leon*.

În acest document amplu Leon expune hristologia latină a întrupării ce va fi primită ca ortodoxă de Sinodul de la Calcedon. Vocabularul său ar fi influențat în mare măsură de cel utilizat de Tertulian. Cuplul „persoană (*persona*) – fire (*natura*)" este de departe cel mai important și ajută la clarificarea dogmei hristologice. Paradoxal, după cum subliniază B. Sesboüé[19], sărăcia limbajului latin, înfierată adeseori de greci, în toată simplitatea sa, va contribui în mod esențial la precizarea mai clară a gândirii hristologice grecești. Termenul latin de *persona* era „mult mai consistent" decât πρόσωπον-ul grec, deorece nu era limitat la manifestarea exterioară, putând fi folosit fără mari probleme pentru afirmarea unității lui Hristos. Același lucru se poate spune și despre termenul *natura*, dar în perspectiva inversă, a susținerii dualității în Hristos fără a risca divizarea Persoanei, deoarece el nu era înțeles ca având o subzistență autonomă[20]. Însă cuplul acesta *persona-natura* este interesant de urmărit și în structura textului, care se arată a fi un „du-te-vino" continuu (Sesboüé) între afirmarea unității și dualității lui Hristos.

De la început, Eutihie este arătat ca fiind „nechibzuit și peste măsură de neînvățat", deoarece nu ar cunoaște fundamentele credinței așa cum sunt ele expuse în Crezul roman/apostolic[21] și în Sfintele Scripturi. Baza reflecției sale hristologice din Simbolul de credință citat este mărturisirea Aceluiași Fiu etern, Unic Născut al Născătorului etern, Care S-a născut din Duhul Sfânt și din

[19] *Cf.* B. Sesboüé, *Histoire des dogmes I...*, pp. 399-403.

[20] Lucrul acesta nu înseamnă că termenii erau deja umpluți de sensurile lor tehnice, care nu se precizează decât mai târziu. A se vedea definiția pe care Boethius († 524) o dă persoanei: „Substanță individuală a unei naturi raționale", corectată mai apoi de Richard de Saint-Victor († 1173) în sensul unei „existențe individuale a unei naturi raționale".

[21] Nu este vorba despre Crezul niceean, deoarece acesta din urmă nu pomenește despre nașterea în timp a Unicului Născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria.

Fecioara Maria în timp. Naşterea „temporală nu a răpit şi nici nu a adăugat nimic acelei naşteri divine şi eterne, ci s-a dăruit în întregime pentru îndreptarea omului, care fusese înşelat, pentru ca să învingă moartea şi, prin puterea Sa, să-l distrugă pe diavol".

Insistenţa pe cele *două naşteri*, eternă şi temporală, ale Aceluiaşi Fiu îi permit lui Leon afirmarea clară a celor două naturi, divină şi umană, în integritatea lor, Hristos fiind „întreg în ale Sale, întreg în ale noastre" (*totus in suis, totus in nostris*). Iar pentru că erezia lui Eutihie ataca direct umanitatea lui Hristos, Leon dezvoltă cu precădere adevărul deplinei umanităţi a Logosului întrupat (*verus homo*). După el, realitatea trupului uman a fost luată din trup, odată cu zămislirea din Fecioara Maria, iar specificul condiţiei umane nu a fost înlăturat. Astfel, în Hristos coexistă dumnezeirea şi omenitatea, fără ca ultima să fie absorbită de prima.

Dacă însă ambele naturi îşi păstrează deplinătatea caracteristicilor sau însuşirilor proprii, aceasta nu înseamnă că Hristos Se divide în două persoane: „Aşadar, fiind păstrat specificul ambelor firi (*proprietate utriusque naturae*) şi concurgând într-o singură persoană (*in unam coeunte personam*), condiţia smerită a fost asumată de măreţie, slăbiciunea de putere, mortalitatea de veşnicie, şi, pentru a răscumpăra datoria condiţiei noastre, firea inviolabilă s-a unit cu firea pătimitoare, astfel încât, ceea ce se cădea vindecării noastre, [adică] Unul şi Acelaşi Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni, Omul Hristos Iisus, pe de o parte, să poată muri, iar pe de altă parte, să nu poată muri". Această formulare, care va fi preluată parţial în definiţia dogmatică a Calcedonului, vine de la Tertulian, care vorbea deja la începutul secolului al III-lea despre salvarea proprietăţilor celor două naturi sau substanţe (*substantiae*), ce se unesc fără să se confunde (*non confusum sed coniunctum*) în cadrul unei singure persoane (*in una persona*)[22]. La o primă

[22] TERTULIAN, *Adversus Praxean*, 27, 11.

vedere s-ar putea înțelege că Leon vede persoana ca un rezultat al unirii firilor ce acționează autonom (*in unam coeunte personam*)[23]. Însă el vorbește clar încă de la începutul scrisorii despre faptul că subiectul întrupării nu este altul decât Unicul Fiu al lui Dumnezeu.

Folosind un limbaj paradoxal pentru a arăta coexistența celor două naturi în Hristos, potrivit cum nu se poate mai bine dogmei hristologice, Leon dezvoltă o teologie a *chenozei* Fiului lui Dumnezeu. „Golirea" lui Dumnezeu este pentru el o pogorâre întru realitățile cele mai de jos ale pământului izvorâtă din milă, fără să se îndepărteze de slava Sa divină, iar consecința este „sporirea omenescului fără a micșora divinul": „Căci fiecare fire și-a păstrat fără lipsă specificul (*tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura*) și, precum chipul lui Dumnezeu (*forma Dei*) nu a desființat chipul de rob (*forma servi*), tot astfel chipul de rob nu a micșorat chipul lui Dumnezeu".

Această teologie a chenozei arată că subiectul celor două firi este unul: Fiul lui Dumnezeu, Care a luat chipul nostru, fără să renunțe la chipul Său divin. Este semnificativ aici faptul că Leon folosește termenul de *forma* („chip", „formă")[24] ca sinonim pentru *natura* („fire"), înțelegându-l în sensul paulin dezvoltat în *Epistola către filipeni* 2, 7. În același timp, chiar dacă împrumută vocabularul lui Tertulian, Leon evită să folosească în scrisoarea către Flavian termenul latin de *substantia* („substanță"), atunci când vorbește despre realitatea umanității lui Hristos[25]. El nu folosește, de exemplu, expresia *substantia humana*, chiar dacă Eutihie contesta tocmai *con-substanțialitatea* lui Hristos cu noi. A fost,

[23] Pentru o critică a anumitor exprimări din scrisoarea lui Leon, vezi Pr. D. STĂNILOAE, „Definiția...", p. 385.

[24] Am preferat în text traducerea lui „forma" prin „chip". A se vedea notele de la traducerea textului *Tomului* lui Leon.

[25] A. Grillmeier explică foarte bine această particularitate a *Tomului*, chiar dacă o pune și pe seama lui Prosper de Aquitania, care ar fi ajutat la redactarea textului. *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 538.

se pare, o precauție fericită, pentru că astfel a evitat traducea în greacă a lui *substantia* cu *hypostasis*, ce ar fi făcut imposibilă definiția dogmatică a Calcedonului în varianta pe care o avem astăzi, deoarece nu ar mai fi distins între *physis*, pe de o parte, și persoana sau *hypostasis*, pe de altă parte.

Metoda de prezentare antitetică a integrității fiecărei firi este susținută pe afirmarea identității și unității subiectului, ce va fi utilizată și de Calcedon în definiția sa dogmatică: „Căci Cel care este Dumnezeu adevărat, *Acelaşi* este și om adevărat (*qui enim verus est Deus, idem verus est homo*)".

Mai departe, vorbind despre modul de lucrare al lui Hristos, fondându-se pe aceeași identitate a Persoanei, Leon afirmă că fiecare natură a lui Hristos lucrează cele proprii ale sale (*agit enim utraque forma* [...] *quod proprium est*), dar în comuniune cu cealaltă (*cum alterius communione*). Așadar, Leon *distinge fără să despartă* între *o lucrare divină şi o lucrare umană* a lui Hristos, fapt cu importante consecințe pentru teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul și Sinodul al VI-lea Ecumenic. În perspectiva formulelor lingvistice folosite, merită de subliniat, de asemenea, utilizarea de către Leon, pe lângă termenul de *unitate*, și a celui de *communio* („comuniune"), atunci când tratează despre inseparabilitatea și distincția dintre dumnezeire și omenitate în unica Persoană a lui Hristos.

Unitatea subiectului are drept consecință esențială *comunicarea însuşirilor – comunicatio idiomatum*: „Datorită acestei unități a persoanei care trebuie înțeleasă în fiecare fire (*propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam*), citim și că Fiul Omului a coborât din cer, când a luat trup din Fecioara din care a fost născut, și că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și îngropat, deși a suferit acestea nu în dumnezeirea însăși, în care Unicul Născut este coetern și consubstanțial cu Tatăl, ci în slăbiciunea firii umane. De aceea mărturisim cu toții și în Simbol că Unicul Născut Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și îngropat, după cum

a spus Apostolul: «Dacă ar fi cunoscut, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei»[26]".

Orientarea generală a scrisorii este una soteriologică. Precum Chiril al Alexandriei, Leon o fundamentează pe unirea ontologică a celor două firi în unica Persoană a Mântuitorului: este periculos să se creadă că Domnul Iisus Hristos a fost fie Dumnezeu, fără să fie om, fie doar om, fără să fie Dumnezeu. Spre deosebire însă de Chiril, Leon dezvoltă o concepție mai juridică a mântuirii[27].

Iar când vine timpul examinării celebrei formule a lui Eutihie: „Domnul nostru a fost din două firi înainte de unire, însă după unire mărturisesc o [singură] fire", susținută în fața sinodului endemic de la Constantinopol, papa Leon o desființează în întregime. Pe de o parte, după episcopul Romei, este „nelegiuit" să se spună că Unicul Născut Fiul lui Dumnezeu a fost din „două firi" înainte de întrupare, de vreme ce era doar Dumnezeu[28]. Pe de altă parte, este tot atât de „vătămător" să se afirme că după întrupare nu este decât „o fire" în El.

Scrisoarea se încheie într-o notă împăciuitoare. Deși foarte ferm în cele ale credinței mărturisite, papa Leon arată un tact pastoral demn de model pentru ceilalți ierarhi din epocă, îndemnând la iertarea lui Eutihie dacă acesta se pocăiește, „astfel încât cel care a greșit să fie mântuit, odată condamnată perversitatea gândirii sale".

Unii au spus că această teologie latină expusă în *Scrisoarea* lui Leon *către Flavian* ar fi o cale de mijloc între cea alexandrină și cea antiohiană, alții că ar fi mai apropiată de cea antiohiană pentru că subliniază realitatea celor două naturi, alții că ar fi diferită atât

---

[26] *1 Corinteni* 2, 8.

[27] Printre altele, el vorbește despre „*datoria* condiției umane", care trebuie răscumpărată printr-o „plată".

[28] Leon nu pricepea foarte bine finețea gândirii grecești, care, prin expresia „din două firi", nu exprima o succesiune temporală, ci arăta împotriva tendințelor apolinariste realitatea naturilor în unitatea lui Hristos. *Cf.* A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 533.

de teologia siriană, cât și de cea alexandrină. Este adevărat că, citită cu ochii de acum, scrisoarea exprimă cu claritate teologia lui Chiril prin termeni acceptabili pentru antiohieni. Oricum ar fi, *Tomul* lui Leon rămâne „cel mai important document de acest tip pe care l-a produs Biserica latină"[29] în epoca Sinoadelor Ecumenice.

Leon încredințează *Scrisoarea către Flavian* trimișilor săi la sinodul de la Efes din 449 cu intenția de a fi citită în timpul sinodului și de a arăta astfel sinodalilor poziția doctrinară a Romei în chestiune. Dioscor însă nu permite acest lucru, iar ceea ce urmează este deja cunoscut, conducându-l pe Leon la calificarea acelui sinod drept *latrocinium*[30]. În vara lui 450, el trimite o nouă delegație la Constantinopol cu aceeași *Scrisoare către Flavian*, căreia îi adaugă însă un *Florilegiu patristic*[31]. Această formă a scrisorii este tradusă în greacă și primită ca ortodoxă alături de *Scrisorile sinodale* ale lui Chiril de Sinodul de la Calcedon.

---

[29] A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 526.

[30] Vezi „Introducerea" la Sinodul al IV-lea Ecumenic.

[31] Despre acest florilegiu patristic aminteam în „Introducerea" la Sinodul al III-lea Ecumenic că a fost influențat de scrierea Sfântului Ioan Casian contra lui Nestorie.

TEXT ȘI TRADUCERE

Epistula papae Leonis ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum de Eutyche

Lectis dilectionis tuae litteris, quas miramur fuisse tam seras, et gestorum episcopalium ordine recensito tandem quid apud vos scandali contra integritatem fidei exortum fuisset, agnovimus et quae prius videbantur occulta, nunc nobis reserata patuerunt. Quibus Eutyches, qui presbyterii nomine honorabilis videbatur, multum inprudens et nimis inperitus ostenditur, ut etiam de ipso dictum sit a propheta: *noluit intellegere ut bene ageret; iniquitatem meditatus est in cubili suo.* Quid autem iniquius quam impia sapere et sapientioribus doctoribusque non cedere? Sed in hanc insipientiam cadunt qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo inpediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semet ipsos recurrunt et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt. Quam enim eruditionem de sacris novi et veteris testamenti paginis adquisivit qui ne ipsius quidem symboli initia conprehendit et quod per totum mundum omnium regenerandorum

Scrisoarea lui Leon, episcopul Romei, către Flavian, episcopul Constantinopolului, despre Eutihie (Tomul lui Leon)[1]

După ce am citit scrisoarea Iubirii Tale, despre care ne-am mirat că este atât de târzie[2], și cercetând actele episcopale[3], am înțeles în sfârșit ce fel de scandal împotriva integrității credinței a apărut la voi, iar cele care ne erau ascunse la început acum ne-au fost dezvăluite[4]. Eutihie, care părea demn de cinstire datorită titulaturii de preot, se vădește nechibzuit și peste măsură de neînvățat, încât chiar despre el s-a spus de proroc: „N-a vrut să priceapă ca să facă bine. Fărădelege a gândit în așternutul său"[5]. Căci ce este mai nedrept decât să gândești lucruri nelegiuite și să nu cedezi celor mai înțelepți și mai învățați? Dar în această prostie cad cei care, atunci când se împiedică în cunoașterea adevărului de un lucru necunoscut, nu se îndreaptă spre cuvintele profeților, nici spre epistolele apostolice[6], nici spre poruncile evanghelice[7], ci spre ei înșiși, și se arată astfel învățători ai greșelii, pentru că nu au fost mai întâi ucenici ai adevărului. Căci ce fel de cunoaștere a dobândit din paginile Noului și Vechiului Sfânt Testament cel care nu înțelege nici măcar fundamentele propriului Crez? Acest bătrân nu și-a însușit încă ceea ce este rostit în

[1] *Tomus ad Flavianum* – datat 13 iunie 449.

[2] Chiar dacă Flavian al Constantinopolului i-a scris papei imediat după sinodul permanent din 448 care l-a depus pe Eutihie, se pare că scrisoarea lui a ajuns foarte târziu la Roma.

[3] Actele sinodului din noiembrie 448 au fost anexate scrisorii de la Flavian.

[4] Prima scrisoare care-l informează pe Leon despre problemele din Constantinopol a fost, de fapt, cea a lui Eutihie, care tocmai fusese depus.

[5] *Psalmul* 35, 3-4.

[6] Epistolele apostolilor.

[7] Autoritatea Evangheliilor.

voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur? Nesciens igitur quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum lumen intellegentiae in sanctarum scripturarum latitudine laborare illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine, quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia. Idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine, quae nativitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus, inpendit, ut et mortem vinceret et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret. Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret quem nec peccatum contaminare nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum Virginis matris, quae illum ita salva virginitate edidit quemadmodum salva virginitate concepit.

întreaga lume de către cei care urmează să se nască din nou[8]! Astfel, neștiind ce trebuie să cugete despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și refuzând să dobândească lumina înțelegerii prin lucrarea în cuprinsul Sfintelor Scripturi, măcar dac-ar fi ascultat cu atenție și ar fi primit acea mărturisire comună și indisolubilă, prin care plinătatea celor care cred își mărturisește credința în Dumnezeu-Tatăl Atotputernicul și în Iisus Hristos, Unicul Său Fiu, Domnul Nostru, Care S-a născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria! Aceste trei propoziții distrug uneltirile aproape tuturor ereticilor.

Deoarece, atunci când Dumnezeu este crezut Atotputernic și Tată, Fiul este dovedit în același timp cu adevărat coetern cu El, fără să fie diferit de Tatăl în nicio privință, pentru că S-a născut Dumnezeu din Dumnezeu, Atotputernic din Cel Atotputernic, Coetern din Cel Etern, nu mai târziu în timp, nici inferior în putere, nu diferit în slavă, nici despărțit în esență. Într-adevăr, Același [Fiu] etern, Unic Născut al Născătorului etern, S-a născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. Nașterea temporală nu a răpit și nici nu a adăugat nimic acelei nașteri divine și eterne, ci s-a dăruit[9] în întregime pentru îndreptarea omului, care fusese înșelat, pentru ca să învingă moartea și, prin puterea Sa, să-l distrugă pe diavol, care avea „stăpânirea asupra morții"[10]. Căci nu am putea să-l biruim pe pricinuitorul păcatului și al morții dacă Cel pe care păcatul nu a putut să-L întineze și nici moartea să-L țină nu ar fi luat firea noastră și nu ar fi făcut-o a Sa. Cu adevărat, S-a zămislit de la Duhul Sfânt în pântecele Maicii Fecioare, care L-a născut cu fecioria neatinsă, după cum L-a zămislit fără a-și pierde fecioria.

---

[8] Era vorba despre cei care doreau să devină creștini, candidații la Botez.

[9] Lat. *inpendit* (de la vb. *inpendo* – „a plăti, a cheltui, a jertfi") a fost tradus în textul grec din Actele Calcedonului cu „s-a golit, s-a deșertat" (*cf. Filipeni* 2, 7). *Cf.* R. Price, M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, II, p. 16.

[10] *Evrei* 2, 14.

Sed si de hoc Christianae fidei fonte purissimo sincerum intellectum haurire non poterat, quia splendorem perspicuae veritatis obcaecatione sibi propria tenebrarat, doctrinae se evangelicae subdidisset et dicente Matthaeo: *Liber generationis Iesu Christi filii David filii Habrabam,* apostolicae quoque praedicationis expetisset instructum et legens in epistula ad Romanos: *Paulus servus Christi Iesu, vocatus apostolus segregatus in evangelium Dei quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* ad propheticas paginas piam sollicitudinem contulisset et inveniens promissionem Dei ad Habraham dicentis: *In semine tuo benedicentur omnes gentes,* ne de huius seminis proprietate dubitaret, secutus fuisset apostolum dicentem: *Habrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: et seminibus, quasi in multis sed quasi in uno: et semini tuo, quod est Christus;* Esaiae quoque praedicationem interiore adprehendisset auditu dicentis: *Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuhel, quod est interpretatum nobiscum Deus* eiusdemque prophetae fideliter verba legisset: *Puer natus est nobis, filius datus est nobis, cuius potestas super humeros eius, et vocabunt nomen eius magni consilii angelus, Deus fortis, princeps pacis, pater futuri saeculi,* nec frustratorie loquens ita verbum diceret carnem factum,

Dar, dacă [Eutihie] nu a putut să soarbă înțelegere curată din acest preacurat izvor al credinței creștine, pentru că a întunecat strălucirea adevărului limpede cu propria-i orbire, atunci ar fi trebuit măcar să se supună învățăturii evanghelice. Iar când Matei spune: „Cartea generațiilor lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam"[11], ar fi trebuit să caute învățătură în propovăduirea apostolică; și, citind în *Epistola către romani*: „Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu, pe care a făgăduit-o mai înainte, prin prorocii Săi, în Sfintele Scripturi, despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup"[12], ar fi trebuit să se aplece cu atenție pioasă către paginile profeților; și, găsind făgăduința lui Dumnezeu către Avraam, care spune: „Și se vor binecuvânta prin urmașul tău toate popoarele pământului"[13], ca să nu se îndoiască de originea acestei seminții, ar fi trebuit să urmeze Apostolului, care spune: „Făgăduințele au fost rostite lui Avraam și urmașului[14] său. Nu zice: «Și urmașilor», – ca de mai mulți –, ci ca de unul singur: «Și Urmașului tău», Care este Hristos"[15]. Cu auzul său interior ar fi trebuit să înțeleagă propovăduirea lui Isaia, când spune: „Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui «Emanuel», care se tâlcuiește: «Cu noi este Dumnezeu»"[16]. Ar fi trebuit să citească cu credință cuvintele aceluiași proroc: „Căci Prunc S-a născut nouă, un Fiu S-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și vor chema numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie"[17]. Nu ar fi spus cu viclenie că „S-a făcut

[11] *Matei* 1, 1.
[12] *Romani* 1, 1-3.
[13] *Facerea* 22, 18.
[14] Seminției.
[15] *Galateni* 3, 16.
[16] *Isaia* 7, 14; *Matei* 1, 23.
[17] *Isaia* 9, 5.

ut editus utero virginis Christus haberet formam hominis et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo putavit dominum Iesum Christum non nostrae esse naturae, quia missus ad beatam Mariam angelus ait: *Spiritus sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi ideoque quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei,* ut quia conceptus Virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro concepti? sed non ita intellegenda est illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis. Fecunditatem Virginis Spiritus sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est, et aedificante sibi sapientia domum *Verbum caro factum est et habitavit in nobis,* hoc est in ea carne quam sumpsit ex homine et quam Spiritu vitae rationalis animavit. Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem *mediator Dei et*

trup[18] Cuvântul" înseamnă că Hristos S-a născut din pântecele Fecioarei având formă umană, dar fără să aibă realitatea trupului matern. Sau poate a crezut că Domnul Iisus Hristos nu e de aceeași fire cu noi, pentru că îngerul trimis la fericita Maria a spus: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul Care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema"[19], ca și cum, zămislirea din Fecioară realizându-se prin lucrare dumnezeiască, trupul celui zămislit nu a avut firea celei din care a fost zămislit?

Însă nu așa trebuie înțeleasă acea naștere în mod unic extraordinară și extraordinar de unică[20], astfel încât, din cauza noutății creației, specificul condiției [umane] ar fi fost înlăturat. Duhul Sfânt a dat Fecioarei rodnicia, însă realitatea trupului a fost luată din trup, iar după cum Înțelepciunea „Și-a zidit Sieși casă"[21], „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi"[22], adică în acel trup pe care l-a luat de la om și pe care l-a însuflețit cu duhul vieții raționale. Așadar, fiind păstrat specificul[23] ambelor firi și concurgând[24] într-o singură Persoană[25], condiția smerită a fost asumată de măreție, slăbiciunea de putere, mortalitatea de veșnicie și, pentru a răscumpăra datoria condiției noastre, firea inviolabilă[26] s-a unit cu firea pătimitoare, astfel încât ceea ce se cădea vindecării noastre, [adică] Unul și Același „Mijlocitor între Dumnezeu și

[18] Lit. „carne". Vezi notele de la Simbolul de credință niceean.

[19] *Luca* 1, 35.

[20] Joc de cuvinte în latină: *singulariter mirabilis et mirabiliter singularis*.

[21] *Pildele* 9, 1.

[22] *Ioan* 1, 14.

[23] Proprietatea, însușirea, caracterul distinctiv.

[24] Lat. *coeunte* (de la *coeo* – „a se reuni, a se aduna, a se asocia") a fost tradus în textul grec din Actele Calcedonului cu: συνιούσης, care a devenit mai apoi în Definiția dogmatică: συντρεχούσης.

[25] Această frază a fost introdusă în Definiția dogmatică a Calcedonului, adăugându-se și termenul de „ipostas", specific teologiei chiriliene: „Într-o Persoană și un Ipostas".

[26] Firea dumnezeiască.

hominum homo Christus Iesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit; nam illa quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa qua se invisibilis visibilem praebuit et creator ac dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, in forma servi factus est homo; tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus et inmortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium, Deum quoque iustitiae exigente ratione erga hominem, quem tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam, opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus,

oameni, Omul Hristos Iisus"[27], pe de o parte, să poată muri, iar pe de altă parte, să nu poată muri. Astfel, Dumnezeu adevărat S-a născut în deplina și desăvârșita fire a unui om adevărat, întreg[28] în ale Sale, întreg în ale noastre. Ne referim însă prin „ale noastre" la cele pe care Creatorul le-a zidit în noi dintru început și pe care le-a asumat pentru a le îndrepta; căci cele pe care Înșelătorul le-a sădit și pe care omul înșelat le-a primit nu au lăsat vreo urmă în Mântuitor. Iar, fiindcă a suferit părtășia slăbiciunilor omenești, nu înseamnă că a devenit părtaș și păcatelor noastre. „A luat chip de rob"[29] fără pângărirea păcatului, sporind omenescul fără a micșora divinul, căci acea golire prin care Nevăzutul S-a făcut pe Sine văzut și Creatorul și Domnul tuturor a vrut să fie unul dintre muritori a fost o pogorâre pornită din milă, nu un neajuns de putere. Prin urmare, Cel care a rămas în chipul[30] lui Dumnezeu când l-a făcut pe om S-a făcut om în chip de rob; căci fiecare fire și-a păstrat fără lipsă specificul și, precum chipul lui Dumnezeu nu a desființat chipul de rob, tot astfel chipul de rob nu a micșorat chipul lui Dumnezeu. Întrucât diavolul se fălea că, din cauza înșelăciunii sale, omul a fost lipsit de darurile dumnezeiești și, dezbrăcat de chezășia nemuririi, a suferit pedeapsa grea a morții; și că el[31] și-a găsit puțină mângâiere pentru chinurile sale având un tovarăș în fărădelege; și că Însuși Dumnezeu, din cauza cerinței dreptății, Și-a schimbat propria hotărâre în ceea ce-l privește pe om, pe care-l așezase într-o atât de înaltă stare, a fost nevoie de iconomia unui plan tainic, pentru ca Dumnezeu cel neschimbător,

---

[27] *1 Timotei* 2, 5.

[28] Complet.

[29] *Filipeni* 2, 7. Am ales să traducem aici lat. *forma* prin „chip" pentru mai multă fidelitate față de teologia paulină, pe care Leon se sprijină în argumentarea sa. Sfântul Pavel folosește hristologic termenul nu atât cu referire la forma exterioară, așa cum am înțelege noi astăzi, cât la condiția intimă, la natură sau esență.

[30] Lit. „forma", „înfățișarea".

[31] Diavolul.

cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispensationem sacramento occultiore conpleret et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam contra Dei propositum non periret. Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens novo ordine, nova nativitate generatus, novo ordine, quia invisibilis in suis visibilis est factus in nostris, inconprehensibilis voluit conprehendi, ante tempora manens esse coepit ex tempore, universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae inmensitate suscepit, inpassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et inmortalis mortis legibus subiacere; nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Adsumpta est de matre Domini natura, non culpa, nec in domino Iesu Christo ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. Et nullum est in hac unitate mendacium, dum in invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud subcumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit; unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis filius, Deus per id quod *in principio erat Verbum et Verbum*

a Cărui voință nu poate fi lipsită de bunătatea Sa, să împlinească cea dintâi rânduială a milostivirii Sale pentru noi printr-o taină mai ascunsă, iar omul, condus în păcat de viclenia diavolului, să nu piară, ceea ce ar fi fost împotriva voii lui Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu intră, așadar, „în cele mai de jos ale lumii acesteia", coborând de pe tronul Său ceresc, fără să Se îndepărteze însă de slava părintească, născut într-o nouă rânduială, printr-un nou fel de naștere. O nouă rânduială, pentru că, nevăzut în ale Sale, S-a făcut văzut în ale noastre; Cel de necuprins cu mintea a vrut să fie înțeles; rămânând mai înainte de timp, a început să existe în timp; fiind Domn al universului, a luat chip de rob, umbrind măreția Sa fără hotar; fiind Dumnezeu nepătimitor, nu a nesocotit să fie om pătimitor și, [fiind] nemuritor, să fie supus legilor morții. Un nou fel de naștere, pentru că fecioria neatinsă, care nu a cunoscut dorința, a dat materia trupului. Din Maica lui Dumnezeu a fost luată firea, iar nu vina, dar nu înseamnă că în Domnul Iisus Hristos, născut din pântecele Fecioarei, firea este diferită de a noastră, pentru că nașterea a fost minunată. Căci Cel care este Dumnezeu adevărat, Același este și om adevărat.

Și nu există înșelăciune în această unire, de vreme ce smerenia omului și înălțimea dumnezeirii sunt în relație reciprocă. După cum Dumnezeu nu Se schimbă datorită milostivirii, tot astfel omul nu este absorbit de demnitatea [divină]. Căci fiecare chip[32] lucrează în comuniune cu celălalt ceea ce-i este propriu, Cuvântul lucrând cele proprii Cuvântului, iar trupul săvârșind ce este al trupului. Unul dintre aceștia strălucește în minuni, celălalt îndură ocări. Și, precum Cuvântul nu Se îndepărtează de egalitatea în slavă cu Tatăl, tot astfel trupul nu părăsește firea neamului nostru. Căci este Unul și Același, ceea ce trebuie spus în mod repetat, cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și cu adevărat Fiul Omului, Dumnezeu prin faptul că „la început a fost Cuvântul și Cuvântul

[32] Lit. „formă".

erat apud Deum et Deus erat Verbum, homo per id quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*; Deus per id *quod omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*, homo per id quod *factus est ex muliere, factus sub lege*. Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae, partus Virginis divinae est virtutis indicium; infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum, magnitudo altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimentis hominum quem Herodes impie molitur occidere, sed Dominus est omnium quem magi gaudent suppliciter adorare. Iam cum ad praecursoris sui Iohannis baptismum venit, ne lateret quod carnis velamine divinitas tegeretur, vox Patris de caelo intonans dixit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene conplacui*. Quem itaque sicut hominem diabolica temptat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia. Esurire sitire lassescere atque dormire evidenter humanum est, sed quinque panibus quinque milia hominum satiare et largiri Samaritanae aquam vivam, cuius haustus bibenti praestet ne ultra iam sitiat, supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare et elationes fluctuum increpata tempestate consternere sine ambiguitate divinum est. Sicut ergo, ut multa praeteream, non eiusdem naturae est flere miserationis affectu amicum mortuum et eundem remoto quadriduanae aggere sepulturae ad vocis imperium excitare redivivum aut ligno pendere et in noctem luce conversa omnia elementa tremefacere aut clavis transfixum esse et paradisi portas fidei latronis aperire,

era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul"[33], om prin faptul că „S-a făcut trup Cuvântul și S-a sălășluit între noi"[34]; Dumnezeu prin faptul că „toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut"[35], om prin faptul că „S-a născut din femeie, născut sub Lege"[36].

Nașterea din trup este descoperirea firii umane; nașterea din Fecioară este dovada puterii dumnezeiești. Pruncia copilului este arătată de modestia leagănului; măreția Celui Preaînalt este vestită de glasurile îngerilor. Cel pe care Irod încearcă cu răutate să-L ucidă este asemenea oamenilor la vârstă fragedă, dar Cel pe care magii se bucură să-L adore cu smerenie este Domn al tuturor. Iar când a venit la Înaintemergătorul Său, Ioan, pentru a fi botezat, ca să nu fie ascuns de vălul trupului care tăinuia dumnezeirea Sa, vocea Tatălui a răsunat din ceruri, zicând: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit"[37]. Astfel, pe Cel pe care viclenia diavolului Îl ispitește ca om, pe Același treptele îngerești Îl slujesc ca Dumnezeu. A flămânzi, a înseta, a obosi, precum și a dormi sunt în mod evident omenești, dar să saturi cinci mii de oameni cu cinci pâini, să dai femeii samarinence apă vie, care, fiind băută, va face ca cel care bea să nu mai înseteze niciodată, să mergi pe suprafața mării pe picioare, care nu se scufundă, și să liniștești zbuciumul valurilor certând vânturile sunt, fără îndoială, dumnezeiești.

Așadar, după cum, ca să trec cu vederea multe alte exemple, nu ține de aceeași fire să plângi îndurerat de milă pentru prietenul mort și, după ce piatra de la mormântul de patru zile a fost ridicată, să-l ridici pe același [prieten] la viață prin porunca glasului sau să fii spânzurat pe lemn și, ziua fiind preschimbată în noapte, toate elementele să freamăte sau să fii străpuns de cuie și să deschizi porțile Raiului pentru tâlharul credincios, tot astfel

[33] *Ioan* 1, 1.
[34] *Ioan* 1, 14.
[35] *Ioan* 1, 3.
[36] *Galateni* 4, 4.
[37] *Matei* 3, 17.

ita non eiusdem naturae est dicere: *Ego et Pater unum sumus* et dicere: *Pater maior me est*. Quamvis enim in domino Iesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas. Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam et filius hominis legitur descendisse de caelo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine de qua est natus, adsumpserit, et rursum Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur secundum illud apostoli: *Si enim cognovissent, numquam Dominum maiestatis crucifixissent*. Cum autem ipse Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret: *Quem me*, inquit, *dicunt homines esse filium hominis*? cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent. *Vos*, ait, *quem me dicitis esse*? me utique, qui sum filius hominis et quem in forma servi atque in veritate carnis aspicitis, quem esse me dicitis? ubi beatus Petrus divinitus inspiratus et confessione sua omnibus gentibus profuturus: *Tu es*, inquit, *Christus Filius Dei vivi*, nec inmerito beatus est pronuntiatus a Domino et a principali petra soliditatem et virtutis traxit et nominis qui per revelationem Patris eundem et Dei Filium

nu ține de aceeași fire să spui: „Eu și Tatăl una suntem"[38] și: „Tatăl este mai mare decât Mine"[39]. Deoarece, chiar dacă în Domnul Iisus Hristos este o singură Persoană a lui Dumnezeu și a omului, totuși insulta care le este comună amândurora are o origine, iar slava care le este comună[40], o altă origine. Căci omenitatea Lui, care este mai mică decât Tatăl, provine de la noi; dumnezeirea Lui, care este egală cu Tatăl, provine de la Tatăl. Așadar, datorită acestei unități a Persoanei care trebuie înțeleasă în fiecare fire, citim și că Fiul Omului a coborât din cer, când a luat trup din Fecioara din care a fost născut, și că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și îngropat, deși a suferit acestea nu în dumnezeirea însăși, în care Unicul Născut este coetern și consubstanțial cu Tatăl, ci în slăbiciunea firii umane. De aceea mărturisim cu toții și în Simbol că Unicul Născut Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și îngropat, după cum a spus Apostolul: „Dacă ar fi cunoscut, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei"[41]. Iar când Însuși Domnul și Mântuitorul nostru cultiva credința ucenicilor prin întrebările Sale, spunând: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?", iar când ei au reprodus diferitele păreri ale altora, a spus: „Dar voi cine ziceți că sunt Eu?"[42] „Eu", adică Cel care este Fiul Omului și pe Care-L vedeți în chip de rob, precum și în realitatea trupului, „cine spuneți voi că sunt Eu?" După care fericitul Petru, inspirat de Dumnezeu și slujind prin mărturisirea sa tuturor popoarelor, a spus: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu Celui viu"[43]. Iar nu fără merit a fost numit „fericit" de Domnul și și-a luat de la Piatra cea din capul unghiului atât temeinicia puterii, cât și a numelui, el care, prin descoperirea Tatălui, a mărturisit că Același este și Fiul lui Dumnezeu

---

[38] *Ioan* 10, 30.

[39] *Ioan* 14, 28.

[40] Chiar dacă diferite, ambele firi împărtășesc deodată smerenia și slava în unica Persoană a lui Hristos. În continuare, Leon dezvoltă ceea ce în istoria Bisericii a rămas cunoscut prin expresia: *communicatio idiomatum* – comunicarea însușirilor sau a proprietăților între cele două naturi.

[41] *1 Corinteni* 2, 8.

[42] *Matei* 16, 13, 15.

[43] *Matei* 16, 16.

est confessus et Christum, quia unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi dominum Iesum Christum aut Deum tantummodo sine homine aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem vero Domini, quae utique veri corporis fuit, quia non alter est resuscitatus quam qui fuerat crucifixus et mortuus, quid aliud quadraginta dierum mora gestum est quam ut fidei nostrae integritas ab omni caligine mundaretur? Conloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis quos dubietas perstringebat, admittens ideo et clausis ad discipulos ianuis introibat et flatu suo dabat Spiritum sanctum et donato intellegentiae lumine sanctarum scripturarum occulta pandebat et rursus idem vulnus lateris, fixuras clavorum et omnia recentissimae passionis signa monstrabat dicens: *Videte manus meas et pedes quia ego sum; palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere,* ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere et ita sciremus Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium aestimandus est vacuus, qui naturam nostram in unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis nec per gloriam resurrectionis agnovit nec sententiam beati apostoli et evangelistae Iohannis expavit dicentis: *Omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est et omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est, et hic est antichristus.* Quid autem est solvere Iesum nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum per quod unum salvati sumus, inpudentissimis vacuare figmentis? Caligans vero circa naturam corporis Christi,

și Hristos, pentru că primirea uneia fără cealaltă nu era de folos pentru mântuire; și era la fel de periculos să se fi crezut că Domnul Iisus Hristos a fost fie Dumnezeu fără să fie om, fie doar om fără să fie Dumnezeu. Însă după Învierea Domnului, care a fost cu siguranță cea a unui trup adevărat, deoarece nimeni altul nu a înviat decât Cel care fusese răstignit și murise, ce altceva s-a înfăptuit în timpul zăbavei de patruzeci de zile decât curățirea integrității credinței noastre de orice pată? Căci a vorbit cu ucenicii Săi, a conviețuit și a mâncat împreună cu ei și S-a lăsat atins cu atenție și grijă de cei pe care îndoiala îi cuprindea încă, a intrat la ucenicii Săi pe când ușile erau încuiate și prin suflarea Sa a dat Duh Sfânt. Și, dăruindu-le lumina înțelegerii, le descoperea cele ascunse ale Sfintelor Scripturi și, iarăși, arăta spre rana din coastă, semnele cuielor și toate mărturiile pătimirilor recente, zicând: „Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am!"[44], ca să recunoască faptul că proprietățile firii divine și ale celei umane au rămas indivizibile în El și astfel să cunoaștem că nu este același lucru Cuvântul precum trupul, ci să mărturisim că Unul Fiul lui Dumnezeu este deodată și Cuvânt și trup.

Mult prea străin de această taină a credinței trebuie să fie considerat acest Eutihie, el care nici prin smerenia mortalității, nici prin slava Învierii nu a ajuns să recunoască firea noastră în Unicul Născut al lui Dumnezeu și care nu s-a înspăimântat nici de cuvântul fericitului Apostol și evanghelist Ioan, care spune: „Orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu și orice duh care Îl desparte pe Iisus nu este de la Dumnezeu, ci acesta este antihristul"[45]. Dar ce altceva înseamnă a-L despărți pe Iisus decât a-L separa de firea umană și a goli prin expresii noi și lipsite de rușine taina unică prin care am fost mântuiți? Într-adevăr, bâjbâind în privința firii trupului lui Hristos,

[44] *Luca* 24, 39.

[45] *1 Ioan* 4, 2-3.

necesse est ut etiam in passione eius eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem domini non putat falsam et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat, cuius credit mortem, agnoscat et carnem. Nec diffiteatur nostri corporis hominem quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Si ergo Christianam suscipit fidem et a praedicatione evangelii suum non avertit auditum, videat quae natura transfixa clavis pependerit in crucis ligno et aperto per militis lanceam latere crucifixi intellegat unde sanguis et aqua fluxerit, ut ecclesia Dei et lavacro rigaretur et poculo. Audiat beatum Petrum apostolum praedicantem quod sanctificatio Spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi, nec transitorie legat eiusdem apostoli verba dicentis: *Scientes quod non corruptibilibus argento et auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et inmaculati Iesu Christi.* Beati quoque Iohannis apostoli testimonio non resistat dicentis: *Et sanguis Iesu Filii Dei emundat nos ab omni peccato* et iterum: *Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra. Quis est qui vincit mundum nisi qui credit quoniam Iesus est Filius Dei? Hic est qui venit per aquam et sanguinem Iesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine, et Spiritus est qui testificatur, quoniam Spiritus est veritas, quia tres sunt qui testimonium dant, Spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt,* Spiritus utique sanctificationis et sanguis redemptionis et aqua baptismatis, quae tria unum sunt et individua manent nihilque eorum a sui conexione seiungitur,

era de așteptat să fie înșelat de aceeași orbire chiar și în privința pătimirii Lui. Dacă nu consideră neadevărată Crucea Domnului și nu se îndoiește de faptul că suferința asumată pentru mântuirea lumii a fost adevărată, să recunoască și trupul Celui a cărui moarte o acceptă. Să nu tăgăduiască faptul că un om despre care știe că a fost pătimitor avea trup ca al nostru, pentru că negarea realității trupului este și negare a suferințelor trupești. Așadar, dacă primește credința creștină și nu rămâne surd la propovăduirea Evangheliei, să vadă ce fire străpunsă de cuie a fost spânzurată pe lemnul crucii și, după ce coasta Celui răstignit a fost deschisă de sulița soldatului, să înțeleagă de unde a curs apă și sânge pentru ca Biserica lui Dumnezeu să fie spălată atât prin baia [botezului], cât și prin potir. Să asculte ceea ce propovăduiește fericitul Apostol Petru, că „sfințirea de către Duhul se face prin stropirea cu sângele lui Hristos"[46] și să nu citească cu superficialitate cuvintele aceluiași Apostol, care spune: „Știind că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit"[47]. De asemenea, să nu se împotrivească mărturisirii fericitului Apostol Ioan, care spune: „Sângele lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, ne curățește pe noi de orice păcat"[48]; și iarăși: „Aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră. Cine este cel care biruiește lumea dacă nu cel care crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu? Acesta este Cel care a venit prin apă și prin sânge: Iisus Hristos; nu numai prin apă, ci prin apă și prin sânge; și Duhul este Cel care mărturisește, pentru că Duhul este adevărul. Căci trei sunt care mărturisesc: Duhul și apa și sângele; și acești trei una sunt"[49]; adică Duhul sfințirii și sângele mântuirii și apa botezului, iar acestea trei sunt una și rămân nedespărțite și niciuna nu este separată

[46] *1 Petru* 1, 2.
[47] *1 Petru* 1, 18-19.
[48] *1 Ioan* 1, 7.
[49] *1 Ioan* 5, 4-6, 8.

quia catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut nec sine vera divinitate humanitas nec sine vera credatur humanitate divinitas.

Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit dicens: „Confiteor ex duabus naturis fuisse dominum nostrum ante adunationem, post vero adunationem unam naturam confiteor", miror tam absurdam tamque perversam professionem nulla iudicantium increpatione reprehensam et sermonem nimis insipientem ita omissum quasi nihil quod offenderet, esset auditum, cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. Quod ne Eutyches ideo vel recte vel tolerabiliter aestimet dictum, quia nulla vestra est sententia confutatum, dilectionis tuae diligentiam commonemus, frater karissime, ut si per inspirationem misericordiae Dei ad satisfactionem causa perducitur, inprudentia hominis inperiti etiam ab hac sensus sui peste purgetur. Qui quidem, sicut gestorum ordo patefecit, bene coeperat a sua persuasione discedere, cum vestra sententia coartatus profiteretur se dicere quod ante non dixerat, et ei fidei adquiescere cuius prius fuisset alienus; sed cum anathematizando impio dogmati noluisset praebere consensum, intellexit eum fraternitas vestra in sua manere perfidia dignumque esse qui iudicium condemnationis exciperet. De quo si fideliter atque utiliter dolet et quam recte mota sit episcopalis auctoritas, vel sero cognoscit vel si ad satisfactionis plenitudinem omnia quae ab eo male sunt sensa, viva voce et praesenti subscriptione damnaverit, non erit reprehensibilis erga correctum quantacumque miseratio,

de legătura sa cu celelalte, deoarece Biserica sobornicească[50] trăiește prin această credință, crește prin ea, astfel încât să nu credem [că există] nici omenitatea fără dumnezeire adevărată, nici dumnezeirea fără omenitate adevărată.

Când însă, în timpul examinării voastre, Eutihie a răspuns, zicând: „Mărturisesc că Domnul nostru a fost din două firi înainte de unire, însă după unire mărturisesc o [singură] fire", sunt surprins că o atât de absurdă și nelegiuită mărturisire nu a fost respinsă cu vreo mustrare din partea judecătorilor și că o declarație atât de nebunească a fost trecută cu vederea, de parcă nimic ofensator nu a fost auzit. Căci este tot atât de nelegiuit să spui că Unicul Născut Fiul lui Dumnezeu a fost din două firi înainte de întrupare, pe cât de vătămător este să afirmi că, după ce Cuvântul „S-a făcut trup", nu este decât o singură fire în El. Pentru ca nu cumva Eutihie să considere afirmația lui corectă sau acceptabilă, [doar] pentru că nu a fost contrazis de nicio judecată de-a voastră, îndemnăm râvna Iubirii Tale, preaiubit frate, ca mintea ignorantă a nechibzuitului să fie de asemenea însănătoșită și de această molimă, dacă prin inspirația milei lui Dumnezeu se ajunge la un deznodământ. Într-adevăr, după cum a arătat desfășurarea actelor, el a început să se distanțeze de convingerea sa atunci când, constrâns de judecata voastră, a declarat că spune ceea ce nu spusese mai înainte și că aderă la o credință de care fusese străin mai înainte. Însă, atunci când nu a dorit să-și dea consimțământul pentru anatematizarea învățăturii sale nelegiuite, frăția ta a înțeles că va persista în vicleniile sale și că este vrednic să primească judecata condamnării. Dacă deplânge acest lucru cu credincioșie și cu folos sau, chiar dacă cu întârziere, recunoaște cât de îndreptățit a fost pusă în acțiune autoritatea episcopală sau dacă, pentru a da satisfacție deplină, condamnă în persoană, prin propriul glas și propria iscălitură, toate cele care au fost cugetate strâmb de el, îndurarea, oricât de multă ar fi față de cel îndreptat, nu va fi condamnabilă.

[50] Lit. „catolică".

quia Dominus noster verus et bonus pastor qui animam suam posuit pro ovibus suis et qui venit animas hominum salvare, non perdere, imitatores nos suae vult esse pietatis, ut peccantes quidem iustitia coerceat, conversos autem misericordia non repellat. Tunc enim demum fructuosissime fides vera defenditur, quando etiam a sectatoribus suis opinio falsa damnatur.

Ad omnem vero causam pie ac fideliter exequendam fratres nostros Iulium episcopum et Renatum presbyterum tituli sancti Clementis, sed et filium meum Hilarum diaconum vice nostra direximus, quibus Dulcitium notarium nostrum, cuius nobis fides est probata, sociavimus, confidentes affuturum divinitatis auxilium ut is qui erraverat, damnata sensus sui pravitate salvetur.

Deus te incolumem custodiat, frater karissime.

Deoarece Domnul nostru, adevăratul și bunul Păstor, „Care-Și pune sufletul Său pentru oile Sale" și Care „a venit ca să mântuiască sufletele oamenilor", nu ca să le piardă, vrea ca noi să fim următori bunătății Sale, pentru că, deși dreptatea îi constrânge pe păcătoși, totuși mila nu îi respinge pe cei care se căiesc. Căci credința adevărată este apărată cu mai mult folos atunci când falsa învățătură este condamnată chiar de propriii susținători[51].

Iar pentru a duce la bun sfârșit chestiunea cu credință și fidelitate, i-am trimis în locul nostru pe frații noștri, episcopul Iulian și preotul Renatus al bisericii Sfântului Clement, precum și pe fiul meu, diaconul Ilarie, cărora le-am alăturat pe Dulcitius, notarul nostru, a cărui loialitate față de noi a fost dovedită, având nădejde că ajutorul lui Dumnezeu va fi cu voi, astfel încât cel care a greșit să fie mântuit, odată condamnată perversitatea gândirii sale.

Domnul să te aibă în pază, preaiubit frate!

[51] În versiunea greacă din Actele Calcedonului: „inițiatori".

BIBLIOGRAFIE

DEFINIȚIA DOGMATICĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 127-138.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques: 2. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 180-201.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Concilorum Oecumenicorum Decreta*, editio tertia, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 77-87.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, 2d ed. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 162-166; 173-176.

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* vol. II/I, 2, De Gruyter, Berlin, 1933-1935, pp. 24-33; 126-130.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 77-87.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

ACTELE SINODULUI:

FESTUGIÈRE, André-Jean (ed.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Textes Dossiers Documents 6, Beauchesne, Paris, 1982 (conține minutele primelor 2 sesiuni de la Calcedon).

FESTUGIÈRE, André-Jean (ed.), *Actes du Concile de Chalcédoine. Sessions III-VI (La Définition de la Foi)*, Cahiers d'Orientalisme 4, Patrick Cramer, Genève, 1983.

PRICE, Richard și GADDIS, Michael (ed.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. I-III, Liverpool University Press, Liverpool, 2005.

SCHWARTZ, Eduard (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* vol. II/I, 1-3, De Gruyter, Berlin, 1933-1935.

SCHWARTZ, Eduard, *Aus den Akten des Konzils von Chalkedon*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse 32.2, Munich, 1925.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol III, Казань, Центральная типография, 1908.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Monografii și volume colective:

ACERBI, Silvia, „Eresia, ideologia e politica nel V secolo: Dioscoro di Alessandria e il monofisismo", în Alba Maria Orselli (ed.), *Studi di storia del Cristianesimo*, Longo Editore, Ravenna, 2008, pp. 39-59.

AGNES, Mario, *La professione di fede nei Concili ecumenici di Efeso e di Calcedonia*, Sangermano, Cassino, 1983.

AMIRAV, Hagit (ed.), *Authority and Performance: Sociological Perspectives on the Council of Chalcedon (AD 451)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015.

ARENS, Heribert, *Die christologische Sprache Leos des Grossen: Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian*, Herder, Freiburg, 1982.

BATKA, Lubomir, „Chalcedon Revisited: What Does This Catholic Doctrine Teach Us?", în Leo Koffeman (ed.), *Christliche Traditionen zwischen Katholizität und Partikularität/Christian Traditions between Catholicity and Particularity. Vorträge der sechsten Konferenz der mittelsüdosteuropäischen und niederländischen Theologischen Fakultäten in Prag 2008/Contributions to the Sixth Conference of Protestant Theological Faculties from Central and Eastern Europe and the Netherlands*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 85, Lembeck, Frankfurt/M, 2009, pp. 101-116.

BETHUNE-BAKER, James Franklin, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Methuen, London, 1949.

BEVAN, George A., *The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428-451 CE*, Peeters, Leuven, 2016.

CAMELOT, Pierre-Thomas, *Histoire des conciles œcuméniques, II: Ephèse et Chalcédoine*, Éditions de l'Orante, Paris, 1962.

CARAZA, Ioan, *Hristologia Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon în preocupările teologilor romano-catolici și protestanți în vremea noastră și punctul de vedere ortodox*, Slobozia, 2000.

CARILE, Antonio, „I riflessi ecclesiastici ad Alessandria delle dispute sul monofisismo", în: Cesare ALZATI (ed.), *Popoli, Religioni e Chiese lungo il corso del Nilo. Dal Faraone cristiano al Leone di Giuda*, Storia Religiosa Euro-Mediterranea 4, Libreria Editrice Vaticana-Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Città del Vaticano-Gazzada, 2015, pp. 227-246.

CASULA, Lucio, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Tiellemedia, Roma, 2002.

CHADWICK, Henry, „The Chalcedonian Definition", în: André-Jean FESTUGIÈRE (ed.), *Actes du Concile de Chalcédoine. Sessions III-VI (La Définition de la Foi)*, Cahiers d'Orientalisme 4, Patrick Cramer, Genève, 1983, pp. 3-12.

CHESNUT, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, London, 1976.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007.

CONGAR, Yves, „La Primauté des quatres premiers Conciles œcuméniques", în: *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (colectiv), Éditions de Chevetogne / Editions du Cerf, 1960, pp. 75-109.

DALEY, Brian E., „Christ and Christologies", în: Susan HARVEY (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 886-905.

DALLMAYR, Horst, *Die grossen vier Konzilien: Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon*, Kösel, München, 1961.

DIEPEN, Herman M., *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine: une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Saint Michel, Oosterhout, 1953.

DUCAY, Antonio (ed.), *Il concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

EVANS, Gillian R., „Eutyches, Nestorius, and Chalcedon", în: Gillan EVANS (ed.), *The First Christian Theologians. An Introduction to Theology in the Early Church*, Blackwell, Oxford – Malden MA, 2004, pp. 243-247.

FÉDOU, Michel, *La voie du Christ II. Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIIe siècle)*, Cerf, Paris, 2013.

FLOROVSKY, Georges, „Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers: An Introduction", în: Gerhard MÜLLER și Wienfried ZELLER (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte; Festschrift für Ernst Benz zum 60 Geburtstag*, Brill, Leiden, 1967 pp. 177-188.

FREND, William Hugh Clifford, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

FRIES, Paul și NERSOYAN, Tiran (eds.), *Christ in East and West*, Mercer University Press, Macon, CA, 1987.

