

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXX, Nr. 5—8, MAI — OCTOMBRIE 1978

B U C U R E Ş T I

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector GRIGORE MARCU și P. C. Diac. Prof. CONSTANTIN VOICU.*

Redactor : ȘTEFAN GÂNCEANU.

Îndrumător de redacție : Pr. Prof. DUMITRU POPESCU

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

C U P R I N S

ARTICOLE ȘI STUDII

| | |
|--|-----|
| Diacon Asist. Viorel Ioniță, <i>Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual</i> , teză de doctorat | 357 |
| Pr. Arhim. Veniamin Micule, <i>Cunoștință pre scurt a «Istoriei Bisericești» de Samoil Clain Ieromonahul</i> | 486 |

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

| | |
|---|-----|
| <i>Conferința D-lui Prof. George Galitis de la Facultatea de teologie din Tesalonic-Grecia, la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Asist. N. Necula și Diac. Asist. Viorel Ioniță | 519 |
| <i>Vizita profesorului Robert Dobias de la Colegiul mixt iezuit-calvin-luteran din Chicago și a Excelenței Sale, Episcopul Mervyn Stockwood al Londrei de Sud în compania Excelenței Sale, Episcopul Michael Marchall de Woolwich, la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Asist. N. Necula și Diac. Asist. Viorel Ioniță | 522 |
| <i>Conferința teologică interconfesională de la Sibiu, din 18—19 mai 1978</i> | 525 |

NOTE BIBLIOGRAFICE

| | |
|--|-----|
| Grigore Ionescu, <i>Tipologii ale clădirilor populare (ale bisericilor) din lemn</i> ; Radu Greceanu, Eugenia Greceanu, <i>Din nou despre Mănăstirea Colmeana</i> ; Carmen Bogdan, <i>Datarea zidirii monumentului de la Bălinești din secolul XV (opinii)</i> , articole în «Revista muzeelor și monumentelor», Monumente istorice și de artă, nr. 2/1977 (Pr. Ioan F. Stănculescu) | 580 |
|--|-----|

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

SINODUL AL VI-LEA ECUMENIC ȘI IMPORTANȚA SA PENTRU ECUMENISMUL ACTUAL

TEZĂ DE DOCTORAT

de Diac. Asist. VIOREL IONIȚA

Prefață

În istoria relațiilor Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici Creștine din lume, mai ales în cadrul mișcării ecumenice actuale, o tot mai mare importanță cunoaște în timpul nostru istoria și hotărârile Sinoadelor ecumenice.

În limba română s-au publicat diferite studii temeinice și utile despre Sinodul I ecumenic de la Niceea, din 325 ; despre Sinodul II ecumenic de la Constantinopol, din 381 ; despre Sinodul III ecumenic de la Efes, din 431 ; despre Sinodul IV ecumenic de la Calcedon, din 451 ; despre Sinodul V ecumenic de la Constantinopol, din 553, dar nici un studiu mai aprofundat, bazat pe izvoarele timpului, despre Sinodul VI ecumenic de la Constantinopol, din 680—681.

Acest gol îl umple în literatura noastră teologică tînărul teolog VIOREL IONIȚA, candidat la titlul de doctor în teologie, în prezenta sa teză de doctorat intitulată: «Sinodul al VI-lea ecumenic și importanța sa pentru ecumenismul actual».

Candidatul a pregătit acest subiect sub îndrumarea subsemnatului în țară în 1972 și 1975—1977, precum și în timpul studiilor sale de specializare la Facultățile de teologie catolică și protestantă ale Universității din Bonn — R. F. Germania, între anii 1972—1975.

Autorul, după o scurtă introducere în care arată cauzele care au dus la convocarea Sinodului VI ecumenic, trece la tratarea lucrării, pe care a împărțit-o în trei părți.

În partea întâia, autorul se ocupă în special de situația politică, culturală și religioasă a Bizanțului în secolul al VII-lea (610—680).

Precum se cunoaște, Sinodul al VI-lea ecumenic a fost convocat pentru combaterea și condamnarea ereziei monotelite, care afirma în chip eronat că în persoana Domnului Hristos se află numai o singură voință și o singură energie sau lucrare, adică numai voința și energia dumnezeiască, întrucît voința și energia omenească au fost cu totul absorbite de voința și energia divină.

Este evident că erezia monotelită apare ca o prelungire a ereziei monofizite; în fond, monotelismul nu este decât un monofizism deghi-zat. El apare în istorie după 622, în timpul împăratului Heraclie (610—641), care, în urma recuceririi provinciilor răsăritene ale Imperiului bizantin, din dorința de a păstra unitatea politică și religioasă a Imperiului, a început discuțiile cu monofiziții pentru împăcarea lor cu Ortodoxia. Aceștia au susținut că dacă ortodocșii ar admite că în Hristos, după unirea celor două naturi, se află numai o singură energie sau lucrare, ei ar fi gata să se unească cu Ortodoxia.

Opinia acestora, foarte ispititoare la început, și-a însușit-o mai întâi episcopul Cir de Fazis, din provincia Lazica (în Caucaz), care a fost transferat de împăratul Heraclie în 631 pe scaunul de patriarh al Alexandriei, unde a păstorit pînă în 641.

Ca patriarh al Alexandriei, Cir reușește în 3 iunie 633 să realizeze unirea teodosienilor din Egipt, monofiziți moderați, cu Biserica Ortodoxă, pe baza formulei monoenergetice despre «o singură energie în Hristos», numită într-o anatemă, citată de Sinodul VI ecumenic «unica lucrare teandrică» a lui Hristos după întrupare.

Încă de la începutul controverselor, Sf. Sofronie († 638), care va ajunge în curînd patriarh al Ierusalimului (634—638), a recunoscut imediat că în spatele noii formule se află o doctrină eronată, străină ortodoxiei, înrudită cu erezia monofizită. Pentru înlăturarea oricărei neînțelegeri, el plecă îndată la Constantinopol și rugă pe patriarhul Serghie al Constantinopolului (610—641), ca, în interesul apărării păcii în Biserică și al Ortodoxiei, să nu accepte noua formulă: «o singură energie în Hristos».

Patriarhul Serghie, însă, scrie în 633 papei Honoriu al Romei (625—638), străduindu-se să-l atragă spre monoenergism, cum era de altfel și dorința împăratului Heraclie. În scrisoarea trimisă patriarhului Serghie în 633, papa Honoriu interzice într-adevăr să se mai vorbească despre «două energii ale lui Hristos», învățătură ortodoxă, și recomandă mărturisirea «unei singure voințe» — ἐν θελήμα — în Hristos. Astfel, datorită textului scrisorii papei Honoriu, monoenergetismul devine monotelism, iar disputa, din opinie teologică, devine erezia monotelită.

La începutul anului 634, luînd cunoștință de aceasta, Sf. Sofronie al Ierusalimului, cu ocazia instalării sale ca patriarh, trimite patriarhului Serghie al Constantinopolului și papei Honoriu al Romei o Scrisoare sinodală, cunoscută în istorie sub numele de «Sinodiconul patriarhului Sofronie al Ierusalimului», prin care combate temeinic noua erezie monotelită, argumentînd că nu există decât un singur fiu în Hristos, cunoscut în două naturi, fără despărțire, fiecare natură avînd lucrarea sa proprie.

Nici patriarhul Serghie al Constantinopolului, nici papa Honoriu I, și nici împăratul Heraclie n-au ținut seama de învățătura ortodoxă, așa de clar expusă de Sfîntul Sofronie. Mai mult, în septembrie—octombrie 638, împăratul Heraclie publică un edict teologic imperial — Ekthesis — alcătuit după toată probabilitatea de patriarhul Serghie, prin care interzicea orice discuție despre o energie sau două energii în Hristos. Se favoriza implicit expresia «o singură voință în Hristos» și prin aceasta ekthesis-ul devine documentul de bază al ereziei monotelite din 638.

Zece ani mai târziu, împăratul Constans al II-lea (641—668), publică în 648 un nou edict teologic, cunoscut sub numele de «Typos» = Normă, prin care se anulează ekthesis-ul lui Heraclie și se interzice orice discuție despre una sau două energii, sau despre una sau două voințe în Hristos.

În afară de Sfântul Sofronie al Ierusalimului, un alt mare luptător contra monotelismului a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), care se afla în jurul anului 640 în provincia Africa de Nord, în exarhatul Cartaginei, încadrată atunci în Imperiul bizantin.

În 645, a avut loc la Cartagina o importantă dispută între Sfântul Maxim și ex-patriarhul de Constantinopol Pir (638—641 ; 654), în care a fost combătut edictul imperial — ekthesis-ul — din 638, întrucât favoriza erezia monotelită.

În partea a II-a A, autorul tratează despre originea, evoluția și combaterea ereziei monotelite. Se scoate îndeosebi în relief contribuția valoroasă în combaterea ereziei monoenergetice sau a unei singure lucrări în Hristos a Sfântului Sofronie al Ierusalimului, expusă în scrisoarea sa sinodică din 634. Sfântul Sofronie se exprimă în modul următor : «Hristos însuși este cunoscut ca unul și doi ; El este unul după ipostază și persoană, dar doi după firile sale și după însușirile lor naturale ; El este unul ca persoană, dar doi sub raportul firilor» (Sf. Sofronie, Epistola Synodica, P.G., LXXXVII, 3168 A).

În modul acesta, Sfântul Sofronie ia atitudine hotărâtă, pe de o parte contra ereziei lui Nestorie, care afirmă că în Hristos subzistă două persoane, iar pe de alta contra ereziei lui Eutihie, afirmând că după întrupare Hristos a păstrat două firi. Logosul divin lucrează cele dumnezeiești ca Dumnezeu, dar în același timp lucrează cele omenești ca om desăvârșit, pentru că umanitatea lui Hristos nu are un ipostas al său, ea fiind ipostaziată în Logos, sau, mai bine-zis, enipostaziată în Logos.

De asemenea, Sfântul Sofronie combate cu succes și concepția eronată că Hristos ar avea «o natură compusă divino-umană». «Noi, se exprimă Sfântul Sofronie, nu mărturisim o singură și unică lucrare, esențială și naturală și fără nici o deosebire a celor două naturi, pentru a nu fi obligați să admitem o singură esență și o singură fire, așa cum învață în chip de glumă copilărească monofiziții «acefali» — fără conducător, care spun că ar fi o natură compusă» (Sf. Sofronie, Epistola Synodica P.G., LXXXVII, 3172 A).

Prin aceasta, se combatea, în mod expres, învățătura patriarhului monofizit Sever de Antiohia (512—518), despre «o lucrare compusă» a lui Hristos.

Sfântul Sofronie se exprimă lămurit că unele dintre lucrările Mintui-torului Hristos aparțin dumnezeirii, altele umanității, iar altele au o poziție intermediară, întrucât aparțin atât divinității cât și umanității.

Autorul scoate, de asemenea, în relief valoroasa contribuție la combaterea monoenergismului și a monotelismului a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Se explică pe larg în această parte concepția Sfântului Maxim despre cele două lucrări și cele două voințe ale lui Hristos în legătură strânsă cu concepția sa despre «rațiunea lucrurilor», noțiune desigur

împrumutată din gândirea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (secolul V).

Fiecare lucru, după Sfântul Maxim, are un «logos al său», o rațiune a existenței sale, care determină ființa și scopul său. Menirea omului, vocația lui specială, este aceea de a participa la condiția divină, de a se învrednici de sfințire și îndumnezeire.

Referitor la învățătura hristologică, Sfântul Maxim scoate în relief că Iisus Hristos, pe lângă voința Sa dumnezeiască, ca «Fiu al lui Dumnezeu», născut din veci din Tatăl, a avut o voință naturală, pe care a primit-o la întruparea Sa din Fecioara Maria, voință omenească întru totul asemănătoare cu a noastră, dar lipsită de păcat. Voința omenească sau naturală a lui Iisus Hristos, întrucât acționa totdeauna potrivit Logosului său divin, se conforma totdeauna voinței divine și alegea imediat și automat binele. Între cele două voințe ale lui Hristos nu putea apărea niciodată contradicție sau opoziție, deoarece ambele voințe voiau și realizau numai binele. Voința omenească nu este în sine contrară lui Dumnezeu, ci confirmă și deschide planurilor Creatorului, colaborând întru toate cu voința divină.

În ultima analiză, scopul întrupării Mântuitorului nu este altul decât restaurarea naturii umane, readucerea ei din starea de păcătoșenie la sfințenie și îndumnezeire. Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu, este refrenul teologic al Sfinților Părinți, îndeosebi al Sf. Atanasie cel Mare († 373), episcopul Alexandriei.

În modul acesta, învățăturii de «catabasis», adică învățăturii despre coborârea lui Dumnezeu la om, îi corespunde «ridicarea» omului către Dumnezeu — «anabasis», care este sinteza învățăturii duhovnicești a Sfinților Părinți, atât de bine reliefată de Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Îndumnezeirea naturii umane în Iisus Hristos s-a produs nu numai printr-un simplu contact al acesteia cu natura divină, ceea ce ar face ca întruparea să fie lipsită de sensul răstignirii și al învierii Domnului, ci s-a produs prin dragostea care a asociat voințele celor două naturi și energiile sau lucrările lor, pentru ca Taina întrupării lui Hristos să se desăvârșească prin răstignire și să strălucească prin Înviere.

Teologia diotelită și dioenergetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost preluată mai întâi de Conciliul de la Lateran din 649, ținut sub papa Martin I (649—655), și însușită apoi de Sinodul al VI-lea ecumenic (din 680—681).

În partea a II-a B, care are o extindere mai mare, autorul expune pe larg și aprofundat lucrările și hotărârile dogmatice ale Sinodului al VI-lea ecumenic.

Sinodul al VI-lea ecumenic s-a deschis la 7 noiembrie 680 în sala palatului imperial numită «trullan» = «holtită» și s-a încheiat după 18 ședințe, la 16 septembrie 681.

Autorul arată în amănunt numărul episcopilor participanți la Sinod după provincii și jurisdicții, și analizează aprofundat discuțiile fiecărei ședințe în parte.

Pentru a scoate în evidență importanța discuțiilor și a hotărârilor sinodale, Constantin al IV-lea Pogonatul (668—685) a luat parte în per-

soană la primele 11 ședințe de lucru, precum și la ședința a 18-a, ultima, din 16 septembrie 681, în care s-au citit hotărârile dogmatice ale celor cinci sinoade ecumenice anterioare și hotărîrea dogmatică *ōpos* — propusă și acceptată de Părinții episcopi ai Sinodului VI ecumenic.

Au participat în total 174 de episcopi. Majoritatea episcopilor prezenți la Sinod erau din eparhiile Răsăritului, mai ales din Patriarhia Ecumenică de Constantinopol și Patriarhia Antiohiei ; Patriarhia Alexandriei și Patriarhia Ierusalimului au trimis doar câte un delegat, întrucît acestea se aflau sub dominația arabă.

Pentru zilele noastre, un interes aparte prezintă și protocolul aranjării sinodalilor la ședință. Astfel, la dreapta împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul, care stătea în mijloc, erau aranjați potrivit rînduiei : Patriarhul Gheorghe al Constantinopolului (679—686), Patriarhul Macarie al Antiohiei (— 681), ierarhii de sub jurisdicțiile lor, ieromonahul Petru, reprezentantul Patriarhiei de Alexandria și ceilalți ; la stînga împăratului erau orînduiți legații papei Agathon (678—681), care a decedat în timpul Sinodului și toți care se aflau sub jurisdicția Scaunului Romei.

Dintre toate ședințele, importanță deosebită are ședința a 13-a din 28 martie 681, în care au fost anatematizați susținătorii monotelismului, între aceștia și papa Honoriu I al Romei. Acesta a fost anatematizat apoi și în ședința din 9 august 681, în ordinea următoare : Teodor de Faran, Serghie, Pir, Pavel și Petru, foștii patriarhi de Constantinopol, papa Honoriu al vechii Rome, Cir de Alexandria, Macarie de Antiohia, discipolul său Ștefan și preotul Polihroniu.

Din hotărîrea dogmatică — *ōpos* — a Sinodului al VI-lea ecumenic, mai important este pasajul următor : «Noi ne-am alăturat deci celor cinci Sfinte Sinoade ecumenice și venerabililor Părinți și am mărturisit că Domnul nostru Iisus Hristos este adevăratul Dumnezeuul nostru. Unul din Sfînta Treime, cea deoființă și de viață dătătoare ; desăvîrșit în divinitate și desăvîrșit în umanitate ; același fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, compus din suflet rațional și din trup ; deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și același deoființă cu noi după umanitate ; asemănător cu noi în toate, afară de păcat ; născut mai înainte de veci din Tatăl, după Dumnezeire, și același, născut după umanitate, la plinirea vremii, pentru mîntuirea noastră, din Duhul Sfînt și din Fecioara Maria, cea în sens propriu și cu adevărat Născătoare de Dumnezeu ; Unul și același Hristos, cunoscut ca Fiu și Domn, Unul-Născut din două firi, unite în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, fără ca prin aceasta să fie înlăturată deosebirea firilor din cauza unității, ci mai vîrtos păstrîndu-se însușirea fiecărei firi, unite într-o singură persoană și un singur ipostas, El nefiind despărțit sau separat în două persoane, ci Unul și același Fiu, Cuvîntul, Singurul născut al lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos...».

În ceea ce privește raportul celor două voințe și celor două energii sau lucrări în persoana lui Iisus Hristos, Sinodul VI ecumenic a hotărît astfel :

«Mărturisim, de asemenea, că în Hristos există, așa după cum ne-au învățat Sfinții Părinți, două voințe (θελησεις) și două lucrări, care sînt unite între ele în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit. Cele două voințe ale Sale nu sînt opuse între ele, așa precum pretind în mod neevlavios ereticii, dar voința Sa umană, fără să se opună se supune voinței Lui dumnezeiești atotputernice...

Noi mărturisim că în Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru există și două lucrări naturale, unite, între ele în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat adică lucrarea dumnezeiască și lucrarea umană, după cum spune foarte limpede Leon cel de Dumnezeu inspirat că «fiecare din cele două firi lucrează ceea ce este al Cuvîntului, iar trupul săvîrșind ceea ce aparține trupului. Noi nu putem admite să se afirme că Dumnezeu și făptura Sa (firea omenească a lui Hristos — n.n.), ar fi avut o singură și aceeași lucrare, ca să nu ridicăm făptura în ființa divină și nici să coborîm firea dumnezeiască cea aleasă la locul cuvenit făpturilor. Credem că Unul și același a săvîrșit minunile și a îndurat suferințele, potrivit cu cele două firi din care este compus.

Păstrînd deci ceea ce este neamestecat și neîmpărțit, mărturisim că Unul și același este Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru, în Sfînta Treime și după întrupare.

Cele două firi ale Sale strălucesc în Unul și singurul ipostas al Lui, în care a arătat minunile și suferințele în tot cursul vieții Sale mîntuitoare, nu după închipuire, ci în adevăr (J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, tom XI, Florentiae 1765; reproduction Paris-Leipzig, 1901, 636 E — 637 C).

Autorul insistă, de asemenea, asupra receptării hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic de către toate provinciile ce aparțineau Imperiului Bizantin, care păstrau hotărîrea Sinodului de la Calcedon din 451, cu excepția maroniților din Liban, care, mult timp după 681, au păstrat monotelismul.

Bisericile necalcedoniene sau vechi orientale n-au acceptat atunci hotărîrile Sinodului al VI-lea ecumenic din 680—681, văzînd în ele o agravare a hotărîrii din Calcedon, pe care au condamnat-o.

Intr-un capitol special, autorul scoate în relief importanța hotărîrilor Sinodului VI ecumenic pentru ecumenismul actual.

Se cunoaște că Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, în ședința a 5-a din 22 octombrie 451, a formulat învățătura ortodoxă că Hristos este unul în două firi, în modul următor: «Urmînd Sfinților Părinți, noi învățăm și mărturisim cu toții pe Unul și același Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, desăvîrșit în Dumnezeire și desăvîrșit în umanitate, Dumnezeu adevărat avînd suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi, după umanitate, fiind întru toate asemenea nouă, în afară de păcat. Ca Dumnezeu, s-a născut mai înainte de toți vecii din Tatăl, după Dumnezeire, iar ca om s-a născut în zilele cele de pe urmă pentru noi și pentru mîntuirea noastră din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu — θεοτόκος, Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi (ἐν δύο φύσειν)

în chip neamestecat și neschimbat (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) și neîmpărțit și nedespărțit (ἀδιαίρετως καὶ ἁχωρίστως) deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane (οὐκ εἰς δύο πρόσωπα), împărțit sau despartit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvîntul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El proorocii și însuși Domnul nostru Iisus Hristos și așa ne-a transmis Simbolul Părinților noștri» (H. Denzinger, *Enchiridion Sybolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 16—17, Freiburg im Breisgau, 1928, p. 65—67).

Astfel, Sinodul IV ecumenic din Caledon a salvat umanul prin unirea lui cu divinul în Hristos, care constituie o singură persoană, contra lui Nestorie, cel ce credea că poate salva umanul numai ținându-l în chip separat de divin, admitînd două persoane în Hristos, sau doi fii ai lui Dumnezeu — și totodată împotriva monofizismului, care sacrifica firea umană a lui Hristos, aceasta fiind total absorbită de firea lui dumnezeiască, așa precum o picătură de apă se pierde în imensitatea mării.

Consecința gravă a ereziei monofizite este că dacă Hristos, Fiul lui Dumnezeu, nu are, pe lângă firea dumnezeiască, și o fire omenească reală, atunci se nimicește întreaga operă de mîntuire sau răscumpărare a omului. Numai Fiul lui Dumnezeu, devenit om adevărat, putea să se aducă jertfă pe cruce, reprezentînd întreaga omenire, spre a duce neamul omenesc la sfințire și îndumnezeire, deci la mîntuire.

Prin faptul că ereticii monoteliți refuzau naturii umane a lui Hristos o voință și o lucrare proprie, care să conlucreze cu voința și lucrarea Sa dumnezeiască, ei nu mărturiseau pe Iisus Hristos om desăvîrșit, om adevărat, prelungind prin aceasta erezia monofizită.

Autorul are meritul deosebit de a arăta că Sfîntul Sofronie al Ierusalimului mai întîi, apoi Sfîntul Maxim Mărturisitorul le-a demascât în consecvența și afirmațiile lor eretice.

Sinodul VI ecumenic, din 680—681, are o valoare deosebită pentru că a stabilit cu claritate și precizie că în persoana lui Hristos sînt unite ipostatic cele două firi dumnezeiască și omenească, fiecare fire avînd voința și lucrarea ei proprie; voința și lucrarea firii omenești se supune întru toate voinței și lucrării firii dumnezeiești fiindcă prin amîndouă lucrează Hristos Domnul.

*

Lucrarea de față se impune printr-o cercetare serioasă, bine documentată pe texte și studiată cu ajutorul celor mai bune studii apărute în limbile română, franceză, germană și engleză, scrisă într-un stil plăcut, logic și atractiv. Ea umple un gol de mult simțit în literatura teologică de specialitate în limba română.

În același timp este foarte utilă și actuală pentru dialogul teologic dintre Bisericele ortodoxe și Bisericele vechi-orientale, precum și cu Biserica Romano-Catolică.

Lucrarea de față a fost înaintată mai întâi unei comisii speciale alcătuită din subsemnatul, ca profesor îndrumător principal, și din Părinții Profesori de specialitate : Pr. Prof. Milan Šesan de la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, Pr. Prof. Nicolae Șerbănescu de la Institutul teologic de grad universitar din București și Diacon Prof. Constantin Voicu, de la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, spre a face observațiile necesare și a referi asupra ei.

Autorul, primind observațiile scrise ale membrilor Comisiei, a îmbunătățit lucrarea, prezentând în versiunea finală o redactare mai precisă și mai sintetică, atât în ceea ce privește conținutul cât și forma.

Ținând seama de valoarea și calitățile lucrării de față, membrii comisiei au apreciat că ea merită să fie publicată spre a se acorda autorului titlul academic de Doctor în teologie.

Apreciind importanța, utilitatea și actualitatea tezei de doctorat în teologie a P. C. Diac. IONIȚĂ VIOREL, alcătuită în perspectiva viitoarelor contacte ecumenice dintre Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici creștine din lume, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, care are o largă experiență în problemele ecumenismului actual și o contribuție importantă în discuțiile ecumenice în vederea apropierii și colaborării Bisericilor creștine din lume, a acordat autorului Înalta binecuvîntare ca lucrarea sa să fie tipărită într-una din revistele centrale bisericești și susținută ca teză de doctorat în teologie la secția istorică, specialitatea Istoria bisericească universală.

P. C. Diacon Ioniță Viorel este unul dintre tinerii și harnicii doctoranzi în teologie, pregătiți de Institutul teologic din București și încununează astfel, prin teza sa de doctorat, o muncă intensă, de mulți ani, în țară și în R. F. Germania, în domeniul teologiei în general și al Istoriei Bisericii în special. Avem încredințarea că supremul titlu academic, pe care Institutul teologic din București i l-a acordat, va constitui pentru P. C. Sa un îndemn călduros pentru publicarea de noi studii și lucrări care să aducă cinste Bisericii noastre și noii generații de teologi români, îndrumată continuu cu părintească grijă de Prea Fericitul Patriarh Iustin.

Pr. Prof. Dr. IOAN RĂMUREANU
Referent principal

A B R E V I E R I

| | |
|-----------------|---|
| AB | — Analecta Bollandiana |
| BNJ | — Byzantinische Neugriechische Jahrbücher |
| BOR | — Biserica Ortodoxă Română |
| BZ | — Byzantinische Zeitschrift |
| DTC | — Dictionnaire de Théologie Catholique |
| EO | — Echos d'Orient |
| GB | — Glasul Bisericii |
| MA | — Mitropolia Ardealului |
| MB | — Mitropolia Banatului |
| MMS | — Mitropolia Moldovei și Sucevei |
| MO | — Mitropolia Olteniei |
| O | — Ortodoxia |
| OChA | — Orientalia Christiana Analecta |
| OChP | — Orientalia Christiana Periodica |
| RE | — Realencyklopädie |
| SP | — Studia Patristica |
| ST | — Studii teologice |
| Th.Lit.Z | — Theologische Literaturzeitung |
| TU | — Texte und Untersuchungen |
| ZKG | — Zeitschrift für Kirchengeschichte |

Introducere

A scrie istoria Sinodului al VI-lea ecumenic, nu înseamnă altceva decît a scrie istoria monotelismului și aceasta nu numai pentru motivul că actele Sinodului din 680—681 sînt cele mai importante izvoare pentru cunoașterea ereziei monotelite, ci și invers, adică numai atunci este înțeles corect Sinodul cînd se cunoaște corect istoria disputei care a constituit cauza și obiectul discuției sale. Și mai departe, istoria monotelismului nu este, așa cum s-a crezut adeseori, o simplă înșirare de date ale unei discuții teoretice, ci este o pagină importantă din istoria Bisericii și în același timp din istoria Imperiului bizantin. În implicațiile ei strict dogmatice, disputa monotelită n-a supraviețuit Sinodului al VI-lea ecumenic, dar în implicațiile pe care le-a provocat și impus pe teren politic, cultural și bisericesc, se relevă importanța studiului acestei dispute.

Dacă uneori în istoriografia mai veche a fost exprimată părerea că monotelismul este o problemă pur bisericească, mai nou s-a răspuns că aceasta nu ar fi fost decît o afacere politică în interesul împăraților de la Bizanț. Aceste două atitudini, schematizează și reduc complexul istoric în care s-a dezvoltat și pe care l-a complicat mai mult disputa în jurul monotelismului. E adevărat că acest fenomen poate fi privit sub diferite aspecte, dar numai privit în ansamblul său poate fi cunoscut real, atît cît îngăduie datele pe care istoria ni le-a transmis la acest capitol, din păcate nu fără lacune.

În afară de lucrări mai vechi ¹, interesante astăzi numai prin vechimea și raritatea lor, și de articolele publicate prin diferite enciclopedii, nu s-a scris pînă acum nici o monografie specială fie despre Sinodul al VI-lea ecumenic, fie despre fenomenul «monotelism» în complexitatea lor. Studiile care tratau parțial sau se refereau tangențial la problema în discuție nu puteau și nu pot oferi un tablou relativ complet al acestei perioade din istoria Bisericii. Secolul al VII-lea este nu numai pentru istoria Bizanțului, ci și pentru cea a Bisericii creștine, o perioadă dintre cele mai întinse.

Iată cîteva considerații ce justifică pe deplin rîndurile care urmează. La aceasta mai adăugăm faptul că intenția noastră nu este numai de a aduce o modestă contribuție la cunoașterea istoriei bisericești din secolul al VII-lea, ci mai ales aceea de a contribui, cel puțin indirect, la

1. Combefis, *Historia monothelitarum*, in «Actarium novum», Paris, 1648, v. II, p. 1—64; Lambécus, *Histoire en abrégé du concile général, Sixième de Constantinople*, Paris, 1679; J. B. Tamagnini, *Historia monothelitorum*, Paris, 1678; J. Chmel, *Vindiciae conc. oecum.* VI, Praga, 1777.

pregătirea teologică în vederea apropierii dintre Biserica Ortodoxă, care păstrează tradiția celor șapte Sinoade ecumenice și deci inclusiv și a Sinodului al VI-lea ecumenic, și Bisericile vechi-orientale, care prin neacceptarea hotărârilor Sinodului al IV-lea ecumenic (Calcedon 451) au urmat un alt drum, neacceptând în mod automat nici celelalte trei Sinoade ecumenice, care au urmat Calcedonului.

Prin cele spuse n-am căutat numai o motivare a lucrării de față, cât mai curînd o justificare a lucrării ca atare. Căci această lucrare nu s-a născut dintr-un plan dinainte stabilit, ci a luat profil în decursul lecturii aproximativ a întregii literaturi, cunoscută și accesibilă nouă, privitor la tema în discuție.

Studiind izvoarele și bibliografia Sinodului al VI-lea ecumenic am ajuns să distingem mai multe straturi în complexul acestei probleme. Acest fapt raportat la considerații metodologice a dat naștere planului lucrării.

Izvoarele privitoare la Sinodul al VI-lea ecumenic și deci la disputa monotelismului pot fi împărțite în două grupe: la grupa întâi în care intră actele Sinodului însuși, actele conciliului de la Lateran (649); Scrisoarea sinodală (Synodiconul) a patriarhului Ierusalimului Sofronie († 638) și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul († 662).

Izvoarele din grupa a doua se referă numai indirect la disputa monotelită sau la Sinodul al VI-lea ecumenic, însă sînt de o evidentă importanță fiind vorba de lucrări ale unor martori ai timpului sau lucrări ce privesc direct epoca ce interesează. Aici trebuie amintite numele unor autori ca: Ioan de Nikiu; Sebeos, Teofan; Mihail Sirianul, sau lucrări ca: Liber Pontificalis, Liber Diurnus ș.a.

Ioan, episcop de Nikiu, «unul dintre cei mai importanți ierarhi monofiziți din a doua jumătate a secolului al VII-lea»², scrie către sfîrșitul secolului al VII-lea o cronică în limba greacă «ce nu a fost nicăieri amintită în literatura bizantină»³, și care s-a păstrat doar într-o traducere etiopiană făcută în secolul al XVII-lea. Această cronică dă informații prețioase privitoare la situația Egiptului sub aspect politic și bisericesc în ultimii ani ai stăpînirii bizantine și în anii de început ai stăpînirii arabe. Faptul că Ioan de Nikiu era episcop necalcedonian, datele furnizate de el cu privire la Biserica melkită sînt cu atît mai prețioase.

Un alt autor important, la rîndul său tot episcop, aparținînd însă Bisericii armene, este *Sebeos*, decedat în deceniul al VII-lea al secolului de care ne ocupăm și care a scris o «istorie a lui Heraclie» în limba armeană⁴, titlu ce însă nu este potrivit căci lucrarea tratează istoria Ar-

2. *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*. Texte éthiopien publié et traduit par M. H. Zotenberg, în «*Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale*», tome XXV-ème, Paris, 1883, p. 125.

3. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (527—1453) 2. Auflage, München, 1897, p. 404.

4. F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébéos*, traduite de l'arménien et annotée, Paris, 1904.

meniei sub Heraclie ⁵. Lucrarea episcopului Sebeos este pentru Armenia, în raporturile ei cu Bizanțul în secolul al VII-lea pînă în anul 660, ceea ce este lucrarea lui Ioan de Nikiu pentru Egipt.

Mihail Sirianul, ca să amintim tot un ierarh din Biserica necalcedoniană, nu mai este însă un martor direct al epocii de care ne ocupăm. S-a născut în Melitene în 1126, a păstorit ca patriarh al Bisericii iacobite din Antiohia între 1166—1199 ⁶ și a scris o cronică ce transmite date importante privitoare la raporturile dintre patriarhia siro-iacobită din Antiohia și Bizanț în secolul al VII-lea.

Tot în această grupă am amintit și pe Teofan Mărturisitorul († 818) ⁷ care a scris o cronică ce cuprinde epoca de la împăratul Dioclețian (284) pînă la înlăturarea împăratului Mihail I Rangabé (813) ⁸.

Cît privește izvoarele folosite de Teofan pentru secolul al VII-lea, problema nu este încă definitiv elucidată ⁹. Dificil este însă faptul că datele furnizate de această cronică pe perioada anilor 603/610—713/714 implică unele neînțelegeri ¹⁰. G. Ostrogorsky a corectat datele transmise de Teofan privitoare la secolul al VII-lea și a arătat că anii indictionului sînt cu «un an» înaintea anilor de la facerea lumii pe perioada amintită mai sus ¹¹. Pentru istoria politică a secolului al VII-lea bizantin, Teofan constituie izvorul principal, dar în raport cu disputa monotelismului și deci cu Sinodul al VI-lea ecumenic el este insuficient informat.

Și acum un cuvînt despre lucrările auxiliare. Sinodul al VI-lea ecumenic nu s-a bucurat prea mult de atenția cercetătorilor, așa cum a fost cazul, spre exemplu, cu Calcedonul (451). Această lipsă de interes se datorește în primul rînd unui concept fals, acceptat în unele cercuri occidentale, cu privire la Sf. Tradiție, la istoria dogmelor, la istoria gîn-

5. H. Hübschmann, *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber*, Leipzig, 1875, p. 8.

6. Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. de J. B. Chabot, tome I, Paris, 1924, p. II.

7. S-a născut la Constantinopol în jurul anului 752, mai tîrziu se retrage la o mănăstire ctitorită de el însuși ca sub împăratul Constantin al V-lea Copronimul (741—775) să se angajeze în lupta împotriva iconoclasmului. Din această cauză a fost exilat pe insula Samotrake, unde și moare în anul 818.

8. Teofan Mărturisitorul continuă prin aceasta, cronică unui contemporan al său, Gheorghe Sinkellos, și umplea un mare gol în istoriografia bizantină, care de la *Cronica Pascală* nu mai înregistra decât lucrări indirecte cu privire la această epocă, așa cum sînt lucrările lui Gheorghe Pisides (cf. *Chronicon Paschale*, vol. I—II, ed. Ludovicus Dindorfius, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1832; Gyula Moravcik, *Byzantino-turcica*, I, 2. Auflage, Berlin, 1958, p. 241; A. Pertusi, *I poemi di Giorgio di Pisidia fonti per la storia del secolo VII*, în *Akten des XI Internationalen Byzantinisten Kongresses* — München, 1958; Herausgegeben von F. Dölger und H. G. Beck, München, 1960, p. 450—451; K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 346.

9. G. Moravcik, *op. cit.*, p. 532 sq.

10. E. W. Brooks, *The Chronology of Theophanes 607—775*, în «Byzantinische Zeitschrift», VIII (1899), p. 82—97; Vezi și H. Hubert, *Observations sur la chronologie de Théophane et de quelques lettres des papes (726—774)*, în «Byzantinische Zeitschrift», VI (1897), p. 491—505.

11. G. Ostrogorsky, *Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert*, în «Byzantinische neugriechische Jahrbücher», VII (1928—1929), p. 2.

dirii creștine în general. Adolf von Harnack numea acest sinod «al anticarilor și al paleografilor»¹² și așa avea să rămână până astăzi în gîndirea occidentalilor.

În același context intră și monotelismul, deși la acest capitol s-au adus contribuții remarcabile. Afirmatia «Monotheletarum haeresis surculus Monophysitimi»¹³, și aceasta mai totdeauna înțeleasă după schema: Eutihie-Dioscur-Sever de Antiohia — Serghie, a fost socotită drept indiscutabilă și a avut trecere liberă aproape în toate lucrările ce tratau direct sau indirect monotelismul.

Disputa hristologică din secolele IV—VIII ne apare ca o dramă în cinci acte, monotelismul constituind cel de al V-lea și ultimul act¹⁴. Actele acestei drame stau într-o interdependență interioară, dar în același timp fiecare își are profilul și statutul său propriu.

Cercetarea disputei monotelismului, implică și studierea operei Sfîntului Maxim Mărturisitorul. În Biserica Ortodoxă, Sf. Maxim Mărturisitorul și-a avut dintotdeauna locul lui de «Mărturisitor». Grăitor în acest sens, este numărul mare de manuscrise, traduceri sau copii din opera sa, iar teologia ortodoxă română cunoaște pe Sf. Maxim Mărturisitorul datorită ostenelelor părintelui Prof. D. Stăniloae. În teologia occidentală însă, Sf. Maxim Mărturisitorul a fost etichetat — astăzi se mai întîlnesc încă umbrele acestei concepții simplu moștenită — drept «un adevărat fiu al timpului său de epigoni, al timpului în care dispăre filosofia elenică și teologia veche creștină, mai curînd un receptor și sistematizator al diferitelor curente de gîndire pe care le prelucrează, decît un adevărat spirit creator»¹⁵.

Într-o afirmație făcută de curînd, un teolog romano-catolic spunea că «Maxim merită să fie cunoscut în aceeași măsură ca și Augustin»¹⁶. Între aceste două caracterizări la adresa Sfîntului Maxim Mărturisitorul există o perioadă de exact 70 de ani, șapte decenii de gîndire și cercetare teologică.

În acest sens ni se pare relevant următorul exemplu. În 1941 renumitul teolog romano-catolic H. Urs von Balthasar a publicat două lucrări deschizătoare de drumuri pentru cercetarea operei și a gîndirii Sfîntului Maxim Mărturisitorul¹⁷, în care era accentuată dependența acestui Sfînt Părinte de origenism și chiar de Origen, autorul fiind fami-

12. A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Ed. II, Freiburg, 1894, p. 433.

13. H. Hurter, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae*, Tomus I: Aetas prima, Oeniponte, 1903, p. 592.

14. H. Grégoire, *Die byzantinische Kirche*, în «Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches», Hrsg. de N. H. Baynes und H. St. L. B. Moss, Übersetzt von A. Hohlweg. München, 1964, p. 143; Ca să folosim același limbaj noi vom numi Iconoclasmul drept epilogul acestei drame.

15. Wagenmann-Seeberg, *Maximus Confessor*, în «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», Bd. XII, Leipzig, 1903, p. 467.

16. M. J. Le Guillou, în A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 11.

17. H. Urs von Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941; Idem, *Kosmische Liturgie*, Freiburg, 1941.

liarizat și cu gândirea marelui alexandrin. Douăzeci de ani mai târziu von Balthasar avea să republice ambele lucrări într-un singur volum, această a doua ediție fiind total schimbată, așa cum anunță și subtitlul. Afirmatiile privitoare la origenismul Sfântului Maxim Mărturisitorul sînt aici mult atenuate. Iar cînd în 1973 am avut ocazia să-l cunosc personal pe H. Urs von Balthasar, discutînd despre această problemă, mi s-a părut că Sf. Maxim Mărturisitorul cîștigase și mai multă «independență» în gândirea cunoscutului teolog romano-catolic. Acest exemplu nu vrea altceva decît să ilustreze evoluția Sfântului Maxim Mărturisitorul în gândirea și cercetarea teologică modernă.

Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul nu constituie numai un răspuns pe care Ortodoxia îl dădea pe baza tradiției sale în fața pericolului ereziei monotelismului, ci este nivelul pe care-l atinge gândirea creștină, ce se clarifică și se îmbogățește o dată mai mult, tocmai în focul acestei dispute. Și aici nu e vorba de o «teologie dialectică», ci de o «mărturie», de o «mărturisire» a adevărului revelat într-o epocă anumită și într-o anume formă, că Dumnezeu-Fiul s-a făcut om, a murit și a înviat pentru mîntuirea noastră.

Pe temeiul acestor cîteva considerații, se poate afirma că Sinodul al VI-lea ecumenic și deci teologia secolului al VII-lea bizantin, cu toate implicațiile ei, este o punte de legătură indispensabilă între ceea ce a fost numit creștinismul primar și creștinismul evului mediu, este o verigă importantă în lanțul care ne leagă în mod viu de Biserica Sfinților Părinți, este un stadiu al dezvoltării organice a gândirii și simțirii creștine.

Partea I

SITUAȚIA POLITICĂ, CULTURALĂ ȘI RELIGIOASĂ A IMPERIULUI BIZANTIN, ÎN SECOLUL AL VII-LEA (610—680)

Cap. I: Situația Imperiului bizantin la începutul secolului VII și politica religioasă a împăratului Heraclie

Dacă în a doua jumătate a secolului al VI-lea Imperiul bizantin trăia încă în umbra și din roadele «moștenirii lui Justinian» (527—565), moștenire ce în fond nu era decât o grea povară pentru urmașii ambițiosului împărat, la începutul secolului următor Imperiul intră într-o criză ce-i amenința chiar existența sa. Prin cuceririle făcute sub Justinian și mai apoi prin înființarea exarhatelor de Cartagina și Ravena, în apus, Imperiul bizantin se bucura de o oarecare stabilitate și chiar eventualele probleme ce s-ar fi ivit treceau aproape neobservate la Constantinopol, căci aici marea grijă o constituia Orientul.

Justinian a încheiat o pace cu persii în anul 561¹, după alți cercetători în 562², pace care însă n-a fost de lungă durată. S-a ajuns curînd iarăși la neînțelegeri și lupte ce au durat douăzeci de ani (571—591) și care sub împăratul Mauriciu (582—602) au fost încununate de succes pentru bizantini. În anul 591, Mauriciu, care ajutase pe Chosroe al II-lea să urce pe tronul persan, devenindu-i tată adoptiv³, a încheiat pace cu persii și astfel «Imperiul bizantin atinge o altă mare întindere și de adîncă liniște în Răsărit, cum n-a cunoscut niciodată în secolul al VI-lea nici chiar în timpul apogeului lui Justinian»⁴.

În 602 însă, Mauriciu a fost omorît și la tron ajunge una dintre cele mai deplorabile figuri din analele istoriei bizantine: împăratul Focas (602—610). Sub pretext de a-și răzbuna tatăl adoptiv, Chosroe al II-lea declară un război crîncen împotriva Bizanțului, începînd cu recucerirea provinciilor pe care le cedase în urma păcii din 591 (Armenia IV, Martiropolis și Dara)⁵. La Bizanț, Focas duce o politică de terorizare a partidelor adverse și prin atitudinea sa intolerantă față de monofiziți și evrei⁶, care sînt expuși unei adevărate persecuții, fiind obligați să treacă

1. C. M. Patrono, *Bizantini e Persiani alla fine del VI Secolo*, în «Giornale della Società Asiatica Italiana», XX (1907), p. 157 sq.

2. E. Gerland, articolul în «Byzantinische Zeitschrift», XVIII (1909), p. 569.

3. P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*, tome I-er; *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien*, Paris, 1951, p. 170.

4. *Ibidem*, p. 183.

5. *Ibidem*, p. 183.

6. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 3. Auflage, München, 1963, p. 71.

la Biserica oficială, se face din ce în ce mai nedorit. Această politică nesăbuită avea să adâncească și mai mult golul dintre cele două grupe de Biserici, care în urma sinodului de la Calcedon nu se mai înțelegeau acuzându-se reciproc de erezie.

Situația aceasta este curmată prin uciderea lui Focas și urcarea pe tron a lui Heraclie (610—641), fiul exarhului din Cartagina: Prin încoronarea lui Heraclie, la 5 octombrie 610⁷, se instituie o nouă dinastie la Bizanț, aceea a heraclizilor. Heraclie caracterizat drept un demn urmaș al marilor generali ai antichității⁸ ce poate fi comparat numai cu cei mai mari cezari⁹, rămâne în fond ascuns în spatele acestui limbaj de panegiric. În special ultimii ani ai vieții sale sînt greu de explicat pentru biografii săi entuziasmați. Oricum, intervenția și activitatea sa sînt hotărîtoare pentru imperiul roman de Răsărit.

Pe teren cultural, secolul al VII-lea constituie «una dintre cele mai neproductive perioade din istoria culturii bizantine»¹⁰.

Trebuie însă amintit Gheorghe Pisidul, pe care bizantinii l-au comparat cu Euripide¹¹, a cărui operă poetică¹² are și valoare istorică. Aceasta constituie izvorul principal privitor la Heraclie drept conducător de oști, însă în ceea ce privește activitatea lui pentru reorganizarea interioară a Imperiului bizantin sîntem slab informați. Activitatea sa de restaurator nu se putea îndrepta spre o bună administrare a imperiului, la Constantinopol el a construit foarte puțin, concret doar un zid de apărare a Vlachelor¹³, căci toată atenția sa era concentrată într-un singur punct: pericolul persan.

Pentru a putea însă angaja Imperiul împotriva atacului perșilor, Heraclie a înțeles că nu are nevoie numai de o armată bine instruită, acțiune la care se spune că a participat personal, ci și de o oarecare stabilitate internă, de un suport financiar și de o pace, cel puțin temporară, cu dușmanii ce atacau imperiul în părțile sale europene. Poate tocmai această înțelegere a situației grele în care se afla, l-a făcut să renunțe, voind să mute reședința la Cartagina, cu gândul de a păstra cel puțin Apusul, renunțare de la care numai patriarhul a reușit să-l abată.

Perșii continuau lupta lor de cucerire a provinciilor bizantine orientale, fără ca să li se opună o rezistență prea serioasă. Sînt ocupate Egipt-

7. F. Dölger, *Regesten der Kaisernurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453*; Teil I: 565 bis — 1052, München und Berlin, 1924, p. 17.

8. L. Drapeyron, *L'empereur Héraclius et l'Empire byzantin au VII-e siècle*, Paris, 1969, p. 20 sq.

9. F. Thiess, *Die griechischen Kaiser, Die Geburt Europas*, Hamburg-Wien, 1959, p. 15.

10. H. St. L. B. Moss, *Die Geschichte des byzantinischen Reiches A. Von 330 n. Ch. bis zum 4. Kreuzzug*, în «Byzanz. Geschichte und Kultur...», op. cit., p. 43.

11. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 73.

12. A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia Poemi. I. Panegirici epici*. Ettal, 1960, vezi și: Leo Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita*, în «Wiener Studien», XIII (1891), p. 1—62; XIV (1892), p. 51—68.

13. R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris, 1964, p. 265. Vezi și A. Pernice, *L'imperatore Eraclio, Saggio di storia bizantina*, Firenze, 1905, p. 183 sq.

tul și Armenia, iar la 26 mai 614 este ocupat Ierusalimul după o luptă de rezistență ce a durat douăzeci de zile ¹⁴.

Patriarhul Ierusalimului, Zaharia (609—632), este luat prizonier și împreună cu el Sf. Cruce, relicva atât de importantă pentru creștini. Acest fapt a avut un mare răsunet în lumea creștină, acum în pragul evului mediu. Cronografii au arătat că acesta a fost motivul ce l-a determinat pe Heraclie să pornească la luptă împotriva perșilor, adică redobândirea Sfintei Cruci. Pierderea provinciilor orientale, a Egiptului, care era «grătarul imperiului», ca și faptul că perșii se îndreptau spre capitala însăși a Imperiului, au fost adevăratele cauze care-i constringeau pe bizantini să ia atitudine în fața dușmanului neînfricat ¹⁵.

Între anii 622—628, Heraclie întreprinde trei expediții împotriva perșilor ¹⁶, ceea ce a însemnat un succes strălucit de partea bizantinilor și distrugerea definitivă a Imperiului persan multisecular ¹⁷. Provinciile orientale reintră în posesia Bizanțului, fapt cu mari consecințe pentru viața religioasă bizantină, în secolul al VII-lea, așa cum vom vedea mai jos. Încununarea succesului lui Heraclie este readucerea Sfintei Cruci din Ctesifon și așezarea ei la Ierusalim. În ceea ce privește data așezării Sfintei Cruci la Ierusalim de către Heraclie păreri cercetătorilor sînt împărțite. Unii propun data de 21 martie 629 ¹⁸, majoritatea propun data de 31 martie 630 ¹⁹, iar V. Grumel propune data de 31 martie 631 ²⁰.

Prin caracterul acestor campanii împotriva perșilor, Heraclie a fost numit «primul cruciat» ²¹, dar bucuria succesului avea să fie de scurtă durată. Însă în timpul șederii sale în Orient și după cucerirea acestor

14. A. Couret, *La prise de Jérusalem par les perses en 614*, în «Revue de l'Orient chrétien», II (1897), p. 131.

15. S-a bănuț că în acest răstimp ar fi trecut Heraclie la constituirea temelor, ori acest sistem administrativ și în același timp militar își are originea în înființarea exarhatelor de Cartagina și Ravenna, sistem ce se va generaliza în decursul secolului al VII-lea. Cf. H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Leipzig, 1899, p. 8; Ch. Diehl, *L'Origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin*, în «Études byzantines», Paris, 1905, p. 277. Pentru stadiul actual al problemei vezi și: P. Lemerle, *Quelques remarques sur le règne d'Héraclius*, în «Studii Medievale», I (1960), p. 360; G. Ostrogorsky, *Geschichte...*, p. 81 sq.; M. P. Șesan, *Împărțirea administrativă a imperiului bizantin în timpul Comnenilor și Anghelilor (1081—1204)*, Cernăuți, 1942, p. 605.

16. E. Gerland, *Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios*, în «Byzantinische Zeitschrift», III (1894), p. 339 sq.

17. Kretschmann, *Die Kämpfe zwischen Heraclius I und Chosroës II*, Güstrow, 1876, p. 23.

18. N. M. Baynes, *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, în «The English Historical Review», XXVII (1912), p. 299.

19. A. Frolow, *La vraie Croix et les expéditions d'Heraclius en Perse*, în «Mélanges Martin Jugie Revue des études byzantines», XI (1953), p. 96; P. Lemerle, *Quelques remarques...*, p. 352.

20. V. Grumel, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius, Le jour et l'année*, în «Polychordia. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag I», Amsterdam, 1966, p. 143. P. Lemerle, *Quelques remarques...*, p. 352 (În legătură cu Sf. Cruce vezi și A. Frolow, *La relique de la vraie Croix*, Paris, 1961, p. 63); crede că adevăratul motiv al restaurării Sfintei Cruci a fost intenția lui Heraclie de a se reabilita în fața rigoristilor, care-l criticau pentru căsătoria sa cu Martina, ce-i era nepoată.

21. Ch. Diehl et G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris, 1936, p. 143.

provincii, Heraclie a simțit cât de grea este reintegrarea acestor civilizații în corpul Imperiului. În acest context se naște politica religioasă a lui Heraclie, ce nu vedea alt drum decât să urmeze compromisurilor unioniste încercate fără succes de înaintașii săi.