GAVRILYUK, Paul, *The Suffering of the Impassible God: The Dialectis of Patristic Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

GONZÁLEZ, Juan Carlos M. (ed.), *León Magno: Cartas cristológicas*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999.

GONZÁLEZ, Justo L., *A History of Christian Thought, I: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, Abingdon, Nashville, 1984.

GRAY, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Brill, Leiden, 1979.

GREGORY, Thimothy, *Vox populi: Popular Opinion and Violence in the Christological Controversies of the Fifth Century A.D*, Ohaio State University Press, Columbus, 1979.

GREEN, Bernard, *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, W.H., și NISSIOTIS, Nikos (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite: Towards Convergence in Orthodox Christology*, World Council of Churches, Geneva, 1981.

GRILLMEIER, Aloys, „Nicaea (325) und Chalcedon (451): Um das christliche Gottes und Menschenbild", în Anton ZIEGENAUS (ed.), *Wegmarken der Christologie*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth, 1980, pp. 43-80.

GRILLMEIER, Aloys, „Natura e persona in cristologia: attuale contesto filosofico-teologico e concilio di Calcedonia", în: *Problemi attuali*

di cristologia: conferenze della Facoltà Teologica Salensiana 1974-1975, LAS, Roma, 1975, pp. 139-155.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 2nd ed., Atlanta, 1974.

GRILLMEIER, Aloys și BACHT, Heinrich (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, I-III, Echter-Verlag, Würzburg, 1951-1954.

HALL, Stuart George, „Past Creeds and Present Formula at the Council of Chalcedon", în: Robert SWANSON (ed.), *The Church Retrospective. Papers Read at the 1995 Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society. In Memory of Andrew Martindale*, Studies in Church History, 33, The Boydell Press, Woodbridge – Rochester, NY, 1997, pp. 19-29.

HALLEUX, André DE, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93, Leuven University Press, Leuven, 1993.

HALLEUX, André DE, „La falsification du symbole de Chalcédoine dans le synodicon nestorien", în: Jean DAUVILLIER (ed.), *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Centre d'histoire juridique méridionale, Université des sciences sociales, Toulouse, 1979, pp. 375-384.

HOOKER, Morna, „Chalcedon and the New Testament", în: Sarah COAKLEY și David A. PAILIN (eds.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 73-93.

HORN, Stephan Otto, „Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon", în: M. MACCARRONE (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze: atti del symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1991, pp. 261-274.

HORN, Stephan Otto, *Petrou kathedra: der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus, 449, und Chalcedon*, Bonifacius, Paderborn, 1982.

KONDOTHRA, George, *The Council of Chalcedon and the Division in the Church: An Analysis of the Christological Problem at the Council Seen Against Its Background*, Leuven, 1973.

LEBON, Joseph, *Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, teză de doctorat, Van Linthout, Leuven, 1909.

L'HUILLIER, Peter, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1996.

LIÉBAERT, Jacques, *Christologie: von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freibourg, 1965.

MACARTHUR, J.S., *Chalcedon*, SPCK, London, 1931.

MACQUARRIE, John, *The Chalcedonian Definition: Foundation Documents of the Faith*, T&T Clark, Edinburgh, 1987.

MANOIR, H. du, *Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine (451-1951)*, Casterman, Tournai, 1951.

MARTENS, Peter William (ed.), *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2008.

MARTZELOS, Georgios, *Genese kai peges tou orou tes Khalkedonas*, Thessalonica, 1986.

MASCALL, Eric Lionel, „The Relevance of Chalcedon Today", în: C. MARCHESELLI (ed.), *Parola e spirito: studi in onore di Settimio Cipriani*, Paideia Editrice, Brescia, 1982, pp. 1043-1050.

MCGUCKIN, John A., „Mystery or Conundrum?: The Apprehension of Christ in the Chalcedonian Definition", în: Peter MARTENS (ed.), *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 246-259.

MCGUCKIN, John A., *St Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, St. Vladimir Seminary's Press, Crestwood, 1994.

MEINHARDT, Birgitta, *Fanatiker oder Heilige?: Frühchristliche Mönche und das Konzil zu Chalkedon*, Peter Lang, Frankfurt, 2011.

MEYENDORFF, Jean, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 2010 (prima ediție a apărut în 1969).

MEYENDORFF, John, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*, Cassell, London, 1989.

MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'humanité, le salut et la question monophysite*, Beauchesne, Paris, 1997.

MOELLER, Charles, *Trois fragments grecs de l'apologie de Jean le Grammairien pour le Concile de Chalcédoine*, Louvain, 1951.

MOUTERDE, Paul, *Les versions syriaques du tome de saint Léon*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1932.

MURPHY, Francis X., *Peters Speaks Through Leo: The Council of Chalcedon A.D. 451*, Washington, 1952.

NEED, Stephen William, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, SPCK/Hendrickson Publishers, London, 2008.

NEED, Stephen William, *Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon*, Peter Lang, New York, 1996.

NEIL, Bronwen, *Leo the Great*, Routledge, London, 2009.

NORRIS, Richard, *The Christological Controversy*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

NORRIS, Richard, „Chalcedon Revisited: A Historical and Theological Reflection", în: Bradley NASSIF (ed.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996.

OLMI, Antonio, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, Roma, 2003.

OORT, Johannes VAN și ROLDANUS, Johannes (eds.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 4, Peeters, Leuven, 1998.

OORT, Johannes VAN și WICKERT, Ulrich (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kok Pharos, Kampen, 1992.

PAMPALONI, Massimo, „The Way to Chalcedon: An Unexpected Journey, There and Back Again", în: Gerard WHELAN (ed.), *Lonergan's Anthropology Revisited. The Next Fifty Years of Vatican II. Contributions Made to the International Conference Held in the Pontifical Gregorian University, Rome, 27-30 Nov. 2013*, Analecta Gregoriana, 324, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015, pp. 129-179.

PATTERSON, Colin Peter, *Chalcedonian Personalism: Rethinking the Human*, Peter Lang, Oxford, 2016.

PELIKAN, Jaroslav, *La tradition chrétienne I: L'émergence de de la Tradition catholique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

PERRONE, Lorenzo, „De Nicée à Chalcédoine: les quatre conciles œcuméniques", în: Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Les conciles œcuméniques, 2: L'historie*, Cerf, Paris, 1994, pp. 19-112.

PERRONE, Lorenzo, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: del concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)*, Paideia, Brescia, 1980.

PETRI, Sara, *Vigilio di Tapso. Contro Eutiche*, Morcelliana, Brescia, 2003.

PETRIGLIERI, Ignazio, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2007.

PIDOLLE, Laurent, *La Christologie historique du pape saint Léon le Grand*, Cerf, Paris, 2013.

PRICE, Richard și WHITBY, Mary (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, Liverpool, 2011.

QUASTEN, Johannes, *Patrology, vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Spectrum, Utrecht, 1963.

RONZANI, Rocco, *Lettera sulle due nature: Introduzione, testo, traduzione e commento*, Dehoniane, Bologna, 2011.

SAGI-BUNIC, Thomislaus, *Deus perfectus et homo perfectus: A concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Herder, 1965.

SAMUEL, Cherian, *The Council of Chalcedon Re-Examined: A Historical and Theological Survey*, Christian Literature Society, Madras, 1977.

SANNA, I., „Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia", în: *Miscellanea Lateranense*, Université du Latran, Roma, 1974-1975, pp. 226-253.

SARKISSIAN, Karekin, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, SPCK, London, 1965.

SARTORI, Antonio, *Il Concetto di Ipostasi e l'Enosi Dogmatica ai Concilii di Efeso e di Calcedonia*, Marietti, Roma, 1927.

SCHLINK, Edmund, „Die Christologie von Chalcedon im ökumenischen Gespräch", în: Ernst-Heinz AMBERG și Ulrich KÜHN (eds.), *Bekenntnis zur Kirche; Festgabe für Ernst Sommerlath zum 70 Geburtstag*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1960, pp. 213-219.

SCHNITZLER, Theodor, *Im Kampfe um Chalcedon: Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*, Universitas Gregoriana, Roma, 1938.

SCHWARTZ, Eduard, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1937.

SELLERS, Robert Victor, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, London, 1953.

SESBOÜÉ, Bernard (ed), *Histoire des dogmes I: Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

SESBOÜÉ, Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église: pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Desclée, Paris, 1982.

SILLETT, Helen Marie, *Culture and Controversy: The Christological Disputes of the Early Fifth Century*, teză de doctorat, University of California, Berkeley, 1999.

TANNER, Norman, *Conciles et synodes*, Cerf, Paris, 2000.

TORRANCE, Iain R., *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Canterbury Press, Norwich, 1988.

VALLUVASSERY, Clement, *Christus im Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*, LIT, Münster, 2001.

VAN LOON, Johannes Christiaan, *The Christology of Cyril of Alexandria: Milestone on The Road to Chalcedon*, teză de doctorat, Protestantse theologische universiteit, Utrecht, 2008.

VRIES, Wilhelm DE, „The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox churches", în: P.R. FRIES și T. NERSOYAN (eds.), *Christ in East and West*, Mercer University Press, Macon, GA, 1987, pp. 3-13.

WALLACE, David H., „Heilsgeschichte, Kenosis and Chalcedon", în: *Oikonomia; Heilsgeschichte Cullmann zum 65ten Geburtstag*, Herbert Reich Evang Verlag, Hamburg-Bergstedy, 1967, pp. 248-258.

WHITBY, Michael, „The Church Historians and Chalcedon", în: Gabriele MARASCO (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 2003, pp. 449-95.

YOUNG, Frances, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, SCM Press, London, 1983.

Studii și articole:

ALONSO, Joaquín María, „Calcedonia, hoy", în: *Revista espanõla de teología*, vol. 16, nr. 4/1956, pp. 497-506.

ALONSO, Joaquín María, „El Concilio de Calcedonia: Historia y actualidad", în: *Revista espanõla de teología*, vol. 15, no 2/1955, pp. 293-305.

AMIRAV, Hagit, „Political and Social Networks in the Council of Chalcedon: The Imperial Commission", în: *Studia Patristica*, vol. 45/2010, pp. 39-145.

BAKER, William R., „The Chalcedon Definition, Pauline Christology, and the Postmodern Challenge of 'from below' Christology", în: *Stone-Campbell Journal*, vol. 9, nr. 1/2006, pp. 77-97.

BEVAN, George A. și GRAY, T.R., „The Trial of Eutyches: A New Interpretation", în: *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 101/2008, pp. 617-657.

BAXTER, Anthony, „Chalcedon, and the Subject in Christ", în: *The Downside Review*, vol. 107, nr. 366/1989, pp. 1-21.

BLAISING, Craig A., „Chalcedon and Christology: A 1530th Anniversary", în: *Bibliotheca sacra*, vol. 138, nr. 552/1981, pp. 326-337.

BOERSMA, Hans, „The Chalcedonian Definition: Its Soteriological Implications", în: *The Westminster Theological Journal*, vol. 54, nr. 1/1992, pp. 47-63.

BOUMAN, Herbert, „Significance of the Dogma Concerning Christ as Defined by the Council of Chalcedon", în: *Concordia Theological Monthly*, vol. 40, nr. 2/1969, pp. 81-91.

BOUTENEFF, Peter, „Chalcedonians and Non-Chalcedonians: Realizing Unity", în: *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 42, nr. 2/1998, pp. 153-169.

BRECK, John, „Reflections on the 'Problem' of Chalcedonian Christology", în: *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 33, nr. 2/1989, pp. 147-157.

CHADWICK, Henry, „Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 6, nr. 1/1955, pp. 17-34.

CHIȚESCU, Nicolae, „Difference between the *Horos* and the *Canon* and Its Importance for the Reception of the Synod of Chalcedon", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 16, nr. 1-2/1971, pp. 108-132.

CHIȚESCU, Nicolae, „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, vol. 17, nr. 3/1965, pp. 295-307.

COMAN, Ioan G., „Definiția doctrinară a sinodului de la Calcedon și acceptarea ei în Biserica Ortodoxă", în: *Ortodoxia*, vol. 21, nr. 4/1969, pp. 499-506.

COMAN, Ioan G., „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene", în: *Ortodoxia*, vol. 17, nr. 1/1965, pp. 44-82.

COURTHIAL, Pierre, „Actualité de Chalcédoine", în: *Foi et vie*, vol. 75, nr. 1/1976, pp. 59-66.

CROSS, Richard, „A Recent Contribution on the Distinction between Monophysitism and Chalcedonianism", în: *The Thomist*, vol. 65, nr. 3/2001, pp. 361-383.

DALEY, Brian E, „Unpacking the Chalcedonian Formula: From Studied Ambiguity to Saving Mystery", în: *The Thomist*, vol. 80, nr. 2/2016, pp. 165-189.

DURAND, Georges-Matthieu DE, „Sources et signification de Chalcédoine (451)", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, nr. 3/2002, pp. 369-386.

EADIE, Douglas, „Chalcedon Revisited", în: *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 10, nr. 1/1973, pp. 140-145.

FERRARA, Dennis, „«Hypostatized in the Logos»: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon", în: *Louvain Studies*, vol. 22, nr. 4/1997, pp. 311-327.

FLOROVSKY, Georges, „The Message of Chalcedon", în: *The Ecumenical Review*, 4/1952, pp. 394-397.

GALOT, Jean, „«Une seule personne, une seule hypostase»: Origine et sens de la formule de Chalcédoine", în: *Gregorianum*, vol. 70/1989, pp. 251-276.

GARRETT, James Leo Jr., „Reappraisal of Chalcedon", în: *Review&Expositor*, vol. 71, nr. 1/1974, pp. 31-42.

GRAU, A., „A Worry for Philosophy: Chalcedon, the Person and Nature", în: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 88, nr. 3/2004, pp. 497-518.

HALLEUX, André DE, „À propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine", în: *Revue théologique de Louvain*, vol. 25, nr. 4/1994, pp. 445-471.

HALLEUX, André DE, „La définition christologique à Chalcédoine", în: *Revue théologique de Louvain*, vol. 7, nr. 1-2 /1976, pp. 3-23.

HANSON, Anthony T., „Two Consciousnesses: The Modern Version of Chalcedon", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 37, nr. 4/1984, pp. 471-483.

HAVRILAK, Gregory, „Chalcedon and Orthodox Christology Today", în: *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 33, nr. 2/1989, pp. 127-145.

HENDRY, George Stuart, „Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey", în: *Theology Today*, vol. 11, nr. 4/1955, pp. 568-570.

JENKINS, David, „The Bearing of Chalcedon upon the Modern Discussions About the 'Humanum' and the Secular", în: *The Ecumenical Review*, vol. 22, nr. 4/1970, pp. 424-433.

KARMIRIS, Ioannis, „The Distinction between the *Horoi* and the *Canons* of the Early Synods and their Significance for the Acceptance of the Council of Chalcedon by non-Chalcedonian Churches", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 16, nr. 1-2/1971, pp. 79-107.

KONIDARIS, Gerasimos Iōannou, „The Christological Decisions of Chalcedon: Their History down to the 6th Ecumenical Synod (451-680/81)", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 16, nr. 1-2/1971, pp. 63-78.

KRAUSMÜLLER, Dirk, „Making Sense of the Formula of Chalcedon: The Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's Contra Nestorianos et Eutychianos", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 65, nr. 5/2011, pp. 484-513.

LEBON, Jean, „Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine", în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 32, nr. 4/1936, pp. 809-876.

LEUENBERGER-WENGER, Sandra, „The Case of Theodoret at the Council of Chalcedon", în: *Studia Patristica*, vol. 62/2013, pp. 371-382.

LISTON, Gregory J., „A «Chalcedonian» Spirit Christology", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 81, nr. 1/2016, pp. 74-93.

LOICHIȚĂ, Vasile, „Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice", în : *Mitropolia Banatului*, vol. 9, nr. 1-2/1959, pp. 25-44.

LÖSER, Werner, „Constantinople (381), Chalcedon (451), Riva-Trent (1984)", în: *The Ecumenical Review*, vol. 37, nr. 2/1985, pp. 230-239.

LUDWIG, Eugene, „Chalcedon and Its Aftermath: Three Unresolved Crises", în: *Laurentianum*, vol. 27/1986, pp. 98-120.

MACARTHUR, John, „Chalcedon and the Papacy", în: *Church Quarterly Review*, vol. 153, nr. 305/1952, pp. 201-209.

MADOZ Y MOLERES, José, „El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla", în: *Revista espanõla de teología*, vol. 12, nr. 2/1952, pp. 189-204.

MARLÉ, René, „Chalcédoine reéinterroge", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 65, nr. 1/1977, pp. 15-44.

MARSHALL, John S., „Christology after Chalcedon", în: *Anglican Theological Review*, vol. 42, nr. 2/1960, pp. 117-125.

MARTZELOS, Georgios, „Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?", în: *Orthodoxes Forum*, vol. 6, nr. 1/1992, pp. 21-39.

McDONALD, Hugh Dermond, „Christ's Two Natures: The Significance of Chalcedon Today", în: *Christianity Today*, vol. 19, nr. 25/1975, pp. 12-14.

MEYENDORFF, John, „Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 10, nr. 2/1964-1965, pp. 16-36.

MISIUREK, J., „Le concile de Chalcédoine et son aspect œcuménique", în: *Roczniki teologicznokanoniczne*, vol. 21, nr. 2/1974, pp. 91-104.

MORRIS, John, „Chalcedon and Contemporary Christology: A New Direction for an Ancient Christology", în: *Angelicum*, vol. 75/1998, pp. 3-46.

MURPHY, Francis X., „The Dogmatic Definition at Chalcedon", în: *Theological Studies*, nr. 1/1951, pp. 505-519.

NEED, Stephen W., „Language, Metaphor, and Chalcedon: A Case of Theological Double Vision", în: *Harvard Theological Review*, vol. 88, nr. 2/1995, pp. 237-255.

NICOLSON, R.B., „A Logical Defence of Chalcedon", în: *Journal for the Study of Religion*, vol. 2, nr. 2/1989, pp. 37-45.

PALMER, Andrew, „A Tale of Two Synods: The Archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451", în: *The Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 66, nr. 1-2/2014, pp. 37-61.

PARYS, Michel VAN, „The Council of Chalcedon as Historical Event", în: *The Ecumenical Review*, vol. 22, nr. 4/1970, pp. 305-320.

PELIKAN, Jaroslav, „Chalcedon after Fifteen Centuries", în: *Concordia Theological Monthly*, vol. 22, nr. 12/1951, pp. 926-936.

PIDOLLE, Laurent, „Petite présentation de la christologie historique du Pape S. Léon le Grand", în: *Nouvelle revue théologique*, vol. 134, nr. 1/2012, pp. 58-77.

POPESCU, Teodor M., „Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic", în: *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, pp. 188-294.

PRICE, Richard, „The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)", în: *Church History and Religious Culture*, vol. 89, nr. 1-3/2009, pp. 307-325.

RĂMUREANU, Ioan, „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon", în: *Studii Teologice*, nr. 3-4/1970, pp. 179-211.

REES, Silas, „Leontius of Byzantium and his Defence of the Council of Chalcedon", în: *Harvard Theological Review*, vol. 24, nr. 2/1931, pp. 111-119.

REICH, K Helmut, „The Chalcedonian Definition: An Example of the Difficulties and the Usefulness of Thinking in Terms of Complementarity?", în: *Journal of Psychology & Theology*, vol. 18, nr. 2/1990, pp. 148-159.

RICHES, Aaron, „After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity", în: *Modern Theology*, vol. 4, nr. 2/2008, pp. 199-224.

ROMANIDES, John, „St Cyril's «One physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 10, nr. 2/1964-1965, pp. 82-107.

SAMUEL, V.C., „Proceedings of the Council of Chalcedon and Its Historical Problems", în: *The Ecumenical Review*, vol. 22, nr. 4/1970, pp. 321-347.

SANNA, Ignazio, „Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia", în: *Miscellanea Lateranense*, nr. 1/1975, pp. 226-253.

SANDERS, Fred, „Biblical Grounding for the Christology of the Councils", în: *Criswell Theological Review*, vol. 13, nr. 1/2015, pp. 93-104.

SCHARLEMANN, Martin H., „Case for Four Adverbs: Reflections on Chalcedon", în: *Concordia Theological Monthly*, vol. 28, nr. 12/1957, pp. 881-892.

SCHEFFCZYK, Leo, „Chalcedon heute", în: *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»*, vol. 8/1979, pp. 10-22.

SCHLINK, Edmund, „Christology of Chalcedon in Ecumenical Discussion", în: *Dialog*, vol. 2, nr. 2/1963, pp. 134-138.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry, „Chalcedon Defended: A Pluralistic Re-Reading of the Two-Natures Doctrine", în: *The Expository Times*, vol. 118, nr. 3/2006, pp. 113-119.

SCHMIDT, Peter, „Chalcedon im Leben des Christen", în: *Internationale katholische Zeitschrift 'Communio'*, vol. 8/1979, pp. 23-29.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm, „Chalcedon: 451-1951", în: *Evangelische Theologie*, vol. 11, nr. 6/1951-1952, pp. 241-259.

SESBOÜÉ, Bernard, „Procès contemporain de Chalcédoine", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 65, nr. 1/1977, pp. 45-80.

SHIN, Allen K., „The Images of Nestorius and the Factionalism after Chalcedon", în: *Studia Patristica*, vol. 39/2006, pp. 125-130.

SLUSSER, Michael, „The Issues in the Definition of the Council of Chalcedon", în: *Toronto Journal of Theology*, vol. 6, nr. 1/1990, pp. 63-69.

SMOLÍK, Josef, „Die Komplementarität der spirituellen Werte und der gesellschaftlichen Verantwortung nach dem Dogma von Chalcedon", în: *Communio viatorum*, vol. 23, nr. 4/1980, pp. 229-236.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Hristologia sinoadelor", în: *Ortodoxia*, vol. 24, nr. 4/1974, pp. 573-579.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, vol. 3, nr. 2-3/1951, pp. 295-440.

STOCKMEIER, Peter, „Das Konzil von Chalkedon: Probleme der Forschung", în: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 29, nr. 1-2/1982, pp. 140-156.

STROUP, George W., „Christian doctrine I: Chalcedon Revisited", în: *Theology Today*, vol. 35, nr. 1/1978, pp. 52-64.

THOM, Gideon, „A New Road to Chalcedon", în: *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 39/1982, pp. 23-32.

VERKHOVSKOY, Serge, „Some Theological Reflections on Chalcedon", în: *St Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 2, nr. 1/1958, pp. 2-12.

VRANIC, Vasilije, „The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448", în: *Philotheos*, vol. 8/2008, pp. 208-221.

WATSON, Duncan, „Why Chalcedon", în: *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 39/1982, pp. 3-22.

WENDEBOURG, Dorothea, „Chalcedon in Ecumenical Discourse", în: *Pro Ecclesia*, vol. 7, nr. 3/1998, pp. 307-332.

WEINANDY, Thomas G., „The Council of Chalcedon. Some Contemporary Christological Issues", în: *Theology Digest*, vol. 53/2006, pp. 345-356.

YOUNG, Frances M., „The Council of Chalcedon 1550 years later", în: *Touchstone*, vol. 19, nr. 1/ 2001, pp. 5-14.

Sinodul al V-lea Ecumenic Constantinopol (553)

INTRODUCERE

„Unicule Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat și, răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi!"[52]

„Sfinții Părinți care s-au adunat de-a lungul timpului în cele patru sfinte Sinoade, folosindu-se de exemple vechi, au orânduit împreună despre ereziile și problemele apărute, fiind stabilit cu fermitate că lumina adevărului alungă umbrele minciunii atunci când problemele care trebuie să fie discutate de ambele părți sunt prezentate în cadrul dezbaterilor comune. Căci adevărul nu poate fi descoperit în alt fel în cadrul dezbaterilor comune despre credință, de vreme ce fiecare are nevoie de ajutorul aproapelui [...]."[53]

---

[52] Imn dogmatic introdus de împăratul Justinian în canonul Sfintei Liturghii (*Antifonul al II-lea*). Majoritatea afirmațiilor dogmatice din acest imn se regăsesc în Anatematismele Sinodului al V-lea Ecumenic.

[53] Citat din *Hotărârea* Sinodului al V-lea Ecumenic despre condamnarea celor *Trei Capitole*.

Citatul de mai sus este „cea mai frumoasă declarație"[54] a unui sinod ecumenic despre necesitatea de a dezbate în comun, deschis, probleme care vizează întreaga Biserică și importanța unor decizii luate împreună de cei care au responsabilitatea pastorală în Biserică. Astfel gândeau Părinții adunați în sinod la Constantinopol în anul 553 conciliaritatea Bisericii și rolul ei în „descoperirea" adevărului de credință.

Convocarea Sinodului al V-lea Ecumenic din 553 a fost cerută de nevoia întăririi păcii și unității eclesiale și imperiale în Răsăritul creștin, în contextul în care atât interpretarea monofizită a teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, cât și interpretarea Sinodului de la Calcedon în sens nestorian au adus multe tulburări în Biserică. Împăratul teolog Justinian I (527-565) a reunit Sinodul de la Constantinopol din 553, pe care-l numim astăzi ca fiind al V-lea Sinod Ecumenic[55], pentru a pune capăt acestor tulburări și

[54] N. TANNER, *Conciles et synodes*, Cerf, Paris, 2000, p. 46.

[55] Printre cele mai importante lucrări dedicate Sinodului al V-lea Ecumenic (553), amintim: Eugene Michael LUDWIG, *Neo-Chalcedonianism and the Council of 553*, UMI, Ann Arbor, 2007; Celia CHAZELLE și Catherine CUBITT (eds.), *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Brepols, Turnhout, 2007; N. CHIFĂR, „Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol (553)", în: *Istoria creștinismului*, I, pp. 197-222; Vincezo POGGI, „The Three Chapters Controversy", în: Alfred STIRNEMANN și Gerhard WILFLINGER (eds.), *Syriac Dialogue: Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Pro Oriente, Vienna, 1996, pp. 142-150; Panayotis A. YANNOPOULOS, „Le deuxième Concile de Constantinople (553) ou le cinquième Concile œcuménique", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les Conciles oequméniques: 1. Histoire*, pp. 115-125; J. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989; J. MEYENDORFF, *Le Christ...*; Leo Donald DAVIS, S.J., „Council of Constantinople II (553)", în: *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Michael Glazier, Wilmington/Delaware, 1987, pp. 207-257; Patrick GRAY, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Brill, Leiden, 1979; Francis X. MURPHY & Polycarp SHERWOOD, *Histoire des conciles œcuméniques: Constantinople II et Constantinople III*, Éditions de l'Orante, Paris, 1973; Evangelos CHRYSOS, *Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils (553)*, Habelt, Bonn, 1969; Charles MOELLER, „Le chalcédonianisme et le néo-chalcédonianisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle", în: Aloys GRILLMEIER (ed.), *Das Konzil von Chalkedon I: Geschichte und Gegenwart*, Echter, Würzburg, 1951, pp. 638-720; Frederick G. MCLEOD, „The Significance of Constantinople

schisme din Biserică. Nobil în intenția sa, dorind clarificarea interpretării ortodoxe a Calcedonului și a formulărilor echivoce ale Sfântului Chiril al Alexandriei, Sinodul receptează și aprobă condamnarea împărătească a ceea ce a rămas în istorie cunoscut sub numele de cele *Trei Capitole*: persoana și scrierile lui Teodor de Mopsuestia (cca.352-428); scrierile polemice ale lui Teodoret de Cyr contra Sfântului Chiril al Alexandriei (cca.393-457); scrisoarea lui Ibas din Edesa (†457) către Maris Persanul.

Anatematismele Sinodului, primite mai târziu de către Biserica Ortodoxă ca reprezentând adevărata hotărâre dogmatică a Sinodului, prezintă o adevărată hristologie sistematică, sprijinită pe concepte clare, ce a rămas până astăzi normativă în Biserică.

I. Contextul istoric și teologic

De la Calcedon (451) la Constantinopol II (553)

Contextul istoric și teologic al sfârșitului de secol al V-lea și începutul secolului al VI-lea este marcat de o serie de evenimente

---

II's Alteration of Chalcedon's Formula About Christ's Natures «Coinciding In One Prosôpon»", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 77, nr. 4/2012, pp. 365-383; Nicolae-Dragoș KEREKES, „Sinodul V Ecumenic și origenismul", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 54, nr. 2/2009, pp. 51-70; V. GRATSIANSKYM, „St. Emperor Justinian and the Dispute On The Three Chapters", în: *Vestnik Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta*, vol. 1, nr. 17/2007, pp. 7-26; A. DE HALLEUX, „La distinction des natures du Christ «par la seule pensée» au cinquième concile œcuménique", în: Mircea PĂCURARIU și Ioan I. ICĂ JR. (eds.), *Persoană și comuniune: Prinos de cinstire părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, pp. 311-318; G.L.K. FRANK, „The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council", în: *Theological Studies*, vol. 52, nr. 4/1991, pp. 636-650; I.G. COMAN, „Probleme dogmatice ale Sinodului V Ecumenic", în: *Studii Teologice*, vol. 5, nr. 5-6/1953, pp. 312-346; Liviu STAN, „Împăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic și papalitatea", în: *Studii Teologice*, vol. 5, nr. 5-6/1953, pp. 312-346. O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al V-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

care au condus, într-un final, la convocarea celui de-al V-lea Sinod Ecumenic al Bisericii creștine:

Tentativele de compromis teologic cu grupările monofizite din Imperiul Bizantin – cu toate că deciziile dogmatice ale Calcedonului au beneficiat de sprijin imperial, în perioada imediat următoare încheierii sesiunilor celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic, grupările monofizite, consolidate în special în regiuni precum Egiptul, Palestina și Siria, au provocat o serie de tulburări în Imperiul Bizantin. Opoziția monofiziților față de deciziile doctrinare ale Sinodului din 451 era motivată de faptul că, în opinia lor, Calcedonul, prin reabilitarea lui Teodoret de Cyr și a lui Ibas de Edesa, dar și prin afirmația că după unire Hristos este cunoscut „în două firi", ar fi subscris nestorianismului[56]. Amploarea acestor grupări opuse hristologiei calcedoniene a făcut ca, până la venirea pe tronul bizantin a împăratului Leon I (457-474), scaune bisericești importante precum Alexandria, Antiohia și Ierusalimul să fie ocupate de ierarhi monofiziți. În pofida intervenției imperiale, grupările monofizite reușesc să supraviețuiască de-a lungul deceniilor domniei lui Leon I, iar odată cu venirea pe tron a împăratului uzurpator Basiliskos (475-476), primesc chiar sprijinul curții de la Constantinopol, care condamnă deciziile dogmatice ale Calcedonului. Definiția hristologică a Calcedonului își va redobândi autoritatea doctrinară și va fi iarăși recunoscută ca temei al credinței ortodoxe în 476, când Basiliskos este înlăturat de la Constantinopol de către împăratul Zenon (474-475; 476-491). Dar, pentru că refuzul creștinilor monofiziți din regiunea egipteană de a accepta Calcedonul putea avea consecințe politice și amenința unitatea imperiului, în cele din urmă, împăratul Zenon se arată favorabil compromisului teologic dintre patriarhul ortodox Acaciu al Constantinopolului și patriarhul monofizit Petru Mong al Alexandriei. După cum afirmă Francis Dvornik, acest compromis,

[56] *Cf.* Richard Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with Related Texts on the Three Chapters Controversy*, vol. I, Liverpool University Press, Liverpool, 2009, p. 1.

devenit lege imperială sub denumirea de *Henotikon* (482) sau „Decretul de unire"[57], consta într-o „mărturisire de credință ce pretindea că numai Simbolul de credință niceo-constantinopolitan și deciziile Sinodului de la Efes sunt obligatorii"[58]. Dar promulgarea *Henotikonului* lui Zenon nu s-a dovedit a fi un act de succes din două motive principale: în primul rând, acest act nu a fost acceptat în Egipt decât de către monofiziții moderați, adepți ai lui Sever al Antiohiei. Monofiziții rigoriști resping *Henotikonul* și întrerup comuniunea cu Petru Mong; în al doilea rând, papa Felix al III-lea (483-492) consideră *Henotikonul* ca o abatere de la credința calcedoniană și îi excomunică atât pe patriarhul Acaciu, cât și pe Petru Mong. Prin acest gest al papei se inaugurează așa-numita schismă acaciană (484-519)[59], care va fi soluționată abia sub domnia împăratului Justin I (518-527), când hristologia Calcedonului este reinvestită cu autoritate în Răsărit.

Criza origenistă de la începutul sec. al V-lea – controversele teologice legate de opera 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. Sfântul Epifanie de Salamina, înfocat critic al lui Origen, în a cărui operă teologică consideră că stau toate ereziile majore ale creștinismului, și Ioan al Ierusalimului, admirator al teologului

---

[57] Henry CHADWICK, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 50.

[58] Francis DVORNIK, *Histoire des conciles: de Nicée à Vatican II*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 37.

[59] Pentru mai multe informații despre schisma acaciană, a se vedea: Jan-Markus KÖTTER, *Zwischen Kaisern und Aposteln: Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013; H. CHADWICK, *East and West...*, pp. 50-51; I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, vol. I (1-1054), EIBMBOR, București, 1987, pp. 372-374; I. RĂMUREANU, „Evenimente istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 3-4/1970, pp. 179-211; Deborah DELIYANNIS, „The Roman *Liber Pontificalis*, Papal Primacy, and the Acacian Schism", în: *Medieval and Renaissance Studies*, vol. 45, nr. 2/2014, pp. 1-16.

Alexandriei, sunt principalele personaje în jurul cărora va gravita în Răsărit prima etapă a crizei origeniste. În Apus, taberele oponente se vor grupa în jurul lui Rufin de Aquileea, apărător al lui Origen, și Ieronim, contestatar al acestuia. Acestor controverse legate de opera și ideile teologice ale lui Origen le va cădea victimă și Sfântul Ioan Gură de Aur, care este pe nedrept condamnat la sinodul de la Stejar din 403 ca origenist. Cea de-a doua etapă a crizei are loc, în special, în mediul monahal palestinian la începutul secolului al VI-lea și va culmina prin două acte: în primul rând, prin condamnarea origenismului în cadrul unui sinod ținut la Constantinopol în 543. Hotărârea sinodală de condamnare a origenismului a fost trimisă de către împăratul Justinian printr-o scrisoare circulară tuturor scaunelor episcopale; în al doilea rând, prin trecerea problemei origeniste pe ordinea de zi a Sinodului al V-lea Ecumenic[60], în urma unor mici dispute de aceeași natură apărute în 552. De fapt, condamnarea origenismului sub împăratul Justinian reprezintă actul prin care se sancționa definitiv înfiltrarea necritică a filosofiei grecești în teologie și se încerca debarasarea spațiului creștin de ultimele reminiscențe ale gândirii păgâne.

Împăratul Justinian și monofizitismul – politica de câștigare a monofiziților și integrarea lor în unitatea imperiului a continuat și sub împăratul Justinian I, care în 527 i-a urmat la tron unchiului său, Justin I. Simpatiile monofizite ale soției sale, împărăteasa Teodora (500-548), au îngreunat însă adeseori eforturile lui Justinian de a instaura unitatea dogmatică în interiorul granițelor imperiului. Astfel, împărăteasa Teodora a căutat să instaleze pe scaunul patriarhal de la Constantinopol și Roma ierarhi

[60] Pentru o prezentare detaliată a crizei origeniste, a se consulta: Krastu BANEV, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford University Press, Oxford, 2015; Daniël 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; Elizabeth A. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992.

necalcedonieni, cu toate că încercările acesteia au eșuat în repetate rânduri: papa Vigilius (537-555), căruia Teodora i-a sprijinit inițial ascensiunea bisericească, a refuzat orice alianță cu aceasta în favoarea monofiziților. La Constantinopol, patriarhul impus de Teodora, Antim (535-536), a pierdut în scurt timp încrederea împăratului Justinian și a fost înlocuit de patriarhul Mina (536-552)[61].

Fidel acțiunilor sale de atragere a grupării necalcedoniene, împăratul Justinian acceptă concesia de a introduce în Trisaghionul liturgic formula „Unul din Treime a fost răstignit" (533), care era promovată în mediile monofizite. Ortodoxia acestui adaos va fi confirmată însă de papa Ioan al II-lea al Romei (533-535), care învestește formula cu autoritate doctrinară[62]. Pentru că actul întreprins de Justinian nu aduce cu sine rezultatul dorit, aceluiași împărat i se sugerează ideea câștigării monofiziților prin condamnarea operelor unor personalități din școala antiohiană, a căror teologie era aspru criticată în mediile monofizite din Egipt. În acest sens, printr-un edict emis în 544, împăratul Justinian condamnă pentru prima dată scrierile cunoscute sub numele de cele *Trei Capitole*. Fiind considerat o vătămare adusă Sinodului de la Calcedon, patriarhul Mina și alți ierarhi importanți ai scaunelor patriarhale din Răsărit au refuzat inițial să semneze decretul imperial de condamnare. La presiunile curții imperiale, ierarhii din Răsărit vor subscrie edictului, așa cum va face și papa Vigilius în cadrul unul sinod ținut la Constantinopol în 548[63], provocând nemulțumiri printre episcopii din Apus. Din acest motiv, acesta va reveni ulterior asupra deciziei sale, intrând astfel în conflict cu Constantinopolul. Dat fiind faptul că gestul condamnării celor *Trei Capitole* dăduse naștere unor serii de controverse și semănase

[61] *Cf.* I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, vol. I, p. 375.

[62] *Cf.* F. DVORNIK, *Histoire...*, p. 38. Părintele Dumitru Stăniloae consideră că formula respectivă aparține călugărilor sciți: „Contribuția «călugărilor sciți» la precizarea hristologiei de la începutul sec. VI", în: *Mitropolia Olteniei*, vol. 37, nr. 3-4/1985, pp. 199-244.

[63] *Cf.* F.X. MURPHY & P. SHERWOOD, *Histoire...*, pp. 78-79.

confuzie în interiorul ierarhiei calcedoniene, împăratul Justinian convoacă în anul 553 la Constantinopol cel de-al V-lea Sinod Ecumenic.

Cele Trei Capitole

Înainte de a trece la prezentarea desfășurării celui de-al V-lea Sinod Ecumenic și a definiției sale dogmatice, câteva scurte precizări despre autorii scrierilor care alcătuiesc cele *Trei Capitole* sunt necesare.

Teodor de Mopsuestia (cca.352-428), una dintre personalitățile majore ale Școlii antiohiene, a fost „discipolul eminent"[64] al lui Diodor din Tars (330-390) și dascăl al lui Nestorie. Autor prolific și teolog remarcabil al direcției hermeneutice tipologice promovate de școala din Antiohia, Teodor de Mopsuestia a scris comentarii teologice la aproape toate cărțile Vechiului și Noului Testament, numeroase din lucrările sale fiind însă pierdute de-a lungul timpului. Din cauza unor afirmații hristologice ale sale dezvoltate în spiritul școlii antiohiene radicale, Teodor de Mopsuestia este considerat de numeroși istorici bisericești ca fiind părintele gândirii nestoriene[65]. Deși teologia sa a fost atacată de Sfântul Chiril al Alexandriei, dat fiind faptul că Teodor de Mopsuestia a murit cu puțin timp înainte de izbucnirea conflictului nestorian și contextul particular al desfășurării lucrărilor sale, Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes (431) nu s-a pronunțat asupra ortodoxiei operei acestuia[66]. Din acest motiv, scrierile sale au

---

[64] Otto BARDENHEWER, *Gesichte der altkirchlichen Literature*, III, Fribourg en Brisgau, 1923, p. 312.

[65] *Cf.* Adelbert DAVIS, „La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la controverse des Trois Chapitres", în: *Istina*, vol. 43/1998, p. 135; N. CHIFĂR, „Sinodul al V-lea Ecumenic...", p. 213.

[66] A se vedea *Hotărârea* Efesului, care a fost provocată de existența în Orient a unei mărturisiri de credință în duh nestorian și al cărei autor Chiril bănuia că ar fi Teodor de Mopsuestia.

putut să circule fără interdicții, exercitând o influență considerabilă mai ales în spațiul sirian, armean și persan. Opera lui Teodor de Mopsuestia nu este condamnată nici de Sinodul de la Calcedon (451), cu toate că, anterior, atât Sfântul Chiril, cât și Rabula de Edessa ridicaseră obiecții serioase cu privire la hristologia acestuia[67].

Teodoret de Cyr (cca.393-457) a fost, asemenea lui Nestorie, ucenic al lui Teodor de Mopsuestia și promotor al principiilor hristologice promovate de școala din Antiohia. Teodoret este unul dintre episcopii care au participat atât la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431), cât și la Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451). Personalitate puternică și respectată, se remarcă în timpul controverselor nestoriene ca „teologul" antiohienilor. Respinge în mod special Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei și se pare că este autorul mărturisirii siriene din timpul primului Sinod de la Efes, care trece apoi în Formula de unire din 433[68]. Acuzat de partida alexandrină ca nestorian, Teodoret este condamnat de sinodul al II-lea de la Efes din 449. Reabilitarea acestuia are loc la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, după ce subscrie condamnării lui Nestorie. Pentru că actul reabilitării acestuia la Sinodul de la Calcedon s-a făcut fără o condamnare a elementelor nestoriene din scrierile sale, adepții

[67] Pentru mai multe informații cu privire la personalitatea și opera lui Teodor de Mopsuestia, a se vedea: J.M. DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Studies in Christian Antiquity, 16, Catholic University of America, Washington, 1971; Richard A. NORRIS, *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford, 1963; F.A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Analecta Gregoriana, 82, Rome, 1956; Robert DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Biblica Apostolica Vaticana, Vatican City, 1948; Émile AMANN, „Théodore de Mopsueste", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/1, Paris, 1946, pp. 235-279; Bawai SORO, „La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la tradition de l'Église de l'Orient", în: *Istina*, vol. 42, nr. 2/1998, pp. 51-165; Luise ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 72/1961, pp. 263-293.

[68] *Cf.* „Introducerile" la Sinoadele al III-lea și al IV-lea Ecumenice.

dioprosopismului s-au folosit ulterior de operele lui ca de lucrările unui teolog complet ortodox[69].

Ibas din Edesa (†457), reprezentant al aceleiași școli antiohiene, este autorul unei celebre scrisori către Maris Persanul, în care critică hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei și Sinodul al III-lea Ecumenic. Din cauza refuzului acestuia de a condamna pe Nestorie și de a recunoaște hotărârile Sinodului al III-lea Ecumenic, Ibas este depus din scaunul episcopal la sinoadele din Tyr și Efes II (449). La Calcedon în 451 însă, după ce acceptă Sinodul al III-lea Ecumenic și îl anatematizează pe Nestorie, Ibas este reabilitat. Reabilitarea acestuia a venit și ca urmare a refuzului lui Ibas de a recunoaște paternitatea scrisorii către Maris[70].

Sinodul al V-lea Ecumenic

Al V-lea Sinod al Bisericii s-a reunit la Constantinopol între 5 mai și 2 iunie 553, în sala mare a Catedralei Sfânta Sofia, fiind prezidat de către patriarhul Eutihie al Constantinopolului (552-565)[71]. La Sinod au participat un număr de aproximativ 165 de episcopi, printre care Apolinarie al Alexandriei și Domus al Antiohiei. Patriarhul Eustahiu al Ierusalimului, recent instalat, nu a participat la lucrările Sinodului, fiind ocupat cu rezolvarea unor probleme administrative în propria sa eparhie. Continuând opoziția față de condamnarea celor *Trei Capitole*, papa Vigilius, deși a fost invitat, a refuzat să ia parte la ședințele Sinodului, motivând absența prin probleme de sănătate[72].

---

[69] *Cf.* Paul B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford University Press, Oxford, 2007; Klaus-Gunther WESSELING, „Theodoret von Kyros", în: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 11/1996, pp. 936-957.

[70] *Cf.* Vincenzo POGGI, „The Three Chapters Controversy", în: A. STIRNEMANN și G. WILFLINGER (eds.), *Syriac Dialogue...*, pp. 142-150; Adhémar ALÈS, „La lettre d'Ibas à Marès le Persan", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 22/1932, pp. 5-25.

[71] *Cf.* L.D. DAVIS, S.J., *The First Seven...*, p. 280.

[72] *Cf.* F.X. MURPHY & P. SHERWOOD, *Histoire...*, p. 87; F. DVORNIK, *Histoire...*, p. 38.

Lucrările Sinodului al V-lea Ecumenic s-au desfășurat pe parcursul a opt ședințe de lucru. Primele șase ședințe au loc între 2 și 19 mai, când Părinții reuniți la Constantinopol recunosc autoritatea primelor patru Sinoade Ecumenice anterioare și propun condamnarea celor *Trei Capitole*. Tot în cadrul acestor ședințe este condamnat Origen, Didim cel Orb și Evagrie Ponticul pentru susținerea teoriei apocatastazei. Pentru că pe data de 23 mai papa Vigilius alcătuiește un memoriu (*Constitutum*), prin care refuză să condamne cele *Trei Capitole*, Sinodul a luat în discuție în ședința a șaptea (26 mai) poziția scaunului Romei referitoare la aceste scrieri. În ședința finală din 2 iunie, Sinodul condamnă în mod oficial cele *Trei Capitole* și anatematizează din nou pe Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen. Papa Vigilius va subscrie deciziilor Sinodului șase luni mai târziu[73].

Horos-ul sinodal

Formula dogmatică întocmită de către Părinții adunați la Constantinopol în 553 a fost propusă spre aprobare în prima sesiune a Sinodului. Emiterea și aprobarea oficială a textului are loc abia în sesiunea finală a Sinodului al V-lea Ecumenic din 2 iunie 553. Formula are trei caracteristici majore: în primul rând, textul *horos*-ului, comparat cu cel al celorlalte Sinoade Ecumenice anterioare și posterioare, este cel mai extins; în al doilea rând, formula, deși este cea mai extinsă, nu are un conținut dogmatic bogat. Din acest motiv, aproape nicio monografie dedicată Sinodului al V-lea Ecumenic nu dedică spații ample comentariului teologic al acestei formule. În al treilea rând, cele 14 anatematisme atașate la finalul formulei sunt mai importante din punct de vedere dogmatic decât *horos*-ul propriu-zis al Sinodului.

---

[73] *Cf.* R. PRICE, *The Acts*..., I, pp. 183-370; II, pp. 3-139; I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, vol. I, p. 386.

La nivel de structură, formula dogmatică din 553, sugestiv intitulată *Condamnarea celor „Trei Capitole"*, este alcătuită astfel:

1. *Preambulul*: paragraful introductiv al formulei face trimitere la pilda talanților din *Evanghelia după Matei* 25, 14-30, subliniind faptul că cel care a neglijat cele ale sale și „s-a făcut altora pricină de scandal și izvor de neorânduială" va suferi „judecată mare și înfricoșătoare". Deși preambulul nu face referire directă la cei propuși spre condamnare în cadrul lucrărilor Sinodului, aluzia textului la Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa trebuie subînțeleasă.

2. *Precizarea sarcinii ierarhiei Bisericii de a păstra credința cea adevărată*: printr-un limbaj ce amintește de textul de la *Ieremia* 48, 10 și de pilda semănătorului din *Evanghelia după Matei* 13, 4-23, *horos*-ul subliniază că aceia cărora li s-a încredințat să conducă Biserica lui Hristos au responsabilitatea de a păzi „sămânța bună și curată a credinței" (hristologia Efesului și a Calcedonului) de „neghinele nelegiuirii, care sunt sădite de cel potrivnic" (cele *Trei Capitole*).

3. *Motivația explicită a convocării Sinodului*: încercarea adepților lui Nestorie de a „alătura Bisericii lui Dumnezeu" erezia dioprosopistă prin scrierile lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa.

4. *Convocarea Sinodului*: întrunirea celui de-al V-lea Sinod Ecumenic s-a făcut prin voia dumnezeiască și prin decret imperial. Plasarea convocării Sinodului sub autoritate divină și imperială preia modelul definițiilor dogmatice emise de Sinoadele Ecumenice anterioare.

5. *Conformitatea cu Tradiția*: Sinodul al V-lea Ecumenic urmează exemplul Sfinților Apostoli și al Tradiției Părinților Bisericii care s-au reunit în cele patru Sinoade Ecumenice anterioare și „au stabilit cu fermitate că lumina adevărului alungă umbrele minciunii atunci când problemele care trebuie să fie discutate de ambele părți sunt prezentate în cadrul dezbaterilor comune".

Textul evidențiază că, pentru Biserică, Sinodul este calea cea mai potrivită pentru afirmarea credinței și înlăturarea învățăturilor greșite.

6. *Confirmarea învățăturii dogmatizate de Sinoadele Ecumenice anterioare*: Simbolul de la Niceea din 325, Simbolul de credință de la Constantinopol din 381, învățătura Părinților adunați la Efes în 431 și la Calcedon în 451. Textul formulei de credință din 553 condamnă pe toți cei care au fost anatematizați de cele patru Sinoade menționate.

7. *Justificarea anatematizării celor Trei Capitole*: explicațiile Sinodului al V-lea Ecumenic cu privire la anatematizarea lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa alcătuiesc partea cea mai extinsă a *horos*-ului. Cele *Trei Capitole* sunt însă inegal tratate în *horos*-ul sinodal: referirile la persoana și scrierile lui Teodor de Mopsuestia domină această secțiune. Amintim faptul că scrierile acestor trei teologi și reabilitarea a doi dintre ei la Calcedon erau folosite de nestorieni pentru a interpreta al IV-lea Sinod Ecumenic ca favorabil hristologiei dioprosopiste.

În primul rând, fără a intra în detalii doctrinare, redactorii documentului justifică anatematizarea lui Teodor de Mopsuestia prin faptul că învățătura lui greșită, numită în text „nebunie", depășește pe cea a tuturor ereticilor, denigrând „marea taină a iconomiei noastre".

În al doilea rând, pentru a răspunde obiecțiilor celor care susțineau că o persoană decedată nu poate fi anatematizată, *horos*-ul justifică practica astfel: (1) prin apelul la învățătura scripturistică (*Ioan* 3, 18; *Galateni* 1, 18) și la Tradiția bisericească (Sfântul Chiril al Alexandriei, Fericitul Augustin); (2) prin explicația că Teodor de Mopsuestia a picat sub anatema Bisericii din timpul vieții, pentru că orice eretic, chiar dacă nu este condamnat în mod expres prin cuvânt, se înstrăinează singur de viața cea adevărată prin propriile sale învățături greșite; (3) Părinții Bisericii și Sinodul de la Efes au condamnat deja printr-o sentință dreaptă și

exactă dioprosopismul lui Nestorie și învățătura tuturor acelora care îi urmează acestuia.

În al treilea rând, împotriva celor care încercau să absolve de orice erezie pe Teodor al Mopsuestiei pe baza unor scrieri ale Sfântului Chiril și ale patriarhului Proclu al Constantinopolului, Părinții sinodali precizează următoarele: (1) aceste scrieri nu îl eliberează pe Teodor de anatemă, ci sunt expresii iconomice prin care Sfinții Părinți căutau să-i îndepărteze de rătăcire pe adepții lui Nestorie; (2) multe dintre aceste scrieri sunt falsificate: „Căci, tăind unele pasaje din cele pe care le-au scris Sfinții Părinți, punând laolaltă și adăugând de la sine anumite lucruri de-a dreptul false, [susținătorii lui Teodor] au încercat prin scrisoarea lui Chiril, cel de sfântă amintire, ca și cum ar fi fost mărturia Părinților, să-l elibereze de anatemă pe Teodor, numit mai devreme. În acestea adevărul iese la iveală din textele înseși, dacă pasajele care fuseseră tăiate sunt citite în desfășurarea textelor anterioare și posterioare, iar minciuna falsificării iese întru totul la lumină prin alăturarea textelor care sunt autentice".

Secțiunea se încheie cu explicația actului de anatematizare a anumitor scrieri ale lui Teodoret de Cyr și a scrisorii lui Ibas din Edesa către Maris Persanul. Părinții adunați la Constantinopol menționează că scrisoarea lui Ibas, despre care susținătorii lui Teodor spuneau că, prin reabilitarea autorului ei, ar fi fost acceptată de Sinodul al IV-lea Ecumenic și care elogia învățătura lui Nestorie și a episcopului de Mopsuestia, are un conținut doctrinar contrar hristologiei definițiilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice de la Efes și Calcedon. Contradicția dintre hristologia calcedoniană și conținutul acestei scrisori constituie, pentru sinodali, dovada evidentă că reabilitarea lui Ibas nu implica și acceptarea conținutului scrisorii acestuia.

8. *Reconfirmarea învățăturii primelor patru Sinoade Ecumenice și condamnarea celor Trei Capitole*: *horos*-ul se încheie cu mărturisirea că Sinodul adunat la Constantinopol în 553 primește întreaga

învățătură a Sinoadelor de la Niceea (325), Constantinopol (381), Efes (431) și Calcedon (451). În același timp, Sinodul condamnă *persoana și scrierile lui Teodor de Mopsuestia, scrierile lui Teodoret de Cyr împotriva celor douăsprezece Capitole ale Sfântului Chiril și împotriva Sinodului de la Efes*, precum și *scrisoarea lui Ibas către Maris Persanul*, care neagă faptul că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat din Sfânta Născătoare de Dumnezeu, acuză pe Sfântul Chiril de erezie, pretinde că Sinodul de la Efes a depus în mod nedrept pe Nestorie și numește cele 12 Capitole (Anatematisme) ale lui Chiril eretice.

II. Anatematismele dogmatice

La sfârșitul textului de condamnare a celor *Trei Capitole*, în aceeași sesiune finală din 2 iunie 553, Părinții sinodali au adăugat *14 anatematisme dogmatice*. Acestea reprezintă un extraordinar efort de receptare sinodală a dogmei trinitare și a celei hristologice a Bisericii sobornicești și marchează un progres evident față de Sinodul de la Calcedon. Dacă ar fi dezbrăcate de forma lor negativă, de condamnare, ar putea ușor fi considerate ca exprimând *hotărârea dogmatică* sau *confesiunea de credință* a Sinodului al II-lea de la Constantinopol[74].

Ele urmează îndeaproape cele 13 anatematisme publicate de împăratul Justinian cu doi ani înainte, în 551, în a sa *Mărturisire de credință* (Ὁμολογία πίστεως / *Confessio fidei*). Învățătura prezentată de ele încearcă o dublă țintă: pe de o parte, să interpreteze Calcedonul în sensul teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, iar pe de altă parte, să explice teologia chiriliană în lumina Calcedonului. De aceea s-a și spus că proclamarea de către sinod a lui Chiril al Alexandriei ca *regula fidei*[75] în materie de hristologie nu

[74] În mod special primele zece.

[75] *Cf.* J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, p. 113.

s-a făcut fără ca același sinod să ofere cheia interpretării ortodoxe a teologiei sale.

Anatematismele sinodului pot fi împărțite în trei categorii: (1) o primă anatematismă ce confirmă dogma și formularea trinitară capadociană; (2) anatematismele de la 2 la 10 condamnă pe cei care interpretează în mod nestorian hristologia calcedoniană, dar și pe cei care susțin contopirea dumnezeirii și a omenității în Hristos, precizând dogma hristologică; (3) anatematismele de la 11 la 14 sunt îndreptate nominal împotriva unei serii de eretici[76].

Anatematisma 1: are conținut trinitar. Este foarte importantă deoarece fixează în mod oficial într-o hotărâre a unui Sinod Ecumenic dogma Sfintei Treimi, așa cum o avem noi astăzi. Prima parte a anatematismei arată receptarea de către Biserică a formulării dogmei trinitare în sensul celei mărturisite deja de episcopii adunați la Constantinopol în 382[77]. Unitatea și distincția în Treime sunt exprimate într-un limbaj dogmatic, tehnic: unitatea trebuie mărturisită la nivelul lui *physis* (natură), adică al lui *ousia* (esență), pe când distincția, la nivelul ipostasului (*hypostasis*) sau persoanei (*prosōpon*), ambele folosite la plural. Dacă Niceea echivala *hypostasis* cu *ousia*, aici apar ca termeni din două planuri diferite. Deja în *Epistola sinodalilor de la Constantinopol din 382* adresată episcopilor din Occident, *ousia* și *physis* se arătau drept termeni sinonimi pentru ceea ce este comun în Sfânta Treime – dumnezeirea. Aceasta din urmă nu se împarte între cele „trei Ipostasuri desăvârșite, adică în trei Persoane desăvârșite". Ele sunt toate Trei „deoființă", fără să Se confunde sau să Se contopească, deoarece Ipostasurile Își păstrează însușirile personale: este un Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Constituindu-se în argument, partea a doua a anatematismei exprimă într-un limbaj tradițional apropiat Scripturii unitatea și distincția trinitară mărturisite dogmatic în

[76] *Cf.* F.X. Murphy & P. Sherwood, *Histoire...*, p. 107.

[77] Vezi textul integral al Scrisorii în volumul de față. Asemănarea limbajului conceptual este mai mult decât evidentă.

prima parte: „Căci Unul este Dumnezeu și Tatăl, de la Care [sunt] toate, și Unul Domnul Iisus Hristos, prin Care [sunt] toate, și Unul Sfântul Duh, în Care [sunt] toate".

Anatematisma 2: reia din prima parte a definiției dogmatice a Calcedonului, care mărturisea pe Unul și Același (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, născut înaintea veacurilor din Tatăl, după dumnezeire, și în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu (τῆς θεοτόκου), după omenitate. Nu trebuie uitat că Leon, în *Tomul* său către Flavian, insista în mod deosebit pe cele *două nașteri*, eternă și temporală, ale Aceluiași Fiu. Aceasta îi permitea afirmarea clară a celor două naturi, divină și umană, în integritatea lor, Hristos fiind „complet în ale Sale, complet în ale noastre" (*totus in suis, totus in nostris*)[78]. În ceea ce privește pe cea care a născut trupește pe Dumnezeu unit cu trupul după ipostas, și de aceea *Theotokos* (Sfântul Chiril), Părinții de la Sinodul al V-lea Ecumenic adaugă mărturisirea pentru prima dată într-un document sinodal oficial a pururea fecioriei (*aeiparthenos*) Maicii Domnului.

Anatematisma 3: mărturisește în termeni chirilieni învățătura ortodoxă despre comunicarea însușirilor în unica Persoană a lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu înomenit. Pentru a sublinia identitatea și unitatea lui Hristos, Calcedonul folosește nu mai puțin de 8 ori termenul „Același" (τὸν αὐτὸν) în definiția sa hristologică. Împotriva aceleiași tendințe nestoriene care despărțea sau separa, Sinodul de la Constantinopol din 553 spune că Hristos nu este în Cuvântul ca *unul în altul* (ἄλλον ἐν ἄλλῳ), cu alte cuvinte ca un subiect diferit. Ci în toate, și în minuni, și în nașterea după trup, și în pătimiri, este Unul și Același, Cel care este atât subiectul actelor dumnezeiești, cât și subiectul actelor omenești.

Anatematisma 4: explică felul în care văd sinodalii unirea hristologică. Ea evidențiază importanța *unirii ipostatice* a lui

[78] Vezi introducerea la *Tomul lui Leon* din volumul de față.

Dumnezeu-Cuvântul cu trupul însuflețit de suflet rațional (ultima parte este îndreptată contra apolinarismului). Această unire după ipostas, continuă anatematisma, s-a petrecut *prin compunere* (κατὰ σύνθεσιν): unicul Ipostas al Cuvântului devine „compus" prin înomenire sau prin asumarea firii umane. Prin aceasta, sinodul se poziționează în linia teologiei „enipostazierii" firii umane fără ipostas propriu în Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului, dezvoltată de Leonțiu de Bizanț. Mărturisind unirea lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul prin compunere, echivalată cu unirea după ipostas, sinodul respinge deodată înțelegerea nestoriană a unității în Hristos, ca o simplă legătură sau relație morală dintre două persoane, și opinia monofizită a lui Eutihie a unei uniri prin contopire a celor două firi ale Mântuitorului. Căci, spune el, unirea prin compunere nu numai că păstrează necontopite cele unite, dar nici nu admite divizarea în taina lui Hristos.

Anatematisma 5: arată cum trebuie înțeleasă expresia „un singur Ipostas" sau „o singură Persoană" din definiția dogmatică a Calcedonului. În perspectiva sinodului, mărturisirea unirii lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul după Ipostas înseamnă că nu există decât un singur Ipostas sau o singură Persoană a Lui. El respinge astfel orice afirmare nestoriană în Hristos a două ipostasuri sau persoane[79]. În sublinierea identității subiectului unic, logica hristologică este sprijinită pe teologia trinitară: pentru că Ipostasul lui Hristos este Ipostasul „Unuia din Treime" făcut om, atunci Sfânta Treime nu a primit adăugarea unei persoane sau ipostas după întruparea Cuvântului.

Anatematisma 6: explică chirilian *theotokia* Fecioarei Maria. Ea nu este în mod impropriu sau doar relativ numită „Născătoare de Dumnezeu", ca și cum ar fi născut un simplu om sau un Hristos care nu este Dumnezeu. Ci, pentru că Sfânta Fecioară a născut

[79] A se vedea: F.G. McLeod, „The Significance...", pp. 366-371.

trupește pe Dumnezeu unit cu trupul în mod ipostatic, de aceea este ea în mod propriu și în adevăr Născătoare de Dumnezeu.

Anatematisma 7: precizează învățătura Calcedonului exprimată în celebra formulă: „În două firi". Diferența (διαφορά) dintre naturi nu este anulată prin unire; ele nu fuzionează și nici nu există între ele diviziune sau separare, ca și cum ar avea fiecare propriul său ipostas. În sens chirilian, anatematisma afirmă că diferența naturilor nu poate fi contemplată *decât în cugetare* (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ). Precizarea aceasta era poate un semn al mâinii întinse de împăratul Justinian monofiziților severieni, pregătit deja în *Mărturisirea* sa din 551. Deoarece Sever al Antiohiei admitea această distincție doar în gândire, în realitate sau lucrare (ἐνεργείᾳ) nefiind pentru el decât o singură fire sau natură. Totuși, dacă Părinții sinodali doresc să accentueze aici faptul că naturile nu sunt separate în ipostasuri diferite, asta nu înseamnă că firile ar trebui considerate doar ca „abstracții conceptuale, ca entități mentale fără realitate concretă"[80].

Anatematisma 8: precizează sensul ortodox al celor două formule controversate utilizate în disputele monofizite: „Din două firi" și: „O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul". Mărturisirea unității lui Hristos nu înseamnă că din două firi a rezultat o singură fire (*physis*), echivalată din nou cu esența/ființa (*ousia*). Unirea după ipostas permite păstrarea specificului fiecărei firi, fără ca ele să se contopească. De aceea, putem mărturisi că Unul Hristos este deodată deoființă cu Dumnezeu-Tatăl și cu noi. Aceasta înseamnă că expresia Sfântului Chiril trebuie înțeleasă în sensul unui „singur Ipostas întrupat al lui Dumnezeu-Cuvântul".

Anatematisma 9: precizează că închinarea unică adresată lui Hristos este datorată unicității Ipostasului Său. Ea nu se realizează la nivelul firilor. De aceea, este greșit să se spună că Hristos este adorat în două firi, introducând astfel două închinări, pe cât

[80] A. DE HALLEUX, „La distinction...", p. 318.

de greșit este să se susțină că este o singură închinare deoarece este o singură fire.

Anatematisma 10: proclamă în mod oficial *theopashismul*, reluând chestiunea identității lui Hristos. Ipostasul este cel preexistent al Logosului divin, Care păstrează fără alterare firea divină și asumă, făcând-o a Sa, firea umană cu toate ale sale, afară de păcat. De fapt, distincția conceptuală între ipostas și natură permite Părinților din secolul al VI-lea să afirme deodată impasibilitatea divină și faptul că Hristos, Dumnezeu întrupat, a suferit și a murit pe cruce. Impasibilitatea era mărturisită în planul naturii, adică al dumnezeirii, iar asumarea suferinței și a morții, în planul Ipostasului Logosului. Ca și unirea chiriliană, pătimirea lui Dumnezeu este admisă doar „după Ipostas" (Leonțiu). Acesta poate fi mărturisit ca subiect al pătimirii tocmai pentru că după întrupare este „compus" dintr-o fire nepătimitoare (dumnezeirea) și una pătimitoare (omenitatea). Expresia „Unul din Sfânta Treime" din mărturisirea theopashită a călugărilor sciți: „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup" (*Unus de Trinitate passus est carne*), folosită în această anatematismă, va fi reluată de Justinian în imnul „Unicule Născut" introdus apoi în Liturghia bizantină.

Anatematisma 11: confirmă condamnările ereticilor realizate de precedentele Sinoade Ecumenice, împreună cu toți simpatizanții lor, la care adaugă pe Origen.

Anatematismele 12, 13 și 14: reiau condamnarea celor *Trei Capitole*: a) persoana preanecredinciosului Teodor de Mopsuestia și scrierile sale nelegiuite (*anatematisma 12*); b) scrierile nelegiuite ale lui Teodoret de Cyr împotriva adevăratei credințe și a primului sinod de la Efes și împotriva lui Chiril și a celor douăsprezece Capitole ale sale (*anatematisma 13*). În aceeași anatematismă se interzice în mod expres respingerea scrierilor lui Chiril, în mod special a *Scrisorii a treia*, despre care am văzut că a provocat atâtea tulburări în Biserică[81]; c) scrisoarea despre care se spune că Ibas din Edesa a scris-o către Maris Persanul (*anatematisma 14*).

[81] *Cf.* „Introduceri" la Sinoadele al III-lea și al IV-lea Ecumenice.

TEXTE ȘI TRADUCERI

Sententia synodica [adversus „tria capitula"]

Magno Deo et Salvatore nostro Iesu Christo, secundum parabolam in evangeliis dictam, pro uniuscuiusque viribus talenta distribuente, et operam eorum opportuno tempore exigente, si is qui creditum sibi unum talentum sine diminutione servavit, eo quod non operatus est, et amplificavit hoc quod sibi creditum est, condemnatur, quanto maiori et horribili iudicio subiaceat, qui non solum de ipso neglexerit, sed etiam aliis scandali et perturbationis causam praebuerit? cum sit omnibus fidelibus manifestum, quod quando de fide ratio moveatur, non solum impius condemnatur, sed etiam ille qui potest quidem prohibere impietatem, neglegit vero aliorum correptionem. Et nos igitur, quibus regere ecclesiam Domini creditum est, timentes maledictionem, quae imminet his qui negligenter opera domini faciunt, festinamus bonum fidei semen purum conservare ab impietatis zizaniis, quae ab inimico inseminantur. Quoniam igitur videbamus quod Nestorii sequaces conati sunt per Theodorum impium, qui Mopsuestiae fuit episcopus, et impia eius conscripta, et insuper per ea quae impie Theodoretus conscripsit, et per epistolam sceleratam, quae ab Iba dicitur ad Marim Persam scripta esse, suam impietatem Dei ecclesiae applicare, ideo ad eorum quae movebantur correptionem surreximus, et pro Dei voluntate, et iussione piissimi imperatoris vocati ad hanc regiam urbem convenimus.

Condamnarea celor „Trei Capitole"[1]

Marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, după cum spune parabola din Evanghelii, împarte talanți fiecăruia după puterile sale și cere la timpul potrivit lucrarea acelora. Dacă cel căruia i s-a dat un talant și l-a păstrat fără să-l piardă este condamnat[2] pentru că nu a lucrat sau înmulțit ceea ce i s-a încredințat, ce fel de judecată mai mare și înfricoșătoare va suferi cel care nu numai că a neglijat ceea ce este al său, dar s-a făcut altora pricină de scandal și izvor de neorânduială?

După cum este vădit tuturor credincioșilor că, atunci când un aspect legat de credință este tulburat, nu numai ereticul este condamnat, ci chiar și acela care poate să împiedice erezia, însă trece cu vederea smintirea altora, și noi, așadar, cei cărora li s-a încredințat conducerea Bisericii lui Dumnezeu[3], temându-ne de blestemul care îl amenință pe cel care face lucrul Domnului[4] cu nebăgare de seamă, ne sârguim să păzim sămânța bună și curată a credinței de neghinele nelegiuirii, care sunt sădite de potrivnic[5]. Văzând, așadar, că adepții lui Nestorie au încercat să alăture Bisericii lui Dumnezeu erezia lor prin nelegiuitul[6] Teodor, care a fost episcop al Mopsuestiei, și prin scrierile lui nelegiuite, de asemenea prin cele nelegiuite pe care Teodoret le-a scris și prin scrisoarea nelegiuită despre care se spune că a fost scrisă de Ibas pentru Maris Persanul, pentru acest motiv ne-am ridicat pentru îndreptarea celor tulburate. Și ne-am adunat în acest oraș împărătesc, fiind chemați prin voia lui Dumnezeu și porunca preacredinciosului împărat.

---

[1] Promulgată în cea de a VIII-a sesiune și ultima a Sinodului (2 iunie 553).

[2] *Cf. Matei* 25, 14-30.

[3] *Cf. Faptele* 20, 28.

[4] *Cf. Ieremia* 48, 10.

[5] Până aici textul s-a păstrat și în originalul grec. Restul textului din condamnarea celor *Trei Capitole* care a ajuns până la noi este în traducere veche latină.

[6] *Impius* – probabil traducerea lui ἀσεβής („neevlavios, nelegiuit, necredincios"); aici cu sens de „eretic".

Et quia contingit Vigilium religiosissimum, in hac regia urbe degentem, omnibus interesse quae his tribus capitulis annotata sunt, et tam sine scriptis, quam in scripturis ea saepius condemnasse, postea tamen et consensit in scriptis in concilio convenire, et disceptare una nobiscum de his tribus capitulis, ut definitio communiter ab omnibus nobis praebeatur fidei rectae conveniens; piissimus imperator secundum quod inter nos placuit, tam ipsum quam nos hortatus est communiter convenire, eo quod sacerdotes decet communibus quaestionibus finem communem imponere. Unde necessario petivimus ipsius reverentiam scriptas suas promissiones adimplere; nec enim iustum esse amplius scandalum pro tribus istis capitulis crescere, et Dei ecclesiam conturbari. Et pro his ad memoriam eius perduximus magna illa apostolorum exempla, et patrum traditiones. Licet enim sancti Spiritus gratia et circa singulos apostolos abundaret, ut non indigerent alieno consilio ad ea quae agenda erant; non tamen aliter voluerunt de eo quod movebatur, si oporteret gentes circumcidi, definire, priusquam communiter congregati divinarum scripturarum testimoniis unusquisque sua dicta confirmaverunt.

Unde communiter de eo sententiam protulerunt, ad gentes scribentes: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil aliud imponere vobis oneris, praeterquam necessaria, ut abstineatis ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocate, et fornicatione.*

Sed et sancti patres, qui per tempora in sanctis quattuor conciliis convenerunt, antiquis exemplis utentes, communiter de exortis haeresibus et quaestionibus disposuerunt, certo constituto, quod in communibus disceptationibus cum proponuntur quae ex utraque parte discutienda sunt, veritatis lumen tenebras expellit mendacii.

Nec enim potest in communibus de fide disceptationibus aliter veritas manifestari, cum unusquisque proximi adiutorio indiget, sicut in Proverbiis dicit Salomon: *Frater fratri adiutorium*

Și s-a întâmplat că preacuviosul [papă] Vigilius, cu reședința în acest oraș împărătesc, s-a preocupat de toate cele observate în legătură cu aceste *Trei Capitole*, condamnându-le adesea în aceeași măsură atât în vorbă, cât și în scris, pe urmă a acceptat în scris să participe la sinod și să judece laolaltă cu noi în privința acestor *Trei Capitole*, pentru ca prin noi toți să se ajungă în comun la o definiție conformă dreptei credințe. Preacredinciosul împărat, urmând celor convenite între noi, ne-a îndemnat astfel să ne reunim laolaltă, căci se cuvine ca preoții să impună problemelor comune o concluzie comună. Prin urmare, am cerut înseși sfinției sale să-și ducă la bun sfârșit promisiunile sale scrise, căci nu se cuvine ca scandalul pentru aceste *Trei Capitole* să crească mai mult, iar Biserica lui Dumnezeu să fie tulburată. Pentru acest lucru, am adus în amintirea lui acele mari exemple ale Apostolilor și ale tradițiilor Părinților. Căci, chiar dacă harul lui Dumnezeu se revărsa peste măsură în fiecare dintre Apostoli, încât nu aveau nevoie de sfatul altuia în ceea ce trebuia împlinit, cu toate acestea ei nu au vrut să hotărască în mod diferit în ceea ce privește problema care-i preocupă, anume dacă s-ar cuveni ca neamurile să fie tăiate împrejur, înainte ca, adunați laolaltă, să fi confirmat poziția fiecăruia față de mărturiile Sfintelor Scripturi. În acest fel au alcătuit împreună hotărârea pe care au scris-o neamurilor: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă, să nu vi se pună nicio greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare: să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sânge și de [animale] sugrumate și de desfrânare"[7].

Dar și Sfinții Părinți care s-au adunat de-a lungul timpului în cele patru sfinte Sinoade, folosindu-se de exemple vechi, au orânduit împreună despre ereziile și problemele apărute, fiind stabilit cu fermitate că lumina adevărului alungă umbrele minciunii atunci când problemele care trebuie să fie discutate de ambele părți sunt prezentate în cadrul dezbaterilor comune. Căci adevărul nu poate fi descoperit în alt fel în cadrul dezbaterilor comune despre credință, de vreme ce fiecare are nevoie de ajutorul aproapelui, după cum spune Solomon în *Pilde*: „Frate ajutat de frate

[7] *Faptele* 15, 28-29.

praestans: exaltabitur sicut civitas munita: valet vero sicut regnum fundatum. Et iterum in Ecclesiaste dicit: *Optimi duo quam unus, quibus est merces bona in labore ipsorum.* Sed etiam ipse Dominus dicit: *Amen dico vobis, si duo ex vobis convenerint super terram, de omni re quamcumque petierint, continget vobis a Patre meo qui in caelis est. Ubicumque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum in medio ipsorum.* Cum autem saepius et a nobis omnibus invitatus, et insuper gloriosissimis iudicibus missis ad ipsum a piissimo imperatore, promisit per seipsum de iisdem tribus capitulis sententiam proferre: huiusmodi response audito, apostoli admonitiones in corde habentes, quod *unusquisque pro se rationem reddet Deo,* timentes autem et iudicium imminens eis qui vel unum ex minimis scandalizant, quanto magis imperatorem ita Christianissimum et populos et ecclesias totas; et quod dictum a Deo ad Paulum: *Ne timeas, sed loquere et ne taceas, quoniam ego sum tecum, et nemo poterit nocere tibi,* congregati ante omnia compendiose confessi sumus fidem illam tenere, quam Dominus noster Iesus Christus verus Deus tradidit sanctis suis apostolis, et per eos sanctis ecclesiis, et qui post illos fuerunt sancti patres et doctores ecclesiae creditis sibi populis tradiderunt. Tenere autem et servare et praedicare sanctis ecclesiis confessi sumus hanc fidei confessionem, quam latius exposuerunt trecenti decem et octo sancti patres Nicaeae congregate, qui sanctum mathema sive symbolum tradiderunt: insuper autem et centum quinquaginta in Constantinopoli collecti exposuerunt, qui eandem fidei confessionem secuti sunt,

este ca o cetate tare și înaltă și are putere ca o împărăție întemeiată"[8]. Tot el spune iarăși în *Ecclesiast*: „Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor"[9]. Dar și Domnul Însuși spune: „Iarăși grăiesc vouă că, dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Căci unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor"[10].

Pentru că [Vigilius] fusese invitat adesea de noi toți, pe deasupra fiindu-i trimiși judecători foarte nobili de către preacredinciosul împărat, a promis el însuși că va emite o hotărâre despre aceleași *Trei Capitole*. Auzind un astfel de răspuns, am avut în cugetul nostru avertismentele Apostolului, că „fiecare va da seamă despre sine lui Dumnezeu"[11], temându-ne astfel de judecata care-i așteaptă pe cei care smintesc chiar și pe unul dintre aceștia mici[12], cu cât mai mult pe un împărat foarte creștin și popoare și toate Bisericile; precum și ceea ce i s-a spus lui Pavel de către Dumnezeu: „Nu te teme, ci vorbește și nu tăcea, pentru că Eu sunt cu tine și nimeni nu-ți va face rău"[13].

Adunându-ne, înainte de toate am mărturisit concis că păstrăm acea credință pe care Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, a transmis-o Sfinților Săi Apostoli, și prin ei Sfintelor Biserici, și pe care cei care după ei au fost Sfinți Părinți și doctori ai Bisericii au transmis-o popoarelor încredințate lor. Am mărturisit că păstrăm, păzim și propovăduim Sfintelor Biserici această mărturisire de credință, pe care au prezentat-o mai pe larg cei 318 Părinți adunați la Niceea, care au transmis această sfântă doctrină sau Simbol de credință; pe deasupra, și ceea ce au declarat cei 150 adunați la Constantinopol, care s-au condus după aceeași mărturisire de

[8] *Pildele* 18, 19.
[9] *Ecclesiastul* 4, 9.
[10] *Matei* 18, 19-20.
[11] *Romani* 14, 12.
[12] *Cf. Matei* 18, 6.
[13] *Faptele* 18, 9-10.

et eam explanaverunt: et ducentorum sanctorum patrum prius Ephesi collectorum pro eadem fidem consensum: et quae a sexcentis triginta Chalcedone congregatis definita sunt pro una eademque fide quam et ipsi secuti praedicaverunt. Eos autem qui pro tempore condemnati vel anathematizati a catholica ecclesia et praedictis quattuor conciliis sunt, confessi sumus condemnatos et anathematizatos habere.

Cumque haec ita confessi sumus, initium fecimus examinationis trium capitulorum, et proposuimus prius de Theodoro Mopsuesteno: et cum in medio prolatae sunt blasphemiae codicibus eius insertae, mirati sumus Dei in his patientiam, quod non divino igni statim incensa est lingua et mens quae haec eructavit: et nunquam concessissemus procedere lectorem praedictarum blasphemiarum, pro sola memoria illarum indignationem Dei timentes (utpote unaquaque blasphemia magnitudine impietatis antecedentem superante, et mentem auditoribus funditus permovente), nisi eos qui talibus blasphemiis gloriantur videremus indigere confusione, per manifestationem earum eis inferenda: ut nos omnes zelo blasphemiarum contra Deum expositarum incensi et in medio lectionis et post ipsam inclamationes et anathematismos contra Theodorum ut viventem et praesentem faceremus. „Propitius sis, Domine", dicentes, „nec daemones ausi sunt talia contra te loqui".

O intolerabilem linguam illam! o pravitatem viri, o altam illam manum, quam extendit contra creatorem suum. Scripturas scire miser ille pollicitus non meminit Oseae prophetae dicentis: *Vae illis, quoniam exilierunt a me: famosi facti sunt, quia impii fuerunt in me, iniqua locuti sunt adversum me, et adversum me excogitantes locuti sunt pessima. Ideo cadent in framea propter improbitatem linguae suae. Hic contemptus eorum in sinu eorum: quia transierunt testamentum meum, et adversus legem meam impie egerunt.* Istis

credință și au dezvoltat-o; și consensul celor 200 de Sfinți Părinți adunați la primul Sinod de la Efes pentru aceeași credință; precum și cele definite de cei 630 adunați la Calcedon pentru una și aceeași credință pe care ei înșiși, urmând-o, au propovăduit-o. Iar pe cei care, în timpul lor, au fost condamnați sau anatematizați de Biserica sobornicească și de cele patru Sinoade menționate mai devreme, am mărturisit că îi considerăm condamnați și anatematizați.

După ce am mărturisit astfel acestea, am început examinarea celor *Trei Capitole* și l-am luat mai întâi în considerare pe Teodor de Mopsuestia. Iar când au fost expuse în mijlocul nostru blasfemiile incluse în acele texte, am fost uimiți de răbdarea lui Dumnezeu față de ele, de faptul că focul dumnezeiesc nu a ars pe loc limba și mintea care a vărsat aceste lucruri; și nu am fi îngăduit nicidecum cititorului să continue citirea blasfemiilor mai-sus menționate, temându-ne de mânia lui Dumnezeu la simpla repetare a acestora (de vreme ce fiecare blasfemie depășea măsura necredinței celei anterioare și tulbura în profunzime mintea ascultătorilor), dacă nu ni s-ar fi părut că cei care se mândreau cu aceste blasfemii aveau nevoie de confuzia apărută în urma dării lor în vileag: încât noi toți, aprinși de râvnă din cauza blasfemiilor rostite împotriva lui Dumnezeu, am exclamat, în timpul citirii și după, dezavuări și anateme împotriva lui Teodor, de parcă ar fi fost viu și prezent. Fii milostiv nouă, Doamne, când spunem că nici demonii nu au îndrăznit să spună astfel de lucruri împotriva Ta!

O, nesuferită acea limbă! O, ticăloșia bărbatului! O, acea mână insolentă, ridicată împotriva Făcătorului ei! Acel nefericit care pretindea că știe Scripturile nu și-a amintit totuși de profetul Osea, care spune: „Vai de ei, căci au fugit de Mine: au ajuns de pomină pentru că au fost lipsiți de evlavie față de Mine, au rostit nedreptăți împotriva Mea și, plănuind împotriva Mea, au rostit cele mai rele lucruri. De aceea vor cădea în ascuțișul sabiei din cauza răutății limbii lor. Disprețul lor [să fie] în mijlocul lor; pentru că au încălcat legământul Meu și s-au ridicat cu necredință împotriva legii Mele"[14].

[14] *Osea* 7, 13-16; 8, 1.

Theodorus impius merito subiicitur. Prophetias enim, quae de Christo sunt, reiciens, festinavit dispensationis pro nostra salute magnum mysterium, quantum ad se pertinet, reprobare: fabulas tantummodo ad risum propositas gentibus divina eloquia, multis modis conatus ostendere, et contempsit tam alias propheticas pronuntiationes contra impios factas, et quod dixit divinus Habacuc de his qui mendaciter docent: *Vae qui adaequat proximum sibi eversione turbata, et inebriant eum, ut inspiciat speluncas eorum*: id est, tenebrosas et omnino a luce alienas doctrinas eorum.

Et quid oportet multa dicere? Liceat volentibus codices impii Theodori prae manibus accipere, vel quae ex impiis codicibus eius, gestis apud nos habitis inserta sunt, impia capitula, et invenire nimiam insaniam, et nefanda illa quae dixit. Ulterius enim procedere et iterum memoria repetere nefanda illa veremur. Recitata nobis sunt et quaedam a sanctis patribus contra illum, et omnes haereticos superantem eius insaniam conscripta, et insuper historiae et leges imperiales, illius impietatem ab initio divulgantes et quoniam post haec omnia impietatis illius defensores, iniuriis contra creatorem suum dictis gloriantes, dicebant non oportere eum post mortem anathematizare, licet cognosceremus ecclesiasticam de impiis traditionem, quod et post mortem haeretici anathematizantur; tamen necessarium putavimus et de hoc perscrutari, et fertur in gestis, quomodo diversi haeretici et post mortem anathematizati sunt: et per multa manifestatum est apud nos, quod qui haec dicunt, nullam curam Dei iudicatorum faciunt, nec apostolorum pronuntiationum, nec paternarum traditionum. Libenter utique interrogemus eos, quid dicant de Domino, dicente de seipso: *Qui crediderit in eum, non iudicatur: qui autem non crediderit in eum, iam iudicatus est, quia non crediderit in nomine unigeniti Filii Dei.*

Rău-credinciosul Teodor cade pe merit sub incidența acestora. Pentru că, respingând profețiile despre Hristos, s-a grăbit să denigreze, atât cât i-a stat în putință, marea taină a iconomiei mântuirii noastre; a încercat în multe feluri să arate că expresiile dumnezeiești nu sunt nimic mai mult decât fabule puse înaintea popoarelor spre derâdere și a disprețuit alte condamnări profetice făcute împotriva necredincioșilor, mai ales ceea ce a spus dumnezeiescul Avacum despre cei care învață în mod mincinos: „Vai de cel care adapă pe prietenul său din cupa lui otrăvită, până îl îmbată, ca să vadă goliciunea lui!"[15] – adică învățăturile lor întunecate și cu totul străine de lumină.

Și la ce ar folosi să spunem mai multe? Celor care doresc, le este permis să primească în propriile mâini cărțile nelegiuitului Teodor sau capitolele nelegiuite extrase din cărțile nelegiuite, care au fost incluse în actele aflate în grija noastră, și să descopere nebunia dincolo de măsură și acele lucruri îngrozitoare pe care le-a spus. Căci ne temem să mergem mai departe și să aducem iarăși în memorie acele lucruri îngrozitoare.

Ne-au fost citite și cele scrise de Sfinții Părinți împotriva lui și împotriva nebuniei lui, care îi întrece pe toți ereticii, pe urmă istoriile și legile împărătești care au dat în vileag nelegiuirea lui dintru început; și, pentru că, după toate acestea, apologeții lui, mândrindu-se cu insultele spuse împotriva Făcătorului său, spuneau că nu se cuvine să fie anatematizat după moarte, cu toate că aveam cunoștință de o tradiție bisericească cu privire la nelegiuiți, că și după moarte ereticii sunt anatematizați, am socotit totuși necesar să cercetăm cu atenție și despre acest lucru; și poate fi găsit în acte că diverși eretici au fost anatematizați după moarte; ne este lămurit din mai multe puncte de vedere că aceia care spun aceste lucruri nu au niciun fel de grijă pentru judecățile lui Dumnezeu, spusele Apostolilor sau tradițiile Părinților. Să-i întrebăm mai ales de bunăvoie ce ar spune despre Domnul, când zice despre El Însuși: „Cel care crede în El nu este judecat, iar cel care nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui

[15] *Avacum* 2, 15.

Et apostolo clamante: *Licet nos aut angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod accepistis, anathema sit. Sicut praediximus, et nunc iterum dico: Si quis vobis evangelizaverit praeterquam quod accepistis, anathema sit*. Domino enim, quod *iam iudicatus est*, dicente, et apostolo etiam angelos, si docerent praeter quod evangelizati sumus, anathematizante, quomodo praesumunt dicere, qui omnia audent, de vivis tantummodo haec dicta esse? Aut ignorant, magis autem scientes ignorare confingunt, quod iudicium anathematis nihil aliud est nisi separatio a Deo? Quod impius licet non verbo ab aliquo suscepisset, tamen anathema re ipsa sibi infert, per suam impietatem semetipsum a vera vita separans. Quid autem dicunt et ad apostolum iterum dicentem: *Haereticum hominem post unam et secundam correctionem evita; sciens quoniam perversus est huiusmodi homo, et peccat, et est a semetipso damnatus*? Quibus consonantia sanctae memoriae Cyrillus in libris quos contra Theodorum scripsit, ita dicit: „Evitandi sunt illi qui tam pessimis culpis detinentur, sive in vivis sunt sive non. A nocente enim semper refugere necessarium est, et non ad personam magis respicere, sed ad hoc quod Deo placet". Et iterum idem sanctae memoriae Cyrillus, scribens ad Iohannem episcopum Antiochiae, et congregatam ibi synodum, de Theodoro utpote una cum Nestorio anathematizato; ita dicit: „Erat igitur necessarium, claram propterea ducere festivitatem, expulsa certe omni voce a quocumque dicta, quae consonat Nestorii blasphemiis. Processit enim adversus omnes qui eadem sapiunt, vel sapuerunt aliquando, quod absolute nos et vestra sanctitas dixit:

Unic Născut, Fiul lui Dumnezeu"[16]; și când Apostolul anunță: „Dar, chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o – să fie anatema! Precum v-am spus mai înainte, și acum vă spun iarăși: dacă vă propovăduiește cineva altceva decât ați primit – să fie anatema!"[17] De vreme ce Domnul spune că acel om este deja judecat, iar Apostolul anatematizează până și pe îngeri dacă învață ceva diferit față de ceea ce ni s-a propovăduit, cum presupun să afirme cei care pe toate le îndrăznesc că acestea au fost spuse doar despre cei vii? Oare nu știu – sau mai degrabă știu și pretind că nu știu – că judecata anatemei nu este altceva decât înstrăinarea de Dumnezeu? Chiar dacă nelegiuitul nu a primit anatema în cuvânt din partea altcuiva, cu toate acestea o primește prin propriile fapte, înstrăinându-se de unul singur de viața cea adevărată prin erezia sa. Ce pot răspunde aceștia Apostolului atunci când spune din nou: „De omul eretic, după întâia și a doua mustrare, depărtează-te, știind că unul ca acesta s-a abătut și a căzut în păcat, fiind singur de sine osândit"[18].

În conformitate cu acestea, Chiril, cel de sfântă amintire, spune astfel în cărțile pe care le-a scris împotriva lui Teodor: „Trebuie ocoliți cei care se află în lanțurile unor asemenea grave greșeli, fie de sunt în viață, fie nu. Căci este întotdeauna necesar să ne ferim din calea răului și să nu ne preocupăm mai mult de ceea ce place oamenilor, ci de ceea ce-I este plăcut lui Dumnezeu"[19]. Iarăși, același Chiril de sfântă amintire, scriindu-i lui Ioan, episcopul Antiohiei, și sinodului reunit acolo, spune astfel despre Teodor, anatematizat laolaltă cu Nestorie: „Așadar, era necesar să se țină o celebrare strălucită, pentru că fusese respins în mod clar orice cuvânt spus de oricine în acord cu blasfemiile lui Nestorie. Căci ceea ce noi și sanctitatea ta am spus în mod categoric lucrează împotriva tuturor celor care cugetă sau au cugetat același

[16] *Ioan* 3, 18.
[17] *Galateni* 1, 8-9.
[18] *Tit* 3, 10-11.
[19] *PG* 76, 1442.

„anathematizamus illos qui dicunt filios duos et duos Christos. Unus enim, ut dictum est, praedicatur a nobis et vobis Christus et Filius et dominus, unigenitus ut homo, secundum vocem sapientissimi Pauli".

Sed etiam in epistola ad Alexandrum et Martinianum, et Iohannem, et Paregorium, et Maximum presbyteros et patres monachorum, et eos qui cum ipsis erant solitariam vitam exercentes, ita dicit: „Iam quidem et sancta synodus Ephesi secundum Dei voluntatem congregata, contra Nestorianam perfidiam iusta et subtili prolata sententia, et aliorum vaniloquia, qui vel postea futuri sunt, vel iam fuerunt, eadem illi sapientes, et dicere vel scribere tale aliquid praesumentes, una cum ipso condemnavit, aequalem condemnationem eis imponens. Consequens enim erat, uno semel pro suis tam profanis vaniloquiis condemnato, non contra unum tantum venire, sed (ut ita dicam) contra omnem eorum haeresem, sive calumniam quam fecerunt contra pia ecclesiae dogmata, duos colentes filios, et dividentes individuum, et anthropolatriae crimen inferentes caelo et terrae. Adorat enim nobiscum supernorum spirituum sancta multitudo unum dominum Iesum Christum".

Sed etiam Augustini religiosae memoriae, qui inter Africanos episcopos splenduit, diversae epistolae recitatae sunt, significantes quod oportet haereticos et post mortem anathematizari.

Talem autem ecclesiasticam traditionem, et alii Africani reverentissimi episcopi servaverunt: sed et Romana sancta ecclesia quosdam episcopos et post mortem anathematizavit, licet pro fide in vita sua non essent accusati: et utrumque apud nos habita gesta significant.

Sed quoniam evidentissime veritatem impugnantes Theodori et ipsius impietatis discipuli, quaedam verba sanctae memoriae Cyrilli et Procli proferre conantur, quasi pro Theodoro scripta, opportunum est propositis aptare verba prophetae dicentis:

lucru în trecut: «Îi anatematizăm pe cei care vorbesc despre doi fii sau doi hristoși. Căci Unul este Hristos, Fiu și Domn, după cum s-a spus, propovăduit de noi și voi, Unicul Născut ca om, după cuvântul preaînțeleptului Pavel[20]»"[21]. Mai mult, în epistola către Alexandru, Martinian, Ioan, Paregoriu și Maxim, preoți și părinți ai călugărilor, precum și către cei care alături de ei duc o viață solitară, spune astfel: „Reunit după voia lui Dumnezeu, sfântul Sinod de la Efes a hotărât deja o sentință dreaptă și exactă împotriva vicleniei nestoriene și a condamnat, laolaltă cu Nestorie, vorbele goale ale altora care vor cugeta sau au cugetat deja aceleași lucruri ca și el sau care îndrăznesc să spună sau să scrie astfel de lucruri, impunându-le aceeași pedeapsă. Căci era potrivit ca, atunci când un singur om a fost condamnat pentru vorbe goale atât de blasfematoare, să nu se ia măsuri numai împotriva lui singur, ci – ca spun așa – împotriva întregii erezii sau împotriva defăimării pe care au adus-o împotriva dogmelor dreptcredincioase ale Bisericii, venerând doi fii, divizând ceea ce este nedivizibil și introducând împotriva cerului și a pământului fărădelegea antropolatriei. Căci sfânta ceată a duhurilor cerești adoră împreună cu noi pe Unul Domn Iisus Hristos"[22].

Mai mult decât atât, au fost citite și câteva scrisori ale lui Augustin cel de pioasă amintire, care a strălucit între episcopii africani, care arată că ereticii trebuie anatematizați chiar și după moarte. Și alți preacucernici episcopi africani au păstrat această tradiție bisericească; mai mult, și sfânta Biserică romană a anatematizat câțiva episcopi după moartea acestora, chiar dacă nu fuseseră acuzați în timpul vieții în ceea ce privește credința; iar actele păstrate la noi dau mărturie pentru ambele exemple. Dar, pentru că este evident că, în timp ce luptau împotriva adevărului, ucenicii lui Teodor și ai ereziei acestuia au încercat să citeze unele texte ale celor de sfântă amintire Chiril și Proclu ca fiind scrise în apărarea lui Teodor, se cuvine să folosim în cazul celor înfățișate cuvintele profetului, care

[20] *Cf. 1 Corinteni* 8, 6; *1 Timotei* 2, 5.

[21] *PG* 77, 334.

[22] *PG* 77, 294-295.

Quia rectae sunt viae Domini, et iusti ambulant in eis: impii autem infirmabuntur in eis. Nam et isti male excipientes ea quae bene et opportune a sanctis istis patribus scripta sunt, et excusantes excusationes in peccatis, haec verba proferunt. Apparent enim patres non liberantes anathemate Theodorum, sed dispensative talibus quibusdam utentes verbis propter defensores Nestorii et eius impietatis, ut ab huiusmodi errore eos abstrahentes, ad perfectum deducerent, et docerent non solum discipulum impietatis Nestorium addicere, sed etiam doctorem eius Theodorum. Itaque et in ipsis dispensationis verbis suam patres intentionem ostendunt de eo quod oportet anathematizari Theodorum, sicut per plurima in gestis apud nos habitis demonstratum est ex his quae ad condemnationem Theodori et eius impietatis Cyrillus et Proclus sanctae memoriae scripserunt. Et talem dispensationem in divina scriptura est invenire: et ad hoc et Paulus apostolus in principio praedicationis fecisse ostenditur, propter eos qui ex Hebraeis erant, Timotheum circumcidens, ut per hanc dispensationem et condescensionem ad perfectum eos deduceret. Unde postea interdicens circumcisionem, ad Galatas ita scripsit: *Ecce ego Paulus dico vobis, quod si circumcidimini, Christus vobis nihil prodest.* Invenimus autem et illud quod solent haeretici facere, et a Theodori defensoribus factum. Quaedam enim ex his, quae sancti patres scripserunt, circumcidentes, quaedam vero falsa ex semetipsis componentes et confingentes, Cyrilli sanctae memoriae epistola conabantur, quasi ex testimonio patrum, praedictum impium Theodorum anathemate liberare: in quibus et ipsis veritas demonstrata est, his quidem quae circumcisa erant, per

spune: „Căci drepte sunt căile Domnului și drepții vor umbla pe ele, dar cei nelegiuiți își vor pierde pe ele puterea"[23].

Căci aceștia, înțelegând greșit cele ce au fost scrise în mod corect și potrivit de Sfinții Părinți menționați, au alcătuit aceste texte căutându-și dezvinovățiri pentru păcate[24]. De fapt, este evident că Părinții nu l-au eliberat pe Teodor de anatemă, ci s-au folosit în manieră iconomică de astfel de cuvinte din cauza apologeților lui Nestorie și ai nelegiuirii lui, pentru ca, îndepărtându-i în acest mod de rătăcire, să-i îndrume spre desăvârșire și să-i învețe să-l condamne nu numai pe Nestorie, ucenicul nelegiuirii, ci și pe dascălul său, Teodor. De aceea, chiar în expresiile iconomice, Părinții arată în ceea ce privește acest lucru că, potrivit intenției lor, Teodor trebuie anatematizat; după cum este demonstrat în foarte multe locuri în actele aflate în grija noastră din cele pe care Chiril și Proclu, cei de sfântă amintire, le-au scris pentru condamnarea lui Teodor și a nelegiuirii acestuia.

O astfel de iconomie poate fi găsită și în Sfânta Scriptură: este arătat faptul că Pavel a făcut acest lucru la începutul propovăduirii, din cauza celor convertiți din rândul evreilor, tăindu-l împrejur pe Timotei, pentru ca prin acest pogorământ și condescendență să-i îndrume spre desăvârșire. Pentru acest lucru, interzicând mai pe urmă tăierea împrejur, le-a scris astfel galatenilor: „Iată, eu, Pavel, vă spun vouă: de vă veți tăia împrejur, Hristos nu vă va folosi la nimic"[25].

Am aflat că apologeții lui Teodor au făcut același lucru pe care și ereticii obișnuiau să-l facă. Căci, tăind unele pasaje din cele pe care le-au scris Sfinții Părinți, punând laolaltă și adăugând de la sine anumite lucruri de-a dreptul false, au încercat prin scrisoarea lui Chiril, cel de sfântă amintire, ca și cum ar fi fost mărturia Părinților, să-l elibereze de anatemă pe Teodor, numit mai devreme. În acestea adevărul iese la iveală din textele înseși, dacă pasajele care fuseseră tăiate sunt citite în desfășurarea

[23] *Osea* 14, 10.

[24] *Cf. Psalmul* 140, 4.

[25] *Galateni* 5, 2.

sequentiam anteriorum et posteriorum perlectis, mendacio autem falsitatis per collationem eorum quae vera erant, per omnia convicto. In omnibus autem istis, qui talia vana loquuntur, secundum quod scriptum est, *confidunt falsis, et loquuntur vana: quia concipiunt dolorem, et pariunt iniquitatem, telam araneae texentes.*

His ita de Theodoro et eius impietate discussis, pauca et ex his quae impie a Theodoreto conscripta sunt contra rectam fidem, et duodecim capitula sancti Cyrilli, et contra Ephesenam primam synodum, nec non quaedam ad defensionem Theodori et Nestorii impiorum ab eo conscripta, ad satisfactionem legentium in gestis apud nos confectis recitari et inseri perspeximus; ut sciant omnes, quod iuste isti eiciuntur et anathematizantur.

Tertio loco epistola quam dicitur Ibas ad Marim Persam scripsisse, ad examinationem proposita, necessarium esse perspeximus et eam recitari. Statim igitur ex ipsa lectione impietas ei inserta omnibus manifesta est.

Et oporteret quidam, usque ad hoc quaestione facta, condemnationem et anathematismum praedictorum trium capitulorum facere: sed quia Theodori et Nestorii impiorum defensores alio modo machinabantur confirmare eorum personas et impietatem et dicebant istam impiam epistolam, quae laudat et defendit Theodorum et Nestorium, et eorum impietatem, susceptam esse a sancto Chalcedonensi concilio; necessarium esse putavimus per omnia ostendere, liberam esse sanctam synodum ab impietate quae in epistola continetur, eo quod qui talia dicunt non favore sancti concilii hoc faciunt, sed ut per eius nomen suam impietatem confirmarent. Et ostendebatur in gestis quod et anterioribus temporibus accusatus est Ibas propter eandem impietatem, quae et in epistola continetur, primo quidem apud Proclum sanctae memoriae episcopum Constantinopolitanum, postea vero apud Theodosium piae recordationis, et Flavianum, qui post Proclum episcopus

textelor anterioare și posterioare, iar minciuna falsificării iese întru totul la lumină prin alăturarea textelor care sunt autentice. Iar în toate acestea, cei care spun astfel de lucruri deșarte, după ceea ce este scris, „se încred în minciuni și spun lucruri deșarte; pentru că zămislesc durere și dau naștere nedreptății, țesând pânze de păianjen"[26].

După ce am cercetat astfel aceste lucruri despre Teodor și nelegiuirea lui, am considerat ca unele din cele scrise cu rea-credință de Teodoret împotriva credinței adevărate, împotriva celor douăsprezece Capitole ale sfântului Chiril și primului Sinod de la Efes, precum și anumite pasaje scrise de el pentru apărarea ereticilor Teodor și Nestorie, să fie citite cu voce tare și incluse în actele alcătuite de noi, spre mulțumirea cititorilor; pentru ca toți să știe că acestea au fost respinse și anatematizate în mod legiuit.

În al treilea rând, am considerat că este necesar ca și scrisoarea despre care se spune că a fost scrisă de Ibas către Maris Persanul, pusă înainte spre examinare, să fie citită cu voce tare. Căci nelegiuirea inclusă în ea a fost descoperită tuturor de îndată ce a fost citită.

Cercetarea ajunsese până la acest lucru și se impunea ca cele *Trei Capitole* menționate mai devreme să fie condamnate și anatematizate; dar, pentru că apologeții nelegiuiților Teodor și Nestorie plănuiau să confirme în alt mod persoanele și nelegiuirea lor și spuneau că această scrisoare nelegiuită, care îi slăvea și apăra pe Teodor și Nestorie și erezia lor, fusese acceptată de sfântul Sinod de la Calcedon, am socotit, așadar, că este necesar să arătăm că sfântul Sinod este lipsit de nelegiuirea prezentă în epistolă și că cei care spun astfel de lucruri nu fac aceasta cu sprijinul sfântului Sinod, ci pentru ca prin numele Sinodului să-și întărească propria nelegiuire. Și era indicat în acte că și în perioada precedentă Ibas a fost acuzat de aceeași nelegiuire care este prezentă în epistolă, prima dată de Proclu, cel de sfântă amintire, episcopul Constantinopolului, iar pe urmă de Teodosie, cel de cuvioasă pomenire, și de Flavian, hirotonit episcop după Proclu,

[26] *Isaia* 59, 4-5.

ordinatus est, qui et causae examinationem delegaverunt Photio episcopo Tyri et Eustathio episcopo Berytiorum civitatis. Postea vero inculpatus idem Ibas ab episcopatu deiectus est. His ita subsecutis, quomodo praesumunt aliqui dicere istam impiam epistolam susceptam esse a sancto Chalcedonensi concilio, eamque per omnia secutum esse sanctum Chalcedonense concilium? Tamen ne quaecumque remaneret occasio eis qui tales calumnias applicant sancto Chalcedonensi concilio, recitari perspeximus ea quae apud sanctas synodos, Ephesenam primam et Chalcedonensem, pro epistolis sanctae memoriae Cyrilli, et religiosae memoriae papae antiquioris Romae Leonis mota sunt. Et cum ex his accepissemus, quod non aliter oportet suscipi quae ab aliquo scribuntur, nisi prius rectae fidei sanctorum patrum consonare demonstrentur; interlocuti sumus recitari et definitionem, quae de fide exposita est a sancto Chalcedonensi concilio, ut conferantur quae in epistola, et quae in definitione continentur. Quo facto demonstratum et contrariam per omnia epistolam esse his quae in definitione continentur. Nam definitio quidem consonat his quae iudicata sunt pro una eademque fide tam a trecentis decem et octo sanctis patribus, quam a centum quinquaginta, et his qui prius Ephesi convenerunt: impia autem epistola illa continet quae Theodorus et Nestorius haeretici blasphemaverunt, et defendit eos, et doctores sibi adscribit; sanctos autem patres haereticos vocat. Et illud autem omnibus facimus manifestum, quod nec patres interlocutionum unius vel secundi, quibus utuntur Theodori et Nestorii sequaces praeterire sustinuimus, sed et istis, et aliis omnibus interlocutionibus in medio prolatis, et his quae eis continentur consideratis, invenimus quod non aliter passi sunt praedictum Ibam suscipere, priusquam exegissent eum Nestorium et impia eius dogmata, quae in epistola vindicantur, anathematizare. Et hoc fecerunt tam alii religiosi

cei care au și delegat cercetarea cauzei lui Fotie, episcopul Tyrului, și lui Eustatie, episcopul orașului Beryt[27]. Iar pe urmă, când Ibas a fost acuzat din nou, a fost depus din episcopat. Petrecându-se astfel lucrurile, în ce fel ar îndrăzni alții să spună că această epistolă nelegiuită a fost primită de sfântul Sinod de la Calcedon și că sfântul Sinod de la Calcedon ar fi urmat-o întru totul?

Cu toate acestea, pentru ca niciun prilej să nu rămână la îndemână celor care pun astfel de viclenii pe seama sfântului Sinod de la Calcedon, am crezut de cuviință să fie citite cu voce tare cele adoptate în cadrul sfintelor Sinoade, primul de la Efes și cel de la Calcedon, în favoarea epistolelor lui Chiril, cel de sfântă amintire, și Leon, papă al vechii Rome, cel de binecuvântată amintire.

Și, pentru că am înțeles din aceste lucruri că nu se cuvine să fie primit ceea ce a fost scris de cineva fără să se arate mai întâi că se află în acord cu dreapta credință a Sfinților Părinți, am întrerupt deliberările pentru a citi cu voce tare și definiția de credință care a fost prezentată la Sinodul de la Calcedon, pentru a compara ceea ce este cuprins în epistola [lui Ibas] și în definiție. Odată făcut acest lucru, s-a demonstrat că epistola este întru toate contrară celor cuprinse în definiție. Pe de o parte, definiția este în acord cu cele stabilite pentru una și aceeași credință atât de cei 318 Sfinți Părinți, cât și de cei 150 și de cei care s-au adunat la primul Sinod de la Efes[28]; pe de altă parte, acea epistolă nelegiuită cuprinde ceea ce au blasfemiat ereticii Teodor și Nestorie, îi apără și îi prezintă drept doctori [ai Bisericii], iar pe Sfinții Părinți îi numește eretici. Și facem cunoscut tuturor că nu am sprijinit omiterea pasajelor din discuțiile primului sau ale celui de-al doilea, de care se folosesc adepții lui Teodor și Nestorie, ci, după ce acestea, precum și toate celelalte discuții, au fost citite în public, iar cele pe care le cuprind cercetate, am aflat că [Părinții] nu au acceptat să-l primească pe mai sus-numitul Ibas înainte să-i ceară să-l anatematizeze pe Nestorie și învățăturile sale nelegiuite afirmate în scrisoare. Iar acest lucru l-au făcut și alți cucernici episcopi ai

[27] Beirut.