Sfătuitorul teologic al împăratului Heraclie și inspiratorul principal al politicii sale religioase a fost patriarhul Serghie de Constantinopol (610—638). Despre Serghie înainte de înscăunarea sa ca patriarh (18 aprilie 610²²), deci încă sub Focas, se știe doar că era din părinți sirieni-iacobiți²³.

Se spune că a finanțat cu averea bisericească expedițiile militare împotriva perșilor și în 626, când avarii împresoară Constantinopolul, el este cel care, după informațiile transmise de Gheorghe Pisidul, a salvat orașul de la pieire, acesta fiind punctul de vîrf al activității sale politice. În legătură cu acest eveniment i-a fost atribuită compunerea imnului acatist, deși acesta se pare a fi existat de mai dinainte²⁴.

Începutul politicii religioase a împăratului Heraclie constă în interzicerea persecuțiilor împotriva monofizitilor²⁵. Mai tirziu, pentru creștinii din Imperiul persan succesele militare ale lui Heraclie au avut consecințe fericite²⁶. În provinciile recucerite el pare a fi dus personal tratative cu diferiți ierarhi ce nu stăteau în comuniune cu Biserica oficială. Biserica iacobită necalcedoniană, a cărei eră începe în anul 543²⁷, cu centrul la Antiohia, se pare a fi fost destul de bine organizată în timpul lui Heraclie. Patriarhul iacobit Atanasie I (595—631)²⁸ realizează în anul 616 unirea cu Biserica iacobită din Alexandria, al cărei întii-stătător era patriarhul Anastasie (604—616)²⁹.

Mihail Sirianul³⁰ istorisește că împăratul Heraclie a purtat la Maboug o discuție ce a durat 12 zile cu patriarhul ortodox (iacobit — *n.n.*) Atanasie, la care au luat parte mulți alți episcopi iacobiți. Împăratul a prezentat patriarhului iacobit o scrisoare, pe care F. Dölger o datează «înainte de 633»³¹ și care cuprinde o mărturisire de credință redată de Mihail Sirianul. Punctul central al acestei mărturisiri de credință îl constituie următoarele: «Dumnezeu-Cuvîntul nepătîmîtor a suferit cu trupul său pătîmîtor. Este evident că dumnezeirea rămînînd nepătîmitoare, noi

22. J. L. van Dielen, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI 610—715*, Amsterdam, 1972, p. 12.

23. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reiche*, München, 1959, p. 43.

24. *Ibidem*, p. 431.

25. L. Bréhier, *La transformation de l'empire byzantin sous les Héraclides*, în «*Journal des Savants*», 15 (1917), p. 413.

26. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse (sous la dynastie sassanide 224—632)*, Paris, 1904, p. 236.

27. F. Macler, *Chrétientés orientales*, în «*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*», 13 (1923), p. 331.

28. R. Devresse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, p. 119.

29. J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518—616)*, Paris, 1923, p. 322.

30. Michel le Syrien, *op. cit.*, tome II, p. 412.

31. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 203, p. 23.

spunem că El are două naturi : aceea a lui Dumnezeu și aceea a omului, care sînt unite în Iisus Hristos, Dumnezeuul Cuvîntul, Fiu Preacurat, ne-amestecat și nedespărțit, ceea ce înseamnă că *ele sînt două naturi unite într-o singură lucrare* (s.n.) care este după cum a spus Chiril de preafericită pomenire : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*»³².

Cronicarul sirian relatează în același loc cum că, în scrisoarea sa de răspuns, patriarhul Atanasie I al Antiohiei respinge mărturisirea de credință a lui Heraclie, care, bazîndu-se pe Sinodul de la Calcedon, era suspectată de nestorianism. Pentru acest fapt împăratul pornește cu prigoană împotriva iacobiților.

Pentru noi însă este important faptul că această mărturisire de credință conține unele elemente noi în raport cu formula dogmatică de la Calcedon, de la care de altfel pornește. Este vorba de afirmația că cele două naturi în Iisus Hristos sînt unite într-o singură lucrare, într-o singură energie. De reținut faptul că în relatarea lui Mihail Sirianul formula aceasta cu intenții unioniste trece neobservată în Biserica necalcedoniană și că încercările lui Heraclie au rămas fără succes.

Ceea ce însă trebuie să stabilim sînt mai întîi două lucruri : 1) data acestei discuții și 2) cum a ajuns Heraclie la această formulă.

A. Baumstark afirmă că această întîlnire între Heraclie și patriarhul Atanasie Kamelarios ar fi avut loc în anul 621³³, pe cînd G. Owsepian propune anul 633—634³⁴.

Am numit numai aceste două exemple întrucît este vorba de extreme. Este foarte puțin probabil că Heraclie se putea angaja în discuții teologice în 621 deja, iar pe de altă parte este astăzi în general acceptat anul 631 anul morții patriarhului iacobit. Deci discuția n-a putut avea loc mai tîrziu de 631 și probabil că nici mai curînd de 628—629. Teofan care transmite o altă variantă în legătură cu aceste evenimente dă drept dată a acestei discuții anul 629³⁵.

Astăzi, cunoaștem alte documente cu conținutul formulei amintite sau cel puțin acțiuni ale împăratului Heraclie în acest sens, ce poartă o dată anterioară anului 629, așa că această scrisoare a lui Heraclie nu poate fi socotită drept primul document cu conținut doctrinar suspect.

După părerea lui G. Owsepian³⁶ expresia *μία ἐνέργεια*³⁷ a apărut pentru prima dată la Teodosiopolis (Armenia) în 622, în decursul unei discuții purtate fără succes de către împăratul Heraclie cu Pavel Oftalmos, numit și Pavel de Armenia, care făcea parte din partida «acefalilor». Acest Pavel trebuie să fi aparținut Bisericii Ciprului, căci în jurul anului 625 Heraclie adresează un edict către arhiepiscopul Arcadie de Cipru

32. Michel le Syrien, *op. cit.*, p. 402.

33. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 185.

34. G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus, nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897, p. 32.

35. Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1883, p. 329.

36. G. Owsepian, *op. cit.*, p. 22.

37. Cf. Scrisoarea lui Cir de Fazis către Serghie, J. D. Mansi (Mansi), *Sacrorum Conciliarum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1901, vol. XI, p. 559.

«împotriva conducătorului celor fără episcopi», Pavel de Armenia³⁸, în care se interzice ca în Hristos, după unirea celor două naturi, să se vorbească despre două energii.

Discuția împăratului Heraclie cu Pavel Oftalmos a fost, probabil, prima încercare de împăcare a calcedonienilor cu necalcedonienii pe baza formulei «o singură energie», căci, după afirmația Sfintului Maxim Mărturisitorul în «disputa» sa cu ex-patriarhul Pir (Pirrhus) (638—641, 9 ianuarie—1 iunie 654) din anul 645³⁹, patriarhul Serghie însuși a adresat aceluiași Pavel o scrisoare cu scopul de a-l aduce la Biserica oficială pe baza formulei în discuție. Această scrisoare, al cărui text s-a pierdut, a fost datată de V. Grumel⁴⁰ cu anul 622.

De aici deducem poziția patriarhului Serghie, care, deci încă înainte de 622, era preocupat de posibilitatea unirii dintre calcedonieni și necalcedonieni pe baza unei formule de compromis, ca și faptul că împăratul Heraclie nu a jucat un rol decisiv în formularea doctrinei despre o energie. De vreme ce această doctrină exista deja încă înainte de 622, Heraclie n-a putut să-i mai ceară patriarhului Serghie în 633 a se pronunța în legătură cu întrebarea patriarhului iacobit Atanasie Kamelarios despre numărul voințelor și al energiilor în Hristos, așa cum arată F. Dölger⁴¹, probabil pe baza afirmațiilor lui Teofan.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă în același loc⁴² că Serghie a adresat o scrisoare către Gheorghe Arsas, care era paulinianist și căruia îi cere să-i trimită texte în legătură cu o singură energie, adăugind că vrea să se servească de acestea ca să facă unirea Bisericii și că mai târziu același Serghie adresează o altă scrisoare către Teodor de Faran pentru a se înțelege cu el asupra expresiei «o singură energie». În momentul în care se adresează lui Arsas (618)⁴³, Serghie însuși pare a nu fi cunoscut încă doctrina pe care avea să o formuleze mai târziu⁴⁴. Cît privește scrisoarea către Teodor de Faran, scrisă înainte de 622⁴⁵, ea era însoțită de libelul patriarhului Mina de Constantinopol (536—552) către papa Vigiliu (537—555) și era purtată de Serghie Macarona, episcop de Arsinoe.

În această conjunctură trebuie căutată nașterea doctrinei despre o singură energie în Hristos, respectiv a monoenergetismului, care avea să aducă atîta pagubă Bisericii în secolul al VII-lea. Cercetătorului ce se va ocupa cu această problemă îi va fi greu să depășească nivelul ipotezelor, căci toate aceste texte amintite nu s-au păstrat.

Prima încercare a împăratului Heraclie de a realiza împăcarea dintre calcedonieni și necalcedonieni pe baza doctrinei monoenergetice în discuțiile cu episcopul Pavel Oftalmos n-a dus la nici un rezultat. Pe lângă edictul împăratului Heraclie publicat împotriva episcopului Pavel, pa-

38. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 182 (p. 20).

39. P.G., 91, 332 C—333 A.

40. V. Grumel, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Paris-Constantinople, 1932, nr. 282 (p. 114).

41. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 204, p. 23.

42. P.G., 91, 332 B C.

43. V. Grumel, *Les registres...*, nr. 279 (p. 113).

44. A. Pernice, *op. cit.*, p. 229.

45. V. Grumel, *Les registres...*, nr. 281, p. 114.

triarhul Serghie face și el un raport în aceeași problemă nu «aproximativ în 625» cum afirmă Dölger⁴⁶, ci «aproximativ în 623».

Aceste scrieri împotriva lui Pavel Oftalmos sau cel puțin decretul împăratului ajung în mâinile lui Cir (Cyros), episcop de Fazis (Phasis), care în urma lecturii lor a încetat să mai mărturisească două lucrări în Hristos după unire și l-a consultat pe patriarhul Serghie în acest sens. Patriarhul îi răspunde⁴⁷ în anul 626, arătând că «nici un sinod n-a formulat această doctrină, dar că au existat Părinți, și în special Chiril de Alexandria, care vorbește despre o singură lucrare de viață făcătoare a lui Hristos, și patriarhul Mina, care, în libelul său către papa Vigiliu susține o singură voință și o singură lucrare în Hristos». Serghie anexează și o copie a acestei scrieri. Despre formula din scrisoarea dogmatică a papei Leon (440—461) că fiecare natură acționează cele ale sale în comuniune cu cealaltă natură, pe care episcopul Cir o citase în scrisoarea sa către patriarhul Serghie, acesta răspunde că în controversa Severianilor nici un ortodox n-a prezentat acest text al papei Leon ca învățând o dublă lucrare.

Episcopul Cir este rugat să subscrie textele patristice anexate acestei scrisori⁴⁸ și astfel episcopul de Fazis a fost cîștigat pentru doctrina monoenergetistă.

Acesta era suportul politicii religioase a lui Heraclie, care, sigur nu fără amestecul lui Serghie, numește pe Cir de Fazis patriarh de Alexandria. În Egipt, noul patriarh reușește să pună în practică planurile chibzuite cu destulă tactică la Constantinopol.

Cap. II: Unirea de la Alexandria dintre monoenergeți și teodosieni în 633 și urmările ei

Episcopul Cir de Fazis, despre care știm doar că păstorea această eparhie citată în actele Sinodului al VI-lea ecumenic ca mitropolie⁴⁹, a fost transferat de către împăratul Heraclie în anul 630 sau 631 ca patriarh⁵⁰ pentru scaunul melchit din Alexandria. Aici încă de la început, sau mai târziu în fața năvălirii arabilor⁵¹, este numit și prefect al Egiptului fiind însărcinat să conducă luptele de apărare. Patriarhia de Alexandria, care fusese una dintre cele mai puternice organizații bisericești din Orient, al cărei întăritor se bucura de autoritatea unui «faraon episcopal», fiind un adevărat suveran al țării⁵², în prima jumătate a

46. *Ibidem*, nr. 283, p. 114.

47. *Ibidem*, nr. 285, p. 115.

48. Mansi, XI, 525 B—528 C.

49. E. Gerland, *Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae*, Bd. I, Konstantinopol, 1931, p. 9.

50. H. G. Beck, *Kirche und...*, p. 431.

51. V. Grumel, *Cyros — Patriarche d'Alexandrie (630—631)*, în «Catholicisme», t. III, Paris, 1952, p. 418; Vezi și M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens*, Leipzig, 1909.

52. L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970, p. 361; Patriarhul Cir (631—641) a avut în Egipt autoritatea unui «Augustal». Cf. S. Chauleur, *Histoire des coptes d'Égypte*, Paris, La Colombe, Edition du Vieu colombier, 1960, p. 169.

secolului al VII-lea nu mai era decît o tristă amintire a ceea ce fusese în timpul marelui Chiril († 444). După Sinodul de la Calcedon și pînă în timpul lui Justinian, Patriarhia de Alexandria trece prin grele încercări. În anul 535 se produce sub patriarhul necalcedonian Teodosius (535—566) o ruptură în sînul Bisericii necalcedoniene, apărînd astfel două partide, teodosieni și julianiști, care reușeau să-și impună în mod variat reprezentantul lor pe scaunul patriarhal al necalcedonienilor. Între anii 626—665 era patriarh pentru necalcedonieni Beniamin⁵³, care primii șase ani i-a petrecut în Alexandria, după aceea s-a ascuns din cauza lui Heraclie undeva în Egiptul de Sus, unde a rămas timp de 10 ani și de unde a fost apoi chemat de către cuceritorul Alexandriei, Amru⁵⁴.

Biserica melchită calcedoniană pare a fi fost încă relativ puternică la sfîrșitul secolului al VI-lea. Patriarhul Evloghie (580/581—607/608), care poartă legături prietenești cu papa Grigorie cel Mare (†604)⁵⁵, se numără printre cei mai străluciți ierarhi din această epocă. El este amintit de patriarhul Serghie în scrisoarea sa către Cir unde se arată că Evloghie ar fi scris un tratat pentru apărarea tomosului papei Leon cel Mare (440—461) în care celebra formulă a acestuia nu a fost interpretată cum că ar învăța despre o dublă energie⁵⁶.

Între anii 610—619 a păstorit Biserica melchită un alt mare ierarh, Ioan Milostivul, prieten al Sfîntului Ioan Scărarul și al Sfîntului Sofronie, patriarhul de Ierusalim de mai tîrziu. Se pare că Ioan Milostivul ar fi interceptat scrisoarea lui Serghie către Gheorghe Arsas și ar fi intuit erezia ce se ascundea în spatele acestor intenții unioniste. Din pricina ocupației perșilor însă și a faptului că a murit scurt timp după aceea n-a mai putut interveni. Intervenția sa ar fi putut însemna evitarea nenorocirilor aduse de astfel de planuri.

Între cele două grupe, calcedonienii, numiți în batjocură melchiți, și necalcedonienii, numiți pînă în zilele noastre monofiziți, existau nu numai neînțelegeri, ci se ajungea nu arareori chiar la ură și acte de teroare. Necalcedonienii aveau de partea lor marea masă a populației, erau ceea ce noi astăzi numim Biserici naționale, pe cînd calcedonienii reprezentau de obicei autoritatea de stat, de unde și porecla primită de melchiți (de la melek-împărat). Deja la începutul secolului al VII-lea calcedonienii reprezentau o minoritate în raport cu Bisericile-naționale necalcedoniene. Așa se explică și politica religioasă bizantină în raport cu provinciile orientale de la Zenon și pînă la Heraclie.

Cir, ajuns patriarh de Alexandria (631—641), reușește să realizeze unirea unei fracțiuni a teodosienilor, deci a unor necalcedonieni, cu Bi-

53. A. Jülicher, *Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert*, în «Festgabe K. Müller», Tübingen, 1922, p. 23.

54. *Ibidem*, p. 12; vezi și At. K. Arvanitis, 'Η κοπτική 'Εκκλησία (Biserica Coptă), Atena, 1965, p. 48 sq.

55. P. Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de Saint Grégoire le Grand*, în «Mélanges V. Grumel II», Paris 1967, p. 72.

56. Mansi, XI, 525 B.

serica oficială și aceasta pe baza formulei despre «o singură energie în Hristos».

Despre această unire realizată la Alexandria, la 3 iunie 633⁵⁷, sintem relativ bine informați, deoarece ea înseamnă începutul discordiei. Suportul dogmatic al acestei uniri îl constituiau 9 anatematisme sau capitole, care s-au păstrat în actele Sinodului al VI-lea ecumenic⁵⁸. Se cuvine să cităm aici anatematismul a 7-a care conține în fond expunerea doctrinei monoenergetiste: «Dacă cineva, folosind expresia «Același Domn s-a arătat în două naturi», nu recunoaște că El este Unul din Treime, adică Logosul născut din Tată mai înainte de veci și întrupat în zilele mai de pe urmă..., ci susține că El este Unul și Altul și nu Unul și Același, așa după cum a învățat prea înțeleptul Chiril, desăvârșit în dumnezeire și tot așa desăvârșit în umanitate și arătat prin aceasta ca Unul și Același în două naturi; și dacă cineva nu mărturisește că Unul și Același a suferit pe de o parte, pentru că celălalt nu putea suferi, adică a suferit omeneste cu trupul său ca om, iar ca Dumnezeu a rămas nepătimitor în mijlocul suferințelor trupului Său; și dacă cineva nu recunoaște că acest Unul și Același Hristos a operat la fel atât ceea ce era dumnezeiesc, cit și ceea ce era omenesc prin *unica lucrare teandrică* (s.n.), așa după cum învață Sf. Dionisie, să fie anatema»⁵⁹.

În scrisoarea sa către patriarhul Serghie, patriarhul Cir descria în termeni exaltați unirea realizată cu teodosienii, care a fost determinată «mai întâi de harul lui Dumnezeu și mai apoi de doctrina pe care împăratul și Sfinția Voastră, luminați de Dumnezeu, mi-ați comunicat-o»⁶⁰. În realitate, aceasta fusese făcută cu ajutorul armatei și prin presiune⁶¹. Este interesant de menționat faptul că în tradiția Bisericii copte patriarhul Cir a lăsat o impresie foarte rea și că nici un document copt nu face aluzie la tendința lui de a impune formula monoenergetică, nici nu este pomenit tomosul unirii din 3 iunie 633. De numele său este legată numai lupta sa de a impune conciliul de la Calcedon.

Ioan de Nikiu afirmă că patriarhul Cir a săvârșit acte de violență⁶² iar în literatura coptă care vorbește despre adevărate prigoane împotriva necalcedonienilor, săvârșite de el; acesta este numit anticrist⁶³. Aceasta a fost soarta actului de la 3 iunie 633, act ce încununa politica unionistă a împăratului Heraclie și a patriarhului Serghie⁶⁴ de Constantinopol.

57. L. Bréhier et R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et le conquête arabe (590—757)*, în «Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours», publié sous la direction de A. Fliche et V. Martine, tome V, Paris, 1938, p. 117.

58. Mansi, XI, 563 sq.

59. Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. par Dom. H. Leclercq, tome III, première partie, Paris, 1909, p. 340—341.

60. *Ibidem*, p. 339.

61. L. Bréhier et R. Aigrain, *op. cit.*, p. 117.

62. Chronique..., *op. cit.*, p. 566; Zezi și E. Amélineau, *Etude sur le christianisme en Egypte au VII-e siècle*, în «Mémoires de l'Institut égyptien», 1884; Idem, *Vie de Samuel de Qualamar*, în «Revue de l'Histoire des religions», XXX (1894).

63. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Eglise chrétienne au IV-e et V-e siècles*, în «Mémoires de la mission du Caire», t. IV, p. 340; Zezi și H. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62—1934)*, Alexandria, 1935, p. 470.

64. L. Bréhier et R. Aigrain, *op. cit.*, p. 118.

S-a spus pe drept cuvînt că foarte probabil formula de unire din 633 «n-a depășit porțile Alexandriei»⁶⁵.

Cînd patriarhul Cir pregătea unirea de la Alexandria pe baza formulei monoenergetice, Sf. Sofronie (patriarhul de mai tîrziu al Ierusalimului) († 638)⁶⁶, care se afla la Alexandria, a recunoscut imediat în spatele acestei formule doctrina greșită. Sf. Maxim Mărturisitorul va spune mai tîrziu că Sf. Sofronie a căzut în genunchi în fața patriarhului Cir⁶⁷ și cu lacrimi în ochi l-a rugat să nu publice acel «tomos» cu cele 9 capitole aducător de discordie. Acest gest poate fi socotit pe drept cuvînt începutul luptei împotriva monoenergetismului⁶⁸.

După unirea realizată la Alexandria în 3 iunie 633 Sofronie pleacă la Constantinopol unde obține de la patriarhul Serghie promisiunea de a nu se predica o *unică energie* «ca să nu fie tulburată pacea în Biserică»⁶⁹. Problema ridicată de Sf. Sofronie a fost discutată la Constantinopol într-un sinod endemic⁷⁰, ajungîndu-se la o înțelegere pe baza faptului că accentul nu se mai punea pe lucrare-energie ci pe lucrător-operant, vorbindu-se astfel despre unicul operant pentru lucrările divine și umane în Hristos.

Această înțelegere dintre Sf. Sofronie și patriarhul Serghie nu ne este cunoscută îndeaproape decît din scrisoarea acestuia din urmă către papa Honoriu (625—638). Într-o scrisoare către Pir, Sf. Maxim Mărturisitorul⁷¹ menționează un decret dogmatic sinodal (ψῆφος) datat de V. Grumel⁷² cu august 633 și care prescrie să nu se mai afirme în Hristos nici una și nici două lucrări, ci un singur operant, Hristos, în lucrările fiecărei naturi, decizînd ca Sofronie să nu mai discute această problemă, ci să se mulțumească cu doctrina asigurată de Părinți⁷³. Acest decret dogmatic trebuie că a fost formulat în cadrul sinodului endemic amintit

65. P. von Cauwenbergen, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris, 1914, p. 19.

66. Sf. Sofronie s-a născut la Damasc în jurul anului 550. După studii (la Damasc și Ierusalim), predă retorică, fapt ce-i atrage numele de «Sofistul». Mai apoi călătorește prin mai multe țări interesîndu-se de viața monahală. Paralel cu interesul său pentru viața duhovnicească se angajează în combaterea diferitelor concepții hristologice eronate, între care va fi înfrînt și idei monoenergetice. El combate adausul necalcedonian la trisaghion (Sfinte Dumnezeu, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, *cel ce te-ai răstignit pentru noi cu trupul...*) în spatele căreia vedea conceptul hristologic al lui Sever de Antiohia despre o «natură compusă». Vezi și Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972, p. 54; S. Vailhé, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche*, în «Revue de l'Orient Chrétien», VIII (1903), p. 371; Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Un mare protagonist al apostolatului social: Sfîntul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei*, în «Studii Teologice», XXVI (1974), p. 697—706; V. S. Janeras, *Les Byzantins et le trisagion christologique*, în «Miscelanea Liturgica... G. Lercaro», vol. II, Roma, 1967, p. 469; J. M. Garrigues, *La Personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur*, în «Revue thomiste», LXXXII (1974), p. 189.

67. Sf. Maxim, *Epistola ad Petruni*, PG, XCI, 142—143.

68. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 79.

69. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 343.

70. J. Hajjar, *Le synode permanent dans l'Eglise byzantine des origines au XI-e siècle*, Roma, 1964, p. 89.

71. P.G., XCI, 592 BC.

72. V. Grumel, *Les registres...*, nr. 287, p. 115—116.

73. Vezi și Mansi, *op. cit.*, XI, 536 C.

mai sus, sau în raport cu acesta. În aceste discuții însă nu erau atacate cele nouă anatematisme sau capitole ale tomosului patriarhului Cir, iar formula monoenergetică cuprinsă în capitolul al 7-lea rămânea în vigoare. Faptul acesta ne este confirmat de o scrisoare a patriarhului Serghie către patriarhul Cir ⁷⁴, scrisă prin august-septembrie 633, deci după «înțelegerea» cu Sf. Sofronie, în care patriarhul de Constantinopol aprobă unirea făcută de patriarhul Cir cu teodosienii, menționează conținutul tomosului unirii pe care nu-l atacă, ci pune doar accentul pe unitatea «celui care operează» ⁷⁵ și nu pe operație-lucrare.

Prin august-septembrie 633 patriarhul Serghie ⁷⁶ se adresează în scris Sfintului Sofronie în legătură cu lucrarea în Hristos, arătând că nu trebuie să se vorbească de una sau de două lucrări, ci de un singur operant ⁷⁷. În același timp patriarhul Serghie ⁷⁸ trimite un raport însoțit de o scrisoare către sachelarul imperial, pentru a fi transmis lui Heraclie care se afla în Orient. În acest raport, patriarhul Serghie expune conduita sa în disputa monoenergetică și tulburarea cauzată de rezistența Sfintului Sofronie, indicind soluția ce i se părea convenabilă și pe care încercase să o impună peste tot: a se înlătura formulele atît despre una cit și despre două energii, care să fie substituite cu formula: «un singur operant» ⁷⁹.

Către sfîrșitul anului 633, sau mai probabil la începutul anului 634, Sf. Sofronie ajunge patriarh de Ierusalim, în împrejurări care nu sînt cunoscute. Patriarhul Serghie încă nu cunoștea atitudinea noului patriarh față de monoenergetism, dar cum știa că Sf. Sofronie este un adversar de temut continuă acțiunea de consolidare a poziției sale dogmatice. În acest sens caută să-l cîștige pe papa Honoriu (625—638) de partea sa și i se adresează acestuia cu o scrisoare, ce s-a păstrat în actele Sinodului al VI-lea ecumenic și care dă o serie de informații în legătură cu disputa în cauză ⁸⁰. În această scrisoare, patriarhul Serghie istorisește mai întîi despre unirea făcută la Alexandria în 633 și mai apoi despre opoziția făcută de Sf. Sofronie, care amenința astfel această unire obținută cu atîta trudă. Patriarhul de Constantinopol arată în scrisoarea sa că mărturisirea existenței a două lucrări în Hristos duce la mărturisirea existenței a două voințe, ceea ce ar fi o impietate ⁸¹, căci este imposibil ca una și aceeași persoană să aibă asupra aceluiași obiect o voință contradictorie.

Această scrisoare, față de care papa Honoriu era rugat să-și exprime părerea, implica o gîndire teologică ce începușe cu Apolinarie de Laodiceea avînd și nuanțe post-calcedoniene. Papa Honoriu nu era familiarizat cu toate subtilitățile teologice pe care le implica scrisoarea patriarhului Serghie; aceasta însă nu poate justifica întru nimic atitudinea pontifexului roman.

74. V. Grumel, *Les registes...*, nr. 290, p. 116.

75. Mansi, XI, 534 CD.

76. V. Grumel, *Les registes...*, nr. 288, p. 116.

77. Mansi, XI, 536 D.

78. V. Grumel, *Ibidem*, nr. 289, p. 116.

79. Mansi, XI, 536 E — 537 A.

80. *Ibidem*, XI, 537—544.

81. Hefele — Leclercq, *op. cit.*, p. 345—346.

Papa Honoriu⁸² răspunde în același an patriarhului Serghie, fără să aștepte informații și din partea patriarhului Sofronie.

Textul acestei scrisori care nu s-a păstrat decât într-o traducere grecească în actele Sinodului al VI-lea ecumenic⁸³, lansa expresia, deja cunoscută dar nu încărcată în sensul care i se dădea acum, de *ἐν ἑαλέμα* și în acest context monoenergetismul devine monotelism.

Patriarhul Serghie este cel care face legătura logică între energii și voințe, dar atent a nu lansa noi termeni nu pronunță o singură voință, chiar dacă această doctrină este conținută de scrisoarea sa către papă. În intervenția sa, papa Honoriu nu aducea nimic nou în disputa monoenergetică, ci doar exprimă ceva ce patriarhul Serghie nu îndrăznise să facă: interzice să se vorbească despre una sau două energii și recomandă mărturisirea unei singure voințe în Hristos. Faptul că papa Honoriu a tras această concluzie ni se pare o dovadă evidentă în favoarea tezei că papa înțelesese destul de bine ceea ce voia să spună patriarhul Serghie și că acceptase ca atare doctrina acestuia. Cu documentul pontificat, disputa rămânerea în aceeași atmosferă de obscuritate și confuzie, ba și mai mult, intervenția papei a dat curs acestei confuzii, acestei erezii⁸⁴.

Cap. III: «Sinodiconul» Patriarhului Sofronie și «Ectesisul» împăratului Heraclie

Sf. Sofronie ajunge patriarh al Ierusalimului la începutul anului 634, când această Biserică trecea prin grele dificultăți⁸⁵.

Imediat după înscăunarea sa, el a trimis o epistolă sinodală, intrată în istorie cu numele de «Sinodicon»⁸⁶, patriarhului Serghie al Constan-

82. Vezi: L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par... tome I, Paris, 1955, p. 323; H. Kühner, *Lexikon der Päpste*, Zürich, p. 41; Th. Mommsen, *Gestorum pontificum Romanum*, vol. I, *Libri pontificalis*, Berlin, p. 970 sq.; E. Amann, *Honorius I-er pape*, «Dictionnaire de Theologie Catholique» (DTC), tome VII, partie I, Paris, 1922, col. 101; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanum*, Ed. secundam G. Wattenbach, Leipzig, 1885, nr. 2018 (1564), p. 225.

83. Mansi, *op. cit.*, vol. XI, 537.

84. J. Bois, *Le III-e Concile de Constantinople*, în D.T.C., tome II, 2-e partie, Paris, 1908, col. 1262.

85. Patriarhul Zaharia (609—631) a fost luat prizonier de către perși și în lipsa lui un călugăr cu numele Modest a condus treburile patriarhiei (Cf. A. Couret, *La Palestine sous les empires grecs* (326—636), Grenoble, 1869, p. 247). În acest răstimp episcopul Serghie de Joppe, fiind sprijinit de curtea de la Constantinopol, sigur pentru motivul că susținea politica religioasă unionistă a împăratului Heraclie, deci fiind monoenergetist, încearcă să obțină scaunul patriarhal, revendicându-și drepturi de patriarh și sfîșind mulți episcopi, care vor fi socotiți mai târziu schismatici. În anul 631, Patriarhul Zaharia se întoarce din captivitatea persană, dar moare curînd timp după aceea (la 21 februarie același an). În locul lui este ales Modest, care păstorește numai trei ani (631—634). Nu se știe dacă episcopul Serghie de Joppe a fost sau nu ales patriarh (Vezi A. Jülicher, *Berechtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert*, în «Festgabe für A. von Harnack», Tübingen, 1921, p. 129 și G. Zananiri, *Histoire de l'Eglise byzantine*, Paris, 1954, p. 146).

86. Mansi, XI, p. 461—509.

tinopolului și papei Honoriu, prin care își anunța alegerea sa ca patriarh și făcea o mărturisire de credință așa după cum era obiceiul. Walch⁸⁷ credea că sinodiconul lui Sofronie este o simplă scrisoare, nefiind legată de vreun sinod. Astăzi însă, pe baza faptului că Sinodul al VI-lea ecumenic o numește «scrisoare sinodală» se consideră că acest sinodicon, care este «lucrarea dogmatică de bază» a Sfintului Sofronie și «prima reacție ortodoxă împotriva noii erezii propagate de patriarhul Serghie⁸⁹, a fost aprobat de sinodul patriarhal din Ierusalim ce s-a întrunit cu ocazia înscăunării noului patriarh.

Aici expune Sf. Sofronie mărturisirea sa de credință în care atinge și problema energiilor în Hristos. Conform înțelegerii cu patriarhul Serghie, el afirma și accentua unitatea de lucrare în Hristos, respectiv unitatea celui care acționează, a operantului, mărturisind că «El este cunoscut ca un singur Fiu, producând din sine însuși toată lucrarea divină și umană, cea de umilință și cea de slavă... fiind Unul și Același în ipostază, Fiu nedespărțit și cunoscut ca fiind în două naturi, după una lucrează cele ale slavei, după cealaltă El acceptă umilirea... nu există decît un singur și Același Fiu și Hristos nedespărțit, cunoscut în cele două naturi fără despărțire; și despre Același Fiu noi afirmăm toate lucrurile și credem că Lui îi aparțin toate cuvintele și lucrările atît cele care sînt demne de Dumnezeu, cît și cele care sînt conforme omului, cît și cele care țin un rang intermediar conținînd ceea ce este divin și uman⁹⁰ (adică lucrările teandrice = divino-umane — n.n.).

Acesta este nivelul formulei de la Calcedon, mărturisire cu care Serghie ar fi fost de acord întru toate, numai că Sofronie nu se oprea la aceasta, ceea ce ar fi lăsat cale deschisă speculației și echivocurilor, ci afirmă mai departe că «de la o natură și cealaltă noi cunoaștem una și cealaltă lucrare, lucrare existențială și firească conformă fiecărei naturi, care provine în mod nedespărțit de la fiecare substanță și natură, după calitatea naturală și substanțială care Lui îi aparține în mod natural și noi cunoaștem în același timp împreună-lucrarea fără despărțire sau amestecare a fiecărei substanțe»⁹¹.

Argumentul Sfintului Sofronie era simplu: energia sau lucrarea aparține naturii, este naturală și esențială, și dacă se afirmă conform formulei de la Calcedon, care avea valabilitate și pentru monoenergisti, că în Hristos există două naturi nedespărțite și neimpărțite, neschimbate și neamestecate, atunci trebuie să afirmăm aceeași și despre lucrări care sînt două, conform naturilor. Dovada că Sfîntul Sofronie nu putea fi suspectat de nestorianism este faptul că el nu se rezuma la a vorbi numai de dualitatea naturilor în Hristos, ci accentua unitatea ipostasului; nu se rezuma să vorbească numai de dualitatea lucrărilor, ci afirma unitatea Celui care acționează, Celui care suportă aceste lucrări.

87. Ch. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Histoire der Ketzereien Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, Bd. IX, Leipzig, 1780, p. 135.

88. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 360.

89. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 100.

90. Mansi, XI, 488 A-D.

91. *Ibidem*, 481, C.

Sf. Sofronie nu menționează nimic despre voințe, ceea ce ne face să credem că el, cel puțin pînă în momentul publicării sinodiconului, n-a cunoscut schimbul de scrisori dintre patriarhul Serghie și Honoriu. Sf. Sofronie nu dă nici un nume și expunerea sa este pozitivă și nu polemică, rezumîndu-se a combate monoenergetismul fără a aminti și foarte probabil fără a cunoaște evoluția acestuia spre monotelism.

Ajuns la Roma și Constantinopol, sinodiconul Sfîntului Sofronie trece mai întîi neobservat. Papa Honoriu nu se lasă cu nimic influențat de Sfîntul Sofronie și adresează (între 634—638 ?)⁹² o scrisoare către patriarhul Serghie, care nu s-a păstrat și despre care știm doar din actele sinodului al VI-lea ecumenic⁹³ că era pe linia celei dintîi.

Lupta era acum însă egală și cel puțin în provinciile orientale sinodiconul a cîștigat destui adepți pentru cauza Ortodoxiei, astfel că disputa monoenergetistă a provocat o criză ce amenința nu numai politica religioasă unionistă a duetului Heraclie-Serghie, ci pacea Bisericii însăși. Reacția Constantinopolului în fața sinodiconului a fost însă publicarea «Ectesis»-ului în septembrie—octombrie 638.

Prin acest edict imperial⁹⁴, afișat în nartexul Sfintei Sofia din Constantinopol, era interzisă discuția despre o energie sau două energii. Se știe că autorul acestui document a fost patriarhul Serghie, care se pare a fi fost ajutat de egumenul Pir și că ectesis-ul nu este altceva decît acel $\psi\eta\phi\sigma$ modificat⁹⁵, amintit mai sus. Ca și scrisoarea către papa Honoriu, ectesis-ul interzicea expresia o energie (lucrare) pe motiv că, deși a fost folosită de unii Părinți, ea este neplăcută multora dînd naștere la neînțelegeri; expresia două energii (lucrări) era interzisă pe motiv că nu este folosită de Părinți și că ar implica afirmația a două voințe contradictorii în Hristos, astfel că este favorizată expresia «o singură voință».

V. Grumel⁹⁶ a arătat că prin favorizarea expresiei «o singură voință», ectesis-ul constituia transformarea monoenergetismului în monotelism, afirmație prin care se căuta înlăturarea contribuției papei Honoriu chiar și indirectă în raport cu această transformare.

Rămînînd în fond aceeași doctrină, devenind eventual mai clară, monoenergetismul se transforma în monotelism atunci cînd la sugestia patriarhului Serghie că afirmînd două energii ar fi implicată afirmația impioasă a două voințe contradictorii în Hristos, papa Honoriu mărturisea o singură voință în Hristos, mărturisire ce va fi preluată de patriarhul Serghie în ectesis și astfel ectesis-ul devine «documentul de bază al monotelismului»⁹⁷.

În toamna anului 638 patriarhul Serghie a ținut un sinod prin care impunea ectesis-ul și în urma căruia a publicat un decret sinodal⁹⁸ în noiembrie 638, care aproba ectesis-ul și condamna pe cei care îl înlătu-

92. Ph. Jaffé, *op. cit.*, nr. 2024 (1570), p. 225. 93. Mansi, XI, 579.

94. F. Dölger, *Regesten...* nr. 215, p. 25. 95. H. G. Beck, *Kirche...*, p. 431.

96. V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, în «Echos d'Orient», XXIX (1930), p. 20. 97. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 92.

98. V. Grumel, *Les registres des actes...* nr. 292, p. 47.

rau cu pedeapsa depunerii pentru episcopi, preoți și diaconi și cu excomunicarea pentru călugări și pentru laici⁹⁹. Actele conciliului de la Lateran din 649, unde este menționat acest decret sinodal, amintesc și o scrisoare a patriarhului Serghie adresată patriarhului Cir împreună cu o copie a ectesis-ului, text ce nu s-a păstrat¹⁰⁰.

Patriarhul Serghie a murit la 9 decembrie 638¹⁰¹. Papa Honoriu murise deja la 12 octombrie 638¹⁰² fără să fi cunoscut ectesis-ul, în fața căruia nu putem ști cum ar fi reacționat. Cu aceasta însă nu numai că nu avea să se termine disputa monotelismului, ci abia acum începe adevărata istorie a acestei erezii.

Cap. IV: Evoluția disputei monotelite în ultimii ani ai împăratului Heraclie și sub urmașii lui

Politica religioasă a lui Heraclie n-a rămas fără urme în provinciile orientale. În afară de Alexandria au mai fost realizate și alte apropieri cu Biserici necalcedoniene, deși nu se poate afirma dacă pe baza formulei monoenergetice sau nu.

În Armenia, ce nu acceptase sinodul de la Calcedon și care era foarte importantă pentru operațiunile militare ale lui Heraclie, pare a se fi ajuns la o înțelegere între împărat și catolicosul Ezer (632—641), astfel că la un sinod din Garim (Theodosiopolis) ținut probabil în anul 633, «193 de episcopi greci și armeni au semnat unirea și au acceptat Calcedonul»¹⁰³. Chiar dacă această unire n-a fost decît de suprafață este evident că încercările lui Heraclie au avut un oarecare succes¹⁰⁴.

În tot decursul secolului al VII-lea, Biserica armeană a trecut prin grele încercări și raporturile ei cu Biserica bizantină nu sînt clare. Chiar dacă Biserica armeană n-a participat direct la disputa monotelismului¹⁰⁵, totuși în secolul următor, sub catolicosul Ioan Odznetzi (718—729), se va clarifica definitiv atitudinea acestei Biserici față de cea Bizantină, respectiv față de Sinodul de la Calcedon¹⁰⁶.

Cu ocazia Sinodului al VI-lea ecumenic ca și mai tîrziu vor apărea grupuri și în special persoane singuratice care vor susține încă doctrina monotelită. Aceasta însă nu arată decît limitele succesului lui Heraclie și în același timp, tragicul bilanț al ultimei încercări bizantine de a-i împăca pe orientalii necalcedonieni. Prețul fusese acela de a risca o criză în sinul propriei Biserici, care n-a întîrziat să apară, iar rezultatul

99. Mansi, X, 1000 D — 1001 B.

100. V. Grumel, *Les registres des actes...*, nr. 293, p. 117.

101. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 12.

102. H. Kühner, *op. cit.*, p. 41.

103. Fr. Tournabize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, în «Revue de l'Orient chrétien», VIII (1903) p. 208.

104. V. Inglisian, *Chalkedon und die armenische Kirche*, în «Das Konzil von Chalkedon», Bd. II, Würzburg, 1953, p. 383.

105. A. Ter-Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen*, Leipzig, 1892, p. 64.

106. V. Inglisian, *op. cit.*, p. 383.

a fost semnarea unor acte de unire ce n-aveau sens decît pentru bizanțini. Acoperit de invazia arabă, Orientul a rămas pînă astăzi în mare parte necalcedonian.

Scurt timp înainte de a muri (11 februarie 641), împăratul Heraclie a adresat o epistolă către papa Ioan al IV-lea¹⁰⁷, în care mărturisește că nu el este autorul ectesis-ului, și că acesta nu a fost compus din porunca lui, ci că patriarhul Serghie l-a redactat încă cu 5 ani înainte și i l-a prezentat, după întoarcerea sa din Orient, ca să-l semneze.

Împăratul Heraclie a murit la 11 februarie 641, nu înainte de a fi văzut distrusă întreaga sa operă de cucerire. Provinciile orientale au căzut sub stăpînire arabă¹⁰⁸, soartă de care nici Ierusalimul n-a fost iertat¹⁰⁹.

În fața acestei situații, împăratul Heraclie pare a se dezvinovăți de cele săvîrșite, dar n-a întreprins nimic, și ectesis-ul a rămas mai departe în vigoare, ceea ce a dus la alte tulburări.

Urmașul lui Heraclie împăratul Constantin al III-lea, pe care F. Dölger¹¹⁰ împreună cu alți autori îl socotește Constantin al II-lea, domnește numai trei luni și moare la 25 mai 641. Despre acest împărat se știe că fusese un dușman al monotelismului, dar despre intervențiile sale în acest sens se cunoaște numai că l-a înlăturat pe patriarhul Pir, urmașul patriarhului Serghie, deși motivul principal care a dus la înlăturarea lui Pir a fost legătura sa cu partida adversă împăratului¹¹¹.

După moartea lui Constantin, Martina văduva lui Heraclie a reușit să impună pe tron pe fiul său Heracleonas, apoi a repus în scaun pe patriarhul Pir care trăise în exil în timpul domniei «de o sută de zile» a lui Constantin al III-lea¹¹² și prin aceasta favorizează iarăși monotelismul. Ioan de Nikiu¹¹³ arată că opoziția față de împărăteasa Martina și față de fiul său Heracleonas era foarte mare. Adversarii lor sprijineau pe urmașii lui Constantin al III-lea, nesocotind astfel testamentul lui Heraclie cel Bătrîn. Sebeos¹¹⁴ menționează că Valentinian, care fusese numit conducătorul armatei, aflîndu-se în Orient și auzind că pe tronul lui Heraclie se află fiul Martinei, se întoarce la Constantinopol cu armata; Heracleonas este înlăturat și pe tron este pus fiul încă

107. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 215, p. 25.

108. G. Graft, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I, «Studi e Testi», nr. 118, Roma, 1944, p. 53—54; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, I, Traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguine, Paris, 1932, p. 263; E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches, von 363 bis 1071*, Bruxelles, 1935, p. 33.

109. Vezi P.B. Steidle, *Aus den Annalen Ieruselems*, în «Benediktinische Monatschrift», XIX (1937), p. 400; Sophronius, *Weihnachtspredigt*, în «Benediktinische Zeitschrift», XX (1938), p. 417; W. E. Kaegi, *Initial byzantine reactions to the Arab Conquest*, în «Church History», XXXVIII (1969), p. 139.

110. F. Dölger, *Regesten...*, p. 25.

111. E. Hermann, *Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381—1453)* în «1054—1954. L'Eglise et les Eglises», Chevetogne, vol. I, 1954, p. 287.

112. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 67.

113. F. Altheim und R. Stiehl, *Christentum am roten Meer*, erster Band, Berlin, 1971, p. 373.

114. H. Hübschmann, *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber*, Leipzig, 1875, p. 19.

minor (avea numai 11 ani) al lui Constantin al III-lea, Constans al II-lea ¹¹⁵ (641—668).

Din porunca senatului, lui Heracleonas i se taie nasul, iar împărătesei Martina limba, ambii fiind apoi exilați pe insula Rodos. Patriarhul Pir ia și el drumul exilului.

Scurta domnie a lui Heracleonas (25 mai—8 noiembrie 641) n-a rămas fără efecte pentru istoria monotelismului. Patriarhul Cir de Alexandria, care după mărturia lui Ioan de Nikiu ¹¹⁶ este chemat imediat după moartea lui Serghie la Constantinopol, unde a rămas exilat mai mult timp, pe motiv că ar fi risipit bogățiile bisericești ¹¹⁷, este trimis de Heracleonas iarăși la Alexandria și însărcinat, fără consimțământul senatului ¹¹⁸, să încheie pace cu arabii, care porniseră să cucerească Egiptul. Patriarhul Cir, ce era în același timp și administrator civil ¹¹⁹, îndeplinește un rol important în reorganizarea Egiptului ¹²⁰, care aflându-se în mare decadentă sub toate aspectele ¹²¹ a căzut apoi ușor în mâinile arabilor. În 642, Alexandria trece sub ocupație arabă și astfel se încheie rolul patriarhului Cir care și moare probabil scurt timp după aceasta și odată cu el și unirea făcută cu necalcedonienii. Izvoarele ¹²² numesc pe un oarecare Petru (642—651) drept urmaș al lui Cir, despre care nu se știe mai mult decât că era și el monotelit și că după moartea acestuia urmează o vacanță de 93 de ani, timp în care la Alexandria stăteau în mod trecător doar locțiitori de patriarhi.

Cu ocuparea Alexandriei de către arabi, se încheie de fapt politica religioasă unionistă dusă de Heraclie. La Constantinopol însă se continuă lupta pentru susținerea monotelismului, astfel că sub Constans al II-lea criza provocată în Biserică de această dispută a atins punctul său de vîrf.

În anul 642, Constans trimite o scrisoare ¹²³ către papa Ioan al IV-lea ca răspuns la scrisoarea acestuia, ce fusese adresată către Heraclie și Constantin. Împăratul mărturisește două naturi și două voințe și acceptă Calcedonul, ceea ce, așa cum remarcă F. Dölger ¹²⁴, lasă să se întrevadă că la început Constans a sprijinit, cel puțin formal, Ortodoxia. Contactul cu situația din provinciile occidentale ca și rezistența patriarhilor

115. Vreme îndelungată numele de Pogonatul era atribuit fiului lui Constans al II-lea, lui Constantin al IV-lea. Începînd cu E. W. Brooks (*Who was Constantin Pogonats?* în «Byzantinische Zeitschrift», XVIII (1908), p. 461), și mai apoi pe baza unor monezi (Georg Ostrogorsky, *Geschichte...*, p. 95) s-a dovedit că titlul de Pogonatul trebuie atribuit lui Constans al II-lea.

116. *Chronique*, ed. M. M. Zotenberg, *op. cit.*, p. 565.

117. Să fie aceasta o încercare a lui Heraclie de a împăca disputa provocată în Biserică de monotelism?

118. F. Dölger, *Regesten...* (p. 25), nr. 220.

119. M. Cramer und H. Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schriftum der Koptischen Monophysiten* (6—7 Jahrhundert), în «Das Konzil von Chalkedon», tom II, Würzburg, 1953, p. 329.

120. E. Amélineau, *La conquête de l'Egypte par les Arabes*, în «Revue historique», XL (1915), p. 305.

121. J. Maspero, *Organisation militaire de l'Egypte byzantine*, Paris, 1912, p. 132.

122. G. Georg, *op. cit.*, p. 46.

123. F. Dölger, *Regesten...* nr. 21.

124. *Ibidem*, p. 26.

de Constantinopol din acest răstimp pe linia lui Serghie, n-au rămas fără ecou în politica religioasă a lui Constans.

Schimbările de suverani din anul 641 au adus după sine schimbarea de patriarh. Astfel patriarhul Pir, se pare că de bună voie, părăsind scaunul patriarhal, a peregrinat prin Africa de nord, unde a avut o dispută cu Sf. Maxim Mărturisitorul. În urma acestei dispute a ajuns la Roma, unde, din cauza lepădării sale de monotelism, a fost primit sărbătorește.

La Constantinopol, a fost ales patriarh Pavel al II-lea (641—653). Acesta trimite papei Teodor (642—649) o scrisoare sinodală¹²⁵ în care mărturisește credința ortodoxă fără să menționeze ectesis-ul sau altceva despre monotelism. După ce însă papa Teodor a primit pe Pir sărbătorește la Roma și l-a recunoscut drept adevăratul deținător al tronului patriarhal de Constantinopol, a explicat alegerea lui Pavel drept necanonică. Atunci patriarhul Pavel a adresat în 646 sau 647 o scrisoare sinodală¹²⁶, în care arată dragostea sa pentru pace și explică tăcerea sa îndelungată ca avînd scopul să evite o dispută plină de injurii. La insistența apocrisiarhilor romani însă, s-a decis să expună papei ceea ce înțelege el prin expresia o singură voință. El deduce o singură voință din o singură persoană a lui Hristos și o afirmă, pentru a evita contradicția sau diversitatea voințelor în Hristos și nu pentru a amesteca naturile. Trupul unit cu Cuvîntul posedă voința divină, fiind condus și mișcat de către acesta, fără elan propriu. Autorul nostru folosește în acest sens autoritatea Părinților: Sf. Grigorie Teologul, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Alexandriei ca și aceea a lui Serghie și Honoriu¹²⁷.

Această acțiune a patriarhului Pavel duce la încordarea situației și la adîncirea crizei dintre Roma și Constantinopol, astfel că împăratul Constans al II-lea se vede silit să publice, în 648, «Tipos»-ul¹²⁸ prin care este anulat și înlăturat din nartexul Sf. Sofia ectesis-ul lui Heraclie și este interzisă orice discuție despre una sau două energii, ca și despre una sau două voințe. Sînt prevăzute pedepse grave pentru încălcarea acestui edict.

Răspunsul Romei a fost ținerea unui sinod la Lateran în 649, sub papa Martin, ce fusese plănuț încă de papa Teodor și care condamnă monotelismul. Prin acest sinod se încheie evoluția dogmatică a disputei monoteliste; efectele acestei dispute au fost însă destul de puternice în Biserica pînă la Sinodul al VI-lea ecumenic.

Se cuvine aici să mai amintim un decret dogmatic¹²⁹ adresat armeenilor în anul 650 de către patriarhul Pavel al II-lea cărora le poruncește să facă unirea de credință cu Biserica greacă, și să accepte Calcedonul și «Tomosul» papei Leon, scriere ce era însoțită de un ordin al împăratului¹³⁰. În acest timp, soldații din armata bizantină, care era staționată

125. V. Grumel, *Ibidem*, nr. 299, p. 120. 126. *Ibidem*, nr. 300.

127. Mansi, XI, 572 CE.

128. F. Dölger, *op. cit.*, nr. 225, Text la Mansi, X, 1029—32.

129. V. Grumel, *op. cit.*, nr. 301, p. 121.

130. M. Ghazarian, *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, Marburg, 1903, p. 30.

în Armenia, se plîngeau că sînt considerați drept eretici și că au fost excluși de la împărtășanie¹³¹. În această împrejurare a publicat Pavel decretul său dogmatic care a primit drept răspuns o clară mărturisire la monofizitism din partea Bisericii armene la sinodul din Dvin. În anul 653 împăratul Constans al II-lea a sosit personal în Armenia și a impus unirea cu puterea armatei, unire ce se face însă numai la suprafață și de scurtă durată și despre care nu se știe dacă s-a făcut pe baza monotelismului¹³².