[28] Sinoadele Ecumenice de la Niceea (325), Constantinopol (381) și Efes (431).

episcopi praedicti sancti concilii, quam illi duo, quorum interlocutionibus quidam uti conantur. Hoc enim et in Theodoreto observaverunt, et exegerunt eum anathematizare ea pro quibus accusabatur. Si igitur Ibam non alio modo suscipere sustinuissent, nisi impietatem, quae in epistola continetur, condemnasset, et subscripsisset definitioni quae pro fide a sancto concilio data est, quomodo conantur dicere, susceptam esse impiam epistolam ab eodem sancto concilio? *Quae enim*, ut vere dicamus, *participatio est iustitiae et iniquitate? et quae societas est luci cum tenebris? Quae autem conventio est Christi cum Belial? Aut quae pars est fideli cum infideli? Quae autem est commixtio templo Dei cum idolis?*

Repetitis igitur omnibus quae apud nos acta sunt, iterum confitemur, quod suscipimus sanctas quattuor synodos, id est Nicaenam, Constantinopolitanam, Ephesenam primam, et Chalcedonensem, et quae pro una eademque fide definierunt, praedicavimus et praedicamus. Eos autem qui haec non suscipiunt, alienos catholicae ecclesiae iudicamus.

Condemnamus autem et anathematizamus una cum aliis omnibus haereticis qui condemnati et anathematizati sunt a praedictis sanctis quattuor conciliis, et a sancta catholica et apostolica ecclesia, et Theodorum qui Mopsuestiae episcopus fuit, et impia eius conscripta, et quae impie Theodoretus conscripsit contra rectam fidem, et contra duodecim capitula sancti Cyrilli, et contra Ephesenam primam synodum, et quae ad defensionem Theodori et Nestorii ab eo scripta sunt. Super haec anathematizamus et impiam epistolam, quam dicitur Ibas ad Marim Persam scripsisse, quae denegat Deum Verbum de sancta Dei genetrice et semper Virgine Maria incarnatum,

sfântului Sinod menționat mai devreme, nu numai cei doi[29], ale căror discuții unii au încercat să le folosească. Au observat același lucru și în cazul lui Teodoret și i-au cerut să anatematizeze cele pentru care era acuzat. Așadar, dacă aceia[30] nu ar fi sprijinit acceptarea lui Ibas decât cu condiția să fi anatematizat nelegiuirea prezentă în epistolă și să fi acceptat definiția dată de sfântul Sinod pentru credință, cum încearcă ei[31] să spună că epistola nelegiuită ar fi fost primită de același sfânt Sinod? „Căci", ca să spunem drept, „ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este între Hristos și Veliar? Sau ce parte are un credincios cu un necredincios? Sau ce înțelegere este între templul lui Dumnezeu și idoli?"[32]

După ce am reamintit cele îndeplinite de noi, mărturisim din nou că primim cele patru sfinte Sinoade, adică cele de la Niceea, Constantinopol, primul de la Efes și cel de la Calcedon, și că am propovăduit și propovăduim cele pe care le-au definit pentru una și aceeași credință. Iar pe cei care nu primesc acestea, îi considerăm străini de Biserica sobornicească. Îi condamnăm însă și îi anatematizăm, împreună cu toți ceilalți eretici care au fost condamnați și anatematizați de cele patru sfinte Sinoade menționate mai devreme și de sfânta Biserică sobornicească și apostolică, pe Teodor, care a fost episcop al Mopsuestiei, și scrierile lui nelegiuite și ceea ce nelegiuitul Teodoret a scris împotriva dreptei credințe, împotriva celor douăsprezece capitole ale Sfântului Chiril și împotriva primului Sinod de la Efes și ceea ce a scris în apărarea lui Teodor și a lui Nestorie. În plus, anatematizăm și epistola nelegiuită despre care se spune că Ibas a scris-o către Maris Persanul, care neagă faptul că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea[33] Fecioară Maria

[29] Chiril al Alexandriei și Proclu al Constantinopolului (vezi supra).

[30] Sfinții Părinți ai Sinodului de la Calcedon.

[31] Adepții lui Teodor de Mopsuestia și Nestorie.

[32] *2 Corinteni* 6, 14-16.

[33] Pentru prima dată într-un document oficial conciliar al Bisericii se afirmă *pururea* fecioria Maicii Domnului.

hominem factum esse; et sanctae memoriae Cyrillum, qui recte docuit, tamquam haereticum, et similiter Apollinario scribentem, criminatur; et inculpat quidem Ephesenam primam synodum, tamquam sine examinatione et quaestione Nestorio ab ea deposito, et duodecim sancti Cyrilli capitula impia et contraria rectae fidei vocat; defendit autem Theodorum et Nestorium, et impia eorum dogmata et conscripta. Praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est, Theodorum impium Mopsuestenum cum nefandis eius conscriptis, et quae impie Theodoretus conscripsit, et impiam epistolam, quae dicitur Ibae, et defensores eorum, et qui scripserunt vel scribunt ad defensionem eorum, vel recta ea dicere praesumunt, vel omnino impietatem eorum nomine sanctorum patrum, aut sancti Chalcedonensis concilii defenderunt, aut defendere conantur.

His ita cum omni subtilitate dispositis, in memoria tenentes promissiones de sancta ecclesia factas, et qui dixit, quod *portae inferi non praevalebunt adversus eam,* id est haereticorum mortiferae linguae; recordantes autem et quae per Oseam de ea prophetata sunt, in quibus dicit: *Et sponsabo te in fide mihi et cognosces dominum*: haereticorum quidem effrenatas linguas, et eorum impiissima conscripta, et eosdem ipsos haereticos, qui usque ad mortem in sua impietate permanserunt, patri mendacii diabolo connumerantes, illis dicemus: *Ecce omnes vos ignem accenditis, et convalescere facitis flammam ignis: ambulabitis in lumine ignis vestri, et per flammam accenditis.*

și S-a înomenit; în care Chiril, cel de sfântă amintire, care a învățat în mod drept, este acuzat că este eretic și că ar fi scris asemenea lui Apolinarie; în care acuză primul Sinod de la Efes că l-ar fi depus pe Nestorie fără judecată și cercetare și numește cele douăsprezece Capitole ale sfântului Chiril eretice și contrare dreptei credințe; îi apără însă pe Teodor și Nestorie, precum și învățăturile și scrierile lor nelegiuite.

Așadar, anatematizăm cele *Trei Capitole* mai sus menționate, adică pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia, împreună cu scrierile sale detestabile, și ceea ce Teodoret a scris cu rea-credință și epistola nelegiuită atribuită lui Ibas, pe apologeții lor, și pe cei care au scris sau scriu în apărarea lor, sau pe cei care îndrăznesc să le numească ortodoxe, sau în general au apărat sau încearcă să apere erezia lor în numele Sfinților Părinți sau al sfântului Sinod de la Calcedon.

Acestea fiind stabilite cu cea mai mare rigoare, păstrând în memorie făgăduințele făcute despre Biserică și pe Cel care a spus: „Porțile iadului nu o vor birui pe ea"[34], adică limbile pricinuitoare de moarte ale ereticilor; amintindu-ne însă și de cele profețite despre ea de Osea, unde spune: „Și te voi logodi cu Mine în credință și-L vei cunoaște pe Domnul"[35]; numărând limbile neînfrânate ale ereticilor și scrierile lor nemaiauzit de nelegiuite împreună cu diavolul, tatăl minciunii[36], laolaltă cu ereticii înșiși, care au stăruit până la moarte în nelegiuirea lor, le spunem: „Iată, voi toți care aprindeți focul și întețiți flacăra lui, veți umbla în lumina focului vostru și prin flacăra pe care o aprindeți"[37].

---

[34] *Matei* 16, 18.
[35] *Osea* 2, 22.
[36] *Cf. Ioan* 4, 44.
[37] *Isaia* 50, 11.

Nos autem mandatum habentes, per rectam doctrinam exhortari populum, et loqui in cor Hierusalem, id est Dei ecclesiam, merito seminare quidem in iustitia festinamus, vindemiantes autem fructum vitae, et illuminantes nobis ipsis lumen scientiae, ex divinis scripturis, et patrum doctrina, necessarium esse putavimus capitulis comprehendere et praedicationem veritatis, et haereticorum, nec non eorum impietatis condemnationem.

Iar fiindcă avem datoria să îndemnăm oamenii prin dreapta învățătură[38] și să vorbim inimii Ierusalimului[39], adică Bisericii lui Dumnezeu, ne grăbim cu îndreptățire să semănăm spre dreptate[40], recoltând rod de viață. Și, aprinzând pentru noi înșine lumina cunoașterii din dumnezeieștile Scripturi și învățătura Părinților, am considerat necesar să punem laolaltă în capitole[41] atât propovăduirea adevărului, cât și condamnarea ereticilor, precum și a nelegiuirii lor.

[38] *Cf. Tit* 1, 9.

[39] *Cf. Isaia* 40, 2.

[40] *Cf. Osea* 10, 12.

[41] Este vorba despre cele 14 anatematisme ale Sinodului (vezi infra).

Ἀναθεματισμοὶ κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων

α΄

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἤγουν προσώποις, προσκυνουμένην, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.

β΄

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τοῦ θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τήν τε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀχρόντως καὶ ἀσωμάτως, τήν τε ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντος ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Anathematismi adversus „tria Capitula"

I

Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam naturam sive substantiam, et unam virtutem et potestatem, trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis anathema sit.

Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et unus Spiritus sanctus, in quo omnia.

II

Si quis non confitetur Dei Verbi duas esse nativitates, unam quidem ante saecula ex Patre sine tempore incorporaliter, alteram vero in ultimis diebus eiusdem ipsius qui de caelis descendit, et incarnatus de sancta gloriosa Dei genetrice et semper Virgine Maria, natus est ex ipsa, talis anathema sit.

Anatematisme împotriva celor „Trei Capitole"[1]

1. Dacă cineva nu mărturisește o singură fire[2] sau ființă[3] a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, o singură putere și autoritate, o Treime deoființă[4], o singură dumnezeire adorată în trei Ipostasuri sau Persoane[5], unul ca acesta să fie anatema. Căci Unul este Dumnezeu și Tatăl, de la Care [sunt] toate, și Unul Domnul Iisus Hristos, prin Care [sunt] toate[6], și Unul Sfântul Duh, în Care [sunt] toate[7].

2. Dacă cineva nu mărturisește că există două nașteri ale lui Dumnezeu-Cuvântul, una înaintea veacurilor din Tatăl, atemporală și netrupească, [și] cealaltă, „în zilele din urmă"[8], ale Aceluiași [Cuvânt] Care, coborând din ceruri și întrupându-Se din Sfânta Slăvită Născătoare de Dumnezeu și pururea[9] Fecioară Maria, S-a născut dintr-însa, unul ca acesta să fie anatema.

---

[1] Aprobate în aceeași ultimă sesiune din 2 iunie 553.

[2] Natură.

[3] *Ousia*. Prima anatematismă confirmă teologic și semantic formula trinitară elaborată de capadocieni. De exemplu, folosirea împreună a termenilor „fire/natură" și „ființă" marchează echivalența conceptuală dobândită de-a lungul timpului.

[4] Mai mult decât în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, unde doar Fiul este mărturisit ca deoființă cu Tatăl, aici întreaga Sfântă Treime este *deoființă/consubstanțială*. Este consfințită, de fapt, doctrina trinitară expusă deja de Părinții de la Constantinopol în Scrisoarea sinodală din 382.

[5] Spre deosebire de Niceea, care echivala ipostasul și ființa în Treime, aici este evidentă evoluția semantică a termenului de „ipostas" și așezarea lui în ordinea subzistentului real, asimilat cu „persoana". Latinii traduc acum ipostasul prin *subsistentia*, și nu cum făceau odinioară prin *substantia*.

[6] *Cf. 1 Corinteni* 8, 6.

[7] Partea a doua încearcă să arate și prin raportarea *ad extra* unitatea și distincția trinitară. Unul este Dumnezeu și una este lucrarea Sa în afară, însă manifestată de fiecare Ipostas în mod propriu.

[8] *Evrei* 1, 2.

[9] În textul hotărârii Sinodului al V-lea Ecumenic despre condamnarea celor *Trei Capitole* și în anatematisma a II-a se afirmă pentru prima dată într-un document oficial conciliar al Bisericii pururea fecioria Maicii Domnului.

γ΄

Εἴ τις λέγει ἄλλον εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικός, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ· ἀλλ' οὐχ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

III

Si quis dicit alium esse Deum Verbum qui miracula fecit, et alium Christum qui passus est, vel Deum Verbum cum Christo esse nascente de muliere, vel in ipso esse ut alterum in altero, et non unum eundemque Dominum nostrum Iesum Christum, Dei Verbum incarnatum et hominem factum, et eiusdem ipsius et miracula, et passiones quas voluntarie carne sustinuit, talis anathema sit.

δ΄

Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἢ κατὰ ἀξίαν ἢ κατ' ἰσοτιμίαν ἢ κατὰ αὐθεντίαν ἢ ἀναφορὰν ἢ σχέσιν ἢ δύναμιν τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, καθὼς Θεόδωρος μαινόμενος λέγει· ἢ κατὰ ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τὸν θεὸν λόγον

IV

Si quis dicit secundum gratiam vel secundum operationem vel secundum dignitatem vel secundum aequalitatem honoris vel secundum auctoritatem aut relationem aut affectum aut virtutem, unitionem Dei Verbi ad hominem factam esse, vel secundum bonam voluntatem, quasi quod placuit Deo Verbo homo, eo quod bene visum est ei de ipso, sicut Theodorus dicit; vel secundum homonymiam per quam Nestoriani Deum

3. Dacă cineva spune că unul este Dumnezeu[-Cuvântul] Care a săvârșit minuni, și altul Hristos Care a pătimit, sau spune că Dumnezeu-Cuvântul S-a unit cu Hristos născut din femeie, sau că este în El ca unul în altul[10] și că Domnul nostru Iisus Hristos nu este Unul și Același[11], Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat și înomenit, și că ale Aceluiași [sunt] și minunile și suferințele pe care le-a pătimit de bunăvoie în trup[12], unul ca acesta să fie anatema.

4. Dacă cineva spune că unirea lui Dumnezeu-Cuvântul cu omul s-a petrecut după har sau după lucrare sau după egalitatea demnității sau după autoritate sau relație sau afecțiune[13] sau putere sau după bunăvoință, ca și cum Dumnezeu-Cuvântul ar fi binevoit întru omul de la care ar fi primit o bună și cinstită slăvire, precum spune Teodor în nebunia lui, sau după identitatea de nume, după care nestorienii Îl numesc pe Dumnezeu-Cuvântul

---

[10] Joc de cuvinte în limba greacă: ἄλλον ἐν ἄλλῳ, adică, am spune noi, ca un ipostas în alt ipostas.

[11] Folosită deja de Sfântul Grigorie Teologul în scrierile sale împotriva lui Apolinarie (*cf. Epistola* 101, 13), cu sensul de „o singură și aceeași persoană", expresia ἕνα καὶ τὸν αὐτόν – „unul și același" – este consacrată de Sfântul Chiril al Alexandriei ca laitmotiv al unirii hristologice reale, în lupta sa împotriva nestorianismului. *Cf.* „Introducerile" la Sinodul al III-lea și Sinodul al IV-lea.

[12] Este vorba despre sublinierea *comunicării însușirilor, proprietăților* sau *idiomelor* între cele două firi ale Mântuitorului, care-și comunică una alteia din însușirile proprii prin intermediul Ipostasului comun. Tema aceasta va fi dezvoltată în mod magistral de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care o fundamentează pe compătrunderea sau perihoreza hristologică.

[13] Κατὰ σχέσιν – legătura dintre Logosul divin și omul Iisus era cugetată de Nestorie ca fiind o legătură morală de afecțiune intimă, care respectă toate proprietățile firii omenești, fără să le distrugă; de aceea El și „binevoiește" în omul Iisus. *Cf.* „Introducerea" la Sinodul al III-lea.

Ἰησοῦν καὶ Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστὸν καὶ υἱὸν ὀνομάζοντες καὶ δύο πρόσωπα προφανῶς λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν καὶ τιμὴν καὶ ἀξίαν καὶ προσκύνησιν καὶ ἓν πρόσωπον καὶ ἕνα Χριστὸν ὑποκρίνονται λέγειν· ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Πολυτρόπως γὰρ νοουμένης τῆς ἑνώσεως, οἱ μὲν τῇ ἀσεβείᾳ Ἀπολλιναρίου καὶ Εὐτυχοῦς ἀκολουθοῦντες τῷ ἀφανισμῷ τῶν συνελθόντων προκείμενοι τὴν κατὰ σύγχυσιν τὴν ἕνωσιν πρεσβεύουσιν, οἱ δὲ τὰ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου φρονοῦντες, τῇ διαιρέσει χαίροντες, σχετικὴν τὴν ἕνωσιν ἐπεισάγουσιν· ἡ μέντοι ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἑκατέρας αἱρέσεως τὴν ἀσέβειαν

Verbum Filium et Christum vocantes, et hominem separatim Christum et Filium nominantes, et duas personas evidenter dicentes, per solam nominationem et honorem et dignitatem et adorationem, unam personam, unum Filium et unum Christum confingunt dicere: sed non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationabili et intellectuali, secundum compositionem sive secundum subsistentiam factam esse, sicut sancti patres docuerunt, et ideo unam eius subsistentiam compositam, qui est Dominus noster Iesus Christus, unus de sancta trinitate, talis anathema sit.

Cum enim multis modis unitas intelligitur, qui impietatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quae convenerunt colentes, unitionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei ecclesia utriusque perfidiae impietatem reiciens

„Iisus" și „Hristos", iar pe om îl numesc „Hristos" și „Fiu" în mod separat, și vorbesc în mod clar despre două persoane, și pretind că vorbesc de o singură persoană și de un singur Hristos numai după numire și demnitate și slavă și închinare, dar nu mărturisesc că unirea lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul însuflețit de suflet rațional și cugetător s-a petrecut prin compunere[14], adică după ipostas[15], așa cum au învățat Sfinții Părinți; și [nu mărturisesc] din acest motiv unicul Său Ipostas[16], care este Domnul Iisus Hristos, Unul din Sfânta Treime; unul ca acesta să fie anatema.

Căci această unire a fost înțeleasă în mai multe feluri: cei care urmează nelegiuirea[17] lui Apolinarie și Eutihie, doritori să distrugă cele unite, pledează pentru o unire prin contopire; cei care cugetă asemenea lui Teodor și Nestorie, bucurându-se de divizare, introduc o unire prin relație. Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, respingând

[14] Pentru sinodali, unirea *după ipostas* sau *ipostatică* este unirea *prin/după compunere*. Unicul Ipostas al Cuvântului devine „compus" prin înomenire. Contemporanul Leonțiu de Bizanț dezvoltă învățătura despre „enipostazierea" firii umane în Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului.

[15] *Unire după ipostas* sau *unire ipostatică*.

[16] Versiunea latină adaugă aici cuvântul „compus" – *subsistentia composita*.

[17] Ἀσέβεια – „fără evlavie, necredincioșie, erezie".

ἀποβαλλομένη, τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμολογεῖ, ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεσιν ἐπιδέχεται.

ε΄

Εἴ τις τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐκλαμβάνει, ὡς ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημασίαν καὶ διὰ τούτου εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου δύο ὑποστάσεις, ἤτοι δύο πρόσωπα, καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰσαγομένων δύο προσώπων ἕν πρόσωπον λέγει κατὰ ἀξίαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, καθάπερ Θεόδωρος καὶ Νεστόριος μαινόμενοι συνεγράψαντο, καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἔννοιαν χρησαμένην τῷ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ῥήματι· ἀλλὰ μὴ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθῆναι, καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ἤτοι ἓν πρόσωπον·

unitionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. Unitio enim per compositionem in mysterio Christi non solum inconfuse ea quae convenerunt conservat, sed nec divisionem suscipit.

V

Si quis unam subsistentiam Domini nostri Iesu Christi sic intelligit, tanquam suscipientem plurimarum subsistentiarum significationem, et per hoc introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, et duarum personarum quas introducit, unam personam dicit secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt et calumniantur sanctam Chalcedonensem synodum tanquam secundum istum impium intellectum, unius subsistentiae utentem vocabulo, sed non confitetur Dei Verbum carni secundum subsistentiam unitum esse et propter hoc unam eius subsistentiam seu unam personam,

necredința celor două erezii, mărturisește unirea lui Dumnezeu-Cuvântul cu trupul[18] prin compunere, adică după ipostas. Căci unirea prin compunere în taina lui Hristos nu numai că păstrează necontopite cele unite, dar nici nu admite divizarea.

5. Dacă cineva înțelege unicul Ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos ca și cum ar presupune mai multe ipostasuri și prin aceasta ar încerca să introducă în taina lui Hristos două ipostasuri sau două persoane și, după ce a introdus cele două persoane, ar spune că este vorba în cazul Lui despre o singură persoană după slavă, demnitate și închinare, după cum au scris Teodor și Nestorie în nebunia lor, și hulește spunând că sfântul sinod de la Calcedon a folosit această expresie: „Un singur Ipostas" cu același înțeles nelegiuit[19] și nu mărturisește că Dumnezeu-Cuvântul S-a unit cu trupul după Ipostas și că datorită acestui lucru nu există decât un singur Ipostas sau o singură Persoană a Lui și că

[18] Lit. „carnea".

[19] Este vorba despre dezvoltarea unor teze împotriva interpretării nestoriene a Calcedonului.

οὕτω τε καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον μίαν ὑπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογῆσαι, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Οὔτε γὰρ προσθήκην προσώπου, ἤγουν ὑποστάσεως, ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου.

et sic et sanctum Chalcedonense concilium unam subsistentiam Domini nostri Iesu Christi confessum esse, talis anathema sit.

Nec enim adiectionem personae vel subsistentiae suscepit sancta Trinitas ex incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo.

ς΄

Εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπάρθενον Μαρίαν, ἢ κατὰ ἀναφοράν, ὡς ἀνθρώπου ψιλοῦ γεννηθέντος, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς, ἀναφερομένης δὲ κατ' ἐκείνους τῆς τοῦ ἀνθρώπου γεννήσεως ἐπὶ τὸν θεὸν λόγον, ὡς συνόντα τῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνη σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἐπινοηθεῖσαν παρὰ Θεοδώρου ἔννοιαν, θεοτόκον τὴν παρθένον εἰποῦσαν· ἢ εἴ τις ἀνθρωποτόκον αὐτὴν καλεῖ ἢ χριστοτόκον, ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος Θεοῦ· ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν

VI

Si quis abusive et non vere Dei genetricem dicit sanctam gloriosam semper Virginem Mariam, vel secundum relationem, quasi homine puro nato, sed non Deo Verbo incarnato et nato ex ipsa, referenda autem, sicut illi dicunt, hominis nativitate ad Deum Verbum, eo quod cum homine erat nascente, et calumniatur sanctam Chalcedonensem synodum, tanquam secundum istum impium intellectum, quem Theodorus execrandus adinvenit, Dei genetricem virginem dicentem, vel qui hominis genetricem vocat, aut Christotocon, id est Christi genetricem, tanquam si Christus Deus non esset, et non proprie et vere Dei genetricem

în acest fel și sfântul Sinod de la Calcedon a mărturisit un singur Ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos, unul ca acesta să fie anatema.

Căci Sfânta Treime nu a primit adăugarea unei persoane sau ipostas[20] chiar și după ce Unul din Sfânta Treime, Dumnezeu-Cuvântul, S-a întrupat.

6. Dacă cineva spune că Sfânta, Slăvita și pururea Fecioară Maria este în mod impropriu sau [doar] relativ, și nu după adevăr, Născătoare de Dumnezeu, ca și cum ar fi născut un simplu om, iar nu în sensul că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat și S-a născut din ea, ci, potrivit acelora, nașterea omului [din ea] este atribuită lui Dumnezeu-Cuvântul, ca și cum S-ar fi unit cu omul care s-a născut; și calomniază sfântul Sinod de la Calcedon, ca și cum Sinodul ar fi numit-o pe Fecioară Născătoare de Dumnezeu cu acel înțeles nelegiuit, închipuit de Teodor; sau dacă cineva o numește născătoare de om sau Născătoare de Hristos, ca și cum Hristos nu ar fi Dumnezeu, dar nu mărturisește că aceasta este în mod propriu și după adevăr Născătoare de Dumnezeu,

[20] Ipostasul este echivalent cu persoana, și nu cu firea sau ființa, atât în hristologie, cât și în triadologie.

θεοτόκον ἀυτὴν ὁμολογεῖ, διὰ τὸ τὸν „πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι", οὕτω τε εὐσεβῶς καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνη σύνοδον θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογῆσαι, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

ipsam confitetur, eo quod ipse qui „ante saecula ex Patre natus est Deus Verbum, in ultimis diebus ex ipsa incarnatus et natus est", et sic pie et sanctam Chalcedonensem synodum Dei genetricem eam esse confessam, talis anathema sit.

ζ΄

Εἴ τις ἐν δύο φύσεσι λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ, ἵνα διὰ τούτου σημάνῃ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως ἡ ἄφραστος ἕνωσις γέγονεν, οὔτε τοῦ λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν, οὔτε τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τοῦ λόγου φύσιν μεταχωρησάσης (μένει γὰρ ἑκάτερον, ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει καὶ γενομένης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν), ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου· ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

VII

Si quis in duabus naturis dicens, non ut in deitate et humanitate unum Dominum nostrum Iesum Christum cognosci confitetur, ut per hoc significet differentiam naturarum, in quibus inconfuse ineffabilis unitio facta est, neque Deo Verbo in carnis naturam transmutato, neque carne in Verbi naturam transducta (manet enim utrumque hoc quod est natura, etiam facta unitate secundum subsistentiam), sed pro divisione per partem, talem excipit vocem in mysterio Christi, vel numerum naturarum confitendo in eodem Domino nostro Iesu

pentru că Dumnezeu-Cuvântul, născut din Tatăl mai înainte de veci, S-a întrupat din ea „în zilele din urmă" și că sfântul Sinod de la Calcedon a mărturisit astfel cu bună-credincioșie că ea este Născătoare de Dumnezeu, unul ca acesta să fie anatema.

7. Dacă cineva, spunând: „În două firi"[21], nu mărturisește că Unul Iisus Hristos, Domnul nostru, este cunoscut în dumnezeire și omenitate, pentru a indica prin aceasta deosebirea firilor din care s-a realizat fără contopire unirea inefabilă, fără să fie transformat Cuvântul în firea trupului și fără ca trupul să treacă în firea Cuvântului (căci fiecare rămâne ceea ce este prin fire, chiar și după realizarea unirii ipostatice)[22], ci el înțelege această expresie despre taina lui Hristos ca pe o împărțire[23] sau, mărturisind numărul firilor în Același Unul Domnul nostru Iisus Hristos,

[21] Vestita formulare a Calcedonului, care menține distincția chiar și *după* unirea ipostatică.

[22] Este respinsă aici fuziunea celor două firi după întrupare.

[23] Iar aici este respinsă divizarea în părți, separarea firilor, ca și cum ar dispune fiecare de propriul ipostas.

τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν (εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοϋποστάτους ἔχει τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

η΄

Εἴ τις ἐκ δύο φύσεων, θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ὁμολογῶν τὴν ἕνωσιν γεγενῆσθαι, ἢ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην λέγων, μὴ οὕτως αὐτὰ λαμβάνῃ, καθάπερ καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη· ἀλλ' ἐκ τῶν τοιούτων φωνῶν μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Καθ' ὑπόστασιν γὰρ λέγοντες σαρκὶ τὸν μονογενῆ λόγον ἡνῶσθαι, οὐκ ἀνάχυσίν τινα τὴν εἰς ἀλλήλους τῶν φύσεων πεπρᾶχθαί φαμεν, μενούσης δὲ μᾶλλον

Christo Deo Verbo incarnato, non intellectu tantummodo differentiam excipit earum ex quibus et compositus est, non interemptam propter unitatem (unus enim ex utroque et per unum utraque), sed in hoc numero utitur, ut separatim unaquaque natura suam habente subsistentiam, talis anathema sit.

VIII

Si quis ex duabus naturis deitatis et humanitatis confitens unitatem factam esse, vel unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic ea excipit, sicut patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, unus Christus effectus est, sed ex talibus vocibus unam naturam sive substantiam deitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit.

Secundum subsistentiam enim dicentes unigenitum Deum Verbum carni unitum esse, non confusionem aliquam naturarum in se invicem factam esse dicimus, sed

Dumnezeu-Cuvântul întrupat, nu înțelege deosebirea dintre aceste firi, din care este și alcătuit, ca existând doar la nivelul intelectului[24], deosebire care nu este anulată prin unire (căci unul este din ambele firi și amândouă prin unul), ci se folosește de număr pentru a sugera că [Hristos] are firile separate și [fiecare] cu propriul ipostas, unul ca acesta să fie anatema.

8. Dacă cineva mărturisește că unirea dumnezeirii și a omenității s-a făcut din cele două firi[25] sau vorbește despre o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul[26], fără însă să înțeleagă acest lucru în felul în care au învățat Sfinții Părinți, anume că unirea după ipostas s-a realizat plecând de la firea dumnezeiască și cea omenească și s-a desăvârșit unul Hristos[27], dar care, din astfel de expresii, încearcă să introducă o singură fire sau ființă a dumnezeirii și a trupului lui Hristos, unul ca acesta să fie anatema.

Căci, spunând că S-a unit după ipostas Cuvântul Unic Născut, nu afirmăm că a avut loc o contopire reciprocă a firilor, ci,

---

[24] La nivel conceptual, în cugetare.

[25] „Din două firi" – expresie folosită de eutihieni în apărarea doctrinei monofizite, care accepta două firi înainte de întrupare, dar numai una după.

[26] La fel ca și expresia „din două firi", formula chiriliană „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul" poate fi acceptată doar în condițiile arătate mai departe în text.

[27] „O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul" înseamnă pentru sinodali „un singur Ipostas al lui Dumnezeu-Cuvântul". *Cf.* „Introducerea" la Sinodul al V-lea.

ἑκατέρας ὅπερ ἐστίν, ἡνῶσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν λόγον· διὸ καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ὁ αὐτὸς „ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα". Ἐπίσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας, ἤτοι τέμνοντας, καὶ τοὺς συγχέοντας τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἀποστρέφεται καὶ ἀναθεματίζει ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία.

magis permanente utraque hoc quod est, unitum esse carni Deum Verbum intellegimus. Propter quod et unus est Christus, Deus et homo, idem ipse „consubstantialis Patri secundum deitatem et consubstantialis nobis idem ipse secundum humanitatem". Aequaliter enim et eos qui per partem dividunt vel incidunt, et eos qui confundunt divinae dispensationis mysterium Christi, reicit et anathematizat Dei ecclesia.

θ΄

Εἴ τις προσκυνεῖσθαι ἐν δυσὶ φύσεσι λέγει τὸν Χριστόν, ἐξ οὗ δύο προσκυνήσεις εἰσάγονται, ἰδία τῷ θεῷ λόγῳ καὶ ἰδία τῷ ἀνθρώπῳ· ἢ εἴ τις ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς σαρκὸς ἢ ἐπὶ συγχύσει τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἢ μίαν φύσιν, ἤγουν οὐσίαν, τῶν συνελθόντων τερατευόμενος, οὕτω προσκυνεῖ τὸν Χριστόν· ἀλλ' οὐχὶ μιᾷ προσκυνήσει τὸν θεὸν λόγον σαρκωθέντα μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ, καθάπερ ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία παρέλαβεν ἐξ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

IX

Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, separatim Deo Verbo et separatim homini; vel si quis ad interemptionem carnis vel ad confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive substantiam eorum quae convenerunt introducens, sic Christum adorat, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei ecclesiae traditum est, talis anathema sit.

mai degrabă rămânând fiecare ceea ce era, înțelegem că S-a unit Cuvântul cu trupul[28]. Iată de ce Unul este Hristos, Dumnezeu și om, Același deoființă cu Tatăl după dumnezeire și Același deoființă cu noi după omenitate. Astfel, atât cei care împart sau taie taina dumnezeiești iconomii a lui Hristos, cât și cei care introduc în ea contopire sunt respinși și anatematizați de Biserica lui Dumnezeu.

9. Dacă cineva afirmă că Hristos este adorat în două firi, prin aceasta introducând două închinări, una proprie lui Dumnezeu-Cuvântul și cealaltă proprie omului; sau dacă cineva, pentru a suprima trupul [Său] sau pentru a confunda dumnezeirea și omenitatea, născocind grozăvia unei singure firi, adică ființă, a celor unite, se închină astfel lui Hristos; dar nu se închină cu o singură închinare lui Dumnezeu-Cuvântul întrupat împreună cu propriul Său trup, după cum a primit Biserica lui Dumnezeu dintru început, unul ca acesta să fie anatema.

[28] Lit. „carnea".

ι΄

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν θεὸν εἶναι ἀληθινὸν καὶ *κύριον τῆς δόξης* καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

ια΄

Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολλινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα καὶ Ὠριγένην, μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας αἱρετικοὺς, τοὺς κατακριθέντας καὶ ἀναθεματισθέντας ὑπὸ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, καὶ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τῶν προειρημένων αἱρετικῶν φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας, καὶ μέχρι τέλους τῇ οἰκείᾳ ἀσεβείᾳ ἐμμείναντας, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

ιβ΄

Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας, τοῦ εἰπόντος ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν, ὑπὸ

X

Si quis non confitetur Dominum nostrum Iesum Christum, qui crucifixus est carne, Deum esse verum, et *Dominum gloriae*, et unum de sancta Trinitate, talis anathema sit.

XI

Si quis non anathematizat Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarium, Nestorium, Eutychen, Origenem cum impiis eorum conscriptis, et alios omnes haereticos, qui condemnati et anathematizati sunt a sancta catholica et apostolica ecclesia et a praedictis sanctis quattuor conciliis, et eos qui similia praedictis haereticis sapuerunt vel sapiunt, et usque ad mortem in sua impietate permanserunt vel permanent, talis anathema sit.

XII

Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum a

10. Dacă cineva nu mărturisește că Cel care a fost răstignit în trup, Domnul nostru Iisus Hristos, este Dumnezeu adevărat și Domnul slavei și Unul din Sfânta Treime[29], unul ca acesta să fie anatema.

11. Dacă cineva nu-i anatematizează pe Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen, împreună cu scrierile lor nelegiuite, și pe toți ceilalți eretici, condamnați și anatematizați de sfânta, sobornicească și apostolică Biserică și de cele patru sfinte Sinoade menționate mai devreme, și pe toți cei care au gândit sau 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.

12. Dacă cineva îl apără pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia, care a spus că unul este Dumnezeu-Cuvântul și altul Hristos,

[29] Este receptarea sinodală a formulei călugărilor sciți, inspirată din *1 Corinteni* 2, 8: „...n-ar fi răstignit pe Domnul slavei".

παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον, καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἄμωμον καταστάντα, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβεῖν καὶ υἱοθεσίας ἀξιωσθῆναι, καὶ κατ' ἰσότητα βασιλικῆς εἰκόνος εἰς πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου προσκυνεῖσθαι, καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐννοίαις καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενέσθαι. καὶ πάλιν εἰρηκότος τοῦ αὐτοῦ ἀσεβοῦς Θεοδώρου τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὸν Χριστὸν τοιαύτην γεγενῆσθαι, οἵαν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς· *ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.*

Καὶ πρὸς ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις αὐτοῦ βλασφημίαις τολμήσαντος εἰπεῖν ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἐμφυσήσας ὁ κύριος τοῖς μαθηταῖς καὶ εἰπών· *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ

passionibus animae et desideriis carnis molestias patientem, et a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum et a conversatione immaculatum factum et tamquam purum hominem baptizatum esse in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, et per baptisma sancti Spiritus gratiam accepisse et filiationem meruisse et ad similitudinem imperialis imaginis in personam Dei Verbi adorari, et post resurrectionem immutabilem cogitationibus et impeccabilem omnino factum fuisse. Et iterum dixit impius Theodorus, talem factam esse unitionem Dei Verbi ad Christum, qualem dixit apostolus de viro et muliere: *Erunt duo in carne una.*

Et super alias innumerabiles blasphemias ausus est dicere, quod post resurrectionem, cum insufflasset Dominus discipulis et dixisset: *Accipite Spiritum sanctum*, non dedit eis Spiritum sanctum,

care, tulburat de patimile sufletului și de poftele trupului, s-a despărțit încetul cu încetul de cele mai de jos și, astfel, îmbunătățindu-se prin înaintarea în fapte și ajungând neîntinat prin modul său de viață, a fost botezat ca un simplu om în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, iar prin botez a primit harul Sfântului Duh și a fost considerat vrednic de înfiere, și este adorat în persoana lui Dumnezeu-Cuvântul asemenea unei imagini împărătești și a devenit după înviere neschimbător în gânduri și cu totul lipsit de păcat. Și din nou, același necredincios Teodor spune că unirea Cuvântului cu Hristos s-a petrecut asemenea celei dintre bărbat și femeie, despre care Apostolul spune: „Și vor fi amândoi un trup"[30].

Iar pe lângă alte blasfemii fără număr, a îndrăznit să spună că, după înviere, când Domnul a suflat asupra ucenicilor și a spus: „Luați Duh Sfânt"[31], nu le-a dat acelora Sfântul Duh,

[30] *Efeseni* 5, 31.

[31] *Ioan* 20, 22.

σχήματι μόνον ἐνεφύσησε· οὗτος δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν Θωμᾶ, τὴν ἐπὶ τῇ ψηλαφήσει τῶν χειρῶν καὶ τῆς πλευρᾶς τοῦ κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, τὸ *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*, εἶπε μὴ εἰρῆσθαι περὶ τοῦ Χριστοῦ παρὰ τοῦ Θωμᾶ (οὐδὲ γὰρ αὐτὸν εἶναι λέγει τὸν Χριστὸν θεον[1]), ἀλλ' ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς ἀναστάσεως ἐκπλαγέντα τὸν Θωμᾶν, ὑμνῆσαι τὸν θεὸν τὸν ἐγείραντα τὸν Χριστὸν· τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ἐν τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένῃ παρ' αὐτοῦ δῆθεν ἑρμηνείᾳ, συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτωνι καὶ Μανιχαίῳ καὶ Ἐπικούρῳ καὶ Μαρκίωνι, λέγει, ὅτι· ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος, εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα, τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς καὶ Μανιχαίους καὶ Ἐπικουρείους καὶ Μαρκιωνιστάς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὑραμένου τὸ δόγμα, ἐξ αὐτοῦ τοὺς Χριστιανοὺς καλεῖσθαι.

sed figuratim tantummodo insufflavit. Iste enim et confessionem quam fecit Thomas cum palpasset manus et latus Domini post resurrectionem, dicens: *Dominus meus et Deus meus*, inquit non esse dictam a Thoma de Christo (nec enim dicit Theodorus Deum esse Christum), sed ad miraculum resurrectionis stupefactum Thomam glorificasse Deum qui Christum resuscitavit. Et, quod peius est, etiam in interpretatione, quam in actus apostolorum scripsit Theodorus, similem fecit Christum Platoni et Manichaeo et Epicuro et Marcioni, dicens: Quod sicut illorum unusquisque ex dogmate quod invenit suos discipulos fecit vocari Platonicos et Manichaeos et Epicureos et Marcionistas, simili modo et, cum Christus dogma invenisset, ex ipso Christianos vocari.

[1] Pasaj inclus în ediția *COD* 2006.

ci a suflat doar în aparență. Acesta[32] însă a spus și că mărturisirea lui Toma, la atingerea mâinilor și coastei Domnului după înviere: „Domnul meu și Dumnezeul meu"[33], nu a fost rostită de Toma despre Hristos (căci el[34] nu spune că Hristos este Dumnezeu)[35], ci Toma, uluit de minunea învierii, L-a slăvit pe Dumnezeu, Cel care L-a înviat pe Hristos. Încă și mai rău, în tâlcuirea pe care a făcut-o cărții *Faptelor Apostolilor*, același Teodor Îl compară pe Hristos cu Platon, Mani, Epicur și Marcion, spunând: așa cum fiecare dintre aceia, inventându-și propria învățătură, a făcut ca cei care-l urmau să fie numiți platonici, manihei, epicurei și marcioniți, tot așa, după ce Hristos Și-a inventat învățătura, creștinii au fost numiți după El.

---

[32] Teodor.

[33] *Ioan* 20, 28.

[34] Teodor.

[35] Pasaj inclus în ediția *COD* 2006.

Εἴ τις τοίνυν ἀντιποιεῖται τοῦ εἰρημένου ἀσεβεστάτου Θεοδώρου καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, ἐν οἷς τάς τε εἰρημένας καὶ ἄλλας ἀναριθμήτους βλασφημίας ἐξέχεε κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὸν καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα, καὶ πάντας τοὺς δεχομένους ἢ καὶ ἐκδικοῦντας αὐτόν, ἢ λέγοντας ὀρθοδόξως αὐτὸν ἐκθέσθαι, καὶ τοὺς γράψαντας ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια φρονοῦντας ἢ φρονήσαντας πώποτε καὶ μέχρι τέλους ἐμμείναντας τῇ τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quis igitur defendit praedictum impium Theodorum et impia eius conscripta, in quibus tam praedictas, quam alias innumerabiles blasphemias effudit contra magnum Deum et Salvatorem Iesum Christum, sed non anathematizat eum et impia eius conscripta, et omnes qui suscipiunt vel defendunt eum et dicunt orthodoxe eum exposuisse, et qui scripserunt pro eo et eadem illi sapuerunt, vel scribunt pro eo vel impiis eius conscriptis, vel eos qui similia illi sapiunt vel aliquando sapuerunt et usque ad mortem permanserunt vel permanent in tali impietate, talis anathema sit.

ιγ΄

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδωρήτου, τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης ἁγίας συνόδου καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ πάντων, ὧν συνεγράψατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου τῶν δυσσεβῶν καὶ ὑπὲρ ἄλλων τῶν τὰ αὐτὰ τοῖς προειρημένοις

XIII

Si quis defendit impia Theodoreti conscripta, quae contra rectam fidem et contra primam Ephesenam synodum et sanctum Cyrillum et duodecim eius capitula exposuit, et omnia quae conscripsit pro Theodore et Nestorio impiis, et pro aliis qui eadem praedictis Theodoro et Nestorio sapuerunt,

Așadar, dacă cineva îl apără pe preanecredinciosul Teodor, numit mai devreme, și scrierile sale nelegiuite, în care a răspândit blasfemiile menționate și altele nenumărate împotriva marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, și nu-l anatematizează pe el și scrierile lui nelegiuite, precum și pe cei care le primesc sau îl apără sau pretind că zicerile sale sunt dreptcredincioase și care au scris în favoarea lui și în favoarea scrierilor lui nelegiuite, și pe cei care cugetă sau au cugetat vreodată lucruri asemănătoare și au rămas până la sfârșitul vieții într-o astfel de erezie, să fie anatema.

13. Dacă cineva apără scrierile nelegiuite ale lui Teodoret împotriva adevăratei credințe și a primului sfânt Sinod de la Efes și împotriva celui între sfinți Chiril și a celor douăsprezece Capitole ale sale[36] și toate cele pe care le-a scris în apărarea rău-credincioșilor Teodor și Nestorie și a altora care cugetă la fel cu numiții

[36] Cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril prezentate în Scrisoarea a III-a către Nestorie.

Θεοδώρῳ καὶ Νεστορίῳ φρονούντων καὶ δεχομένων αὐτοὺς καὶ τὴν αὐτῶν ἀσέβειαν, καὶ δι' αὐτῶν ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διδασκάλους, τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου φρονοῦντας· καὶ εἴπερ οὐκ ἀναθεματίζει τὰ εἰρημένα ἀσεβῆ συγγράμματα καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας, καὶ πάντας δὲ τοὺς γράψαντας κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως, ἢ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ τελευτήσαντας, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

defendens eos et eorum impietatem, et propter hoc impios vocans doctores ecclesiae, qui unitatem secundum subsistentiam Dei Verbi ad carnem confitentur, et non anathematizat ea et eos qui similia eis sapuerunt vel sapiunt, insuper autem et omnes qui scripserunt contra rectam fidem et sanctum Cyrillum et duodecim eius capitula, et usque ad mortem in tali impietate permanserunt, talis anathema sit.

ιδ΄

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι πρὸς Μάρην τὸν Πέρσην, τῆς ἀρνουμένης μὲν τὸν θεὸν λόγον ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα, ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· λεγούσης δὲ ψιλὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι, ὃν „ναὸν" ἀποκαλεῖ, ὡς ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν ἄνθρωπον· καὶ τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον τὴν ὀρθὴν τῶν Χριστιανῶν

XIV

Si quis defendit epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam haereticum scripsisse, quae abnegat quidem Deum Verbum de sancta genetrice semper Virgine Maria incarnatum, hominem factum esse, dicit autem purum hominem ex ipsa natum esse, quem „templum" vocat, ut alius sit Deus Verbum et alius homo; et sanctum Cyrillum qui rectam fidem Christianorum

Teodor și Nestorie și care îi primesc pe aceștia și necredința lor și care datorită acestora îi numesc necredincioși pe învățătorii Bisericii, care gândesc unirea lui Dumnezeu-Cuvântul ca fiind după ipostas; și dacă nu anatematizează scrierile nelegiuite menționate mai devreme și pe cei care au gândit sau gândesc lucruri asemănătoare și pe toți cei care au scris împotriva dreptei credințe sau împotriva celui între sfinți Chiril și a celor douăsprezece Capitole ale sale și care au murit într-o astfel de nelegiuire, unul ca acesta să fie anatema.

14. Dacă cineva apără scrisoarea despre care se spune că Ibas a scris-o către Maris Persanul, [scrisoare] care neagă faptul că Dumnezeu-Cuvântul, întrupat din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, S-a făcut om, spunând însă că s-a născut din ea un om simplu, pe care îl numește „templu"[37], ca și cum unul ar fi Dumnezeu-Cuvântul și altul omul; și care-l calomniază pe cel între sfinți Chiril, propovăduitorul dreptei credințe a creștinilor,

[37] Este vizată hristologia antiohiană, care, plecând de la *Ioan* 2, 19, a dezvoltat într-o manieră particulară schema *Logos-anthropos*. *Cf.* „Introducerea" la Sinodul al III-lea.

πίστιν κηρύξαντα διαβαλλούσης ὡς αἱρετικὸν καὶ ὁμοίως Ἀπολιναρίῳ τῷ δυσσεβεῖ γράψαντα· καὶ μεμφομένης τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτην ἁγίαν σύνοδον, ὡς χωρὶς κρίσεως καὶ ζητήσεως Νεστόριον καθελοῦσαν· καὶ τὰ δώδεκα κεφάλαια τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου ἀσεβῆ καὶ ἐναντία τῇ ὀρθῇ πίστει ἀποκαλεῖ ἡ αὐτὴ ἀσεβὴς ἐπιστολή, καὶ ἐκδικεῖ Θεόδωρον καὶ Νεστόριον καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτῶν δόγματα καὶ συγγράμματα.

Εἴ τις τοίνυν τῆς εἰρημένης ἀσεβοῦς ἐπιστολῆς ἀντιποιεῖται, καὶ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὴν καὶ τοὺς ἀντιποιουμένους αὐτῆς καὶ λέγοντας αὐτὴν ὀρθὴν εἶναι ἢ μέρος αὐτῆς, καὶ γράψαντας ἢ καὶ γράφονθας ὑπὲρ αὐτῆς ἢ τῶν περιεχομένων αὐτῇ ἀσεβειῶν, καὶ τολμῶντας ταύτην ἐκδικεῖν ἢ τὰς περιεχομένας αὐτῇ ἀσεβείας ὀνόματι τῶν ἁγίων πατέρων ἢ τῆς ἁγίας ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, καὶ τούτοις μέχρι τέλους ἐμμείναντας, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

praedicavit, tamquam haereticum et similiter Apollinario impio scripsisse criminatur; et inculpat primam Ephesenam sanctam synodum tanquam sine examinatione et quaestione Nestorium condemnantem; et duodecim capitula sancti Cyrilli impia et contraria rectae fidei vocat eadem impia epistola et defendit Theodorum et Nestorium et impia eorum dogmata et conscripta.

Si quis igitur memoratam impiam epistolam defendit et non anathematizat eam et defensores eius et eos qui dicunt eam rectam esse vel partem eius, et eos qui scripserunt vel scribunt pro ea vel pro impietate quae in ea continetur, et praesumunt eam defendere, vel insertam ei impietatem nomine sanctorum patrum vel sancti Chalcedonensis concilii, et in his usque ad mortem permanent, talis anathema sit.

că este eretic și că a scris asemenea răucredinciosului Apolinarie; și acuză primul Sinod de la Efes că l-ar fi depus pe Nestorie fără judecată și fără cercetare; și [aceeași epistolă eretică] numește cele douăsprezece Capitole ale celui între sfinți Chiril necredincioase și contrare dreptei credințe; și îi apără pe Teodor și pe Nestorie și învățăturile și scrierile lor necredincioase. Dacă cineva apără, așadar, scrisoarea[38] menționată, și nu îi anatematizează pe ea și pe cei care o apără, și spun că scrisoarea – sau cel puțin o parte din ea – este ortodoxă, și [îi apără] pe cei care au scris sau vor scrie în apărarea ei sau în apărarea nelegiuirilor cuprinse în ea și pe cei care îndrăznesc să o apere pe ea sau nelegiuirile cuprinse în ea în numele Sfinților Părinți de la sfântul Sinod de la Calcedon, și persistă în acestea până la moarte, unul ca acesta să fie anatema.

[38] Ediția *COD* 2006 adaugă în acest loc cuvântul ἀσεβοῦς („necredincioasă").

Τούτων τοίνυν οὕτως ὁμολογηθέντων, ἃ καὶ παρελάβομεν ἐκ τῆς θείας γραφῆς καὶ τῆς τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίας καὶ τῶν ὁρισθέντων περὶ τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως παρὰ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων· γενομένης δὲ καὶ παρ' ἡμῶν τῆς ἐπὶ τοῖς αἱρετικοῖς καὶ τῆς τούτων ἀσεβείας, πρός γε καὶ τῆς τῶν ἐκδικησάντων ἢ ἐκδικούντων τὰ εἰρημένα τρία κεφάλαια, καὶ ἐναπομεινάντων ἢ καὶ ἀπομενόντων τῇ οἰκείᾳ πλάνῃ κατακρίσεως· εἴ τις ἐπιχειρήσοι ὑπέναντία τοῖς παρ' ἡμῶν διατυπωθεῖσι παραδοῦναι ἢ διδάξαι ἢ γράψαι, εἰ μὲν ἐπίσκοπος εἴη ἢ ἐν κλήρῳ ἀναφερόμενος, ὁ τοιοῦτος, ἀλλότρια ἱερέων καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως πράττων, γυμνωθήσεται τῆς ἐπισκοπῆς ἢ τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μοναχὸς ἢ λαϊκός, ἀναθεματισθήσεται.

Cum igitur haec ita recte confessi sumus, quae tradita nobis sunt tam a divinis scripturis, quam a sanctorum patrum doctrina, et ab his quae definita sunt de una eademque fide a praedictis sanctis quattuor conciliis, facta autem a nobis et condemnatione contra haereticos et eorum impietatem, nec non etiam contra eos qui defenderunt vel defendunt praedicta impia tria capitula, et permanserunt in suo errore vel qui permanent: si quis conatus fuerit contra haec quae pie disposuimus, vel tradere vel docere vel scribere, si quidem episcopus vel clericus sit, iste tamquam aliena a sacerdotibus et statu ecclesiastico faciens, denudabitur episcopatu vel clericatu; si autem monachus vel laicus sit, anathematizabitur.

Așadar, mărturisind astfel cele primite din Sfânta Scriptură și din învățăturile Sfinților Părinți, precum și din cele hotărâte despre una și aceeași credință de către cele patru sfinte Sinoade menționate mai devreme; după ce am înfăptuit condamnarea ereticilor și a necredinței lor, precum și a celor care au apărat sau vor apăra cele *Trei Capitole* menționate mai devreme și a celor care au rămas sau vor rămâne în propria rătăcire; dacă va încerca cineva să transmită sau să învețe sau să scrie împotriva celor orânduite de noi, dacă este episcop sau cleric, unul ca acesta, lucrând cele străine preoției și rangului bisericesc, să fie îndepărtat din episcopat sau din cler; iar dacă este monah sau laic, să fie anatematizat.

BIBLIOGRAFIE

DEFINIȚIA DOGMATICĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 167-188.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 240-271.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Concilorum Oecumenicorum Decreta*, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 107-122.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, ediția a doua, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 185-197.

SCHWARTZ, Eduard / STRAUB, Johannes (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV/1, De Gruyter, Berlin, 1971, pp. 208-220.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 107-122.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

ACTELE SINODULUI:

SCHWARTZ, Eduard / STRAUB, Johannes, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV/1, De Gruyter, Berlin, 1971, pp. 3-249.

PRICE, Richard și GADDIS, Michael, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with Related Texts on the Three Chpaters Controversy*, 2 vols, Liverpool University Press, Liverpool, 2009.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol. V, ediția a patra, Казань, Центральная типография, 1913.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Monografii și volume colective:

ABRAMOWSKI, Luise, „The Controversy over Diodore and Theodore in the Interim between the two Councils of Ephesus", în: Luise ABRAMOWSKI, *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Ashgate, 1992, pp. 1-37.

AMANN, Émile, „Théodore de Mopsueste", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/1, Paris, 1946, col. 235-279.

AMANN, Émile, „Trois-Chapitres (Affaire des)", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/2, Paris, 1950, col. 1868-1924.

BANEV, Krastu, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford University Press, Oxford, 2015

BOIS, Jean, „Constantinople (IIe concile de)", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, III/1, Paris, 1908, col. 1231-1259.

BURY, John Bagnell, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, 2 vols., Macmillan, London, 1923.

CAMERON, Averil, „Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council", în: J. CHRYSOSTOMIADES (ed.), *Kathegetria: Essays presented to Joan Hussey*, Porphyrogenitus, Camberley, 1988, pp. 225-247.

CAPIZZI, Carmelo, *Giustiniano I tra politica e religione*, Rubbettino, Messina, 1994.

CHADWICK, Henry, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

CHAZELLE, Celia și CUBITT, Catherine (eds.), *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Brepols, Turnhout, 2004.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului I*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007.

CHRYSOS, Evangelos, *Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils (553)*, Habelt, Bonn, 1969.

CLARK, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992.

CLAYTON, Paul B., *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

DALEY, Brian, *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena*, D.Phil. Thesis, Oxford, 1978.

DAVIS, Leo Donald S.J., *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Michael Glazier, Wilmington/Delaware, 1987.

DEVREESSE, Robert, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Biblica Apostolica Vaticana, Vatican City, 1948.

DEWART, J.M., *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Studies in Christian Antiquity 16, Catholic University of America, Washington, 1971.

DIEHL, Charles, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Leroux, Paris, 1901.

DIEPEN, Dom H.-M., *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine: une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Éditions de Saint Michel, Oosterhout, 1953.

DVORNIK, Francis, *Histoire des conciles: de Nicée à Vatican II*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

EVANS, David B., *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1970.

FEDALTO, Georgio (2004), „Lo scisma tricapitolino e la politica Giustinianea", în: *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (Secoli VI-XI). Atti della LI Settimana di studi della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo. Spoleto, 24-30 aprile 2003 Spoleto (Perugia)*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2004, pp. 629-666.

FREND, William H.C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

GEROSTERGIOS, Asterios, *Justinian the Great: The Emperor and Saint*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont, MA, 1983.

GRAY, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-533)*, Brill, Leiden, 1979.

GRAY, Patrick T.R., „The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance", în: M. MAAS (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 215-238.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604), Part One: Reception and Contradiction: The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian*, Mowbray, London, 1987.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604), Part Two: The Church in Constantinople in the Sixth Century*, Mowbray, London, 1995.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604), Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, Mowbray, London, 1996.

GRILLMEIER, Aloys și BACHT, Heinrich (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Echter, Würzburg, 1951.

GUILLAUMONT, Antoine, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre de Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia, 5, Éditions du Seuil, Paris, 1962.

HAARER, Fiona K., *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Francis Cairns, Cambridge, 2006.

HALLEUX, André DE, „La distinction des natures du Christ «par la seule pensée» au cinquième concile œcuménique", în: Mircea PĂCURARIU și Ioan I. ICĂ JR. (eds.), *Persoană și comuniune: Prinos de cinstire părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, pp. 311-318.

HALLEUX, André DE, „Trois synodes impériaux du VIe siècle dans une chronique syriaque inédite", în: R.H. FISCHER (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago, 1977, pp. 295-307.

HOMBERGEN, Daniël, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Studia Anselmiana, 132, Rome, 2001.

KÖTTER, Jan-Markus, *Zwischen Kaisern und Aposteln: Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2013.

LAGA, Carl, MUNITIZ, Joseph A., și VAN ROMPAY, Lucas, (eds.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey*, Peeters, Leuven, 1985.

LUDWIG, Eugene Michael, *Neo-Chalcedonianism and the Council of 553*, UMI, Ann Arbor, 2007.

MACDONALD, Jeffrey, *The Christological Works of Justinian*, PhD thesis, Catholic University of America, Washington, 1995.

MEIER, Mischa, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen, 2003.

MEIER, Mischa, *Justinian: Herrschaft, Reich und Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Munich, 2004.

MENZE, Volker, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, Beauchesne, Paris, 1997.

MEYENDORFF, John, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY, 1989.

MEYENDORFF, John, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 2010 (prima ediție a apărut în 1969).

MOELLER, Charles, „Le chalcédonianisme et le néo-chalcédonianisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle", în: Aloys GRILLMEIER (ed.), *Das Konzil von Chalkedon I: Geschichte und Gegenwart*, Echter, Würzburg, 1951, pp. 638-720

MURPHY, Francis X. & SHERWOOD, Polycarp, *Histoire des conciles œcuméniques: Constantinople II et Constantinople III*, Éditions de l'Orante, Paris, 1973.

NOETHLICHS, Karl L., „Iustinianus (Kaiser)", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 19/1999, pp. 668–763.

NORRIS, Richard A., *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford, 1963.

PERRONE, Lorenzo, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopli (553)*, Paideia, Brescia, 1980.

PIETRI, Luce (ed.), *Histoire du Christianisme, vol. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998.

POGGI, Vincenzo, „The Three Chapters Controversy", în: Alfred STIRNEMANN și Gerhard WILFLINGER (eds.), *Syriac Dialogue: Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Pro Oriente, Vienna, 1996, pp. 142-150.

PRICE, Richard și WHITBY, Mary (eds.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, Liverpool, 2009.

PRICE, Richard, „The Three Chapters Controversy and the Council of Chalcedon", în: Celia CHAZELLE și Catherine CUBITT (eds.), *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 17–37.

RĂMUREANU, Ioan, *Istoria bisericească universală vol. I (1-1054)*, EIBMBOR, București, 1987.

RIST, Josef, „Vigilius", în: Traugott BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 12/1997, col. 1383-1387.

ROEY, Albert VAN și ALLEN, Pauline, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Peeters, Leuven, 1994.

SCHWARTZ, Eduard, *Vigiliusbriefe. II, Zur Kirchenpolitik Justinians*, SBAW.PH, Heft 2, Munich, 1940.

SCHWARTZ, Eduard, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, ABAW.PH NF 18, Munich, 1939.

SESBOÜÉ, Bernard (ed.), *Histoire des dogmes I: Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

STEVENSON, James (eds.), *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church AD 337-461*, SPCK, London, 1989.

SULLIVAN, F.A., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Analecta Gregoriana, 82, Rome, 1956.

UTHEMANN, K.-H., „History of Christology to the Seventh Century", în: Augustine CASSIDAY și Frederick W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity, 2: Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 460-500.

WESCHE, Kenneth P., *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1991.

WESSELING, Klaus-Gunther, „Theodor von Mopsuestia", în: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 11/1996, pp. 885-909.

WESSELING, Klaus-Gunther, „Theodoret von Kyros", în: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 11/1996, pp. 936-957.

YANNOPOULOS, Panayotis A., „Le deuxième Concile de Constantinople (553) ou le cinquième Concile œcuménique", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les Conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 115-125.

ZETTL, Engelbert, *Die Bestätigung des V. ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius: Untersuchungen über die Echtheit der Briefe „Scandala" und „Aetius"*, Habelt, Bonn, 1974.

Studii și articole:

ABRAMOWSKI, Luise, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 72/1961, pp. 263-293.

ABRAMOWSKI, Luise, „Reste von Theodoret Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus", în: *Studia Patristica*, vol. 1/1957, pp. 61-69.

ALÈS, Adhémar, „La lettre d'Ibas à Marès le Persan", în: *Recherches de science religieuse*, vol. 22/1932, pp. 5-25.

ANASTOS, Milton V. „The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia", în: *Dumbarton Oaks Paper*, vol. 6/1951, pp. 125-160.

BRUCKMANN, Florian, „Die ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν. Die ersten zehn Anathematismen des fünften ökumenischen Konzils (Konstantinopel 553) als Dokument neuchalkedonischer Theologie", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 36/2004, pp. 1-166 și 259-388.

CHEDIATH, Geevarghese, „La controverse des Trois Chapitres: Histoire de la controverse", în: *Istina*, vol. 43, nr. 1/1998, pp. 75-90.

CHRYSOS, Evangelos, „Konzilakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 15/1983, pp. 30-40.

COMAN, Ioan G., „Probleme dogmatice ale Sinodului V Ecumenic", în: *Studii Teologice*, vol. 5, nr. 5-6/1953, pp. 312-346;

DALEY, Brian, „The Origenism of Leontius of Byzantium", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 27/1976, pp. 333-369.

DELIYANNIS, Deborah, „The Roman Liber Pontificalis, Papal Primacy, and the Acacian Schism", în: *Medieval and Renaissance Studies*, vol. 45, nr. 2/2014, pp. 1-16.

DEVREESSE, Robert, „Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine", în: *Studi e Testi*, vol. 123, 1946, pp. 1-15.

DEVREESSE, Robert, „Le début de la querelle des Trois-Chapitres: La lettre d'Ibas et le tome de Proclus", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 11/1931, pp. 543-565.

FRANK, G.L.C., „The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council", în: *Theological Studies*, vol. 52/1991, pp. 636-658.

GRATSIANSKYM, V., „St. Emperor Justinian and the Dispute on The Three Chapters", în: *Vestnik Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta*, vol. 1, nr. 17/2007, pp. 7-26.

GRAY, Patrick T.R., „Disappearing Acts: the Greek Acts of Constantinople II", în: *Studia Patristica*, vol. 45/2010, pp. 169-174.

GRAY, Patrick T.R., „Covering the Nakedness of Noah: Reconstruction and Denial in the Age of Justinian", în: *Byzantinische Forschungen*, vol. 24/1997, pp. 193-205.

GRAY, Patrick T.R „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century", în: *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 81/1988, pp. 284-289.

GRAY, Patrick T.R., „Ecumenical Dialogue, Ecumenical Council, and Constantinople II", în: *Toronto Journal of Theology*, vol. 3, nr. 1/1987, pp. 50-59.

GRAY, Patrick T.R. „Theodoret on the 'One Hypostasis': An Antiochene Reading of Chalcedon", în: *Studia Patristica*, vol. 15/1984, pp. 301-304.

HALLEUX, André DE, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Ephèse (430-433)", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 23/1992, pp. 425-58.

HALLEUX, André DE, „Actualité du néochalcédonisme", în: *Revue Théologique de Louvain*, vol. 21/1990, pp. 32-54.

HALLEUX, André DE, „Cyrille, Théodoret et le «Filioque»", în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 74/1979, pp. 597-625.

HONORÉ, Anthony M., „Some Constitutions Composed by Justinian", în: *Journal of Roman Studies*, vol. 65/1975, pp. 107-123.

KEREKES, Nicolae-Dragoș, „Sinodul V Ecumenic și origenismul", în *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 54, nr. 2/2009, pp. 51-70.

LANG, Uwe M., „John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council: A Study and Translation of the Letter to Justinian", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 37/2005, pp. 411-36.

MACMULLEN, Ramsay, „The Search for Orthodoxy AD 325-553", în: *Viator*, vol. 38, nr. 1/2007, pp. 1-17.

MASPERO, Giulio, „La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla", în: *Scripta Theologica*, vol. 36, nr. 2/2004, pp. 385-410.

MCLEOD, Frederick G., „The Significance of Constantinople II's Alteration of Chalcedon's Formula About Christ's Natures «Coinciding in One Prosôpon»", în: *Irish Theological Quarterly*, vol. 77, nr. 4/2012, pp. 365-383.

MEYENDORFF, John, „Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 10, nr. 2/1964-1965, pp. 16-36.

MILLAR, Fergus, „Rome, Constantinople and the Near Eastern Church under Justinian: Two Synods of 536", în: *Journal of Roman Studies*, vol. 98/2008, pp. 62-82.

MOELLER, Charles, „Le cinquième concile œcuménique et le magistère ordinaire au VIe siècle", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 34/1951, pp. 413-423.

MORARD, Martin, „Une source de Saint Thomas d'Aquin: le deuxième Concile de Constantinople (553)", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81, nr. 1/1997, pp. 21-56.

O'CONNELL, Patrick, „Equal Representation for Each Patriarchate at Constantinople II?", în: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 29/1963, pp. 238-246.

O'KEEFE, John J., „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth Century Christology", în: *Theological Studies*, vol. 58/1977, pp. 39-60.

PANAGOPOULOS, Georgios, „Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche", în: *Orthodoxes Forum*, vol. 24, nr. 1/2010, pp. 43-67.

POGGI, Vincenzo, „La controverse des Trois Chapitres", în: *Istina*, vol. 43, nr. 1/1998, pp. 99-110.

RĂMUREANU, Ioan, „Evenimente istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 3-4/1970, pp. 179-211.

RICHARD, Marcel, „Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 25/1936, pp. 459-481.

SCHIEFFER, Rudolf, „Nochmals zur Überlieferung von Justinians «Edictum de recta fide»", în: *Kleronomia*, vol. 4/1972, pp. 267-284.

SORO, A. Bawai, „La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la tradition de l'Église de l'Orient", în: *Istina*, vol. 42, nr. 2/1998, pp. 51-165.

SPEIGL, Jakob, „Der Autor der Schrift «De Sectis» über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians", în: *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 2/1970, pp. 207–230.

STAN, Liviu, „Împăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic și papalitatea", în: *Studii Teologice*, vol. 5, nr. 5-6/1953, pp. 312-346.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Contribuția «călugărilor sciți» la precizarea hristologiei de la începutul secolului VI", în: *Mitropolia Olteniei*, vol. 37, nr. 3-4/1985, pp. 199-244.

STRAUB, Johannes, „Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii Epistula II ad Eutychium)", în: *Kleronomia*, vol. 2/1970, pp. 347-375.

UTHEMANN, Karl-Heinz, „Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe", în: *Augustinianum*, vol. 39/1999, pp. 5-83.

UTHEMANN, Karl-Heinz, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus", în: *Studia Patristica*, vol. 29/1997, pp. 373-413.

VOSTÉ, Jacques Marie, „L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe Concile de Constantinople", în: *Revue biblique*, vol. 38/1929, pp. 382-395 și 542-554.

Sinodul al VI-lea Ecumenic Constantinopol (680-681)

INTRODUCERE

[Hristos] „pătimea dumnezeiește, căci pătimea de bunăvoie, de vreme ce nu era simplu om, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, de vreme ce nu era doar Dumnezeu. Încât pătimirile Lui erau minunate, fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire a Celui ce pătimea, iar minunile Lui erau pătimite, fiind săvârșite prin puterea pătimitoare, cea după fire a trupului celui ce le săvârșea"[1].

Convocat prin decizie imperială în orașul Constantinopol între anii 680 și 681, Sinodul al VI-lea Ecumenic[2] continuă seria

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua (către Toma)*, 5d, *PG* 91, 1056A-B. Traducere în limba română: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad., introd. și note Pr. Dumitru Stăniloae, col. *PSB* 80 (serie veche), EIBMBOR, București, 1983, p. 60.

[2] Dintre cele mai importante lucrări dedicate Sinodului al VI-lea Ecumenic, amintim: Cyril Hovorun, *Will, Action, and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden/Boston, 2008; Nicolae Chifăr, „Sinodul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol", în: *Istoria creștinismului*, I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, pp. 223-239; Panayotis A. Yannopoulos, „Le troisième Concile de Constantinople (680-681) ou le sixième Concile œcuménique", în: G. Alberigo (ed.), *Les Conciles oeuméniques: 1. Histoire*, pp. 127-132; Gilbert Dagron, „La fin de la querelles

Sinoadelor cu caracter hristologic, definind învățătura Bisericii cu privire la cele două voințe și două lucrări ale Mântuitorului Iisus Hristos. Întrunirea Sinodului al VI-lea Ecumenic se petrece în contextul în care erezia monotelită/monoenergistă[3], o versiune mascată a monofizitismului secolelor anterioare, tulbura pacea Bisericii atât în Răsărit, cât și în Apus. Dacă disputa hristologică din secolele IV-VIII ar putea fi definită ca o dramă în mai multe acte, după cum preciza Henri Grégoire[4], atunci episodul confruntării Bisericii cu fenomenul eretic monotelit în secolul al VII-lea nu reprezintă decât penultimul ei act[5] și momentul unor și mai

---

christologiques: le monothélisme et le concile de Constantinople III (680-681)", în: Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ et André VAUCHEZ (eds.), *Historie du christianisme des origines à nos jours, IV: évêques, moines et empereurs* (610-1054), Desclée, Paris, 1993, pp. 40-60; L.D. DAVIS, S.J., „Council of Constantinople III (680)", în: *The First Seven...*, pp. 258-289; Francis X. MURPHY & Polycarp SHERWOOD, *Histoire des conciles œcuménique: Constantinople II et Constantinople III*, Éditions de l'Orante, Paris, 1973; Marie-Joseph LE GUILLOU, O.P., „Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime", în: F. HEINZER et Ch. SCHÖNBORN (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 25 septembre 1980*, Fribourg, 1982, pp. 235-237; Aaron RICHES, „After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity", în: *Modern Theology*, vol. 24, nr. 2/2008, pp. 199-224; Ioan I. ICĂ JR, „Definiția dogmatică a Sinodului VI Ecumenic și semnificația ei dogmatic-simbolică", în: *Mitropolia Ardealului*, nr.1/1987, pp. 22-56; Viorel IONIȚĂ, „Sinodul al VI-lea ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual (teză de doctorat)", în: *Studii Teologice*, vol. 30, nr. 5-8/1978, pp. 357-485; Traian VALDMAN, „Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 9-10/1970, pp. 713-722. O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al VI-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

[3] Considerăm aici împreună cele două, monoenergismul și monotelismul, ca două fețe ale aceleiași monede sau ca două etape ale aceleiași crize.

[4] Henri GRÉGOIRE, „Die byzantinische Kirche", în: Paul BAYNES und St. Lawrence Beaufort MOSS (eds.), *Byzanz: Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches*, übersetzt von A. Hohlweg, München, 1964, p. 143. Actele anterioare ale dramei sunt următoarele: (I) dezbaterile legate de dumnezeirea Fiului de la Sinodul I Ecumenic; (II) respingerea apolinarismului la Sinodul al II-lea Ecumenic; (III) nestorianismul și Sinodul al III-lea Ecumenic; (IV) monofizitismul și Sinoadele al IV-lea și al V-lea Ecumenice.

[5] La origine, disputa iconoclastă nu este decât o altă controversă de natură hristologică. Vezi John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Éditions du Cerf,

noi explicări și aprofundări în spațiul creștin bizantin ale implicațiilor calcedoniene cu privire la Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

I. Dezbaterile hristologice din secolul al VII-lea

Derularea conflictului monoenergist și monotelit

Învățătura referitoare la existența unei singure lucrări sau energii (*monoenergismul*) în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos își face apariția către începutul celei de-a treia decade a secolului al VII-lea (c. 622), între arhitecții pioneri ai acestei erezii numărându-se patriarhul Serghie al Constantinopolului (610-638).

În contextul politic al vremii, monoenergismul, promovat de către patriarhul Serghie și de împăratul Heraclie (610-641)[6], nu se dorea decât un instrument teologic de integrare abilă a necalcedonienilor (monofiziților) în corpul Imperiului Bizantin în perioada imediat următoare recuceririi de sub perși a provinciilor în care locuia o mare parte dintre aceștia (Egiptul, Siria, Armenia și Ierusalimul)[7]. Doctrina elaborată de patriarhul de Constantinopol și adepții săi, pentru a servi scopurilor politicii unioniste (între calcedonieni și monofiziți) a împăratului Heraclie, pretindea că se fundamentează, în principal, pe teologia Sfântului Chiril al Alexandriei, a papei Leon și a Sfântului Dionisie Areopagitul. Astfel, Serghie, interpretând în mod eronat scrierile

---

Paris, 1969, pp. 235-236; Mariam FORTUNATTO și Mary B. CUNNINGHAM, „Theology of the Icon", în: Mary B. CUNNINGHAM and Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 139.

[6] Pentru o amplă prezentare a domniei împăratului Heraclie, a se consulta: Walter Emil KAEGI, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Gerrit Jan REININK și Bernard STOLTE (eds.), *The Reign of Heraclius (610-614): Crisis and Confrontation*, Peeters, Leuven, 2002.

[7] *Cf.* John MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989, pp. 333-348; F.X. MURPHY & P. SHERWOOD, *Histoire des conciles œcuménique: Constantinople II et Constantinople III*, pp. 139-143.

acestora, susținea că lucrarea nu este o proprietate a naturii, ci a Persoanei sau Ipostasului lui Hristos. Prin urmare, în Hristos, datorită unicității Ipostasului, nu poate exista decât o singură lucrare, activitate sau energie[8]. Aceste subtilități teologice și presupuse clarificări ale învățăturii hristologice erau elaborate pentru a oferi celor două tabere oponente terenul propice reconcilierii dogmatice.

Un important succes al campaniei unioniste bazate pe formula monoenergistă are loc în Egipt, unde episcopul Cirus de Fazis[9], devenit prin intervenția împăratului patriarh al Alexandriei în 430, reușește să realizeze comuniunea euharistică între o facțiune monofizită și calcedonieni. Comuniunea dintre cele două partide se realizează în anul 633 pe baza unui *Act* sau *Pact de unire*[10] format din 9 anatematisme sau capitole, care vor fi menționate și în actele Sinodului al VI-lea Ecumenic. Dintre cele 9 anatematisme, cea mai importantă este cea de-a VII-a, care expune doctrina unei „singure lucrări teandrice (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια)" a lui Hristos (preluată de la Dionisie Areopagitul) și îi osândește pe toți cei care se opun principiilor acestei doctrine[11]. Problema era că această expresie interpretată monoenergist arăta un singur principiu de acțiune în Hristos. Or se distrugea astfel atât orice interioritate reciprocă dintre cele două naturi, ca și între cele două lucrări, cât și însăși posibilitatea existenței unei lucrări umane, pentru că unicul Ipostas al lui Hristos n-ar fi avut decât o singură lucrare, cea divină.

---

[8] *Cf.* P.A. YANNOPOULOS, „Le troisième Concile de Constantinople...", p. 128.

[9] Cirus de Fazis sau Cirus al Alexandriei. A se vedea: Morris L. BIERBRIER, *Historical Dictionnary of Ancient Egypt*, ediția a doua, The Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2008, p. 56.

[10] Textul grecesc și traducerea în limba engleză a Pactului de unire, în: Pauline ALLEN, *Sophronius of Jersualem and the Seventh-Century Heresy: The Synodicals Letter and Other Documents*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 168-173.

[11] Pentru traducerea în limba română a textului anatematismei a VII-a, a se vedea: V. IONIȚĂ, „Sinodul al VI-lea ecumenic...", p. 380.

Reacția Sfântului Sofronie[12], devenit ulterior patriarh al Constantinopolului, împotriva hristologiei acestui act de unire marchează debutul oficial al conflictului dintre susținătorii teologiei calcedoniene și adepții monoenergismului. Cu toate insistențele Sfântului Sofronie de a-i convinge pe patriarhii Cirus și Serghie de faptul că hristologia unei singure lucrări în Mântuitorul Hristos se opune dogmei calcedoniene, deoarece activitatea se raportează la natură, ca proprietate a ei, nu la ipostas, actul de unire este aprobat de ierarhul de la Constantinopol în toamna anului 633. Semnarea acestui act de unire are loc în pofida faptului că un sinod endemic, ținut în vara aceluiași an în capitala imperiului, sugera că, în dezbaterile care frământau Biserica în acea perioadă, „accentul nu trebuie să cadă pe acțiunea-energie, ci pe subiectul-operant, vorbindu-se astfel despre unicul subiect operant al lucrărilor divine și umane în Hristos"[13]. Confruntat cu opoziția calcedoniană constantă a Sfântului Sofronie, care devine din 634 patriarh al Ierusalimului, Serghie caută să-l câștige de partea sa pe papa Honorius (625-638), arătându-i că două lucrări ar presupune și două voințe contrare una alteia în Hristos. Scrisoarea-răspuns din 634 a papei Honorius, care, fără a cunoaște în profunzime problema, acceptă propunerea constantinopolitană să nu se mai vorbească despre una sau două lucrări în Hristos, ci să se mărturisească o singură voință în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, reprezintă atât un document de acreditare a ereziei promovate de patriarhul de la Constantinopol, cât și momentul în care „monoenergismul devine monotelism"[14]. Bineînțeles că prin această dezvoltare integritatea naturii umane a Mântuitorului nu era nici pe departe salvată. Natura umană a lui Hristos

[12] Cea mai importantă monografie dedicată personalității Sfântului Sofronie al Ierusalimului a fost publicată de Christoph SCHÖNBORN: *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, Paris, 1972.

[13] N. CHIFĂR „Sinodul al VI-lea Ecumenic...", p. 226.

[14] *Cf.* V. IONIȚĂ, „Sinodul al VI-lea ecumenic...", p. 383.

căpăta un rol pur instrumental: nu mai era ea însăși un principiu al acțiunii sau lucrării, ci doar o „marionetă pasivă"[15]. Mântuirea nu mai era deci rezultatul unei sinergii sau împreună-lucrări a celor două naturi, pentru că nu mai putea fi vorba despre o voință umană și o lucrare umană propriu-zise.

În contextul în care partida monoenergistă avea suportul puterii politice și beneficia de acreditarea papei, *Sinodiconul*, adică epistola sinodală trimisă în 634 de patriarhul Sofronie principalelor scaune episcopale, în care face o mărturisire de credință diotelită, trece neobservat la Roma[16]. În Răsărit, curtea de la Constantinopol reacționează totuși împotriva *Sinodiconului* prin emiterea unui edict imperial cunoscut sub numele de *Ekthesis* (638). Prin acest act, afișat în nartexul Sfintei Sofia, se interzicea pe viitor orice discuție despre o lucrare sau două lucrări în Mântuitorul Hristos, cu scopul asigurării păcii Bisericii. Conform edictului, expresia „o lucrare" era interzisă nu pentru că nu ar avea suport patristic[17], ci pentru că producea neînțelegeri doctrinare. Expresia „două lucrări" era însă respinsă din cauza faptului că ar implica existența a două voințe contrare în Hristos. Acest tip de argumentare favoriza, în mod implicit, monotelismul[18].

---

[15] *Cf.* H. Urs VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris, 1947, p. 195; apud Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes I...*, Desclée, Paris, 1994, p. 441.

[16] Pentru textul grecesc și traducerea în limba engleză a epistolei Sfântului Sofronie, a se vedea: P. ALLEN, *Sophronius of Jersualem and the Seventh-Century Heresy...*, pp. 67-157. Textul epistolei este precedat de o amplă introducere (pp. 3-64). Vezi și: Rudolf RIEDINGER, „Die Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem im Codex Parisinus Graecus BN 1115", în: *Byzantiaka*, vol. 2/1982, pp. 143-154; R. RIEDINGER, „Die Nachkommen der Epistula Synodica des Sophronios des Jerusalem", în: *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 26/1984, pp. 91-106.

[17] Pe lângă alte surse patristice, monoteliștii își fundamentau în mod eronat hristologia și pe scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul, care vorbea despre *o lucrare teandrică* în Hristos. Sensul ortodox al acestei expresii avea să fie recuperat de Sfântul Maxim Mărturisitorul.

[18] Textul în original în P. ALLEN, *Sophronius of Jerusalem and the Seventh-Century Heresy...*, pp. 208-217. Lucrarea oferă și traducerea documentului în limba engleză.

Odată cu moartea principalilor protagoniști ai primei faze a conflictului hristologic din secolul al VII-lea (Sofronie al Ierusalimului, patriarhul Serghie și papa Honorius în 638; Heraclie în 641), tensiunile nu încetează. Seriile de patriarhi care s-au succedat la Constantinopol, mulți dintre ei susținători ai monotelismului (patriarhul Pir, patriarhul Pavel al II-lea), vor amplifica și mai mult conflictele, astfel că în anul 649 împăratul Constans al II-lea (641-668) se vede nevoit să publice un *Typos*[19] prin care înlătură *Ekthesis*-ul lui Heraclie și interzice orice discuție referitoare la problema numărului lucrărilor și voințelor lui Hristos. Scaunul Romei, care fusese ocupat după 638 de papi susținători ai dioteliSmului, răspunde acestui *Typos* în 649 prin convocarea de către papa Martin I (649-655) a unui Sinod la Lateran, care (i) condamnă erezia monotelită, (ii) se pronunță împotriva *Typos*-ului și (iii) anatematizează pe Teodor de Faran, Serghie și Pir. Printre participanții importanți la acest Sinod se numără și Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662)[20], devenit după moartea Sfântului

[19] Textul în originalul grecesc în: MANSI, 10, 1029-1032; traducerea în limba franceză în: F.X. MURPHY & P. SHERWOOD, *Histoire des conciles œcuméniques: Constantinople II et Constantinople III*, pp. 309-311.

[20] Dintre cele mai importante studii și volume dedicate hristologiei maximiene, amintim: Paul M. BLOWERS, *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, Oxford, 2016; Demetrios BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2014; Bernardo DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002; Michael BUTLER, *Hypostatic Union and Monothelism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor* (PhD thesis), Fordham University, New York, 1994; Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 13-154; Pr. D. STĂNILOAE, „The Christology of Saint Maximus the Confessor", în: *Sourozh*, vol. 52/1993, pp. 10-16; Joseph FARRELL, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, PA, 1989; Pierre PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1983; François LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1979.

Sofronie purtătorul de cuvânt al hristologiei diotelite în confruntările dogmatice ale vremii. Scrierile acestuia au exercitat o influență decisivă asupra hristologiei dogmatizate la Constantinopol III. Din porunca împăratului, atât papa Martin I, cât și Sfântul Maxim Mărturisitorul vor fi martirizați (Sfântului Maxim i se taie limba și mâna dreaptă) și vor sfârși în exil. Disputele hristologice care opuneau pe monoteliți dioteliților vor fi tranșate abia în 680-681, sub împăratul Constantin al IV-lea (668-685), prin convocarea a ceea ce Biserica a receptat ca fiind cel de-al VI-lea Sinod Ecumenic, de la Constantinopol[21].

Sinodul al VI-lea Ecumenic

Lucrările celui de-al VI-lea Sinod Ecumenic au început în luna noiembrie a anului 680 și s-au încheiat abia în toamna anului următor (septembrie 681). Sinodul s-a desfășurat în sala boltită (Trullo) din palatul imperial, motiv pentru care Constantinopol III a mai fost numit și „Trulan I", pentru a-l deosebi de un alt sinod ținut în aceeași sală în 692 (Trulan II sau Sinodul Quinisext) cu scopul de a completa opera canonică a Sinoadelor al V-lea și al VI-lea Ecumenice[22]. Lucrările Sinodului s-au desfășurat pe parcursul a 18 ședințe[23]; la primele unsprezece dintre acestea, cât și la ședința finală, a participat însuși împăratul Constantin al IV-lea. Numărul total al episcopilor prezenți la Constantinopol III a fost

---

[21] Hristologia monotelită a secolului al VII-lea este amplu prezentată în: D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ...*, pp. 60-98.

[22] Pentru Sinodul Quinisext, a se vedea: Demetrios J. CONSTANTELOS, *Renewing the Church: The Significance of the Council of Trullo*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2006; George NEDUNGATT și Michael FEATHERSTONE (eds.), *The Council in Trullo Revisited*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1995. Ediția în limba greacă a documentelor în: Heinz OHME (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ser. II, vol. II/4, De Gruyter, Berlin-Boston, 2013.

[23] Anumiți istorici consideră că sesiunea 17 nu ar fi avut loc niciodată. Vezi Hans-Georg THÜMEL, „Concilium Constantinopolitanum III, 680-681", în: G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I...*, p. 191.

în jur de 174, fiecare ședință a Sinodului având totuși un număr variabil de participanți (de exemplu, la prima ședință au luat parte aproximativ 37 de ierarhi)[24]. Patriarhia Constantinopolului a fost reprezentată de titularul acesteia, patriarhul Gheorghe, și de un număr impresionant de ierarhi din diocezele sufragane. Din partea Patriarhiei Antiohiei a participat patriarhul Macarie, susținător al monotelismului, iar scaunele de la Alexandria și Ierusalim, fiind vacante, au fost reprezentante de ieromonahii Petru și, respectiv, Gheorghe. Papa Agaton (678-681) și urmașul său, Leon al II-lea (681-683), au trimis o delegație formată din episcopi (Ioan de Reggio, Ioan de Porto), preoți (Teodor, Gheorghe) și diaconi (Ioan, viitorul papă Ioan al V-lea). Formula dogmatică adoptată de Sinodul al VI-lea Ecumenic împotriva monotelismului a fost citită public în ședința finală[25].

II. Expunerea de credință a Sinodului al VI-lea Ecumenic

Expunerea de credință a Sinodului al VI-lea Ecumenic, care a condamnat monotelismul și monoenergismul și a stabilit în mod oficial învățătura despre cele două voințe și lucrări în Mântuitorul Iisus Hristos, urmează cu fidelitate structura *horos*-ului dogmatic emis în 451 la Sinodul de la Calcedon[26]. Se arată astfel

---

[24] *Cf.* P.A. YANNOPOULOS, „Le troisième Concile de Constantinople...", p. 131.

[25] *Cf.* V. IONIȚĂ, „Sinodul al VI-lea ecumenic...", pp. 420-426.

[26] *Cf.* Ioan I. ICĂ JR., „Definiția dogmatică a Sinodului VI Ecumenic...", pp. 23-30. Faptul că definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic urmează structura definiției dogmatice de la Calcedon a fost sesizat și de F.X. MURPHY & P. SHERWOOD, *Histoire des conciles œcuméniques: Constantinople II et Constantinople III*, p. 237. Din păcate, foarte puține lucrări dedicate Sinodului al VI-lea Ecumenic conțin secțiuni dedicate comentariului *horos*-ului dogmatic din 680-681. Nu același lucru se poate spune, de exemplu, despre definițiile primelor patru Sinoade Ecumenice: Niceea (325), Constantinopol (381), Efes (431) și Calcedon (451). Reticența istoricilor și teologilor occidentali de a acorda atenția cuvenită disputelor dogmatice din secolul al VII-lea se explică și ca o evitare de a răscoli un episod istoric în care ortodoxia scaunului Romei a fost pătată de adeziunea papei Honorius la erezia monotelită.

că *Ekthesis*-ul de la Constantinopol III stă în continuitate cu *horos*-ul calcedonian atât la nivel de conținut, cât și prin structură, particularitatea formulei de credință din 681 constând în aceea că precizează și aprofundează cu autoritate sinodală implicațiile fundamentale ale dogmei hristologice a Sinodului al IV-lea Ecumenic.

Expunerea dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic cuprinde:

(1) o parte introductivă destul de amplă;

(2) *Constantinopolitanum* III (definiția dogmatică propriu-zisă);

(3) o anatematismă de încheiere, după modelul celei calcedoniene.

Partea introductivă

Conținutul părții introductive a expunerii dogmatice a Sinodului al VI-lea Ecumenic este alcătuit din următoarele elemente:

1. *Precizarea* faptului că întrunirea Sinodului din 680-681 este rezultatul *inițiativei împăratului Constantin al VI-lea*, care, aflat sub călăuzire dumnezeiască, „a adunat laolaltă trupul întregii Biserici". Inițiativa imperială de convocare a Sinodului răspunde deci inițiativei dumnezeiești.

2. *Declarația de continuitate* existentă între Sinodul reunit la Constantinopol și Sinoadele Ecumenice anterioare: a) Sinodul celor 318 Părinți reuniți la Niceea împotriva lui Arie; b) Sinodul celor 150 de Părinți ținut la Constantinopol împotriva lui Macedonie și Apolinarie; c) Sinodul celor 200 de bărbați sfinți de la Efes, care l-a condamnat pe Nestorie; d) Sinodul de la Calcedon al celor 630 de Părinți, care i-a anatematizat pe Eutihie și Dioscur; e) Sinodul convocat la Constantinopol în 553.

3. *Pecetluirea* Simbolurilor de credință de la Niceea (325) și Constantinopol (381), care au fost ulterior confirmate de Sinoadele Ecumenice de la Efes, Calcedon și Constantinopol. Paragraful receptării acestor Simboluri de credință include: a) textul Crezului niceean și constantinopolitan; b) evidențierea suficienței

Simbolului niceo-constantinopolitan „pentru deplina cunoaștere și întărire a dreptei credințe".

4. *Motivația convocării Sinodului de la Constantinopol*: apariția ereziei unei singure voințe și lucrări în Mântuitorul Iisus Hristos, după cum greșit învățau Teodor de Faran, patriarhii de la Constantinopol Serghie, Pirus, Petru, Pavel, papa Honorius, Cirus al Alexandriei, Macarie al Antiohiei și ucenicul său Ștefan.

5. *Receptarea* de către Sinod a următoarelor texte ca exprimând învățătura cea dreaptă a Bisericii cu privire la problema hristologică dezbătută: a) epistola trimisă de către papa Agaton al Romei împăratului Constantin al VI-lea, prin care îi condamnă pe cei care au predicat și învățat existența unei singure voințe și lucrări în iconomia Întrupării lui Hristos; b) epistola trimisă către același împărat de sinodul celor 125 de episcopi adunați sub papa Agaton la Roma în 680; c) Tomul din 449 al papei Leon al Romei către patriarhul Flavian al Constantinopolului; d) cele 2 epistole sinodale ale Sfântului Chiril al Alexandriei către Nestorie și episcopii răsăriteni receptate de Calcedon[27].

Definiția dogmatică

Definiția dogmatică propriu-zisă emisă de Părinții adunați la Sinodul al VI-lea Ecumenic este ea însăși alcătuită din două mari secțiuni: (1) *horos*-ul dogmatic propriu-zis al Sinodului Ecumenic de la Calcedon din 451; (2) definiția hristologică cu caracter anti-monotelit și anti-monoenergist elaborată la Constantinopol III.

1. *Horos*-ul *calcedonian inclus în definiția dogmatică de la Sinodul VI Ecumenic*. Părinții sinodali au integrat în definiția dogmatică de la Constantinopol III (680-681) *horos*-ul calcedonian propriu-zis, așa cum apare acesta în actele celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic, cu mici modificări însă la nivel stilistic în debutul textului. Există însă și un adaos important în *horos*-ul calcedonian cuprins în definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea

[27] Este vorba despre *Scrisoarea a doua* către Nestorie și despre *Scrisoarea de împăcare* trimisă în 433 către Ioan al Antiohiei. A se vedea textul lor în volumul de față.

Ecumenic. Fraza ἐπ᾽ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα („în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate") este dezvoltată în: ἐπ᾽ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν **ἐκ πνεύματος ἁγίου** ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, **τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν** θεοτόκου, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα („Același [născut] în zilele din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire **de la Duhul Sfânt** și din Fecioara Maria – **în mod propriu și după adevăr** Născătoare de Dumnezeu – după omenitate"). Menționarea Duhului Sfânt în contextul Întrupării Fiului lui Dumnezeu este, cel mai probabil, ecoul Simbolului niceo-constantinopolitan. Expresiile τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν sunt introduse pentru a nu lăsa loc vreunei interpretări care ar putea submina titlul de „Născătoare de Dumnezeu" atribuit Sfintei Fecioare Maria.

2. *Definiția dogmatică anti-monotelistă și anti-monoenergistă.* Textul definiției are o structură quadruplă:

A. *Mărturisirea într-o formă concisă a credinței în existența celor două voințe naturale* (φυσικὰς θελήσεις) și *celor două lucrări naturale* (φυσικὰς ἐνεργείας) în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, cu precizarea foarte importantă a modului de existență a celor două lucrări și voințe în Hristos: fără divizare (ἀδιαιρέτως), fără schimbare (ἀτρέπτως), fără împărțire (ἀμερίστως), fără contopire (ἀσυγχύτως).

În primul rând, preluând formulele calcedoniene despre unirea firii umane cu firea divină în Ipostasul dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu întrupat și atribuindu-le celor două lucrări și voințe ale lui Hristos, definiția dogmatică a Sinodului al IV-lea Ecumenic oferă cadrele dogmatice ce feresc hristologia diotelită a Sinodului al VI-lea Ecumenic de orice interpretare nestoriană (fără divizare, fără împărțire) și monofizită (fără contopire, fără schimbare). În al doilea rând, prin precizarea că cele două voințe

și lucrări sunt unite în Mântuitorul Iisus Hristos după modelul calcedonian al celor două firi, Sfinții Părinți adunați la Sinodul al III-lea de la Constantinopol arată că atât voința, cât și lucrarea trebuie înțelese ca proprietăți ce aparțin naturii, nu Persoanei. Astfel, în Hristos, natura umană își păstrează voința și lucrarea umane, în același fel în care și natura divină își păstrează propria voință și lucrare, fără ca acestea însă să fie gândite ca existând separat sau confundate în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu.

În următoarele două secțiuni, definiția dogmatică dezvoltă ceea ce a prezentat în mod concis în fraza de debut, aducând precizări importante cu privire la cele două voințe și lucrări ale Mântuitorului Iisus Hristos.

B. *Precizări teologice cu privire la cele două voințe.*

Cele două voințe naturale nu sunt contrare una alteia: formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic respinge categoric teza susținută de patriarhul Serghie și prezentă în *Ekthesis*-ul din 638, conform căreia existența a două voințe (umană și dumnezeiască) în Hristos ar putea implica opoziție, contradicție sau sciziune între acestea.

Voința umană urmează voința dumnezeiască, fără a se opune acesteia, și aparține în mod propriu lui Dumnezeu-Cuvântul înomenit, tot așa cum al Său este trupul: cu toate că numele Sfântului Maxim Mărturisitorul nu apare în textul formulei dogmatice a Sinodului al VI-lea Ecumenic[28], teologia definiției constantinopolitane cu privire la voința umană, ce urmează întru totul voința divină și aparține Ipostasului Fiului lui Dumnezeu, exprimă cu fidelitate aprofundările hristologice și antropologice ale acestui Părinte

[28] Lipsa oricărei referințe cu privire la Sfântul Maxim Mărturisitorul în textul *horos*-ului dogmatic se poate explica prin faptul că cel care a ordonat exilul și tortura acestuia a fost tocmai Constans al II-lea, tatăl împăratului Constantin al IV-lea, din decizia căruia s-a convocat Sinodul al VI-lea Ecumenic. Astfel, Părinții sinodali au încercat să nu aducă un prejudiciu de imagine și mai mare lui Constans al II-lea, lucru care, cel mai probabil, ar fi supărat pe împăratul Constantin al IV-lea și ar fi periclitat buna desfășurare a Sinodului de la Constantinopol din 680-681.

bisericesc din secolul al VII-lea[29]. Fără a intra într-o expunere amănunțită a elementelor sale de hristologie și antropologie, este important să precizăm, în contextul afirmației dogmatice de mai sus, că, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, în fiecare natură umană există o voință naturală (θέλημα φυσικόν), fără de care οὐσία nu poate exista, așa cum aceasta nu poate exista nici fără lucrare sau activitate (ἐνέργεια sau δύναμις). Θέλημα φυσικόν reprezintă, așadar, proprietatea sau capacitatea naturii umane de a voi ceea ce este în conformitate cu scopul sau rațiunea (λόγος) ei firească, ireproșabilă și neafectată de păcat[30]. Cu alte cuvinte, θέλημα φυσικόν este impulsul care mișcă natura umană întotdeauna în direcția scopului pentru care omul fost creat de către Dumnezeu: îndumnezeirea. Alături de această voință naturală, există și ceea ce Sfântul Maxim numește „voință gnomică" (θέλημα γνωμικόν) sau „liberul arbitru". Spre deosebire de θέλημα φυσικόν, care aparține naturii, θέλημα γνωμικόν este activarea concretă a voinței naturale prin persoană și constituie locul unde se naște păcatul în omul de după cădere. Θέλημα γνωμικόν nu este altceva decât θέλημα φυσικόν exprimată printr-un centru personal de decizie, putând lua forma unei alegeri contrare scopului inițial pentru care a fost creat omul. Așa cum afirmă părintele Dumitru Stăniloae, „voința naturii umane, care se activează prin ipostasul propriu la omul obișnuit, ia în acesta

[29] După cum nu se poate înțelege teologia de la Niceea și Constantinopol fără scrierile Sfântului Atanasie cel Mare și ale Părinților capadocieni, după cum nu se poate înțelege hristologia de la Efes și Calcedon fără scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei, tot astfel hristologia Sinodului al VI-lea Ecumenic nu s-ar putea înțelege pe deplin fără contribuția teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

[30] „Voința naturală sau voirea este o putere doritoare a ceea ce e propriu firii, care dorește [...]. Susținută în mod natural de această voință, ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, poftindu-se după existența ei naturală și deplină". Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* (*PG* 91, 11-13). Pentru traducerea românească, a se vedea: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a: *Scrisori și Epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, *PSB* 81 (serie veche), EIBMBOR, București, 1990, p. 178. Vezi și D. Bathrellos, *The Byzantine Christ*..., p. 127.

forma unor decizii alese de liberul arbitru. Iar în acest liber arbitru (γνώμη) este dată posibilitatea activării păcătoase a afectelor"[31].

În conformitate cu principiile de bază ale hristologiei calcedoniene, Sfântul Maxim susține că Mântuitorul Iisus Hristos a avut o voință umană naturală (θέλημα φυσικόν), dar nu și o voință gnomică (θέλημα γνωμικόν)[32], pentru că natura Sa umană nu a fost ipostaziată de o persoană umană, ci de Logosul dumnezeiesc. Implicațiile directe ale acestei afirmații sunt următoarele: (1) voința umană a lui Hristos aparține în mod propriu Fiului lui Dumnezeu pentru că natura umană a lui Hristos și proprietățile acesteia nu sunt personalizate de un subiect uman, ci de Ipostasul Logosului dumnezeiesc; Același Ipostas dumnezeiesc este deci centrul comun de activare a proprietăților ambelor firi ale Mântuitorului Hristos; (2) neexistând în Hristos un centru uman al voinței gnomice care s-ar putea manifesta contrar lui Dumnezeu, voința umană naturală a lui Hristos, fiind activată sau exprimată concret de un ipostas dumnezeiesc, alege întotdeauna pe cele bune; ea nu poate fi, așadar, o voință care se opune celei dumnezeiești, ci conformă acesteia[33].

Voința Sa omenească, [fiind] îndumnezeită, nu a fost nimicită, ci mai degrabă salvată: după cum Sinodul de la Calcedon a apărat integritatea firii umane și păstrarea ei în granițele umanului în Ipostasul divin al Cuvântului lui Dumnezeu, tot astfel Sinodul al VI-lea Ecumenic precizează că voința omenească, ce izvorăște din natura creată asumată de Logosul divin prin Întruparea Sa, deși îndumnezeită, nu este desființată în Hristos sau absorbită de către voința dumnezeiască, pe care o urma întru totul, ci își păstrează

---

[31] Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 97.

[32] *Cf.* D. Bathrellos, *The Byzantine Christ...*, pp. 155-162.

[33] Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, puritatea sau lipsa de păcat a Mântuitorului – păcatul fiind înțeles în general ca o manifestare contrară voii dumnezeiești – se explică și prin faptul că în Hristos nu a existat un ipostas uman prin care voia firii umane să se manifeste contrar celei dumnezeiești. *Cf.* Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (*Opere complete*, 4), Ed. Basilica, București, 2013, p. 219 (prima ediție a lucrării a apărut în 1943).

permanent proprietățile umane. Negarea existenței unei voințe umane în Hristos înseamnă negarea omenescului în Acesta. Îndumnezeirea voinței umane în Hristos trebuie, așadar, înțeleasă în sensul că, prin unitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu întrupat, în Care sunt unite cele două firi (divină și umană) fără divizare, schimbare, împărțire sau contopire, se realizează o comunicare de însușiri, fără ca vreuna dintre cele două naturi să se transforme astfel în cealaltă sau să-și piardă trăsăturile proprii statutului lor. Firea umană și, implicit, voința umană sunt imprimate de puteri dumnezeiești datorită faptului că Hristos este subiectul unic al celor două firi și voințe, însă nicio mutație ontologică nu are loc în Fiul lui Dumnezeu astfel încât voința omenească să fie dizolvată în cea dumnezeiască sau invers[34].

Prin referința la îndumnezeirea voinței umane în Mântuitorul Iisus Hristos, definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic plasează întreagă teologie diotelită într-un context soteriologic[35]. Vorbind de procesul îndumnezeirii voinței umane în Hristos, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că, prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu asumă în Ipostasul Său divin natura umană fără păcat, dar cu toate afectele intrate în fire după cădere: foame, sete, oboseala, temerea de moarte, sensibilitatea la chinuri etc[36]. Toate aceste afecte sunt ireproșabile când sunt privite la nivelul abstract; activate la nivelul persoanei, acestea devin de cele mai multe ori patimi pentru omul obișnuit. În Mântuitorul Iisus

---

[34] *Cf.* Pr. D. Stăniloae, „Hristologia sinoadelor", în: *Ortodoxia*, 25, nr. 4/1974, p. 577; Pr. D. Stăniloae, *Studii de teologie...*, p. 99. Cât privește modul în care teologii creștini au înțeles relația voinței omenești cu voința dumnezeiască în scrierile Sfântului Maxim, a se consulta: D. Bathrellos, „The Relationship between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor", în: *Studia Patristica*, 37/2001, pp. 346-352.

[35] *Cf.* C. Hovorun, *Will, Action and Freedom...*, p. 128. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul însuși, o hristologie ortodoxă, adică diotelită, era văzută ca fiind cheia unei soteriologii ortodoxe; *cf.* P.M. Blowers, *Maximus the Confessor...*, p. 149.

[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* (*PG* 91, 220); pentru traducerea românească, a se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a: *Scrisori și Epistole...*, p. 294.

Hristos, posibilitatea exprimării păcătoase a afectelor a fost însă biruită prin efortul voinței umane întărite și călăuzite de voința dumnezeiască a Logosului. Puterea dumnezeiască ce susținea voința omenească în eliberarea naturii umane de slăbiciunile afectelor și transfigurarea acesteia nu implica însă anularea eforturilor umane în Hristos. Căci, prin eforturile proprii și susținută de voința dumnezeiască, voința umană în Hristos este întărită și îndumnezeită, dobândind supremația asupra slăbiciunilor intrate în firea umană prin păcat. Astfel, deplina spiritualizare și îndumnezeire a naturii și voinței umane în Hristos este atât rodul lucrării puterii dumnezeiești în Hristos, dar și rezultatul efortului uman. Așa cum afirmă părintele Dumitru Stăniloae, „deși firea omenească asumată de Dumnezeu-Cuvântul avea în ea, în mișcare, numai voința naturală, totuși fiind firea slăbită în urma păcatului strămoșesc și deci suferind de afectele ireproșabile într-o formă mai accentuată decât în starea primordială – și în aceasta se arată unitatea ei cu firea noastră a tuturor –, voința ei naturală stătea sub presiunea foamei, a setei, a fricii de moarte, ca a noastră. De aceea voința Lui omenească trebuia să lupte contra acestor afecte ca să rămână conformă voii dumnezeiești. Desigur Dumnezeu-Cuvântul o întărea cu puterea ce iradia din firea Lui dumnezeiască, dar nu voia să o copleșească în așa fel prin această putere, încât voia omenească să nu mai trebuiască să lupte. Firea dumnezeiască întărea prin Ipostasul cel unul voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimțitoare la afecte, sau nu le micșora pe acestea în mod direct. Cel care nu vrea nu mai e om. Sau nu mai e un om tare. Nu mai e un partener demn al lui Dumnezeu, ci un obiect în mâna Lui"[37].

În acest fel, voința umană în Hristos este făcută colaboratoare în actul îndumnezeirii ei. Voința umană, nefiind anulată, contribuie deci activ la mântuire.

---

[37] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, p. 97.

C. Precizări teologice cu privire la cele două lucrări în Hristos.

Această secțiune: a) reafirmă modul unirii fără divizare, schimbare, împărțire sau contopire a celor două lucrări naturale în Mântuitorul Iisus Hristos; b) exprimă faptul că cele două lucrări operează în comuniune reciprocă; c) avertizează asupra implicațiilor negative ale teologiei unei singure lucrări în Fiul lui Dumnezeu întrupat; d) arată că Ipostasul Fiului lui Dumnezeu este, ca și în cazul voințelor, subiectul unic al celor două lucrări naturale.