Cap. V: Apărătorii dreptei credințe în fața ereziei monotelite

După moartea Sfîntului Sofronie, patriarhul Ierusalimului, cel care a continuat lupta împotriva noii erezii a fost Sf. Maxim Mărturisitorul¹³³.

Aproximativ în jurul anului 640 Sf. Maxim Mărturisitorul se afla în Africa de Nord, unde a găsit un teren prielnic acțiunilor sale. În urma cuceririi Siriei și a Egiptului de către arabi, mulți călugări, preoți și probabil chiar episcopi, se retrag în Africa de Nord, astfel că aceasta devine nu numai locul unor tulburări religioase, căci între refugiați se aflau și mulți necalcedonieni, ci și centrul de rezistență ortodoxă împotriva monotelismului de la Constantinopol¹³⁴.

Rezistența ortodoxă a Cartaginei în fața monotelismului de la Constantinopol a avut însă și alte cauze. De la Cartagina pornise Heraclie, de acolo unde tatăl său rămăsese exarh. Și acum cînd Sf. Maxim Mărturisitorul se angajează acolo împotriva monotelismului, se afla ca exarh

131. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 100.

132. *Ibidem*, p. 101.

133. Sf. Maxim Mărturisitorul s-a născut la Constantinopol în jurul anului 580. Pe la vîrsta de 30 de ani a ajuns secretarul particular al împăratului Heraclie. Prin 613—614 s-a retras la m-reă Chrysopolis de lângă Constantinopol, unde rămîne pînă în 626, cînd din cauza năvălirii perșilor se refugiază în Africa. Pînă în anul 640 s-a ocupat cu polemica anti-monofizită (Vezi I. G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 279; R. Cantarella, *S. Massimo Confessore; La mistagogia e altri scritti*, Florența, 1931, p. V. R. Devresse, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, în «*Analecta Bollandiana*» XLVI (1928) p. 14 sq. W. Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximovita*, în «*Analecta Bollandiana*» 85 (1967) p. 315; V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis au Maxime le Confesseur*, în «*Dictionnaire de Théologie Catholique*» t. X, part I, Paris, 1928, coll. 449; Idem, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur*, în «*Echos d'Orient*», XXVI (1927), p. 30; E. Montmasson, *Chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur*, în «*Echos d'Orient*», XIII (1910), p. 154; A. Ceresa-Castaldo, *Appunti dalla biografia di S. Massimo Confessore*, în «*Scuola Cattolica*», 84 (1956), p. 145, sq.; P. Sherwood, *An Annotated date — List of the Works of Maximus the Confessor*, în «*Studia Anselmiana*», nr. 30, Roma, 1952, p. 1 sq. Pe baza unui text sirian S. Brock (*An Early Syriac Life of Maximus Confessor*, în «*Analecta Bollandiana*», 91 (1973) 229—346) afirmă că Sf. Maxim Mărturisitorul s-ar fi născut în satul Hesfim din Palestina avînd ca mamă o persană și tată un samaritean. La botez a primit numele de Moschion și a fost crescut de un călugăr origenist cu numele de Pantaleon. Prin aceasta intră în cercul de influență al Sfîntului Sofronie, patriarhul Ierusalimului. Poate că autorul acestei biografii îl confundă pe Sf. Maxim Mărturisitorul cu Sf. Ioan Moshul, care era un apropiat prieten al Sfîntului Sofronie.

134. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique* (533—709), Paris, 1896, p. 543.

Grigorie, la curtea căruia el se bucură de multă trecere. Ch. Diehl¹³⁵ presupune că Grigorie era fiul lui Niceta, care la rândul său era fiul unui alt Grigorie, acesta fiind fratele lui Heraclie cel Bătrîn.

Exarhul Grigorie cel Tânăr se răsculă în 646 și se declară împărat. Murind însă în 647 în bătaia de la Sufetula împotriva arabilor, planurile sale eșuează. În aceste planuri, el a sprijinit pe Sf. Maxim și a primit la curtea sa pe patriarhul fugar Pir. J. L. van Dieten¹³⁶, crede că exarhul Grigorie intenționa să restaureze imperiul în Apus și să-l cîștige pe Pir drept patriarh legal. Astfel, organizează la Cartagina în 645 acea dispută dintre Sf. Maxim și expatriarhul Pir, pe care însuși Sf. Maxim a consemnat-o în scris¹³⁷, transmițînd astfel documentul cel mai important al disputei monotelite¹³⁸.

Mai tîrziu, Sf. Maxim Mărturisitorul a trebuit să dea socoteală la Constantinopol de relațiile sale cu exarhul răsculat și din mărturisirile semnat-o în scris¹³⁷, transmițînd documentul cel mai important al disputei monotelite¹³⁸.

Pentru șederea Sfîntului Maxim Mărturisitorul în Africa, este foarte importantă activitatea sa de a angaja Biserica de aici pe drumul apărării Ortodoxiei, exercitînd astfel «o puternică influență asupra episcopatului african, care în decursul anului 646 a luat atitudine față de această dispută»¹³⁹, în trei sinoade locale din Numidia, Byzacium și Mauretania¹⁴⁰. În Africa Proconsulară, unde scaunul din Cartagina era atunci vacant, a fost nevoie de mai mult timp pentru convocarea unui sinod. Acest sinod s-a ținut după alegerea unui nou mitropolit și s-a asociat prin rezoluțiile sale deciziilor generale ale episcopatului african¹⁴¹.

În Africa, Sf. Maxim Mărturisitorul nu numai că a reușit să cîștige pe ex-patriarhul monotelit Pir pentru Ortodoxie și să angajeze Biserica de aici pentru cauza dreptei credințe, ci prin aceasta a reușit să provoace și Roma la o acțiune hotărîtă împotriva ereziei. Sinoadele locale din Africa s-au adresat papei Teodor, cerîndu-i să intervină pentru stîrpirea noii erezii, iar prin faptul că mulți credincioși din Africa se refugiază în fața pericolului arab în Italia, la Roma se întărește tot mai mult partida împotriva Bizanțului cu doctrina sa¹⁴².

Papa Honoriu a murit la 12 octombrie 638, astfel că ectesis-ul trimis spre a fi semnat a ajuns la Roma după moartea sa. Se presupune¹⁴³ că moartea sa a fost cunoscută la Constantinopol încă înaintea trimiterii ectesis-ului și că prin aceasta deci se căuta ca alegerea noului papă să fie făcută dependentă de semnarea ectesis-ului.

Lui Honoriu îi urmează papa Severin, hirotonit abia la 28 mai 640 și decedat scurt timp după aceasta, la 2 august 640¹⁴⁴.

135. *Ibidem*, p. 525. 136. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 84.

137. PG, XCI, 288—353.

138. J. Bois, *Le III-e Concile de Constantinople*, în «D. T. C.» tome III, Paris, 1908, coll. 1264. 139. Disputa monotelismului (*n.n.*).

140. E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, Bd. II, Tübingen, 1933, p. 548.

141. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 426. 142. E. Caspar, *op. cit.*, p. 550.

143. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 392. 144. E. Caspar, *op. cit.*, p. 527.

Este de presupus că întîrzierea sfințirii papei Severin s-a datorat refuzului său de a accepta ectesis-ul, deși nu se știe precis cum s-a întîmplat că a ajuns totuși papă fără ca să semneze acest edict. Severin a dat chiar un decret¹⁴⁵ în anul 640 împotriva edictului imperial prin care mărturisește conform celor două naturi, două voințe naturale și două lucrări naturale¹⁴⁶.

La 24 decembrie 640 a fost sfințit ca papă Ioan al IV-lea originar din Dalmația¹⁴⁷, care în ianuarie 641 convoacă un sinod unde se pronunță anatema împotriva monotelismului¹⁴⁸. Și pentru faptul că patriarhul Pir în acțiunea sa de a impune ectesis-ul se sprijinea pe autoritatea papei Honoriu, Ioan al IV-lea adresează împăratului Constantin fiul lui Heraclie¹⁴⁹, deci în anul 641, o scrisoare prin care apără de erezie scrierile înaintașului său. El afirma că papa Honoriu vorbind despre o singură voință s-ar fi referit la contradicția dintre voința trupului și cea a minții, «mentis et carnis contrarias voluntates», care există la oameni și care nu există la Hristos, astfel că expresia o singură voință în concepția lui Honoriu se referă numai la ceea ce mai târziu în decursul disputei s-a numit voința umană.

Ioan al IV-lea a murit la 12 octombrie 642 și a avut ca urmaș pe papa Teodor (642—649), sfințit la 24 noiembrie 642, despre care Liber Pontificalis¹⁵⁰ scrie că era «natione Grecus, ex patre Theodoro episcopo de civitate Hierusalima». L. Duchesne a arătat însă că această frază «trebuie înțeleasă în sensul că papa Teodor sau tatăl său, a fost originar din Ierusalim, și nu în sensul că tatăl papei ar fi fost episcop în cetatea sfîntă»¹⁵¹, pentru că lista episcopilor din Ierusalim nu citează nici un episcop Teodor, care ar fi putut fi tatăl papei Teodor.

Papa Teodor, familiarizat cu limba și cultura teologică greacă, provenind probabil din cercul adepților Sfîntului Sofronie de Ierusalim, a fost, după afirmația lui E. Caspar, care s-a ocupat îndeaproape cu această epocă, primul papă «prin care s-a ajuns la o atitudine hotărîtă față de întreaga problematică»¹⁵².

Într-o scrisoare adresată patriarhului Pavel de Constantinopol prin 642—643, papa Teodor a aprobat conținutul scrisorii sinodale a patriarhului, care nu atingea problemele disputate, așa cum am văzut mai sus. Papa arăta în scrisoarea sa că patriarhul Pir ar fi trebuit să fie chemat în fața unui sinod, la care să participe și apocrisiarii romani la Con-

146. *Ibidem*, p. 227, ne spune despre acest decret al papei Severin, următoarele «profiteur iuxta duarum naturarum modum ita et duas naturales voluntates atque duas naturales operationes». V. Grumel, însă (*Recherches...* EO, 1930, p. 25) afirmă că Severinus ar fi condamnat Ectesisul printr-un act sinodal, care nu s-a păstrat, pe motivul că aceasta nega existența celor două lucrări în Hristos; problema unei sau a două voințe neintrînd în considerațiile sale. Din păcate, nepăstrîndu-se acest act sinodal nu putem ști precis în ce a constat reacția primului papă împotriva monotelismului, sau dacă Severinus n-a cunoscut într-adevăr decît monoenergetismul.

147. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis...*, p. 330.

148. K. Stürmer, *Konzilen und ökumenische Kirchenversammlungen*, Göttingen, 1962, p. 62. 149. Ph. Jaffé, *op. cit.*, nr. 2042 (1583).

150. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 331.

151. *Ibidem*, p. 331.

152. E. Caspar, *Geschichte...* p. 543.

stantinopol, Sericus și Martin, să fie cercetat în legătură cu credința sa și numai în funcție de mărturisirea sa să fie depus¹⁵³, sau dacă nu, să fie trimis la Roma pentru a fi judecat. Papa n-a primit nici un răspuns de la Constantinopol, astfel că atunci când în 646 Pir, în urma disputei avute cu Sf. Maxim Mărturisitorul în Africa, a venit la Roma, Teodor a fost îndreptățit să primească pe acesta ca pe patriarhul în drept și să explice alegerea lui Pavel drept necanonică.

La Roma, unde s-a lepădat de erezia monotelită, Pir a fost primit sărbătorește, dar scurt timp după aceea a ajuns la Ravena, unde s-a întors la monotelism, astfel că papa Teodor a spus despre el că «s-a întors ca și ciinele la vărsătura sa»¹⁵⁴ și l-a excomunicat semnind actul de excomunicare cu pana înmuiată în Sf. Cuminecătură.

Papa Teodor a regretat faptul de a nu-l fi recunoscut pe Pavel drept patriarh canonic și prin 646—647 s-a adresat acestuia direct¹⁵⁵ solicitându-l să se pronunțe în legătură cu monotelismul. Cum însă patriarhul s-a pronunțat în mod hotărît pentru erezie, a fost excomunicat de papă la sfârșitul anului 648 sau începutul anului 649.

La Constantinopol, se încerca totuși împăcarea cu Roma și nu s-a forțat nota cu excomunicarea. Această înțelegere era concepută însă pe baza «Tipos»-ului, adică prin renunțarea la neînțelegerile dogmatice. Astfel la Roma a apărut un oarecare patrician Grigorie cu scopul ca să mijlocească împăcarea dintre papă și patriarh, aceasta fiind o dovadă că împăratul și patriarhul au încercat pentru ultima oară să realizeze împăcarea înainte de a se hotări să pună în practică pedepsele prevăzute de Tipos pentru opozanți¹⁵⁶.

Când în 649 apocrisiarii papei la Constantinopol sint depuși din treapta preotiei, arestați, bătuti și exilați pentru că au înlăturat tipos-ul, aceștia erau primele victime ale acestui decret imperial. J. L. van Dieten observă în mod just că din punct de vedere juridic apocrisiarii se loveau de un decret imperial și că pedepsirea lor trebuie văzută ca o pedeapsă de stat¹⁵⁷. Dar tocmai aici consta greșala de bază a politicii de la Constantinopol, că încerca să rezolve juridic și cu ajutorul forței o problemă dogmatică și în primul rînd de ordin bisericesc. Și tot aici trebuie căutată îndreptățirea Romei de a duce lupta mai departe, ca și acele afirmații ale Sfîntului Maxim Mărturisitorul, care interzic împăratului dreptul de a se amesteca în treburile dogmatice.

Papa Teodor a murit la 14 mai 649, lăsînd ca urmașul său papa Martin (649—655) să pună în practică ceea ce el planificase: un sinod împotriva monotelismului. La aceasta s-a ajuns nu numai prin sugestia sinoadelor locale din Africa, amintite mai sus, ci și prin concursul de împrejurări care au adîncit înstrăinarea dintre Roma și Constantinopol. J. Ch. Hefele-Dom. H. Leclercq¹⁵⁸ amintesc chiar mai multe sinoade locale, ca spre exemplu în Orléans, între 638—639, sau la 29 mai 643 în Cipru, care s-au pronunțat împotriva monotelismului.

153. Ph. Jaffé, *op. cit.*, nr. 2049 (1587).

154. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 334.

155. Ph. Jaffé, *op. cit.*, nr. 2055 (1591).

156. J. L. van Dieten, *op. cit.* p. 95.

157. *Ibidem*, p. 97.

158. *Op. cit.*, p. 398. p. 400.

Și totuși toate aceste sinoade locale, inclusiv cele din Africa, nu erau decît luări de atitudine, care ajutau mult partida ortodoxă, dar care nu contribuiau cu nimic la lămurirea și încheierea acestei dispute.

La 5 iulie 649, a fost sfințit papa Martin, fără să se mai aștepte aprobarea de la Constantinopol. Martin, care fusese apocrisiar la Constantinopol a grăbit ținerea sinodului pe care îl pregătise deja papa Teodor ¹⁵⁹. Acest sinod s-a ținut la Lateran între 5—31 octombrie 649 în cinci sedințe. Despre acest sinod s-a spus că pare a fi «un conciliu oriental pe teren roman» ¹⁶⁰. Erich Caspar, pornind de la studierea actelor acestui sinod, a arătat că aici este vorba de o curioasă paralelă a limbilor greacă și latină ¹⁶¹, fiind primul conciliu roman, ale cărui acte s-au păstrat în două versiuni, care se aseamănă astfel cu cele ale sinoadelor ecumenice ¹⁶².

Discuțiile purtate la acest sinod, prezidat personal de papa Martin, au fost sintetizate în 20 de canoane-anatematisme, dintre care al 10-lea și al 11-lea sînt importante pentru disputa monotelită. Anatematismul a 10-a sprijină învățătura despre două voințe, iar a 11-a despre cele două energii. E. Caspar e de părere că aceste două anatematisme au fost luate aproape cuvînt cu cuvînt din «Disputa Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu patriarhul Pir ¹⁶³. Numele Sfîntului Maxim Mărturisitorul nu apare în actele acestui sinod, dar se simte prezența lui în umbră.

În culisele sinodului așteptau ca să fie ascultați Ștefan de Dor, episcopul palestinian care lupta pentru cauza patriarhului Sofronie și încă alți 36 de călugări orientali, care, în fond, erau persoanele cele mai importante și cele mai active. Fie că veniseră de curînd din Orient — și se aflau printre aceștia chiar doi reprezentanți ai vestitei Lavra Sf. Sava din Ierusalim — fie că veneau din mînaștirile grecești din Sicilia sau de la Roma ¹⁶⁴, acești călugări erau familiarizați cu gîndirea greacă și deci înțelegeau disputa în toate complicațiile ei. Este foarte probabil că acești monahi erau purtătorii de cuvînt ai teologiei Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

159. E. Caspar, *Geschichte...* p. 559.

160. J. Haller, *Das Papstum*, Bd. I; *Die Grundlagen*, Stuttgart, 1950, p. 323.

161. E. Caspar, *Die Lateransynode von 649*, în «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», LI (1932) p. 84.

162. Idem, *Geschichte des Papstums*, p. 555.

163. Idem, *Die Lateransynode...* p. 558. Ideea participării Sf. Maxim la acest Sinod este reluată și adîncită de P. Johannes (*S. Maximus Confessor — princeps apologe-tarum synode Lateransis a. 649*, Roma, 1940; vezi B. Altaner, *Zu den Schriften und zur Lehre des S. Maximus Confessor*, în «*Theologische Revue*» 41 (1942), p. 50; Vezi și Pr. St. Dobre, *Sf. Maxim Mărturisitorul în Apus*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LVII (1939), 5/6, p. 311.

164. P. F. Antonelli, *I primi monasteri di monaci orientali in Roma*, în «*Revista di archeol. crist.*», 1928, p. 105; Actele sinodului sînt primele documente care informează despre existența unei mînaștiri grecești în Roma; Vezi și G. H. Hörle, *Früh-mittel alterliche Mönchs — und Klerikerbildung in Italien*, Freiburg im Breisgau, 1914, p. 29.

În hotărârile sale sinodul de la Lateran a condamnat monoenergismul și monotelismul, a înlăturat ectesis-ul și tipos-ul, a anatematizat pe Teodor de Faran și pe patriarhii ecumenici Serghie și Pir, astfel că apărătorii Ortodoxiei se puteau baza de acum pe hotărârile unui sinod.

La Constantinopol, sinodul din Lateran nu era privit drept un act teologic-bisericesc ci unul juridic-politic. Prin toată activitatea sa, prin hotărârile sale, acest sinod, și deci susținătorii săi, se făceau vinovați de încălcarea edictului imperial tipos-ul care interzicea orice discuție despre una sau două voințe și energii. După acest sinod, apare la Roma un trimis imperial, care avea sarcina să impună tipos-ul, în caz contrar să-l aducă pe papă la Constantinopol.

La 17 iunie, este arestat papa Martin, iar în noaptea de 18 spre 19 este scos în mod tainic din oraș, luând drumul exilului spre Constantinopol¹⁶⁵. După o călătorie lungă și plină de peripeții¹⁶⁶, ajunge la Constantinopol și astfel începe istoria persecuțiilor legate de disputa monotelismului.

Papa este aruncat în închisoare, mai apoi judecat, purtat în batjocură pe străzile orașului și condamnat la moarte. Când, în timpul procesului încearcă să explice situația sa, pornind totdeauna de la implicațiile provocate de disputa monotelită, prefectul Troilus intervine și-i spune: «nu ne înșela cu probleme dogmatice, tu te afli aici acuzat numai de înaltă trădare»¹⁶⁷. Papa Martin era acuzat în primul rînd de a-l fi sprijinit pe exarhul Olimprios, care se răsculase împotriva stăpînirii de la Constantinopol. Actele procesului papei Martin¹⁶⁸ relatează că auzind despre umilintele și suferințele la care fusese supus acesta, ce nici nu era recunoscut ca papă, întrucît fusese ales fără aprobarea Constantinopolului, patriarhul Pavel, aflat pe patul de moarte, l-a rugat pe împărat ca să fie anulată pedeapsa capitală la care fusese condamnat prelatul roman. Martin este astfel trimis în exil în Cherson, în Crimeea, după ce stătuse timp de 178 de zile în închisoare. La 16 septembrie 655 moare în exil, și este cinstit ca sfînt și în Biserica Ortodoxă.

Aceeași soartă i-a fost pregătită și Sfîntului Maxim Mărturisitorul, care a fost supus unui prim interogatoriu¹⁶⁹ la 16 mai 655, fiind tras la răspundere pentru activitatea sa din Africa de Nord și de la Roma.

165. H. Cohn, *Die Stellung der byzantinischen Statthalter in Ober und Mittelitalien* (540—751), Berlin, 1889, p. 107; L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Bd. II, Hildesheim, 1969, p. 203; Idem, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien* (540—750), Leipzig, 1889, p. 16; P. P., *Une vie grecque du pape S. Martin I*, în «*Analecta Bollandiana*», LI (1933), p. 252 sq.; M. Peitz, *Martin I und Maximus Confessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645—668*, în «*Historisches Jahrbuch*», 38 (1917), p. 224.

166. E. Michael, *Wann ist Papst Martin I bei seiner Exilierung nach Konstantinopel gekommen?* în «*Zeitschrift für Katholische Theologie*», XVI (1892), p. 380.

167. H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München, 1961, p. 375.

168. Mansi, X, 853—861. 169. M. Peitz, *op. cit.*, p. 228.

Al doilea interogatoriu are loc la 23 mai, fiind exilat apoi în Byzia. La 9 septembrie 656, este mutat la mînăstirea Theoda din Rhegium, unde are loc o dispută cu trimișii de la Constantinopol. La 14 septembrie este exilat la Salembria, iar la 17 septembrie mutat la Berberis. În anul 662, este adus iarăși la Constantinopol și supus nu numai unui interogatoriu ci și schingiuit; i se taie mîna dreaptă și limba, pentru a nu mai putea propovădui învățătura sa.

În vîrstă de peste 80 de ani, mutilat, dar nepătat în credința sa, Sf. Maxim Mărturisitorul este trimis pentru ultima dată în exil, în Lazia, unde ajunge la 18 iulie 662; la 13 august moare în Semari fiind cinstit de Biserica pînă astăzi ca mărturisitor pentru Hristos.

În interogatoriile la care fusese supus Sf. Maxim Mărturisitorul ca și Sf. Martin, nu fusese acuzat de greșeli dogmatice, ci de faptul de a fi colaborat cu exarhul Grigorie din Africa, cel care se răsculase împotriva stăpînirii de la Constantinopol. În august 656, Sf. Maxim Mărturisitorul, aflîndu-se în exil în Byzia, a purtat o discuție cu episcopul Teodosie de Cezareea, care venea în numele patriarhului și al împăratului. S-a ajuns la o oarecare înțelegere și se observă din actele acestei discuții că problema celor două voințe și două energii nu mai avea nici un sens dogmatic la Constantinopol, ci că se căuta doar potolirea spiritelor¹⁷⁰.

Sf. Maxim Mărturisitorul i se cerea doar să se cuminece împreună cu împăratul, lăsîndu-i-se libertatea să creadă ce vrea. Răspunsul Sfîntului Maxim Mărturisitorul era constant: numai în cazul în care împăratul anulează cele 13 capitole din Alexandria, ectesis-ul și tiposul.

Cînd consulul Epifanius l-a întrebat pe Sf. Maxim Mărturisitorul dacă a semnat libelul, adică actele sinodului de la Lateran 649, acesta a răspuns că da¹⁷¹, de unde deducem că el a participat activ la lucrările acestui sinod.

Împreună cu Sf. Maxim Mărturisitorul fusese arestat în aceeași zi și discipolul său, călugărul Anastasie. De la acest Anastasie s-a păstrat o scrisoare către călugării din Calaris despre cele două voințe în Hristos¹⁷². După o explicație dată de el însuși și păstrată în actele procesului Sfîntului Maxim Mărturisitorul¹⁷³, a mai scris un libelul împotriva liposului. Anastasie Călugărul este exilat la fel ca Sfîntul Maxim Mărturisitorul și moare la 24 iulie 662.

Un alt discipol al Sfîntului Maxim Mărturisitorul, la rîndul său victimă a disputei monotelite, a fost Anastasie Apocrisiarul. Acesta fusese arestat încă din 646 și trimis în exil. În 662 cînd Sfîntul Maxim a fost adus la Constantinopol pentru a fi interogal, Anastasie Apocrisiarul se

170. *Ibidem*, p. 415, sq.

171. *Ibidem*, p. 431.

172. P.G., 90, 131—136.

173. P.G., 90, 124, vezi O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. V, Freiburg, im Breisgau, 1932, p. 35.

174. J. Stiglmayr, *Der heilige Maximus*, «mit seinen beiden Schülern», în «Der Katholik», 38 (1908), p. 45.

afla de față ¹⁷⁴, ca mai apoi să ia iarăși drumul exilului unde a și murit la 11 octombrie 666 ¹⁷⁵. Lui îi datorăm informația protocolară despre interogatoriul la care a fost supus Sfintul Maxim Mărturisitorul în palatul imperial, așa numita *relatio motionis* ¹⁷⁶, redactată în anul 655.

De la Anastasie Apocrisiarul s-au mai păstrat și alte informații despre exilul și disputele purtate de Sf. Maxim în timpul exilului său ¹⁷⁷, ca și alte scrieri împotriva monotelismului. Se cuvine să amintim aici că el a fost presupus drept autorul vestitei scrieri «*Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*» ¹⁷⁸.

Anastasie Apocrisiarul a stat în corespondență cu Teodosie de Gangra, care era fratele lui Teodor Spude, acesta fiind la rîndul său prietenul papei Martin. Acești doi frați au căzut, de asemenea, victime politicii monotelite a Bizanțului. Teodor Spude este autorul lucrării intitulate «*Hypomnestion*», care dă informații de primă mînă despre ultimii ani ai papei Martin, ca și despre ceilalți mărturisitori ai dreptei credințe în aceste împrejurări. Această lucrare, scrisă la sfîrșitul anului 668 sau începutul celui următor, a furnizat material informativ pentru «*Collectanea*» lui Anastasie Bibliotecarul ¹⁷⁹.

175. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 164.

176. C. N. Tsirpanlis, *Acta S. Maximi*, în «*Theologia*», 43 (1972), p. 106 sq.

177. H. G. Beck, *Kirche und...*, p. 442.

178. F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster in Westfalen, 1907, p. 368.

179. R. Devresse, *Le texte grec de l'Hypomnestium de Théodore Spoudè*, în «*Analecta Bollandiana*», LIII (1935), p. 50.

Partea a II-a

A. ORIGINEA, EVOLUȚIA ȘI COMBATEREA EREZIEI MONOTELITE

Cap. I. Originea erezilor monotelite

La sinodul de la Lateran din 649, episcopul Ștefan de Dor numea drept înfruntătorul pe Teodor de Faran, ca al doilea pe Cir de Alexandria și numai ca al treilea pe Serghie de Constantinopol. Afirmația aceasta a rămas mult timp neobservată, deși Sinodul al VI-lea ecumenic a anatematizat la rândul său, chiar dacă nu în această ordine, toate aceste trei persoane.

Într-o cuvîntare, cunoscută sub numele de Logos III¹, datată în jurul anului 700, deci scurt timp după Sinodul al VI-lea ecumenic și atribuită, pe nedrept se pare, lui Anastasie Sinaitul, se vorbește despre începuturile monotelismului, respectiv ale monoenergetismului. În această lucrare se explică cum patriarhul iacobit Atanasie Camelarios, încercînd în mod viclean să cîștige tronul patriarhal din Antiohia, promite împăratului Heraclie că va recunoaște Calcedonul și expune doctrina despre o singură energie. Astfel monoenergetismul și-ar avea originea în teologia necalcedoniană².

Teofan redă aproape aceeași teză³, singura deosebire stînd în faptul că în lucrarea atribuită lui Anastasie Sinaitul întîlnirea dintre patriarhul iacobit și Heraclie are loc la Antiohia, pe cînd la Teofan în Hierapolis.

La sfîrșitul secolului trecut G. Owsepien, pe care l-am amintit deja și care aparținea Bisericii Armene, deci unei Biserici necalcedoniene, a scris o meritorie teză de doctorat despre începuturile monotelismului. El cunoștea atît afirmația lui Teofan cit și pe aceea a lui Ștefan de Dor.

Despre Ștefan de Dor, cercetătorul acesta afirmă că ar fi fost rău informat numindu-l pe Teodor de Faran drept primul între monotești⁴. Teologul armean s-a silit să demonstreze că Serghie este adevăratul autor al doctrinei monotelite⁵. Aici, ni se pare evident interesul de a limita doctrina monotelită pe teren calcedonian. În ciuda unor afirmații care au trebuit corectate mai apoi, G. Owsepien deschidea perspective unei serioase cercetări și se pare că nu se afla pe un drum greșit, pe care însă n-a mers pînă la capăt.

În traducerea franceză a istoriei sinoadelor a episcopului Ch. J. Hefele, H. Leclercq⁶ rămîne pe linia trasată de G. Owsepien, dar citează

1. P.G. 89, 1153 A sq. 2. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 185.
3. Teofanes, *op. cit.*, p. 329. 4. G. Owsepien, *op. cit.*, p. 33.
5. *Ibidem*, p. 36 sq. 6. *Op. cit.*, p. 320.

drept punct de plecare raporturile patriarhului Serghie cu episcopul Teodor de Faran, încă înainte de 619. De reținut faptul că Teodor de Faran este socotit aici monofizit.

Două decenii mai târziu, V. Grumel arăta că «va fi totdeauna dificil, probabil imposibil, de a surprinde monotelismul la nașterea sa ca o erezie de sine stătătoare și sui generis.

Doctrina despre o singură lucrare și o singură voință se găsește deja la monofiziți, în special la Sever și adepții săi, doar ca o consecință și o dependență a monofizismului lor. Pentru aceasta însă, nu li se dă numele de monotești. Dar când se încearcă să se detașeze aceasta pentru a o acorda cu ortodoxia calcedoniană, atunci se naște monotelismul»⁷.

Punctul cel mai obscur în nașterea monotelismului, respectiv a monoenetismului, este socotit, de același V. Grumel, intrarea în scenă a lui Teodor de Faran, — despre care se afirmă acum că aparține la început ierarhiei calcedoniene⁸, — iar mai departe spune autorul citat că «este greu de stabilit dacă Teodor a avut inițiativa de a numi «o singură energie» sau dacă aceasta îi aparține lui Serghie. Teodor este însă primul care a formulat teoria monoteștită «într-un corp doctrinar»⁹.

Erezie de care ne ocupăm își are rădăcinile în erori doctrinare mai vechi și deci cunoașterea acestei evoluții este de mare folos.

Disputa hristologică începe în fond cu Apolinarie de Laodiceea († 390) în secolul al IV-lea. După rezumatul transmis de Sf. Epifanie de Salamina¹⁰ († 403), doctrina apolinaristă poate fi astfel sintetizată: «omul este o ipostază¹¹ a $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -ului său, care este principiul vieții. Sufletul său animal ($\psi\chi\eta$) și trupul său își au ipostasul în și prin acest $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Dacă deci Logosul, ca $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divin și ca $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ divin, a luat un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ omenesc, atunci sînt două ipostasuri în Hristos ceea ce este imposibil. Dacă dimpotrivă el a luat numai un trup și un suflet animal, atunci în mod necesar acestea sînt ipostaziate în El și Hristos este numai un singur și același Ipostas»¹². Ideea centrală și punctul de plecare în teologia lui Apolinarie este concepția sa despre unitatea vitală în Iisus Hristos, unitate stabilită prin faptul că Logosul este întregul principiu conducător al întregii naturi a lui Hristos, adică a trupului și a sufletului său animal.

În acest context și în acest sens, sînt folosite expresii ca $\mu\acute{\iota}\alpha \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ și $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, care prin teologia Sfîntului Chiril de Alexandria vor da multă bătaie de cap teologilor de mai târziu. Deci Apolinarie mărturisea că în Mîntuitorul nu există decît o singură natură și în consecință o singură voință naturală, o singură lucrare proprie, învățătură care se înălțuiește și derivă din principiul fundamental al hristologiei sale: unitatea în

7. V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, în «Echos d'Orient», 31 (1928), p. 257. 8. *Ibidem*, p. 264. 9. *Ibidem*, p. 265.

10. Ancoratus, P.G. 43, 161 B—164 C.

11. Apolinarie este cel care introduce termenul de ipostază în hristologie; cf. M. Richard, *L'Introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation*, în «Mélanges de science religieuse», II (1945), p. 6.

12. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der Christologischen Formel von Chalkedon*, în «Das Konzil von Chalkedon», Bd. I, Würzburg, 1951, p. 116.

Hristos¹³. Astfel înțeleasă doctrina lui Apolinarie nu poate fi raportată la ideea de «monofizism», așa cum aceasta va fi înțeleasă mai târziu în contrast cu conceptul de «diofizism», ci mai curînd un «produs mono-energetic sau monotelist»¹⁴, formă în care el și-a exercitat marea sa influență.

Mai târziu, Sever de Antiohia († 538), cel care a dat teologiei necalcedoniene «o hristologie dezvoltată științific cu expresii autentice și formule definitive»¹⁵ a reluat, sub o altă formă, ideea de voință și lucrare în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos.

El a împrumutat terminologia pe care o credea a Sfîntului Vasile cel Mare († 379), dar care era în fond a lui Didim de Alexandria¹⁶ († 398) și a distins, în legătură cu lucrarea, agentul sau cel ce lucrează (ἐνεργῶν) activitatea (ἐνεργεια) și lucrarea sau efectul (ἐνεργηθέν). Ἐνεργεια este un fel de mijlocitor între agent și efect, este mișcarea lucrătoare (κίνησις ἐνεργητικῇ)¹⁷. Aplicate la doctrina sa hristologică aceste concepții arată astfel: «unul este agentul, adică Cuvîntul întrupat, una este lucrarea dar efectele sînt diferite, adică lucrurile făcute prin lucrarea sa»¹⁸, și exemplificate: «a merge trupește pe pămînt este lucrarea omenească, în timp ce a vindeca și a face pe șchiopi și paralizici să meargă este lucrare divină. Totuși Cuvîntul întrupat este Unul și activitatea sa este una, care este mișcarea lucrătoare; El este cel ce face ambele lucrări și noi nu spunem că există două naturi lucrătoare, întrucît efectele sînt diferite, căci Unul și Același Cuvînt întrupat a făcut și una și alta. După cum nimeni nu separă Cuvîntul de trup, tot așa nimeni nu poate separa sau diviza lucrările»¹⁹.

Sever respinge deci «două naturi lucrătoare» sau «două energii naturale» (δύο φυσικαὶ ἐνεργειαί), expresie pe care o întîlnea în «tomosul lui Leontiū» pe care îl combate²⁰ și scrie despre o lucrare compusă (ἐνεργεια σύνθετος) sau teandrică (θεανδρική) sub influența lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Lucrarea teandrică în Hristos nu poate fi concepută de către Sever decît compusă (σύνθετος), care rămîne astfel unică²¹.

Sever de Antiohia rămînînd pe linia Sfîntului Chiril de Alexandria accentuează totdeauna unitatea în Hristos și astfel expresia «două voințe» sau «două lucrări» este pusă de el pe aceeași scară cu alte afirmații ale dualității în Hristos și condamnate ca atare²².

Teologia necalcedoniană, care fusese puternic influențată de literatura pseudoepigrafică apolinaristă, se întîlnește în acest punct cu monoenergetismul lui Apolinarie²³.

Teologii calcedonieni din secolul al VI-lea se aflau astfel în fața problemei de a lămuri cum subzistă un singur ipostas în două naturi²⁴.

13. G. Voisin, *L'apolinarianisme*, Louvain-Parîs, 1901, p. 301.

14. A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 116.

15. J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 119.

16. Idem, *La christologie du monophysisme syrien*, în «Das Konzil von Chalcedon», Bd. I. Würzburg, 1951, p. 554.

17. Ibidem, p. 554.

18. Ibidem.

19. Ibidem.

20. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1968, p. 244.

21. J. Lebon, *Le Monophysisme...*, p. 452.

22. Idem, *La christologie...*, p. 563.

23. Ibidem, p. 557.

24. P. T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz, 1963, p. 167.

Dar întrebarea nu trebuia pusă numai la acest nivel ontologic, ceea ce fusese definitiv rezolvat de Calcedon, ci în fața teologiei necalcedoniene trebuie să se lămurească cum lucrează acest singur ipostas lucrările celor două naturi.

Este Logosul subiect numai al expresiilor, care sînt de atribuit naturii divine, cum înțelegeau unii expresia papei Leon, sau și al expresiilor care sînt de atribuit naturii umane, ceea ce înseamnă și al patimilor, potrivit teologiei Sfîntului Chiril²⁵. Călugării sciți, folosind expresia lui Proclu, unus ex Trinitate carne passus est (unul din Treime a suferit cu trupul) nu făceau altceva decît să interpreteze dogma de la Calcedon în sensul Sfîntului Chiril.

Ne aflăm astfel în anturajul teologic al împăratului Justinian, despre care s-a afirmat că ar fi căutat să «decalcedonizeze» Calcedonul, ceea ce n-a însemnat altceva decît crearea acelei teologii care a fost numită «neo-calcedonism»²⁶.

În această grupă sînt încadrați teologi ca : Ioan Grămăticul, Ioan de Scytopolis, călugării sciți, patriarhul Efrem al Antiohiei (526—544), Leonțiu de Ierusalim, și împăratul Justinian, care folosește această teologie în încercările sale de a-i cîștiga pe monofiziți pentru Calcedon²⁷. Tot aici este enumerat și Teodor de Raitu, asupra căruia vom reveni.

De aici se poate deduce că aproximativ la începutul secolului al VI-lea exista, în special în regiunile orientale ale Imperiului bizantin, o tendință de mijlocire între gîndirea calcedoniană și cea necalcedoniană, respectiv anticalcedoniană, între calcedonieni și monofiziți cum s-a spus pînă acum. Această tendință s-a născut, cel puțin în anumite cazuri, în condiții în care apărătorii ca și cei ce respingeau Calcedonul, trăiau împreună. Exista astfel și în gîndirea teologică un teren de graniță unde cele două teologii, cea calcedoniană și cea necalcedoniană se întîlneau.

În acest sens, ni se pare concludent cazul călugărului Isaia, pe care Sf. Sofronie al Ierusalimului îl numără printre «acefali»²⁸, adică în grupa monofizită opusă «henoticonului» lui Zenon²⁹. Acest Isaia³⁰ era de ori-

25. W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, p. 117.

26. D. O. Rousseau, *Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident*, în «*Irénikon*», XXVI (1953), p. 368.

27. J. Lebon, *Le Monophysisme...*, p. 522; Vezi și B. Altaner, *Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skythische Mönch*, în «*Theologische Quartalsschrift*», 127 (1947), p. 147 sq.; M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, în «*Mélanges de Science religieuse*», I (1944), p. 35 sq.; S. Helmer, *Der Neuchalcedonismus*, Bonn, 1962, p. 41; Ch. Moeller, *Un représentant de la christologie néochalcedonienne au début du sixième siècle en Orient : Néphalius d'Alexandrie*, în «*Revue d'Histoire ecclésiastique*», 1944—1945, p. 73 sq.; Idem, *Le chalcédonisme et le néochalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI-ème siècle*, în «*Das Konzil von Chalkedon*», tom. I, Würzburg, 1951, p. 676.

28. P.G., 87, 3192 B.

29. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431—519)*, în «*Das Konzil von Chalkedon*», tom. II Würzburg, 1953, p. 273.

30. M. A. Kugener, *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe et sur le Pierre*

gine egiptean, a trăit o viață foarte spirituală lângă Gaza și a murit la 11 august 488. A fost identificat cu Isaia Sirul, autorul unor texte intrate în colecția Filocaliei³¹. În fond, acest Isaia aparținea unei grupe de monofiziți moderați «care a căutat o poziție de mijlocire între calcedonienii radicali și între cei ce luptau împotriva Sinodului»³².

Pe acest teren, unde, între așa-zii monofiziți existau persoane care simpatizau cu doctrina de la Calcedon, tot așa cum din partea calcedonienilor existau încercări constante de a împăca cele două teologii, în aparență contradictorii, trebuie căutată nașterea doctrinei monotelite, respectiv monoenergetice. În acest sens înțelegem afirmația lui A. Grillmeier că «sinteza neocalcedoniană și nu monofizismul severian trebuie făcută responsabilă de monotelism»³³, în calitatea ei de teologie mijlocitoare (Vermittlungstheologie).

Ceea ce se reproșează aici de către apuseni teologiei neo-calcedoniene este în fond înclinarea ei spre compromis, caracterul ei unlatist care era punctul de plecare atât pentru Justinian cât și pentru Heraclie și sfătuitoarii lor și tot în acest sens monotelii pot fi numiți urmași ai teologilor neo-calcedonieni.

Aceasta însă nu înseamnă că teologii amintiți mai sus, care au fost etichetați drept «neo-calcedonieni», ar putea fi făcuți responsabili de erezia monotelită. Teologia neo-calcedoniană nu a schimbat în nici un fel dogma de la Calcedon³⁴, ci a adâncit-o și astfel stă la baza învățaturii noastre de astăzi³⁵. Că la marginea acestui fenomen s-au născut idei greșite, care au dus la erezie, n-are de ce să ne sperie și nici nu ne poate opri de la justa apreciere a ceea ce a fost gindirea teologică în secolul lui Justinian.

Cap. II. Necalcedonienii și monoenergeticii. Problema identificării monahului Teodor de Raitu cu episcopul Teodor de Faran

Pornind de la afirmația episcopului Ștefan de Dor, făcută la sinodul de la Lateran 649, că Teodor de Faran ar fi primul între monotelii³⁶, W. Elert îl identifică pe acest Teodor de Faran cu Teodor de Raitu, pe care l-am văzut clasat între necalcedonieni și astfel afirmă că toată disputa monotelită se desfășoară doar în cadrul ortodoxiei calcedoniene³⁷.

l'Ibérien et Théodore d'Antinée par Zacharie le Scholastique, în «Byzantinische Zeitschrift», IX (1900), p. 469.

31. S. Vailhé, *Un mystique monophysite, le moine Isaïe, în «Echos d'Orient», IX (1906), p. 85.*

32. M. Bacht, *op. cit.*, p. 274.

33. A. Grillmeier, *Der Neu-Chalkedonismus, în «Historisches Jahrbuch», 77 (1958), p. 158.*

34. Idem, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Literatur von Boethius bis zu Gregor dem Grossen, în «Das Konzil von Chalkedon», tom. II, Würzburg, 1953, p. 792.*

35. M. Richard, *Le Néo-chalcédonisme, în «Mélanges de science religieuse», II (1945), p. 160.*

36. Mansi, X, 893 a.

37. W. Elert, *Der Ausgang...*, p. 10.

Despre Teodor de Raitu, «ieromonah și teolog din secolul al VI-lea»³⁸, se știe doar că este autorul unei lucrări, care s-a bucurat de un oarecare succes, fiind tradusă în latinește de Melancton și publicată de Teodor Beza la Geneva, în 1575, sub titlul «Praeparatio». Este considerat drept dependent de Leonțiu de Bizanț³⁹, în special pentru faptul că folosește concepte aristotelice, dar, spre deosebire de acesta, simpatizând cu agnoeții⁴⁰, pentru afirmația că Hristos a devenit asemenea nouă în toate, deci și în neștiință⁴¹.

În anul 1938, F. Diekamp a publicat într-o ediție critică⁴², între alte bucăți, această lucrare a lui Teodor de Raitu, sub numele de Προπαρασκευή, pe care o socotește a fi scrisă între anii 580—620⁴³.

Nou este acum faptul că editorul a demonstrat cu valabilitate definitivă cum că această lucrare constă din două părți, una dogmatico-istorică și alta filozofică, părți ce pînă acum au fost transmise separat, tipărindu-se numai partea I-a, fără ca cealaltă să fie măcar amintită. În partea a doua, unde sint tratați diferiți termeni filozofici și teologici, intitulată τίς φύσις καὶ οὐσία, se afirmă că energia (lucrarea) aparține ipostasului, și nu naturii⁴⁴.

W. Elert arată că Sf. Maxim Mărturisitorul îi atribuie lui Teodor de Faran o lucrare care tratează «περὶ οὐσίας καὶ φύσεως»⁴⁵, această lucrare fiind una și aceeași cu cea publicată de F. Diekamp sub numele lui Teodor de Raitu⁴⁶, de unde reiese că cei doi Teodor n-au fost decît una și aceeași persoană. Lucrarea ar fi fost scrisă pe timpul cînd Teodor era călugăr în Raitu (610—620), astfel că a fost cunoscută sub acest nume, iar mai tîrziu el devine episcop de Faran și în această calitate intră în legătură cu patriarhul Serghie, fiind deci cunoscut drept ereziarh. Ar fi murit între 633—649, probabil înainte de 638.

Că episcopul Teodor de Faran nu a fost monofizit, ci calcedonian, o dovedește faptul că episcopia de Faran din ținutul Sinaiului, unde se afla și Raitu⁴⁷, aparținea din 451 patriarhiei de Ierusalim, ca mai apoi să treacă sub jurisdicția arhiepiscopiei muntelui Sinai⁴⁸ și în timpul lui Justinian era în mod sigur de tradiție calcedoniană. Că acest episcop

38. M. Richard, *Théodore de Raithou*, în DTC, X, 1, Paris, 1946, col. 282.

39. J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Berlin, 1907, p. 26.

40. E. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 128.

41. *De sectis actio* X, P.G., 86, 1261 D și 1264 A B.

42. F. Diekamp, *Analecta Patristica*, în «Orientalia Christiana Anallecta», nr. 117, Roma, 1928, p. 178 sq.

43. *Ibidem*, p. 174. Într-o recenzie făcută acestei lucrări M. Richard («Revue d'Histoire ecclésiastique», XXXV (1939), 789—791) afirmă că această lucrare trebuie să fi fost scrisă între 520—553).

44. F. Diekamp, *op. cit.*, p. 205.

45. P.G., XCI, p. 136.

46. W. Elert, *Théodor de Pharan und Theodor von Raithou*, în «Theologische Literaturzeitung», 76 (1951), p. 71.

47. *Idem*, *Die Kirche im Sinaigebiet zu Beginn der monotheletischen Streitigkeiten*, în «Estschrift für Landesbischof D. H. Meisser», München, 1951, p. 163.

48. C. Karalevsky, *Histoire des Patriarcats Melkites*, tome III, Roma, 1911, p. 263.

calcedonian a putut cunoaște teologia de tradiție chiriliană-severiană⁴⁹, nu este exclus. Aceasta însă nu implică în mod automat nașterea monoenergetismului din severianism⁵⁰.

Simpla afirmație că energia aparține persoanei, pare a fi doar o părere filozofică, ce poate fi sau nu adevărată. În realitate, acesta era un principiu, un punct de plecare pentru doctrina că dacă în Iisus Hristos există numai o persoană, numai un ipostas, atunci în mod automat se poate vorbi numai despre o energie, o lucrare. Se poate spune deci că «monotelismul a fost în fond o greșeală filozofică, care fiind aplicată la persoana Dumnezeu-Omului, primește caracter teologic și devine erezie»⁵¹.

Patriarhul Serghie, fiind împuternicit de împărat și avînd ca sfătuitor teologic pe Teodor de Faran⁵², încearcă să pună în practică planurile sale de unire a Bisericii necalcedonienilor cu Biserica oficială tocmai pe baza acestei doctrine despre o singură energie. Rezultatul acestor străduințe este unirea făcută de patriarhul Cir la Alexandria în 633. Am citat mai sus capitolele cu pricina din actul acestei uniri, de unde se pot observa caracteristicile noii doctrine. Doctrina despre o singură energie în Iisus Hristos apără acum clar formulată și mărturisită de un anumit grup de ierarhi și teologi pe care noi îi numim monoenergetici.

Reacția călugărului și mai apoi a patriarhului Sofronie divulga această doctrină drept erezie și astfel apăreau pe teren calcedonian — în trecut fie spus că monofiziții, respectiv necalcedonienii n-au participat deloc activ la această dispută — două tabere distincte: monoenergeticii și dioenergeticii.

Conform propriei sale mărturisiri făcută papei Honoriu⁵³, patriarhul Serghie, care era inspiratorul și conducătorul grupei monoenergeticilor ajunge să se înțeleagă cu Sf. Sofronie (ne aflăm deci în anul 634), care era conducătorul celeilalte grupe. Serghie nu voia altceva decît să evite provocarea unei discuții, de aceea propune să nu mai discute nici de o energie și nici de două, fără însă a fi înlăturat expresia «o singură energie» din tomos-ul unirii de la Alexandria, așa cum pretindea Sf. Sofronie.

În fond problema nu avea pentru patriarhul Serghie importanță dogmatică, el se temea chiar de o dezvoltare a discuțiilor în această direcție, ci practică: din acțiunile sale el apare nu ca un ierarh-teolog, ci ca un om de stat, diplomat.

Intervenția papei Honoriu a fost într-adevăr nefericită. Că acesta a fost doar victima «vicleniilor» patriarhului Serghie, sau că s-a ames-

49. J. Ternus, *Das Seelen und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtliche systematische Untersuchung*, în «Das Konzil von Chalkedon», Bd. III, Würzburg, 1954, p. 102.

50. Em. Amann, *Théodore de Pharan*, în DTC, XV, 1, Paris, 1946, col. 281.

51. H. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn 1906, p. 61.

52. H. Echterbach, *Kirchenväter, Ketzer und Konzilien*, Göttingen, 1962, p. 178.

53. Mansi, XI, 530 sq.

tecat în discuție fără ca să fi înțeles corect despre ce este vorba, așa după cum sună mult repetatele circumstanțe atenuante, citate de avocații lui Honoriu în decursul istoriei pentru a-l scoate pe acesta nevinovat, nu este de mare importanță. Aici trebuie subliniat faptul că în aceste împrejurări, papa Honoriu expunea propria sa gândire, propria sa teologie și că aceasta avea să sprijine, cel puțin în mod indirect, evoluția disputei monotelismului.

Honoriu susține cele afirmate de Serghie și propune să nu se mai discute despre una sau două energii, dar mărturisește o singură voință în Hristos. Explicațiile care s-au dat acestei afirmații făcute de Honoriu, par uneori a fi periculoase, chiar dacă sînt bine intenționate. Că această «o singură voință» s-ar referi la conformitatea și unitatea voinței umane cu cea divină în Iisus Hristos⁵⁴, că Honoriu ar fi accentuat unitatea morală a voinței în Hristos⁵⁵, afirmații ce vor să arate că el n-ar fi gândit ca un monotelit, nu par în nici un caz potrivite cu gândirea papei. A vorbi despre unitatea morală aplicată la voințe în Iisus Hristos, înseamnă a reprezenta un monotelism de o tradiție nestoriană. Sf. Maxim Mărturisitorul a considerat expresia «o singură voință» drept o formă de nestorianism⁵⁶.