Cele două lucrări operează în comuniune: sprijinindu-se pe teologia papei Leon, formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic punctează faptul că cele două lucrări ale Mântuitorului nu sunt activate separat una de cealaltă, ci în deplină comuniune. Această comuniune și comunicare de însușiri, care se realizează prin unitatea Persoanei sau Ipostasului, trebuie înțeleasă în sensul că în lucrările omenești din Hristos întotdeauna transpare și este imprimat dumnezeiescul, după cum lucrările dumnezeiescului nu sunt niciodată activate despărțit de omenesc, așa cum afirmă și părintele Stăniloae comentând pe Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Ca om, [Hristos] lucra dumnezeiește, ca Dumnezeu, lucra omenește. Sau fiecare faptă era săvârșită dumnezeiește și omenește, căci din lucrarea omenească nu lipsea cea dumnezeiască, nici din cea dumnezeiască, cea omenească. Nicio lucrare a Lui nu era pur omenească sau pur dumnezeiască. Prin aceasta tot ce era omenesc în El era îndumnezeit și tot ce era dumnezeiesc era înomenit [...]. În faptele Sale de putere dumnezeiască, Hristos pune o mișcare a sufletului și a trupului Său omenesc și, în mișcările acestora, e o putere omenească" [38].

Această comuniune între lucrări nu implică însă o transformare a celor omenești în lucrări dumnezeiești sau *vice-versa*. Fiecare lucrare în Hristos își păstrează statutul ontologic: lucrarea

[38] Pr. D. STĂNILOAE, *Studii de teologie...*, pp. 85-86.

omenească nu este desființată în comuniunea cu lucrarea dumnezeiască, nici lucrarea dumnezeiască nu devine omenească.

Implicațiile negative ale afirmării unei singure lucrări naturale în Hristos: Părinții sinodali consideră că doctrina unei singure lucrări a monoenergiștilor implică fie anularea omenescului prin absorbția acestuia în elementul dumnezeiesc, fie anularea dumnezeiescului prin transformarea acestuia în cele omenești. Deși textul dogmatic al Sinodului al VI-lea Ecumenic nu menționează acest lucru în mod explicit în secțiunea despre cele două lucrări naturale în Hristos, preocuparea majoră a Părinților sinodali este de ordin soteriologic: anularea lucrării omenești sau a celei dumnezeiești în Hristos conduce la o înțelegere greșită a actului mântuirii.

Datorită controverselor pe care expresia μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ („o singură lucrare teandrică") a Sfântului Dionisie Areopagitul le-a provocat pe parcursul dezbaterilor hristologice din secolul al VII-lea, *horos*-ul dogmatic al Sinodului al VI-lea Ecumenic nu face nicio referire la o astfel de terminologie, deși sensul ortodox al formulei fusese deja clarificat cu ceva decenii în urmă de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pentru a da autoritate patristică doctrinei unei singure lucrări în Hristos, adepții monoenergismului își revendicau ortodoxia învățăturii lor, printre altele, și de la *Corpusul areopagitic* (*A patra epistolă către Gaius*), care face referire la expresia unei lucrări teandrice în Mântuitorul Iisus Hristos. Trebuie totuși precizat că formula utilizată de monoenergiști pentru fundamentarea patristică a propriei lor doctrine nu era în totalitate identică cu cea din textul Sfântului Dionisie: expresia „o *nouă* lucrare teandrică" a Sfântului Dionisie a fost schimbată de către adepții monoenergismului în „o *singură* lucrare teandrică"[39]. Este meritul Sfântului Maxim Mărturisitorul

[39] *Cf.* C. HOVORUN, *Will, Action and Freedom...*, pp. 112-113. Pentru interpretarea maximiană a formulei dionisiene, vezi și studiul: Ysabel DE ANDIA, „Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor", în: P. ALLEN, *The Oxford Handbook of*

de a fi redat sensul calcedonian al expresiei din *Corpusul areopagitic*, arătând că noțiunea nu presupune afirmarea contopirii celor două lucrări în Hristos, căci ele nici nu devin una prin comuniune, nici nu sunt transformate într-o lucrare compusă. Potrivit Sfântului Maxim, expresia dionisiană arată mai degrabă faptul că cele două lucrări își comunică reciproc atributele fără că vreuna dintre ele să-și piardă identitatea proprie[40].

Concluzia *Ekthesis*-ului constantinopolitan recapitulează într-o singură frază lungă ceea ce a fost expus înainte, constituind, de fapt, *Crezul* părinților de la Sinodul al VI-lea Ecumenic. Anunțat de la început ca așezat între limitele Calcedonului, care păzește totul „fără contopire" și „fără divizare", *Crezul* Sinodului al VI-lea Ecumenic sintetizează și încununează eforturile hristologice ale celor trei Sinoade Ecumenice anterioare (Efes, Calcedon și Constantinopol II):

„Crezând că Unul din Sfânta Treime este chiar și după Întrupare Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, afirmăm că cele două naturi ale Sale strălucesc în unicul Său Ipostas, în care a arătat, de-a lungul întregii Sale locuiri iconomice în lume, atât minunile, cât și pătimirile, nu în închipuire, ci în adevăr, deosebirea dintre naturi fiind cunoscută în același unic Ipostas după faptul că fiecare natură voiește și lucrează cele proprii ale sale în comuniune cu cealaltă; în acord cu această învățătură, slăvim două voințe și două lucrări naturale, împreună-lucrătoare spre mântuirea neamului omenesc".

Maximus the Confessor, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 177-193.

[40] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* (*PG* 91, 100-104); traducerea în limba română: *Scrieri*, partea a II-a: *Scrisori și Epistole...*, pp. 232-234. Tot astfel interpretează Sfântul Maxim în sens ortodox și formularea „o singură și înrudită lucrare ce se arată prin amândouă" (μία τε καὶ συγγενὴς δι᾽ ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια) a Sfântului Chiril al Alexandriei.

TEXT ȘI TRADUCERE

Ὅρος

Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἡ κατὰ θεοῦ χάριν καὶ πανευσεβὲς θέσπισμα τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ πιστοτάτου μεγάλου βασιλέως Κωνσταντίνου συναχθεῖσα ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι Κωνσταντινουπόλει νέᾳ Ῥώμῃ ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θείου παλατίου τῷ ἐπιλεγομένῳ Τρούλλῳ ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα[1].

Ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς μονογενὴς υἱός τε καὶ λόγος, ὁ κατὰ πάντα ὅμοιος ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας γενόμενος ἄνθρωνος, Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἡμῶν, ἐν εὐαγγελικαῖς διαπρυσίως ἐκήρυξε φωναῖς· *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* Καὶ πάλιν· *εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν.* Ταύτῃ τοι τῇ θεολέκτῳ τῆς εἰρήνης διδασκαλίᾳ θεοσόφως ὁ πραότατος ἡμῶν βασιλεὺς ὁδηγούμενος,

[Terminus]

Sanctum magnum et universale concilium, quod per gratiam Dei et piam sanctionem Constantini piissimi et fidelissimi magni imperatoris congregata est in hac a Deo conservanda regia Constantini urbe nova Roma in secretario divalis palatii, quod cognominatur Trullus, definivit quae subter adnexa sunt[1]:

Unigenitus Dei Patris Filius et Verbum qui per omnia similis nobis absque solo peccato factus est, homo Christus verus Deus noster, et per evangelicas voces flagranter praedicavit: *Ego sum lux mundi. Qui sequitur me non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Et iterum: *Pacem meam relinquo vobis, pacem meam do vobis.* Hac proinde divinitus edita pacis doctrina Deo instruente, mansuetissimus noster imperator institutus, propugnator

[1] Până aici, textul este preluat din ediția *COD* 2006, p. 195.

Expunerea de credință[1]

Sfântul și marele și ecumenicul Sinod, reunit, prin harul lui Dumnezeu și prevederea plină de credință a preabinecredinciosului și evlaviosului mare împărat Constantin, în acest oraș împărătesc păzit de Dumnezeu, Constantinopol, noua Romă, în sala numită „Trullos" a Sfântului Palat, a hotărât următoarele[2]:

Fiul Cel Unic Născut și Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, Cel făcut om asemenea nouă întru toate, afară de păcat, Hristos, Adevăratul nostru Dumnezeu, a propovăduit limpede în cuvintele Evangheliei: „Eu sunt lumina lumii. Cel care-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții"[3]. Și iarăși: „Pacea Mea vă las vouă, pacea Mea v-o dau vouă"[4].

Călăuzit de învățătura de Dumnezeu insuflată a păcii, cu înțelepciune divină, preablândul nostru împărat, apărător

[1] Promulgată în cea de-a XVIII-a sesiune și ultima a Sinodului (16 septembrie 681).

[2] Această frază introductivă a fost tradusă din *COD* 2006, p. 195.

[3] *Ioan* 8, 12.

[4] *Ioan* 14, 27.

ὁ τῆς μὲν ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος, τῆς δὲ κακοδοξίας ἀντίμαχος, τὴν καθ' ἡμᾶς ἁγίαν ταύτην καὶ οἰκουμενικὴν συναθροίσας ὁμήγυριν, τὸ τῆς ἐκκλησίας ἅπαν ἥνωσε σύγκριμα. Ὅθεν ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, τὴν ἀπὸ τινων καὶ ὧδε χρόνων τῆς δυσσεβείας πλάνην πόρρωθεν ἀπελάσασα, καὶ τῇ τῶν ἁγίων καὶ ἐκκρίτων πατέρων ἀπλανῶς εὐθείᾳ τρίβῳ κατακολουθήσασα, ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις ἐν ἅπασιν εὐσεβῶς συνεφώνησε· φαμὲν δὴ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων ἁγίων πατέρων κατὰ τοῦ μανιώδους Ἀρείου, καὶ τῇ μετ' αὐτὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφόρων ἀνδρῶν κατὰ Μακεδονίου τοῦ πνευματομάχου καὶ Ἀπολλιναρίου τοῦ δυσσεβοῦς· ὁμοίως καὶ τῇ ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον κατὰ Νεστορίου τοῦ ἰουδαιόφρονος συναγηγερμένων διακοσίων θεσπεσίων ἀνδρῶν, καὶ τῇ ἐν Χαλκηδόνι τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα θεοπνεύστων πατέρων κατ'

quidem est rectae fidei, expugnator vero pravae doctrinae, hoc sanctum universale nostrum congregans collegium, totius ecclesiae adunavit compaginem. Unde hoc sanctum nostrum concilium impietatis errorem qui nunc usque a quibusdam temporibus factus est, procul abiciens, sanctorum autem ac probabilium patrum inoffense recto tramite iter consecutum, sanctis et universalibus quinque synodis pie in omnibus consonuit; trecentorum, inquimus, decem et octo sanctorum patrum, qui in Nicaeam convenerunt adversus Arium furiosum: et ei, quae a cento et quinquaginta a Deo inspiratis viris post hanc apud Constantinopolim adversum Macedonium impugnatorem spiritus, et Apollinarem impium: similiter et ei quae in Epheso prius adversum Nestorium Iudaicae intelligentiae, congregata est ducentorum venerabilium virorum: atque ei quae in Chalcedone sexcentorum triginta Deo inspiratorum patrum adversum

al dreptei credințe[5], luptător împotriva relei-credințe[6], reunind această sfântă și ecumenică adunare a noastră, a adunat laolaltă trupul întregii Biserici.

Prin urmare, sfântul și ecumenicul nostru Sinod, alungând rătăcirea relei-credințe[7], apărută cu ceva timp în urmă și prezentă și acum, și urmând fără abatere calea dreaptă a Părinților sfinți și confirmați, a corespuns întru toate cu bună-credință cu cele cinci sfinte și ecumenice Sinoade. Adică împreună cu cei 318 sfinți Părinți reuniți la Niceea împotriva lui Arie, cel asemenea cu nebunii; cu Sinodul de după acesta, ținut în Constantinopol, al celor 150 de bărbați purtători de Dumnezeu, împotriva lui Macedonie, luptătorul împotriva Duhului Sfânt, și a rău-credinciosului Apolinarie; de asemenea, cu primul Sinod de la Efes, al celor 200 de bărbați sfințiți adunați împotriva lui Nestorie, cel cu gând iudaic; și cu cel de la Calcedon, al celor 630 de Părinți inspirați de Dumnezeu,

---

[6] Κακοδοξία, cu sensul de credință greșită.

[5] Ὀρθοδοξία.

[7] Δυσσεβεία, ας, ἡ. Părinții sinodali folosesc adeseori termenul εὐσεβής – „binecredincios, binecinstitor, cucernic", tradus de multe ori în limbile moderne cu sensul de „evlavios, pios" (lat. *pius*) pentru a-l opune celor rău-credincioși (gr. δυσσεβής) sau necredincioși, neevlavioși (gr. ἀσεβής), adică ereticilor.

Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου τῶν θεοστυγῶν· πρὸς ταύταις καὶ τῇ τελευταίᾳ τούτων πέμπτῃ ἁγίᾳ συνόδῳ, τῇ ἐνταῦθα συναθροισθείσῃ κατὰ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας, Ὠριγένους, Διδύμου τε καὶ Εὐαγρίου, καὶ τῶν συγγραμμάτων Θεοδωρήτου τῶν κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων τοῦ ἀοιδίμου Κυρίλλου, καὶ τῆς λεγομένης Ἴβα ἐπιστολῆς πρὸς Μάρην γεγράφθαι τὸν Πέρσην. Ἀκαινοτόμητα μὲν ἐν πᾶσι τὰ τῆς εὐσεβείας ἀνανεωσαμένη θεσπίσματα, τὰ βέβηλα δὲ τῆς δυσσεβείας ἐκδιώξασα δόγματα, καὶ τὸ παρὰ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων ἐκτεθέν, καὶ αὖθις παρὰ τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφρόνως βεβαιωθέν, ὅπερ καὶ αἱ λοιπαὶ ἁγίαι σύνοδοι ἐπ' ἀναιρέσει πάσης ψυχοφθόρου αἱρέσεως ἀσπασίως ἐδέξαντο καὶ ἐπεκύρωσαν σύμβολον, καὶ ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ θεοπνεύστως ἐπεσφράγισε σύνοδος.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν...[2]

Eutychem et Dioscorum Deo odibiles: super has et ultimae harum quintae sanctae synodo, quae hic congregata est adversum Theodorum Mopsuestenum, Origenem, Didymum et Evagrium, et scripta Theodoreti adversum duodecim capitula laudabilis Cyrilli, et epistolam quae dicitur Ibae ad Marim Persam scriptam, immutilatas quidem in omnibus pietatis renovans sanctiones, profanas vero impietatis expellens doctrinas: et id quod est a trecentis decem et octo patribus editum, et dehinc a centum et quinquaginta Deo instruente confirmatum est, quod et ceterae sanctae synodi ad extinguendam omnem pestiferam haeresim alacriter susceperunt et confirmaverunt symbolum, et hoc nostrum sanctum et universale Deo inspiratum consignavit concilium.

Credimus in unum Deum...[2]

[2] Urmează Crezul niceean şi cel constantinopolitan.

împotriva lui Eutihie și Dioscur, cei urâți de Dumnezeu; în plus, cu cel de-al cincilea sfânt Sinod, ultimul dintre ele, care s-a reunit aici împotriva lui Teodor de Mopsuestia, Origen, Didim și Evagrie și împotriva scrierilor lui Teodoret contra celor douăsprezece capitole ale vestitului Chiril și împotriva scrisorii către Maris Persanul, atribuită lui Ibas. Reafirmând dogmele bunei-credințe fără nicio inovație și respingând învățăturile profane ale relei-credințe, acest sfânt și ecumenic Sinod al nostru, insuflat de Dumnezeu, pecetluiește Simbolul [de credință] alcătuit de cei 318 Părinți, întărit iarăși cu înțelepciune divină de cei 150 și pe care celelalte sfinte Sinoade l-au primit cu bucurie și l-au pecetluit spre nimicirea a toată erezia distrugătoare de suflet.

Credem într-Unul Dumnezeu...[8]

[8] Urmează Crezul niceean și cel constantinopolitan.

Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος εἶπεν·

Ἤρκει μὲν οὖν εἰς ἐντελῆ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἐπίγνωσίν τε καὶ βεβαίωσιν τὸ εὐσεβὲς καὶ ὀρθόδοξον τοῦτο τῆς θείας χάριτος σύμβολον· ἀλλ' ἐπεὶ οὐκ ἐπαύσατο ἀρχῆθεν τῆς κακίας ὁ ἐφευρέτης, συνεργὸν τὸν ὄφιν εὑράμενος καὶ δι' αὐτοῦ τὸν ἰοβόλον τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει προσαγόμενος θάνατον, οὕτω καὶ νῦν ὄργανα πρὸς τὴν οἰκείαν αὐτοῦ βούλησιν εὑρηκὼς ἐπιτήδεια, Θεόδωρόν φαμεν τὸν γενόμενον τῆς Φαρὰν ἐπίσκοπον, Σέργιον, Πύρρον, Παῦλον, Πέτρον, τοὺς γενομένους προέδρους τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως, ἔτι δὲ καὶ Ὀνώριον τὸν γενόμενον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Κῦρον τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπισκοπήσαντα, Μακάριόν τε τὸν Ἀντιοχείας, προσεχῶς γενόμενον πρόεδρον καὶ Στέφανον τὸν τούτου μαθητήν, οὐκ ἤργησε δι' αὐτῶν τῷ τῆς ἐκκλησίας πληρώματι τῆς πλάνης ἐπεγείρειν τὰ σκάνδαλα, ἑνὸς θελήματος καὶ μιᾶς ἐνεργείας ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας

Sanctum et universale concilium dixit:

Sufficiebat quidem ad perfectam orthodoxae fidei cognitionem atque confirmationem pium atque orthodoxum hoc divinae gratiae symbolum. Sed quoniam non destitit ab exordio adinventor malitiae cooperatorem sibi serpentem inveniens, et per eum venenosam humanae naturae deferens mortem, ita et nunc organa ad propriam sui voluntatem apta repperiens, Theodorum dicimus qui fuerat episcopus Pharan, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum, qui fuerunt huius regiae urbis antistites, insuper et Honorium qui fuit papa antiquae Romae, et Cyrum qui Alexandriae tenuit episcopatum, Macarium quoque qui nuper fuerat Antiochiae praesul, et Stephanum eius discipulum, non cessavit per eos plenitudini ecclesiae erroris scandala suscitare, unius voluntatis et unius operationis in duabus naturis unius de sancta

Sfântul și ecumenicul Sinod a spus:

Pentru deplina cunoaștere și întărire a dreptei credințe, acest evlavios și dreptcredincios Simbol [de credință] al harului dumnezeiesc era suficient. Dar, pentru că, dintru început, părintele răutății nu a contenit să găsească un complice în șarpe și să arunce prin el asupra firii omenești săgeata otrăvită a morții, tot așa și acum a găsit unelte potrivite pentru propria dorință, adică pe Teodor, care a fost episcop de Faran, pe Sergiu, Pir, Paul, Petru, care au fost întâistătători ai acestui oraș împărătesc, de asemenea pe Honorius, papă al vechii Rome, pe Cirus, care a păstorit în Alexandria, Macarie, care a fost de curând întâistătător al Antiohiei, și Ștefan, ucenicul lui, fără să înceteze să stârnească, prin ei, tulburări ale rătăcirii în întreaga Biserică, semănând prin cuvinte noi în poporul binecredincios erezia unei singure voințe și a unei singure lucrări[9] în cele două naturi[10] ale Unuia din Sfânta

[9] Lit. „energie".

[10] Firi.

τριάδος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν τῷ ὀρθοδόξῳ λαῷ καινοφώνως ἐνσπείρας τὴν αἵρεσιν, τῇ Ἀπολλιναρίου, Σεβήρου καὶ Θεμιστίου τῶν δυσσεβῶν φρενοβλαβεῖ κακοδοξίᾳ συνάδουσαν, καὶ τὸ τέλειον τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀνελεῖν διά τινος δολερᾶς ἐπινοίας σπουδάσασαν, ἀθέλητον ἐντεῦθεν καὶ ἀνενέργητον τὴν νοερῶς ἐψυχωμένην αὐτοῦ σάρκα δυσφήμως εἰσάγουσαν.

Ἐξήγειρε τοίνυν Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν τὸν πιστὸν βασιλέα, τὸν νέον *Δαυίδ, ἄνδρα κατὰ τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν εὑρηκώς· ὃς οὐκ ἔδωκε*, κατὰ τὸ γεγραμμένον, *ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, καὶ τοῖς βλεφάροις αὐτοῦ νυσταγμόν*, ἕως ὅτου διὰ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσυλλέκτου ταύτης καὶ ἱερᾶς ὁμηγύρεως τὸ τῆς ὀρθοδοξίας εὗρε τέλειον κήρυγμα· κατὰ γὰρ τὴν θεόλεκτον φωνήν, *ὅπου ἐάν εἰσὶ δύο ἢ τρεῖς ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι συνηγμένοι, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.*

trinitate, Christi veri Dei nostri, orthodoxae plebi novisone disseminando haeresim, consentaneam insanae ac malitiosae sectae impiorum Apollinaris, Severi atque Themistii; quae et perfectionem humanitatis unius eiusdemque Domini Iesu Christi Dei nostri, molita est per quandam dolosam adinventionem perimere, per hoc involuntariam et inoperatricem carnem eius, quae intellectualiter animata est, insaniter introducens.

Excitavit igitur Christus Deus noster fidelissimum imperatorem, novum *David, virum secundum cor suum inveniens*, qui *non dedit*, iuxta quod scriptum est, *somnum oculis suis et palpebris suis dormitationem*, donec per hunc nostrum a Deo congregatum sacrumque conventum ipsam rectae fidei reperit perfectam praedicationem; secundum enim a Domino editam vocem, *ubi duo vel tres fuerint congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

Treime, Hristos adevăratul nostru Dumnezeu, [erezie] în acord cu învățătura falsă, nebunească, a rău-credincioșilor Apolinarie, Sever și Themistius, intenționând să distrugă, printr-o cugetare vicleană, deplinătatea înomenirii Aceluiași Unic Domn Iisus Hristos, Dumnezeul nostru, ajungând, prin urmare, în mod blasfemator la concluzia că trupul[11] însuflețit cu rațiune este lipsit de voință și de lucrare.

L-a ridicat, așadar, Hristos, Dumnezeul nostru, pe credinciosul împărat, noul David, aflând bărbat după inima Sa[12]; care nu a dat, după cum este scris, somn ochilor săi și genelor sale dormitare[13] până când nu a găsit desăvârșita propovăduire a dreptei credințe prin această sfântă adunare a noastră, reunită de Dumnezeu; deoarece, potrivit cuvintelor rostite de Dumnezeu, „unde sunt doi sau trei adunați întru numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor"[14].

[11] Lit. „carne". Vezi notele de la Simbolul de credință niceean.
[12] *Cf. Faptele* 13, 22.
[13] *Cf. Psalmul* 131, 4.
[14] *Matei* 18, 20.

Ἥτις παροῦσα ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος πιστῶς δεξαμένη καὶ ὑπτίαις χερσὶν ἀσπασαμένη τήν τε τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Ἀγάθωνος γενομένην ἀναφορὰν πρὸς τὸν εὐσεβέστατον καὶ πιστότατον ἡμῶν βασιλέα Κωνσταντῖνον, τὴν ἀποβαλομένην ὀνομαστὶ τοὺς κηρύξαντας καὶ διδάξαντας, ὡς προδεδήλωται, ἓν θέλημα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν· ὡσαύτως δὲ προσηκαμένη καὶ τὴν ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἁγιώτατον πάπαν ἱερᾶς συνόδου τῶν ἑκατὸν εἴκοσι πέντε θεοφιλῶν ἐπισκόπων ἑτέραν συνοδικὴν ἀναφορὰν πρὸς τὴν αὐτοῦ θεόσοφον γαληνότητα, ὡς ἅτε συμφωνούσας τῇ τε ἁγίᾳ ἐν Χαλκηδόνι συνόδῳ καὶ τῷ τόμῳ τοῦ παναγιέρου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆς αὐτῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Λέοντος, τῷ σταλέντι πρὸς Φλαβιανὸν τὸν ἐν ἁγίοις, ὃν καὶ „στήλην ὀρθοδοξίας" ἡ τοιαύτη σύνοδος ἀπεκάλεσεν· ἔτι μὴν καὶ ταῖς συνοδικαῖς ἐπιστολαῖς ταῖς γραφείσαις παρὰ

Quae praesens sancta et universalis synodus fideliter suscipiens et expansis manibus amplectens, tam suggestionem quae a sanctissimo ac beatissimo Agathone papa antiquae Romae facta est ad Constantinum piissimum atque fidelissimum nostrum imperatorem, quae nominatim abiecit eos, qui docuerunt vel praedicaverunt, sicut superius dictum est, unam voluntatem et unam operationem in incarnationis dispensatione Domini nostri Iesu Christi veri Dei nostri; adaeque amplexa est et alteram synodalem suggestionem, quae missa est a sacro concilio quod est sub eodem sanctissimo papa centum viginti quinque Deo amabilium episcoporum, ad eius Deo instructam tranquillitatem, utpote consonante sancto Chalcedonensi concilio et tomo sanctissimi ac beatissimi papae eiusdem antiquae Romae Leonis, qui directus est ad sanctum Flavianum, quem et „columnam rectae fidei" huiusmodi synodus appellavit; adhaec et synodicis epistolis, quae scriptae sunt a

Acest sfânt și ecumenic Sinod, acum în desfășurare, acceptă cu credință și întâmpină cu brațele deschise comunicarea preasfințitului și preafericitului Agaton, papă al vechii Rome, către preabinecinstitorul și preacredinciosul împăratul nostru Constantin, și îi exclude după nume pe cei care au predicat și învățat, după cum s-a arătat în mod lămurit mai înainte, o voință și o lucrare în iconomia întrupării lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu; în același fel, primește și comunicarea sinodală trimisă serenității sale de Dumnezeu luminate[15] de către Sinodul celor 125 de episcopi iubiți de Dumnezeu, adunați sub același preasfințit papă, ca fiind în acord cu sfântul Sinod de la Calcedon și cu Tomul preasfântului și preafericitului Leon, papă al aceleiași vechi Rome, care a fost trimis lui Flavian, cel împreună cu sfinții, pe care acest Sinod l-a numit „stâlp al dreptei credințe"; de asemenea, [primește] și epistolele sinodale scrise de preafericitul

[15] Împăratul.

τοῦ μακαρίου Κυρίλλου κατὰ Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς καὶ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους.

Ἑπομένη τε ταῖς τε ἁγίαις καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις, καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἐκκρίτοις πατράσι, καὶ συμφώνως ὁρίζουσα ὁμολογεῖν τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν, τὸν ἕνα τῆς ἁγίας, ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικῆς τριάδος τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωποτητι· θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· τὸν πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκου, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ,

beato Cyrillo adversum impium Nestorium et ad orientales episcopos.

Assecuti quoque sancta quinque universalia concilia et sanctos atque probabiles patres, consonanterque definiens confitetur, Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta et consubstantiali et vitae originem praebente trinitate, perfectum in deitate et perfectum eundem in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore; consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato, ante saecula quidem ex Patre genitum secundum deitatem, in ultimis diebus autem eundem propter nos et propter nostram salutem de Spiritu sancto et Maria Virgine proprie et veraciter Dei genetrice secundum humanitatem, unum eundemque Christum Filium Dei unigenitum in

Chiril împotriva rău-credinciosului Nestorie și [trimise] către episcopii răsăriteni[16].

Urmând, așadar[17], celor cinci sfinte și ecumenice Sinoade și Părinților sfinți și vestiți și hotărând într-un glas, [Sinodul] Îl mărturisește pe Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, Unul din Sfânta, deoființă și de viață făcătoarea Treime, desăvârșit în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate; Același Dumnezeu adevărat și om adevărat, din suflet rațional și trup; deoființă cu Tatăl după dumnezeire și Același deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat[18]; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, Același [născut] în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria – în mod propriu și după adevăr Născătoare de Dumnezeu – după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unicul Născut,

[16] Este vorba despre *Scrisoarea a doua* către Nestorie și *Scrisoarea de împăcare* trimisă în 433 către Ioan al Antiohiei receptate de Sinodul de la Calcedon.

[17] Paragraful este o reluare cu mici diferențe a hotărârii Sinodului al IV-lea Ecumenic, de la Calcedon. Vezi notele de la acest text.

[18] *Cf. Evrei* 4, 15.

ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σῳζομένης δὲ μᾶλλον ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν. Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον

duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise cognoscendum, nusquam extincta harum naturarum differentia propter unitionem, salvataque magis proprietate utriusque naturae, et in unam personam et in unam subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum vel divisum, sed unum eundemque unigenitum Filium Deum Verbum Dominum Iesum Christum, iuxta quod olim prophetae de eo et ipse nos Dominus Iesus Christus erudivit, et sanctorum patrum nobis tradidit symbolum.

Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum patrum doctrinam adaeque praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae

cunoscut în două firi, fără contopire, fără schimbare, fără separare, fără divizare, deosebirea dintre firi nefiind în niciun fel desființată din cauza unirii, ci mai degrabă păstrându-se și reunindu-se[19] specificul fiecărei firi într-o singură persoană și într-un singur ipostas; nu împărțit sau divizat în două persoane, ci Unul și Același Fiu, Unicul Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos, așa cum au învățat dintru început prorocii despre El, precum Însuși Iisus Hristos ne-a învățat și precum Simbolul sfinților Părinți ne-a transmis.

Și propovăduim la fel, după învățătura sfinților Părinți, două voiri sau voințe naturale în El și două lucrări naturale [unite] fără divizare, fără schimbare, fără împărțire[20], fără contopire. Iar cele două voințe naturale nu sunt contrare una alteia, așa cum au spus necredincioșii eretici – să nu fie! –, ci voința Sa umană urmând, și nu rezistând sau luptându-se, ci mai degrabă supunându-se

[19] Concurgând. Vezi notele de la Sinodul al IV-lea Ecumenic.

[20] Ἀμερίστως. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ.

τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ, κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον. Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτως καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθά φησιν αὐτός· *ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός*· ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός, ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτως καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον, κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα· „τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα νοουμένου οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ, θεωθὲν ὅλον".

eius atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subiici vero voluntati divinae, iuxta sapientissimum Athanasium, sicut enim eius caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis eius voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: *Quia descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me Patris*, suam propriam dicens voluntatem, quae erat carnis eius. Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit, ita et humana eius voluntas deificata, non est perempta, salvata est autem magis secundum deiloquum Gregorium dicentem: „Nam illius velle, quod in salvatore intellegitur, non est contrarium Deo deificatum totum".

voinței Sale dumnezeiești și atotputernice. Căci trebuia ca voința trupească[21] să fie mișcată și supusă voinței divine, după [cuvântul] preaînțeleptul[ui] Atanasie[22]. Căci, precum despre trupul Său se spune[23] și este trupul lui Dumnezeu-Cuvântul, tot astfel și despre voința naturală a trupului Său se spune și este proprie lui Dumnezeu-Cuvântul, după cum El Însuși spune: „Pentru că M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui Care M-a trimis"[24]. Numește a Sa voia trupului Său pentru că și trupul a devenit al Său.

Căci, în același mod în care preasfântul și nepătatul Său trup însuflețit, îndumnezeindu-Se[25], nu a fost nimicit[26], ci a rămas în propria definiție și rațiune[27], tot astfel și voința Sa omenească, [fiind] îndumnezeită, nu a fost nimicită, ci mai degrabă salvată, după cum spune Grigorie Teologul: „Căci voința Aceluia înțeles ca Mântuitor nu este contrară lui Dumnezeu, fiind îndumnezeită în totalitate"[28].

---

[21] Lit. „voința cărnii" – σαρκὸς θέλημα. A se vedea și continuarea textului.

[22] Citatul se pare că este dintr-un comentariu pierdut al Sfântului Atanasie cel Mare asupra cuvintelor scripturistice: „Acum sufletul Meu e tulburat" (*Ioan* 12, 27); *cf. PG* 25, XXVII, 9.

[23] Este numit.

[24] *Ioan* 6, 38.

[25] Este pentru prima dată când se face referire la *îndumnezeire* într-o hotărâre a unui Sinod Ecumenic.

[26] Desființat, suprimat.

[27] Pentru a explica unirea ipostatică și comunicarea, schimbul de proprietăți între cele două firi în Ipostasul compus al lui Hristos, Sfântul Maxim ajunge să distingă între rațiunea firii (λόγος φύσεως) și modul de manifestare a existenței (τρόπος ὑπάρξεως). După el, firea, natura, este capabilă să se schimbe *după tropos*, fără a suferi o alterare *după logos*. Astfel, natura omenească a lui Hristos este îndumnezeită după *tropos*-ul existenței, dar nu după *logos*-ul/rațiunea firii, care este fix(ă), imuabil(ă).

[28] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea 30 (a IV-a teologică)*, 12 (*PG* 36, 117). Părintele Stăniloae traduce astfel acest text: „Căci ele poartă întipărirea omului, înțeles una cu Mântuitorul – căci voia Lui nu era contrară lui Dumnezeu, ea venindu-I întreagă de la Dumnezeu". În: *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 81.

Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν, τουτέστι θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν, κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· „ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος, ἅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος". „Οὐ γὰρ δήπου μίαν δώσομεν φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν θεοῦ καὶ ποιήματος, ἵνα μήτε τὸ ποιηθὲν εἰς τὴν θείαν ἀναγάγωμεν οὐσίαν, μήτε μὴν τῆς θείας φύσεως τὸ ἐξαίρετον εἰς τὸν τοῖς γεννητοῖς πρέποντα καταγάγωμεν τόπον"· ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη γινώσκομεν κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐξ ὧν ἐστι φύσεων καὶ ἐν αἷς τὸ εἶναι ἔχει, ὡς ὁ θεσπέσιος ἔφησε Κύριλλος.

Πάντοθεν γοῦν τὸ ἀσύγχυτόν τε καὶ ἀδιαίρετον φυλάττοντες, συντόμῳ φωνῇ τὸ πᾶν ἐξαγγέλλομεν· ἕνα

Duas vero naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino nostro Iesu Christo vero Deo nostro asserimus, hoc est divinam operationem et humanam operationem, secundum divinorum praedicatorem Leonem, apertissime asserentem: „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est". Nec enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei et creaturae, ut neque quod creatum est in divinam educamus essentiam, neque quod eximium est divinae naturae ad competentem creaturae locum deiiciamus. Unius enim eiusdemque tam miracula, quamque passiones cognoscimus secundum aliud et aliud earum ex quibus est naturarum et in quibus habet esse, sicut admirabilis inquit Cyrillus.

Undique igitur inconfusum atque indivisum conservantes, brevi voce cuncta proferimus: unum sanctae

Noi slăvim două lucrări naturale [unite] fără divizare, fără schimbare, fără împărțire, fără contopire în Același Domn al nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, adică o lucrare divină și o lucrare omenească, după cum afirmă lămurit de Dumnezeu cuvântătorul Leon: „Căci fiecare chip[29] lucrează în comuniune cu celălalt ceea ce-i este propriu, Cuvântul lucrând cele proprii Cuvântului, iar trupul[30] săvârșind ce este al trupului"[31]. Fiindcă, desigur, nu vom admite o singură lucrare naturală a lui Dumnezeu și a făpturii[32], pentru ca nu cumva să ridicăm făptura în ființa divină, nici să reducem ce este caracteristic firii divine la ceea ce este potrivit făpturii. Deoarece cunoaștem că [atât] minunile, [cât] și pătimirile sunt ale Unuia și Aceluiași[33], conform uneia sau alteia din firile din care este alcătuit și în care Își are existența[34], așa cum a spus dumnezeiescul Chiril.

Așadar, păzind întru totul „fără contopire" și „fără divizare"[35], mărturisim totul în puține cuvinte: crezând că Unul din

---

[29] Gr. μορφή, lat. *forma*. Vezi nota de la *Tomus Leonis ad Flavianum*.

[30] Σῶμα.

[31] LEON, *Tomus ad Flavianum*.

[32] O singură voință sau lucrare a lui Hristos ar conduce către ideea monofizită a unei firi sau naturi compuse.

[33] *Cf.* „Introducere" și note la *Scrisoarea a doua* a lui Chiril către Nestorie.

[34] Pentru expresiile *„din* (ἐκ) două firi" și *„în* (ἐν) două firi", a se vedea „Introducerea" la Sinodul al IV-lea Ecumenic. Hristos este deodată *„din* două firi" și *„în* două firi" și *„două firi"*, spunea împotriva monofizismului Sfântul Maxim Mărturisitorul. *Cf. Epistola 15 către Cosma*, în vol. *Scrieri şi Epistole hristologice şi duhovniceşti*, trad., introd. și note Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortoodoxă, București, 2012, p. 141.

[35] Voințele și lucrările sunt două, după cum două sunt firile sau naturile în unicul Ipostas al lui Hristos. La fel ca naturile, ele nu sunt nici separate, pentru că prin ele se manifestă același unic Ipostas divino-uman al lui Hristos, dar nici nu se confundă prin contopire.

τῆς ἁγίας τριάδος καὶ μετὰ σάρκωσιν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν εἶναι πιστεύοντες φαμὲν τὰς δύο αὐτοῦ φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει, ἐν ᾗ τά τε θαύματα καὶ τὰ παθήματα δι' ὅλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλ' ἀληθῶς ἐπεδείξατο, τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέραν φύσιν ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια· καθ' ὃν δὴ λόγον καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα.

Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυπωθέντων, ὁρίζομεν ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν, ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι ἢ φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἑτέρους· τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ προκομίζειν ἢ διδάσκειν ἢ

Trinitatis, et post incarnationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum nostrum esse credentes, asserimus duas eius esse naturas in una eius radiantes subsistentia, in qua tam miracula quamque passiones per omnem sui dispensativam conversationem, non per phantasiam, sed veraciter demonstravit, ob naturalem differentiam in eadem una subsistentia cognoscendam, dum cum alterius communione utraque natura indivise et inconfuse propria vellet atque operaretur; iuxta quam rationem et duas naturales voluntates et operationes confitemur, ad salutem humani generis convenienter in eo concurrentes.

His igitur cum omni undique cautela atque diligentia a nobis formatis, definimus aliam fidem nulli licere proferre aut conscribere, componereve aut sapere, vel etiam aliter docere. Qui vero praesumpserint fidem alteram componere vel proferre vel docere

Sfânta Treime este chiar și după Întrupare Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, afirmăm că cele două naturi ale Sale strălucesc în unicul Său Ipostas, în care a arătat, de-a lungul întregii Sale locuiri iconomice în lume, atât minunile, cât și pătimirile, nu în închipuire, ci în adevăr, deosebirea dintre naturi fiind cunoscută în același unic Ipostas după faptul că fiecare natură voiește și lucrează[36] cele proprii ale sale în comuniune cu cealaltă; în acord cu această învățătură, slăvim două voințe și două lucrări naturale, împreună-lucrătoare spre mântuirea neamului omenesc.

Așadar, acestea fiind stabilite de noi cu cea mai mare exactitate și grijă, hotărâm că nu îi este îngăduit nimănui să întocmească, să scrie sau să compună o altă [mărturisire de] credință, să cugete sau să-i învețe pe alții. Cei care îndrăznesc să compună o altă [mărturisire de] credință, să prezinte sau să învețe sau să

[36] Ediția *COD* 2006 adaugă în acest loc cuvintele: ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως („fără divizare și fără contopire").

παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱας οὖν ἢ καινοφωνίαν, ἤτοι λέξεως ἐφεύρεσιν πρὸς ἀνατροπὴν εἰσάγειν τῶν νυνὶ παρ' ἡμῶν διορισθέντων· τούτους, εἰ μὲν ἐπίσκοποι εἶεν ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μονάζοντες εἶεν ἢ λαϊκοί, ἀναθεματίζεσθαι αὐτοῦς.

vel tradere aliud symbolum volentibus converti ad agnitionem veritatis ex gentilitate vel ex Iudaismo aut ex qualibet haeresi: aut qui novitatem vocis vel dictionis adinventionem ad subversionem eorum quae nunc a nobis determinata sunt introducere; hos si quidem episcopi fuerint aut clerici, alienos esse, episcopos quidem ab episcopatu, clericos vero a clero; sin autem monachi fuerint, vel laici, etiam anathematizari eos.

transmită un Simbol [de credință] diferit celor care doresc să vină din păgânism[37], iudaism sau de la orice altă erezie la cunoașterea adevărului, sau să introducă expresii noi, sau să inventeze cuvinte pentru a răsturna cele stabilite acum de noi – aceștia, dacă sunt episcopi sau clerici, să fie îndepărtați, episcopii din episcopat, iar clericii din cler, iar dacă sunt monahi sau laici, să fie anatematizați.

[37] Lit. „elenism".

BIBLIOGRAFIE

EXPUNEREA DOGMATICĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils; From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 195-202.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 278-291.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 124-130.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, ediția a doua, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 221-224.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 124-130.

RIEDINGER, Rudolf (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series secunda, II/2, De Gruyter, Berlin, 1992, pp. 768-777.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

ACTELE SINODULUI:

RIEDINGER, Rudolf, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series secunda, II/1, De Gruyter, Berlin, 1990, pp. 14-513.

RIEDINGER, Rudolf, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series secunda, II/2, De Gruyter, Berlin, 1992, pp. 514-805.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, t. VI, ediția a treia, Казань, Центральная типография, 1908.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Cărți și volume colective:

ALEXAKIS, Alexander, „Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism", în: Remigius BÄUMER și Walter BRANDMÜLLER (eds.), *Synodus: Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte: Festschrift für Walter Brandmüller*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1997, pp. 93-101.

ALLEN, Pauline (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLEN, Pauline (ed.), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

ALLEN, Pauline și BRONWEN, Neil (eds.), *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

AMMAN, Émile, „Honorius", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII/1, 1922, col. 93-132.

AMMAN, Émile, „Theodor de Pharan", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 1946, col. 279-282.

BALTHASAR, Hans Urs VON, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris, 1947.

BATHRELLOS, Demetrios, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

BECK, Hans-Georg, „Justinian's Successors: Monoenergism and Monothelism", în: Hubert JEDIN și John DOLAN (eds.), *History of the Church, vol. II: The Imperial Church from Constantin to the Early Middle Ages*, Burns and Oates, London, 1980, pp. 457-463.

BLOWERS, Paul M., *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

BOIS, Jean, „Le IIIe Concile de Constantinople", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, Paris, 1908, col. 1259-1273.

BOOTH, Phil, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2014.

BROCK, Sebastian, „A Monothelite Florilegium in Syriac", în: C. LAGA, J.A. MUNITIZ și L. VAN ROMPAY (eds.), *Theology and Church History*, Peeters, Leuven, 1985, pp. 35-45.

BUTLER, Michael, *Hypostatic Union and Monothelism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor* (PhD thesis), Fordham University, New York, 1994.

CARCIONE, Filippo, *La genesi storico-teologica del monotelismo maronita: note per una lettura ortodossa della tradizione cristologica maronita*, Unitor, Roma, 1990.

CARCIONE, Filippo, *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo: Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda*, Pontificia Universita Lateranense, Istituto di Scienze Religiose, Roma, 1985.

CHEMNITZ, Martin, *The Two Natures in Christ: A Monograph Concerning the Two Natures in Christ, Their Hypostatic Union, the Communication of Their Attributes, and Related Questions, Recently Prepared and Revised on the Basis of Scripture and the Witnesses of the Ancient Church*, Concordia Publishing House, Saint Louise, 1971.

CHESNUT, Roberta, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, London, 1976.

CHIFĂR, Nicolae, *Istoria creștinismului*, I, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007.

DAGRON, Gilbert, „La fin de la querelles christologiques: le monothélisme et le concile de Constantinople III (680-681)", în: Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ și André VAUCHEZ (eds.), *Historie du christianisme des origines à nos jours, IV: évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclée, Paris, 1993, pp. 40-60.

DAVIS, Leo Donald S.J., „Council of Constantinople III (680)", în: *The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*, Michael Glazier, Wilmington/Delaware, 1987, pp. 258-289.

De Angelis, Bernardo, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma, 2002.

Dell'Osso, Carlo, *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2017.

Goubert, Paul, „Les successeurs du Justinien et le monophysisme", în: Aloys Grillmeier și Heinrich Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Echter, Würzburg, 1953, pp. 179-192.

Farrell, Joseph, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, PA, 1989.

Fouyas, Methodios, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils: A Historical and Doctrinal Study with the Relevant Documents Referring to the Christological Relations of the Western, Eastern and Oriental Churches*, Central Printing Press, Addis Ababa, 1976.

Heinzer, Felix și Schönborn, Christoph (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 25 septembre 1980*, Fribourg 1982.

Hirsch, P., „Papst Honorius I und und das VI. allgemeine Konzil", în: *Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Salzburg*, Salzburg, 1929, pp. 158-179.

Hovorun, Cyril, *Will, Action, and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden/Boston, 2008.

Jugie, Martin, „Monothélisme", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX/2, 1928, col. 2307-2323.

Kaegi, Walter Emil, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Larchet, Jean-Claude, *Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 2003.

Larchet, Jean-Claude, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Cerf, Paris, 1998.

Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996.

Le Guillou, Marie-Joseph O.P., „Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime", în: F. Heinzer și Ch. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 25 septembre 1980*, Fribourg, 1982, pp. 235-237.

LÉTHEL, François, *Théologie de l'agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1979.

LEVY-RUBIN, Milka, „The Role of the Judaean Desert Monasteries in the Monothelite Controversy in Seventh-Century Palestine", în: Joseph PATRICH (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present [Papers of the International Symposium, Jerusalem and Haifa, May 24-30, 1998]*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 98, Uitgeverij Peeters - Departement Oosterse Studies, Leuven, 2001, pp. 283-300.

LOUTH, Andrew, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007.

LOUTH, Andrew, *Maximus the Confessor*, Routledge, London, 1996.

MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Scrieri*, partea I: *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 80 (serie veche), EIBMBOR, București, 1983.

MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Răspunsuri către Talasie*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, 3, EIBMBOR, București, 2009.

MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Scrieri*, partea a II-a: *Scrieri și Epistole hristologice și duhovnicești*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, *PSB* 81 (serie veche), EIBMBOR, București, 1990.

MATSOUKAS, Nikolaos A., *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur: Cosmologie, anthropologie, sociologie*, trad. de Maurice-Jean Monsaingeon, Éditions Axios, Néthen, 1994.

MEYENDORFF, John, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989.

MEYENDORFF, John, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Éditions du Cerf, Paris, 1969.

MURPHY, Francis X. & SHERWOOD, Polycarp, *Histoire des conciles œcuménique: Constantinople II et Constantinople III*, Éditions de l'Orante, Paris, 1973.

PIDOLLE, Laurent, „La divinisation de la volonté humaine du Christ et sa liberté chez Maxime le Confesseur", în: Anne-Marie VANNIER (ed.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, Cerf, Paris, 2013, pp. 17-240.

PIRET, Pierre, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1983.

RIEDINGER, Rudolf, *Kleine Schrift en zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*, Brepols, Turnhout, 1998.

RIEDINGER, Rudolf, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. Oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G.3*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1979.

SCHÖNBORN, Christoph, *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, Paris, 1972.

SESBOÜÉ, Bernard (ed.), *Histoire des dogmes I: Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Desclée, Paris, 1994.

STĂNILOAE, Dumitru, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 13-154.

STRATOS, Andreas, *Byzance au VIIe siècle*, 2 vols., Genèva, 1976.

SUCHLA, Beate Regina, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

TALATINIAN, Basilio, *Il monofisismo nella chiesa armena: storia e dottrina*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1980.

THUNBERG, Lars, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing, Chicago, 1995.

TÖRÖNEN, Melchisedec, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

VASILJEVIĆ, Maxim (ed.), *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Sebastian Press - The Faculty of Orthodox Theology (University of Belgrade), Alhambra, 2013.

VRIES, Wilhelm DE, „Die Struktur der Kirche gemäss dem III Konzil von Konstantinopel (680-681)", în: *Volk Gottes: zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Freiburg: Herder, 1967, pp. 262-285.

YANNOPOULOS, Panayotis A., „Le troisième Concile de Constantinople (680-681) ou le sixième Concile œcuménique", în: G. ALBERIGO

(ed.), *Les Conciles œcuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 127-132.

WARE, Kallistos, „Christian Theology in the East", în: Hubert CUNLIFFLE-JONES (ed.), *A History of Christian Doctrine*, T&T Clark, Edinburgh, 1978, pp. 181-225.

WINKELMANN, Friedhelm, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Oxford, 2001.

ZOCCA, Elena, „Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo", în: *Martino I papa (649-653) e il suo tempo: atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1991*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1992, pp. 103-147.

Studii și articole:

BATHRELLOS, Demetrios, „The Relationship between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor", în: *Studia Patristica*, vol. 37/2001, pp. 346-352.

BERTHOLD, George, „Free Will as A Partner of Nature: Maximus the Confessor on the Our Father", în: *Studia Patristica*, vol. 51/2011, pp. 73-179.

BERTHOLD, George, „Aspects of the Will in Maximus the Confessor", în: *Studia Patristica*, vol. 48/2010, pp. 65-69.

BIELER, Jonathan, „Maximus the Confessor on Christ's Human Will", în: *Communio*, vol. 43, nr. 1/2016, pp. 55-82.

BLOWERS, Paul, „Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnomic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity", în: *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 63 , nr. 3-4/2012, pp. 44-50.

BLOWERS, Paul, „The Passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A Reconsideration", în: *Studia Patristica*, vol. 37/2001, pp. 361-377.

BROCK, Sebastian, „Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists", în: *Orientalia Lovaniensia Periodica*, vol. 17/1986, pp. 119-140.

BROCK, Sebastian, „A Syriac Fragment on the Sixth Council", în: *Oriens Christianus*, vol. 57/1973, pp. 63-71.

CARCIONE, Filippo, „Enérgeia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo", în: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 51, nr. 2/1985, pp. 263-276.

CHIȚESCU, Nicolae, „Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii", în: *Ortodoxia*, vol. 19, nr. 4/1967, pp. 550-564.

COUNTRYMAN, L. William, „Monothelite Kontakion of the Seventh Century", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 19, nr. 1/1974, pp. 23-36.

DOUCET, Marcel, „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie: Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture", în: *Science et Esprit*, vol. 37/1985, pp. 123-159.

DOUCET, Marcel, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes: réflexions sur un ouvrage de F-M Léthel", în: *Science et Esprit*, vol. 35, nr. 1/1983, pp. 53-83.

GALTIER, Paul, „La première lettre du pape Honorius", în: *Gregorianum*, vol. 29/1948, pp. 42-61.

GARRIGUES, Jean-Miguel, „La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur", în: *Revue thomiste*, vol. 82, nr. 2/1974, pp. 181-204.

GRUMEL, Venance, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", în: *Échos d'Orient*, vol. 28, nr. 153/1929, pp. 19-34.

FAILLER, Albert, „À propos de la nouvelle édition des actes du sixième concile œcuménique (Constantinople III)", în: *Revue des études byzantines*, vol. 52/1994, pp. 273-286.

HOVORUN, Cyril, „Christ's Will and Freedom According to the Sixth Ecumenical Council", în: *Lutheran Forum*, vol. 44, nr. 2/2010, pp. 40-47.

ICĂ, Ioan, „Probleme dogmatice în dialogul Sf. Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus", în: *Ortodoxia*, vol. 12, nr. 3/1960, pp. 352-373.

ICĂ JR., Ioan I., „Definiția dogmatică a Sinodului VI Ecumenic și semnificația ei dogmatic-simbolică", în: *Mitropolia Ardealului*, nr. 1/1987, pp. 22-56.

IONIȚĂ, Viorel, „Sinodul al VI-lea ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual (teză de doctorat)", în: *Studii Teologice*, vol. 30, nr. 5-8/1978, pp. 357-485.

JANKOWIAK, Marek, „The Invention of Dyotheletism", în: *Studia Patristica*, vol. 63/2013, pp. 335-342.

LEONTSINI, Maria, „Adherence to the Chalcedonian Creed and Organisation of the Byzantine Army in Seventh century", în: *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines*, vol. 62/2004, pp. 71-78.

LOKE, Andrew, „On Dyothelitism versus Monothelitism: The Divine Preconscious Model", în: *Heythrop Journal*, vol. 57, nr. 1/2016, pp. 135-141.

LOICHIȚĂ, Vasile, „Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice", în: *Mitropolia Banatului*, vol. 9, nr. 1-2/1959, pp. 25-44.

LOURIÉ, Basile, „Un autre monothélisme: le cas de Constantin d'Apamée au VIe Concile Œcuménique", în: *Studia Patristica*, vol. 29/1997, pp. 290-303.

MADDEN, Nicholas, „The Composite Hypostasis in Maximus the Confessor", în: *Studia Patristica*, vol. 27/1993, pp. 175-197.

MARION, Jean Luc, „Les deux volontés du Christ selon Saint Maxime le Confesseur", în: *Réssurection*, vol. 41/1973, pp. 42-46.

MARKESINS, Basile, „Les débuts du monoénergisme. Rectifications concernant ce qui c'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et St. Sophrone de Jérusalem", în: *Analecta Bollandiana*, vol. 133, nr. 1/2015, pp. 5-22.

MCFARLAND, Ian, „'Willing Is Not Choosing': Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology", în: *International Journal of Systematic Theology*, vol. 9, nr. 1/2007, pp. 3-23.

MCFARLAND, Ian, „Fleshing out Christ: Maximus the Confessor's Christology in Anthropological Perspective", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 49, nr. 4/2005, pp. 417-436.

MCFARLAND, Ian, „«Naturally and by Grace». Maximus the Confessor on the Operation of the Will", în: *Scottish Journal of Theology*, vol. 58/2005, pp. 410-433.

MCFARLAND, Ian, „Developing an Apophatic Christocentrism: Lessons from Maximus the Confessor", în: *Theology Today*, vol. 60, nr. 2/2003, pp. 200-214.

MCKINLEY, John E., „A Model of Jesus Christ's Two Wills in View of Theology Proper and Anthropology", în: *The Southern Baptist Journal of Theology*, vol. 19, nr. 1/2015, pp. 69-89.

NEIL, Bronwen, „Commemorating Pope Martin I: His Trial in Constantinople", în: *Studia Patristica*, vol. 39 /2006, pp. 77-82.

OHME, Heinz, „Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monenergetisch-monotheletischen Streit des 7. Jahrhunderts", în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 112, nr. 1/2015, pp. 27-61.

OHME, Heinz, „Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 38, nr. 2/2006, pp. 265-296.

PRICE, Richard, „Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?", în: *Studia Patristica*, vol. 48/2010, pp. 221-232.

RAJJI, Michel, „Le monothélisme chez les Maronites et les Melkites", în: *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 2/1951, pp. 38-42.

RĂMUREANU, Ioan, „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 3-4/1970, pp. 179-211.

RICHARD, Marcel, „Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme", în: *Revue des études byzantines*, vol. 16/1958, pp. 29-42.

RICHARD, Marcel, „Néo-Chalcédonisme", în: *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 3/1946, pp. 156-161.

RICHES, Aaron, „Theandric Humanism: Constantinople III in the Thought of Thomas Aquinas", în: *Pro Ecclesia*, vol. 23, nr. 2/2014, pp. 195-218.

RICHES, Aaron, „After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity", în: *Modern Theology*, vol. 24, nr. 2/2008, pp. 199-224.

RIEDINGER, Rudolf, „Die Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem im Codex Parisinus Graecus BN 1115", în: *Byzantiaka*, vol. 2/1982, pp. 143-154.

RIEDINGER, Rudolf, „Die Nachkommen der *Epistula Synodica* des Sophronios des Jerusalem", în: *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 26/1984, pp. 91-106.

SCHÖNBORN, Christoph, „681-1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum, ein versäumte ökumenische Chance", în: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 29, nr. 1-2/1982, pp. 157-174.

SCHÖNBORN, Christoph, „La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VIIe s.)", în: *Istina*, nr. 4/1975, pp. 476-490.

SMIRNOV, Dimitry, „For the 1300th Anniversary of the 6th Ecumenical Council", în: *The Journal of the Moscow Patriarchate*, nr. 2/1981, pp. 38-39.

SNEDDON, Gregor, „Cornerstone Rejected?: St Maximus the Confessor and Dyothelite Christology", în: *Sobornost*, vol. 38, nr. 2/2016, pp. 40-60.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „The Christology of Saint Maximus the Confessor", în: *Sourozh*, vol. 52/1993, pp. 10-16.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Hristologia sinoadelor", în: *Ortodoxia*, vol. 25, nr. 4/1974, pp. 573-579.

THÜMMEL, Hans Georg, „Zur Phänomenologie von Konzilien. Das 6. Ökumenische Konzil 680/681", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 40, nr. 1/2008, pp. 85-98.

TSIRPANLIS, Constantine N., „The Dyothelitic Christology of St. Maximus Confessor", în: *The Patristic and Byzantine Review*, vol. 20/2002, pp. 10-17.

UTHEMANN, Karl Heinz, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus", în: *Studia Patristica*, vol. 29/1997, pp. 373-413.

VALDMAN, Traian, „Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 9-10/1970, pp. 713-722.

VERGHESE, Paul, „The Monothelite Controversy: A Historical Survey", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 13/1968, pp. 196-211.

WATTS, Thomas A., „Two Wills in Christ?. Contemporary Objections Considered in the Light of a Critical Examination of Maximus the Confessor's Disputation with Pyrrhus", în: *Westminster Theological Journal*, vol. 71/2009, pp. 455-487.

WESSEL, Susan, „The Politics of Text and Tradition in the Council of Constantinople III (AD 680/1)", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 38, nr. 1/2006, pp. 35-54.

WESSEL, Susan, „Literary Forgery and the Monothelete Controversy: Some Scrupulous Uses of Deception", în: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 42, nr. 2/2001, pp. 201-220.

WICKHAM, Lionel R., „Review: Sophronius of Jerusalem and Seventh-century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 61, nr.1/2010, pp. 386-389.

Sinodul al VII-lea Ecumenic Niceea (787)

INTRODUCERE

„Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului Care S-a făcut pentru mine materie şi a primit să locuiască în materie şi a săvârşit prin materie mântuirea mea."[1]

Cel de-al şaptelea Sinod Ecumenic al Bisericii Ortodoxe s-a reunit în anul 787 la Niceea, din iniţiativa împărătesei Irina[2]. Prin

[1] SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Contra iconoclaştilor*, I, 16; în: *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad., intr. şi note de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2016, p. 65.

[2] Dintre cele mai importante lucrări dedicate Sinodului al VII-lea Ecumenic, amintim: Emmanuela FOGLIADINI, *L'invenzione dell'immagine sacra: la legittimazione ecclesiale dell'icona al secondo concilio di Nicea*, Jaka Book, Milano, 2015; Johannes Bernhard UPHUS, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2004; Nicolae CHIFĂR, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia: Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Oikonomia 32, Erlangen, 1993; Antonino MARINO, *Storia della legislazione sul culto delle immagini dall'inizio fino al trionfo dell'ortodossia*, tesi dottorale, Pontificium Institutum Orientale/Facultas Juris Canonici Oreintalis, Roma, 1991; François BOESPFLUG şi Nicolas LOSSKY, *Nicée II 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, Cerf, Paris, 1987; *** *Il convegno Niceno II (787) e il culto delle immagini*, Sicania, Messina, 1987; Daniel J. SAHAS, *Icon and Logos: Sources in Eight-Century Iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, 1986; Léonide OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'église orthodoxe*, Cerf, Paris, 1980; Gervais DUMEIGE, *Nicée II*, Histoire des conciles œcuméniques, 4, Editions de l'Orante, Paris, 1977; Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V: With Particular*

horos-ul dogmatic promulgat în cadrul acestui Sinod, Sfinții Părinți adunați la Niceea au condamnat erezia iconoclastă și au legitimat cultul sfintelor icoane, care era deja practicat în Biserică încă din primele secole. Întreaga controversă asupra icoanelor a dat naștere în spațiul creștin unor dezbateri teologice de amploare, care au durat mai bine de un secol[3]. Referindu-se la controversa asupra cultului sfintelor icoane, teologul rus Georges Florovsky afirma faptul că disputa iconoclastă „a fost, fără îndoială, unul dintre conflictele majore din istoria Bisericii creștine. Nu a fost numai un conflict bizantin; Apusul a fost de asemenea implicat în dispută [...]. Toate nivelurile vieții au fost afectate de acest conflict, toate segmentele societății au fost implicate în această dispută. Lupta a fost violentă, puternică și disperată. Costul victoriei a fost enorm [...]"[4].

Attention to the Oriental Sources, Secretariat du corpus SCO, Leuven, 1977; Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources*, Secretariat du corpus SCO, Leuven, 1973; Christoph SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques, élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787)*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1976; André GRABAR, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, College de France, Paris, 1957; Bronwen NEIL, „The Western Reaction to the Council of Nicaea II", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 51, nr. 2/2000, pp. 533-552; John LYNCH, „The Reception of an Ecumenical Council: Nicaea II a Case in Point", în: *The Jurist*, vol. 48, nr. 2/1988, pp. 454-482; John MOORHEAD, „Iconoclasm, the Croos and the Imperial Image", în: *Byzantion*, vol. 55/1985, pp. 65-179; Theodor SIDERIS, „The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy", în: *Byzantine Studies of the Catholic University of America*, vol. 6/1979, pp. 178-192. În teologia românească s-au publicat, în 2017, trei volume care reunesc cele mai importante studii despre icoane scrise în ultimele decenii: *** *Învățătura despre sfintele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească: studii și articole*, vol. I+II+III, Ed. Basilica, București, 2017. O bibliografie selectivă cu privire la Sinodul al VII-lea Ecumenic este inclusă la finalul acestei introduceri.

[3] *Cf.* J. MEYENDORFF, „Vision de l'invisible: la querelle des images", în: *Le Christ dans la théologie byzantine*, Bibliothèque œcuménique, 2, Cerf, Paris, 1969, p. 235.

[4] Georges FLOROVSKY, „The Iconoclastic Controversy", în: *Christianity and Culture. Volume II in the Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company, Belemont/Massachusetts, 1974, p. 101. Acest articol al lui Florovsky a apărut inițial sub titlul „Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy", în: *Church History*, vol. 19, nr. 2/1950, pp. 77-96.

I. Conflictul iconoclast

Iconoclasmul înainte de Sinodul al VII-lea Ecumenic

În ceea ce privește cauzele declanșării conflictului iconoclast, părerile istoricilor sunt împărțite: în timp ce unii preferă să vadă disputa iconoclastă ca urmare a influențelor exterioare (islamice și iudaice) asupra creștinismului[5], alții nu ezită să se raporteze la iconoclasm ca la ultima răbufnire a origenismului[6] sau ca la apogeul unor controverse anterioare secolului al VIII-lea legate de cultul icoanelor[7]. Gerhart B. Ladner consideră iconoclasmul ca fiind momentul de vârf al cezaropapismului bizantin, prin negarea icoanei Mântuitorului Iisus Hristos autorizându-se doar reprezentările legate de cultul împăratului[8]. Majoritatea teologilor și istoricilor creștini sunt totuși de părere că problema hristologică a stat de la început la baza iconoclasmului: reprezentarea lui

---

[5] Vezi Panayotis A. YANNOPOULOS, „Le deuxième concile de Nicée (786-787) ou le septième concile oecuménique", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les conciles oecuméniques: 1. Histoire*, p. 137.

[6] G. FLOROVSKY, „The Iconoclastic...", p. 110, vorbește despre disputele iconoclaste ca despre un nou act al controverselor origeniste.

[7] În monografia sa despre Sinodul al VII-lea Ecumenic, Gervais Dumeige dedică o bună parte din textul lucrării micilor controverse cu privire la cultul icoanelor ce au apărut în primele secole creștine; *cf.* G. DUMEIGE, *Nicée II...*, pp. 17-57. A se vedea și Irven M. RESNICK, „Idols and Images: Early Definitions and Controversies", în: *Sobornost*, vol. 7, nr. 2/1985, pp. 35-51; I. RĂMUREANU, „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole", în: *Studii Teologice*, vol. 23, nr. 9-10/1971, pp. 621-671; Ernst KITZINGER, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", în: *Dumbarton Oaks Paper*, vol. 8/1954, pp. 83-105; Norman H. BAYNES, „The Icons before Iconoclasm", în: *Harvard Theological Review*, vol. 44, nr. 2/1951, pp. 93-106.

[8] Gerhart B. LADNER, „Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", în: *Medieval Studies*, vol. 2/1940, pp. 127-149; Această teză este rediscutată de Leslie W. BERNARD, „The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy", în: *Byzantion*, vol. 43/1973, pp. 13-29.

Hristos în icoană a fost apărată sau contestată, în primul rând, *cu argumente de ordin hristologic*[9].

Disputele teologice cu privire la cultul icoanelor au izbucnit în Imperiul Bizantin în timpul lui Leon al III-lea Isaurul (717-741), când iconoclasmul este impus ca religie de stat în urma a două decrete imperiale emise în anul 726 și 730. Cu toate că s-au opus viziunii iconoclaste a împăratului Leon, reacțiile critice ale patriarhului Gherman al Constantinopolului (715-730) și ale papei Grigorie al II-lea (715-731) nu au reușit însă să oprească procesul consolidării opoziției acestuia față de cultul reprezentării lui Hristos. Politica de împotrivire continuată de următorul papă, Grigorie al III-lea (731-741), dar și refuzul acestuia de a-l mai recunoaște ca împărat pe Leon au avut consecințe drastice pentru scaunul de la Roma: în 733, Leon scoate de sub jurisdicția papei zona Balcanilor și sudul Italiei și le anexează patriarhiei de Constantinopol. Acest gest al împăratului bizantin și promovarea teologiei iconoclaste de către curtea de la Constantinopol vor polariza și mai mult cele două părți ale imperiului, astfel încât Roma va începe treptat să caute sprijin politic și protecție din partea regelui francilor. De-a lungul acestor prime decade ale declanșării conflictului iconoclast, personalitatea principală care a fundamentat hristologic legitimitatea cultului sfintelor icoane în fața atacurilor iconoclaștilor a fost *Sfântul Ioan Damaschinul* (676-749)[10]. Scrierile acestuia[11] au devenit un reper important pentru toate argumentările teologice ulterioare în favoarea cinstirii icoanelor.

---

[9] *Cf.* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei", în: *Învățătura despre sfintele icoane...*, I, pp. 52-53.

[10] Una dintre cele mai importante lucrări dedicate personalității și teologiei Sfântul Ioan Damaschinul este cea a teologului și istoricului englez Andrew LOUTH, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002 (lucrare tradusă și în limba română de Ioan Ică sr. și Ioan Ică jr. sub titlul: *Ioan Damaschinul: tradiție și originalitate în teologia bizantină*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010).

[11] A se vedea: SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Cele trei tratate...* (originalul grecesc al acestor tratate se găsește în *PG* 44, 1232-1420).

După moartea împăratului Leon al III-lea, succesorul legitim al acestuia pe scaunul imperial de la Constantinopol va fi fiul său, Constantin al V-lea (741-775). După cum afirmă P.A. Yannopoulos, prin împăratul Constantin al V-lea iconoclasmul cunoaște primele sale elaborări teologice și dogmatice, de care fusese lipsit sub domnia lui Leon al III-lea[12]. Imediat după moartea patriarhului iconofil Anastasie al Constantinopolului (730-754), la inițiativa și cu sprijinul lui Constantin al V-lea are loc în 754, la Hiereia, cel mai important sinod împotriva cultului icoanelor, hotărârea dogmatică a acestuia fiind considerată de istoricii bisericești ca „*summa* gândirii iconoclaste"[13]. Teologia iconoclastă a sinodului de la Hiereia, la care au participat aproximativ 340 de episcopi, denunță cultul icoanelor ca o erezie hristologică, afirmând că oricine zugrăvește sau se închină chipului lui Hristos din icoană îmbrățișează, de fapt, fie nestorianismul, fie monofizitismul[14]. Pe de o parte, iconomahii îi acuzau pe susținătorii cultului icoanelor că promovează nestorianismul: reprezentarea chipului Mântuitorului în icoană nu ar putea fi decât o redare a firii umane a lui Hristos, separată de firea divină, care nu poate fi circumscrisă. Pe de altă parte, iconofililor sau iconodulilor le era imputat monofizismul, în sensul că reprezentarea lui Hristos în icoană amestecă cele două firi și reduce la nivel uman, prin circumscriere, ceea ce este de necircumscris în Hristos, adică firea Sa dumnezeiască. Potrivit teologiei sinodului de la Hiereia,

---

[12] P.A. YANNOPOULOS, „Le deuxième concile...", p. 139.

[13] Sebastian NAZÂRU și Ilie TOADER, „Hotărârea sinodală de la Hiereia (754) – *summa* gândirii iconoclaste: prezentare și traducere", în: *Învățătura despre sfintele icoane...*, II, pp. 321-358. Articolul include la final și traducerea în limba română a texului hotărârii dogmatice din 754 după ediția MANSI, 13, 205A-356D (vezi pp. 342-358). Textul în limba română al *horos*-ului din 754 poate fi găsit și în: Ioan I. ICĂ. JR., *Teodor Studitul. În apărarea sfintelor icoane: dosarul unei rezistențe teologice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2017, pp. 143-165. Menționăm că textul hotărârii de la Hiereia a fost păstrat în actele celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic.

[14] *Cf.* MANSI, 13, 252AB-260AB; S. NAZÂRU și I. TOADER, „Hotărârea...", pp. 346-347.

singura icoană adevărată a lui Hristos nu poate fi decât Euharistia[15]. Deciziile sinodului iconoclast din 754 nu au fost acceptate nici de patriarhii Teodor al Ierusalimului, Teodor al Antiohiei, Cosma al Alexandriei, nici de papa Ștefan al III-lea al Romei, cu toții criticând atât principiile teologice promovate la Hiereia, cât și afirmația sinodalilor că împăratul de la Constantinopol, în virtutea egalității sale cu Apostolii, nu are nevoie de un sinod pentru a decide în probleme legate de credință. Astfel, un sinod convocat în 767, la Lateran, de către papa Ștefan al III-lea va respinge hotărârile de la Hiereia și se va pronunța în favoarea cultului sfintelor icoane.

Puterea imperială de la Constantinopol va deveni favorabilă partidei iconofile abia după moartea împăratului Leon al IV-lea (775-780), fiul lui Constantin al V-lea, odată cu venirea pe tronul bizantin a urmașului acestuia, Constantin al VI-lea (780-797). Dat fiind faptul că împăratul Constantin al VI-lea era minor, conducerea imperială a revenit, de fapt, în mâinile mamei sale, împărăteasa Irina (752-802), care a susținut cauzele apărătorilor cultului sfintelor icoane. Împărăteasa Irina nu numai că va impune pe scaunul patriarhal de la Constantinopol un ierarh iconofil, pe Tarasie (784-806), care anatematizează în 784 deciziile sinodului de la Hiereia, dar va convoca și un Sinod Ecumenic în anul 787, menit să restaureze ortodoxia cinstirii sfintelor icoane.

Concilium Niceanum II - 787

După o încercare eșuată de a fi organizate în Constantinopol în luna august a anului 786, lucrările Sinodului al VII-lea Ecumenic s-au deschis oficial la Niceea, la data de 24 septembrie 787, și

[15] *Cf.* MANSI, 13, 261DE, 264ABC; S. NAZÂRU și I. TOADER, „Hotărârea...", pp. 347-348. Pentru teza iconoclastă că Euharistia este adevărata icoană a lui Hristos, a se vedea Stephen GERO, „The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources", în: *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 1/1975, pp. 4-22.

s-au încheiat pe 13 octombrie în același an[16]. La Niceea II, după cum a mai fost numit cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic, pentru a-l deosebi de Niceea I (325), au participat aproximativ 340 de episcopi, printre care și patriarhii Alexandriei și Antiohiei[17].

Lucrările Sinodului, care au fost prezidate de către patriarhul Tarasie al Constantinopolului, s-au desfășurat pe parcursul a opt sesiuni. Papa Adrian I (772-795) nu a participant personal la Sinodul din 787, fiind reprezentat de către doi legați.

Sesiunea I (24 septembrie): debutează prin cuvântul patriarhului Tarasie, care face referire la tentativa eșuată de convocare a Sinodului în anul precedent; se citește Scrisoarea oficială (*Sacra*) adresată sinodalilor de către împărații Constantin și Irina; sunt readmiși în Biserică o serie de opt episcopi iconomahi în urma unei mărturisiri de credință.

Sesiunea a II-a (26 septembrie): evenimentul principal al acestei sesiuni îl reprezintă citirea scrisorii papei Adrian către împărații Constantin și Irina. Textul scrisorii exprimă bucuria papei pentru întrunirea acestui Sinod de reabilitare a cultului icoanelor și compară pe Constantin și Irina cu artizanii imperiali ai Sinodului I Ecumenic: Constantin și Elena. Subliniind ortodoxia cultului icoanelor, textul face referire la pasaje din Sfânta Scriptură (*Psalmul* 95, 25; 44, 4) și din Tradiția bisericească (Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Atanasie cela Mare, Sfântul Chiril al Alexandriei, dar și alții).

Sesiunea a III-a (28 septembrie): continuă cu citirea unor scrisori sinodale trimise de către Bisericile din Orient, ai căror reprezentanți nu au putut să participe la lucrările Sinodului din cauza

[16] *Cf.* Erich LAMBERZ și Johannes B. UPHUS, „Concilium Niceanum II – 787", în: G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I...*, p. 298; L.D. DAVIS S.J., *The First Seven...*, pp. 308-309.

[17] Pentru mai multe informații despre participanții la Sinodul al VII-lea Ecumenic, a se vedea Jean DARROUZES, „Listes épiscopales du synode de Nicée", în: *Revue des études byzantines*, vol. 33/1975, pp. 5-76.

ocupației arabe; tot în această sesiune este citită și scrisoarea sinodală a patriarhului Ierusalimului, care condamnă sinodul de la Hiereia și face apologia cultului icoanelor. Se evidenția astfel unitatea de credință între marile scaune bisericești ale lumii creștine.

Sesiunea a IV-a (1 octombrie): în cadrul acestei sesiuni sunt prezentate de către sinodali argumente scripturistice (*Ieșirea* 25, 22; *Numerii* 7, 89; *Iezechiel* 41, 18-20; *Evrei* 9, 25) și din tradiția Bisericii (portretul lui Hristos trimis regelui Abgar; Sfântul Ioan Gură de Aur; Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Teologul etc.) care legitimează cultul icoanelor. Pentru a evidenția caracterul sacru al reprezentărilor iconice, sunt aduse în discuție numeroasele minuni care au fost realizate prin icoane de-a lungul istoriei creștine. Este emis și un decret dogmatic, care va sta la baza *horos*-ului final al Sinodului.

Sesiunea a V-a (4 octombrie): punctul central al acestei sesiuni îl reprezintă declararea sinodului de la Hiereia ca fiind o adunare eretică; sinodalii de la Niceea continuă lectura textelor Sfinților Părinți care legitimează reprezentările iconografice și aduc clarificări cu privire la sursele patristice invocate de sinodul din 754 pentru a contesta cultul icoanei.

Sesiunea a VI-a (6 octombrie): este sesiunea cea mai lungă a Sinodului. Lucrările acestei sesiuni au avut drept scop respingerea punctelor dogmatice avansate de către *horos*-ul sinodului de la Hiereia. Invalidarea dogmatică a sinodului din 754 este urmată de anatematizarea anatematismelor sinodului iconomah de la Hiereia.

Sesiunea a VII-a (13 octombrie): în cadrul acestei sesiuni este prezentată, sub forma unui *horos* dogmatic, învățătura despre icoane a Sfinților Părinți adunați la Sinodul de la Niceea și este anatematizat iconoclasmul[18]. Tot în această sesiune, Sinodul recunoaște contribuția deosebită pe care patriarhul Gherman al

[18] *Cf.* G. DUMEIGE, *Nicée II...*, p. 136.

Constantinopolului și Sfântul Ioan Damaschinul au avut-o în apărarea cultului sfintelor icoane.

Sesiunea finală (23 octombrie): ședința finală a Sinodului a avut un caracter festiv prin prezența împărătesei Irina. În actele Sinodului, sesiunea finală este urmată de o serie de 22 de canoane cu caracter administrativ, menite să reglementeze problemele bisericești apărute în perioada ce a urmat Sinodului Quinisext[19].

Papa Adrian I a confirmat hotărârile dogmatice ale Sinodului al VII-lea Ecumenic abia șapte ani mai târziu, din cauza complicațiilor apărute în urma refuzului regelui franc și a curții acestuia de a recepta deciziile de la Niceea II. Pe lângă tensiunile politice dintre Constantinopol și regele franc Carol, motivația principală care a stat la baza acestei ne-receptări a deciziilor dogmatice ale Sinodului din 787 o reprezintă faptul că *horos*-ul Sinodului al VII-lea a ajuns în mâinile teologilor franci într-o traducere coruptă: traducerea latină a textului lăsa impresia că Sinodul de la Niceea acorda aceeași formă de închinare atât lui Dumnezeu, cât și icoanelor sau Sfintei Cruci[20].

Iconoclasmul avea să reînvie în Răsărit în deceniile următoare, când pe scaunul imperial de la Constantinopol s-au succedat o serie de împărați ostili cultului sfintelor icoane, Leon al

---

[19] Pentru o prezentare detaliată a celor opt sesiuni, a se consulta: G. DUMEIGE, *Nicée II*..., pp. 102-140.

[20] *Cf.* Jean-Claude SCHMITT, „L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle", în: F. BOESPFLUG și N. LOSSKY (eds.), *Nicée II 787-1987: douze siècles*..., p. 275; B. NEIL, „The Western Reaction...", pp. 535-536; L.D. DAVIS, S.J. , *The First Seven*..., pp. 271-279. Vezi și Paul SPECK, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, Habelt, Bonn, 1998; Eleni GIANNAKOPOULOU, „Die Siebte Ökumenische Synode, die Libri Carolini und Europa", în: *Theologia: Epistēmonikon periodikon ekdidomenon Athenais*, vol. 79, nr. 1/2008, pp. 99-118; W. HARTMAN, „Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20/1988, pp. 307-324; S. GERO, „The Libri Carolini and the Image Controversy", în: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 18/1973, pp. 7-34. Luitpold WALLACH, „The Greek and Latin Versions of II Nicaea and the Synodica of Hadrian I (JE 2448): A Diplomatic Study", în: *Traditio*, vol. 22/1966, pp. 103-125.

V-lea Armeanul (813-820) fiind cel mai cunoscut dintre aceștia. Triumful definitiv al cultului icoanelor se va impune abia în anul 843, printr-un sinod ținut la Constantinopol din inițiativa împărătesei Teodora (†867) și a patriarhului Metodie (843-847). Cele mai importante contribuții teologice în apărarea cultului sfintelor icoane în această perioadă aparțin Sfântului Teodor Studitul (759-826)[21] și patriarhului Nichifor I al Constantinopolului (806-815)[22].

II. *Horos*-ul dogmatic al Sinodului al VII-lea Ecumenic

Definiția dogmatică din 787 de la Niceea reprezintă formula prin care Sfinții Părinți al celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic au confirmat ortodoxia cultului sfintelor icoane, după o perioadă tulbure de controverse teologice și tensiuni politice care au marcat profund lumea creștină în secolul al VIII-lea. Înainte de a trece la o analiză a structurii și conținutului teologic al *horos*-ului dogmatic din 787, două caracteristici generale ale acestui document merită subliniate. În primul rând, așa cum remarca și Gervais Dumeige într-un articol publicat cu ocazia celei de-a 1200-a aniversări a Sinodului al VII-lea Ecumenic, „oricine citește definiția promulgată în sesiunea a VII-a a celui de-al II-lea Sinod de la

[21] Sfântul Teodor Studitul, *Scrieri împotriva iconoclaștilor*, trad., intr. și note de Protos. Policarp Pîrvuloiu, în vol.: *Scrieri în apărarea Sfintelor Icoane*, *PSB* 17 (serie nouă), Ed. Basilica, București, 2017; Theodore the Studite, *Writings on iconoclasm*, transl. by Thomas Cattoi, Newman Press, New York, 2015; Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale: tratatele contra iconomahilor*, trad. de Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994; Roman M.T. Cholij, *Theodor the Stoudite: The Ordering of Holiness*, Oxford University Press, Oxford, 2002; Alice Gardner, *Theodore of Studium: His Life and Times*, Franklin, New York, 1974.

[22] Sfântul Nichifor al Constantinopolului, *Discours contre les iconoclasts*, trad. par Marie-José Mondzain-Baudinet, Klincksieck, Paris, 1989; Paul Julius Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship In the Byzantine Empire*, Calderon Press, Oxford, 2001; Cyril Mango (ed.), *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*, Dumbarton Oaks, Washington, 1990.

Niceea, care se situează în linia celor șase mari Sinoade Ecumenice anterioare, nu poate să nu fie frapat de diferența de intensitate teologică între ceea ce exprimă acest Sinod și ceea ce au definit Sinoadele precedente". În acest sens, Dumeige este de părere că „Sinodul nu a insistat pe o formulă teologică foarte explicită"[23], comparativ cu decretele dogmatice cu autoritate universală din secolele anterioare. În al doilea rând, *horos*-ul dogmatic reprezintă doar un „rezumat selectiv" al bogatei teologii iconofile care a fost dezvoltată pe parcursul secolului al VIII-lea. Cu alte cuvinte, textul formulei dogmatice din 787, după cum afirmă A. Nichols, „alege să sublinieze numai anumite elemente din întregul corp al gândirii iconofile și al teologiei patristice, lăsând alte aspecte în umbră", cum ar fi cel al vindecărilor miraculoase care au avut loc prin icoane sau problema noțiunii de περιγραφή (circumscriere)[24].

La nivel de structură, hotărârea dogmatică emisă de către Sinodul al VII-lea Ecumenic este alcătuită din șase secțiuni, care variază în dimensiuni:

1. *Inițiativa convocării Sinodului*: textul hotărârii dogmatice debutează cu sublinierea faptului că Sinodul de la Niceea din 787 a fost convocat prin inițiativă dumnezeiască și decret imperial. „Prin harul lui Dumnezeu" și „din dispoziția binecredincioșilor și iubitorilor de Dumnezeu" împărați Constantin și Irina, Sinodul al VII-lea Ecumenic s-a reunit în Niceea, în Biserica Sfânta Sofia, urmând tradiția Bisericii[25].

2. *Motivația convocării*: Părinții de la Niceea precizează că Sinodul s-a reunit pentru ca „dumnezeiasca Tradiție a Bisericii

---

[23] G. Dumeige, „L'image du Christ Verbe de Dieu: recherche sur l'horos du IIe concile de Nicée et la tradition théologique", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20, nr. 1-2/1988, p. 258.

[24] Aidan Nichols, „The Horos of Nicaea II: A Theological Re-Appropriation", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20, nr. 1-2/1988, pp. 171-172.

[25] Referința la autoritatea imperială și voia divină continuă modelul celorlalte definiții dogmatice emise de Sinoadele Ecumenice anterioare.

sobornicești (καθολικὴν ἐκκλησίαν) să fie întărită printr-o hotărâre obștească" împotriva celor care, „nelegiuiți" și „încrezători în propriile gânduri" (ταῖς ἰδίαις φρεσὶ πειθομένοις), „au calomniat Sfânta Biserică" și pe Hristos, numind „icoana Domnului nostru și a sfinților Săi asemenea cu statuile idolilor drăcești". În această secțiune, este de remarcat antiteza pe care textul o stabilește între învățăturile greșite ale celor care contestau cultul icoanelor, numite „gânduri proprii", și Tradiția Bisericii, care are un caracter sobornicesc[26]. Cu toate că, după cum am amintit, Părinții sinodali evită să abordeze în *horos*-ul din 787 toate chestiunile dezbătute legate de validitatea cultului icoanelor, argumentul că reprezentarea iconică a lui Hristos are temei în Tradiția Bisericii ocupă un loc central în formula dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic, așa cum reiese din primele paragrafe ale formulei dogmatice. După cum menționează și Christoph Schönborn, „avem impresia că Părinții au vrut să evite toate problemele disputate pentru a se concentra asupra afirmației esențiale: cultul icoanelor este autorizat de Tradiție"[27].

3. *Confirmarea și întărirea hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice anterioare*: se menționează faptul că hotărârea dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic nu schimbă și nu adaugă nimic învățăturilor celor șase Sinoade Ecumenice precedente. Această secțiune include și textul Simbolului niceo-constantinopolitan.

---

[26] Erezia, definită în formula dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic cu noțiunea de părere personală sau proprie, este considerată a fi o cădere din sobornicitatea Trupului lui Hristos, din comuniunea de adevăr a Bisericii: *cf.* G. FLOROVSKY, „The Catholicity of the Church", în: E. MASCALL, *The Church of God*, S.P.C.K., London, 1934, pp. 53-74. Acest text al teologului rus a fost republicat în *Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland Publishing Company, Belemont, Massachusetts, 1972, pp. 37-55. A se vedea și Pr. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în: *Ortodoxia*, vol. 19, nr. 4/1967, pp. 494-540; Pr. D. STĂNILOAE, „Natura sinodalității", în: *Studii Teologice*, vol. 29, nr. 9-10/1970, pp. 605-614; Pr. D. STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității", în: *Studii Teologice*, vol. 22, nr. 3-4/1970, pp. 165-178.

[27] C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ...*, p. 148.

Se subliniază, astfel, continuitatea între învățătura Sinodului al VII-lea Ecumenic și dogmele Sinoadelor Ecumenice anterioare.

4. *Anatematizarea ereticilor împotriva cărora s-au pronunțat Sinoadele Ecumenice anterioare*: sunt menționați Arie, Macedonie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Sever, Petru, Origen, Evagrie, Didim, Serghie, Honoriu, Chir, Pir și Macarie.

5. *Definiția dogmatică*: principalele idei dogmatice prezente în *horos*-ul Sinodului al VII-lea Ecumenic sunt următoarele:

a) *„Întipărirea iconică prin zugrăvire* (τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις), *care este în acord cu istoria propovăduirii evanghelice, spre încredințarea faptului că înomenirea lui Dumnezeu-Cuvântul a fost adevărată, și nu închipuită, aducându-ne și nouă un folos asemănător. Căci cele care se indică unele pe altele[, icoana și cuvântul,] fără îndoială au înțelesuri reciproce"*.

Paragraful de mai sus face trecerea către definiția dogmatică propriu-zisă a Sinodului din 787, evidențiind, în primul rând, faptul că realizarea icoanelor, exprimată în text prin formula „întipărirea iconică prin zugrăvire", este, de fapt, echivalentă cu narațiunea biblică sau „istoria (ἱστορία) propovăduirii evanghelice"[28]. Această echivalare dintre icoană și cuvânt devine și mai evidentă dacă luăm în calcul faptul că, pentru Nil de Ancyra (secolul al V-lea), cu a cărui operă Părinții Sinodului al VII-lea Ecumenic sunt familiarizați, termenul ἱστορία este folosit și cu sensul de „imagini" sau „reprezentări" ale Vechiului și Noului Testament care vin în ajutorul celor care nu pot citi[29]. Mai mult decât atât, marile secvențe narative redate în mozaicurile bazilicilor din Roma și Ravena secolului al VI-lea sunt ele însele denumite în literatura vremii cu termenul de *historiai*[30]. Paralela între zugrăvirea icoanei

[28] A. NICHOLS, „The Horos of Nicaea II...", p. 174.

[29] *Cf.* Hans Georg THÜMMEL, „Neilos von Ankyra über die Bilder", în: *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 71/1978, pp. 10-21.

[30] *Cf.* Frits VAN DER MEER, *Early Christian Art*, London, 1967, pp. 91-99; A. NICHOLS, „The Horos of Nicaea II...", p. 175.

și cuvântul scris al Sfintelor Scripturi sau propovăduire este prezentă și în discuțiile ședinței a șasea a Sinodului al VII-lea Ecumenic: „Ceea ce ne arată istorisirea în scris ne arată și pictura"[31]. Logica argumentării Părinților sinodali împotriva celor care afirmau că zugrăvirea iconică nu este legitimă, pentru că nu poate reda deplin pe Fiul lui Dumnezeu Întrupat, este următoarea: după cum s-a considerat absurd să fie refuzată așternerea în scris a Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos pe motiv că divinul cuvintelor Sale nu poate fi exprimat, tot astfel nu se poate nega icoana lui Hristos pe baza argumentului că divinitatea Sa nu poate fi surprinsă prin imprimarea chipului istoric al Acestuia. De vreme ce este justificată redarea în scris a cuvintelor Celui care a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat, tot la fel de legitimă este și zugrăvirea chipului Său în icoane. Icoana și cuvântul au un conținut identic: pe Mântuitorul Iisus Hristos[32].

În același paragraf al textului *horos*-ului dogmatic, Părinții sinodali legitimează cultul sfintelor icoane și prin raportarea la Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos: posibilitatea zugrăvirii chipului lui Hristos în icoană își are fundamentul în taina înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Numai pentru că Și-a asumat trup omenesc și a devenit om deplin, Fiul lui Dumnezeu poate fi reprezentat în icoană. În acest sens, pentru Părinții participanți la lucrările Sinodului al VII-lea Ecumenic, orice icoană este o călăuză pentru credincioși, dând mărturie despre realitatea istorică a Întrupării Logosului dumnezeiesc și despre existența Sa concretă în registrul timpului și al spațiului. Pentru aceștia, a nega reprezentarea iconică a Fiului întrupat al lui Dumnezeu însemna,

---

[31] MANSI 13, 232C; D.J. SAHAS, *Icon and Logos...*, p. 69; *** *Atti del Concilio niceno secondo ecumenico settimo*, tomo II, introduzione et traduzione di Pier Giorgio Di Domenico, Libreria editrice vaticana, 2004, p. 293.

[32] Teologul rus Serghei Bulgakov definește Scripturile ca fiind „icoane verbale" (vezi Serghei BULGAKOV, *The Orthodox Church*, traducere de Elizabeth S. Cram, The Centenary Press, London, 1935, p. 162).

de fapt, a nega adevărul tainei Întrupării. Vorbind despre argumentele aduse de iconoduli în favoarea cultului sfintelor icoane, părintele Stăniloae face următoarea afirmație: „Reprezentanții Ortodoxiei au adus, în sprijinul icoanelor, o mulțime de argumente, dar toate aceste argumente derivă din unul singur: din întruparea Cuvântului. Acesta este focarul luminos care le dă putere celorlalte argumente și în jurul căruia se mișcă toate"[33]. Citându-l pe bizantinistul rus George Ostrogosky, același teolog român continuă:

„Dacă Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om desăvârșit, atunci poate fi zugrăvit ca orice om. Necontenit și neobosit se întorc la această idee toți apărătorii bizantini ai icoanelor. Și ideea aceasta era așa de evidentă, așa de incontestabilă, că dezacordul cu ea echivala în ochii apărătorilor icoanelor din secolele al VIII-lea și al IX-lea cu negarea realității Întrupării înseși și, prin urmare, era considerată că ascunde în ea amenințarea credinței în răscumpărarea și mântuirea lumii [...]. Această luptă pentru restabilirea cultului icoanelor a fost în același timp o luptă pentru dogma principală și centrală a învățăturii de credință creștină, care își găsește expresia în cult"[34].

Deja la finalul secolului al VII-lea, ancorarea și fundamentarea cultului icoanei în teologia Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos fuseseră deja operate de Canonul 82 al Sinodului

---

[33] Pr. D. STĂNILOAE, „Simbolul ca anticipare...", pp. 52-53. Andrew Louth spune, de asemenea, că, pentru Biserică, Întruparea Mântuitorului a reprezentat principala justificare a cultului icoanelor (vezi A. LOUTH, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, S.P.C.K, London, p. 113). Același adevăr teologic îl subliniază și Paul Evdokimov în lucrările sale dedicate icoanei: „Conștiința dogmatică afirmă adevărul icoanei în funcție de Întrupare" (*cf.* Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972, p. 177; P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1959, p. 218).

[34] George OSTROGOSKY, „Soedinenie voprosa o sv. iconach s hristologicescoi dogmaticoi v socineniach pravoslavnich apologetov rannia perioda iconoborstva", în: *Seminarium Kondacovianum*, Praga, 1927, pp. 35 *apud* Pr. D. STĂNILOAE, „Simbolul ca anticipare...", p. 53.

Quinisext[35] și dezvoltate de către Părinții Bisericii din perioada imediat anterioară Sinodului al VII-lea Ecumenic. Canonul 82 de la Sinodul Quinisext sau Trulan interzicea orice reprezentare simbolică (miel, pește etc.) a Mântuitorului Iisus Hristos, care fusese în uz începând cu perioada Bisericii primare, decizia luată la nivel ecumenic fiind motivată astfel: orice reprezentare simbolică a Mântuitorului Iisus Hristos prin elemente preluate în mare parte din Vechiul Testament nu reprezintă decât o prefigurare a Adevărului care se împlinește odată cu Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos. Pentru că s-au împlinit în Persoana Mântuitorului, reprezentările simbolice trebuie înlocuite cu reprezentări reale ale Adevărului pe Care acestea L-au prefigurat și Care a intrat în istorie în mod concret. După cum remarcă teologul Leonid Ouspensky, „textul canonului implică o negare absolută a tuturor abstractizărilor și înțelegerilor metafizice ale religiei. Adevărul are propriul său chip. Pentru că adevărul nu este o idee sau o formulă abstractă, ci este concret și viu, este o Persoană, Persoana Celui răstignit sub Ponțiu Pilat"[36]. Tocmai acest chip istoric al

[35] „În unele chipuri ale cinstitelor icoane, mielul se zugrăvește arătat cu degetul de Înaintemergătorul (Sfântul Ioan Botezătorul), care (miel) s-a înțeles ca chip al harului, înfățișându-ne nouă mai înainte prin Lege (prin Legea Vechiului Testament) pe adevăratul Miel, pe Hristos Dumnezeul nostru. Cinstind, așadar, chipurile și umbrele vechi ca semne (simboluri) și închipuiri (prefigurări) ale adevărului, predanisite Bisericii, noi cinstim în primul rând harul și adevărul, primindu-l pe el (pe ele) ca plinire a Legii. Drept aceea, pentru ca aceea ce este desăvârșit să se înfățișeze ochilor tuturor și prin meșteșugul culorilor, orânduim (hotărâm) ca de acum înainte Hristos Dumnezeul nostru, Mielul care a ridicat păcatul lumii, să fie înfățișat (reprezentat) și în icoane după chipul Său cel omenesc în locul vechiului miel, pentru ca, înțelegând prin aceasta măreția lui Dumnezeu-Cuvântul, să fim îndrumați și spre aducerea-aminte de petrecerea Lui în trup, de patima Sa și moartea Sa mântuitoare, și de răscumpărarea (izbăvirea) lumii, care s-a făcut prin aceasta", în: Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe: Note și comentarii*, ediția a III-a îmbunătățită, ediție îngrijită de Dr. Sorin Joantă, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 151.

[36] L. Ouspensky, *La théologie de l'icône...*, pp. 74-75.

Adevărului trebuie arătat, conform canonului și Părinților Bisericii din secolul al VIII-lea, prin icoane.

b) *„Căci, cu cât mai des vor fi văzuți aceștia prin reprezentarea iconică, cu atât mai mult cei care privesc la acestea vor fi ridicați să-și amintească și să dorească prototipurile și să le dea sărutare și cinstita venerare* (τιμητικὴν προσκύνησιν). *Nu însă adevărata adorare* (ἀληθινὴν λατρείαν), *care, după credința noastră, se cuvine numai dumnezeiești firi, ci ca aceea adusă chipului cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii și celorlalte obiecte de cult sfinte. [...] Căci cinstirea [acordată] icoanei trece la prototip, iar cel care se închină icoanei se închină ipostasului zugrăvit în ea."*

După paragraful care, urmând învățăturii de Dumnezeu insuflate a Sfinților Părinți, legitimează cultul sfintelor icoane, textul definiției dogmatice a Sinodului al VII-lea Ecumenic aduce precizări importante legate de cinstirea reprezentărilor sfinte și despre relația dintre această reprezentare și arhetip. Acest paragraf reprezintă centrul de greutate al întregii definiții dogmatice a Sinodului al VII-lea Ecumenic.

În primul rând, textul subliniază faptul că sfintele icoane îl fac pe închinător să își amintească de prototipul reprezentat iconic. Această afirmație cuprinde în sine câteva elemente esențiale ale teologiei iconodule a secolelor al VIII-lea și al IX-lea:

(i) Deși, după cum vom vedea în continuare, între icoană și arhetip nu există o relație de identitate, reprezentările sfinte nu sunt lipsite de orice relație cu prototipul sau cu cel înfățișat în ele. Cel care privește icoana este așezat, prin intermediul acesteia, într-o relație personală cu cel reprezentat: prin icoană se cunoaște arhetipul, pentru că ea este mijloc de ridicare cu gândul la Hristos și de împărtășire sau comuniune cu Acesta[37].

[37] P. Evdokimov definește icoana ca un semn vizibil al prezenței strălucitoare a invizibilului; vezi P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, p. 219. Tot în acest sens, P. Florensky remarcă faptul că icoanele nu înlocuiesc persoanele reprezentate, ca existând în locul lor; din contră, icoanele sunt cele care trimit pe închinător către persoanele reprezentate,

(ii) Icoana servește ca punte anamnetică și gnoseologică între privitor și prototip, tocmai pentru că ea nu este rodul imaginației sau al fanteziei, ci are o bază reală în chipul istoric, real și obiectiv al unei existențe prototipice concrete. Cu toate că redă o existență care a existat concret, icoana, mai ales cea care Îl înfățișează pe Hristos, nu este un simplu portret[38], pentru că aceasta „mărturisește nu numai despre faptul că a fost în istorie un om pe care l-a chemat Iisus, ci și că acest om a fost întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul. [...] Icoana mărturisește că acest prototip istoric *sui generis* nu a existat numai într-un moment istoric, ci viază pururea într-o existență supra-istorică. [...] Astfel, icoana trebuie să se deosebească de un portret, chiar dacă el ar reda realitatea istorică cât de adevărat. Ea trebuie să sugereze că prototipul ei este nu numai un om care a trăit în istorie, ci Dumnezeu, Care S-a făcut om și rămâne Mântuitor până la sfârșitul lumii"[39].

(iii) Spre deosebire de simbolul religios (miel, pește etc.), care nu redă chipul istoric al prototipului și lasă mintea privitorului la imaginația ei subiectivă, icoana „arată un chip mai clar al lui Dumnezeu decât simbolul constituit din lucruri"[40]. În plus, în

---

concentrează atenția acestora către arhetipuri. Icoanele funcționează, în opinia aceluiași teolog, ca ferestre către Dumnezeu și sfinți. Ele deschid simțurile duhovnicești ale omului către realitatea care există dincolo de lumea cotidiană; vezi Pavel FLORENSKY, *Iconostasis*, traducere de Donald Sheehan și Olga Andrejev, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1996, p. 63.

[38] Pentru teologii Bisericii, icoana este opusă oricărei imagini naturaliste, pentru că ea pătrunde dincolo de ceea ce este sesizabil imediat, redând conținutul spiritual, îndumnezeit; *cf.* P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône...*, pp. 180-181.

[39] Pr. D. STĂNILOAE, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale", în: *Învățătura despre sfintele icoane...*, I, p. 181. Vorbind despre icoană și simbol, Andrew Louth consideră că existența acestora se bazează pe dubla dimensiune a creației (spirituală și materială) și pe posibilitatea realității fizice de a fi mediu de revelare și prezență a spiritualului. Cu toate că scopul creației și al omului de a fi medii de manifestare a divinului a fost slăbit prin căderea în păcat, în Întruparea Fiului lui Dumnezeu creația și omul își redobândesc vocația lor iconică (*cf.* A. LOUTH, *Introducing Eastern...*, pp. 101-103).

[40] Pr. D. STĂNILOAE, „Iisus Hristos ca prototip...", p. 167.

timp ce simbolurile pentru aceeași realitate dumnezeiască pot fi multiple, icoana, care redă chipul unei existențe dumnezeiești intrate în istorie, cum este cazul Mântuitorului Iisus Hristos, este unică.

În al doilea rând, textul dogmatic validează cultul liturgic al sfintelor icoane și operează o distincție necesară între închinarea adusă acestora de către credincioși și închinarea adusă lui Dumnezeu. În timp ce icoanelor, ca și semnului Sfintei Cruci sau Sfintelor Evanghelii, credincioșii le aduc o *închinare relativă*, ființei dumnezeiești, adică Celui reprezentat, i se cuvine adevărata *adorare*. Prin stabilirea acestei distincții la nivelul închinării, Părinții sinodali intenționează să arate că între icoană și Cel reprezentat în ea nu există o identitate absolută. Dacă prin evidențierea funcțiilor anamnetice și gnoseologice ale icoanei se avea în vedere mai degrabă faptul că icoana și prototipul nu sunt lipsite de orice relație, prin distincția între închinarea relativă adusă icoanei și adorarea adevărată cuvenită lui Dumnezeu se punctează tocmai că altceva este zugrăvirea iconică, și altceva este Cel al cărui chip este înfățișat. Din acest motiv, teologii iconoduli, spre deosebire de oponenții lor, considerau că Euharistia nu poate fi considerată icoană: Euharistia este identică cu prototipul Hristos.

În al treilea rând, textul revine asupra relației existente între icoană și prototip, aducând două precizări extrem de importante:

(i) Cinstirea acordată icoanei trece la prototip: această expresie, care este preluată din tratatul de pnevmatologie al Sfântului Vasile cel Mare[41], evidențiază faptul că cinstirea icoanei, deși este o cinstire relativă, nu poate fi separată de închinarea celui care este înfățișat în icoană, fie Hristos sau orice alt sfânt al Bisericii. Comentând asupra acestei relații la nivel de închinare, părintele Stăniloae afirmă că, atunci „când se privește icoana, sufletul

[41] Sfântul Vasile cel Mare, *Liber de Spiritu sancto* 18, 45 (PG 32, 149); în limba română: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a III-a: Despre Sfântul Duh, PSB* 12 (serie veche), traduceri de Pr. C. Cornițescu și Pr. T. Bodogae, EIBMBOR, București,1988, p. 60.

credinciosului vizează pe Hristos și Lui I se închină, deși El nu este una cu icoana Lui. Icoana și prototipul se cuprind cu mintea simultan, fără a fi totuși confundate". Teologul român dezvoltă această idee spunând: „Și, dând icoanei ceea ce se numește închinare relativă, ea coincide cu închinarea ce se adresează lui Hristos ca adorare. Atitudinea în fața icoanei este o misterioasă dualitate în unitate. Aceasta pentru că pe de o parte credinciosul se adresează prototipului, pe de altă parte face aceasta prin icoană"[42]. Misterioasa dualitate în unitate ce are loc în actul închinării aduse prin icoană prototipului arată că Cel reprezentat și reprezentarea în sine se cuprind reciproc sau se întrepătrund fără vreo confuzie.

(ii) Cel care se închină icoanei se închină ipostasului zugrăvit în ea: în fața reproșurilor iconodulilor care negau posibilitatea icoanei, pe baza principiului că firile Dumnezeului Întrupat nu pot fi redate în icoană, această afirmație, considerată a fi punctul culminant al definiției dogmatice din 787, clarifică faptul că icoana *nu înfățișează firile* Mântuitorului, ci *Ipostasul sau Persoana* Acestuia, în care subzistă atât firea omenească, dar și cea divină. După cum avea să evidențieze și Sfântul Teodor Studitul, „la orice lucru reprezentat iconic se reprezintă iconic nu natura, ci ipostasul lui (οὐχ ἡ φύσις ἀλλ᾽ ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται)"[43]. Plecând de la această afirmație a Sinodului, părintele Stăniloae explică și mai clar, pe baza teologiei patristice a secolelor VIII-IX, relația dintre chipul iconic și ipostasul zugrăvit în icoană, spunând că icoana este sau redă ipostasul/prototipul prin asemănare sau instituire, însă nu prin fire:

„Icoana este o asemănare a ipostasului. Dar nu este o asemănare a firilor. Tocmai întrucât este o redare prin artă. Icoana este o asemănare a ipostasului, dar nu a firilor, căci este făcută din alt material. Dacă s-ar constitui în acest caz firea sau firile s-ar rotunji

[42] Pr. D. STĂNILOAE, „Iisus Hristos ca prototip...", pp. 188-189.

[43] SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Anthirrethicus*, III (*PG* 99, 405); în limba română: *Antireticul*, III, în: Ioan I. ICĂ JR., *Teodor Studitul. În apărarea sfintelor icoane...*, p. 273.

în icoană într-o nouă existență concretă, icoana n-ar mai fi o asemănare a aceluiași ipostas, ci un ipostas deosebit, cum se întâmplă prin naștere. Icoana de artă nu este propriu-zis un ipostas deosebit, căci nu este în sine nimic, ci o redare a unui ipostas. Tocmai pentru că nu are o ființă proprie asemenea celei a ipostasului reprezentat, ci este asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas, nu este un ipostas în sine. Icoana reprezintă ipostasul, dar nu-l reproduce în firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană. Dacă ar fi așa, icoana n-ar mai fi icoană, ci prototip. Sau, pipăindu-se firea, s-ar pipăi în icoană ca într-un alt ipostas. În acest caz, de asemenea, icoana nu ar mai fi icoană. Tocmai prin faptul că este icoană, nu este însuși ipostasul reprezentat sau altul, tocmai prin faptul că reprezintă numai un ipostas, este icoană. Dar ipostasul reprezentat își are firea în existența sa prototipică, nu în icoană. Aceasta o spune și icoana: redând ipostasul, ea spune în același timp că ipostasul nu este cu firea lui în icoană, nu este ca realitate vie în icoană, ci ca deosebit de ea"[44].

6. *Anatematisma*: Definiția dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic se încheie, ca și *horos*-urile Sinoadelor Ecumenice anterioare, cu o anatematismă: cei care resping cultul Sfintei Evanghelii, al Sfintei Cruci, al sfintelor icoane, al sfintelor moaște, dacă sunt episcopi sau clerici, să fie depuși din treaptă, iar dacă sunt monahi sau laici, să fie opriți de la împărtășanie.

[44] Pr. D. Stăniloae, „Iisus Hristos ca prototip...", pp. 168-169.

TEXT ȘI TRADUCERE

Ὅρος τῆς ἁγίας μεγάλης καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον

Ἡ ἁγία μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἡ κατὰ θεοῦ χάριν καὶ θέσπισμα τῶν εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης τῆς αὐτοῦ μητρὸς συναθροισθεῖσα τὸ δεύτερον ἐν τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας, ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπονομαζομένῃ Σοφίᾳ, ἀκολουθήσασα τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

Ὁ τὸ φῶς τῆς αὐτοῦ ἐπιγνώσεως ἡμῖν χαρισάμενος, καὶ τοῦ σκότους τῆς εἰδωλικῆς μανίας ἡμᾶς λυτρωσάμενος, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, νυμφευσάμενος τὴν ἁγίαν αὐτοῦ καθολικὴν ἐκκλησίαν *μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα*, ταύτην ἐπηγγείλατο διαφυλάττεσθαι, τοῖς τε ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς διεβεβαιοῦτο λέγων· *μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*· ταύτην δὲ τὴν ἐπαγγελίαν οὐ μόνον αὐτοῖς

Terminus sanctae magnae ac universalis synodi secundo in Nicaea collectae

Sancta magna ac universalis synodus quae per Dei gratiam et sanctionem piorum et Christi amicorum imperatorum nostrorum Constantini et Irenae matris eius congregata est secundo in Nicaenorum clara metropoli Bithynensium provinciae in sancta Dei ecclesia, quae cognominatur Sophia, sectata traditionem catholicae ecclesiae, definivit inferius ordinata.