În contextul anilor 634—638, expresia «o singură voință» nu era o simplă explicație, ci o afirmație clară care se născuse în fond din implicațiile doctrinei despre o singură lucrare⁵⁷. Ideea va fi reluată de patriarhul Serghie și ectesis-ul împăratului Heraclie o va impune în locul expresiilor despre una sau două energii⁵⁸.

V. Grumel observă pe drept cuvînt că scopul acestui edict imperial nu era acela de a-i cîștiga pe monofiziți pentru Biserica oficială — cauza fusese pierdută definitiv — ci acela de a stabili pacea între dio-energetici și monoenergetici, prin renunțarea la formulele lor respective. Prețul acestei împăcări urma să fie monotelismul, în fond mono-energetismul în altă haină.

Este de remarcat faptul că ectesis-ul a condamnat printre alți ereziarhi și pe Sever de Antiohia. Aceasta nu însemna numai faptul că monofiziții nu mai prezentau interes la Constantinopol⁵⁹, ci și conștiința pe care o aveau acum monotelii că ei nu provin dintr-o tradiție necalcedoniană.

Disputa monotelită n-a fost altceva decît o luptă dusă pentru cauza «formulei dogmatice de la Calcedon». Ambele partide se sprijineau pe hotărîrile acestui Sinod, rămînea numai de stabilit de partea cui se află adevărul.

54. P. Caltier, *La première lettre du pape Honorius*, în «Gregorianum», XXIX (1948), p. 61.

55. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Zweiter Band, Münster, 1952, p. 248.

56. Cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 200.

57. V. Grumel, *Recherches...*, p. 19.

58. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, p. 344.

59. V. Grumel, *Ibidem*.

Cap. III. Concepția dioenergetică a Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului

Despre începutul luptei Sfântului Sofronie împotriva noii doctrine, se știe doar că el se angajase împotriva expresiei «o singură energie», iar teologia sa este expusă mai târziu în vestita scrisoare sinodală. În învățătura Sfântului Sofronie, accentul este pus pe mărturisirea a două lucrări în Iisus Hristos, corespunzătoare celor două naturi. Argumentul principal în acest sens este acela că doctrina despre o singură lucrare stă în contradicție cu tradiția Bisericii⁶⁰. Partea hristologică a scrisorii sinodale începe în felul următor: «Hristos este unul și doi în același timp; El este Unul sub raportul ipostazei și al persoanei și doi sub raportul naturilor și al celor două proprietăți naturale. În ceea ce privește persoana, el este unul, în același timp însă nu încetează de a fi doi sub raportul naturilor...»⁶¹, de unde reiese clar că punctul de plecare îl constituie învățătura formulată la Calcedon. Dezvoltând această învățătură, autorul nostru ia pe de o parte atitudine împotriva lui Nestorie, iar pe de altă parte împotriva lui Eutihie.

El afirmă împotriva nestorianismului că «fiecare dintre cele două forme nu lucrează singură și fără a fi în comuniune cu cealaltă ceea ce îi este propriu. Noi nu învățăm doi Hristoși și doi Fii în acțiune; Unul Hristos și Fiu după natură, care săvârșește minunile, altul Hristos și Fiu după har care îndeplinește lucrurile omenești. Întrucât noi admitem două forme acționând în mod comun și fiecare potrivit proprietăților sale, spunem că Unicul și Același Hristos a săvârșit lucruri superioare și lucruri inferioare potrivit proprietăților esențiale fiecăreia dintre cele două naturi. Căci naturile rămân în afară de orice schimbare și în afară de orice amestecare; ele sînt cunoscute, în mod distinct, ca fiind două, însă ele sînt unite fără amestecare și privesc într-o singură ipostază»⁶².

Iar împotriva eutihienilor, patriarhul de Ierusalim afirmă că fiecare natură a săvârșit în comuniune cu cealaltă ceea ce îi era propriu, fără a fi suferit însă împărțire sau schimbare și rămînînd distinctă de cealaltă, a păstrat comuniunea și compoziția în mod nedespărțit și neîmpărțit»⁶³.

Remarcăm că și Sofronie folosește în ambele cazuri ideea conținută de formula papei Leon I, că fiecare natură lucrează cele ce îi sînt proprii în comuniune cu cealaltă. În interpretarea sa însă se pot distinge nuanțe chiriliene în aceea că este totdeauna accentuată unitatea în Iisus Hristos, fără ca prin aceasta să fie distrusă dualitatea. Dascălii Sfântului Sofronie au fost Leon cel Mare (440—461) și Sfântul Chiril de Alexandria»⁶⁴.

Formula papei Leon este interpretată aici în sens obiectiv și contra monofizismului, adică cele două naturi dimpreună cu lucrările lor sînt considerate fiecare în parte, nefiind desparte de ipostas. Monoener-

60. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 200. 61. P.G., 87, 3168 A.

62. *Ibidem*, 3169 A—B. 63. *Ibidem*, 3169 B—C.

64. G. Cosma, *De «Oeconomia» Incarnationis secundum S. Sophronium Hierosolymitanum*, Roma, 1940, p. XXI.

geticii (ca patriarhii Cir și Serghie) se pare că înțelegeau această formulă în sens subiectiv și antinestorian, adică ei considerau cele două lucrări pe seama subiectului, a ipostasului. Papa Honorius a interpretat această formulă tot în sens subiectiv și antinestorian, numai că eliberarea lui de monotelism ar consta în faptul că el a înțeles această formulă și împotriva monofizismului ⁶⁵.

Sf. Sofronie distinge deci în mod clar cele două naturi împreună cu lucrările lor, dar accentuează în același timp unitatea lor în același ipostas, pe care-l numește administrator, arbitru, director (*ταμις, πρό-ταμις*) ⁶⁶ al lucrărilor și pătimirilor sale umane ⁶⁷. Logosul lucrează cele dumnezeiești ca Dumnezeu, iar pe cele omenești ca om desăvârșit, pentru că umanitatea sa nu are un ipostas al său, ci este ipostaziată de Logos; Sofronie folosește ideea de enipostază ⁶⁸.

Împotriva conceptului de «natură compusă» Sf. Sofronie afirmă că «noi nu mărturisim o singură și unică lucrare esențială, naturală și fără nici o deosebire a celor două naturi, pentru a nu fi obligați să admitem o singură esență și o singură natură, așa cum învață acefali, care spun în mod nebunesc că ea ar fi (o natură) compusă» ⁶⁹.

Aici era criticată în mod expres doctrina lui Sever de Antiohia despre «o lucrare compusă». Pornind de la învățătura despre Sf. Treime a Părinților Capadocieni ⁷⁰, Sf. Sofronie arată că, așa după cum despre Sf. Treime, unde lucrările sînt puse pe seama naturii celei unice și nu a ipostasurilor, tot așa în Iisus Hristos, dacă se vorbește despre o singură energie compusă, ar trebui să se mărturisească în mod automat o singură natură compusă, ceea ce ar însemna eutihianism. Învățătura trinitară era aici criteriu pentru hristologie.

Vorbind despre lucrările lui Iisus Hristos, Sf. Sofronie mai arată că unele dintre acestea «revin divinității, altele umanității, iar altele dimpotrivă iau o poziție intermediară și sînt în același timp divine și umane. Acestea din urmă sînt ceea ce se numește lucrare divino-umană (teandrică), care nu este o singură lucrare, ci care există după genuri diferite. Dionisie, acela pe care Pavel l-a cîștigat în areopag ⁷¹, a folosit această expresie, căci ea constituie în același timp ceea ce aparține divinității și umanității și ea manifestă în mod perfect lucrarea proprie fiecărei naturi și esențe» ⁷².

65. J. Maric, *Nova formulae christologicae Leonis I Magni papae de Christi activitate interpretatio*, «Bogoslavska Smotria», XX (1932), p. 454.

66. P.G., 87, 3173 D.

67. P. Parente, *Uso e significato del termine θεοζώνητος nella controversia monoteletica*, în «Revue des études byzantines», XI (1958), p. 245.

68. H. Straubinger, *Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Incarnation und die Person Christi*, în «Der Katholik», 1907, p. 225.

69. P.G., 87, 3172 A.

70. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 211, «Sofronie aplică în hristologie ceea ce prin Capadocieni se cunoștea în teologia trinitară ca distincție între natură și lucrare, lucrarea fiind manifestarea fără micșorare a naturii divine, distinctă, însă neseparată de divinitate».

71. Sofronie credea în autenticitatea lucrărilor areopagite.

72. P.G., 87, 3177, B—C.

Celebra expresie, care constituia unul dintre argumentele de bază ale monoenergeticilor, este explicată aici în raport cu formula papei Leon I și înțeleasă în sens obiectiv, adică lucrările fiecărei naturi sînt considerate în parte și în comuniunea celor două naturi în același ipostas. Monoenergeticii interpretează această formulă în sens subiectiv, adică privesc lucrările celor două naturi numai din perspectiva ipostasului celui unic ⁷³.

Motivul pentru care monoteiștii nu puteau accepta două voințe în Hristos era acela că acest fapt ar implica o discordanță între cele două voințe, că voința umană s-ar opune celei divine, lucru de neimaginat pentru Mîntuitorul Iisus Hristos. În spatele acestei concepții stătea în fond o falsă antropologie. Sf. Sofronie atinge și această problemă și se pare că el este primul care a introdus în hristologie termenul de *siner-gism* ⁷⁴. Această problemă însă nu este dezvoltată de el, întrucît Sf. Sofronie, pentru faptul că nu vorbește niciodată de cele două voințe, probabil că nu a cunoscut noua doctrină decît în prima ei fază, monoenergetismul.

Din păcate, expunerea Sfîntului Sofronie, care ar fi putut pune capăt disputei în jurul monoenergetismului, n-a avut mare ecou în rîndurile grupei adverse, devenită între timp monoteistă. Prin scrisoarea lui sinodală însă, apărătorii Calcedonului obținuseră un document, acoperit cu autoritatea patriarhului de Ierusalim, ceea ce avea să însemne foarte mult în lupta împotriva monoteismului, care era reprezentat în primul rînd de înalți ierarhi.

Cap. IV. Teologia dioteletită a Sfîntului Maxim Mărturisitorul

Sf. Maxim Mărturisitorul, spiritul universal al secolului al VII-lea ⁷⁵, se angajează în lupta antimonoteistă în jurul anilor 640, se pare că înainte de a fi cunoscut Ectesis-ul Împăratului Heraclie ⁷⁶. Este vorba de activitatea sa în Africa, ce culminează cu dialogul avut de el cu ex-patriarhul Pir ⁷⁷, lucrare ce și constituie documentul principal pentru gîndirea lui dioteletistă. În special din această lucrare, se poate deduce în mod clar că și în faza monoteistă, ca și în cele precedente, disputa hristologică se datora în mare parte înțelegerii diferite a termenilor în discuție.

Monoteiștii ca și monoenergeticii susțineau o singură voință respectiv lucrare ipostatică în Hristos, și aceasta se datora confuziei și nediferențierii între natură și persoană ⁷⁸ în concepțiile lor. Raportul dintre natură și persoană, și aceasta cu atît mai mult atunci cînd este vorba

73. J. Maric, *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celebrata de Christi activitate theandrica*, în „Bogoslavska Smotra”, XX (1932), p. 148.

74. Cf. Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 216.

75. H. G. Beck, *Kirche...*, p. 436.

76. P. Sherwood, *An Annotated...*, p. 42. 77. P.G., 91, 288 sq.

78. I. Ică, *Probleme dogmatice în dialogul Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, în „Ortodoxia”, XII (1960), p. 363.

de unire ipostatică, rămîne o taină pentru mintea omenească, o taină care pornește tocmai din deosebirea și în același timp identitatea de ne-conceput dintre natură și persoană⁷⁹. Taina avea să fie respectată de marele teolog mistic din secolul al VII-lea, însă aceasta nu-l oprea nici pe el să facă distincțiile dogmatice necesare, ceea ce trebuie atribuit naturii să fie atribuit naturii, iar ceea ce revine persoanei să fie atribuit persoanei, fără ca prin aceasta să se fi distrus taina.

Pentru a exprima unirea ipostatică, teologul nostru a folosit exemplul unirii sufletului cu trupul, exemplu pe care el însă l-a încadrat în adevăratele sale limite⁸⁰, căci unirea ipostatică este unică și stă deasupra tuturor exemplelor pe care le-ar putea oferi natura creată. Pe linia lui Leonțiu de Bizanț, Sf. Maxim a insistat asupra ne-preexistenței umanității lui Hristos față de întrupare, din momentul existenței sale, aceasta a existat unită cu Logosul.

Pentru a putea însă înțelege hristologia lui, trebuie să spunem cîteva cuvinte despre antropologia sa. Caracteristic în acest sens este concepția sa despre «rațiunea» (logos) lucrurilor, ideea pe care se pare a fi luat-o din gîndirea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul⁸¹.

Fiecare lucru creat își are un «logos al său», rațiunea sa de a fi, în care sînt determinate originea, sensul și scopul său, iar toate acestea, «logoi» sau rațiuni, își au locul și originea lor în Logosul divin. Această rațiune a lucrurilor determină într-un fel ființa lor și în special pentru om scopul său, care în concepția Sfîntului Maxim este tocmai îndeplinirea vocației sale, aceea de a participa la condiția divină, de a se îndumnezei⁸². În momentul în care omul se abate de la scopul care stă în rațiunea sa de a fi, el păcătuiește, el este împotriva lui însuși⁸³, iar rădăcina tuturor păcatelor nu este altceva decît filavtia, sau falsa iubire de sine⁸⁴.

Revenind la concepția despre rațiunea lucrurilor e de subliniat că, pentru Sfîntul Maxim lucrurile (ὄντα) sînt caracterizate prin trei λόγοι

79. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übersetzt von M. Projer*, Styria Verlag, 1961, p. 181. Într-una din scrisori (cf. P. Canart, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur*, introduction, texte et traduction, în «Byzantion», XXXIV (1964), p. 436), Sf. Maxim combate expresia de «natură compusă» a lui Sever de Antiohia. În locul acesteia el menționează termenul de ipostas compus, sau ipostas comun, care nu este altceva decît ideea de enipostază. Aceasta era cheia pentru a rezolva problemele monotelismului. Noțiunea de persoană compusă pune comunicarea însușirilor pe planul concret al existenței lor, acolo unde se produce cea mai înaltă identitate ipostatică, singura care salvează principiile distincte de a fi și de a acționa a creatului și a necreatului (Vezi J. M. Garrigues, *La Personne composée...*, p. 204).

80. V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Saint Maxim le Confesseur*, în «Echos d'Orient», XXV (1926), p. 406.

81. J. H. Dalmais, *La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, în «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XXXVI (1952), p. 245.

82. Idem, *L'anthropologie spirituelle de Saint Maxime le Confesseur*, în «Recherches et Débats», 36 (1961), p. 203.

83. P.G., 90, 257 B.

84. I. Hausherr, *Philautie, De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, în «Orientalia Christiana Analecta», nr. 137, Roma, 1952, p. 26.

(rațiuni): οὐσία, δύναμις și ἐνέργεια, idee de coloratură aristotelică⁸⁵. Energia este o forță tainică ce pune în mișcare fiecare lucru, astfel că energia și existența formează o atât de strânsă unitate că nu poate exista natură fără energie; fiecărei naturi îi aparține o κίνησις φυσική (o mișcare naturală = energie) și dacă aceasta lipsește οὐσία nu poate exista⁸⁶. Dacă, deci, în Iisus Hristos nu se vorbește decât despre o singură energie, o singură lucrare, natura Sa umană fiind lipsită de energie proprie, prin aceasta este înlăturată existența reală a acestei naturi. Monoenergetismul apare astfel dochetism.

În comentariul său la «Tatăl nostru», ca de altfel în «Dialogul cu Pir», Sf. Maxim afirmă că voința este la rîndul ei unită cu principiul, cu rațiunea (logosul) naturii⁸⁷. Conceptul de voință este însă tratat cu amplexurile de teologul mărturisitor. Sînt distinse aici mai multe nuanțe: θέλημα este capacitatea de a voi, este puterea de a voi în stare de repaus și aparține naturii. Noi o numim simplu voință, sau voință naturală. Θέλησις este sinonim în fond cu voința, este θέλημα în momentul cînd intră în acțiune. Θελήτως și θελητικός care la sinodul din Lateran au fost traduse fără diferențiere cu latinescul voluntarius⁸⁸, înseamnă primul calitatea de a voi, iar al doilea acțiunea de a voi. Θέληθεν⁸⁹ este obiectul voinței, lucrul spre care se îndreaptă voința.

Θέλημα și θέληθεν sînt cei doi membri ai unei relații, legătura dintre ele se face prin θέλησις⁹⁰. Voința naturală (θέλημα φυσικόν), în momentul în care se află în mișcare (θέλησις) este puterea de a tinde spre ceea ce este conform naturii, ea cuprinde în ea toate proprietățile care revin prin esență naturii⁹⁰. După propriile sale cuvinte, voința naturală nu conține nimic reproșabil, nerațional (împotriva rațiunii logosului care este în fiecare lucru), ci este deopotrivă lege naturală (conformă naturii) și divină⁹¹.

Alături de această voință naturală, există și θέλημα προαιρετικόν, care este un imbold spre ceea ce stă în puterea noastră și care depinde de mai multe elemente ca: impuls (ὄρεσις), sfat (βουλή), judecată (κρίσις), fără însă a se identifica cu vreunul din acestea.

Este voința care are nevoie de gîndire (γνώμη) și de aceea se numește θέλημα γνωμικόν⁹². Noi o traducem cu voință gnostică sau

85. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 33.

86. Idem, *Zur Ontologie des Maximus Confessor*, in «Festschrift für E. Barnikol, zum 70. Geburtstag», Berlin, 1964, p. 70. 87. P.G., 90, 901 C.

88. E. Caspar, *Die Lateransynode...*, p. 91.

89. H. Straubinger, *Die Christologie...*, p. 88.

90. H. J. Dalmays, *Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur*, in «Mélanges offerts à M. -D. Chenu», Paris, 1967, p. 194. 91. P.G., 90, 901 D.

92. Istoria acestui concept (vezi L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund 1965, p. 226 sq.), despre care se spune că a avut o istorie nu întocmai ortodoxă (cf. P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The four Centuries on charity*, London, 1955, p. 61), nu tulbură cu nimic claritatea cu care a fost expus de Sf. Maxim.

liberul arbitru. Liberul arbitru nu se îndreaptă în mod automat spre un scop pe care îl are în sine sădit, cum este cazul cu voința naturală, el depinde de o judecată sau decizie personală, astfel că el aparține persoanei, ipostasului. Acest liber arbitru poate să acționeze chiar *παρὰ φύσιν* (împotriva naturii), a scopului pe care omul îl are sădit în rațiunea sa de a fi, deci poate să păcătuiască. Deci liberul arbitru este locul unde se naște păcatul, posibilitatea omului de a se decide într-un fel sau altul și nu natura sa, luată în sine, constituie originea păcatului, a răului în lume⁹³.

În raport cu învățătura hristologică, acești termeni arată că Iisus Hristos a avut o voință naturală, întrucât prin întruparea Sa, El a luat o natură omenească întru totul asemănătoare cu a noastră; dar El n-a avut voință gnostică, întrucât natura Sa umană n-a avut un ipostas propriu, ci a fost ipostaziată de persoana Logosului. Cu alte cuvinte, Hristos are o voință umană, pe lângă voința Sa dumnezeiască, iar pe de altă parte nu are o voință păcătoasă⁹⁴.

Impecabilitatea lui Iisus Hristos, după Sf. Maxim Mărturisitorul constă în faptul că Mîntuitorul n-a avut o voință gnostică. Pe de altă parte voința naturală în Iisus Hristos, întrucât aceasta acționa totdeauna conform principiului — logosului său, alegea în mod automat binele, nefiind stingerită de alegerea gnostică, întrucât cel care conducea acțiunile sale era ipostasul Logosului, se conforma totdeauna voinței divine. Între cele două voințe în Iisus Hristos nu putea apărea niciodată contradicția întrucât ambele voiau totdeauna binele. Acesta era răspunsul la temerile lui Honoriu.

Aceeași învățătură, potrivit căreia natura umană nu este în sine contrară lui Dumnezeu, ci conformă și deschisă spre planurile Creatorului ei, învățătura formulată în sinergism, va fi răspunsul Bisericii Ortodoxe, în fața problemei raportului dintre natura umană și harul divin, care avea să facă epocă în teologia scolastică apuseană.

Ar fi absolut fals să ne imaginăm că gîndirea teologică a Sfîntului Maxim Mărturisitorul s-ar reduce la cele spuse mai sus, de aceea este necesar să spunem cîteva cuvinte și despre contextul acestei teologii. Pentru el, ca pentru întreaga gîndire a Sfînților Părinți, hristologia nu însemna un simplu joc intelectual, ci soteriologie, adică interesul discuțiilor era în ultimă instanță mîntuirea sufletului, invers spus «soteriologia ortodoxă este în esență hristologie»⁹⁵.

În opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul, mărturisirea de credință hristologică formează suportul doctrinei sale ascetice⁹⁶, căci scopul întrupării Logosului nu este altul pentru el decît restaurarea naturii umane⁹⁷. Dumnezeu s-a făcut om, ca omul să devină Dumnezeu, este re-

93. P.G., 90, 905 A.

94. R. A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'act humain*, în «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XXI (1954), p. 77.

95. F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München-Basel, 1971, p. 122.

96. J. H. Dailmais, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur*, în «Irénikon», XXVI (1953), p. 20.

97. M. Th. Disdier, *Le fondement dogmatique de la spiritualité de Saint Maxime le Confesseur*, în «Echos d'Orient», XXIX (1930), p. 312.

frenul teologiei Sfinților Părinți. Lui catabasis (coborîrea lui Dumnezeu către om) îi corespunde anabasis (urcarea omului către Dumnezeu), sinteza acestui dublu fenomen nu este altceva decît sinteza învățăturii duhovnicești a Sfîntului Maxim ⁹⁸.

Poate ca un ecou al angajamentului său antimonotelit, Sf. Maxim pune accentul pe voința umană care ajută omului, naturii raționale, să se determine pe sine însuși, îi dă posibilitatea de a consimți naturii sale sau de a o refuza ⁹⁹.

Teologia mistică, în aspectul ei practic ce nu este altceva decît asceză, avînd drept criteriu hristologia, este posibilitatea omului de a deveni mai om, mai conform propriului său scop, de a se desăvîrși. Suflul vivificator al tuturor acestor acțiuni, al creării omului însuși, al întrupării, ca și cel al scopului final al omului este dragostea ¹⁰⁰, despre care Sf. Maxim a scris poate cele mai frumoase pagini din literatura ascetică.

În concepția autorului nostru, este subliniată posibilitatea ca și contribuția omului la propria sa desăvîrșire, la propria sa mîntuire. Cu toate acestea, omul nu ne apare aici drept un erou cu puteri magice, ce ar putea să atingă singur cele mai înalte scopuri, ci el este dependent de harul divin, pe care îl dobîndește în contextul vieții Bisericii ¹⁰¹. Autorul nostru era în acest sens atît de consecvent Tradiției Bisericii, gîndirii Sfinților Părinți, înaintași ai săi, încît a fost considerat de majoritatea celor ce s-au ocupat cu scrierile sale drept un simplu compilator al operelor acestora.

Cu aceasta, atingem una dintre cele mai disputate probleme legate de studiul operelor Sfîntului Maxim și anume izvoarele sale. Au fost astfel scoase în evidență, nu arareori în mod exagerat, influențele evagriene ¹⁰² și din Dionisie Pseudo-Areopagitul ¹⁰³ în gîndirea sa mis-

98. J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1940, p. 7.

99. J. H. Dalmis, *Un traité de théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, în «Revue d'Ascétique et de Mystique», XXIX (1953), p. 152.

100. Maxime le Confesseur. *Centuries sur la charité*, introduction et traduction de J. Pegon, «Sources chrétiennes», nr. 9, Paris, 1945, p. 64.

101. Vezi în acest sens: J. H. Dalmis, *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, în «Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou», Paris, 1972, p. 55 sq.; R. Barnet, *Explication de la liturgie et interpretation de l'Ecriture chez Maxime le Confesseur*, în «Studia Patristica», vol. X, Berlin, 1970, p. 323 sq.; J. H. Dalmis, *Place de la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur dans la Théologie Liturgique Byzantine*, în «Studia Patristica», vol. V, Berlin, 1962, p. 277 sq. ș.a.

102. M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Eva-gre le Pontique*, în «Revue d'Ascétique et de Mystique», XI (1930), p. 156 sq.; J. H. Dalmis, *L'héritage évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur*, în «Studia Patristica», vol. VIII, Berlin, 1966, p. 356 sq.

103. W. Völker, *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, în «Texte und Untersuchungen», Bd. 77, Berlin, 1961, p. 331 sq.

tico-ascetică; în teologia sa au fost identificate idei origeniste¹⁰⁴, în gândirea sa filosofică a fost considerat dependent de Aristotel¹⁰⁵, în special în ceea ce privește analiza conceptului despre voință, și de Nemesiu de Emesa¹⁰⁶. În opera sa, unde revelează «o înaltă însușire speculativă și o dialectică ascuțită»¹⁰⁷, fiind mult mai versat în gândirea lui Aristotel decât însuși Leonțiu de Bizanț¹⁰⁸, de care depinde în bună parte¹⁰⁹, el este făcut dependent și de Platon¹¹⁰ și prin Dionisie Pseudo-Areopagitul de neoplatonism.

E adevărat că în opera Sfintului Maxim Mărturisitorul se întâlnesc toate aceste nuanțe la care se adaugă contribuția hotărâtoare a unor sfinți ca Grigorie de Nisa, Grigorie de Nazianz, sau Chiril de Alexandria.

Cu toate acestea nu trebuie pierdut din vedere că important este a scoate în evidență sinteza pe care a creat-o opera sa, în care în tot locul se face simțită «inspirația biblică»¹¹¹. Atât gândirea sa mistico-ascetică, ce constituie în primul rând titlul său de glorie, cât și restul teologiei sale, apare nu ca o simplă sinteză de nuanțe sincretiste, ci ca instanța în fața căreia învățăturile neclare sau echivoce în Ortodoxia lor sînt elucidate și în funcție de valabilitatea lor acceptate sau înlăturate. Idei de coloratură origenistă sau neoplatonică din scrierile areopagitice devin în sistemul gândirii lui ortodoxe, ale sale. Exemplul clasic în acest sens îl constituie tocmai aceste scrieri areopagitice, care datorează cariera lor strălucită tocmai Sfintului Maxim, deși o anumită suspiciune occidentală le însoțește și astăzi¹¹².

Sinteza pe care o crează Sf. Maxim Mărturisitorul și pe care o duce la bun sfârșit Sfântul Ioan Damaschinul († 749), este hotărâtoare pentru teologia bizantină și pentru gândirea ortodoxă pînă astăzi¹¹³.

Am schițat mai sus rolul decisiv, jucat de Sf. Maxim Mărturisitorul în lupta contra monotelismului. Teologia sa dioteletică a fost preluată de conciliul de la Lateran din 649 și mai apoi de Sinodul al VI-lea ecumenic din 680—681. În secolul al IX-lea patriarhul Fotie a reluat pro-

104. H. U. von. Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, 156 sq.; Idem, *Kormische Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1941, 373 sq.; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus Confessor and his reputation of origenism*, Roma, 1955, 235 p.

105. R. A. Gauthier, *op. cit.*, p. 51 sq.

106. E. Dobler, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, Luzern, 1960, p. 9.

107. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, Graz, 1957, p. 92.

108. B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1959, p. 87.

109. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), p. 430.

110. E. von Jvanka, *Plato-Christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 294 sq.

111. L. Boyer, *La spiritualité byzantine*, Paris, 1961, p. 652.

112. H. D. Saffrey, *Un lieu objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, în «Studia Patristica», vol. IX, Berlin, 1966, p. 98 sq.

113. D. J. Geanakoplos, *Some Aspects of the Influence of the byzantine Maximos the Confessor on the theology of East and West*, în «Church History», 38 (1969), p. 150 sq.

blema voinței gnomice și a apărât învățătura Sfintului Maxim că în Iisus Hristos n-a existat o astfel de voință¹¹⁴. Prin traduceri făcute în latinește de Ioan Scotus Erigena¹¹⁵, lucrările Sfintului Maxim au fost cunoscute în gândirea scolastică timpurie¹¹⁶, și mai apoi citate de Toma de Aquino¹¹⁷.

Sinteza creată de Sf. Maxim Mărturisitorul nu este numai aceea a teologiei neo-calcedoniene sau a teologiei strict-calcedoniene, ci este o nouă fază pe care o atinge învățătura Bisericii în înțelegerea ei cu privire la taina întrupării; este «o nouă manieră de a teologhisi care strălucește în mijlocul prelaților diplomați și a teologilor scolastici»¹¹⁸; o nouă manieră care nu era alta decât aceea a Sf. Irineu, a Părinților Capadocieni, a Sfintului Chiril de Alexandria etc. Este teologia apofatică ce nu rămâne agățată în concepte și nu se oprește pe drum ca să-și facă idoli din idei străine Ortodoxiei, ci este mereu în mișcare ca să-l conducă pe credincios spre adevăratul și supremul său scop: Iisus Hristos.

Îndumnezeirea naturii umane în Iisus Hristos nu s-a produs numai printr-un simplu contact al acesteia cu natura divină, pe baza preponderenței acesteia din urmă, ceea ce ar face ca întruparea să fie lipsită de sensul răstignirii și al învierii, ci s-a produs prin dragostea care a asociat voințele celor două naturi și energiile lor, astfel că taina întrupării se desăvârșea pe cruce¹¹⁹ și strălucea prin înviere. Iisus Hristos nu mai rămânea astfel doar o simplă realitate ontologică, ci devenea realitate vie, care prin înviere face posibilă activitatea Mîngietorului, a Duhului Sfînt, al cărui mod de existență în Iconomie este *συνεργία*¹²⁰. Iisus Hristos era pentru Sf. Maxim Mărturisitorul exemplul suprem de luptă continuă împotriva forțelor distrugerii, împotriva morții, luptă în care voința are de jucat un rol decisiv. Și caracteristic în teologia lui este ceea ce face din el un *mărturisitor*, este faptul că itinerariul său teologic se identifică tot mai mult cu destinul său propriu; doctrina sa pierde astfel caracterul scolastic pentru a deveni mărturisire eshatologică, adică martiriu¹²¹, devine mărturisire nu a unei simple formule, ci a «martorului Celui credincios», a «Celui întîi născut din morți» (Apoc. I, 5), a tainei celei din veac ascunse și de îngeri neștiută.

114. J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopol*, tom. III Darmstadt 1966 (Regensburg, 1869), p. 514.

115. J. Dräseke, *Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena*, în «Theologische Studien und kritiken», 84 (1911), p. 20 sq.

116. O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte der christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert*, Aalen 1972, (Leipzig, 1898), p. 47.

117. J. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquino und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, p. 41.

118. J. M. Garrigues, *Le Christ dans la théologie byzantine*, în «Istina» XV (1970), p. 380.

119. Idem, *Théologie et Monarchie*, în «Istina», XV (1970), p. 459.

120. *Ibidem*, p. 460.

121. Idem, *Le Christ...*, p. 357.

B. LUCRĂRILE ȘI HOTĂRÎRILE DOGMATICE ALE SINODULUI AL VI-LEA ECUMENIC

Cap. I. Sfârșitul disputei monotelite și pregătirile Sinodului al VI-lea ecumenic

Împăratul Constans (641—668) și-a mutat capitala la Siracusa (663), făcându-se nedorit la Constantinopol, poate tocmai pentru politica sa religioasă¹. Deși a trăit în părțile occidentale ale Imperiului ultimii săi ani, unde politica sa religioasă nu-și mai avea rostul, el a continuat totuși să sprijine monotelismul.

O mărturisire de credință a episcopului grec Euthalios din Sardica, scrisă între 668—680, arată că scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul erau citite și că acest episcop se declară adept al diotelismului², în fața monotelismului oficial. Aceasta îndreptățește presupunerea că, cel puțin sporadic, cauza Ortodoxiei era apărută mai departe în această epocă.

Am văzut că patriarhul ecumenic Pavel (1 octombrie 641—27 decembrie 653) pe patul de moarte avea într-un fel muștrări de conștiință pentru suferințele papei Martin. După moartea lui, urmează pentru a doua oară în scaunul de patriarh ecumenic Pir (9 ianuarie 654—1 iunie 654) care se prezenta acum drept un martir pentru cele ce, după spusele sale, a avut de îndurat la Roma. El afirmă, privitor la mărturisirea de credință depusă în fața papei Teodor, că a fost silit la aceasta prin foame și schingiuiuri. Papa Martin, care în acest timp se mai afla încă la Constantinopol, este interogat în acest sens³. Despre această a doua perioadă de păstorire, se știe despre patriarhul Pir că a întărit typos-ul.

Patriarhul Petru (iunie 654—octombrie 666) propune o formulă de compromis în scrisoarea dogmatică (657—658) adresată papei Vitalian⁴ (657—672), formulă pe temeiul căreia se ajunge la unire cu apocrisiarii papali. Patriarhul Petru afirma că se pot mărturisi atât două voințe, din cauza deosebirii naturilor, cât și o singură voință, din cauza unității ipostasului. Prin aceasta, patriarhul spusese pozitiv ceea ce typos-ul spusese negativ.

1. Georgios Monahos, *Chronicon*, edidit Carolus de Boor. vol. II, Leipzig, 1904, p. 717; Vezi și M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende*, în «Journal Asiatique», 208 (1926), p. 61 sq.; J. E. Karaghianopoulos, *Byzantini Istoria*, I, (565—717), Curs litografiat, Tessaloniki, 1970, p. 132.

2. A. Guillou, *Studies on Byzantine Italy*, London, 1970, p. 5.

3. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 104.

4. V. Grumel, *Les registres*.... nr. 303, p. 121.

Sf. Maxim Mărturisitorul a criticat aspru această formulă de compromis, care n-a făcut altceva decât să tulbure și mai mult spiritele, chiar dacă a constituit motivul unei formale împăcări cu papalitatea. În anul 662, patriarhul adună un sinod endemic⁵ din însărcinarea împăratului, la care — după mărturia patriarhului Macarie de Antiohia făcută la Sinodul al VI-lea ecumenic⁶ (680—681) — au participat: patriarhul Petru, patriarhul Macedonie al Antiohiei și Petru, reprezentant al patriarhiei de Alexandria. Acest Sinod anatematizează pe Sf. Maxim Mărturisitorul cu cei doi Anastasie, pe papa Martin și pe Sf. Sofronie al Ierusalimului.

Lui Petru îi urmează patriarhul Toma al II-lea (17 aprilie 667—15 noiembrie 669), care n-a mai sprijinit monotelismul susținut de unii înaintași ai săi. De la Toma al II-lea s-a păstrat în arhiva Patriarhiei Ecumenice scrisoarea sinodală de înscăunare, care n-a putut fi trimisă papei Vitalian I (30 iulie 657—27 ianuarie 672) din cauza năvălirii arabilor⁷. Această scrisoare sinodală⁸ a fost citită în ședința a 13-a a Sinodului al VI-lea ecumenic spre mărturia ortodoxiei autorului ei. J. L. van Dieten⁹ afirmă că ortodoxia lui Toma constă în faptul că el nu s-a pronunțat în nici un fel cu privire la problema voințelor și a energiilor în Hristos. Aceeași este situația urmașilor lui Toma, a lui Ioan al V-lea (noiembrie 669—august 675) și a lui Constantin I (2 septembrie 675—9 august 677)¹⁰.

Scrisoarea sinodală a lui Ioan adresată patriarhului Macarie de Antiohia este respinsă la Roma, după ce a fost considerată incompletă și insuficientă. Chiar dacă atitudinea acestor patriarhi de Constantinopol nu ar fi fost altceva decât conformarea la indicațiile *typos-ului*¹¹, Ortodoxia lor este afirmată pe drept cuvânt de către Sinodul al VI-lea ecumenic.

Urmașul lor, patriarhul Teodor I (august 677—decembrie 679) însă, intervine împreună cu patriarhul Macarie al Antiohiei la împărat, ca acesta să aprobe înlăturarea papei Vitalian din diptice¹², pe motivul că acesta îl pomenea pe Honoriu în dipticile romane. După mai multe stăruințe, împăratul cedează și Vitalian este șters din diptice, fapt ce însemna punerea la îndoială a ortodoxiei papilor de după Honoriu ca și o indirectă nerecunoaștere a conciliului de la Lateran. Aceasta ar fi o dovadă împotriva ortodoxiei patriarhului Teodor, deși lui îi este atribuită și scrisoarea trimisă papei Donus (676—678) prin care propunea pacea¹³.

5. J. Hajjar, *op. cit.*, p. 157.

6. Mansi, XI, 357 C.

7. V. Grumel, *Ibidem*, nr. 307, p. 123.

8. Mansi, XI, 573, D.

9. *Op. cit.*, p. 118.

10. V. Grumel, *La commémoraison des Patriarches Constantin le Nouveau et Jean*, în «*Analecta Bollandiana*», 85 (1967), p. 334.

11. *Idem*, Jean V, în «*Catholicisme*», tome sixième, Paris. 1967, p. 512.

12. J. L. van Dieten, *op. cit.*, p. 126.

13. V. Grumel, *Les regestes...*, nr. 310, p. 124.

În anul 679, Teodor este depus de către împărat din motive necunoscute¹⁴, ca mai târziu să fie repus iarăși pe scaunul de patriarh, perioadă în care (686—687) are timp să-și afirme ortodoxia.

În locul lui Teodor, în 679, este ales Gheorghe I (decembrie 679—februarie 686), în timpul păstoririi căruia se desfășoară lucrările Sinodului al VI-lea ecumenic, astfel că despre el va trebui să scriem mai jos.

Din cele arătate mai sus, se poate observa că, după plecarea împăratului la Siracuza (663), patriarhii de Constantinopol au o atitudine, dacă nu defavorabilă, cel puțin neutră, față de monotelism, încercând împăcarea cu papalitatea. E adevărat că aceasta nu rezolva încă situația, dar era preludiul împăcării. Și dacă din partea patriarhilor de Constantinopol se făcea simțită o tot mai accentuată dispoziție de împăcare cu Biserica Romei, aceeași dorință se făcea simțită și la urmașii papei Martin.

Papa Eugeniu I (10 august 654—2 iunie 657), care fusese sfințit în timp ce Martin trăia încă, a reluat legăturile diplomatice cu Bizanțul. La 15 mai 655, apocrisiarii papali ajung la Constantinopol și acceptă împăcarea cu patriarhul Petru, pe baza formulei propusă de acesta și amintită mai sus. Papa Vitalian I este cel care pare a fi cedat cel mai mult în fața bizantinilor.

Drept răsplată însă, papa Vitalian a fost trecut în dipticile Bisericii din Constantinopol, ca mai apoi să fie șters la intervenția patriarhului Teodor, cum am arătat mai sus. După papa Honoriu și pînă la Sinodul al VI-lea ecumenic, Vitalian este singurul papă căruia i s-a adus omagiul de a fi trecut în diptice.

Anii care au urmat lui Vitalian și anume timpul păstoririi lui Adeodat (11 aprilie 672—17 iunie 676) și Donus (2 noiembrie 676—11 aprilie 678) nu sînt importanți pentru istoria monotelismului. Sub păstoria papei Agato (27 iunie 678—10 ianuarie 681) s-a produs o oarecare reînviere a sentimentului ortodox, cel puțin ca un ecou al politicii religioase de la Bizanț.

După moartea împăratului Constans (1 septembrie 668)¹⁵, pe tronul Bizanțului urmează fiul acestuia, Constantin al IV-lea zis Pogonatul (668—685), care restabilește capitala la Constantinopol. Constantin al IV-lea a întrerupt politica de sprijinire a monotelismului, străduindu-se să restabilească pacea bisericească între Roma și Bizanț.

Cu data de 12 august 678, împăratul Constantin al IV-lea¹⁶ adresează o scrisoare papei Donus, scrisoare care, ajungînd la Roma, găsește deja pe urmașul lui Donus, Agato. Împăratul arată că s-a consultat cu patriarhul Teodor de Constantinopol și cu patriarhul Macarie al Antiohiei și roagă pe papă să trimită la Constantinopol o solie formată din

14. E. Hermann, *Absetzung...*, p. 287.

15. J. Kaestner, *De imperio Constantini III* (641—668), Leipzig, 1906, p. 87, vezi și E. W. Brooks, *The successors of Heraclius to 717*, în «The Cambridge Medieval History», vol. II, Cambridge, 1957, p. 394.

16. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 242, p. 28—29.

3 delegați ai Bisericii sale, 12 episcopi și arhiepiscopi din restul patriarhatului și din fiecare minăstire bizantină din Roma cite un delegat ca să trateze cu Biserica din Constantinopol.

Împăratul mai arată apoi că timpul nu îngăduie ținerea unui sinod general, astfel că se intenționează doar purtarea unor tratative de împăcare. Dacă la aceasta adăugăm afirmația că s-a consultat cu Teodor, patriarhul de Constantinopol, care scurt timp după aceasta a fost înălțurat, și cu Macarie, patriarhul de Antiohia, care, așa cum vom vedea mai jos, îndeplinește un rol important în evenimentele ce se vor desfășura la Sinodul al VI-lea ecumenic, e foarte greu să ne facem o imagine clară despre adevăratele intenții sau mai bine-zis despre poziția împăratului Constantin al IV-lea față de disputa monotelită. Un lucru este cert însă: împăratul era conștient de necesitatea restabilirii păcii religioase în imperiu.

Papa Agato răspunde abia în 680 printr-o scrisoare în care și desemnează delegații solicitați de împărat¹⁷. Între timp însă papa ținuse un sinod în martie același an (680), la care au participat 125 de episcopi. Caracteristic pentru acest sinod este participarea unor episcopi din Galia, Anglia (Wilfrid din York) și Italia longobardă¹⁸. La sinod, este prezent și arhiepiscopul Teodor de Ravenna, care se afla la Roma spre a solicita ajutorul papei față de disidențele pe care le avea cu clerul său, ce dorea să-și păstreze autocefalia față de papă¹⁹.

Sinodul roman ținut sub papa Agato condamnă monotelismul pe linia celui din Lateran (649).

Primind răspunsul papei, împăratul se adresează la 10²⁰ septembrie 680 patriarhului Gheorghe al Constantinopolului printr-o scrisoare, rugându-l să invite în capitală pe toți arhiepiscopii și episcopii supuși lui, ca să aibă loc o cercetare amănunțită a învățăturii despre activitatea voinței și a energiilor în Hristos. De asemenea este rugat și Macarie de Antiohia ca să invite pe toți sufraganii săi²¹. Astfel s-a ajuns la pregătirea sinodului, care a adus pacea în Biserică.

Cap. II. — Deschiderea Sinodului, președinția lui și sistemul de lucru

Adresându-se papei Agato cu rugămintea de a trimite delegați la Constantinopol pentru a se discuta și rezolva neînțelegerile dintre Biserica Romei și Patriarhia Ecumenică, împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul menționa că nu intenționează să convoace un sinod general. Adunându-se la Constantinopol, episcopii și mitropoliții supuși jurisdicției patriarhului Gheorghe al Constantinopolului, fiind de față și dele-

17. Mansi, XI, p. 234.

18. O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Storia di Roma, vol. IX, Bologna, 1941, p. 378.

19. A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VII-e siècle*, Roma, 1969, p. 203.

20. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 244, p. 29.

21. Mansi, XI, 201 A.

gații papei, la 7 noiembrie 680, s-au început lucrările Sinodului, care a devenit totuși un sinod general. Întrucît la acest sinod erau reprezentate și celelalte trei patriarhate: Alexandria, Antiohia și Ierusalim, Sinodul a luat un caracter ecumenic și a fost declarat ca atare încă din prima sa ședință²².

Potrivit actelor, toate ședințele Sinodului s-au ținut ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θεοῦ παλατίου, τῷ οὕτῳ λεγόμενῳ τροῦλλῳ (în sala dumnezeiescului palat, care se cheamă boltită), în traducere latinească «În basilica que Trullus appellatur, inter palatium»²³, fiind vorba de o sală boltită (trulo) a palatului imperial, astfel că acest sinod va intra în istorie cu titlul de «Sinodul trulan», sau sinodul întîi trulan, spre a fi deosebit de sinodul al II-lea trulan, ținut, probabil în aceeași sală zece ani mai târziu sub împăratul Justinian al II-lea, care va completa opera canonică a Sinoadelor V și VI ecumenice, de unde și numele său de quinisext²⁴.

Sinodul întîi trulan, al VI-lea ecumenic sau al III-lea de la Constantinopol (primul Sinod ecumenic din Constantinopol — al II-lea ecumenic — 381; al doilea Sinod ecumenic din Constantinopol — al V-lea ecumenic — 553) și-a desfășurat lucrările în 18 ședințe între 7 noiembrie 680 și 16 septembrie 681.

Împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul și-a rezervat conducerea lucrărilor Sinodului al VI-lea ecumenic²⁵, așa după cum odinioară împăratul Marcian (450—457), în urma experiențelor de la Sinodul din Efes (449), și-a asumat conducerea lucrărilor Sinodului de la Calcedon (451), prin reprezentanții săi²⁶. Îngrijindu-se de buna desfășurare a Sinodului al VI-lea Ecumenic, el a luat parte în persoană la primele 11 ședințe de

22. Mansi, XI, 207 E.

23. *Ibidem*, p. 166.

24. Sinodul quinisext a durat de la 1 septembrie 691 pînă la 31 august 692. Au participat 227 de părinți. Deși după unele păreri sinodul quinisext (cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor sinod ecumenic*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), p. 206; Vezi și Tr. Valdman, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 9/10, p. 715, nu este decît cea de a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, întrucît nu s-a ocupat cu probleme dogmatice, nu l-am studiat deloc în contextul monotelismului. Acest sinod din 690—691 a dat 102 canoane importante pentru dreptul bisericesc și constituind în același timp prețioase mărturii ale vieții religioase bizantine din secolul al VII-lea (Vezi V. Ioniță, *Viața religioasă bizantină în sec. VII și canoanele Sinodului quinisext*, în «Mitropolia Ardealului» XVI (1971), p. 539—549.

25. A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (843—1204), Darmstadt, 1959, p. 62.

26. T. M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în «Orthodoxia», III (1951) p. 251. Istoria celor 7 Sinoade Ecumenice arată că pricinile convocațiilor, obiectele dezbaterilor, personalitățile care aveau să se sfătuiască asupra problemelor care erau de dezbătut, în fine, expunerea hotărîrilor acestor Sinoade nu erau numai de natură religios-bisericească, ci și civilă. De aceea, pentru stabilirea locului și timpului sinoadelor, pentru siguranța membrilor, pentru garantarea publicării hotărîrilor sinodale, puterea seculară a avut un rol hotărîtor. Toate Sinoadele ecumenice au fost convocate de împărați, iar hotărîrile emise de acestea erau întărite de ei ca legi imperiale pentru bunul mers și liniștea imperiului (Vezi C. M. Manea, *Tipuri de sinoade prevăzute de Sfintele canoane*, în «Studii Teologice», XV (1963), p. 442.

lucru, iar la sfârșitul acesteia din urmă a declarat că treburi de stat îl împiedică să participe personal în continuare, promițând că va trimite reprezentanți. Scopul împăratului era acela de a rezolva conflictul din Biserică printr-un sinod neutru și nepărtinitor de sub conducerea sa. După cum vom vedea mai jos, în primele 11 ședințe, împăratul își atinsese scopul.

În timpul ședințelor de lucru, împăratul stătea în față înconjurat de înalți funcționari. În fața sa, respectiv în mijlocul sălii, era așezată Sf. Evanghelie pe un tetrapod. La stînga împăratului erau rînduiți legații papei, ca și toți cei care stăteau sub jurisdicția scaunului roman. Tot aici avea loc ieromonahul Gheorghe, reprezentantul patriarhiei de Ierusalim. La dreapta împăratului erau așezați: patriarhul Gheorghe de Constantinopol, care a îndeplinit un rol cu totul secundar în timpul lucrărilor Sinodului; apoi patriarhul Macarie de Antiohia dimpreună cu ierarhii din jurisdicțiile respective. Pe partea dreaptă se mai afla ieromonahul Petru, reprezentantul patriarhiei de Alexandria.

Lucrările acestui sinod, în primele ședințe ale sale, lasă impresia unui proces ce se desfășoară sub forma unui dialog între acuzați și acuzaatori, spre căutarea adevărului, sub conducerea împăratului. De partea stîngă stăteau legații papali care erau și purtătorii de cuvînt ai tradiției conciliilor romane din 649 și 680, dimpreună cu ieromonahul Gheorghe ce reprezenta tradiția Sfîntului Sofronie de Ierusalim.

De partea dreaptă stăteau cei care reprezentau tradiția ce venea de la Serghie de Constantinopol și Cir de Alexandria, grupa monotelitilor, care avea drept purtător de cuvînt pe patriarhul Macarie al Antiohiei. Acest sistem de lucru pe care l-am numit, poate în mod impropriu, proces, va predomina prima parte a lucrărilor Sinodului. În partea a doua s-a trecut la o studiere a tuturor documentelor în discuție, fapt pentru care Sinodul a fost ajutat de un mare număr de copişti, arhivari și bibliotecari ²⁷.

Cap. III. Episcopii participanți la Sinod

Privitor la listele de participanți la Sinod, trebuie să facem deosebire între listele de prezență, redată la începutul fiecărei ședințe de lucru și listele de semnături. Între aceste două feluri de liste există uneori deosebiri. Potrivit listelor Sinodului al VI-lea ecumenic, numărul participanților variază în funcție de epocă; la sfîrșit este mult mai mare decît la început. Spre exemplu, procesul verbal al primei ședințe este semnat de 43 de episcopi sau locuitori de episcopi și de cîțiva călugări, pe cînd procesul verbal al ultimei ședințe poartă 174 de semnături.

Este caracteristic pentru Sinodul al VI-lea ecumenic că acum apar foarte mulți călugări ca participanți la lucrări și în listele lui se întîlnesc mai mulți reprezentanți ai monahismului din Roma și Italia de

27. F. Hayward, *Les Conciles oecuméniques*, Paris, 1961, p. 60.

Sud²⁸. Acești călugări, în marea lor majoritate greci refugiați din provinciile ocupate de arabi, foarte probabil că în culisele Sinodului au acționat intens pentru apărarea Ortodoxiei pe linia teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, cu a cărui gândire erau în mod sigur familiarizați.

La lucrările Sinodului de care ne ocupăm au fost reprezentate toate cele cinci scaune apostolice, fapt ce a și dat Sinodului caracter ecumenic.

Scaunul papal a fost reprezentat prin: preoții Teodor și Gheorghe și prin diaconul Ioan, care mai târziu a ajuns însuși papă sub numele de Ioan al V-lea (685—686)²⁹. Acești trei clerici latini reprezentau pe papă și ei au semnat în actele Sinodului totdeauna pe primul loc, înaintea patriarhului de Constantinopol, a cărui semnătură urma pe locul al patrulea. Reprezentanții personali ai papei au adus cu ei, printre altele, o scrisoare adresată de papă împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul și celor doi frați ai săi Hierachie și Tiberiu³⁰. În această scrisoare papa Agato pe lângă cei trei clerici amintiți mai sus, recomandă împăratului încă trei episcopi: Abundantiu de Paterna, Ioan de Reggio și Ioan de Porto, ca reprezentanți ai conciliului roman din primăvara anului 680³¹. Că acești trei episcopi nu reprezentau personal pe papă, ci conciliul amintit, se vede și din faptul că ei semnează abia după patriarhi, respectiv locțiitorii de patriarhi.