Qui lucem agnitionis suae nobis donavit et a tenebris idolorum insaniae nos redemit, Christus scilicet Deus noster, disponsata sibi sancta sua catholica ecclesia *non habente maculam aut rugam*, hanc se conservaturum promisit; sanctisque discipulis suis asseverabat dicens: *Vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*. Porro hanc repromissionem non solum illis

Hotărâre[1]

Sfântul și marele și ecumenicul Sinod, care prin harul lui Dumnezeu și din dispoziția binecredincioșilor și iubitorilor de Hristos împărații noștri Constantin și mama sa, Irina, s-a reunit pentru a doua oară în Niceea, vestita metropolă a provinciei Bitinia, în sfânta biserică a lui Dumnezeu numită „Sofia", urmând tradiției Bisericii sobornicești[2], a hotărât următoarele:

Cel care ne-a dăruit lumina cunoașterii Sale și ne-a răscumpărat din întunericul rătăcirii idolatre, Hristos, Dumnezeul nostru, luând de mireasă pe sfânta Sa Biserică sobornicească, „neavând pată sau zbârcitură"[3], a făgăduit că o va păzi și i-a încredințat pe ucenici spunând: „Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului"[4]. Această făgăduință nu a făcut-o însă numai

[1] Adoptată în cadrul sesiunii a VII-a a Sinodului (13 octombrie 787) și proclamată în mod solemn în cadrul sesiunii a VIII-a de la Constantinopol, în prezența împăratului Constantin al VI-lea și a mamei sale, Irina, regentă.

[2] Lit. „catolică".

[3] *Efeseni* 5, 27.

[4] *Matei* 28, 20.

ἐχαρίσατο, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν τοῖς δι' αὐτῶν πιστεύσασιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Τῆς οὖν δωρεᾶς ταύτης ἀλογήσαντές τινες, ὡς ὑπὸ τοῦ ἀπατεῶνος ἐχθροῦ ἀναπτερούμενοι ἐξέστησαν τοῦ ὀρθοῦ λόγου, καὶ τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀντιταξάμενοι, πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ἀληθείας διήμαρτον· καὶ ὥς φησιν ὁ παροιμιακὸς λόγος, *τοὺς ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηνται καὶ συνῆξαν χερσὶν ἀκαρπίαν*· ὅτι τῶν ἱερῶν ἀναθημάτων τὴν θεοπρεπῆ εὐκοσμίαν διαβάλλειν τετολμήκασιν, ἱερεῖς μὲν λεγόμενοι, μὴ ὄντες δέ· περὶ ὧν ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου βοᾷ· *Ποιμένες πολλοὶ διέφθειραν τὸν ἀμπελῶνά μου, ἐμόλυναν τὴν μερίδα μου· ἀνιέροις γὰρ ἐπακολουθήσαντες ἀνδράσι, ταῖς ἰδίαις φρεσὶ πειθομένοις*, κατηγόρησαν τῆς ἁρμοσθείσης Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἁγίας αὐτοῦ ἐκκλησίας καὶ *ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου οὐ διέστειλαν*, τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὁμοίως τοῖς ξοάνοις τῶν σατανικῶν εἰδώλων ὀνομάσαντες.

donavit, sed et nobis qui per eos credidimus in nomine ipsius. Ergo donum hoc quidam non cogitantes, a versuto inimico volatici quodammodo facti, a recta ratione ceciderunt; traditioni etiam catholicae ecclesiae resultantes intellectu veritatis frustrati sunt; et, ut ait proverbialis sermo, *in axe agricolationis suae erraverunt et collegerunt manibus sterilitatem*, quia sacrorum monumentorum Deo decibili ornamento detrahere praesumpserunt, cum sacerdotes quidem dicerentur, non essent autem; de quibus Deus per prophetam clamat: *Pastores multi corruperunt vineam meam, contaminaverunt portionem meam*. Sceleratos quippe secuti viros sensibus suis pellectos, calumniati sunt sanctam Christi Dei nostri ecclesiam, quae ipsi est desponsata, et *inter sanctum et profanum non distinxerunt*, imaginem Domini et sanctorum eius similiter ut statuas diabolicorum idolorum nominantes.

lor, ci și nouă, care, prin ei, am crezut în numele Lui[5]. Unii, nesocotind acest dar, de parcă ar fi fost stârniți de vrăjmașul cel viclean, s-au îndepărtat de judecata cea dreaptă, așezându-se împotriva tradiției Bisericii sobornicești, și s-au abătut de la înțelegerea adevărului; după cum spune proverbul, „nu au brăzdat bine câmpul lor și mâinile lor au cules lipsa de rod"; pentru că au îndrăznit să ponegrească podoaba bineplăcută lui Dumnezeu a sfintelor lăcașuri, fiind preoți după nume, fără să fie cu adevărat. Despre care Dumnezeu strigă prin profeți: „Mulțime de păstori au călcat via Mea; călcat-au cu picioarele partea Mea"[6]. Căci, urmând unor bărbați nelegiuiți, încrezători în propriile gânduri, au calomniat Sfânta Biserică, pe care Hristos Dumnezeu a luat-o Sieși ca mireasă, și „nu fac deosebire între ceea ce este sfânt și ceea ce nu este sfânt"[7], numind icoana Domnului nostru și a sfinților Săi asemenea cu statuile idolilor drăcești.

[5] *Cf. Ioan* 17, 20.
[6] *Ieremia* 12, 10.
[7] *Iezechiel* 22, 26.

Διὸ μὴ φέρων ὁρᾶν ὑπὸ τῆς τοιαύτης λύμης διαφθειρόμενον τὸ ὑπήκοον ὁ δεσπότης θεὸς, ἡμᾶς τοὺς ἁπανταχῆ τῆς ἱερωσύνης ἀρχηγοὺς τῇ αὐτοῦ εὐδοκίᾳ συνεκάλεσε, θείῳ ζήλῳ καὶ ἐπινεύσει Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης τῶν πιστότατων ἡμῶν βασιλέων, ὅπως ἡ ἔνθεος παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κοινῇ ψήφῳ ἀπολάβῃ τὸ κῦρος.

Μετὰ πάσης τοίνυν ἀκριβείας ἐρευνήσαντές τε καὶ διασκεψάμενοι, καὶ τῷ σκοπῷ τῆς ἀληθείας ἀκολουθήσαντες, οὐδὲν ἀφαιροῦμεν, οὐδὲν προστίθεμεν, ἀλλὰ πάντα τὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀμείωτα διαφυλάττομεν· καὶ ἑπόμενοι ταῖς ἁγίαις οἰκουμενικαῖς ἓξ συνόδοις, πρῶτα μὲν τῇ ἐν τῇ λαμπρᾷ Νικαέων μητροπόλει συναθροισθείσῃ, ἔτι γε μὴν καὶ τῇ μετ' αὐτὴν ἐν τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει·

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν...[1]

Propter quod Dominus Deus, non ferens intueri ab huiusmodi peste corrumpi subditos suos, nos sacerdotii principes beneplacito suo undique convocavit divino zelo ferventes et nutu Constantini et Irenae fidelium imperatorum nostrorum adductos; quatenus deifica catholicae ecclesiae traditio communi decreto recipiat firmitatem. Igitur cum omni diligentia perscrutantes et discutientes et intentionem veritatis sectantes, nihil adimimus, nihil addimus, sed omnia quae catholicae sunt ecclesiae immutilata servamus; et sequentes sancta sex universalia concilia, in primis quod in splendida Nicaena metropoli convenit, adhuc etiam et quod post in divinitus conservanda regia urbe collectum est.

„Credimus in unum Deum..."[1]

[1] Urmează Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

Din această cauză, Domnul Dumnezeu, prin bunăvoința Sa, nesuportând ca ceea ce este supus Lui să fie vătămat de o asemenea năpastă[8], ne-a chemat de pretutindeni pe noi, cei care suntem întâistătătorii preoțimii, cu râvnă divină și aprobarea lui Constantin și a Irinei, preacredincioșii noștri împărați, pentru ca dumnezeiasca Tradiție a Bisericii sobornicești să fie întărită printr-o hotărâre obștească.

Așadar, după ce am cercetat și am examinat cu toată exactitatea[9], având ca scop adevărul, nu înlăturăm nimic, nu adăugăm nimic, ci păzim neschimbate toate cele ale Bisericii sobornicești. Și urmăm cele șase sfinte Sinoade ecumenice, mai întâi pe cel reunit în strălucita metropolă a Niceei, pe urmă și pe cel care a urmat acestuia în orașul împărătesc păzit de Dumnezeu.

Credem într-Unul Dumnezeu...[10]

[8] Impuritate, ceva ce dăunează, infecție, ciumă.

[9] Acrivie, precizie.

[10] Urmează Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

Βδελυσσόμεθα δὲ καὶ ἀναθεματίζομεν Ἄρειον καὶ τοὺς αὐτῷ σύμφρονας καὶ κοινωνοὺς τῆς μανιώδους αὐτοῦ κακοδοξίας Μακεδόνιόν τε καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν καλῶς ὀνομασθέντας πνευματομάχους· ὁμολογοῦμεν δὲ καὶ τὴν δέσποιναν ἡμῶν τὴν ἁγίαν Μαρίαν κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον, ὡς τεκοῦσαν σαρκὶ τὸν ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν, καθὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον ἐδογμάτισε σύνοδος, καὶ τὸν ἀσεβῆ Νεστόριον καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτὸν, ὡς προσωπικὴν δυάδα εἰσάγοντας, τῆς ἐκκλησίας ἐξώθησε. Σὺν τούτοις δὲ καὶ τὰς δύο φύσεις ὁμολογοῦμεν τοῦ σαρκωθέντος δι' ἡμᾶς ἐκ τῆς ἀχράντου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τέλειον αὐτόν θεὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον γινώσκοντες, ὡς καὶ ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος ἐξεφώνησεν, Εὐτυχῆ καὶ Διόσκορον δυσφημήσαντας τῆς θείας αὐλῆς ἐξελάσασα· συνυποβάλλοντες αὐτοῖς Σεβῆρον, Πέτρον καὶ τὴν πολυβλάσφημον αὐτῶν ἀλληλόπλοκον σειράν, μεθ' ὧν καὶ τὰ

Abominamur autem et anathematizamus Arium et consentaneos et communicatores vesanae opinionis eius; Macedoniumque et eos qui iuxta ipsum bene pneumatomachi nominati sunt. Confitemur autem et dominam nostram sanctam Mariam proprie ac veraciter Dei genetricem, quoniam peperit carne unum ex sancta Trinitate, Christum videlicet Deum nostrum, secundum quod et Ephesenum prius dogmatizavit concilium quod infirmum Nestorium cum collegis suis, tanquam personalem dualitatem introducentem, ab ecclesia pepulit. Cum his autem et duas naturas confitemur eius qui incarnatus est propter nos ex intemerata Dei genetrice semper Virgine Maria, perfectum eum Deum et perfectum hominem cognoscentes, quemadmodum et Chalcedonensis synodus promulgavit, Eutychetem et Dioscorum diffamatos a divino atrio abigens; conferentes cum illis pariter Severum, Petrum et eorum multifarie blasphemantem alterutris perplexionibus restim contextam; cum quibus et

Îl renegăm și anatematizăm pe Arie și pe cei care gândesc ca el și îi împărtășesc judecata greșită și nebunească; pe Macedonie și pe cei dimpreună cu el, numiți pe bună dreptate luptători împotriva Duhului Sfânt; [noi] mărturisim și că Stăpâna noastră, Sfânta Maria, este în mod propriu și după adevăr Născătoare de Dumnezeu, pentru că a născut în trup[11] pe Unul din Sfânta Treime, pe Hristos, Dumnezeul nostru, după cum a învățat primul Sinod de la Efes și i-a alungat din Biserică pe necredinciosul Nestorie și pe cei dimpreună cu el, pentru că introduceau o doime de persoane. Împreună cu acestea, mărturisim și cele două firi[12] ale Celui întrupat pentru noi din Preacurata Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, cunoscându-L ca Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, după cum a proclamat și Sinodul din Calcedon, alungându-i din curtea dumnezeiască pe blasfematorii Eutihie și Dioscur. Îi alungăm împreună cu aceștia și pe Sever, Petru și ceata lor mult blasfematoare și amestecată, împreună cu

[11] Lit. „carne". Vezi notele de la Simbolul de credință niceean.

[12] Naturi.

Ὠριγένους, Εὐαγρίου τε καὶ Διδύμου μυθεύματα ἀναθεματίζομεν, ὡς καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει συγκροτηθεῖσα πέμπτη σύνοδος. Εἶτά τε καὶ δύο θελήματα καὶ ἐνεργείας κατὰ τὴν τῶν φύσεων ἰδιότητα ἐπὶ Χριστοῦ κηρύττομεν, καθ' ὃν τρόπον καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἕκτη σύνοδος ἐξεβόησεν, ἀποκηρύξασα Σέργιον, Ὀνώριον, Κῦρον, Πύρρον, Μακάριον, τοὺς ἀθελήτους τῆς εὐσεβείας, καὶ τοὺς τούτων ὁμόφρονας. Καὶ συνελόντες φαμέν· πάσας τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἐγγράφως καὶ ἀγράφως τεθεσπισμένας ἡμῖν παραδόσεις ἀκαινοτομήτως φυλάττομεν. Ὧν μία ἐστὶ καὶ ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις, ὡς τῇ ἱστορίᾳ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος συνᾴδουσα, πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως, καὶ εἰς ὁμοίαν λυσιτέλειαν ἡμῖν χρησιμεύουσα· τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις.

Origenis et Evagrii ac Didymi fabulas anathematizamus, sicuti et Constantinopoli congregatum quintum concilium egisse dignoscitur. Deinde quoque et duas voluntates et operationes secundum naturarum proprietatem in Christo praedicamus; quemadmodum et Constantinopoli sexta synodus exclamavit, abiiciens Sergium, Honorium, Cyrum, Pyrrhum, Macarium et eos qui sine voluntate sunt pietatis, atque istis similia sentientes. Et ut compendiose fateamur, omnes ecclesiasticas sive scripto, sive sine scripto sancitas nobis traditiones illibate servamus; quarum una est etiam imaginalis picturae formatio, quae historiae evangelicae praedicationis concinit, ad certitudinem verae et non secundum phantasiam Dei Verbi inhumanationis effectae, et ad similem nobis utilitatem commode proficiens. Quae namque se mutuo indicant, indubitanter etiam mutuas habent significationes.

care anatematizăm și născocirile lui Origen, Evagrie și Didim, după cum a procedat Sinodul al cincilea, cel întrunit la Constantinopol. Apoi, propovăduim în Hristos două voințe și două lucrări[13], în acord cu proprietățile firilor, după cum și Sinodul al șaselea, cel din Constantinopol, a proclamat, respingându-i în mod public pe Serghie, Honorius, Chir, Pir, Macarie, nepăsători față de buna-credință, precum și pe cei care cugetă asemenea lor. Și, pe scurt[14], spunem că păzim neschimbate toate tradițiile bisericești scrise sau nescrise încredințate nouă, între care se află și întipărirea iconică prin zugrăvire[15], care este în acord cu istoria propovăduirii evanghelice, spre încredințarea faptului că înomenirea lui Dumnezeu-Cuvântul a fost adevărată, și nu închipuită[16], aducându-ne și nouă un folos asemănător. Căci cele care se indică unele pe altele[17][, icoana și cuvântul], fără îndoială au și înțelesuri reciproce[18].

---

[13] Lit. „energii".

[14] Rezumând.

[15] Ἐντυπόω – „a întipări". La Sfântul Ioan Damaschinul, ἐκτύπωμα are sensul de „întipăritură", „imprimare" a unui model personal. Cel înfățișat/figurat/întruchipat în ea este τὸ εἰκονιζόμενον.

[16] Reprezentarea iconică a Ipostasului lui Hristos este o mărturie a realității înomenirii Logosului.

[17] Ἀλλήλων – „reciproc, mutual". În teologia patristică, se remarcă utilizarea sa alături de περιχωρέω. Sfinții Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul îl folosesc atunci când vorbesc fie de perihoreza firilor în unicul Ipostas al lui Hristos, fie de perihoreza trinitară, pentru a evidenția reciprocitatea acțiunii perihoretice.

[18] Ceea ce spune cuvântul, arată icoana.

Τούτων οὕτως ἐχόντων, τῆς βασιλικῆς ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον, ἑπακολουθοῦντες τῇ τε θεηγόρῳ δίδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, καὶ τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, τοῦ γὰρ ἐν αὐτῇ οἰκήσαντος ἁγίου πνεύματος εἶναι ταύτην γινώσκομεν, ὁρίζομεν σὺν ἀκριβείᾳ πάσῃ καὶ ἐμμελείᾳ παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας, τὰς ἐκ χρωμάτων καὶ ψηφῖδος καὶ ἑτέρας ὕλης ἐπιτηδείως ἐχούσης ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καὶ ἐσθήσεσι, τοίχοις τε καὶ σανίσιν, οἴκοις τε καὶ ὁδοῖς· τῆς τε τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνος, καὶ τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας θεοτόκου, τίμιων τε ἀγγέλων, καὶ πάντων ἁγίων καὶ ὁσίων ἀνδρῶν. Ὅσῳ γὰρ συνεχῶς διὰ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν, καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμη-

His itaque se habentibus, regiae quasi continuati semitae, sequentesque divinitus inspiratum sanctorum patrum nostrorum magisterium et catholicae traditionem ecclesiae – nam Spiritus sancti hanc esse novimus, qui nimirum in ipsa inhabitat –, definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram pretiosae ac vivificae crucis, ita venerabiles et sanctas imagines proponendas, tam quae de coloribus et tessellis, quam quae ex alia materia congruenter in sanctis Dei ecclesiis et sacris vasis et vestibus et in parietibus et tabulis, domibus et viis; tam videlicet imaginem Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, quam intemeratae dominae nostrae sanctae dei genetricis, honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et almorum virorum. Quanto enim frequentius per imaginalem formationem videntur, tanto qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium, et his osculum et

Astfel stând lucrurile, mergând ca pe o cale împărătească și urmând învățăturii de Dumnezeu insuflate a Sfinților noștri Părinți, precum și Tradiției Bisericii sobornicești, deoarece recunoaștem că aceasta este a Sfântului Duh, Care sălășluiește în ea, hotărâm cu toată exactitatea și grija ca, asemenea modelului[19] cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa să fie înălțate cinstitele și sfintele icoane, fie din culori sau din mozaic sau din orice alt material potrivit, în sfintele lui Dumnezeu biserici, pe sfintele vase și pe veșminte, pe ziduri și pe lemn, în case și lângă drumuri; [și anume] icoana Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Preacuratei Stăpânei noastre, Sfintei Născătoare de Dumnezeu, a cinstiților îngeri și a tuturor sfinților și cuvioșilor bărbați.

Căci, cu cât mai des vor fi văzuți aceștia prin reprezentarea[20] iconică, cu atât mai mult cei care privesc la acestea vor fi ridicați să-și amintească și să dorească prototipurile și să le dea sărutare

[19] Τύπος.

[20] Întipărirea/imprimarea în icoană.

τικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν· οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ' ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τίμιου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι· καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται· ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.

Οὕτω γὰρ κρατύνεται ἡ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν διδασκαλία, εἴτουν παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, τῆς ἀπὸ περάτων εἰς πέρατα δεξαμένης τὸ εὐαγγέλιον· οὕτω τῷ ἐν Χριστῷ λαλήσαντι Παύλῳ καὶ πάσῃ τῇ θείᾳ ἀποστολικῇ ὁμηγύρει καὶ πατρικῇ ἁγιότητι ἐξακολουθοῦμεν, κρατοῦντες τὰς παραδόσεις ἃς παρειλήφαμεν· οὕτω τοὺς ἐπινικίους τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικῶς κατεπάδομεν ὕμνους· *χαῖρε σφόδρα, Θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἰερουσαλήμ· τέρπου καὶ εὐφραίνου*

honorariam adorationem tribuendam. Non tamen veram latriam, quae secundum fidem est, quaeque solam divinam naturam decet, inpartiendam; ita ut istis, sicuti figurae pretiosae ac vivificae crucis et sanctis evangeliis et reliquis sanctis monumentis, incensorum et luminum ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis piae consuetudinis erat. Imaginis enim honor ad primitivum transit, et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam.

Sic enim robur obtinet sanctorum patrum nostrorum doctrina, id est traditio sanctae catholicae ecclesiae, quae a finibus usque ad fines terrae suscepit evangelium. Sic Paulum, qui in Christo locutus est, et omnem divinum apostolicum coetum, et patriam sanctitatem exsequimur, tenentes traditiones quas accepimus. Sic triumphales ecclesiae prophetice canimus hymnos: *Gaude satis filia Sion, praedica, filia Hierusalem, iucundare et laetare ex*

și cinstita venerare[21]. Nu însă adevărata adorare, care, după credința noastră, se cuvine numai dumnezeiești firi[22], ci ca aceea adusă chipului cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii și celorlalte obiecte de cult sfinte; pentru cinstirea lor se vor aduce tămâieri și se vor aprinde lumini, după binecinstitorul obicei al celor de demult. Căci cinstirea [acordată] icoanei trece la prototip[23], iar cel care se închină icoanei se închină ipostasului zugrăvit în ea[24].

Astfel este întărită învățătura Sfinților noștri Părinți, adică Tradiția Bisericii sobornicești, care a primit Evanghelia de la o margine la alta [a pământului]. Astfel urmăm lui Pavel, care a grăit în Hristos, întregii cete dumnezeiești a Apostolilor și sfinteniei Părinților, ținând tradițiile pe care le-am primit[25]. Astfel cântăm Bisericii în chip profetic imnuri de biruință: „Bucură-te foarte, fiică a Sionului, vestește, fiica Ierusalimului! Bucură-te și veselește-te din

---

[21] Τιμητικὴν προσκύνησιν. Este vorba despre o venerare relativă, care urcă către ipostasul reprezentat în icoană.

[22] Aici Sinodul subliniază diferența dintre *adorare* (λατρεία), care se cuvine numai lui Dumnezeu, și *venerare* (προσκύνησις), care se poate aduce celor în care sălășluiește Dumnezeu.

[23] *Cf.* Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 18, 45 (*PG* 32, 149); în lb. rom.: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a III-a, *PSB* 12 (serie veche), trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 60.

[24] Și argumentul inversat: cine necinstește icoana necinstește pe prototipul ei. Există o singură închinare adusă icoanei și prototipului ei datorită unicității ipostasului reprezentat în icoană. În același timp, aici se afirmă în mod clar că nu ne închinăm *naturii* icoanei, ci *ipostasului* reprezentat în ea. Icoana nu este consubstanțială prototipului ei.

[25] *Cf. 2 Tesaloniceni* 2, 15.

ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου· περιεῖλε κύριος ἐκ σοῦ τά ἀδικήματα τῶν ἀντικειμένων σοι, λελύτρωταί σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου· κύριος βασιλεὺς ἐν μέσῳ σου· οὐκ ὄψει κακὰ οὐκέτι καὶ εἰρήνη ἐπὶ σοὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

Τοὺς οὖν τολμῶντας ἑτέρως φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἢ κατὰ τοὺς ἐναγεῖς αἱρετικοὺς τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις ἀθετεῖν καὶ καινοτομίαν τινὰ ἐπινοεῖν, ἢ ἀποβάλλεσθαί τι ἐκ τῶν ἀνατεθειμένων τῇ ἐκκλησίᾳ, εὐαγγέλιον ἢ τύπον τοῦ σταυροῦ ἢ εἰκονικὴν ἀναζωγράφησιν ἢ ἅγιον λείψανον μάρτυρος· ἢ ἐπινοεῖν σκολιῶς καὶ πανούργως πρὸς τὸ ἀνατρέψαι τι τῶν ἐνθέσμων παραδόσεων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας· ἔτι γε μὴν ὡς κοινοῖς χρῆσθαι τοῖς ἱεροῖς κειμηλίοις ἢ τοῖς εὐαγέσι μοναστηρίοις· ἐπισκόπους μὲν ὄντας ἢ κληρικοὺς, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, μονάζοντας δὲ ἢ λαϊκοὺς, τῆς κοινωνίας ἀφορίζεσθαι.

toto corde tuo. Abstulit Dominus a te iniustitias adversantium tibi; redemit te de manu inimicorum tuorum, Dominus rex in medio tui; non videbis mala ultra, et pax in te in tempus aeternum.

Eos ergo qui audent aliter sapere aut docere, aut secundum scelestos haereticos ecclesiasticas traditiones spernere, et novitatem quamlibet excogitare, vel proiicere aliquid ex his quae sunt ecclesiae deputata, sive evangelium, sive figuram crucis, sive imaginalem picturam, sive sanctas reliquias martyris; aut excogitare prave et astute subvertendi quidquam ex legitimis traditionibus ecclesiae catholicae; vel etiam quasi communibus uti sacris vasis aut venerabilibus monasteriis; si quidem episcopi aut clerici fuerint, deponi praecipimus, monachos autem vel laicos a communione segregari.

toată inima! Căci Domnul a înlăturat de la tine nedreptățile vrăjmașilor tăi, ai fost izbăvită din mâna dușmanilor tăi. Domnul Împărat este în mijlocul tău, nu vei mai vedea nicio nenorocire"[26] și pacea va fi cu tine pentru totdeauna.

Așadar, cei care îndrăznesc să cugete sau să învețe altfel, sau, urmând blestemaților eretici, tăgăduiesc tradițiile bisericești și se gândesc la vreun fel de inovație, sau resping ceva din cele așezate de Biserică, fie că este vorba despre Evanghelie, fie chip al Crucii, fie zugrăvire iconică, fie sfinte moaște ale mucenicilor, sau cugetă strâmb și fățarnic spre răsturnarea vreuneia dintre tradițiile legiuite ale Bisericii sobornicești, sau folosesc în chip lumesc sfintele vase și cinstitele mănăstiri – hotărâm ca aceștia, dacă sunt episcopi sau clerici, să fie caterisiți, iar dacă sunt monahi sau laici, să fie îndepărtați de la împărtășanie[27].

[26] *Sofonie* 3, 14-15.

[27] Să se afurisească.

BIBLIOGRAFIE

DEFINIȚIA DOGMATICĂ:

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. I: The Ecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 309-317.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Les Conciles œcuméniques: 2. Les Décrets*, tome II/1: Nicée-Latran V, Cerf, Paris, 1994, pp. 298-307.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 133-137.

KARMIRIS, Ioannis, *Dogmatica et Symbolica: Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, t. I, ediția a doua, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1968, pp. 238-241.

LAMBERZ, Erich (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Nicaenum Secundum*, series secunda, vol. III/3, De Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 820-829.

TANNER, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. I: Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward, London, 1990, pp. 133-137.

WOHLMUTH, Joseph (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn, F. Schöningh, 2002.

ACTELE SINODULUI:

LAMBERZ, Erich (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Nicaenum Secundum*, series secunda, vol. III/1, De Gruyter, Berlin, 2008.

LAMBERZ, Erich (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Nicaenum Secundum*, series secunda, vol. III/2, De Gruyter, Berlin, 2012.

LAMBERZ, Erich (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Nicaenum Secundum*, series secunda, vol. III/3, De Gruyter, Berlin, 2016.

*** *Atti del Concilio niceno secondo ecumenico settimo*, tomo III, introduzione et traduzione di Pier Giorgio Di Domenico, Libreria editrice vaticana, 2004, pp. 391-394.

*** *Деяния вселенских соборов в русском переводе*, vol. VII, ediția a treia, Казань, Центральная типография, 1909.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ:

Cărți și volume colective:

ABU QURRAH, Thawdhurus, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, Peeters, Leuven, 1997.

ALEXANDER, Paul Julius, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Calderon Press, Oxford, 2001.

BARNARD, Leslie W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden, 1974.

BARANOV, Vladimir and LOURIE, Basil, „The Role of Christ's Soul Mediator in the Iconoclastic Christology", în: HEIDL G. and SOMOS R. (eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium, 228, Peeters, Leuven, 2009, pp. 403-411.

BOESPFLUG, François și LOSSKY, Nicolas (eds.), *Nicée II 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, Cerf, Paris, 1987.

BRATU, Mihăiță, *Représenter le Christ: recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, thèse doctorale, Université de Strasbourg, 2001.

BRÉHIER, Louis, *La querelle des images (VIIe-IXe siècles)*, Paris, 1904.

BRYER, Anthony and HERRIN, Judith (eds.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Centre for Byzantine Studies, 1977.

CALISI, Antonio, *Monachesimo ed iconoclastia: La partecipazione dei monaci al Concilio di Nicea II (787)*, Nicholaus Società Editrice, Bari, 2011.

CHIFĂR, Nicolae, *Icoană, iconologie și iconomahie*, Ed. Basilica, București, 2018.

CHIFĂR, Nicolae, *Iconologie și iconoclasm: studii privind disputa iconoclastă în secolele VIII-IX*, Editura Andreiană, Sibiu, 2010.

CHIFĂR, Nicolae, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia: Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Oikonomia, 32, Erlangen, 1993.

CHOLIJ, Roman M.T., *Theodor the Stoudite: The Ordering of Holiness*, Oxford University Pres, Oxford, 2002.

DAVIS, Leo Donald, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Theology and Life Series, 21, Michael Glazier, Wilmington/Delaware, 1987, pp. 290-322.

DAMIAN, Theodor, *Theological and Spiritual Dimensions of Icons according to St. Theodore of Studion*, Phd thesis, Fordham University, NY, 1993.

DUMEIGE, Gervais, *Nicée II*, Histoire des conciles œcuméniques, 4, Éditions de l'Orante, Paris, 1977.

EVDOKIMOV, Paul, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

FLORENSKY, Pavel, *Iconostasis*, traducere de Donald Sheehan și Olga Andrejev, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1996.

FLOROVSKY, Georges, „The Iconoclastic Controversy", în: *Christianity and Culture. Volume II in the Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company, Belemont/Massachusetts, 1974, pp. 101-119.

FOGLIADINI, Emmanuela, *L'invenzione dell'immagine sacra: la legittimazione ecclesiale dell'icona al secondo concilio di Nicea*, Jaka Book, Milano, 2015.

GARDNER, Alice, *Theodore of Studium: His Life and Times*, Franklin, New York, 1974.

GERO, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V: With Particular Attention to the Oriental Sources*, Secretariat du corpus SCO, Leuven, 1977.

GERO, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources*, Secretariat du corpus SCO, Leuven, 1973.

GIAKALIS, Ambrosios, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden, 1994.

GRABAR, André, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Collège de France, Paris, 1957.

GRUMEL, Venance, „Images", în: *Dictionnaire de théologie catholique*, VII/1, Paris, 1921, col. 766-846.

ICĂ JR., Ioan I., *Teodor Studitul. În apărarea sfintelor icoane: dosarul unei rezistențe teologice*, studiu introd. și trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2017.

IOAN DAMASCHIN, SFÂNTUL, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad., intr. și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016.

LAMBERZ, Erich, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzil (Nicaenum II), Anhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Neue Folge 124, München, 2004.

LEANZA, Sandro (ed.), *Il convegno Niceno II (787) e il culto delle immagini*, Sicania, Messina, 1994.

LOUTH, Andrew, *Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007.

LOUTH, Andrew, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

MANNA, S., „Contributo storico-teologico del concilio Niceno II", în: M. SQUILLACE (ed.), *Il concilio ecumenico Niceno II e l'iconografia mariana in Calabria. Atti del Convegno di studio nel XII centenario della celebrazione (787-1987)*, Catanzaro, 19-21 novembre 1987, Vivarium, Cantazaro, 1990, pp. 27-51.

MARINO, Antonino, *Storia della legislazione sul culto delle immagini dall'inizio fino al trionfo dell'ortodossia*, tesi dottorale, Pontificium Institutum Orientale/Facultas Juris Canonici Oreintalis, Roma, 1991.

MARTIN, Edward James, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930.

MATSOUKAS, Nikos, „He orthodoxe theologia tes eikonos kai to Christologikon dogma", în: D. PAPANDREOU (ed.), *L'icône dans la théologie et l'art*, Geneva, 1990.

MEYENDORFF, Jean, „Vision de l'invisible: la querelle des images", în: *Le Christ dans la théologie byzantine*, Bibliothèque œcuménique, 2, Cerf, Paris, 1969, pp. 235-263.

NARINSKAYA, Elena, „On the Divine Images: Theology Behind the Icons and their Veneration in the Early Church", în: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, vol. 29, nr. 2/2012, pp. 139-148.

NOBLE, Thomas, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

NOBLE, Thomas, „John Damascene and the History of the Iconoclastic Controversy", în: T. NOBLE și J. CONTRENI (eds.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Age*, Kalmazo, 1987, pp. 95-116.

OUSPENSKY, Léonide et LOSSKY, Vladimir, *Le sens des icônes*, Paris, Cerf, 2003.

OUSPENSKY, Léonide, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris, 1980.

PARRY, Kenneth, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eight and Ninth Centuries*, Brill, Leiden, 1996.

PASSALACQUA, John, „A Comparative Study of the Theological Approaches of Saint John of Damascus and Saint Theodore of Studion to the Iconoclastic Heresy", în: Andriy CHIROVSKY (ed.), *Following the Star from the East: Essays in Honor of Archimandrite Boniface Luykx*, Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, Ottawa, 1992, pp. 136-153.

PASQUATO, Ottorino, „Giovanni Damasceno e il Concilio Niceno II (787). Fondamenti teologici dell'icona", în: Angelo AMATO (ed.), *Super fundamentum apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinal A. M. Javierre Ortas*, Biblioteca di Scienze Religiose, 125, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1997, pp. 241-254.

PELIKAN, Jaroslav, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Yale University Press, Princeton, 1990.

PELIKAN, Jaroslav, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

PHEIDAS, Vlassios, „The Ecumenicity of the Seventh Ecumenical Council", în: *Icons, Windows on Eternity: Theology and Spirituality in Colour*, WCC Publications, Geneva, 1990, pp. 10-22.

QUENOT, Michel, *Du visible à l'invisible: des images à l'icône*, Cerf, Paris, 2008.

QUENOT, Michel, *Du Dieu-homme à l'homme-Dieu: l'image de la sainteté et la sainteté des images*, Cerf, Paris, 2005.

QUENOT, Michel, *L'icône: fenêtre sur l'absolu*, Cerf, Paris, 1987.

RUSSO, Luigi (ed.), *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica, Palermo, 1997.

SAHAS, Daniel J., *Icon and Logos: Sources in Eight-Century Iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, 1986.

SCHÖNBORN, Cristoph, *L'icône du Christ: fondements théologiques, élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787)*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1976.

SPECK, Paul, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, Habelt, Bonn, 1998.

STAVRIDIS, Vasilios, *Η Ζ οικουμενική σύνοδος, Νίκαια β, 787*, Κυριακίδη Αφοί, 1987.

TEODOR STUDITUL, SFÂNTUL, *Scrieri împotriva iconoclaștilor: Cele trei tratate polemice împotriva iconomahilor, Câteva chestiuni împotriva iconomahilor, Șapte capitole împotriva iconomahilor, Epistola către Platon, despre închinarea la sfintele icoane*, trad., intr. și note de Protos. Policarp Pîrvuloiu, în: *Scrieri în apărarea Sfintelor Icoane, PSB* 17 (serie nouă), Ed. Basilica, București, 2017.

THÜMMEL, Hans Georg, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil von Nikaia 787*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2005.

TRAVIS, J., *In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*, Hellenic College Press, Brookline, MA, 1984.

UPHUS, Johannes Bernhard, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit*

besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2004.

VON CAMPENHAUSEN, Hans, „The Theological Problem of Images in the Early Church", în: *Tradition and Life in the Church*, Philadelphia, 1968, pp. 171-200.

WINKELMANN, Friedhelm, *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.- Methodios I. (715-847)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.

WOHLMUTH, Josef, *Streit um das Bild: das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989.

YANNOPOULOS, Panayotis A., „Le deuxième concile de Nicée (786-787) ou le septième concile oecuménique", în: G. ALBERIGO (ed.), *Les conciles oecuméniques: 1. Histoire*, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 137-144.

*** *Învățătura despre sfintele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească: studii și articole*, vol. I+II+III, Editura Basilica, București, 2017.

*** *Il convegno Niceno II (787) e il culto delle immagini*, Sicania, Messina, 1987.

Studii și articole:

ALEXANDER, Paul, „The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)", în: *Dumbarton Oaks Paper*, vol. 7/1953, pp. 35-60.

ANASTOS, Milton V., „Leo III's Edict against the Images in the Year 726-727 and Italo-Byzantine Relations between 726-730", în: *Byzantinische Forschung*, vol. 3/1968, pp. 5-41.

ARIDA, Robert M., „Second Nicaea: The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 32, nr. 4/1987, pp. 417-424.

BARANOV, Vladimir, „The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts", în: *Studia Patristica*, vol. 44/2010, pp. 338-352.

BARANOV, Vladimir, „The Theological Background of the Iconoclastic Church Programmes", în: *Studia Patristica*, vol. 40/2006, pp. 165-172.

BAYNES, Norman H., „The Icons before Iconoclasm", în: *Harvard Theological Review*, vol. 44, nr. 2/1951, pp. 93-106.

BĂBUȘ, Emanoil, „Sinodul al VII-lea Ecumenic – 1200 de ani", în: *Glasul Bisericii*, nr. 6/1987, pp. 86-94.

BENZ, Ernst, „Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus", în: *Kerygma und Mythos*, vol. 6, nr. 2/1964, pp. 75-102.

BERNARD, Leslie W., „The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy", în: *Byzantion*, vol. 43/1973, pp. 13-29.

BOSSAKOV, Joseph, „The Iconoclastic Controversy-Historical Perspectives", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 38, nr. 1-4/1993, pp. 215-230.

BOYLE, Marjorie O'Rourk, „Christ the EIKŌN in the Apologies for Holy Images of John of Damascus", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 15, nr. 2/1970, pp. 175-186.

BRANIȘTE, Ene, „Teologia icoanelor", în: *Studii Teologice*, vol. 4, nr. 3-4/1957, pp. 175-201.

BRATU, Mihăiță, „Quelques aspects de la doctrine de l'icône de saint Théodore Stoudite", în: *Revue des sciences religieuses*, vol. 77/003, pp. 323-349.

BROWN, Peter, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", în: *English Historical Review*, nr. 356/1973, pp. 1-34.

CATTOI, Thomas, „Salvific Asymetry: Anhypostasy and Icon Veneration in Theodore the Studite's Antirrhetici", în: *Studia Patristica*, vol. 62/2011, pp. 181-194.

CERBELAUD, Dominique, „Une image de la vérité?: Le dogme de l'icône au Deuxième Concile de Nicée (787)", în: *Théophilyon*, vol. 1, nr. 1/1996, pp. 11-20.

CONTRENI, John J., „Review: Images, Iconoclasm, and the Carolingians", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 62, nr. 1/2011, pp. 369-372.

DARROUZES, Jean, „Listes épiscopales du synode de Nicée", în: *Revue des études byzantines*, vol. 33/1975, pp. 5-76.

DRAGAS, George, „St. John Damascene's Teaching about the Holy Icons", în: G. LIMOURIS (ed.), *Icons, Windows on Eternity*, World Council of Churches Publication, Geneva, 1990, pp. 53-72.

DUMEIGE, Gervais, „L'immage du Christ Verbe de Dieu: recherche sur l'horos du IIe concile de Nicée et la tradition théologique", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20, nr. 1-2/1988, pp. 258-267.

GERO, Stephen, „The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources", în: *Byzantinische Zeitschrift*, nr. 1/1975, pp. 4-22.

GERO, Stephen, „The Libri Carolini and the Image Controversy", în: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 18/1973, pp. 7-34.

GIANNAKOPOULOU, Eleni, „Die Siebte Ökumenische Synode, die Libri Carolini und Europa", în: *Theologia: Epistēmonikon periodikon ekdidomenon Athenais*, vol. 79, nr. 1/2008, pp. 99-118.

GOUILLARD, Jean, „Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II", în: *Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie*, vol. 3/1968, pp. 234-307.

GRADNER, A., „Some Theological Aspects of the Iconoclastic Controversy", în: *Hibbert Journal*, vol. 2/1904, pp. 360-374.

GRUMEL, Venance, „L'iconologie de S. Germain de Constantinople", în: *Echos d'Orient*, vol. 21/1922, pp. 165-175.

HARTMAN, W., „Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20/1988, pp. 307-324.

HENRY, Patrick, „Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council", în: *The Journal of Theological Studies*, vol. 25, nr. 1/1974, pp. 75-92.

HENRY, Paul, „What Was the Iconoclastic Controversy About?", în: *Church History*, vol. 45/1976, pp. 16-31.

KITZINGER, Ernst, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", în: *Dumbarton Oaks Paper*, vol. 8/1954, pp. 83-105.

KORNECKA, Joanna Maria, „Sens Orzeczenia dogmatycznego dekretu Horos uchwalonego na II soborze nicejskim (787)", în: *Analecta Cracoviensia*, vol. 38-39/2006-2007, pp. 469-482.

JIVI, Aurel, „The Relevance of the Seventh Ecumenical Synod", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 38, nr. 1-4/1993, pp. 291-295.

LADNER, Gerhart B., „Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", în: *Medieval Studies*, vol. 2/1940, pp. 127-149.

LADNER, Gerhart B., „The Concept of the Images in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", în: *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7/1953, pp. 1-34.

LANNE, Emmanuel, „Rome et les Images saints", în: *Irénikon*, vol. 59/1986, pp. 163-188.

LODS, M., „L'an 787. Le second concile de Nicée", în: *Positions luthériennes*, vol. 35/1987, pp. 161-181.

LOSSKY, Nicolas, „The Significance of Second Nicaea", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 32, nr. 4/1987, pp. 335-340.

LYNCH, John, „The Reception of an Ecumenical Council: Nicaea II a Case in Point", în: *The Jurist*, vol. 48, nr. 2/1988, pp. 454-482.

MACCARONE, Michele, „Il papa Adriano I e il Concilio di Nicea del 787", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20/1988, pp. 53-134.

MARX, Patricia, „Visual Perception and Cognition in the Theology of Icons of John of Damascus", în: *Diakonia*, vol. 31, nr. 1/1998, pp. 61-66.

MCGUCKIN, John, „The Theology of Image and the Legitimization of Power in Eighth Century Byzantium", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 37/1993, pp. 39-58.

METALLIDIS, Georgios, „Theodore of Studium against the Iconoclasts. The Arguments of His Letters", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 46/2002, pp. 191-208.

MOORHEAR, John, „Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image", în: *Byzantium*, vol. 55/1985, pp. 65-179.

MUNITIZ, Joseph A., „Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council", în: *Revue des études byzantines*, vol. 32/1974, pp. 147-186.

MÜLLER, Andreas, „Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787", în: *Theologische Rundschau*, vol. 74, nr. 4/2009, pp. 486-491.

NAZÂRU, Sebastian și TOADER, Ilie, „Hotărârea sinodală de la Hiereia (754) – Summa gândirii iconoclaste. Prezentare și traducere", în: *Studii Teologice*, serie nouă, vol. 4, nr. 4/2008, pp. 195-237.

NEIL, Bronwen, „The Western Reaction to the Council of Nicaea II", în: *Journal of Theological Studies*, vol. 51, nr. 2/2000, pp. 533-552.

NERSESSIAN, Sirarpie der, „Une apologie des images du septième siècle", în: *Byzantion*, vol. 17/1944/1945, pp. 58-77.

NICHOLS, Aidan, „The Horos of Nicaea II: A Theological Re-Appropriation", în: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20, nr. 1-2/1988, pp. 171-181.

NICOLAIDES, Angelo, „The Seventh Ecumenical Council and the Veneration of Icons in Orthodoxy", în: *Acta Theologica*, vol. 34, nr. 2/2014, pp. 77-93.

OHME, Heinz, „Review: Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 117, nr. 2-3/2006, pp. 341-346.

OHME, Heinz, „Ikonen, historische Kritik und Tradition. Das VII. Ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 110/1999, pp. 1-24.

PALLIS, Dimitrios, „A Critical Presentation of the Iconology of St. John of Damascus in the Context of the Byzantine Iconoclastic Controversies", în: *Heythrop Journal*, vol. 56, nr. 2/2015, pp. 173-191.

PAYTON, James R., „John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic For Icons", în: *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 65, nr. 2/1996, pp. 173-183.

POPESCU, Emilian, „Aniversarea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic", în: *Studii Teologice*, vol. 39, nr. 6/1987, pp. 8-22.

RĂMUREANU, Ioan, „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole", în: *Studii Teologice*, vol. 23, nr. 9-10/1971, pp. 621-671.

RESNICK, Irven M., „Idols and Images: Early Definitions and Controversies", în: *Sobornost*, vol. 7, nr. 2/1985, pp. 35-51.

RHODES, Michael Craig, „Handmade: A Critical Analysis of John of Damascus' Justification for Venerating Icons", în: *Heythrop Journal*, vol. 54, nr. 3/2013, pp. 347-359.

SAHAS, Daniel, „Ὕλη and φύσις in John of Damascus's Oration in Defence of the Icons", în: *Studia Patristica*, vol. 23/1989, pp. 66-73.

SARACINO, Francesco, „A proposito dell'ermeneutica del secondo comandamento al Niceno II", în: *Studi ecumenici*, vol. 6/1988, pp. 311-323.

SCHUBERT, Christoph, „Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage", în: *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 13, nr. 3/2009, pp. 558-561.

SCHULZ, Hans-Joachim, „Das 7te ökumenische Konzil: Erneuerungsimpuls für eine Liturgie, die zum «Schauen» des Mysteriums befähigt", în: *Catholica*, vol. 42, nr. 2/1988, pp. 38-155.

Sideris, Theodor, „The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy", în: *Byzantine Studies of the Catholic University of America*, vol. 6/1979, pp. 178-192.

Skira, Jaroslav Z., „John of Damascus and Theodore Abū Qurrah: Icons, Christ, and Sacred Texts", în: *Logos*, vol. 55, nr. 3-4/2014, pp. 365-390.

Slesinski, Robert, „The Seventh Ecumenical Council in Lived Remembrance", în: *Diakonia*, vol. 20, nr. 3/1986, pp. 115-127.

Sopko, Andrew J., „Second Nicaea (787-1987): Eucharist, Image, and Priesthood", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 32, nr. 4/1987, pp. 379-386.

Söll, G., „Die Lehre des II. Konzils von Nizäa 787 über die Bilderverehrung", în: *Marianum: Ephemerides Mariologiae*, vol. 51/1989, pp. 171-187.

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască", în: *Ortodoxia*, vol. 34, nr. 1/1982, pp. 12-27.

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX", în: *Studii Teologice*, vol. 31, nr. 1-4/1979, pp. 15-54.

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Icoanele în cultul ortodox", în: *Ortodoxia*, vol. 30, nr. 3/1978, pp. 475-487.

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, vol. 34, nr. 3-4/1958, pp. 244-272.

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei", în: *Studii Teologice*, vol. 9, nr. 7/1956, pp. 427-452.

Strezova, Anita, „Mystery of the Triune God in Iconophile Apologia", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 57, nr. 1-4/2012, pp. 175-212.

Strezova, Anita, „Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia", în: *Philotheos*, vol. 9/2009, pp. 152-172.

Strezova, Anita, „Relation of Image to its Prototype in Byzantine Iconophile Theology", în: *Byzantinoslavica – Revue internationale des Études Byzantines*, vol. 66, nr. 1-2/2008, pp. 87-106.

Timiades, Emilianos, „The Seventh Ecumenical Council: Dogmatic and Patristic Perspectives for Today, I", în: *The Patristic and Byzantine Review*, vol. 7, nr. 1/1988, pp. 23-47.

TIMIADES, Emilianos, „The Seventh Ecumenical Council: Dogmatic and Patristic Perspectives for Today, II", în: *The Patristic and Byzantine Review*, vol. 7, nr. 2-3/1988, pp. 130-147.

VOGT, Hermann, „Das Zweite Konzil von Nizäa: Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung", în: *Communio*, vol. 17, nr. 5/1988, pp. 443-451.

WALLACH, Luitpold, „The Greek and Latin Versions of II Nicaea and the Synodica of Hadrian I (JE 2448): A Diplomatic Study", în: *Traditio*, vol. 22/1966, pp. 103-125.

WALLRAFF, Martin, „Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung", în: *Orthodoxes Forum*, vol. 13, nr. 1/1999, pp. 21-30.

WALTER, Christopher, „The Icon and the Image of Christ: The Second Council of Nicaea and Byzantine Tradition", în: *Sobornost*, vol. 10, nr. 1/1988, pp. 23-33.

WHITE, Despina Stratoudaki, „Patriarch Photios and the Conclusion of Iconoclasm", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, nr. 1-4/1999, pp. 341-355.

YOUNG, Genevieve, „Byzantine Iconoclasm: An Imperial Religious Policy Aimed at Unification?", în: *Phronema*, vol. 23/2008, pp. 35-49.

ZABOLOTSKY, Nikola, „The Kingdom of God and Society: An Inquiry into the Meaning of the Seventh Ecumenical Council for Today", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 38, nr. 1-4/1993, pp. 297-308.

A se consulta și întregul conținut al următoarelor reviste: *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 20/1988; *Nicolaus*, vol. 15/1988; *Orthodoxes Forum*, vol. 1/1987.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5
Introducere 11
Abrevieri 18

Sinodul I Ecumenic – Niceea (325)

Introducere 21

Text și traducere
Expunerea (de credință) a celor 318 Părinți 47

Bibliografie 51

Sinodul al II-lea Ecumenic – Constantinopol (381)

Introducere 67

Texte și traduceri
Expunerea (de credință) a celor 150 de Părinți 90
Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382 95

Bibliografie 114

Sinodul al III-lea Ecumenic – Efes (431)

Introducere 131

Text și traducere
Hotărârea despre mărturisirea de credință de la Niceea 158

Scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie
Introducere 164
Text și traducere 169

Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril către Nestorie
Introducere 186
Text și traducere 191

Scrisoarea de împăcare din 433
Introducere 236
Text și traducere 241

Bibliografie 266

Sinodul al IV-lea Ecumenic – Calcedon (451)

Introducere 283

Text și traducere
Hotărârea de credință 305

Scrisoarea lui Leon, episcopul Romei, către Flavian, episcopul Constantinopolului, despre Eutihie (Tomul lui Leon)
Introducere 322
Text și traducere 329

Bibliografie 354

Sinodul al V-lea Ecumenic – Constantinopol (553)

Introducere 371

Texte și traduceri
Condamnarea celor „Trei Capitole" 392
Anatematisme împotriva celor „Trei Capitole" 418

Bibliografie 448

Sinodul al VI-lea Ecumenic – Constantinopol (680-681)

Introducere 461

Text și traducere
Expunerea de credință 481

Bibliografie 506

Sinodul al VII-lea Ecumenic – Niceea (787)

Introducere 519

Text și traducere
Hotărâre 541

Bibliografie 558

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, București
Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
tipografia@patriarhia.ro

„Hotărârile de credință ale Sinoadelor Ecumenice sunt, după Sfintele Scripturi, textele cu cea mai mare autoritate în Biserica Ortodoxă.

Acest volum prezintă pentru prima dată în limba română ansamblul de *hotărâri dogmatice* ale celor șapte *Sinoade Ecumenice* ale Bisericii Ortodoxe, însoțite de textul sursă grec și latin în oglindă. Notele textelor, precum și introducerile istorico-dogmatice la fiecare Sinod, doresc facilitarea înțelegerii textului și familiarizarea cititorului cu istoria și contextul dogmatic al formulării hotărârilor. Pe lângă hotărârile de credință propriu-zise, sunt prezentate în acest volum *Scrisori patristice cu autoritate dogmatică* primite și aprobate de unele dintre aceste Sinoade, cum ar fi: *Scrisoarea a doua a Sfântului Chiril către Nestorie* (430), *Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril către Nestorie* cu Anatematismele (430), *Scrisoarea de împăcare* trimisă în 433 de Sfântul Chiril al Alexandriei către Ioan al Antiohiei, *Tomul lui Leon al Romei către Flavian al Constantinopolului* (449). De asemenea, s-a inclus *Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniți la Constantinopol în 382*, care conține referințe prețioase despre hotărârea de credință a Sinodului al II-lea Ecumenic, ale cărui acte sau procese verbale nu s-au păstrat până astăzi.

Dorim ca această lucrare să constituie un mijloc util și un îndemn pentru cei care doresc să aprofundeze tezaurul învățăturii de credință formulate, păstrate, transmise și propovăduite de Biserica Ortodoxă pentru mântuirea și sfințirea omului și a întregii lumi."

Pr. Sorin Șelaru