În scrisoarea papei Agato adresată împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul mai este recomandat și preotul Teodor, care semnează ca «locțiitor al arhiepiscopului Teodor de Ravenna»³², fără specificația că ar fi «legat papal», cum au făcut ceilalți reprezentanți latini recomandați de papă.

În atitudinea preotului Teodor, bănuim un ecou al strădaniilor pentru autocefalie, duse de Biserica din Ravenna în secolul al VII-lea. La 1 martie 666, mitropolitul Maurus de Ravenna a obținut de la împăratul Constans al II-lea autocefalia bisericii sale³³, fapt ce a creat o adevărată schismă între Roma și Ravenna. La începutul anului 672, refuzînd să meargă la Roma unde a fost chemat, arhiepiscopul Maurus a fost anatematizat de papa Vitalian. Răspunsul arhiepiscopului a fost anatematizarea papei. Situația însă nu a evoluat pentru faptul că în momentul în care s-a căutat rezolvarea neînțelegerii la Constantinopol, papa a murit (672) și la scurt timp după aceasta a murit și arhiepiscopul Maurus (673).

Clerul din Ravenna dorea să păstreze mai departe acest drept de autocefalie, astfel că urmașul lui Maurus, arhiepiscopul Teodor, inclinat spre tratative cu Roma, participînd la lucrările conciliului latin din 680,

28. G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (Weimar 1932), p. 5.

29. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums...*, p. 597, Papa Ioan al V-lea era de origine grec sau sirian, cf. J. Gay, *Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la Querelle des iconoclastes (678—715)* în «*Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*», Paris, 1924, tome I, p. 40 sq.

30. Mansi, XI, 234 A sq.

31. B. Kötting, *Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien*, în «*Reformata reformanda. Festgabe für H. Jedin*», Erster Teil, Münster, p. 20.

32. Mansi, XI, p. 641.

33. A. Guillou, *Régionalisme...*, p. 168.

a solicitat ajutorul papei Agato spre a putea înfringe partida clericilor ce luptau pentru autocefalie. Prețul ajutorului acordat de papă se pare a fi fost renunțarea la autocefalia cîștigată de arhiepiscopul Maurus, fapt ce a și încheiat schisma dintre Roma și Ravenna.

Lupta Bisericii din Ravenna pentru autocefalie în fața centralismului roman era vie în memoria preotului Teodor, care a reprezentat această Biserică la Sinodul al VI-lea ecumenic și de aceea el s-a mulțumit să specifice doar că reprezintă pe arhiepiscopul său, fără a mai adăuga calificativul de «legat papal».

Ca legați romani au semnat însă ierarhii greci: arhiepiscopul Ioan de Tesalonic, episcopul Ștefan de Corint, mitropolitul Vasile de Gortina în Creta și episcopul Ioan de Atena.

Se știe că la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), episcopul Acholius al Tesalonicului a reprezentat pe papa Damasus al Romei (366—384), pe considerentul că dioceza Macedonia, din care făcea parte Tesalonicul, stătea începînd din 8 septembrie 380, sub administrarea împăraților de apus³⁴. De la această dată, unele părți ale Iliricului au stat sub influența occidentală pînă în anul 732, cînd în contextul disputei iconoclasmului au revenit definitiv sub împăratul Leon I Isaurul (717—741) în sfera de administrare a Constantinopolului^{34 b}.

Cei patru ierarhi greci, care reprezentau regiuni ale Iliricului administrat odinioară de împărații din apus, nu sînt amintiți de scrisoarea papei Agato, menționată mai sus. De aici se poate vedea că episcopii greci amintiți, semnînd ca «legați ai conciliului roman al scaunului apostolic din vechea Romă», înțelegeau prin aceasta mărturisirea învățăturii stabilită de conciliul din 680. Nu poate fi vorba aici de o jurisdicție propriu-zisă a Romei asupra teritoriilor reprezentate de cei patru episcopi, întrucît observăm că între episcopii participanți la Sinodul al VI-lea ecumenic se numără și Ioan și Grigorie din Creta, fără a fi «legați romani», ci fiind trecuți în rîndul episcopilor sufragani Patriarhiei Ecumenice, ceea ce n-ar fi fost posibil dacă insula Creta ar fi stat sub jurisdicție romană.

Cea mai bine reprezentată din punct de vedere numeric a fost patriarhia de Constantinopol în frunte cu patriarhul Gheorghe (679—686). Pe la mijlocul secolului al VII-lea patriarhia de Constantinopol avea 33 de mitropolii, 34 de arhiepiscopii autocefale³⁵ și 352 de episcopi cu un total de 419 scaune sufragane³⁶. Dintre cele 33 de mitropolii, numai cea de Calcedon, reprezentată la Sinodul al VI-lea ecumenic prin episcopul

34. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfîntul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în «Studii Teologice» XXI (1969), p. 352.

34 b. — Vezi amănunte la M. Șesan, *Problema Iliricului*, în «Mitropolia Ardealului» (1959), nr. 11—12 și Idem, *Iliricul între Roma și Bizanț*, în «Mitropolia Ardealului», (1960), nr. 3—4, p. 27.

35. Aceste arhiepiscopii se numeau autocefale pentru faptul că nu aparțineau de mitropolia pe teritoriul căreia existau, ci aparțineau direct de Constantinopol.

36. S. Vailhé, art. *Eglise de Constantinople*, în D.T.C., fascicule XXII, Paris, 1910, col. 1349.

Ioan ³⁷, nu avea nici o eparhie sufragănă. La Sinodul al VI-lea ecumenic au fost reprezentate aproape toate mitropoliile sufragane patriarhiei de Constantinopol. Dintre acestea amintim :

| | | | |
|-----|---------------------------|-----------------|---|
| 1. | Mitropolia de Capodocia I | cu reședința la | Cezareea, reprezentată de episcopul Filalethus ; |
| 2. | " | Asia | " Efes, reprezentată de episcopul Teodor |
| 3. | " | Europa I | " Heracleea, reprezentată de episcopul Sisinus |
| 4. | " | Galatia I | " Ancira, reprezentată de episcopul Platon |
| 5. | " | Helespont | " Cizic, reprezentată de episcopul Gheorghe |
| 6. | " | Lidia | " Sardes, reprezentată de episcopul Marinus |
| 7. | " | Bitinia I | " Nicomedia, reprezentată de episcopul Petru |
| 8. | " | Bitinia II | " Niceea, reprezentată de episcopul Fotie |
| 9. | " | Bitinia III | " Calcedon, reprezentată de episcopul Ioan |
| 10. | " | Pamfilia | " Sidensis, reprezentată de episcopul Ioan |
| 11. | " | Hellenopont, | " Amasia, reprezentată de episcopul Ioan |
| 12. | " | Armenia I | " Melitene, reprezentată de episcopul Teodor |
| 13. | " | Capadocia II | " Tiana, reprezentată de episcopul Justin |
| 14. | " | Paflagonia | " Gangra, reprezentată de episcopul Alypius |
| 15. | " | Honoriada | " Claudiopolis, reprezentată de episcopul Ciprian |
| 16. | " | Pont | " Neocezareea, reprezentată de episcopul Teodor |
| 17. | " | Galatia II | " Pessinonta, reprezentată de episcopul Ioan |
| 18. | " | Licia | " Mira, reprezentată de episcopul Polyeuct |
| 19. | " | Caria | " Stavropoleos, reprezentată de episcopul Teodor |
| 20. | " | Frigia I | " Laodiceea, reprezentată de episcopul Tiberiu |
| 21. | " | Frigia II | " Synnokes, reprezentată de episcopul Cosma |
| 22. | " | Licaonia | " Iconium, reprezentată de episcopul Constantin |
| 23. | " | Pisidia | " Antiohia, reprezentată de episcopul Ștefan |
| 24. | " | Pamfilia | " Perga, reprezentată de episcopul Ioan |
| 25. | " | Capadocia III | " Mokessos, reprezentată de episcopul Teopemt |
| 26. | " | Tracia, | " Filipopolis (Plovdiv), reprezentată de episcopii Gheorghe de Bizya și Petru de Sozopoleos |

37. Mansi, XI, p. 642.

| | | | | |
|-----|---|-------------------------|---|--|
| 27. | „ | Armenia II | „ | Sebasta, reprezentată de episcopul Teodor |
| 28. | „ | Rodope sau Europa II | „ | Traianopolis, reprezentată de episcopul Serghie de Selimbria |
| 29. | „ | pentru insulele ciclade | „ | Rhodos, reprezentată de episcopul Isidor |
| 30. | „ | Hemimont | „ | Adrianopol, reprezentată de episcopul Petru de Mesembria |
| 31. | „ | Frigia III | „ | Hierapolis, reprezentată de episcopul Sisinnius. |

Am numit episcopi pe toți reprezentanții mitropoliilor enumerate mai sus, conform semnăturilor lor, dar este ușor de presupus că toți acești episcopi stăteau în fruntea mitropoliilor respective, deci aveau rangul de mitropoliți.

Ordinea mitropoliilor este conformă cu cea a semnăturilor, de unde deducem că aceasta era ordinea scaunelor mitropolitane în cadrul patriarhiei de Constantinopol. În afară de mitropolia de Bitinia III, sau a Calcedonului, care nu avea nici o eparhie sufragană, așa cum am amintit mai sus, toate celelalte mitropolii sînt reprezentate de mai mulți episcopi sufragani. Dintre aceștia amintim doar pe Ioan de Nyssa și Teodor de Nazianz din mitropolia de Capadocia, pentru importanța istorică a eparhiilor respective.

Confruntînd lista eparhiilor sufragane Patriarhiei Ecumenice din secolul al VII-lea cu situația acestei patriarhii din timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur († 407), observăm că patriarhia de Constantinopol nu s-a schimbat prea mult în sistemul administrativ pe care i-l dăduse marele ierarh de la începutul secolului al V-lea. După informațiile istoricului Teodoret de Cir († în jurul anului 466), Sf. Ioan Gură de Aur a organizat patriarhia de Constantinopol în 28 de provincii sau eparhii, grupate în trei diocenze: Tracia, Pont și Asia³⁸. Dioceza Asia cuprindea 11 provincii: Asia, Hellenopont, Frigia I, Lidia, Pisida, Licaonia, Frigia II, Pamfilia, Licia, Caria și Insulele Ciclade. Toate aceste provincii, cărora corespundea cîte o mitropolie, sînt reprezentate și la Sinodul VI ecumenic.

Dioceza de Pont cuprindea tot 11 provincii: Bitinia, Honoriada, Paflagonia, Galatia I și II, Capadocia I și II, Helespont, Pont, Armenia I și II. Și aceste provincii cărora corespundea cîte o mitropolie, sînt reprezentate la Sinodul al VI-lea ecumenic.

Dioceza de Tracia cuprindea pe vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur șase provincii: Europa, Rodope, Tracia, Hemimont, Moesia și Scitia. Am văzut mai sus că primele patru provincii, respectiv mitropolii, au fost reprezentate la sinodul de care ne ocupăm. Acestea erau regiuni apropiate de Constantinopol, situate în partea de răsărit a Bulgariei de astăzi, sau în nordul Greciei.

38. Teodoret de Cir, *Istoria bisericească* — 1, V, C 28, în «Migne», P.G., vol. LXXXII, col. 1257.

Celelalte două provincii însă, Moesia Inferior și Scitia, este vorba de Scythia Minor sau Dobrogea, deși au fost reprezentate la sinoade anterioare ³⁹, la Sinodul al VI-lea Ecumenic n-au putut trimite reprezentanți din cauza năvălirii bulgarilor.

În lista participanților la Sinodul al VI-lea ecumenic, întâlnim și episcopi reprezentând eparhii care, cel puțin în secolele anterioare, nu stăteau sub jurisdicția scaunului de Constantinopol. Este vorba aici de eparhia Ciliciei, reprezentată la Sinodul din 680—681 prin episcopii Teodor de Tars și Ștefan de Anazarbi ⁴⁰, de eparhia de Isauria, reprezentată prin mai mulți episcopi, dintre care amintim pe Macrobiu de Seleucia și Zaharia de Leontopolis și de eparhia de Fazis în Lazia, reprezentată de episcopul Teodor. Această eparhie de Fazis fusese păstorită și de episcopul Cir, ales mai apoi de împăratul Heraclie ca patriarh al Alexandriei, așa cum s-a văzut mai sus.

Mitropoliile de Cilicia I cu reședința la Tars, având șapte eparhii sufragane; Cilicia II cu reședința la Anazarbi, având 9 eparhii sufragane și mitropolia de Isauria cu reședința la Seleucia, având 29 de eparhii sufragane, făceau parte în secolul al IV-lea din jurisdicția scaunului de Antiohia ⁴¹.

Aceste regiuni, în mare parte recucerite de împăratul Heraclie de sub stăpânirea persană, în jurul anului 680, nu erau încă cucerite de arabi în întregime și de aceea au putut fi reprezentate la Sinodul al VI-lea ecumenic. Am putea socoti aceste eparhii ca făcând parte din patriarhia de Antiohia, deși este de presupus că dată fiind situația critică a acestui scaun în a doua jumătate a secolului al VII-lea, eparhiile mai sus amintite erau administrate de Patriarhia Ecumenică, sau cel puțin de la Constantinopol, unde își avea reședința și patriarhul Antiohiei.

Fără a socoti aceste eparhii, Patriarhia Ecumenică a fost prezentă la Sinodul al VI-lea ecumenic cu un număr de aproximativ 140 de episcopi, ceea ce reprezenta doar o treime din numărul scaunelor sufragane.

Patriarhia de Alexandria a fost reprezentată la Sinodul al VI-lea ecumenic de ieromonahul Petru, care purta titlul de vicar ⁴², cunoscut fiind faptul că această patriarhie a fost administrată între 651—742 doar de locuitori de patriarhi.

Patriarhia de Antiohia a fost reprezentată la Sinod de patriarhul Macarie (654 — 7 martie 681). Datorită faptului că Antiohia se afla sub stăpânire arabă, Macarie a fost ales ca patriarh pentru acest scaun la Constantinopol și nici nu a văzut niciodată Antiohia ⁴³. Macarie, care a fost conducătorul monoteiștilor la lucrările Sinodului și nevoind să se le-

39. Vezi Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul al II-lea Ecumenic...*, p. 351.

40. Mansi, XI, p. 644.

41. H. Leclercq, art. *Patriarcat*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publié par F. Cabrol et H. Leclercq, tome 13-ème, Paris, 1938, col. 2465.

42. Mansi, XI, 640.

43. H. A. Papadoupoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Alexandria, 1951, p. 742.

pede de învățătura sa, a fost depus la 7 martie 681 și în locul său sinodul a ales patriarh de Antiohia pe călugărul Teofan (martie 681—684), care de asemenea nu a călcat niciodată în Antiohia.

Patriarhia de Ierusalim a fost reprezentată de ieromonahul Gheorghe, care mai apoi a devenit patriarh de Antiohia sub numele de Gheorghe II (685—702). Ieromonahul Gheorghe reprezenta la Sinod pe preotul Teodor, care exercita funcția de locțiitor de patriarh⁴⁴. Se știe că după moartea Sfântului Sofronie (638), scaunul de patriarh al Ierusalimului a fost vacant timp de mai bine de 50 de ani.

Dintre Bisericile autocefale la Sinodul al VI-lea ecumenic a fost reprezentată Arhiepiscopia de Cipru prin mai mulți episcopi în frunte cu Teodor al Trimitundei, locțiitorul arhiepiscopului Epifanie al Ciprului.

Studiind lista episcopilor participanți la lucrările Sinodului al VI-lea ecumenic, se poate afirma că la acest sinod a fost reprezentată întreaga Biserică de tradiție calcedoniană. Problemele care au fost discutate aici priveau numai pe aceste Biserici, de aceea Bisericile necalcedoniene, preocupate de noua lor situație de supuși ai arabilor, nici n-au înregistrat evenimentele prin care treceau Bisericile calcedoniene în anii 680—681.

Cap. IV. Ședințele Sinodului

*Ședința I*⁴⁵, ținută la 7 noiembrie 680, s-a deschis prin întrebarea împăratului privitor la pricina discordiei iscată în Biserică. Legații papei arată astfel că Serghie, Pavel, Pir și Petru, patriarhi de Constantinopol, dimpreună cu Teodor de Faran și Cir de Alexandria au adus tulburare în Biserică, prin noua lor învățătură despre o singură voință și o singură lucrare în Iisus Hristos⁴⁶. La solicitarea împăratului, făcută patriarhilor Gheorghe de Constantinopol și Macarie de Antiohia de a răspunde la învinuirile făcute de legații romani, acesta din urmă, dimpreună cu călugărul Ștefan și episcopii Petru de Nicomedia și Solomon de Claneus în Galatia, declară, în numele celor două patriarhate că: «noi n-am inventat această expresie nouă, ci ne-am mulțumit numai să predicăm ceea ce sfintele Sinoade ecumenice, Sfinții Părinți Serghie și urmașii lui, la fel ca și papa Honoriu și Cir de Alexandria ne-au transmis în legătură cu problema voinței și a lucrării și noi sîntem pregătiți să dovedim aceasta».

La cererea lor, împăratul pune să fie aduse actele Sinoadelor ecumenice, care sînt citite în ședință. Cînd ieromonahul Ștefan, discipolul lui Macarie de Antiohia, citind actele Sinodului al III-lea ecumenic (Efes 431) și ajungînd la acel pasaj din scrisoarea Sfântului Chiril de Alexandria către împăratul Teodosie al II-lea⁴⁷, unde se menționa despre «voința cea atotputernică» a lui Hristos, Macarie a vrut să sublinieze

44. Mansi, XI, 640.

45. Mansi, XI, 207 E—216 E.

46. *Ibidem*, 214 A.

47. *Idem*, IV, 617.

acest citat drept o dovadă în favoarea monotelismului. S-a răspuns că Sf. Chiril se referă în acest pasaj la voința naturii divine a lui Iisus Hristos și nicidecum la o singură voință a celor două naturi ⁴⁸.

Diaconul Solomon a citit în continuare actele Sinodului din Efes, fără să mai existe comentarii.

În *ședința a II-a* ⁴⁹, ținută la 13 noiembrie 680, Antioh, lector și notar al patriarhiei din Constantinopol, a citit actele Sinodului al IV-lea ecumenic (Calcedon 451). Fiind citită epistola «papei» Leon cel Mare, unde scrie despre cele două naturi ale Mintuitorului Iisus Hristos că «fiecare acționează ceea ce îi este propriu în comuniune cu cealaltă natură» ⁵⁰, legații romani au remarcat că în acest pasaj papa Leon a învățat în mod clar două «naturales operationes inconfuse et indivise» (două lucrări naturale neamestecate și nedespărțite) în Hristos și că scrisoarea papei a fost acceptată de Sinodul al IV-lea drept «firmamentum orthodoxae fidei».

Macarie de Antiohia, solicitat să răspundă cum înțelege acest pasaj din scrisoarea papei Leon cel Mare, a răspuns: «Eu nu spun «*două lucrări*» și nici Leon n-a folosit această expresie» ⁵¹. Împăratul l-a întrebat atunci «tu crezi deci că în acest text Leon n-a vrut să învețe decît o singură lucrare»? la care patriarhul Antiohiei a arătat că: «eu nu folosesc numărul (una sau două) în legătură cu lucrarea. Mă mulțumesc să mărturisesc, împreună cu Dionisie Areopagitul lucrarea teandrică (θεανδρικὴ ἐνέργεια) ⁵².

Încercînd să afle mai departe care este învățătura conducătorului partidei monotelitilor, împăratul, în calitate de președinte, l-a întrebat pe Macarie «cum înțelege energia teandrică», la care acesta a răspuns că «nu judecă aceste lucruri și că nu caută să dea o definiție mai completă asupra acestei expresii».

După terminarea acestui dialog s-a continuat citirea actelor Sinodului de la Calcedon pînă la sfîrșit.

În *ședința a III-a* ⁵³, ținută la 13 noiembrie 680, s-au citit actele Sinodului al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553). În fruntea acestor acte este citată o scrisoare (Δόγος) a patriarhului Mina de Constantinopol (13 martie 536 — 24 august 552) către papa Vigiliu (537—555) despre o singură lucrare și o singură voință în Hristos, scrisoare ce conținea și mărturii patristice în acest sens. Această scrisoare fusese amintită și de patriarhul Serghie în scrisoarea sa către papa Honoriu ⁵⁴, din anul 634.

La citirea acestui document, legații papali au protestat arătînd că volumul cu scrisoarea patriarhului Mina n-a fost introdus între actele Sinodului al V-lea ecumenic de acest sinod, ci mai tîrziu. În fața acestor

48. Pentru vremea Sf. Chiril punerea problemei așa cum o făceau monotelistii era prematură. Cf. T. T. Sevicu, *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Mitropolia Banatului», XXII (1972), p. 373.

49. Mansi, XI, 217 A—222 C.

50. *Ibidem*, 219 E.

51. *Ibidem*, 222 A.

52. *Ibidem*, 222 B.

afirmații, împăratul a ordonat anchetarea minuțioasă cu privire la actele Sinodului V ecumenic, constatându-se astfel că cel de al IV-lea caiet al volumului întâi din actele Sinodului de la 553 purta încă numărul 1 și că scrisul primelor trei caiete era diferit de al celorlalte. Pe baza acestor constatări, împăratul a ordonat înlăturarea dintre actele Sinodului al V-lea ecumenic a caietelor care conțineau scrisoarea atribuită patriarhului Mina. Continuându-se citirea actelor Sinodului V ecumenic, în volumul al II-lea au fost reproduse două scrisori ale papei Vigiliu, una către împăratul Justinian (527—565) și alta către împărăteasa Teodora. Aceste scrisori erau citate drept documente pentru sprijinirea doctrinei despre o singură lucrare în Iisus Hristos. La aceasta, legații papei au răspuns că papa Vigiliu nu a învățat o astfel de doctrină și că volumul al II-lea al actelor Sinodului V a fost interpolat ca și primul. În aceste scrisori, papa pronunță anatema împotriva lui Teodor de Mopsuestia († 428), care ar fi predicat împotriva adevărului că Hristos are o singură ipostază, o singură persoană și o singură lucrare. Legații romani afirmău că aceste scrisori au fost falsificate, căci în forma lor originală ele au fost acceptate de Sinodul din 553, dar, dacă acestea ar fi conținut doctrina despre o singură lucrare în Hristos, înseamnă că și Sinodul ar fi mărturisit aceeași doctrină, ceea ce nu reiese din documentele lui.

Împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul a ordonat o anchetare și a acestor acte, ajungându-se astfel la concluzia că scrisorile papei Vigiliu nu conțin doctrina despre o singură lucrare. În forma prezentată de adepții lui Macarie de Antiohia, scrisorile papei Vigiliu, ca și scrisoarea patriarhului Mina, au fost falsificate și introduse în actele Sinodului al V-lea ecumenic de către Pavel de Constantinopol și Macarie de Antiohia⁵⁵.

După ce au fost citite actele Sinodului V ecumenic, împăratul a pus întrebarea dacă se poate afirma împreună cu Macarie de Antiohia și adepții săi, că actele sinodale care s-au citit ar conține doctrina despre o singură lucrare și o singură voință în Iisus Hristos. Primindu-se un răspuns negativ din partea sinodului, la întrebarea împăratului, era înlăturată prima grupă de dovezi aduse de monoteliți în sprijinul doctrinei lor.

În fața acestui eșec, Macarie de Antiohia a arătat că mai are și alte dovezi în sprijinul doctrinei sale. Astfel, el împreună cu adepții săi, a fost rugat să prezinte și a doua grupă de argumente, care consta din citate extrase din Sf. Părinți. Aceste dovezi au fost studiate de Sinod în ședința a V-a.

În încheiere, patriarhul Gheorghe de Constantinopol a cerut să se dea citire scrisorii adresate Sinodului de către papa Agato. Împăratul a promis că va îndeplini această dorință în decursul ședinței următoare.

53. *Ibidem*, 222 C—230 A. 54. *Ibidem*. 529 E sq.

55. R. Devresse. *Le cinquième Concile et l'oecuménicité byzantine*, în «Miscellanea G. Mercati», vol. III (Studii e Testi — nr. 123), Città del Vaticano, 1946, p. 13.

În *ședința a IV-a* ⁵⁶, ținută la 15 noiembrie 680, au fost citite următoarele documente :

1. Scrisoarea papei Agato adresată împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul și fraților săi Heraclie și Tiberiu, asociați la tron, scrisoare adusă de legații romani ⁵⁷.

În această scrisoare, papa laudă mai întâi strădania împăratului pentru a restabili învățătura ortodoxă, fără a face uz de forță sau teroare. Prin aceasta, pontiful roman critica indirect politica religioasă a predecesorilor împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul.

Mai departe, papa arată că a trebuit să se consfătuiască mai întâi într-un conciliu, spre a putea da curs dorinței împăratului de-a trimite reprezentanți la Constantinopol pentru a purta discuții cu reprezentanții Bisericii de aici, în vederea împăcării. De aici vedem că scrisoarea papei Agato este răspunsul Romei la scrisoarea pe care împăratul o adresase papei Donus în 678, așa cum am arătat mai sus.

După ce recomandă împăratului pe legații săi, papa expune sub forma unui simbol de credință învățătura sa despre cele două voințe și cele două lucrări în Iisus Hristos, arătând că voința aparține naturii și că mărturisind două naturi, trebuie să mărturisim și două voințe. Cine înlătură voința umană în Hristos, acela trebuie să înlăture și existența sufletului uman. Hristos are voința și lucrarea divină din veșnicie și de o ființă cu Tatăl, iar voința și lucrarea umană le-a luat în timp împreună cu natura umană, care este asemenea cu a noastră ⁵⁸. Pe linia conciliului de la Lateran (649), din ale cărui hotărâri se și inspiră, papa citează mai multe dovezi din Sf. Părinți în sprijinul învățaturii despre două lucrări și două voințe în Iisus Hristos, menționând că și Sinoadele IV și V ecumenice conțin în hotărârile lor această învățătură.

Papa nu uită să accentueze că această învățătură a fost păstrată intactă de predecesorii săi și că doar Serghie, Pir, Pavel și Petru, patriarhi ai Constantinopolului, au propovăduit o altă învățătură decât cea expusă mai sus. Nu este menționat aici sub nici o formă papa Honoriu.

Cel de al doilea document citit în *ședința a patra* a fost scrisoarea conciliului roman din 680 adresată de asemenea împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul.

Această scrisoare semnată de episcopii participanți la conciliul roman din 680, care se declară supuși ai imperiului ⁵⁹, este asemănătoare cu scrisoarea papei Agato. Și aici este expusă învățătura despre cele două lucrări și voințe în Iisus Hristos sub forma unui simbol de credință și se afirmă că această credință a fost formulată de conciliul de la Lateran, ținut sub papa Martin (649).

În fond conciliul roman din 680 n-a făcut altceva decât să confirme hotărârile conciliului de la Lateran, cînd învățătura diotelită a fost formulată în 20 de anatematisme, care aveau la bază gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

56. Mansi, XI, 229 A—316 D.

57. Ph. Jaffé, *Regesta...*, nr. 2109 (1624).

58. Mansi, XI, 239 A—B.

59. *Ibidem*, 290 A—291 D.

Citirea acestor documente a ocupat întreaga ședință a IV-a.

În *ședința a V-a* ⁶⁰, ținută la 7 decembrie 680, lectorul Antioh citește două volume de mărturii din Sf. Părinți, invocate de Macarie al Antiohiei în favoarea monotelismului. Aceste citate constituie cea de a doua grupă de argumente în favoarea monotelismului, și au fost anunțate încă din ședința a III-a. În ședința a V-a au fost citite cele două volume de mărturii patristice prezentate de grupa apărătorilor doctrinei monotelite, fără însă ca aceste citate să fie reproduse în actele ședinței ⁶¹. La sfârșitul lecturii, împăratul a întrebat pe patriarhul Macarie al Antiohiei dacă mai are și alte dovezi în sprijinul doctrinei sale. Astfel, monotești au prezentat un al treilea volum de citate patristice, care a fost citit în ședința următoare.

În *ședința a VI-a* ⁶², ținută la 12 februarie 681, este citit deci al III-lea volum de mărturii patristice aduse de patriarhul Macarie, de asemenea fără a fi reproduse. După aceasta, monotești au declarat că nu mai au alte dovezi de prezentat, astfel că, din ordinul împăratului, a fost constituită o comisie formată din reprezentanți ai săi, reprezentanți ai sinodului și din legații papali. Această comisie a sigilat cele trei volume de mărturii patristice, spre a fi studiate într-o ședință următoare, așa cum vom vedea mai jos. Ca o primă concluzie a arătat că «prin toate aceste extrase din operele Părinților, Macarie de Antiohia, discipolul său Ștefan, episcopul Petru de Nicomidia și episcopul Solomon de Claneus, n-au adus nici o dovadă în favoarea doctrinei despre o singură voință și o singură lucrare. Ei au trunchiat aceste pasaje și au aplicat pentru Hristos cel Întrupat, ceea ce aparține unității voinței în Treime. Noi cerem, prin urmare, ca să se aducă manuscrisele adevărate ale Părinților care au fost citați, pentru ca să putem demasca înșelăciunea. Noi am întocmit de asemenea o colecție, mai întâi cu texte din Părinți, care mărturisesc două voințe și, mai apoi, cu pasaje din ereticii care, la fel cu Macarie, mărturisesc o singură voință și o singură lucrare».

Potrivit acestei expuneri, aflăm și cine erau adepții patriarhului Macarie al Antiohiei și anume: ieromonahul Ștefan, împreună cu episcopii Petru al Nicomidiei și Solomon de Claneus.

Cu privire la dovezile patristice prezentate de monotești în sprijinul doctrinei lor, nu s-a luat o hotărâre definitivă, deoarece se hotărâse mai întâi studierea lor.

În *ședința a VII-a* ⁶³, ținută la 13 februarie 681, au fost citite de către ieromonahul Ștefan, care făcea parte din delegația romană, mărturiile patristice prezentate de legații papali. Patriarhii Gheorghe de Constantinopol și Macarie de Antiohia au primit câte o copie a acestor texte pentru a le putea studia ⁶⁴.

60. *Ibidem*, 315 E—322 A.

61. *Ibidem*, 322 D.

62. *Ibidem*, XI, 321 B—328 A.

63. *Ibidem*, 327 B—332 A.

64. *Ibidem*, 330 E.

Textele nu sînt reproduse în actele acestei ședințe, deoarece ele au fost sigilate ca și cele trei volume prezentate de Macarie, spre a putea fi studiate mai tîrziu.

În *ședința a VIII-a*⁶⁵, ținută la 7 martie 681, episcopii sînt solicitați să se exprime în legătură cu scrierile papei Agato și cu mărturiile patristice aduse de legații romani în sprijinul învățaturii despre două voințe și două lucrări, texte ce fuseseră citite în ședințele precedente. Patriarhul Gheorghe de Constantinopol, dimpreună cu majoritatea episcopilor, recunosc ortodoxia acestor scrieri și se declară adepți ai învățaturii cuprinsă în ele. Se pare că încă înainte de această sesiune, după V. Grumel⁶⁶, la 17 februarie, patriarhul Gheorghe depune în scris o mărturisire de credință prin care mărturisește două naturi, două voințe și două lucrări în Iisus Hristos și anatematizează pe cei care admit în Hristos numai o natură, numai o voință și numai o lucrare⁶⁷. Tot în timpul acestei ședințe, patriarhul Gheorghe roagă pe împărat să intervină pentru ca papa Vitalian să fie reintrodus în diptice⁶⁸. Presupunem în această acțiune o indirectă recunoaștere a conciliului de la Lateran din 649.

În timp ce episcopii se pronunțau cu privire la învățătura diotelită, episcopul Teodor de Melitene a prezentat o scrisoare în care se arăta că nu trebuie să se dea dreptate nici uneia dintre cele două partide, nici celor care învață două voințe și două lucrări și nici celorlalți care mărturisesc o singură voință și o singură lucrare, întrucît nici una din aceste două doctrine nu afectează principiul celor două naturi în unitatea persoanei⁶⁹.

La întrebarea împăratului despre originea acestei scrisori, episcopul Teodor de Melitene a răspuns că i-a fost înmînată de ieromonahul Ștefan, discipolul lui Macarie de Antiohia și că la redactarea ei au colaborat și episcopii Petru al Nicomidiei, Solomon de Claneus și Antonie de Hipepa, împreună cu cinci clerici din Constantinopol.

Prin aceasta, cei trei episcopi, ca și cei cinci clerici din Constantinopol pe care nu-i cunoaștem, erau acuzați de monotelism. Întrucît ei s-au apărut și au acuzat drept calomnioasă afirmația episcopului de Melitene, împăratul le-a cerut să depună în scris cîte o mărturisire de credință, ceea ce au și făcut în ședința următoare.

Prin atitudinea lor, acești opt participanți la Sinod s-au lepădat de orice suspiciune de a sprijini doctrina monotelită și, pe cei trei episcopi îi întîlnim semnînd actele ședinței finale a Sinodului, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că nu mai exista nici o îndoială cu privire la ortodoxia lor.

Macarie al Antiohiei a fost solicitat și el de împărat să-și expună doctrina sa. Din ordinul împăratului au fost aduse mai întîi cele trei vo-

65. *Ibidem*, 331 E—378 D.

66. V. Grumel, *Les regestes...*, nr. 311 (pl. 25).

67. Mansi, XI, 167, C D.

68. J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte*, Bd. I, Freiburg im Breisgau, 1930, p. 684.

69. Mansi, XI, 339.

lume de extrase din Sf. Părinți, prezentate de Macarie, care constată că sigiliul pus de comisia desemnată de împărat era intact.

Patriarhul Antiohiei rezumă ideile sale într-o scurtă mărturisire de credință. Făcînd aluzie la o mărturisire de credință pe care a adresat-o în scris împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul, Macarie este solicitat să citească în fața Sinodului acest document. Lucrarea a fost introdusă în actele Sinodului al VI-lea ecumenic cu titlul: «Ectesis, sau mărturisirea de credință a ereticului Macarie»⁷⁰.

Repetînd formula dogmatică de la Calcedon, autorul acestei mărturisiri de credință, afirmă cu privire la Mîntuitorul Iisus Hristos că «Unul și Același a lucrat mîntuirea noastră, Unul și Același a suferit în trup, Unul și Același a activat minunile. Suferința a fost purtată de trup, fără ca acesta să sufere despărțit de divinitate, deși suferința nu are nimic de a face cu divinitatea», iar mai departe, că «energia divină a lucrat totul prin unica și singura voință divină, servindu-se de natura noastră umană, pentru că în Hristos nu exista altă voință, care să se opună voinței sale atotputernice. Este deci imposibil ca în Unicul și Același Hristos, Dumnezeu nostru, să existe două voințe opuse una alteia, sau două voințe asemănătoare».

Deși pornește de la formula calcedoniană, Macarie accentuează unitatea persoanei, «Unul și Același», în detrimentul dualității firilor, respectiv a voințelor și lucrărilor⁷¹. Teama sa era de a nu cădea în nestorianism, căci în încheierea expunerii sale, după ce acceptă hotărârile Sf. Părinți și ale primelor cinci Sinoade ecumenice, condamnă pe toți ereticii începînd cu Simon Magul și terminînd cu Teodor de Mopsuestia, pe care-l consideră inspiratorul Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

Învățătura diotelită a Sf. Maxim Mărturisitorul este socotită aici erezie nestoriană, iar învățătura despre cele două voințe și două lucrări în Iisus Hristos este caracterizată drept «erezie blestemată a maximienilor».

Din acest document, deducem că Sf. Maxim Mărturisitorul era socotit principalul susținător al învățăturii ortodoxe, căci ereticii monotelii îl socoteau cel mai de temut dușman al lor.

După citirea mărturisirii sale de credință, Macarie a fost încă o dată solicitat de împărat să se pronunțe cu privire la învățătura despre cele două voințe, fapt ce a atras după sine o declarație formată definitivă a patriarhului de Antiohia în favoarea monotelismului.

După aceasta, începe examinarea propriu-zisă a textelor patristice grupate în cele trei volume de către Macarie de Antiohia și adepții săi. După ce sînt analizate mai multe extrase din scrierile Sfîntului Atanasie cel Mare († 373) și ale Sfîntului Ambrozio de Mediolanum († 397), se arată că aceste texte referindu-se numai la voința divină a lui Iisus Hristos nu pot sprijini doctrina monotelismului.

70. *Ibidem*, col. 350 sq.

71. J. Rissberger, *Das Glaubenskenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheliten auf den sechsten allgemeinen Konzil, Offenbach, 1940*, p. 53.

Întrucît Macarie susținea mai departe doctrina sa și după discuțiile purtate în legătură cu mărturisirea sa de credință și cu dovezile aduse în sprijinul ideilor sale, a fost declarat eretic și sinodalii au exclamat : «noului Dioscur anatema, nenorocire noului Apolinarie». După această ședință Macarie nu a mai participat la lucrările Sinodului. Cu aceasta s-a terminat partea întâi a lucrărilor Sinodului al VI-lea ecumenic, parte pe care am numit-o «proces» prin condamnarea și înlăturarea partidei monotelite.

În *ședința a IX-a* ⁷², ținută la 8 martie 681, se continuă analiza textelor patristice prezentate de Macarie al Antiohiei. Sînt studiate astfel extrase din scrierile Sfinților Părinți : Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz și Chiril al Alexandriei.

Din lucrarea «despre întrupare, împotriva arienilor», a Sfîntului Atanasie cel Mare, este citat comentariul la cuvintele Mîntuitorului «dar nu voia Mea, ci voia Ta să se împlinească» (Luca XXII, 42), despre care Macarie afirma că erau spuse în numele apostolilor. La acest comentariu, episcopul Vasile de Gortina, din Creta, observă că textul evanghelic este o dovadă a existenței voinței umane a Mîntuitorului Iisus Hristos, care solicită să se «înlătore paharul», dar nu după voia Sa (cea umană), ci după voia Tatălui (cea divină). De aici reiese clar că textul amintit nu este în favoarea monotelismului, ci dimpotrivă.

Ieromonahul Ștefan, discipolul lui Macarie, citează mai departe pe Sf. Grigorie de Nazianz, care folosește expresia de «voință îndumnezeită» în Iisus Hristos, și înțelegea prin aceasta o dovadă în sprijinul afirmației că voința umană a Logosului întrupat ar fi fost absorbită de cea dumnezeiască. Același episcop, Vasile de Gortina, a arătat însă că termenul de «îndumnezeită» se referă la voința umană, căci voința divină era prin ființa ei dumnezeiască și nu mai avea nevoie de a fi «îndumnezeită», ceea ce implică existența a două voințe.

Încheindu-se studiul celor trei volume de citate patristice aduse de monotești, părinții Sinodului se adresează acestora : «prin textele aduse voi n-ați putut dovedi adevărul monotelismului. Textele voastre sînt, dimpotrivă, favorabile învățaturii despre două voințe, deși voi le-ați trunchiat. Voi ați stricat învățătura Părinților și ați acceptat doctrina eretică. Pentru aceasta vă dezbrăcăm de orice funcție și demnitate clericală. Cei care însă se leapadă de greșelile lor și acceptă credința noastră își vor păstra locurile lor și în ședința următoare vor depune în scris mărturisirile de credință ce le-au fost solicitate».

Aici erau vizați episcopii acuzați de Teodor de Melitene în ședința precedentă a fi adepți ai doctrinei monotelite.

Specificarea că cei care mărturisesc credința ortodoxă își pot păstra locul lor, se pare a fi fost făcută în urma rugămîntii episcopilor în cauză de a li se permite să participe în continuare la lucrările Sinodului.

72. Mansi, 377 D—387 A.

Constatându-se încă o dată netemeinicia doctrinei monoteliştilor, şedinţa se încheie prin anatematizarea călugărului Ştefan şi a magistrului său, Macarie al Antiohiei.

În şedinţa a X-a ⁷³, ținută la 18 martie 681, au fost studiate dovezile patristice prezentate de legații papei în şedinţa a VII-lea şi sigilate. Mai întâi au fost aduse manuscrisele operelor folosite, care se păstrau în arhiva Patriarhiei Ecumenice şi s-a constatat autenticitatea extraselor respective.

Textele culegerii făcute de latini erau împărţite în două grupe: în prima grupă erau citaţi Sf. Părinţi ca: papa Leon cel Mare, Sf. Ambrozie al Mediolanului, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Grigorie de Nazianz, ş.a. Textele din această grupă erau citate, în sprijinul învăţăturii despre două voinţe şi două lucrări în Iisus Hristos. Remarcăm că între Sf. Părinţi menţionaţi erau citaţi şi autori ca împăratul Justinian sau Ioan de Schythopolis, autori trecuţi în grupa «neocalcedonienilor». Prin aceasta, discuţiile se legau firesc pe linia gândirii post-calcedoniene.

Cea de a doua grupă a textelor prezentate de legații papei conţinea extrase din diverse scrieri eretice care sprijineau monotelismul. Prin aceasta latinii doreau să arate că o dată cu condamnarea acestor scrieri, fusese condamnat şi monotelismul. Între aceste extrase întâlnim citate din operele lui Sever de Antiohia, teologul cel mai reprezentativ al gândirii ne-calcedoniene.

În actele conciliului de la Lateran (649) ⁷⁴, se întâlnesc de asemenea texte patristice împărţite în două grupe ca şi aici. Este vorba evident de aceeaşi colecţie, numai că la Sinodul al VI-lea ecumenic textele sînt redată mai amplu.

După citirea textelor prezentate, legații papali au cerut să fie adus manuscrisul cu operele ereticului Apolinarie de Laodiceea din arhiva Patriarhiei Ecumenice, care nu se găsea în colecţia lor. Prin aceasta, ei doreau să sublinieze că încă Apolinarie de Laodiceea a învăţat doctrina despre o singură energie.

Studierea textelor patristice prezentate de legații papali nu s-a mai făcut în «dialog», întrucît apărătorii monotelismului nu mai erau de faţă.

Cu această şedinţă se începe analiza tuturor documentelor legate de disputa monotelismului. Analiza aceasta însă nu se mai face pentru a sprijini o doctrină sau alta, ci pentru a se constata doar ortodoxia, respectiv caracterul eretic al scrierilor respective.

La sfîrşitul şedinţei a X-a, episcopul Teodor de Melitene, împreună cu episcopii Petru de Nicomidia, Solomon de Claneus şi Antonie de Hippepa, au prezentat cîte o mărturisire de credinţă în scris, aşa cum li se ceruse, în care se declarau adepţi ai învăţăturii despre două voinţe şi două lucrări în Mîntuitorul Iisus Hristos şi recunoşteau ortodoxia scrierilor trimise de papa Agato.

73. *Ibidem*, 387 B—455 C.

74. *Ibidem*, vol. X, col. 1114 sq.

În *ședința a XI-a*⁷⁵, ținută la 20 martie 681, călugărul Gheorghe, care reprezenta Patriarhia de Ierusalim la Sinod, a cerut să fie citită scrisoarea sinodală a Sfântului Sofronie al Ierusalimului. Mai departe sînt citite de către diaconul Gheorghe unele scrieri ale lui Macarie de Antiohia sau ale discipolului acestuia, călugărul Ștefan, după cum urmează :

1. O scrisoare a lui Macarie către împărat. Se pare că este vorba de textul mărturisirii sale de credință citit în timpul *ședinței a VIII-a* ;
2. Un *Δόγος προσφωνητικός* al aceluiași Macarie către împărat, text care nu fusese acceptat de împărat ;
3. O scrisoare a lui Macarie către ieromonahul Luca, în care diotelismul este prezentat drept maniheism ;
4. O disertație a lui Macarie despre monotelism, în care papa Honoriu este numărat printre monotești.

Aceste scrieri n-au fost citite în întregime, ci numai acele părți care necesitau o analiză critică. Textele respective erau comparate cu scrieri eretice cunoscute și condamnate mai înainte de Biserică.

La sfîrșitul *ședinței*, împăratul se scuză că nu mai poate participa în persoană mai departe la lucrările Sinodului, dar că patricienii Constantin și Atanasie dimpreună cu consulii Polyeuct și Petru îl vor reprezenta la lucrările ce vor urma.

Cu această *ședință*, împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul își atinsese scopul prin condamnarea principală a monotelismului, fapt ce urma să aducă după sine pacea în Biserică.

La începutul *Ședinței a XII-a*⁷⁶, ținută la 22 martie 681, patricianul Ioan, funcționar la curtea imperială, a predat Sinodului alte documente, pe care Macarie le dăduse împăratului. Primul dintre aceste documente era un alt exemplar al scrisorii sale adresate împăratului și care fusese prezentat Sinodului încă în *ședința* precedentă. Important însă este faptul că între documentele lui Macarie erau incluse următoarele scrieri :

1. Scrisoarea lui Serghie de Constantinopol către Cir, pe timpul cînd acesta era încă episcop de Fazis în Colchida ;
2. Scrisoarea patriarhului Mina de Constantinopol către papa Vigiliu, deja declarată apocrifă în timpul *ședinței a III-a* și care n-a mai fost citită din cauza protestelor delegaților papali ;
3. Actele *ședințelor a VII-a* și *a XIII-a* ale Sinodului al V-lea ecumenic, din care se putea deduce că cele două epistole atribuite papei Vigiliu și adresate lui Justinian și Teodorei au fost introduse aici mai tîrziu ;
4. Scrisoarea lui Serghie de Constantinopol către papa Honoriu ;
5. Prima scrisoare de răspuns a papei Honoriu către Serghie de Constantinopol.

Pentru a putea fi stabilită autenticitatea acestor scrieri prezentate de Macarie al Antiohiei, ele au fost confruntate cu originalele care se păstrau în arhiva Patriarhiei de Constantinopol.

75. *Ibidem*, vol. XI, 455 D—518 D.

76. *Ibidem*, 518 E—550 B.

După citirea acestor documente, reprezentanții împăratului au întrebat dacă Macarie ar mai putea fi repus în rangul său, în cazul în care ar face penitență. Răspunsul Sinodului fiind negativ, episcopii sufragani patriarhiei de Antiohia au cerut reprezentanților împăratului să mijlocească numirea unui nou patriarh de Antiohia.

În încheiere, delegații împăratului au cerut sinodalilor ca să pregătească un răspuns pentru ședința următoare în legătură cu Serghie de Constantinopol, papa Honoriu și Sf. Sofronie al Ierusalimului.

Astfel, în *ședința a XIII-a*⁷⁷, ținută la 28 martie 681, sinodali publică următoarea hotărâre: «După ce am citit scrisoarea dogmatică a lui Serghie de Constantinopol către Cir de Fazis și cea către papa Honoriu, ca și scrisoarea acestuia din urmă către Serghie, am văzut că aceste documente sînt contrarii învățaturii apostolice, hotărîrilor Sfintelor Sinoade și tuturor Sfinților Părinți, ele fiind în acord cu doctrinele greșite ale ereticilor. De aceea noi le înlăturăm și le condamnăm drept pierzătoare pentru mîntuirea sufletului. Astfel, numele lui Serghie, care a scris primul despre această doctrină eretică, al lui Cir de Alexandria, ale lui Pir, Pavel și Petru de Constantinopol și Teodor de Faran, trebuie să fie înlăturate din Biserică. Numele acestea să fie anatema. Împreună cu aceștia, trebuie exclus din Biserică și anatematizat, potrivit hotărîrii noastre comune, și numele lui Honoriu, papa vechii Rome, pentru că am găsit că în scrisoarea sa adresată lui Serghie, el urma întru totul părerile acestuia din urmă, confirmînd doctrina sa pierzătoare de suflet.

Noi am examinat de asemenea scrisoarea sinodală a lui Sofronie, pe care am găsit-o conform adevăratei credințe a Apostolilor și a Părinților, de aceea o acceptăm ca folositoare Bisericii sobornicești și apostolice și hotărîm ca numele lui Sofronie să fie trecut în dipticele Sfintei Biserici».

Primind această hotărâre, reprezentanții împăratului au cerut sinodalilor să se pronunțe și în legătură cu Pir, Pavel și Petru de Constantinopol, Cir de Alexandria și Teodor de Faran, care au fost amintiți doar pe considerentul că erau menționați în scrisoarea papei Agato adresată împăratului. Au fost citite astfel următoarele documente:

1. Prima scrisoare a lui Cir, episcop de Fazis, către Serghie de Constantinopol;
2. A doua scrisoare a lui Cir, devenit între timp patriarh de Alexandria, în care este relatată unirea făcută la Alexandria în 633, fiind aici citite și cele nouă capitole;
3. Pasaje din «Logosul» lui Teodor de Faran către Serghie, episcop de Arsinoe în Egipt, în care este expusă doctrina despre o singură energie;
4. Tomosul lui Serghie de Constantinopol împotriva Sfîntului Sofronie al Ierusalimului, în care fostul patriarh de Constantinopol apăra cele nouă capitole ale unirii din Alexandria;

77. *Ibidem*, 550 C—582 E.

5. O scrisoare a lui Pavel de Constantinopol către papa Teodor, conținând doctrina monotelită și în urma căreia papa a pronunțat depunerea patriarhului Pavel, așa cum am văzut mai sus ;

6. O scrisoare a lui Petru de Constantinopol către papa Vitalian, care conținea extrase din Sfinții Părinți în sprijinul monotelismului.

Mai departe au fost citite scrisorile sinodale și alte scrieri particulare ale urmașilor lui Petru de Constantinopol, adică ale patriarhilor Toma, Ioan și Constantin. Sinodul n-a găsit nimic care să contravină credinței ortodoxe în scrierile acestor trei patriarhi de Constantinopol și la afirmația diaconului Gheorghe că n-a aflat în arhiva patriarhală nici un document, care să presupună apartenența lor la monotelism, s-a hotărât ca numele lor să rămână în diptice.

Între documentele care au mai fost citite acum, menționăm pe cea de a doua scrisoare a papei Honoriu adresată lui Serghie de Constantinopol, din care nu s-au păstrat decât unele fragmente.

Sinodul a hotărât ca toate scrierile patriarhilor Pir, Pavel și Petru de Constantinopol, ale lui Cir de Alexandria și Teodor de Faran, inclusiv cele două scrisori ale papei Honoriu, fiind pierzătoare de suflet, să fie aruncate în foc.

Acesta era răspunsul Sinodului la solicitarea de a se pronunța în legătură cu autorii citați. În documentele conciliilor de la Lateran (649) și de la Roma (680), ca și în cele ale papei Agato adresate împăratului, nu se face nici o mențiune cu privire la papa Honoriu, amestecat și el în disputa monotelismului. Sinodul al VI-lea ecumenic însă nu se oprește la hotărârile unilaterale luate la Roma, ci întreprinde o analiză obiectivă a tuturor documentelor legate de această dispută. Prin analiză obiectivă s-a stabilit vinovăția papei Honoriu și indirect parțialitatea latinilor în lupta lor împotriva monotelismului.

La *ședința a XIV-a*⁷⁸, ținută la 5 aprilie 681, a participat noul patriarh al Antiohiei, Teofan, ales de Sinod în locul lui Macarie. Teofan era grec, originar din Siracuză, și participa la Sinod în cadrul delegației apusene⁷⁹.

În această ședință este reluată problema autenticității actelor Sinodului al V-lea ecumenic, problemă discutată și în ședințele III și XII. Pînă în timpul ședinței a XIV-a, Sinodul cunoștea două manuscrise cu actele Sinodului al V-lea ecumenic, cel de al doilea manuscris conținând numai actele ședinței a VII-a. Acum însă, bibliotecarul Gheorghe din Constantinopol a adus în sinod un al treilea manuscris, care nu fusese cunoscut.

Comparînd cele trei exemplare între ele, sinodalii au ajuns la următoarea concluzie :

1. Primele două manuscrise erau egale și conțineau fiecare pretinsa scrisoare a patriarhului Mina către papa Vigiliu, precum și cele două scrisori atribuite acestuia din urmă și adresate împăratului Justinian și împărătesei Teodora.

78. *Ibidem*, 583 A—602 D.

79. J. Gay, *op. cit.*, p. 49.

2. Aceste trei documente nu se găseau însă în manuscrisul al treilea.

În legătură cu aceasta, episcopul Macrobiu de Seleucia a afirmat în Sinod că, primind un manuscris cu actele Sinodului al V-lea, a observat că între documentele respective s-au făcut unele interpolări. Interesându-se de originea acestor schimbări, episcopul Macrobiu a aflat că ele au fost făcute de călugărul Gheorghe, discipolul lui Macarie.

Acest călugăr, care a trecut de partea Sinodului, lepădându-se de învățătura profesată de magistrul său, fiind de față și întrebat despre cele arătate de episcopul Macrobiu, a afirmat că pe timpul când Macarie discuta cu patriarhul Teodor de Constantinopol despre problemele de credință în discuție, i s-a cerut să facă mai multe copii după scrisorile papei Vigiliu, ce se păstrau într-un manuscris din arhiva patriarhală.

Tot așa sînt consultați de sinod preotul latin Constantin și diaconul Serghie.

Primul a făcut o traducere latină a scrisorilor atribuite papei Vigiliu, iar al doilea a transcris aceste traduceri, care au fost apoi interpolate în actele Sinodului al V-lea ecumenic, încă de pe vremea patriarhului Pavel de Constantinopol.

Dovedindu-se falsitatea documentelor citate de monotești în sprijinul doctrinei lor, sinodalii au exclamat: «anatema asupra pretinzelor scrisori ale lui Mina și Vigiliu, anatema asupra falsificatorilor acestor acte, anatema asupra tuturor celor care învață o singură voință și o singură lucrare în Hristos cel Întrupat, Unul din Treime! Veșnică cinstire celor patru sfinte sinoade! Veșnică cinstire Sfîntului Sinod al V-lea! Viață îndelungată împăratului Constantin!».

În această ședință, Domitiu de Fazis a informat Sinodul că mai există și alți adepți ai ereziei monotelite, cum este ieromonahul Polihroniu, care a cîștigat mulți oameni din popor pentru doctrina sa. Astfel s-a hotărît ca în ședința următoare să fie anchetat cazul acestui ieromonah, adept al lui Macarie ereticul.

Pînă la următoarea ședință însă, la Constantinopol s-au serbat Sf. Paști, în acel an la 14 aprilie. Cu această ocazie, episcopul Ioan de Porto din delegația romană a oficiat liturghia de rit latin în Sf. Sofia.

Ședința a XV-a⁸⁰, ținută la 28 aprilie 681, se ocupă cu un caz ce ni se pare semnificativ pentru religiozitatea secolului al VII-lea bizantin⁸¹. Ieromonahul Polihroniu, demască în ședința precedentă de episcopul Domitiu de Fazis că este adept al ereziei monotelite, pretindea că va dovedi printr-o minune valabilitatea doctrinei apărută cu atîta zel de Macarie și adepții săi.

Polihroniu prezintă Sinodului o mărturisire de credință în scris, adresată împăratului, în care afirma că doctrina despre o singură voință și o singură lucrare divino-umană în Iisus Hristos, i-a fost descoperită prin

80. Mansi, vol. XI, 602 E—611 B.

81. Vezi V. Ioniță, *Viața religioasă...*, p. 539 sq.; Hrisostom A. Papadopoulos, 'Ιστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, p. 746.

două viziuni. El pretindea că dacă va atinge un mort cu manuscrisul mărturisirii sale, acesta va învia, fapt ce ar dovedi ortodoxia monotelismului.

Reprezentanții împăratului au acceptat să fie făcută această încercare, însă în afara palatului imperial în care se ținea Sinodul și în prezența unei întregi mulțimi de oameni.

A fost adus un cadavru și Polihroniu a așezat pe el textul mărturisirii sale eretice, după care timp de două ore a șoptit la urechea celui răposat tot felul de formule magice. Totul fiind în zadar, mulțimea a strigat: «anatema noului Simon (Magul), anatema celui care înșală poporul!».

Revenindu-se în sala de ședințe, Polihroniu a fost solicitat de sinodali să îmbrățișeze credința cea adevărată despre două voințe și două lucrări în Mîntuitorul Iisus Hristos. În urma încăpăținării sale de a rămîne eretic, Polihroniu a fost depus din treapta preoților și anatematizat împreună cu Macarie și Ștefan.

În *ședința a XVI-a*⁸², ținută la 9 august 681, preotul Constantin din Apamea în Siria, un adept al monotelismului, a cerut să fie introdus în Sinod, unde a depus o mărturisire de credință în scris. El prezenta aici o doctrină proprie, pe care o socotea mijloc de împăcare între doctrina despre o singură voință și o singură lucrare în Iisus Hristos și învățătura ortodoxă. În doctrina sa de compromis, Constantin afirma că întrucît lucrarea aparține naturii, în Iisus Hristos există două lucrări, conform celor două naturi. Aceasta era învățătură ortodoxă, dar cu privire la voințe, Constantin din Apamea afirma că în Iisus Hristos există o voință personală, aceea a Logosului, și o voință naturală, aceea a naturii umane. Pe cruce Logosul a părăsit trupul și sîngele uman și împreună cu acestea El a pierdut și voința umană, așa că după înviere se poate vorbi în Iisus Hristos despre o singură voință.

Erezia acestei doctrine nu constă numai în faptul că se face confuzie între voința personală și voința naturală, ci în faptul că se afirmă despărțirea Logosului de natura umană prin pătimire.

Întruparea Logosului apărea astfel o himeră și Părinții Sinodului au fost îndreptățiți să condamne pe Constantin drept maniheu și apolinarist.

Se trece apoi la aclamațiile obișnuite, făcîndu-se urări de viață îndelungată împăratului, papei Agato, patriarhilor Gheorghe de Constantinopol și Teofan de Antiohia, Sinodului ortodox și Senatului. Sînt apoi anatematizați ereticii în următoarea ordine⁸³: Teodor de Faran, Serghie de Constantinopol, Cir de Alexandria, Honoriu papă al Romei, Pir, Pavel și Petru de Constantinopol, Macarie de Antiohia împreună cu Ștefan și Polihroniu.

Ordinea în care sînt citați ereziarii este concluzia la care a ajuns Sinodul în urma cercetării documentelor. Teodor de Faran a fost calificat drept inspiratorul lui Serghie de Constantinopol, ceea ce constituie o mărturie cu privire la originea ereziei monotelismului.

82. Mansi, XI, 611 B—622 C.

83. *Ibidem*, 622 A.

Presupunem că intervalul mare de timp dintre ședințele XV și XVI (26 aprilie—9 august) a fost necesar discuțiilor în legătură cu anatematizarea apărătorilor monotelismului. În mod sigur, legații papali au încercat să obțină o listă a celor condamnați în care să nu apară numele papei Honoriu, așa cum făceau în documentele lor. Latinilor nu le venea ușor să vadă trecut pe lista celor anatematizați pe unul din arhiepiscopii lor. Același sentiment l-a îndemnat și pe patriarhul Gheorghe de Constantinopol să exprime rugămintea ca Serghie, Pir, Pavel și Petru să nu fie trecuți cu numele în aclamațiile Sinodului.

Patriarhului Gheorghe nu-i venea ușor să semneze un document prin care se pronunță anatema împotriva a patru înaintași ai săi, chiar dacă era convins de greșeala lor.

Obiectivitatea Sinodului al VI-lea ecumenic n-a putut fi știrbită de asemenea intervenții, cu atât mai mult cu cât era în joc învățătura descoperită de Mântuitorul Iisus Hristos.

Actele *ședinței a XVII-a*⁸⁴, ținută la 11 septembrie 681, în care a fost citită formula de credință propusă de Sinod, s-au păstrat numai în traducere latină pentru că formula avea să fie redată în actele *ședinței următoare*.

La lucrările *ședinței a XVIII-a*⁸⁵ și ultima, ținută la 16 septembrie 681, a participat iarăși împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul în persoană. Într-o atmosferă sărbătorească, sînt citite hotărârile dogmatice ale celor cinci Sinoade Ecumenice anterioare și formula dogmatică în-săși propusă și acceptată de acest sinod.

După citirea mărturisirii de credință a Sinodului, împăratul a întrebat dacă aceasta a fost aprobată de toți episcopii. I s-a răspuns prin aclamații unanime, iar în actele Sinodului formula dogmatică a fost semnată de 174 de episcopi sau reprezentanți ai episcopilor.

Tot în această atmosferă sărbătorească a fost citită scrisoarea adresată împăratului (Δόγος προςφωνητικός) de către Părinții Sinodului, în care se arată că și acest Sinod ecumenic, la fel ca cele cinci precedente, s-a adunat pentru a stîrpi erezia apărută în acel timp și pentru a restabili pacea în Biserică. Este redată apoi o mărturisire de credință cu privire la două voințe și două lucrări în Mântuitorul Iisus Hristos și se arată că împotriva acestei învățături au păcătuit Teodor de Faran, Serghie, Pir, Pavel și Petru de Constantinopol, Honoriu al Romei, Cir al Alexandriei, dar mai ales Macarie, Ștefan și Polihroniu. Toți aceștia au fost loviți cu anatema.

Scrisoarea adresată împăratului este semnată de toți episcopii participanți la Sinod.

După citirea acestei scrisori, sinodalii s-au adresat împăratului cu rugămintea de a semna la rîndul său definiția dogmatică. Cu această ocazie, Constantin al IV-lea Pogonatul și-a exprimat dorința ca arhiepiscopul Citioni de Sardinia, acuzat de trădare, fiind dovedită nevino-văția sa, să fie primit în rîndul Părinților Sinodului. Astfel întîlnim în

84. *Ibidem*, 622 D—624 D.

85. *Ibidem*, 624 D—711 D.

lista semnăturilor pe ultimul loc numele acestui arhiepiscop de Sardinia, care probabil a fost amestecat în vreo afacere politică, deoarece nu întâlnim numele lui în legătură cu disputa monotelismului.

Împăratul a mai fost rugat să trimită celor cinci scaune patriarhale (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim) cite un exemplar din formula dogmatică, ceea ce a și fost dus la îndeplinire.

Sinodul a mai adresat o scrisoare specială papei Agato, în care sînt enumerate de asemenea hotărîrile luate, cu rugămintea ca papa să confirme în scris aceste hotărîri.

Cu aceasta, Sinodul al VI-lea Ecumenic și-a încheiat lucrările prin ale căror roade a fost condamnată erezia monotelismului și formulată adevărata învățătură despre cele două voințe și cele două lucrări în Mîntuitorul nostru Iisus Hristos.

Cap. V. Definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic

Definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic⁸⁶, citită într-o atmosferă sărbătorească, fiind precedată de citirea simboalelor de la Niceea (325) și Constantinopol (553), în legătură cu care se arată că «aceste Simboale ar fi fost suficiente pentru a cunoaște și mărturisi credința ortodoxă; dar autorul a tot răul găsește totdeauna un șarpe care să-i îndeplinească serviciile și prin care el aruncă veninul său și își găsește uneltele proprii pentru a-și îndeplini voința, noi înțelegem prin aceasta pe Teodor de Faran, Serghie, Pir, Pavel, Petru, foști episcopi de Constantinopol, Honoriu, papă al Vechii Rome, Cir de Alexandria, Macarie de Antiohia și discipolul său Ștefan. El (diavolul *n.n.*) a provocat prin lucrarea acestora scandal în Biserică, cu ocazia răspîndirii doctrinei eretice despre o singură voință și o singură lucrare (energie) a celor două naturi ale lui Hristos, Unul din Sf. Treime. Această învățătură stă în acord cu erorile lui Apolinarie, Sever și Themistiu și încearcă să nimicească adevărata întrupare a lui Hristos, arătînd trupul Său însuflețit de un suflet rațional, lipsit de o voință și de o lucrare. În același timp, Hristos Dumnezeuul nostru, a insuflat un împărat credincios, un nou David, care n-a avut odihnă pînă ce adunarea prezentă a găsit adevărata învățătură a Ortodoxiei. Acest Sinod ecumenic a primit cu credincioșie și a salutat, ridicînd mîinile spre cer, scrisoarea prea sfințitului papă Agato către împărat, unde sînt citați și condamnați aceia care mărturisesc doctrina despre o singură voință și o singură energie. Sinodul a acceptat de asemenea scrisoarea sinodală a celor 125 de episcopi reușiți sub președinția papei, pentru că aceste două scrisori sînt în acord

86. Vezi această formulă la: Mansi, XI, 635 E—640 C; Hefele-Leclercq, op. cit., p. 508—510; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, III, Auflage, Breslau 1897, p. 172—174; J. Albergio, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Pradi, H. Jedin, *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, p. 99—106; H. Denzinger (A. Schönmetzer), *Enchiridion Symbolorum...*, Herder, 1965, 553—559, p. 185—189; V. Loichiță, *Hotărîrile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice*, în «Mitropolia Banatului», IX (1959), 1—2, p. 40 sq.

cu Sf. Sinod din Calcedon, cu Tomos-ul papei Leon către Flavian și cu scrisorile sinodale ale lui Chiril împotriva lui Nestorie, adresate episcopilor orientali.

Noi ne-am alăturat deci celor cinci Sfinte Sinoade Ecumenice și venerabililor Părinți și am mărturisit că Domnul nostru Iisus Hristos este adevăratul Dumnezeu nostru, Unul din Sfînta Treime, cea de o ființă și de viață dătătoare; desăvîrșit în divinitate și desăvîrșit în umanitate; același fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, compus din suflet rațional și din trup; de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și același de o ființă cu noi după umanitate; asemănător cu noi în toate, afară de păcat; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire și același, născut după umanitate, la plinirea vremii, pentru mîntuirea noastră, din Duhul Sfînt și din Fecioara Maria, cea în sens propriu și cu adevărat Născătoare de Dumnezeu; Unul și același Hristos, cunoscut ca Fiu și Domn, Unul-Născut din două firi, unite în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, fără ca prin aceasta să fie înlăturată deosebirea firilor din cauza unității, ci mai vîrtos păstrîndu-se însușirea fiecărei firi, unite într-o singură persoană și un singur ipostas, El ne-fiind despărțit sau separat în două persoane, ci Unul și același Fiu, Cuvîntul, Singurul născut al lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos».

Pînă aici recunoaștem formula dogmatică a Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon, pe care Părinții Sinodului al VI-lea ecumenic o completează în felul următor: «mărturisim, de asemenea, că în Hristos există, așa după cum ne-au învățat Sfîntii Părinți, două voinți (θελήσεις — actul de a voi) și două voințe (θέληματα — voințe) naturale și două lucrări, care sînt unite între ele în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

Cele două voințe naturale ale sale nu sînt opuse între ele, așa precum pretind în mod neevlavios ereticii, dar voința Sa umană, fără să se opună se supune voinței Lui dumnezeiești atotputernice.

Voința trupului (σάρξ) a trebuit să se miște și să fie subordonată voinței dumnezeiești, așa după cum arată prea înțeleptul Atanasie, căci precum trupul Lui se numește și este trupul lui Dumnezeu-Cuvîntul, tot așa și voința firii Sale umane se numește și este voința proprie a lui Dumnezeu-Cuvîntul. El însuși, spune: «Eu n-am coborît din cer ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui, Celui care M-a trimis» (Ioan V, 30).

În acest pasaj, El numește a Sa, voința trupului Său, fiindcă trupul a devenit al Lui propriu. Și după cum preasfîntul și preacuratul Său trup n-a fost distrus prin îndumnezeire, ci a rămas în hotarele și în ordinea Sa proprie, tot astfel și voința Sa umană fiind îndumnezeită n-a fost distrusă, ci, mai curînd, a fost salvată, după cum spune Grigorie Teologul că «voința trupului, cu rostul său mîntuitor, nu este contrară lui Dumnezeu, ci ea a fost desăvîrșit îndumnezeită».

Noi mărturisim că în Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, există și două lucrări naturale, unite între ele în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat, adică lucrarea dumnezeiască și lucrarea umană, după cum spune foarte limpede Leon cel de Dum-

nezeu inspirat că «fiecare din cele două firi lucrează ceea ce îi este propriu cu participarea celeilalte, Cuvîntul făcînd ceea ce este al cuvîntului, iar trupul săvîrșind ceea ce aparține trupului. Noi nu putem admite să se afirme că Dumnezeu și făptura sa (firea omenească a lui Hristos *n.n.*) ar fi avut o singură și aceeași lucrare, *ca să nu ridicăm făptura în ființa divină și nici să coborîm firea dumnezeiască cea aleasă la locul convenit făpturilor*. Credem că Unul și același a săvîrșit minunile și a îndurat suferințele, potrivit cu cele două firi din care este compus.

Păstrînd deci ceea ce este neamestecat și nedespărțit, mărturisim că Unul și același este Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, în Sfînta Treime și după întrupare.

Cele două firi ale Sale strălucesc în Unul și singurul ipostas al Lui, în care a arătat minunile și suferințele în tot cursul vieții Sale mîntuitoare, nu după închipuire, ci în adevăr.

Recunoaștem deosebirea după fire numai în Unul și singurul ipostas, prin care fiecare din cele două firi voiește și lucrează ceea ce îi este propriu cu participarea celeilalte. De aceea credem că după această rațiune există și două voințe naturale și două lucrări naturale, care conlucrează spre mîntuirea neamului omenesc.

Acestea fiind stabilite de noi cu toată claritatea și cu toată grija, hotărîm că nu este permis nimănui să pronunțe o altă credință sau să scrie, sau să compună, sau să cugete, sau să învețe altfel; iar pe aceia care îndrăznesc să iscodească altă credință, sau să enunțe, sau să învețe sau să predea alt simbol acelor care voiesc să se îndrepte spre cunoașterea adevărului din elenism sau iudaism sau din oarecare erezie; sau cei care ar îndrăzni să introducă o inovație sau să iscodească lecturi pentru distrugerea celor hotărîte de noi acum; aceștia dacă sînt episcopi sau clerici, să fie înlăturați din cler, iar dacă sînt călugări sau laici, să fie anatematizați».

Cap. VI. Valoarea scrierilor Sf. Părinți în cadrul discuțiilor de la Sinodul al VI-lea ecumenic

Un punct important în programul actual al cercetării istoriei sinoadelor este acela de a stabili modul de lucru care a dus în aceste adunări la formularea de hotărîri cu valabilitate pentru întreaga Biserică. Întrebarea care se pune este: «au existat mai dinainte aceste hotărîri, sau s-au născut din dezbaterile sinodului respectiv»? ⁸⁷. Aplicată la Sinodul al VI-lea ecumenic, întrebarea ar fi următoarea: «definiția dogmatică a acestui sinod este rezultatul lucrărilor sinodului, sau o simplă acceptare a hotărîrilor conciliilor antimonotelite ținute la Roma», — așa cum s-a afirmat adeseori în istoriografia romano-catolică?

Am văzut mai sus care au fost sistemul și conținutul lucrărilor Sinodului de care ne ocupăm. Interesul principal al acestuia a fost de a

87. W. Brandmüller, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, în «*Annuaire Historiae Conciliorum*», IV (1972), p. 1.

restabili pacea în Biserică, tulburată de apariția monotelismului, și cum toată această dispută nu s-a purtat decât pe bază de citate din Sfinții Părinți, era normal, ba chiar necesar, ca și Sinodul să se ocupe cu aceleași texte.

În esență, Sf. Scriptură constituia punctul de plecare pentru gândirea teologică atât a monotelitelor, cât și a apărătorilor drepte credințe. Însă, în conceptul tuturor despre Scriptură, nu era dătătoare de ton exegeza personală, ci înțelegerea Scripturii avea drept criteriu interpretarea făcută deja de Biserică prin Sfinții Părinți. Un alt concept despre Scriptură este străin Bisericii Ortodoxe.

Astfel, argumentația Sinodului al VI-lea ecumenic este construită din hotărârile Sinoadelor ecumenice precedente și din culegerile de texte din Sfinții Părinți, prezentate de ambele partide care se confruntau aici.

În scrisoarea pe care o adresa papei Honoriu, patriarhul Serghie de Constantinopol afirma că i-a cerut Sfântului Sofronie al Ierusalimului să aducă citate din Sfinții Părinți împotriva doctrinei despre «o singură energie», ceea ce acesta n-a putut să facă. La sinodul de la Lateran (649), Ștefan de Dor afirmă că Sf. Sofronie ar fi compus un florilegiu de 600 de citate din Părinți împotriva monotelismului. Mai mult nu știm despre acest florilegiu, care, pe baza afirmației lui Ștefan de Dor, îi este atribuit Sf. Sofronie al Ierusalimului⁸⁸. Acest florilegiu prelucrat și completat va fi stat la baza colecțiilor de texte din Sf. Părinți, care însoțesc disputa monotelită, atât la conciliile romane din 649 și 680, în scrierile papei Agato adresate împăratului, ca și cele aduse de legații romani la Sinodul al VI-lea⁸⁹, citite în sesiunea a VII-a. Specific pentru sistemul de lucru al Sinodului al VI-lea este faptul că se obișnuiește să se citeze și începutul cărții din care este luat citatul.

Noi bănuim că tot în această tradiție se va fi născut și florilegiul rămas încă anonim cu titlul «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (Învățătura Părinților despre întruparea Cuvîntului) care în ediția excelentă a lui F. Diekamp⁹⁰, conține 977 de citate (143 din Sf. Scriptură; 751 din Părinți; acte sinodale și alte documente bisericești; 83 din scrieri eretice). Acest florilegiu este unul dintre cele mai importante documente privitoare la învățătura hristologică a Sf. Părinți. De la citatele din Sf. Maxim Mărturisitorul s-a căutat să se atribuie această lucrare lui Anastasie Apocrisiarul, discipolul său⁹¹.

În actele Sinodului al VI-lea ecumenic există un singur loc în care este pomenit numele Sfântului Maxim Mărturisitorul. Acesta se află în mărturisirea de credință a patriarhului Macarie de Antiohia. Așa cum am văzut mai sus, apărătorul monotelismului anatematizează pe Teodor

88. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*, 7 Auflage, Freiburg im Breisgau, 1966, p. 520.

89. T. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V—VIII. Jahrhundert*, în «*Texte und Untersuchungen*» Neue Folge, Bd. XIII (28), Leipzig, 1905, p. 55.

90. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. XXXIII.

91. J. Stiglmayr, *Der Verfasser der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, în «*Byzantinische Zeitschrift*» XVIII (1909), p. 14; *Doctrina Patrum* a fost atribuită și lui Anastasie Sinaitul (Cf. H. G. Beck, *Kirche...*, p. 446).

de Mopsuestia, prezentat drept inspiratorul învățăturii Sfintului Maxim Mărturisitorul și pe «Maxim, împreună cu discipolii săi cei fără Dumnezeu, care a învățat dogma separării în Trupul Domnului»⁹².

E ușor de înțeles din acest context că cel mai mare adversar al monoteiștilor a fost Sf. Maxim, care este aici acuzat de nestorianism. Cu toate acestea, atât Sf. Maxim Mărturisitorul cât și papa Martin nu sînt pomeniți nicăieri altundeva în actele Sinodului. Motivul acestei tăceri îl constituie nu atât faptul că pentru politica lui Constantin al IV-lea Pogonatul aceștia erau «condamnați de drept comun»⁹³, ci mai ales faptul că martiriul apărătorilor Ortodoxiei constituia dovada evidentă a eșecului politicii religioase a înaintașilor lui Constantin al IV-lea. Dacă s-ar fi vorbit despre Sf. Maxim Mărturisitorul și de papa Martin la Sinodul al VI-lea, aceasta ar fi însemnat o acuză directă la adresa împăratului Constans al II-lea, tatăl lui Constantin.

Sinodul al VI-lea tratează monotelismul nu din punctul de vedere al politicii bisericești, ci strict dogmatic, ca pe baza hotărîrilor luate să se poată realiza împăcarea în Biserică. De aici, ca și din comparația definițiilor dogmatice date de Sinodul al VI-lea și de conciliile romane din 649 și 680, rezultă în mod clar că definiția dogmatică din 681 este rezultatul lucrărilor Sinodului.

Învățătura despre două voințe a fost decretată de către Sinodul al VI-lea ecumenic nu pentru că aceasta fusese deja decretată de Roma și de conciliul roman, ci pentru că a fost găsită conformă cu învățătura Părinților și cu aceea a Sinoadelor ecumenice anterioare, nu pe baza autorităților romane, ci pe aceea a Bisericii Răsăritului și a tradiției vechi⁹⁴.

Meritul Părinților Sinodului al VI-lea ecumenic este acela de a fi adîncit înțelegerea formulei dogmatice de la Calcedon, accentuîndu-se de acum faptul că întruparea Domnului trebuie înțeleasă în mod dinamic⁹⁵, iar față de epoca lui Justinian se făcea un progres spre aceea că Mîntuitorul Iisus Hristos era văzut în primul rînd ca subiect în acțiune, iar ființa Sa sub aspectul productiv al vieții mișcate de voință⁹⁶.

Cap. VII. Receptarea hotărîrilor dogmatice ale Sinodului al VI-lea ecumenic

Împăratul Constantin al IV-lea adresează un edict⁹⁷ locuitorilor Constantinopolului, care este publicat la 16 septembrie 681, ziua în care se sărbătorea și încheierea Sinodului al VI-lea ecumenic. Este redată aici mărturisirea de credință a Sinodului și se recomandă ca «nimeni să

92. Mansi, XI, 357 B.

93. L. Duchêsne, *L'Eglise au VI-ème siècle*, Paris, 1925, p. 474.

94. A. Crivellucci, *La Chiesa di Roma e l'imperio nella questione monoteletica*, în «*Studi Storici*», IX (1900), p. 443.

95. B. Sartorius, *Die Orthodoxe Kirche*, Genf. 1973, p. 23.

96. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Basel, 1953, p. 291.

97. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 245, p. 29.

nu îndrăznească să învețe altceva decât ceea ce a fost stabilit, sau să mărturisească o voință sau o energie. Cei care s-ar împotrivi, episcopi, clerici sau călugări, să fie deportați, persoanele oficiale ale imperiului să fie pedepsite cu confiscarea bunurilor și luarea titlurilor, iar persoanele private cu exilul»⁹⁸. Edictul este expus în nartexul Sfintei Sofia. Iar la 23 decembrie 681, împăratul adresează tuturor diocezelor imperiului o scrisoare prin legații lor, împărtășindu-le bucuria că pacea a fost stabilită⁹⁹.

Am amintit mai sus că Sinodul al VI-lea ecumenic a adresat o scrisoare papei Agato, cu privire la cele discutate și hotărâte. Papa Agato a murit însă la 10 ianuarie 681, înainte ca legații săi să fi părăsit Constantinopolul. Cunosbind moartea papei Agato, împăratul a înmănat legaților romani o scrisoare adresată urmașului lui Agato¹⁰⁰, papei Leon al II-lea (682—683). În această scrisoare, după ce era istorisită tulburarea provocată în Biserică prin apariția ereziei monotelite, se arată că Sinodul a stabilit adevărata învățătură despre cele două voințe și cele două lucrări în Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Era reprodușă aici și lista celor anatematizați de Sinod, dintre care nu lipsea papa Honoriu.

Papa Leon al II-ea, deși, ales în decembrie 681, a fost hirotonit la 17 august 682, iar răspunsul solicitat de împărat a fost expediat din Roma¹⁰¹ abia în septembrie-octombrie 682.

Este ușor de bănuț că la Roma s-a discutat mult cu privire la hotărârile Sinodului, care n-au putut fi ușor acceptate, datorită faptului că ele conțineau condamnarea nominală a unui papă, drept eretic. Bănuim că hirotonia papei Leon al II-lea a fost făcută în dependență de acceptarea hotărârilor Sinodului al VI-lea ecumenic, așa se explică întirzierea învestirii sale, ca și a răspunsului său.

În scrisoarea sa, papa Leon al II-lea confirmă primirea actelor Sinodului și condamnă la rîndul său pe cei anatematizați de acest Sinod, inclusiv pe papa Honoriu, care n-a predicat învățătura de tradiție apostolică din Biserica sa, ci a pătat credința prin învățături necuviincioase¹⁰².

Se realiza astfel împăcarea între Biserica din Constantinopol și cea din Roma. În acest context, impozitele din Sicilia și Calabria revin scaunului papal, deci abia după 681, potrivit cronologiei lui F. Dölger¹⁰³.

Sinodul al VI-lea este receptat în toate provinciile ce aparțineau Imperiului bizantin la sfîrșitul secolului al VII-lea și care stăteau în tradiția Calcedonului. În provinciile orientale, cu excepția maroniților, despre care vom vorbi mai jos, Sinodul este condamnat de către necalcedonieni, ce vedeau în hotărârile din 680—681 o reeditare și chiar o agravare a Sinodului din Calcedon¹⁰⁴.

98. Mansi, XI, 697.

99. *Ibidem*, 1056.

100. *Ibidem*, 719.

101. Ph. Jaffé, *op. cit.*, nr. 2118 (1630).

102. Mansi, XI, 725; *Liber Pontificalis* nu amintește nimic despre condamnarea lui Honorius (Cf. R. Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII*, Elberfeld, I. Teil, 1868, p. 185).

103. *Regesten...*, nr. 251.

104. L. Bréhier, *Histoire...*, p. 191.

La 17 februarie 686, împăratul Justinian al II-lea (685—695 ; 705—711) ordonă cercetarea actelor Sinodului al VI-lea ecumenic în împrejurări rămase necunoscute, sub motiv că ar fi fost falsificate¹⁰⁵. Acest fapt este grăitor pentru a sublinia grija urmașilor împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul pentru păstrarea neștirbită a hotărârilor Sinodului al VI-lea ecumenic.

Că hotărârile acestui Sinod au fost receptate în întreaga Biserică, se vede și din faptul că încercarea de a sprijini doctrina monotelită după 681 n-a avut deloc succes.

Astfel, în anul 711, împăratul Philippikos Bardanes adresează papei Constantin I (708—715) o scrisoare prin care se declară adept al monotelismului¹⁰⁶. În anul 712, patriarhul Ioan al VI-lea (712—715) a emis un Tomos dogmatic sinodal, prin care anatematizează Sinodul al VI-lea ecumenic¹⁰⁷ ca mai apoi, după înlăturarea lui Bardanes (713), să trimită papei Constantin o scrisoare în care își recunoaște greșeala și se declară ortodox, apărător al învățăturii despre două voințe și două lucrări în Mintuitorul nostru Iisus Hristos¹⁰⁸.

În timpul acestei încercări de restabilire a monotelismului de către Philippikos Bardanes (711—713) se pare că și Sf. Andrei Criteanul s-a declarat adept al monotelismului, ca mai apoi să condamne această erezie, scriind atunci o poezie în metru iambic¹⁰⁹. Încercarea de a restabili erezia monotelită a rămas fără ecou în Biserica bizantină.

Este interesant de reținut faptul că Teofan Mărturisitorul abia amintește Sinodul al VI-lea ecumenic, despre care spune doar că a avut loc sub Constantin și că a condamnat erezia lui Serghie și Pir despre o singură energie și o singură voință și a mărturisit două energii și două voințe¹¹⁰.

Anastasia Bibliotecarul, care pentru perioada ce ne interesează îl copiază cuvînt cu cuvînt pe Teofan¹¹¹, repetă doar cuvintele acestuia despre Sinodul al VI-lea ecumenic¹¹². Iar dintr-o scrisoare a papei Leon al II-lea din 682, scrisoare ce însoțea actele Sinodului trimise în Spania, reiese că aceste acte nu erau încă traduse în întregime în limba latină¹¹³. Nu se știe cînd s-a făcut această traducere.

De aici, deducem că Sinodul al VI-lea ecumenic rămăsese relativ necunoscut în istoriografia atît greacă cît și latină. A fost înregistrată

105. F. Dölger, *Regesten...*, nr. 254 (p. 31). 106. *Ibidem*, nr. 271 (p. 33).

107. V. Grumel, *Les regestes...*, nr. 320 (p. 128). 108. *Ibidem*, nr. 322 (p. 129).

109. A. Heisenberg, *Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta*, în «Byzantinische Zeitschrift», X (1901), p. 505.

110. Teophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. I, Leipzig, 1883, p. 360.

111. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I, München, 1959, p. 680.

112. Anastasius Bibliotecarus, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. II, Leipzig, 1885, p. 206.

113. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, 1949, p. 158—159.

doar hotărîrea Sinodului împotriva ereziei monotelismului și restabilirea credinței mărturisită deja la Calcedon. Împrejurările în care s-a născut această hotărîre rămîneau pe seama istoricilor.

Cap. VIII. Importanța hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic în perspectiva ecumenismului actual

a) În Biserica Ortodoxă

Trăind neîntreruptă tradiția pe care a primit-o de la Mîntuitorul Iisus Hristos prin Sfinții Săi Apostoli, Biserica Ortodoxă, cum a fost numită Biserica Mîntuitorului la Sinodul IV ecumenic, n-a fost pusă niciodată în situația de a descoperi «actualitatea» unor învățături de credință pentru o anumită perioadă, ca apoi acestea să cadă repede în desuetudine, cum e cazul în alte Biserici. Între normele de credință ale Bisericii Ortodoxe, se numără și hotărîrile Sinoadelor ecumenice, care prin importanța lor au fost și sînt mereu «actuale» în Biserica Ortodoxă.

În atmosfera ecumenică a zilelor noastre, Biserica Ortodoxă este nu numai îndreptățită, ci chiar nevoită să accentueze unele aspecte ale învățăturii creștine, care sînt, fie înlăturate, fie numai neglijate sau insuficient accentuate de celelalte confesiuni creștine. Importanța unei temeinice cunoașteri a Sinoadelor ecumenice este în acest context evidentă.

Sinodul al VI-lea ecumenic a fost multă vreme și este încă insuficient cunoscut, chiar și în Biserica Ortodoxă. Aceasta se datorează mai ales faptului că nu au fost suficient cunoscute evenimentele care au premers și generat sinodul, adică tot ceea ce numim «disputa în jurul monotelismului».

Disputa aceasta prezenta un pericol pentru hristologia calcedoniană, un pericol pentru doctrina și viața Bisericii, ea a «slăbit mult disciplina Bisericii»¹¹⁴. Era pusă în pericol învățătura mîntuitoare despre persoana și opera lui Iisus Hristos.

Sinodul de la Calcedon (451) a formulat învățătura ortodoxă că Mîntuitorul Iisus Hristos, Unul și Același, este Dumnezeu adevărat și om adevărat, în două firi, divină și umană, care sînt ipostaziate de singură persoană a Logosului.

Concentrată, formula suna astfel: «două firi într-o singură persoană». Raportul firilor între ele era stabilit prin cei patru termeni «neschimbat și neamestecat, neîmpărțit și nedespărțit». Acești termeni nu se referă însă numai la raportul naturilor între ele, ci și la modul cum naturile sînt ipostaziate de Unul și Același Ipostas.

114. Pr. Prof. M. P. Șesan, *Monotelismul. Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol din 680—681. Sinodul II trulan (quinisext) din 692*, în «Istoria Bisericească Universală», vol. I (1—1054), ediția II-a revăzută și completată de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. M. Șesan și Pr. Prof. T. Bodogae, București, 1975, p. 289.

E adevărat că la 451 noțiunea de ipostas, de persoană, nu a fost suficient clarificată¹¹⁵, pentru că rostul Sinodului al IV-lea ecumenic a fost de a apăra unitatea în dualitate față de nestorianism și dualitatea în unitate, față de eutihianism. Aceasta dădea un caracter ontologic celebrei formule dogmatice.

Calcedonul a salvat umanul în unirea lui cu divinul, împotriva nestorianismului, care credea că nu-l poate salva decît ținîndu-l separat de divin, și împotriva monofizismului, care îl sacrifica în divin.

Pe această linie, teologia ortodoxă a secolului al VII-lea, prin cel mai reprezentant gînditor al său, Sf. Maxim Mărturisitorul, a dezvoltat pe larg ideea că «umanul, departe de a se periclita în unirea sa cu divinul, se desăvîrșește în el. Accentuarea acestui lucru era cu atît mai necesară cu cît prin doctrina enipostasei, proclamată de Leonțiu de Bizanț (sec. VI) se putea naște impresia că umanul este pus din nou într-o situație dezavantajată, iar tentativa împăcării cu monofiziții, prin compromisul monotelit știrbea de fapt realitatea umană în Dumnezeu»¹¹⁶.

Iisus Hristos cel prezentat de erezia secolului al VII-lea nu era Hristos al credinței, ci doar o prezentare schematică a unei anumite gîndiri teologice, încărcată de idei filosofice. Omul nu e în fața lui Dumnezeu decît o unealtă fără voință.

Prin faptul că refuzau naturii umane a lui Hristos o voință proprie, ereticii monotești nu mărturiseau pe Iisus Hristos om adevărat, om desăvîrșit și Dumnezeu desăvîrșit, și prin aceasta ei erau condamnați în mod automat de Sinodul de la Calcedon, pe care îl mărturiseau.

Sf. Maxim Mărturisitorul le-a divulgat inconsecvența, iar Sinodul al VI-lea ecumenic n-a făcut altceva decît să confirme poziția ortodoxă în spiritul Calcedonului¹¹⁷. Sinodul din 680—681, «nu a făcut decît să aplice la voințele și la lucrările lui Hristos, învățătura despre ipostasul cel Unul văzut în cele două firi ale lui. Voințele și lucrările sînt și ele două, dar nu separate, căci prin ele se manifestă activ sau pătimitor același unic ipostas divino-uman al Lui»¹¹⁸.

Cele două voințe și lucrări, dumnezeiască și omenească, se asistă și se completează reciproc, întrucît ele sînt mișcate și acționează prin același ipostas, astfel că cele dumnezeiești se fac văzute prin cele omenești, iar cele omenești se îndumnezeiesc prin intimitatea lor cu cele divine, rămînînd în același timp neconfundate între ele.

Sinodul al VI-lea ecumenic, accentuînd ideea de îndumnezeire, care este introdusă acum pentru prima dată într-o definiție oficială a Bisericii, scoate în evidență unitatea lui Hristos mai mult decît o făcuse

115. H. G. Beck, *Die frühbyzantinische Kirche*, în «*Handbuch der Kirchengeschichte*», herausgegeben von H. Jedin, Bd. II, Freiburg, 1975, p. 39.

116. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în «*Ortodoxia*», XXVI (1974), nr. 3, p. 392.

117. M. Șesan, *Din hristologia patristică*, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XLVII (1971), nr. 7—8, p. 451.

118. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologia sinoadelor*, în «*Ortodoxia*», XXVI (1974), nr. 4, p. 577.

Calcedonul. Prin aceasta el urma mai departe linia de pînă atunci a Bisericii de a ține seama de necalcedonieni, preocupați atît de mult de afirmarea unității în Hristos ¹¹⁹.

Și dacă avem în vedere faptul că poziția inițială a Bisericilor necalcedoniene, în problema doctrinei hristologice, a evoluat simțitor către punctul de vedere ortodox ¹²⁰, ne apare evidentă actualitatea hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic în contextul discuțiilor teologice dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale necalcedoniene.

Sarcina principală a Bisericii Ortodoxe, în mișcarea ecumenistă de astăzi, este de a afirma și propovădui adevărurile de credință păstrate intacte prin tradiție și în acest sens cunoașterea elementelor acestei tradiții, în cazul nostru, a Sinodului al VI-lea ecumenic, este necesară.

b) Pentru Biserica maronită

Am văzut mai sus că Biserica melchită din Alexandria a fost reprezentată la Sinodul al VI-lea ecumenic prin ieromonahul Petru, care semnează toate hotărîrile luate. Atitudinea lui Petru la Sinod pare a fi fost în diferite feluri interpretată la Alexandria și faptul că Cir, ultimul patriarh calcedonian din Alexandria, fusese condamnat, a provocat susceptibilități în rîndul credincioșilor. Astfel, o grupă, avînd în frunte pe un oarecare Harmasiu, se organizează pentru a apăra memoria lui Cir și a monotelismului pe care acesta l-a învățat. Așa se explică existența unei secte monotelite la Alexandria, apărută după 681, căci nu este amintită de actele Sinodului ¹²¹. Nu știm însă cum va fi evoluat această încercare; cert este însă că această sectă a rămas fără ecou în istoria patriarhiei melchite de Alexandria.

Cu totul alta este situația Bisericii maronite. În urma unor cercetări laborioase, S. Vailhe ¹²² a afirmat că această Biserică a susținut încă mult timp după 681 monotelismul. Potrivit acestor cercetări, Maron a fost un călugăr vestit, care a trăit lîngă Cir și a murit probabil înainte de 423, cînd Teodoret ajunge episcop în acest oraș. În secolul al VI-lea, mănăstirea Sf. Maron situată între Apameea și Emesa, era vestită pentru luptele adepților ei calcedonieni împotriva monofiziților. În jurul anului 517, sînt omorîți 350 de călugări, care aparțineau acestei mănăstiri, de către dușmanii Calcedonului. La sfîrșitul secolului al VI-lea, călugări maroniți, care acceptaseră Sinodul al V-lea ecumenic, reprezentau cea mai puternică grupă ortodoxă în Siria. În secolul al VII-lea grupa maroniților acceptă monotelismul și rămîne adeptă a acestei doctrine și după 681, intrucît trăind în ținut ocupat de arabi, pierduse legătura cu Constantinopolul.

119. *Ibidem*, p. 578.

120. I. Pulpea (Rămureanu), *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la ortodoxie*, în «*Orthodoxia*», III (1951), nr. 4, p. 635.

121. M. Richard, *Anastase le Sinaïte. L'Hodegos et le monothélisme*, în «*Mélanges*» de S. Salaville în «*Revue des études Byzantines*», XVI (1958), p. 31.

122. S. Vailhé, *L'Eglise maronite du V-ème au IX-ème siècle*, în «*Echos d'Orient*», IX (1906), p. 257 sq.; Arhim. Basilios K. Stefanidou, «*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*», Atena, 1969, p. 248.

Ioan Maron, care, după tradiția Bisericii maronite, ar fi fost patriarh de Antiohia între 685—707, de unde această Biserică își poartă numele, este în orice caz un personaj enigmatic¹²³.

Biserica maronită ce ia ființă în contextul luptelor antinestoriene și antimonofizite, considerându-se totdeauna ortodoxă¹²⁴ și melchită, se consolidează după 681, rămânând teologic pe linia mănăstirii cu același nume. Așa se explică faptul că patriarhul Gherman de Constantinopol (715—730) afirmă în tratatul său despre Sinoade, că maroniții mărturisesc monotelismul care a fost condamnat la Sinodul al VI-lea¹²⁵.

În anul 1112, această Biserică intră în contact cu patriarhul de Antiohia Amaury¹²⁶, venit c ucruciații și intră astfel în unire cu Roma, renunțând la monotelism. În anul 1445, ei intră sub jurisdicția papei. Biserica maronită numără astăzi aproximativ 250.000 de credincioși, ce trăiesc în Liban și 150.000 în America. Are în frunte un înfiistător, cu titlul de «patriarh al Antiohiei și al întregului Orient», căruia îi sînt subordonate 7 arhiepiscopii și două episcopii, plus una în America¹²⁷.

Monotelismul Bisericii maronite nu a avut un caracter eretic, ci accidental, explicat de conjunctura istorică în care a trăit și s-a dezvoltat această Biserică¹²⁸. Hotărârile Sinodului al VI-lea ecumenic sînt astăzi acceptate de Biserica maronită. Prin aceasta, Biserica maronită se definește ca aparținînd grupului Bisericilor de tradiție calcedoniană.

Exemplul acestei Biserici, care din cauza istoriei sale zbuciumate n-a putut adera la hotărârile Sinodului al VI-lea ecumenic decît la cîteva secole după 681, merită să fie subliniat în dialogul dintre calcedonieni și necalcedonieni, întrucît aceștia din urmă au împărtășit în mare parte soarta Bisericii maronite.

c) În raport cu Bisericile Vechi-Orientale (Necalcedoniene)

Disputa monotelismului ca și Sinodul al VI-lea ecumenic au fost dintotdeauna apreciate în Bisericile Ortodoxe Orientale sau necalcedoniene drept o problemă ce aparține teologiei hristologice de tradiție calcedoniană¹²⁹. Punctul de plecare în dialogul dintre Bisericile calcedoniene și cele necalcedoniene îl constituie în mod evident formula dogmatică de la Calcedon. Unul dintre teologii de seamă din sînul acestor Biserici afirmă că dacă Bisericile care acceptă formula dogmatică de la

123. Idem, *Origines religieuses des maronites*, în «Echos d'Orient», V (1901—1902), p. 282.

124. P. Dib., *L'Eglise maronite*, în «DTC», t. X, p. I, coll. 8.

125. J. Hajjar, *Zwischen Rom und Byzanz*, Mainz, 1972, p. 27; Magistrand Cezar Vasiliu, *Biserica creștinilor maroniți din Liban*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), p. 170.

126. R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955, p. 455.

127. B. Spuler, *Die Gegenwartslage der Ostkirchen*, Frankfurt am Main, 1968, p. 32.

128. M. Rajji, *Le Monothélisme chez les Maronites et les Melkites*, în «The Journal of Ecclesiastical History», II (1951), p. 42.

129. K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965, p. 216.

Calcedon înțeleg prin aceasta că dumnezeirea și umanitatea se continuă în Unul Hristos în mod dinamic, această înțelegere corespunde învățăturii Bisericii Ortodoxe Etiopiene¹³⁰. Noi am văzut mai sus că Sinodul al VI-lea ecumenic explică și adîncește înțelesul formulei dogmatice de la Calcedon, tocmai prin aceea că accentuează sensul dinamic al Întrupării.

În cadrul celei de a II-a întâlniri neoficiale dintre reprezentanții celor două grupe de Biserici, întâlnire care a avut loc între 25—29 iulie 1967 la Bristol (Anglia), s-a discutat în special poziția necalcedonienilor față de formula Sinodului al VI-lea ecumenic¹³¹.

Cu această ocazie au fost stabilite următoarele puncte :

1. Necalcedonienii și calcedonienii sînt întru totul de acord că în Hristos există o voință umană desăvîrșită, ca și cea divină ,

2. Se pare că ambele părți sînt de acord în aceea că voința umană este supusă celei divine ; necalcedonienii nu ar voi să argumenteze că voința umană a fost absorbită de cea divină ;

3. În acest sens, poziția necalcedoniană că cele două voințe au fost unite fără amestecare sau separare nu poate fi incompatibilă cu hotărîrea Sinodului din Constantinopol (680) ;

4. Dacă unirea celor două voințe și a lucrărilor în persoana lui Hristos este acceptată de cei care acceptă cele două voințe și cele două lucrări, de ce n-ar fi poziția lor tot atît de acceptabilă și pentru necalcedonieni ? Necalcedonienii insistă asupra unirii voinței pe bază unității de persoană, ca și asupra unirii naturilor. Este aceasta o deosebire substanțială ?»¹³².

Iar în comunicatul oficial al întâlnirii de la Bristol a fost scoasă în evidență legătura interioară dintre Calcedon și Sinodul al VI-lea ecumenic după cum urmează :

«...4) Începînd cu veacul al V-lea, noi am folosit formule diferite pentru mărturisirea credinței noastre comune în Domnul nostru Iisus Hristos — Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit. Unii dintre noi mărturisesc două firi, două voințe și două energii unite ipostatic într-un singur Domn Iisus Hristos. Ceilalți mărturisesc o singură fire, voință și energie divino-umană, unită în Același Hristos. Însă amîndouă părțile vorbesc de unitatea neamestecată, neschimbată, neîmpărțită și nedespărțită. Aceste patru definiri aparțin Tradiției noastre comune. Amîndouă părțile mărturisesc permanența dinamică a Dumnezeirii și a omenității, cu însușirile și calitățile lor firești, într-un singur Hristos. Cei care vorbesc de «două» (firi), prin aceasta nu le împart și nu le despart. Cei care vorbesc de «O» (fire), prin aceasta nu le amestecă și nu le schimbă. Pentru ca să ne înțelegem unii pe alții, noi sîntem obligați ca atunci cînd zicem

130. Prof. Dr. V. C. Samuel, *Der Glaube der Kirche*, în «Koptisches Christentum», Hrsg. von Paul Verghese, Stuttgart, 1973, p. 183.

131. Prof. N. Chițescu, *Conversațiile neoficiale dintre teologii ortodocși și cei necalcedonieni*, în «Ortodoxia», XIX (1967), p. 619.

132. P. Verghese, *The monothelete controversy — a historical survey*, în «The Greek Orthodox Theological Review», XIII (1968), p. 208.

«două» (firi) să subliniem cu tărie : «în chip neîmpărțit și nedespărțit», iar cînd zicem «O» (fire) să subliniem cu tărie : «în chip neamestecat și neschimbat».

5) În acest duh noi am dezbătut de asemenea continuitatea învățăturii în sinoadele bisericești, îndeosebi disputa din veacul al VII-lea despre o singură voință și despre o singură energie. Noi toți sîntem de acord că în Cuvîntul întrupat, voința omenească nu dispăre în voința dumnezeiască și nici nu este copleșită de aceasta, ci și una și cealaltă nu se contrazic. Firea necreată și firea creată s-au unit — în deplinătatea însușirilor și calităților lor firești, — fără amestecare și fără împărțire și continuă să acționeze în singurul Hristos, Mîntuitorul nostru. Pentru aceasta poziția celor care vor să vorbească despre o singură voință și energie divino-umană, unită fără schimbare și fără împărțire, nu pare incompatibilă cu hotărîrea Sinodului de la Constantinopol (680—681), care mărturisește două voințe firești și două energii firești în Hristos, existînd în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit»¹³³.

Iar în cea de a treia consultație neoficială dintre teologii Bisericii Vechi-Orientale și teologii Bisericii Ortodoxe, care s-a desfășurat la Geneva între 16 și 21 august 1970, s-a accentuat din nou acordul privitor la învățătura hristologică despre două voințe și lucrări¹³⁴.

S-a afirmat la Geneva că «...3) voința omenească și energia omenească în Hristos nu au fost înghițite și nici copleșite de voința lui Dumnezeu și de energia Lui Dumnezeu, pe care voința și energia omenească nu le contrazic, ci sînt unite la un loc într-un acord desăvîrșit, fără amestecare și fără împărțire ; că Cel care vrea și acționează este totdeauna Ipostasul unic al Cuvîntului întrupat. Unic este Emanuel, Dumnezeu și Om, Domnul și Mîntuitorul, Căruia ne închinăm și pe care-l proslăvim și Care, cu toate acestea, este unul dintre noi»¹³⁵.

Am văzut mai sus că accentul pe unitatea de Persoană în Iisus Hristos a constituit și în decursul disputei monotelismului un punct comun, între cele două partide contrare. Serghie și Sf. Sofronie ajung la o oarecare înțelegere pe această bază. De aici deducem că nu este suficient să fie accentuată numai unitatea de persoană pentru a mărturisii cu adevărat conținutul formulei dogmatice de la Calcedon. Pentru mărturisitorii adevărați ai acestei formule, unitatea Persoanei nu distruge dualitatea naturilor, respectiv a voințelor și energiilor. Și invers, calcedonienii n-au considerat niciodată dualitatea naturilor și a voințelor și lucrărilor lor separată de unitatea Persoanei, de care acestea sînt în același timp ipostaziate și care lucrează și voințe în același timp, atît cele ale naturii divine cît și cele ale naturii umane. În Iisus Hristos, Domnul și Mîntuitorul, Unul și Același, Dumnezeu adevărat și

133. P. V. I., *Perspectivile stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi-Orientale*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), p. 106.

134. J. M. Garrigues, *Vers la réconciliation entre les Églises non-chalcedoniennes et l'Église orthodoxe*, în «Istina», XVII (1972), p. 29.

135. P. V. I., *op. cit.*, p. 108.

om adevărat, sînt unite două naturi, Dumnezeiască și omenească, împreună cu două voințe naturale și două lucrări naturale în mod neamestecat și neschimbat, nîmpărțit și nedespărțit.

Definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic este o mărturie a modului cum Biserica Ortodoxă a înțeles formula dogmatică de la Calcedon. În perspectiva pregătirii dialogului cu Bisericile Ortodoxe Orientale, activitate în cadrul căreia teologii Bisericii Ortodoxe Române s-au remarcat în mod strălucit¹³⁶, se poate afirma că cunoașterea Sinodului al VI-lea ecumenic constituie un ajutor de prim ordin pentru apropierea dintre Bisericile Ortodoxe calcedoniene și cele necalcedoniene¹³⁷.

d) În raport cu Biserica Romano-Catolică

1. Cazul papel Honoriu

Am văzut mai sus că papa Honoriu, care confirma doctrina lui Serghie de Constantinopol despre o singură voință în Iisus Hristos, a fost condamnat ca eretic la Sinodul al VI-lea ecumenic. Mult timp cauza lui Honoriu n-a fost cunoscută în Occident, ceea ce după părerea noastră se datorează faptului că aceasta nu este amintită în cronici, cum este aceea a lui Anastasie Bibliotecarul. În întreg evul mediu, stăpînea ideea că un papă ar putea să cadă de la credință, să devină eretic și prin urmare poate și trebuie să fie depus. Abia pe la mijlocul secolului al XVI-lea cazul lui Honoriu a devenit actual. Faptul condamnării sale nu se potrivea cu sistemele dogmatice dezvoltate de Baronius și Belarmin și se ajunge astfel să se afirme că actele Sinodului al VI-lea ecumenic ar fi fost falsificate și că anatematizarea lui Honoriu ar fi fost adăugată ulterior¹³⁸.

Cazul lui Honoriu a devenit o adevărată problemă abia în contextul Conciliului I Vatican¹³⁹ (1870), cînd se pregătea definirea dogmei

136. Diac. Asist. Ion Bria, *Discuții teologice între teologi ortodocși români și teologi necalcedonieni*, în «Ortodoxia», XXII (1970), p. 205 sq.

137. Dialogul dintre cele două grupe de Biserici este într-un stadiu avansat. La Atena în 1973 și mai apoi între 8—13 ianuarie 1975 la Addis Ababa au avut loc cîte o întrunire a subcomisiei mixte a Bisericilor de tradiție calcedoniană pentru dialogul cu orientalii. S-a constatat aici că lucrările pregătitoare sînt suficient de avansate ca să poată fi convocată reuniunea celor două comisii pregătitoare ale teologilor celor două grupe de Biserici. Una dintre temele ce urmează să fie discutate este «Hristologia sinoadelor» (Vezi, *Chronique, Dialogue entre l'Église orthodoxe et les anciennes Eglises orientales, reunion des sous-commissions*, în «Proche Orient Chrétien», XXV (1975), fasc. I, p. 100.

138. Ignaz von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, 2 Auflage, Stuttgart, 1890, p. 170.

139. Viorel Ioniță, *Conciliul I de la Vatican și consecințele lui pentru Biserica Romano-Catolică*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1972), p. 560 sq.

despre infailibilitatea papală¹⁴⁰. După Ch. J. Hefele problema se pune în acest context, nu atât pentru a se stabili dacă Honoriu a gândit eretic în sufletul său sau nu, ci : 1. dacă el a prescris ceva ex cathedra drept doctrină, care în realitate era eretică, de aici : 2. dacă un Sinod ecumenic și-a luat dreptul de a condamna o astfel de doctrină a papei și dacă acesta a fost condamnat ca eretic și 3. în ce sens a fost înțeleasă și acceptată o astfel de condamnare de către contemporani, respectiv de către papi¹⁴¹.

Ch. J. Hefele însuși, care era un bun cunoscător al problemei, pare a fi fost convins de erezia și condamnarea lui Honoriu¹⁴².

După Conciliul I Vatican, dovezile că papa Honoriu fusese condamnat ca eretic se impuneau tuturor drept evidente. Și acestea nu erau numai cele trei locuri din actele Sinodului al VI-lea ecumenic (ședințele 13, 16 și 18) ci și următoarele : scrisoarea pe care Sinodul o adresează împăratului Constantin al IV-lea Pogonatul ; scrisoarea împăratului prin care acesta confirmă hotărârile Sinodului ; în scrisoarea papei Leon al II-lea către împărat, prin care papa confirmă aprobarea actelor Sinodului ; mai apoi : scrisoarea lui Leon al II-lea către episcopul spaniol și către Erwig regele goților ; în canonul întâi al Sinodului Quinisext (690—691) ; în actele Sinodului al VII-lea ecumenic (787) și în cele ale Sinodului din Constantinopol (870). Mai este de amintit locul din *Liber diurnus*, unde papa Grigorie al II-lea (715—731), vorbind despre Sinodul al VI-lea ecumenic, îl condamnă pe Honoriu¹⁴³.

În fața acestor documente, teologii romano-catolici au încercat să arate că anatematizarea papei Honoriu trebuie înțeleasă așa cum au înțeles-o și cei care au pronunțat-o. Se afirma astfel că greșeala lui Honoriu ar fi fost numai de ordin practic și nu dogmatic¹⁴⁴, socotindu-se imposibil de presupus că Părinții Sinodului al VI-lea ecumenic n-ar fi recunoscut ortodoxia papei Honoriu. Pe această linie se mai afirmă că papa Honoriu ar fi fost condamnat numai în sens larg, și nu în sens propriu ca și ceilalți eretici¹⁴⁵ și că papa Leon al II-lea l-ar fi învinuit pe

140. Wilhelm Plannet, *Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil*, Marburg, 1913, p. 7 sq.

141. C. J. van Hefele, *Die Honorius-Frage*, aus dem lateinischen überetzt von H. Rump, Münster, 1870, p. 7.

142. Hefele, *Das Anathem über Papst Honorius*, în «Theologische Quartalschrift», 39 (1857), p. 61.

143. Franz Görres, *Die Verurteilung des Papstes Honorius I (625—638) durch allgemeine Synoden und Nachfolger (680—681 bis 12 Jahrhundert)*, în «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 46 (1902), p. 519 sq.

144. J. Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, London, 1907. Vezi J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, tome III, Paris, 1922, p. 188.

145. Karl Hirsch, *Papst Honorius I. und das VI. allgemeine Konzil*, în «Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg vom 25. bis 29 September 1929 gewidmet», Baden, 1929, p. 175.

înaintașul său Honoriu numai în mod limitat și anume numai de neglijarea înlăturării doctrinei greșite ¹⁴⁶.

În lucrarea sa despre infailibilitate, prin care avea să provoace o discuție aprigă în teologia romano-catolică, Hans Küng numește felul cum a fost discutat cazul Honoriu în contextul Conciliului I Vatican drept «o manevră teologică penibilă» ¹⁴⁷, pentru a-l scoate pe papă nevinovat.

După Conciliul II Vatican (1962—1967), în teologia romano-catolică se simte necesitatea studierii Sinoadelor ecumenice și în special a unor realități legate de acestea, cum sînt: ecumenicitatea Sinoadelor, raportul dintre papă și sinod etc. ¹⁴⁸. Se poate spera astfel că în cadrul acestei teologii, cazul Honoriu nu va mai aparține numai exercițiilor obligatorii în jurul infailibilității ¹⁴⁹. Hotărîtor în acest context este faptul că Biserica în epoca Sinoadelor ecumenice avea conștiința că un papă poate greși și că Biserica latină inclusiv, îl condamnă pe Honoriu drept eretic prin Leon al II-lea ¹⁵⁰.

2. Problema palamismului în contextul discuțiilor despre cele două voințe ale lui Hristos

Învățătura ortodoxă despre energiile divine, necreate, distincte, dar nedespărțite de ființa divină, formulată de Sf. Grigorie Palama (1296—1359) în secolul al XIV-lea, constituie unul dintre punctele deosebitoare între teologia ortodoxă și cea romano-catolică. Teologia romano-catolică a afirmat prin Varlaam de Calabria că aceste energii sînt create și deci distincte de ființa divină. Într-un studiu recent, teologul romano-catolic J. M. Garrigues afirmă că sinodul palamit din 1351, considerîndu-se pe linia Sinodului din 680, «avea dreptate să spună că Părinții Sinodului al VI-lea ecumenic au afirmat că esența divină necreată implică în Hristos o energie necreată. Însă n-a avut dreptate spunînd că acest Sinod (680) ar fi vrut să mărturisească o distincție reală sau formală între esența divină și energiile sale» ¹⁵¹.

În contextul disputei monotelite era important să se sublinieze că energia aparține naturii și nu persoanei și astfel se poate afirma atît că Sf. Maxim Mărturisitorul a folosit termenul de har, har divin, și nu de har necreat și veșnic, așa cum vorbesc palamiții ¹⁵², ca și aceea că Sino-

146. Hubert Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Herder Verlag, 1959, p. 32; Vezi și K. Baus, *Päpste des 7. Jahrhunderts*, în «Handbuch der Kirchengeschichte» herausgegeben von H. Jedin, Bd. II, 2, Freiburg, 1975, p. 210 ș.a.

147. Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benzinger Verlag, 1970, p. 26.

148. W. Brandmüller, *op. cit.*, p. 1.

149. Claude Longlois, *Die Unfehlbarkeit — Eine neue Idee des 19. Jahrhundert*, în «Hans Küng», *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benzinger Verlag, 1973, p. 155.

150. Johannes Haller, *Das Papsttum...*, p. 338.

151. J. M. Garrigues, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, în «Istina», 1974, nr. 3, p. 274.

152. Manuel Candel, *La gracia increada del «Liber Ambiguum» de San Maximo*, în «Orientalia Christiana Periodica», XXVII (1961), p. 149.

dul al VI-lea ecumenic n-ar fi făcut o distincție între energie și natură. De aici însă nu se poate trage concluzia că în acest context energia ar fi fost confundată cu natura.

Sfinții Părinți s-au folosit de deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și energiile sale, în parte pentru a combate concepția ariană potrivit căreia cunoașterea lui Dumnezeu, pe care o câștigăm prin mijlocirea creației, ar fi o cunoaștere deplină și adecvată ființei sale; iar pe de altă parte spre a arăta că legătura cu Dumnezeu, care se stabilește prin har, nu este o comuniune de ființă sau o participare la natura Sa dumnezeiască¹⁵³.

Raportul dintre ființă și energii a devenit o problemă numai în contextul disputei din secolul al XIV-lea. Prin faptul că atribuia energia ființei, Sf. Grigore Palama se afla pe linia Sfinților Părinți și a Sinodului al VI-lea ecumenic. Palama, și cu el întreaga teologie ortodoxă, socotește energiile divine distincte, dar niciodată separate de natura divină din care emană.

Sinodul al VI-lea ecumenic, pe care se bazează sinodul palamit din 1351, constituie în acest sens un mijloc prin care palamismul ar putea deveni asimilabil pentru tradiția Occidentală.

153. Endre von Ivanka, *Palamismus und Vätertradition*, în «1054—1954. L'Eglise et les Eglises», Chevetogne, vol. II, 1955, p. 33.

Concluzii

Istoria Sinodului al VI-lea ecumenic înseamnă istoria disputei în jurul monoteletismului și aceasta nu numai pentru faptul că erezia monotelistă a constituit motivul și obiectul lucrărilor Sinodului, ci mai ales pentru aceea că actele acestui sinod constituie izvorul principal pentru cunoașterea monoteismului. Monoteletismul ne apare ca o parte integrantă în complexul disputelor hristologice, care au tulburat Biserica creștină între secolele IV și VIII. Cum sinodul al VI-lea ecumenic, ca de altfel întreg complexul problemelor pe care-l implică, este relativ cunoscut, ne apare întru totul justificată încercarea de a face cunoscută această problematică mai ales în perspectiva ecumenismului actual.

Imperiul bizantin trece în secolul al VII-lea printr-una dintre cele mai grele perioade ale istoriei sale. Crizele interne, ca și pericolul atacurilor din afară, puneau sub semnul întrebării însăși existența acestui imperiu. Împăratul Heraclie (610—641) și urmașii săi au reușit să învingă dificultățile la care au fost expuși și totuși imperiul avea să piardă acum provincii pe care nu le va mai recîștiga niciodată, sau să înregistreze transformări interne, care vor fi decisive pentru dezvoltarea sa.

În contextul acestor evenimente se desfășoară politica religioasă a dinastiei heraclizilor, politică ce implică în primul rînd disputa în jurul monotelismului. În încercarea de a da Bisericii orientale, care refuzaseră să accepte Calcedonul, posibilitatea de a reintra în comuniune cu Biserica bizantină calcedoniană s-a născut monoenergetismul pus pe seama patriarhului de Constantinopol Serghie (610—638). Încercarea aceasta rămîne aproape fără efect în raport cu provinciile orientale, cu care se întrerupe în curînd orice legătură prin căderea acestora sub ocupație arabă. Monoenergetismul și mai apoi în dezvoltarea sa sub forma monotelismului a provocat însă o mare tulburare în sînul Bisericii calcedoniene. Se nasc astfel pe teren calcedonian două partide : pe de o parte apărătorii doctrinei monotelismului — care aveau de partea lor și pe împărați — patriarhii de Constantinopol Serghie, Pir, Petru, Pavel, papa Honoriu ; împărații Heraclie, Constantin III (641) și Constantins II (641—668) iar pe de altă parte partida celor care înlăturau drept erezie această doctrină, drept falsificare a Calcedonului (Sofronie de Ierusalim, Maxim Mărturisitorul, papa Martin).

Gîndirea teologică din secolul al VI-lea și începutul secolului al VII-lea poate fi împărțită în două mari grupe : grupa calcedoniană și cea necalcedoniană. Un studiu atent al acestei situații ne arată că în special în provinciile orientale existau teologi, care fie că erau adepți ai Calcedonului și căutau puncte de legătură cu gîndirea necalcedoniană, fie că erau din grupa celor care nu acceptaseră Calcedonul,

căutau să înțeleagă definiția dogmatică din 451. Undeva pe acest teren de graniță se va fi născut și monoenergetismul, sau doctrina despre o singură energie — lucrare în Hristos, drept punte de legătură între cele două grupe. Identificarea lui Teodor de Raitu cu Teodor de Faran, astăzi acceptată de majoritatea cercetătorilor, ne arată că monoenergetismul s-a născut pe teren calcedonian, la granițele spirituale ale acestui teren față de opusul său.

Sf. Sofronie de Ierusalim († 638) este primul care divulgă și combate monoenergetismul. Încă înainte de 638 monoenergetismul se dezvoltă spre monotelism, doctrină despre o singură voință în Hristos. Apărătorul învățaturii ortodoxe în fața monotelismului este Sf. Maxim Mărturisitorul († 662), cel mai mare teolog al secolului al VII-lea. Atât Sofronie cât și Maxim vedeau în monotelism o îngustare, o abatere de la învățătura Calcedonului, deși ambele partide se bazau pe formula dogmatică din 451.

Teologia Sfintului Maxim Mărturisitorul, care nu trebuia despărțită de învățătura sa spirituală, a arătat în mod clar că monotelismul nu este numai o greșeală doctrinară ce pornește de la un principiu metafizic fals (energia și voința aparțin persoanei și nu naturii), ci un pericol pentru viața religioasă.

Sinodul al VI-lea ecumenic, ținut la Constantinopol, și-a desfășurat lucrările sale în 18 ședințe între 7 noiembrie 680 și 16 septembrie 681. Președinția sinodului a fost exercitată de împăratul Constantin al IV-lea (668—685), care a participat personal la primele 11 ședințe și la ședința de închidere, sau de delegații săi. Actele ultimei ședințe poartă 174 de semnături.

În prima parte a ședințelor Sinodului se desfășoară un fel de dialog între monoteiști, care aveau în frunte pe patriarhul Macarie de Antiohia, și ortodocși, ai căror purtători de cuvânt erau delegații papei. În partea a doua a lucrărilor Sinodului sînt studiate toate documentele legate de această dispută. Monotelismul este condamnat drept erezie și apărătorii lui drept eretici. Sînt anatematizați astfel: patriarhii de Constantinopol Serghie, Pir, Petru, Pavel; Cir, patriarh de Alexandria, Macarie, patriarh de Antiohia, papa Honoriu al Romei, Teodor de Faran.

În formula dogmatică, acceptată sărbătorește la ultima ședință din 16 septembrie 681, pornindu-se de la formula dogmatică de la Calcedon, sînt mărturisite două lucrări (energii) naturale și două voințe naturale, potrivit cu cele două naturi în Iisus Hristos.

Actualitatea hotărîrilor dogmatice ale Sinodului al VI-lea ecumenic este relevată, în primul rînd, de discuțiile purtate în spirit ecumenist de Bisericele Ortodoxe cu Vechile Biserici Orientale. În cadrul acestor discuții, mai ales la primele două întîlniri de la Aarhus (1964) și Bristol (1967), unde Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Dl. Prof. Nicolae Chițescu, a fost subliniată importanța hotărîrii dogmatice a Sinodului al VI-lea ecumenic pentru apropierea dintre cele două grupe de Biserici.

Pentru Biserica Ortodoxă de tradiție bizantină, hotărîrea dogmatică din 681 este cea mai adecvată și mai profundă lămurire adusă formulei dogmatice de la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451). Sinodul al VI-lea ecumenic completează în chip firesc hotărîrile Sinodului al IV-lea, astfel că receptarea acestuia din urmă nu se poate face decît pe linia acceptării celui dintîi.

La întîlnirea reprezentanților Bisericii Ortodoxe cu cei ai Bisericilor Vechi Orientale de la Bristol, amintită mai sus, s-a pus problema recepțării de către Bisericile necalcedoniene a hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic. Acest fapt a subliniat importanța ecumenică a hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic.

Actualitatea Sinodului de care ne ocupăm a fost evidențiată în ultimii ani și de încercarea unor cercuri de teologi din cadrul Bisericii Romano-Catolice de a pune în discuție problema infailibilității papale și a primatului papal, mari piedici în calea ecumenismului. În acest context a fost reluat în discuție cazul papei Honoriu, care a fost condamnat la Sinodul al VI-lea ecumenic, condamnare receptată și de Biserica latină, cel puțin în timpul care a urmat imediat Sinodului.

În contextul înnoirilor aduse de Conciliul al II-lea de la Vatican privitor la raportul dintre papă și colegiul episcopilor, este important de subliniat că prin condamnarea papei Honoriu la Sinodul din 680/681, Biserica una și nedespărțită avea conștiința că un papă nu este infailibil și că atunci cînd acesta acționează rupt de viața și gîndirea Bisericii este expus greșelilor, pentru care poate și trebuie să fie tras la răspundere.

Pe lingă cele arătate mai sus, importanța Sinodului al VI-lea ecumenic pentru ecumenismul actual se relevă, în primul rînd, în conștiința pe care ne-o dă despre modul cum Biserica Ortodoxă și-a apărât învățătura sa în fața unor încercări de unire, care atacau tocmai integritatea învățăturii primite de la Mîntuitorul Iisus Hristos prin Sfinții Săi Apostoli.



BIBLIOGRAFIE

I. Izvoare

- Actele sinodului al VI-lea ecumenic în J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 10 Florentiae, 1764; tom. 11 Florentiae, 1765, réproduction, Paris-Lepzig, 1901.
- Analecta Patristica, ed. F. Diekamp, col. «Orientalia Christiana Anallecta», nr. 117, Roma, 1938, 249 p.
- Anastasius Bibliothecarius, *Chronographia tripartita*, ed. C. de Boor, vol. II, Lipsiae 1885, reproducere Hildesheim, 1963.
- Anastasio Sinaitul, *Logos III*, P.G. 89, col. 1153 A—1180 A.
- Chronicon Paschale*, vol. I—II, ed. L. Dindorfius, în «Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae», Bonn, 1832.
- Chronique de Jean de Nikiou*, ed. et trad. Zotenberg, în «Notices et extraits des manuscrits», XXIV (24, 1—1883; 24, 2—1886).
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Joseph Albergio s.a., Freiburg im Breisgau, 1962, 972 p.
- Doctrina patrum de incarnatione verbi*, în «Scriptorum Veterum nova collectio», ed. F. Diekamp, Münster, 1907, 368 p.
- Enchiridion symbolorum delinitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger (A. Schönmetzer), ed. XXXIII, Freiburg im Breisgau, în 1965, 964 p.
- Epifanovici, S. L., *Materialien zum Leben und Werk des Hl. Maximos*, Kiev, 1917.
- Georgii Monachii, *Cronicon*, ed. C. de Boor, vol. II, Lipsiae, 1904.
- Hahn, August, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. III von Ludwig Hahn, Breslau, 1897, 412 p.
- La chronique de Michael le Syrien*, vol. I, II, III, editor și traducător J. B. Chabot, Paris, 1901—1924.
- Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, vol. I, Paris, 1955, 434 p. și ed. T. Mommsen, Berlin, 1898, 298 p.
- Libellus Synodicus* (Synodicon Vetus), Mansi X, 606, XI, 187 C, 1018 BD; XII, 190 B. XII, 190 B.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opera completă*, în P.G., vol. XC, și XCI.
- Idem, *Cuvînt ascetic; Capetele despre dragoste; Capetele teologice; Întrebări, nedumeriri și răspunsuri; Tilcuire la Tatăl nostru*, trad. de Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în «Filocalia», vol. II, Sibiu, 1947, 285 p.
- Idem, *Răspunsuri către Talasie*, trad. de Preot Dr. Dumitru Stăniloae, în «Filocalia», vol. III, Sibiu, 1948, 460 p.
- Idem, *Mistagogia*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, în «Revista Teologică» (Sibiu), 1934, nr. 3—4; 6—8.
- Maxime, le Confesseur, *Le Mystère du salut*. Textes traduits et présentés par A. Argyrion; Introduit par I. M. Dalmis, col. «Les écrits des saints», Namur, 1964, 182 p.
- Idem, *Centuries sur la Charité*, traduit par J. Pegon, col. «Sources chrétiennes» nr. 9, Paris, 1943, 174 p.
- Nicephori, *Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, ed. C. de Boor, Lipsiae, 1880.
- Nuova Patrum bibliotheca VI*, ed. A. Mai, Roma 1853.
- Petrus ibn Rahid, *Chronicon orientale*, ed. et trad. L. Cheikho, în «Corpus scriptorum christ. orient.», vol. 45—46; Scriptores arabici, vol. 1—2, Louvain, 1955.

- Sevère d'el Eschmounéin, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, ed. et trad. B. Evetis, in «Patrologia Orientalia» t. I.
- Sternbach, L. *Georgii Pisidae carmina inedita*, in «Wiener Studien», XIII, 1891, p. 1—62; XIV (1892), p. 51—68.
- Synaxaire arabe jacobite*, ed. trad. R. Basset, in «Patrologia Orientalia», tom. III.
- Synaxarium ecclesiae constantinopolitane (Propylaeum ad acta Sanctorum Novembris)*, ed. H. Delehaye, Brussellis, 1902.
- Theophanes, *Chronographia*, ed. C. De Boor, vol. I, Leipzig 1885, 503 p.

II. Lucrări auxiliare

- Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tom. I: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh, 1965, 408 p.
- Aignat, L. de St., *Vie de St. Sophrone, patriarche de Jérusalem*, Orleans, 1884, «Lectures et Mémoires de l'Académie de Sainte Croix», tom. V.
- Alexander, Paul J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford, 1958, 587 p.
- Altaner, B., *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, «Kleine Patristische Schriften» Hrsg. von G. Glockmann (TU, 83), Berlin, 1967, p. 57—98.
- Idem, *Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skythische Mönch* (Theologische Quartalschrift/Tübingen) (127 (1947) 147—165) in «Kleine patristische Schriften» Hrsg. G. Glockmann (TU Bd. 83) Berlin, 1967, p. 375—391.
- Idem, Alfred Stüiber, *Patrologie* (7 Auflage), Freiburg 1966, 544 p.
- Idem, *Zu den Schriften und zur Lehre des Hl. Maximus Confessor*, «Theologische Revue/(Münster)», 41 (1942) nr. 3—4, p. 49—54.
- Altheim, Franz und Ruth Stiehl, *Christentum am roten Meer* (Erster Band; Zweites Buch: Siebtes Kapitel: Die arabische Eroberung Ägyptens nach Johannes von Nikiou (356—392 p.), Berlin, 1971, 670 p.
- Amann, E., *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*, in «Revue des Sciences Religieuses» (Strasbourg-Paris), 14 (1934), 160—190.
- Idem, *Honorius I-er, pape* (625—638), DTC, VII, 1, Paris, 1922, coll. 93—132.
- Idem, *Martin I-er (Saint)*, DTC, X, 1, Paris, 1928, coll. 182—194.
- Idem, *Théodore de Pharan*, DTC, XV, 1, Paris, 1940, coll. 279—282.
- Amelineau, E., A) 1. *Histoire du patriarche Isaac*, in «Les publications de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger», 1890, t. II; Idem, 2. *Etude sur le christianisme en Egypte au VII-e siècle. Vie de Pesentios*, in «Mémoires de l'Institut égyptien», Cairo 1884; Idem, 3. *Vie de Samuel de Qalamoun*, in «Revue de l'histoire des religions», 1894, t. XXX, nr. 1; Idem B) 1. *La conquête de l'Egypte par les Arabes*, «Revue historique», t. 119, XL (1915), pp. 273—310; Idem, 2. *Moments pour servir à l'histoire de l'Eglise chrétienne aux IV-e et V-e siècle*, «Mémoires de la mission du Caire», t. IV.
- Anonim, *Le Concile de Chalcedoine, son histoire, sa réception par les Eglises et son actualité*, in «Irenikon», t. XLIV (1971), nr. 3, p. 349—366.
- Idem, *Das Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung*, in «Löwen», 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Herausgegeben von Konrad Raiser, Beiheft zur Oekumenischen Rundschau 18/19, Stuttgart, 1971, p. 22—33.
- Bacht, Heinrich, S. J., *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (451—519)*, in «Das Konzil von Chalcedon», t. II, Würzburg, 1953, pp. 193—314.
- Backes, J., *Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte) Mainz 1900 ff. Paderborn 1906 ff, Paderborn 1931, 338 p.
- Backes, Dr. Ignaz, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalcedon*, in «Das Konzil von Chalcedon», Bd. II, Würzburg, 1953, pp. 923—939.

- Balthasar, Hans Urs von, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941, 156 p.
- Idem, *Johannes von Skythopolis*, în «Scholastik» 1940, t. XV, p. 16—38.
- Idem, *Kosmische Liturgie*, Freiburg, 1941, 372 p.
- Maximos der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes.
- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur I—V*, Freiburg 1923—1932 (V 28), 423 p.
- Bardy, G., *La littérature patristique «Questiones et responsiones» sur l'Écriture sainte*, în «Revue biblique», 42 (1933), p. 332—339.
- Basdekis, Athanasios, *Die Christologie des Leontius von Jerusaleem. Seine Logoslehre*, Diss. Münster, 1974, 172 + 65 p.
- Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, 378 p.
- Baus, Karl, *Päpste des 7. Jahrhunderts*, în *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. von H. Jedin, Bd. II, 2, Herder-Verlag, 1975, p. 210—213.
- Baxmann, R., *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.*, 361 p.
- Baynes, Norman H., und Henry St. L. B. Moss, *Byzanz, Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches* (Originaltitel: *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Clarendon Press, Oxford, 1948). Aus dem Englisch übertragen von Armin Hohlweg, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1964, 520 p.
- Idem, *The restoration of the Cross at Jerusalem*, Engl. Hist. Review, 27 (1912), p. 287—299.
- Beck, Hans-Georg, *Die frühbyzantinische Kirche*, în *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. von H. Jedin, Bd. II, 2, Herder-Verlag, 1975, p. 1—92.
- Idem, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung), München, 1959, 835 p.
- Bergsträsser, E., *Philoxenus von Mabbûg, zur Frage einer monophysitischen Soteriologie*, în «Gedenkschrift für W. Elert», 1955, Berlin, p. 43—61.
- Berichte ... zum XI Internationalen Byzantinisten Kongress, München, 1959.
- Bertolini, O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* (Storia di Roma, IX), Bologna 1941, 886 p.
- Bodogae, Pr. Prof. Teodor, *Un mare protagonist al apostolatului social: Sfântul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei*, în «Studii teologice», XXVI (1974), 9—10, p. 687—706.
- Bois, J., *Le III-me Concile de Constantinople*, în DTC, A. Vacant et E. Mangenot, Paris, 1908, t. III, col. 1259—1273.
- Bolotov, Heraclius, în «Viz. Vrem», t. XIV, 1907, p. 68—124.
- Bornert, R., *Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur*, în «Studia Patristica» X, Berlin, 1970, p. 323—327.
- Bouvy Edm., *Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Nîmes, 1886.
- Idem, *Sophrone le Sophiste et Damas*, în «Études préparatoires au pèlerinage eucharistique de 1893», în Supplément à «Questions actuelles», Paris, 18 februarie 1893, 131 p.
- Bouyer, L., *La spiritualité byzantine (Appendice)*, în «Histoire de la Spiritualité chrétienne», vol. II, Paris, 1961, 718 p.
- Brandmüller, Walter, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, în «Annuaire Historiae Conciliorum», IV (1972), Heft 1/2, p. 1—6.
- Brașiște, Pr. Prof. Ene, *Biserica monofizită coptă*, în «Glasul Bisericii», XVI (1967), 9—10, p. 912—966.
- Bréhier, L., *La vie de l'Eglise byzantine de Maurice à Constantin V*, în «Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours», publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. V, Bloud et Gay, Paris, 1938, 576 p.
- Bréhier, L., *Le monde byzantin* :
- I. Vie et mort de Byzance, Paris, 1947, 602 p.
- II. Les institutions de l'Empire byzantin, Paris, 1948, 631 p.
- III. La civilisation byzantine, Paris, 1950.
- Idem, *L'empire byzantin sous «les Héraclides»*, în «Journal des Savants» sep.-nov. 1917, p. 401—415; 445—453; 498—506.

- J Bria, I. I., *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Maxim Mărturisitorul*, în «Studii teologice», IX (1957) 5—6, p. 310—325.
- Idem, *Discuții teologice între teologii ortodocși români și necalcedonieni*, în «Orthodoxia», XXII (1970), nr. 2, p. 205—225.
- Brilliantov, A., *O meste konciny i pogrebenija sv. Maksima Ispovednika*, în «Christ. Vostok», 6 (1917), p. 1—62.
- Brock, S., *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, în «Analecta Bollandiana», XCI (1973), p. 299—346.
- Brooks, E. W., *On the List of the Patriarchs of Constantinople from 638 to 715*, în «Byzantinische Zeitschrift» (Leipzig), VI (1897), p. 40—47.
- Idem, *The chronology of Theophanes 607—775*, în «Byzantinische Zeitschrift», 8 (1899), p. 82—97.
- Idem, *The successors of Heraclius to 717*, în «Cambridge Medieval History», II (1913), p. 391—417.
- Idem, *Who was Constantine Pogonatus*, în «Byzantinische Zeitschrift», XVII (1908).
- Căciulă, N. Olimp, Pr. dr., *Hristologia Sf. Ioan Damaschin, după tratatul despre cele două voinfe în Hristos*, București, 1938, 138 p.
- Caetani de Teano, L., *Bizanzio e la chiesa orientale alla vigilia della invasione araba*, în «Studi religiosi», 7 (1907) p. 73—115.
- Camelot, Pierre-Thomas, *Ephesus und Chalkedon*, übersetzt von Karl Heinz Mattausch (Matthias-Grünwald Verlag), Mainz, 1963, 292 p.
- Canard, Marius, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende*, în «Journal Asiatique», vol. 208 (1926), p. 61—121.
- Canart, R., *La deuxième lettre à Thomas de Saint Maxime le Confesseur*, în «Byzantion» 34 (1964), p. 415—445.
- Candal, Manuel (S), *La gracia increada del «Liber Ambiguum» de San Maximus*, în «Or. Chr. P.», 27 (1961), p. 131—161.
- Căndea, R., *Liste de patriarhi alexandrini*, Cernăuți, 1927, 11 p.
- Caspar, E., *Die Lateransynode von 649*, în ZKG, 1932, p. 75—137.
- Idem, *Geschichte des Papsttums II*, 1933, Tübingen, 826 p.
- Cauwenbergh, P. van, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*, Paris-Louvain, 1914, 195 p.
- Cayré, A. A., *Précis de Patrologie*, Paris Tournai-Rome, 1970.
- Ceresa-Gastaldo, A., *Die Ueberlieferung der κεφάλαια περί ἀγάπης von Maximus Confessor auf Grund einiger alter Athos-handschriften*, în «Orientalia Christiana Periodica» (Roma), 23 (1957), 145—158 p.
- Idem, *Appunti dalla biografia di S. Massimo il Confessore*, în «Scuola Cattolica», 84 (1956), p. 145—151.
- Chapman, J., *The condemnation of Pope Honorius*, London, 1907.
- Chiteșcu, Prof. N., *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voinfe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii, «Orthodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 550—564.*
- Idem, *Conversațiile neoficiale dintre teologii ortodocși și cei necalcedonieni*, ibidem, p. 618—619.
- Chmel, J., *Vindicae conc. oecum. VI*, Prag, 1777.
- Chronique, *Dialogue entre l'Eglise orthodoxe et les anciennes Eglises orientales: réunion des sous-commissions*, în «Proche Orient Chrétien» (Jérusalem), XXV (1975), fasc. I, p. 100.
- Idem (Egypte), *Première réunion de la commission mixte des Eglises catholique et copte orthodoxe*, în «Proche Orient Chrétien» (Jérusalem), XXIV (1974), fasc. II, p. 175—178.
- Cohn, Hugo, *Die Stellung der byzantinischen Statthalter in Ober- und Mittelitalien (546—751)*, Berlin, 1889, 126 p.
- Combefis, *Historia monothelitorum*, în «Auctarium novum», Paris, 1848, t. II, p. 1—64.
- Constantinescu, M., *Istoria bisericii din Malabar*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), 1—2.
- Cosma, G., *De oeconomia incarnationis secundum Solronios Hierosolymitanum*, în «Enchiridion Patristicum», Freiburg im Breisgau, 1940 (sau Roma, 1940), 154 p.

- Countryman, L. William, *A monothelite kontakion of the seventh Century I*, in «The Greek Orthodox Theological Review», XIX (1974), nr. 1, p. 23—26.
- Couret, A., *La Palestine sous les empeurs grecs*, Grenoble, 1869, 276 p.
- Idem, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, in «Revue de l'Orient Chrétien», t. II (1897), p. 125—164.
- Cramer, Maria-Heinrich Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der Koptischen Monophysiten (6—7 Jahrhundert)*, in «Das Konzil von Chalkedon», t. II, Würzburg, 1953, p. 315—338.
- Crivellucci, A., *La chiesa di Roma e l'imperio nella questione monoteletica*, «Studi Storici», 9 (1900), p. 351—388, 417—447.
- Dalmaï, I.-H., *L'anthropologie spirituelle de Saint Maxime le Confesseur*, in «Recherches et Débats», 36 (1961), p. 202—211.
- Idem, *La doctrine ascétique de Saint Maxime le Confesseur*, in «Irenikon», 26 (1953), p. 17—39.
- Idem, *La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur*, in «Sciences Ecclésiastiques», 14 (1962), p. 445—459.
- Idem, *La théorie des «logoi» des créatures chez Saint Maxime le Confesseur*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Kain), 36 (1952), p. 244—249.
- Idem, *Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de Saint Maxim le Confesseur*, in «Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu», Paris, 1967, p. 189—202.
- Idem, *L'héritage évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur*, in TU (93), «Studia Patristica», vol. VIII, Berlin, 1966, p. 356—362.
- Idem, *L'oeuvre spirituelle de St. Maxime le Confesseur*, in «Vie spirituelle». Supplém. 21 (1952), p. 216—226.
- Idem, *Mystère liturgique et divinisation dans la mystagogie de St. Maxime le Confesseur (55—62)*, in «Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Jean Danielou», Publié par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1972, XII — 689 p.
- Idem, *Place de la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine*, in «Studia Patristica», V, Berlin, 1962, p. 277—283.
- Idem, *Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité*, in «La Vie Spirituelle», 1948, p. 294—303.
- Idem, *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, in «Théologie de la Vie Monastique», Paris, 1961, p. 411—421.
- Idem, *Un traité de Théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse), 29 (1953), p. 123—159.
- Devreesse, R., *Chânes exégétiques grecques*, in «Suppl. du Dict. de la Bible», t. I., coll. 1084—1233.
- Idem, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, in «Studi e Testi» (Citta del Vaticano), nr. 141, 1948, 439 p.
- Idem, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, in «Analecta Bollandiana» (Brüssel), 46 (1928), p. 5—49.
- Idem, *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, in «Misc. G. Mercati», 3; și în «Studi e Testi», 123, Roma, 1946, p. 1—15.
- Idem, *Le patriarchat d'Antioche*, Paris, 1945, 340 p.
- Idem, *Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du Monothélisme*, in «Analecta Bollandiana», 53, 1935, p. 49—80.
- Dib, P., *L'Eglise maronite*, in DTC, ed. A. Vacant, E. Mangenot și E. Amann, t. X, p. I, Paris, 1928, coll. 1—142.
- Diehl, Ch., *L'Arique byzantine (533—709)*, Paris, 1896, 644 p.
- Idem et Marçais, G., *Le monde oriental de 395 à 1081*, in «Histoire du Moyen Age», t. III, Paris, 1936, 627 p.
- Idem, *L'origine du régime des thèmes dans l'Empire byzantin*, in «Etudes byzantines» (1905), p. 276—292.

- Idem, *Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568—751)*, in «Bibl. des Ecoles franç. d'Athènes et de Rome», t. LIII, Paris, 1888.
- Diekamp, F., *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und 5. allgemeine Concil*, Münster, 1899, 142 p.
- Idem, *Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*, in «Byzantinische Zeitschrift», IX, erstes Heft, Leipzig, 1900, p. 14—51.
- Idem, *Katholische Dogmatik*, Münster, P. W. 1918 II, 606 p.
- Dieten, Jan Louis van, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610—715)*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1972, XIX, 241 p. (Enzyklopädie der Byzantinistik, t. 24).
- Disdier, M. Th., *Elie l'Ecdicos et les 4 épîtres xéφάλεια attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, in «EO», XXXI (1932), p. 17—43.
- Disdier M., und W. Soppa, *Une oeuvre douteuse de S. Maxime le Confesseur*, in «E.O.», t. XXX (1931), p. 160—178.
- Disdier, M. Th., *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur*, XXIX (1930), nr. 296—313.
- Dobler, E., *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. th. I II, qq. 6—17) Eine quellenanalytische Studie (Diss)*, Wertenstein (Luzern), 1950, 144 p.
- Dobra, Șt., *Sfântul Maxim Mărturisitorul în Vest*, in «Biserica Ortodoxă Română», LVII (1939), nr. 5—6, p. 299—314.
- Doelger, F.-A. M. Schneider, *Byzanz*, Bern, 1952.
- Doelger, F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. I), Teil I: 565 bis 1025*, München-Berlin, 1924, 106 p.
- Doellinger, Ignaz von, *Papstfabeln*, Stuttgart, 1890, 188 p.
- Dorner, I. A., *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I*, 2. Aufl. 1854, II, 1853, 452 p.
- Draeseke, J., *Maximus Confessor und J. Scotus Eriugena*, in «Theologische Studien und Kritiken», 84 (1911), p. 20—60, 204—229.
- Idem, *Zu Maximus Confessor*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 47 (1904), p. 250—259.
- Drapeyron, *L'Empereur Héraclius et l'Empire byzantin au VII-ème siècle*, 1869, Paris, 415 p.
- Duchêsne, L., *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris, 1925, 663 p.
- Dumont, E., *Le VI-e concile et le pape Honorius*, in «Annales des philos. chrét.», 1853, serie IV-e, t. VIII, p. 54—60, 415—438; 1871, serie VI, t. II, p. 273—292.
- Dvornik, Francis, *Histoire des conciles. De Nicée à Vatican II*, traduit de l'américain par Soeur Jean-Marie O. P., Nouvelle édition augmentée. Editions du Seuil, Paris, 1966, 186 p.
- Echternach, Helmut, *Kirchenväter, Ketzer und Konzilien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962, 232 p.
- Ehrhard, A., *Zu den «Sacra Parallela» des Johannes Damascenus und dem Florilegium des «Maximos»*, in «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig, 10 (1901), p. 394—415.
- Elert, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, 364 p.
- Idem, *Die Kirchlichen Verhältnisse im Sinaigebiet zu Beginn der monotheletischen Streitigkeiten*, in «Viva Vox Evangelii», Festschrift für Landesbischof D. Hans Meiser, München, 1951, p. 158—171.
- Idem, *Die Theopaschitische Formel*, Th LZ (1950) p. 195—206.
- Idem, *Theodor von Pharan und Theodor von Rhaitou*, Th L Z 76 (1951), p. 67—76.
- Idem, 1. *Fragen um Chalkedon*, in «Evang. Luth. Kirchenzeitung», 6 (1952), p. 231—234 (Festausgabe zur Vollversamm. des Luth. Weltbundes in Hannover).
- Idem, 2. *Das Dogma von Chalkedon*, in «Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes», 5. Folge 1951/52, Erlangen und Würzburg 1952, p. 7—20.
- Idem, 3. *Christusbild und Christudogma in der Alten Kirche*, in «Zeitschrift für systematische Theologie», 23 (1954), p. 89—101.
- Epifanovič, S., *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină (în l. rusă)*, Kiew, 1915.

- Evangelidis, 'Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ βυζαντίου, 1903.
- Every, G., *The byzantine patriarchate (451—1204)*, 2nd Ed., London, 1962 (Knowledge 1947), 212 p.
- Fliche, A. et V. Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. V, Paris, 1934, 576 p.
- Franceschini, E., *Grossetste's translation of the prologus and scholia of Maximus to the writings of the Ps. Dionysious Areopagita*, in «Journal of Theological Studies», (London) 33 (1933), p. 355—363.
- Frye, Richard, *Persien bis zum Einbruch des Islam* (Aus dem Englischen übertragen von Paul Banchisch) Zürich, 1962, 575 p.
- Frolow, A., *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in «Mélanges Martin Jugie», revue d'études Byz. XI (1953), p. 88—105.
- Idem, *La Relique de la Vraie Croix*, in «Archives de l'Orient chrétien», nr. 7, Paris, 1961, 694 p.
- Idem, *Les Reliquaires de la Vraie Croix*, «Archives de l'Orient chrétien», nr. 8, Paris, 1965, 274 p.
- Gaitier, P., *La première lettre du pape Honorius*, in «Gregorianum», 29 (1948), p. 42—61.
- Garbas, M., *Maximus Confessor: Buch vom geistigen Leben*, Breslau, 1925.
- Garrigues, Juan-Miguel (O. P.), *La Personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, in «Revue Thomiste», LXXXII (1974), nr. 2, p. 181—204.
- Idem, *Le Christ dans la théologie byzantine, Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff*, in «Istina», 1970, nr. 3, p. 351—361.
- Idem, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, in «Istina», 1974, nr. 3, p. 272—296.
- Idem, *Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (In. 1, 18), comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale*, in «Istina», 1970, nr. 4, p. 435—465.
- Idem, *Vers la réconciliation entre les Eglises non-chalcédoniennes et l'Eglise orthodoxe*, in «Istina», 17 (1972), p. 27—35.
- Garritte, G., *Constant II*, in «Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques», t. XIII, Paris, 1956, coll. 584—586.
- Idem, *Constantin IV*, Ibidem, coll. 609—611.
- Gauthier, R. A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 21 (1954), p. 51—100, (Louvain).
- Gay, J., *Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes 668—715*, in «Mélanges Schlumberger», Paris, 1924, p. 40—45.
- Geanakoplos, D. J., *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West*, in «Church History», 38 (1969), p. 150—163.
- Gelzer, H., *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Leipzig, 1899, 134 p.
- Idem, *Die kirchliche und politische Stellung von Byzanz*, in «Verhandlungen der 33. Versammlung deutscher Philologen», Jena, 1878, 107 p.
- Idem, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Agyptens*, in «Leipziger historische Abhandlungen, Heft. XIV, Leipzig, 1909.
- Georgescu, Dimitrie, *Sinodul II trulan sau quinisext, Teză pentru licență*, București, 1900, 83 p.
- Georgescu, M., *Virtutea iubirii în teologia St. Maxim Mărturisitorul*, in «Studii teologice», X (1958), p. 600—609.
- Gerland, E., *Acatistul*, in «Byzantinische Zeitschrift», 3 (1894).
- Idem, *Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios*, in «Byzantinische Zeitschrift», t. III, 1894, p. 330—373.
- Gerland-Laurent, *Corpus Notitiarum Ecclesiae Orientalis Graecae*, I, Les listes conciliaires, Constantinople, 1931, 48 p.
- Gilson, *Maxime le Confesseur, Scot Erigène et saint Bernard*, in «Beiträge für Geschichte der Phil. des Mittelalters», Jubilé, Grabmann.
- Görres, Franz, *Papst Honorius I (625—638)*, in «Zeitsch. für wiss. Theologie», 46 (1902), p. 270—294.

- Idem, *Die Verurteilung des Papstes Honorius I (625—638)*, ibidem, p. 512—524.
- Goubert, P., *Byzance avant l'Islam sous les successeurs de Justinien*, Paris, 1951, t. I: Byzance et l'Orient, 1951, 532 p.; t. II: Byzance et l'Occident, Paris, 1955, 223 p.; t. III: La vie byzantine, Paris, 1965, 267 p.
- Idem, *Les successeurs de Justinien et le Monophysisme*, in «Das Konzil von Chalkedon», t. II, Würzburg, 1953, p. 179—192.
- Idem, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de Saint Grégoire le Grand*, in «Mélanges Venance Grumel II. Revue des études byzantines», XXV (1967), Paris, p. 65—76.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg, 1909 (Graz 1956), 354 p.
- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I—III, in «Studi e Testi», nr. 118, 133, Roma, 1944, 1947; 662 p. și 512 p.
- Grillmeier, A. und Bacht, H., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I—III, Würzburg, 1951—1954, Echter-Verlag.
- Idem, *Der Neo-Chalkedonismus*, in «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», Münster-München, 77 (1958), p. 151—166.
- Idem, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in «Das Konzil von Chalkedon», Bd. I, Würzburg, 1951, p. 5—202.
- Idem, *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, in «Herder-Verlag», 1975, 736 p.
- Idem, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalcedonismus und Neu-Chalkedonismus von Boethius bis zu Gregor dem Grossen*, in «Das Konzil von Chalkedon», Bd. II, Entscheidung um Chalkedon, p. 791—839.
- Grumel, V., *Cyrus, patriarche d'Alexandrie (630—641)*, in «Catholicisme», 3 (1952), col. 498.
- Idem, Jean V, in «Catholicisme», VI (1967), coll. 512—513.
- Idem, *La commémoration des patriarches Constantin le nouveau et Jean*, in «Analecta Bollandiana», 85 (1967), p. 331—335.
- Idem, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in «Polychordia», Festschrift Franz Döllinger zum 75-Geburtstag, I, Amsterdam, 1966, p. 139—149.
- Idem, *Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople*, vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. I: 381—715; II: 715—1045, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, Constantinople-Istanbul, 1932, 1936.
- Idem, *Les textes monothélites d'Aëtius*, in EO, 28 (1929), p. 158—166.
- Idem, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, in EO, 25 (1926), p. 393—406.
- Idem, *Maxime de Chrysopolis au Maxime le Confesseur (Saint)*, in DTC, X, 1, Paris, 1928, coll. 448—459.
- Idem, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, in EO, 26 (1927), p. 24—32.
- Idem, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, in EO, 27 (1928), p. 6—16, 257—277, 28 (1929), 19—34; 272—282; 29 (1930), p. 16—28.
- Guillaumont A., *Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe*, «Analecta Bollandiana», 67 (1949), p. 350—360.
- Guillou, A., *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII-e siècle. L'exemple de l'exarchat et de la pentapole d'Italie*, in «Ist. star. it. med. ev.», Stud. Star. 75—76, Roma, 1969, 348 p.
- Idem, *Studies on Byzantine Italy*, London, 1970, 222 p.
- Haberl Ferdinand, *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus*, in «Freiburg im Breisgau», 1939, 220 p.
- Hajjar Joseph, *Le Synode permanent (Sinodes endemousa) dans l'Eglise byzantine des origines au XI-e siècle* («Orientalia Christiana Analecta», nr. 164), Roma, 1962, 230 p.
- Haller Johannes, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*. In fünf Bänden. Erster Band: Die Grundlagen, Stuttgart, 1950, 560 p.

- Harnak Adolf, *Dogmengeschichte*, II, p. 399—468. Freiburg, 1894. (4 Aufl. I, II 1909/10).
- Hartmann, L. M., *Geschichte Italiens im Mittelalter*, 4 Bde. Gotha 1897—1915 (Hildesheim, Olm 1969) II. I. p. 217—218.
- Idem, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien* (540—750), Leipzig, 1889, 182 p.
- Harton F. P., *St. Maximus the Confessor*, in «Church Quarterly Review» (London), 159 (1959), p. 204—210.
- Hausherr Ir., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, in «Orientalia christiana periodica», Roma (128), vol. I, 1935, p. 328—360.
- Idem, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in «Orientalia christiana periodica», Roma, 128, vol. I, 1935, p. 114—138.
- Idem, «Ignorance inlinie», in «Orientalia christiana periodica», 1936, p. 351—362.
- Idem, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952, 179 p.
- Hayward F., *Les concils oecuméniques*, Paris, 1961, 220 p.
- Hefele, J. von, *Die Honorius-Frage*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. H. Pump, Münster, 1870, 28 p.
- Idem, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, trad. par Dom. H. Leclercq, Tome III, première partie, Paris, 1909, 600 p.
- Idem, *Honorius und das 6 allg. Concil*. Tübingen, 1870.
- Idem, *Sophronius und Maximus*, in «Tübingen Theol. Quartalschrift», 39 (1857), p. 189—223.
- Heiler F., *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937.
- Heisenberg Aug., *Ein jambisches Gedichte des Andreas von Kreta*, in «Byzantinische Zeitschrift», X (1901), p. 505—514.
- Helmer, Siegfried, *Der Neuchalkedonismus, Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Dissertation, Bonn, 1962, 280 p.
- Hergenröther J., *Photios, Patriarch von Constantinopel*, Dritter, Band, 1869 (Cap. 7 Der gnomische Wille), Regensbourg, 1869, 887 p.
- Hermann Emil, *Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel* (381—1453), in «L'Eglise et les Eglises, 1054—1954, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident», I, II — Chevetogne, Belgique, 1955, vol. I, 1954, p. 282—307.
- Hirsch K., *Papst Honorius I, und das VI. allgemeine Konzil* (Festschrift der 57. Versammlung der Phil. I, Salzburg 1929), Baden, 1929, p. 157—179.
- Honigmann E., *Die Ostgrenze der byzantinischen Reiches von 563 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (Corpus Bruxelense His. Byz. 3) Brüssel, 1935, 269 p.
- Hörle G. L., *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikalbildung in Italien*, Freiburg, in «Theol. Studien», XIII (1914), 87 p.
- Hubert Henri, *Chronologie de Théophane*, in «Byzantinische Zeitschrift», 6 (1897), p. 491—505.
- Hubschmann H., *Zur Geschichte Armeniens*, Leipzig, 1875, 44 p.
- Hunger Herbert, *Reich der neuen Mitte*, Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1965, 472 p.
- Hurter H., *Nomenclator literarius Théologie catholicae*, Tomos I, Aetas prima, Oeniponte, 1903, 1091 + LXX p.
- Ică I. Ioan, *Probleme dogmatice în dialogul Sf. Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, in «Ortodoxia» XII (1960), nr. 3, p. 352—373.
- Impelizzeri Salvatore, *La letteratura bizantina da Constantino agli iconoclasti*, Bari, 1965, 388 p.
- Inglisian Vahan (C. M.), *Chalkedon und die armenische Kirche*, in «Das Konzil von Chalkedon», t. II, Würzburg, 1953, p. 361—417.
- Iorga Nicolae, *Istoria vieții bizantine*, traducere de Maria Holban, Buc., 1974, 655 p.

- Ivanka Endre von, *Palamismus und Vätertradition*, in «1054—1954 L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident», vol. II, Editions de Chevetogne, vol. II, 1955, p. 29—46.
- Idem, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus* (Jb. der Österr. Byz. Ges. 7, 1958, p. 23—49).
- Jaffe Philippus, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198* (MCXCVII) edidit. Editionam secundam correctam et auctam auspiciis Guelini Wattenbach, Lipsiae (Leipzig) 1885 (Unveränderter Abdruck, Graz, 1956), 919 p.
- Janeras S., *Les Byzantins et le trisagion christologique*, in «Miscellanea Liturgica...», Gr. Lercaro, Rom. 1967 II, p. 469—499.
- Janin R., *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris IV-e Ed., 1955, 548 p.
- Idem, *Constantinople byzantine*, Paris, 1964, 542 p.
- Idem, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Paris, 1953, 609 p.
- Jarry, Jacques, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV au VII-e siècles*. (Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire, t. XIV), Le Caire, 1968. 598 p.
- Jedin Hubert, *Brève histoire des conciles*, Paris, 1960.
- Jugie M., *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain) 10 (1921), p. 548—559.
- Idem, *Monothélisme*, in «DTC», X, 2, Paris, 1929, coll 2307—2323.
- Idem, *S. Sophie et l'Immaculée Conception*, in «Revue Augustinienne», 9 (1910), p. 567—574.
- Jülicher Adolf, *Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert.*, in «Festgabe für Dr. A. von Harnack», Tübingen, 1921, p. 121—133.
- Idem, *Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert*, in «Festgabe Karl Müller zum 70. Geburtstag», Tübingen, 1922, p. 7—23.
- Junglas Johannes Peter, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Berlin 1907, 67. p.
- Kaegi, Walter Emil, *Initial byzantine reactions to the Arab Conquest*, in «Church History» (London) 38 (1969), nr. 2, p. 139—149.
- Karaghiannopoulos J. E., *Byzantini Istoria I (565—717) Tessalonik*, 1970, 200 p.
- Karalevsky C., *Histoire des Patriarcats melkites* (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) Rome, t. I, 1910, 760 p., II, 1910, 400 p.
- Karsawin Leon C., *Sur les deux natures dans le Christ.*, in «Logos. Revue Internationale de synthèse chrétienne orthodoxe», 1-ère année, nr. 1, Bucarest, 85—95.
- Kästner T., *De Imperio Constantini III*, 1907, Leipzig, Diss. Comentationes phil. Jen. 8, fasc. 1, p. 1—87.
- Kirchmeyer J., *Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique*, in «Studia Patristica», VII (TU 93), Berlin, 1966, p. 406—413.
- Knowles M. D., *Geschichte der Kirche*, Bd. II Früh- und Hochmittelalter, in «Geschichte der Kirche», von L. J. Rogier, R. Aubert und M. D. Knowles, Benzinger Verlag, 1971, 564 p.
- Kretschmann, *Die Kämpfe zwischen Heraklius I. und Chosroes II*. Gütersloh, 1876, 24 p.
- Kirsch, *Kirchengeschichte*, 1930, p. 840 sq.
- Kötting B., *Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien*, in «Reformata reformanda». Festgabe für H. Jedin, Erster Teil, Münster 730 p.
- Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2 Aufl., München, 1897, 1193 p.
- Krüger G., *Das Papsttum und seine Träger*, 2. Aufl. 1932.
- Idem, W. Möller, *Monotheliten*, RE, Bd. XIII, Leipzig, 1903, p. 401—413.
- Kugener M., *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe et sur les vies de Pierre l'Hérétique et Théodore d'Antinoë, par Zacharie le Scholastique*, in «Byzantinische Zeitschrift» 9 (1900), p. 464—470.

- Künher Hans, *Lexikon der Päpste, von Petrus bis Paul VI*, Zürich-Stuttgart, f.a. Künig Hans, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benzinger Verlag-Zürich Einsiedeln-Köln, 1970, 204 p.
- Labourt J., *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904, 358 p.
- Lackner Wolfgang, *Zu Quellen und Datierung der Maximovita*, in «*Analecta Bollandiana*», 85 (1967), p. 285—316.
- Lambecius, *Histoire en abrégé du concile général, sixième de Constantinople*, Paris, 1679.
- Lampen W., *De Eucharistie — Leer van Maximus Confessor*, in «*Studia catholica*» 2 (1926), p. 373—382.
- Langen, *Geschichte der römischen Kirche II*, Bonn, 1885, 858 p.
- Langlois Claude, *Die Unfehlbarkeit — Eine neue Idee des 19. Jahrhunderts*, in «*Hans Künig (Hrsg.) Fehlbare? Eine Bilanz*, Benzinger», Verlag, 1973 (523 p.), 146—160.
- Laskin, *Heraklios* (l. rusă) Charkow, 1889.
- Laurent V., *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, Paris, 1919.
- Lebon Joseph, *La christologie du monophysisme syrien*, in «*Das Konzil von Chalkedon*», Bd. I Echter Verlag Würzburg, 1951, p. 425—580.
- Idem, *Le monophysisme sévérien*, Löwen, 1919, 551 p.
- Lebreton Jules (S. J.) *La source et le caractère de la mystique d'Origène*, in «*Analecta Bollandiana*», «*Mélanges Paul Peeters I*» Bruxelles, LXVII (1949), p. 55—82.
- Lemerle P., *Quelques remarques sur le regne d'Héraclius*, in «*Studi Medievali*», Ser. III, nr. 1 (1960), p. 347—361.
- Loichiță V., *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor sapte sinoade ecumenice*, in «*Mitropolia Banatului*», IX (1959), 1—2, p. 25—59).
- Loofs F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 1. und 2. Teil, Hrsg. von K. Aland, 7. ergänzte Auflage, Tübingen 1968, 604 p.
- Idem, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig, in TU, 1887.
- Loosen J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menchen bei Maximus Confessor*, Münster, 1940, 133 p.
- Lossky V.I., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 1961, 317 p.
- Lot-Borodine M., *La Déification de l'homme*, in Coll. «*Bibliothèque Qecuménique*», 9, Paris, Le Cerf 1970, 290 p.
- Idem, *Maximos: Mystagoge*, in «*Irénikon*», p. 18—21 (1936—1939).
- Idem, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle*, in «*Rev. Hist. Rel.*» (105) 1932.
- Macaire G., *Histoire de L'Eglise d'Alexandrie*, Le Caire, 1894.
- Macler F., *Chrétientés orientales*, in «*Revue d'Histoire et de Philos. Relig.*», 3 (1923), p. 324—348; 415—438.
- Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I*, 1911 (J. V. Müllers, Handb. d. Klass. Altertumswiss. IX, 2).
- Marquill H. J., *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, hrsg. von..., Geneva, 1961.
- Maric J., *Celebris. Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima questio praevia ad Novam Apologiam papae Honoris I* (Acad. Theol. Croat., vol. 6. Zagreb 1926). Sonderdruck aus Bogoslovskia Smotra, 14, 1 (1926), p. 56—102.
- Idem, *Nova formulae christologicae Leonis I Magni, papae de Christi activitate interpretatio*, in «*Bogoslavskia Smotra*», 20 (1932), Zagreb, p. 433—470.
- Marion J. L., *Les deux volontés du Christ selon Saint Maxime le Confesseur*, in «*Résurrection*», 41 (1973), 42—46 (Bourges).
- Maspero J., *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites*, Paris, 1923 (Bibl. Ecole des Hautes Etudes, 237), 429 p.

- Idem, *Organisation militaire de l'Égypte byzantine*, Paris, 1914 (Bibl. de l'École des Hautes Etudes, fasc. 201), 159 p.
- Massimo Confessore, *Capitoli sulla carità editi criticamente con introduzione, versione e note da Aldo Ceresa Gastaldo*, Roma, Ed. Studio, 1964, 252 p.
- Matieu Gr., *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Diss., Louvain, 1957.
- Maxim, d. Bekenner, *Weisheit, die betet*, Dt. v. B. Hermann, Würzburg, 1941, 245 p. Das östliche Christentum, 12/13.
- Mecerian, J., *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Beyrouth, 1965.
- Meinhold Peter, *Konzile der Kirche in evangelischer Sicht*, Kunz Verlag, Stuttgart, 1962, 229 p.
- Metzger W., *Der Organogedanken in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach, 1968, 268 p.
- Meyendorff J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, 301 p.
- Michael, *Wann ist Papst Martin I bei seiner Exilierung nach Konstantinopel gekommen?* in «Z. f. K. Theolog.», XVI, 1892, p. 375—380.
- Michaud E., *Saint Maxime le Confesseur et l'apocalypse*, in «Revue Internationale de Théologie», (Bern) 10 (1902), p. 257—272.
- Michel A., J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster i. W. Aschendorff, 1941, XXIV, 132, in «Byzantinische Zeitschrift» 45 (1952), p. 67—68.
- Michel Anton, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843—1204)*, Darmstadt, 1959, 227 p.
- Mikelian, Dr. Arsak Ter, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert)* Leipzig, 1892, 121 p.
- Miquel P., «ΠΕΡΑ» Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur, in «Studia Patristica» VII, Berlin, 1966, p. 355—361.
- Moeller Ch., *Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du 6-ème siècle en Orient. Nephalius d'Alexandrie*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (Lyon), 40 (1944—1945), p. 73—140.
- Idem, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI-e siècle*, in «Das Konzil von Chalkedon I», Würzburg, 1951, p. 637—720.
- Montelatici Giovanni, *Storia della letteratura bizantina (324—1453)*, Milan, 1916, VIII, 292 p.
- Montmasson E., *Chronologie de la vie de St. Maxime le Confesseur*, in «EO», 13 (1910), p. 149—154.
- Idem, *La doctrine de 'Απαθεία d'après St. Maxime*, in «EO», 14 (1911), p. 36—41. p. 36—41.
- Moravcsik, Gyla, *Byzantinoturcica I, (Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Turkvölker, zweite Auflage*, Berlin, 1958, 609 p.
- Müller C. D. G., *Benjamin I. 38 Patriarche von Alexandrien*, in «Le Muséon», 69 (1956), p. 313—340.
- Murawski M., *Führer zu Gott*, Mainz, 1926.
- Nicolas G., *Conférence des chefs des Eglises non-chalcédoniennes à Addis-Abeba*, in «Proche Orient Chrétien» 15 (1965).
- Nissen Th., *Sophronios Studien*, in «Byzantinische Zeitschrift», 37 (1939), p. 66—85; 39 (1939), p. 89—115; 349—381.
- Norden W., *Das Papsttum und Byzanz (bis 1453)*, Berlin, 1903.
- Ostrogorsky G., *Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert.*, in «Byz. Neugr. Jahrbücher», t. VII (1930), p. 1—56.
- Idem, *Geschichte des byzantinischen Staates*, II. Aufl. München, 1952 (C. H. Beck'sche Verlags.), 496 p.
- Ott, Dr. Ludwig, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*, in «Das Konzil von Chalkedon», Bd. II, Würzburg, 1953, p. 873—922.
- Owsepian G., *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus*, Leipzig, 1897, 57 p.
- P. V. I., *Perspectivă stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi Orientale*, in «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 103—113.

- Papadopoulos, Τὰ συγγράμματα τοῦ ἁγίου Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, în «Ν. Εὐών», 17 (1922), p. 130—141.
- Parente P., *Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monoteletica*, în «Revue des Etudes Byzantines», 11 (1953), p. 241—251.
- Pargoire J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, 405 p.
- Patrono C. M., *Bizantini e Persiani alla fine del VI secolo*, în «Giornale della Società Asiatica Italiana», (1908), Florenz, p. 159—277.
- Peeters P., *Une vie grecque du pape S. Martin I*, în «Analecta Bollandiana», 51 (1933), p. 225—262.
- Peeters P., C. Kekelidze, *Surse georgiene privitoare la Sf. Maxim Mărturisitorul* (I. rusă) în «Analecta Bollandiana», 32 (1913), p. 456—459.
- Peitz, W. M., *Martin I und Maximus Confessor*, în «Historisches Jahrbuch», München, 38 (1917), p. 213—236, 429—458.
- Pernice A., *L'imperatore Eraclio*, Florența, 1905, XXVIII + 327 p.
- Pertusi A., *Giorgio di Pisidia. Poemi I. panegirici epici*, în «Studia patristica et byzantina», 7, p. 225—239, Ettal, 1960.
- Pierres J., *Formula Sancti Joannis Damasceni «Humanitas Domini fuit instrumentum Divinitatis» a s. Maximo Confessore enucleata*, Roma, 1940.
- Idem, *S. Maximus Confessor, princeps apologelarum synodi Lateranensis a. 649*, Rom (Dissert.), 1940.
- Pilati Giovanni, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Roma, 1961, 414 p.
- Plannet W., *Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil*, Marbourg, 1912, 91 p.
- Platon, *Symposium*, în rom. de St. Bezdechi, Buc., 1944, 156 p.
- Popescu Prof. Teodor M., *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 188—294.
- Popovici, Eusebiu, *Istoria bisericească universală și statistica bisericească*. Trad. de Atanasie Mironescu, vol. II, Cernica, 1926, 438 p.
- Poulet Don Charles, *Histoire de l'Eglise*, tome I, Paris, 1959, 405 p.
- Preuss K. F. A., *Ad Maximi Confessoris de hominisque deificatione doctrinam adnotationes*, Paris I, Gymnas Programm Scheeberg, 1894, 23 p.
- Pulpea (Rămureanu) I. Lector Diac., *Posibilitatea întoarcerii Bisericii monolizite la Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 586—636.
- Rahner, H., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München, 1961, 493 p.
- Rahner, Karl (hrsg.), *Zum Problema Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, *Questiones Disputatae* 54, Zweite Auflage, Herder 1972, 376 p.
- Rajji M., *Le monothélisme chez les Maronites et les Melkites*, în «Journal of Ecclesiastical History», t. 2, (1951), p. 38—42.
- Rămureanu Pr. Prof. I., *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în «Studii teologice», XXII (1970), 3-4, p. 179—211.
- Pr. Prof. I. Rămureanu, Pr. Prof. M. P. Șesan și Pr. Prof. T. Bogodae, *Istoria Bisericească Universală. Manual pt. Institutetele teologice*, vol. I, (1—1054), Buc., 1975, 447 p.
- Richard M., *Anastase le Sinaite, l'Hodegos et le monothélisme*, în «Revue des Etudes byzantines» (Paris), 16 (1958), p. 29—42.
- Idem, *Hypostase*, în «Mélanges de Sciences Religieuses», Lille, 2 (1945), p. 5—32, 243—270.
- Idem, *Le Néo-Chalcédonisme*, în «Mélanges de Sciences Religieuses», 3 (1946), p. 156—161.
- Idem, *Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance*, în «Mélanges de Sciences Religieuses», 1 (1944), p. 35—88.
- Idem, *Théodore de Pharan*, DTC, tome XV, col. 284.
- Riou Alain, *Le monde et l'Eglise selon Maxim le Confesseur*, «Coll. Théologie Historique», nr. 22, Beauchesne, Paris, 1973, 279 p.
- Rissberger J., *Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien*, Offenbach, 1940, 159 p.

- Riviere, *Le pape Honorius et le galicanisme moderne*, Nîmes, 1870.
- Roey, Albert Van, *Les debuts de l'Église jacobite*, in «Das Konzil von Chalkedon» t. II, Würzburg, 1953, p. 339—360.
- Rombouillet, *Le pape Honorius, l'infailibilité et le VI-e Concile oecuménique général*, Paris, 1870.
- Rousseau D. O., *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident*, in «Irénikon», 26 (1953), p. 363—375.
- Roziere E., de, *Liber diurnus au Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du V-e au XI-e siècle*, Paris 1869.
- Runciman S., *La civilisation byzantine 330—1453*, trad. E. Levy, Paris, 1934.
- Rypl Math., *Die Beziehungen der Slaven und Avaren zum oströmischen Reiche unter der Regierung des Kaisers Heraklios*, Programm Budweiss, 1888.
- Saffrey H. D., *Un lien objectif entre le Pseudo Denys et Proclus*, in «Studia Patristica», Berlin, 1966, p. 98—105.
- Sarkissian K., *Introduction à la Littérature arménienne chrétienne*, Paris 1964.
- Idem, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965, 264 p.
- Idem, *The Witness of the Oriental Orthodox Churches*, Beyrouth, 1968.
- Salies-Dabadie J., M. A., *Les concils oecuméniques dans l'Histoire*, Paris, 1963, 376 p.
- Sartorius Bernard, *Die Orthodoxe Kirche*. Aus dem Französischen übertragen von Jean Komaroni, Genf, 1973, 363 p.
- Saudreau A., *Saint Maxime*, in «Vie spirituelle» 1 (1919—1920), p. 255—264.
- Schermann T., *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V—VIII. Jahrhundert*, in TU, N. F. Bd. XIII (28) Leipzig, 1905, 104 p.
- Schneemann, *Studien über die Honorius Frage*, Fribourg, 1864.
- Schönborn, Christoph Von, *Sophrone de Jérusalem — Vie monastique et confession dogmatique*. Ed. Beauchesne, Paris 1972, 260 p. coll. Théologie Historique, 20.
- Schönfeld G., *Die Psychologie des Maximus Confessor*, Diss.
- Schulte E., *Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914.
- Schultze, Bernhard S. J., *Die Papstakklamationen auf dem 4 und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev*, in «Orientalia Christiana Periodica», (Roma) XLI (1975), fasc. I, p. 211—225.
- Seeberg R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. Band, 4. Auflage, Basel, 1953, 606 p.
- Seeberg (Wagenmann †), *Maximus Confessor*, RE, Bd. II, Leipzig, 1903, p. 457—471.
- Seviciu, Arhim. Traian-Timotei, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*. Teză de doctorat în teologie, în «Mitrop. Banat.», XXII (1972), 7—9, p. 325—462.
- Sherwood P., *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, Rom. 1952, 64 p. «Studia Anselmiana».
- Idem, *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life, The Four Century on Charity*, Translated and Annotated by P.S.O.S.B., London 1955, 284 p.
- Idem, *The earlier ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Rom. 1955, in «Studia Anselmiana», 36.
- Siegmund A., *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, München, Pasing. 1939, 308 p.
- Silva-Taronca C., *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, in «Gregorianum», XII (1931), p. 3—56; 349—425; 547—598.
- Sophronius, *Weihnachtspredigt des hl. Sopronius...*, in «Benediktinische Zeitschrift», XX (1938), p. 417—428.
- Soppa W., *Die Diverse capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutschen Bearbeitung*. Quellenkritischer Beleuchtung, Dresden, 1922.
- Spuler Bertold, *Gegenwartslage der Ostkirchen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1968, 427 p.

- Stan Pr. Prof. Liviu, *Importanța vechilor Sinoade ecumenice și problema unui viitor Sinod ecumenic*, în «S.T.», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 190—211.
- Stăniloae Pr. Prof. D., *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 295—440.
- Idem, *Hristologia Sinoadelor*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 573—579.
- Stavridis B. Th., *Histoire du Patriarcat Oecuménique de Constantinople*, în «Istina», Paris, 1970, nr. 2, p. 131—273.
- Steidle B., *Aus den Annalen Jerusalem*, «Benediktinische Monatsschrift», XIX (1937), p. 397—403.
- Idem, *Der heilige Sophronius von Jerusalem*, in «Benediktinische Monatsschrift», 20 (1938), p. 310—311.
- Idem, *Patrologia*, Freiburg/Br., 1937, 294 p.
- Stephanou E., *La coexistence du corps et de l'âme d'après St. Grégoire de Nysse et St. Maxime l'Homologue*. EO 31 (1932), p. 304—315.
- Stiglmayr J., *Der Verfasser der «Doctrina patrum de incarnatione verbi»*, in «BZ» 18 (1909), p. 14—40.
- Idem, *Maximus «mit seinen beiden Schülern»*, in «Der Katholik», 1908 (38), p. 39—45, Mainz.
- Stratos Andreas N., *Byzantium in the Seventh Century*, 602—634, transl. by Marc Ogilvie-Gramt, Amsterdam, 1968, 430 p.
- Idem, *Byzantium...*, II 634—641, transl. by Hardy Hionides, Amsterdam 1972, 252 p.
- Straubinger H., *Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi*, in «Der Katholik», 87 I (1907), p. 81—109, 175—189, 251—265.
- Idem, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906, 135 p.
- Stroheker, Karl Friedrich, *Das spanische Westgotenreich und Byzanz*, in «Bonner Jahrbücher, Band. 163, Köln 1963, p. 252—274.
- Sturmerkarl, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*, Göttingen, 1962, 516 p.
- Șesan M., *Despre Bisericile orientale necalcedoniene*, în «Mitrop. Ardealului», XIV (1969), p. 7—8.
- Idem, *Din hristologia patristică*, «M.M.S.», XLVII (1971), nr. 7/8, p. 432—454.
- Idem, *Împărțirea administrativă a imperiului bizantin în timpul Comnenilor și Ange-lilor (1081—1204)*, Cernăuți, 1942, extras din «Candela», 1939—1941, p. 574—698.
- Idem, *Le V-e Concile oecuménique*, în «Byzantinoslavica», XV — 2, Praga, 1954.
- Idem, *Monotelismul. Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol din 680—681. Sinodul III trulan (quinisext) din 692*, în «Istoria Bis. Univers.», manual pt. Inst. teol., vol. I, (1—1054), Buc., 1975, 447 p.
- Șesan V., *Kirche und Saat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Grossen bis zum Falle Konstantinopels*, Cernovitz, 1911.
- Tamagnini J. B., *Historia monothelitorum*, Paris, 1678.
- Tangl, Georgine, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (Neudruck der Aufl.), Weimar 1932, 232 p.
- Tatakis B., *La Philosophie byzantine*, în «Histoire de la Philosophie», par E. Brehier, Paris 1959, 324 p.
- Thiess Frank, *Die griechischen Kaiser. Die Geburt Europas*, Hamburg-Wien, 1959, 928 p.
- Thumborg, Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology St. Maximus the Confessor*, Lund 1965, 500 p.
- Tierney Brian, *Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit*, in Hans Küng (Hrsg.), «Fehlbar? Eine Bilanz», Benzinger Verlag, 1973 (525 p.), 121—154.

- Tixeront J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III, Paris, 1922, 583 p.
- Tournebidze, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, in «Revue de l'Orient chrétien», VIII (1903), p. 206—239; 577—613.
- Tsirpanlis G. N., *Acta Sancti Maximi*, «Theologia» (Athen, 43 — 1972), p. 106—115.
- Usener H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* T. I, Bonn, 1899 (326—330).
- Vailhé S., *L'Eglise maronite du V-e au IX-e siècle*, in «EO», 1906, t. IX, p. 257—268.
- Idem, *Origines religieuses des maronites*, in «EO» 1901, t. IV, p. 281—285.
- Idem, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, in «Revue de l'Orient chrétien», 1903, t. VIII, p. 32—69; 356—387.
- Idem, *Un mystique monophysite, le moine Isaïe*, «Echos d'Orient», 9 (1906), p. 81—91.
- Valdman, doctorand Traian, *Insemnătatea Sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, in «S.T.», XXII (1970), nr. 9-10, p. 713—722.
- Vasiliev A. A., *Histoire de l'Empire byzantin*, trad. de P. Brodin et Burguina, vol. I, Paris, 1932, 498 p.
- Vasilu, magistrand Cezar, *Biserica creștinilor maroniți din Liban*, in «Studii Teol.», XVIII (1966), nr. 3—4, p. 160—189.
- Verghese Paul (Hrsg.), *Die syrischen Kirchen in Indien*, in «Die Kirchen der Welt», Bd. XIII, Stuttgart, 1974, 322 p.
- Idem, (Hrsg.), *Koptisches Christentum Reihe*, in «Die Kirchen der Welt», Bd. XII 284 p.
- Idem, *The Monothelite Controversy, A Historical Survey*, in «Papers and Discussion». In «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XIII, 1968, Brooklyne, Massachusetts, p. 196—211.
- Vilier M., und Karl Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, i. Br., 1939, 322 p.
- Vilier M., *Aux sources de la spiritualité de s. Maxime: Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse), 41 (1930), p. 156—184; 239—268; 331—336.
- Visser W. J. A., *Die Entwicklung des Christusbildes in Literatur und Kunst in der frühchristlichen und frühbyzantinischen Zeit*, Bonn, 1934, 197 p.
- Völker W., *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Festschr. E. Klostermann, TU 77, 1961, p. 331—350.
- Idem, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, 506 p.
- Idem, *Zur Ontologie des Maximus Confessor*, in «...und fragten nach Jesus», Festschrift Ernst Barnikol, Berlin, 1964, p. 57—79.
- Vries Wilhelm de., *Die Struktur der Kirche gemäss dem III. Konzil von Konstantinopel (680—681)*, in «Volk Gottes», Festgabe für Josef Höfer, Herder-Verlag, 1967, p. 262—285.
- Idem, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, 1974.
- Walch, Christian Wilhelm Franz, *Entwurf einer vollständigen Histoire der Ketzereien Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation* (B. IX), Leipzig, 1762—1785, 940 p.
- Walther G., *Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Vaterunser*, «Texte und Untersuchungen», 40—43, Leipzig, 1914, 75 p.
- Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Stuttgart, 1959, 192 p.

- Weser H., *S. Maximi conf. praecepta de Incarnatione Dei et deificatione hominis*, Berlin, 1869 (Diss).
- Quasten J., *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1955/63.
- Zananiri G., *Histoire de l'Eglise byzantine*, Paris, 1954, 316 p.
- Zuretti G., *Sofronio Patriarca di Gerusalemme I*, in «Didascaleion», (neue serie), 4 (1926), p. 19—68.

ALTE LUCRĂRI

- Garrigues, J. Miguel, *Maxime le Confesseur. La Charité, avenir divin de l'homme*, Préface de M. J. Le Guillou (Théol. hist. 38), Paris-Beauchesne, 1976, 208 p.
- Lebedev, P., *Vselenskie soborí IV—VII vékov*, ed. III, Petrograd, 1904.
- Navarro, Br., *S. Vitaliano papa*, Roma, 1972.
- Novakatesh, J. Thomas, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der sudindischen Thomas-Christen*, Würzburg, 1967.
- Placid, P. J. Podipara, *Die Thomas-Christen*, Würzburg, 1966.
- Posnov, M. E., *Istoria na christianskata trkva*, vol. 1, Sofia, 1933, p. 466—478.
- Raven, Ch. E., *Apollinarianism*, Cambridge, 1923.
- Sanduy, W., *Christologies Ancient and Modern*, Oxford, 1910.
- Stratos, A. N., *Τὸ Βυζάντιον στὸν ῥ/αἰῶνα ι. 5: Κωνσταντῖνος (668—687)*, Atena, 1974.



LE VI-E CONCILE OECUMÉNIQUE ET SON IMPORTANCE POUR L'OECUMÉNISME ACTUEL

— R é s u m é —

L'histoire du VI-e Concile oecuménique (680—681) qui a condamné l'hérésie monothélite et monoénergétiste a une grande importance non seulement pour l'Eglise orthodoxe mais pour la chrétienté toute entière car ses décisions dogmatiques sont le corollaire des décisions du IV-e Concile oecuménique de Chalcedoine (451) qui a condamné l'hérésie monophysite. Le monothélisme est une hérésie christologique qui a troublé l'Eglise chrétienne au VII-e siècle.

Etant donné que le VI-e Concile oecuménique et toute l'histoire du monothélisme condamné par ce concile ne sont pas très bien connus, nous avons pensé qu'il serait utile de procéder à de nouvelles recherches concernant ces problèmes et surtout au point de vue de l'oecuménisme actuel. C'est ce qui nous a déterminé de nous occuper dans le présent ouvrage en particulier du «*VI-e Concile oecuménique et son importance pour l'oecuménisme actuel*».

On sait qu'au VII-e siècle l'Empire byzantin passait par une des plus graves crises de son histoire. Les attaques des perses à ses frontières orientales et les poussées des avars aux frontières occidentales menaçaient l'existence même de l'Empire byzantin, ce qui fit que l'empereur Héraclius (610—641) a envisagé, à un certain moment, de transférer la capitale de l'empire dans la lointaine Carthage, dans l'Afrique byzantine. Mais il a été détourné de ce plan par le patriarche oecuménique Serge I-er de Constantinople (610—638) qui a mis à la disposition de l'empereur l'orfèvrerie et les biens de l'Eglise en vue de former une puissante armée.

Les perses avaient réussi à occuper entre 602—622 les provinces orientales et une bonne partie de l'Asie Mineure et menaçaient de conquérir Constantinople. A partir de 622 le vaillant empereur Héraclius reconquiert tour à tour les provinces perdues et libère Jérusalem (en 628) de la domination des perses. Mais dans les provinces reconquises prédominait l'hérésie monophysite. On suppose que certains ecclésiastiques vivant dans les parties orientales de l'empire auraient convaincu Héraclius du fait que si les orthodoxes affirmaient que dans le Christ il y a une seule action ou une seule énergie, ils retourneraient à l'Orthodoxie. Assurément, ces discussions ont favorisé l'apparition de l'hérésie monoénergétiste qui s'est développée ensuite vers le monothélisme.

Le monothélisme était essentiellement la doctrine selon laquelle dans la personne de notre Seigneur Jésus Christ il y a une seule volonté et une seule énergie ou une seule action, c'est-à-dire la volonté et l'énergie divines car, affirmait-on, la volonté et l'énergie humaines avaient été complètement absorbées par la volonté et l'énergie divines.

Sur la base de cette doctrine soutenue par le patriarche oecuménique Serge et approuvée par l'empereur Héraclius on essayait de reconcilier les non-chalcedoniens avec l'Eglise officielle. L'évêque Cyr de Phasis, gagné à la cause de la nouvelle doctrine et transféré en 631 par l'empereur Héraclius à Alexandrie pour occuper le trône de patriarche dans cette ville, a réussi à réaliser le 3 juin 633 l'union des théodosiens d'Egypte, monophysites modérés, avec l'Eglise orthodoxe sur la base de la formule : «une seule énergie dans le Christ».

Dès le début de la controverse déjà, Saint Sophronios († 638), qui deviendrait bientôt patriarche de Jérusalem (634—638) a décelé tout de suite que sous la nouvelle formule il y avait une doctrine erronée, étrangère à l'Orthodoxie. Il a essayé de barrer le chemin à la nouvelle hérésie et a présenté la vraie doctrine de l'Eglise dans sa lettre synodale qu'il a envoyé au patriarche Serge de Constantinople et au pape

Honorius de Rome et dans laquelle il a précisé qu'il n'y a qu'un seul Fils et Christ, connu en deux natures unies sans séparation, chaque nature ayant sa propre action».

Ni le patriarche Serge de Constantinople, ni le pape Honorius, ni l'empereur Héraclius n'ont tenu compte de la doctrine orthodoxe, exposée d'une manière tellement claire par Saint Sophronios. Par contre et qui plus est, aux mois de septembre—octobre 638, l'empereur Héraclius signa un édit théologique — un «*ecthesis*» — rédigé très vraisemblablement par le patriarche Serge, édit par lequel on interdisait toute discussion sur «une énergie ou deux énergies dans le Christ». Mais l'on favorisait implicitement l'expression «une seule volonté dans le Christ» et, par là, l'ecthesis devenait le «certificat» d'existence du monothélisme.

Mais, cet édit a été la cause de troubles plus grandes encore dans l'Eglise car les défenseurs de l'Orthodoxie, dont en premier lieu Saint Maxime le Confesseur († 622), n'ont pas cessé de combattre l'hérésie monothélite.

L'empereur Constans II (641—668), désireux de réinstaurer la paix dans l'Eglise, a publié en 641 un nouvel édit théologique connu sous le nom de «*Typos*» (Norme) par lequel était abrogé l'ecthesis de Héraclius et interdite toute discussion sur «une énergie ou deux énergies» ou sur «une volonté ou deux volontés» dans le Christ.

Puisque le «*Typos*» prévoyait de lourdes peines pour ceux qui contreviendraient aux normes établies, les défenseurs de la foi orthodoxe ont beaucoup souffert pour avoir eu le courage de dénoncer sans relâche l'hérésie qui se cachait derrière les édits émanant de l'empereur. Ainsi, le pape Martin I († 655) qui a convoqué un concile au Latran en 649 où il a condamné le monothélisme et a formulé, sur la base des enseignements de Saint Maxime le Confesseur, la vraie doctrine sur les «deux énergies», et les «deux volontés» dans le Christ correspondant à ses deux natures, a été arrêté, torturé et exilé au Caucase où il a trouvé sa mort.

De même, Saint Maxime le Confesseur et ses deux disciples : Anastase le Moine († 622) et Anastase l'Apokrisiarios († 666), ont été arrêtés et persécutés à cause de leur foi. Saint Maxime a été très sévèrement condamné : on lui a coupé la main droite et la langue afin de ne plus écrire ni prêcher de sa doctrine et, après avoir été exilé, il est mort comme martyr de la foi orthodoxe le 13 août 662.

Après la mort de Saint Maxime la dispute au sujet du monothélisme a diminué et les deux partis, les monothélites aussi bien que les orthodoxes se montraient disposés à se réconcilier mais on n'y arriverait que pendant le règne de l'empereur Constantin IV Pogonatos (668—685), lors du VI-e Concile oecuménique en 680—681.

A la fin du VI-e et au début du VII-e siècles, la théologie chrétienne s'est cristallisée dans deux directions : une direction chalcédonienne ou orthodoxe, l'autre non-chalcédonienne. De l'analyse profonde de ces directions théologiques il ressort que dans les provinces orientales en particulier, avaient apparu beaucoup d'éléments communs entre les deux partis antagonistes. A la frontière des deux partis a apparu aussi le monoénergétisme en tant que possibilité d'un rapprochement des deux groupements.

L'identification du moine Théodore de Rhaitos à l'évêque Théodore de Pharan, identification acceptée de nos jours par la majorité des spécialistes en l'histoire ecclésiastique, prouve que le monoénergétisme a apparu sur un terrain chalcédonien à la frontière de la pensée chalcédonienne.

Le patriarche Sophronios de Jérusalem est le premier à avoir découvert et combattu l'hérésie monoénergétiste. Le monoénergétisme s'est développé dans la direction du monothélisme dès 638 déjà et le défenseur de la doctrine orthodoxe contre l'hérésie monothélite a été Saint Maxime le Confesseur, le plus grand théologien orthodoxe au VII-e siècle.

Tant le patriarche Sophronios que Saint Maxime le Confesseur ont montré que le monothélisme représente une déviation de la formule dogmatique du Concile de Chalcédoine, bien que les monothélites prétendaient fonder leur foi sur cette formule-là.

La pensée théologique de Saint Maxime le Confesseur, étroitement liée à sa spiritualité, a prouvé que le monothélisme est non seulement un système, théologique erroné, ayant son origine dans un principe métaphysique faux, mais il est aussi un grand danger pour la vie de l'Eglise.

Le VI-e Concile oecuménique a eu lieu à Constantinople en 18 séances de travail, du 7 novembre 680 au 16 septembre 681. L'empereur Constantin IV Pogonatos a

présidé personnellement les 11 premières séances et s'est fait représenté dans les suivantes jusqu'à la fin du Concile. Les papiers de la 18-e séance ont été signés par 174 participants.

Un intérêt particulier suscite de nos jours le protocole d'après lequel on a placé les participants dans la salle de séances : ainsi, à la droite de l'empereur Constantin IV dont la place se trouvait au milieu de la première rangée de chaises, il y avait les places du patriarche Georges de Constantinople (679—686), du patriarche Macaire d'Antioche (—681), des hiérarques se trouvant sous leur juridiction et du hiéromoine Pierre, représentant du patriarche d'Alexandrie ; à la gauche de l'empereur ont été placés les légats du pape Agathon (678—681) — qui a décédé au cours du Concile — et le hiéromoine Georges, représentant du patriarche de Jérusalem.

Pendant les premières séances a eu lieu une sorte de dialogue entre le parti des monothélites qui avaient à sa tête le patriarche Macaire d'Antioche et les orthodoxes qui avaient comme porte-paroles les légats du pape. Parmi les séances, une importance particulière a eu la 13-e, tenue le 23 mars 681, au cours de laquelle ont été anathématisés les adeptes du monothélisme dont aussi le pape Honorius I de Rome. Durant les dernières séances ont été examinés et condamnés les écrits monothélites.

Le monothélisme a été condamné en tant qu'hérésie, et ses partisans ont été excommuniés. Ont également été anathématisés : les patriarches de Constantinople Serge, Pyrrh, Pierre et Paul, le patriarche Cyr d'Alexandrie, l'évêque Théodore de Pharan et les hiéromoines Etienne et Polychronios.

Dans la formule dogmatique rédigée et approuvée solennellement et avec enthousiasme au cours de la 18-e séance du 16 septembre 681, en partant de la formule dogmatique de Chalcédoine, on affirme et on confesse « deux volontés » et « deux, actions » dans le Christ, unies les unes aux autres sans confusion et sans altération, sans division et sans séparation, de la même manière dont sont unies ses deux natures.

L'intérêt qu'on prête actuellement aux décisions dogmatiques du VI-e Concile oecuménique est relevé, d'abord, par les discussions en esprit oecuméniste qui ont lieu de nos jours entre les Eglises orthodoxes et les Eglises vieilles-orientales. Dans le cadre de ces discussions, surtout lors des deux premières rencontres à Aarhus (1964) et à Bristol (1967) où l'Eglise Orthodoxe Roumaine a été représentée par le Prof. N. Chițescu, on a souligné l'importance des décisions dogmatiques du VI-e Concile oecuménique pour le rapprochement des deux groupes d'Eglises.

Pour l'Eglise orthodoxe du rite byzantin, la décision dogmatique de 681 est le plus adéquat et le plus profond éclaircissement de la formule dogmatique du IV-e Concile oecuménique de Chalcédoine. Le VI-e Concile oecuménique achève d'une manière naturelle les décisions du IV-e Concile oecuménique de Chalcédoine et, par conséquent, la réception des décisions de ce dernier ne peut se faire que dans la manière dont ont reçu les décisions du premier.

L'actualité du VI-e Concile oecuménique a été mise en évidence ces dernières années aussi par la tentative de certains théologiens catholiques-romains de remettre en question le problème de l'infailibilité, et de la primauté papale qui constitue de grands obstacles sur le chemin de l'oecuménisme. Dans ce contexte, on a remis en discussion le cas du pape Honorius qui a été condamné par le VI-e Concile oecuménique en tant qu'hérétique, condamnation acceptée aussi par l'Eglise catholique-romaine, tout au moins dans la période qui a suivi immédiatement le Concile.

Dans le contexte de l'esprit novateur propagé par les décisions du Concile vatican II concernant les rapports entre le pape et le collège des évêques, il est important de souligner que par la condamnation du pape Honorius lors du Concile oecuménique de 680—681, l'Eglise une et indivisible avait conscience qu'un pape n'est pas infailible et que lorsqu'il agit tout en étant séparé de la vie et de la pensée de l'Eglise, il est susceptible de tomber dans des erreurs et dans des innovations dogmatiques pour lesquelles devient et doit être rendu responsable.

Outre ce qui a été dit ci-dessus, l'importance du VI-e Concile oecuménique pour l'oecuménisme actuel se révèle surtout dans la conscience qu'il nous donne de la manière dont l'Eglise orthodoxe a défendu sa doctrine contre toutes les tentatives qu'on a faites le long des siècles d'altérer l'intégrité de l'enseignement reçu de notre Sauveur Jésus Christ par Ses Apôtres.

DAS SECHSTE OEKUMENISCHE KONZIL UND SEINE BEDEUTUNG FUER DEN HEUTIGEN OEKUMENISMUS

— Zusammenfassung —

Die Geschichte des sechsten ökumenischen Konzils (680—681), das die monenergetische und monotheletische Irrlehre verurteilt hat, stellt ein wichtiges Moment nicht nur für die orthodoxe Kirche dar, sondern auch für die ganze Christenheit, weil seine dogmatische Beschlüsse die endgültige Krönung der Beschlüsse vom vierten ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) sind, das die monophysitische Irrlehre verurteilt hatte. Der Monotheletismus ist eine christologische Irrlehre, welche die Kirche Christi im siebten Jahrhundert erschüttert hat.

Von der Tatsache ausgehend, dass das sechste ökumenische Konzil sowie die ganze Geschichte des auf diesem Konzil verurteilten Monotheletismus weniger bekannt sind, sind wir zur Schlussfolgerung gekommen, dass eine neue Untersuchung dieser Probleme, besonders im Hinblick auf den heutigen Ökumenismus, nützlich sei. Das hat uns veranlasst, uns in der vorliegenden Arbeit mit dem Thema: *«Das sechste ökumenische Konzil und seine Bedeutung für den heutigen Ökumenismus»* zu beschäftigen.

Wie bekannt, macht das byzantinische Reich im siebten Jahrhundert eine der schwierigsten Krisen seiner Geschichte durch. Die Anstürme der Perser im Osten und der Avaren im Westen stellten selbst das Bestehen des byzantinischen Reiches in Frage, so dass der Kaiser Herakleios (610—641) um eine Zeit den Gedanken erwog, die Hauptstadt des Reiches von Konstantinopel in die entfernte Karthago aus der byzantinischen Afrika zu verlegen. Von diesem Plan hat ihn der ökumenische Patriarch Sergios von Konstantinopel (610—638) abgeraten, der dem Kaiser die Goldschätze und das Vermögen der Kirche zur Verfügung stellte, damit er sich eine mächtige Armee schaffen könne.

Den Persern war es gelungen, die orientalischen Provinzen und einen guten Teil von Kleinasien von 602 bis 622 zu besetzen und drohten damit auch Konstantinopel zu erobern. Angefangen mit 622 hat der mutige Kaiser Herakleios die verlorenen Provinzen eine nach der anderen wiedergewonnen und 628 die Perser aus Jerusalem vertrieben. In den wiedergewonnenen Provinzen herrschte aber die monophysitische Irrlehre vor. Man vermutet, dass einige Kleriker aus den orientalischen Teilen des Reiches den Kaiser Herakleios davon überzeugt hätten, dass sie zur Orthodoxie zurückkehren würden wenn die Orthodoxen in Christus nur ein einziges Wirkungsvermögen oder eine einzige Energie annehmen würden. Es steht fest, dass diese Gespräche die Entstehung des Monenergetismus, der sich danach zum Monotheletismus entwickelte, begünstigt haben.

Der Monotheletismus behauptete irrtümlicherweise, dass es in der Person Christi nur einen einzigen Willen und eine einzige Energie oder Wirkungsvermögen, das heisst, nur die göttliche Energie gäbe, weil der menschliche Wille und die menschliche Energie vom göttlichen Willen, bzw. von der göttlichen Energie vollständig in sich aufgenommen wären.

Aufgrund dieser vom ökumenischen Patriarchen Sergios vertretenen und vom Kaiser Herakleios angenommenen Lehre versuchte man die Nichtchalkedonenser mit der Kirche zu versöhnen. Bischof Cyros von Phasis, der für die neue Lehre gewonnen und deswegen vom Kaiser Herakleios 631 zum Patriarchen von Alexandrien befördert

wurde, hat am 3. Juni 633 die Union der Theodosianer, einer gemässigten Monophysitengruppe aus Ägypten, aufgrund der Formel «eine einzige Energie in Christus» mit der orthodoxen Kirche durchgeführt. Der Hl. Sophronios († 638), der zukünftige Patriarch von Jerusalem (634–638) hat hinter der neuen Formel schon am Anfang der Kontroverse eine der Orthodoxie fremde Irrlehre erkannt. Er prangerte die neue Irrlehre an und in seinem an den Patriarchen Sergios von Konstantinopel und Papst Honorius vom Rom gerichteten Synodalschreiben stellte er die wahre Lehre der Kirche dar. Darin zeigte er, dass es nur einen einzigen Sohn und Christus gibt, der «in zwei Naturen ohne Trennung bekannt ist, wobei jede Natur ihr eigenes Wirkungsvermögen hat».

Weder der Patriarch Sergios von Constantinopel noch der Papst Honorius von Rom und der Kaiser Herakleios haben die vom Hl. Sophronios so eindeutig dargestellte orthodoxe Lehre beachtet. Mehr noch, Kaiser Herakleios veröffentlichte in September–Oktober 638 einen theologischen kaiserlichen Erlass-Ekthesis. Dieser sehr wahrscheinlich vom Patriarchen Sergios verfasste Erlass untersagte jedes Gespräch über eine oder zwei Energien in Christus, bevorzugte aber den Ausdruck «ein einziger Wille in Christus» und damit wurde der Erlass zum Grunddokument des Monotheletismus.

Dieser Erlass verursachte aber noch mehr Aufruhr in der Kirche, weil die Verteidiger der Orthodoxie, mit dem Hl. Maximos dem Bekenner († 662) voran, nicht aufgehört haben, die monotheletische Irrlehre zu bekämpfen.

In der Absicht den Frieden in der Kirche wiederherzustellen hat der Kaiser Konstans II (641–668) im Jahre 648 einen neuen theologischen Erlass veröffentlicht, der unter dem Namen Typos bekannt ist. Der Typos hat den Ekthesis von Herakleios ausser Kraft gesetzt und jedes Gespräch über «eine oder zwei Energien», oder über «einen oder zwei Willen» in Christus verboten.

Da der Typos schwere Strafen für diejenigen vorsah, die seine Vorschriften nicht beachteten, haben die Verteidiger der orthodoxen Lehre viel zu leiden gehabt, weil sie mutig auch weiterhin die hinter den kaiserlichen Erlassen versteckten Irrlehre entlarvten. Zum Beispiel, wegen der Verurteilung des Monotheletismus in einer von ihm 649 in Rom einberufenen Lateransynode, wurde der Papst Martin I († 655) verhaftet, gefoltert und in Kaukasus verbannt, wo er übrigens auch gestorben ist. Auf dieser Synode liess er nämlich die orthodoxe Lehre über «zwei Energien» und «zwei Willen» in Christus seinen zwei Naturen entsprechend, aufgrund der Theologie des Hl. Maximos des Bekenners, abfassen.

Auch der Hl. Maximos der Bekenner und seine zwei Schüler, Anasthasios der Mönch (662) und Anasthasios der Apokrisiarchos († 666) wurden für ihren orthodoxen Glauben verhaftet und gefoltert. Nachdem man den Hl. Maximos an der rechten Hand und an der Zunge verstummeln liess, damit er seine Lehre nicht mehr schreiben und verkündigen könne, verstarb er am 13. August 662 in der Verbannung als Märtyrer der Orthodoxie.

Nach dem Tode des Hl. Maximos des Bekenners nahm der Streit um den Monotheletismus an Heftigkeit ab. Sowohl die Monotheleten als auch die Orthodoxen waren bereit sich zu versöhnen, wobei diese Versöhnung auf dem sechsten, unter dem Kaiser Konstantinos IV. Pogonatos (668–685) in den Jahren 680–681 einberufenen ökumenischen Konzil erfolgen sollte.

Ende des VI. und Anfang des VII. Jahrhunderts entwickelte sich das theologische Denken in zwei Richtungen: die chaledonensische oder die orthodoxe und die nich-chedonensische Richtung. Eine nähere Untersuchung dieser Situation zeigt, dass insbesondere in den orientalischen Provinzen zahlreiche Verbindungspunkte zwischen diesen zwei Richtungen erschienen sind. Auf diesem Grenzgebiet ist der Monenergetismus als ein Annäherungsversuch zwischen den beiden Richtungen entstanden. Das wird auch durch die heutzutage von allen Forschern angenommenen Identifizierung des Mönchs Theodor von Raithou mit dem Bischof Theodor von Pharan bewiesen.

Der Patriarch Sophronios von Jerusalem hat als erster den monenergetischen Irrtum wahrgenommen und widerlegt. Schon vor 638 hat sich der Monenergetismus zum Monotheletismus entwickelt und der Verteidiger der orthodoxen Lehre gegen den Monotheletismus war der Hl. Maximos der Bekenner, der grösste Theologe des VII. Jahrhunderts. Sowohl der Patriarch Sophronios, als auch der Hl. Maximos haben im Monotheletismus eine Abweichung von der dogmatischen Formel von Chalkedon gesehen, obwohl die monotheletische Irrlehre fälschlicherweise behauptete, dass sie sich auf dieser Formel begründete.

Die Theologie des Hl. Maximos des Bekenners, welche von seiner Spiritualität nicht getrennt werden darf, hat eindeutig gezeigt, dass der Monotheletismus nicht nur ein irrtümliches theologisches System sei, das von einem falschen metaphysischen Prinzip ausgeht (die *Energeia* und der Wille gehörten angeblich der Person und nicht der Natur), sondern auch eine grosse Gefahr für das religiöse Leben der Kirche bedeutete.

Das sechste ökumenische Konzil hat in Konstantinopel stattgefunden und hielt vom 7. November 680 bis am 16. September 681 18 Sitzungen ab. Der Kaiser Konstantinos IV. Pogonatos hat die ersten 11 Sitzungen des Konzils persönlich geleitet und sich in den restlichen vertreten lassen. Die Akten dieser 18 Sitzungen sind von 174 Konzilsteilnehmer unterzeichnet.

Die Rangordnung der Konzilsteilnehmer stellt für unsere Zeit ein besonderes Interesse dar. So sassen auf der rechten Seite des in der Mitte sitzenden Kaisers, der Reihe nach: der Patriarch Georgios von Konstantinopel (679—686), der Patriarch Makarios von Antiochien (681), ihre Sufraganhierarchen und der Mönchpriester Petrus, als Vertreter des Patriarchen von Alexandrien. Auf der linken Seite des Kaisers sassen die Legaten des Papstes Agathon (678—681), der während des Konzils gestorben ist und der Mönchpriester Georgios, als Vertreter des Patriarchen von Jerusalem.

In den ersten Sitzungen fand eine Art Dialog zwischen den vom Patriarchen Makarios von Antiochien geführten Monotheleten und den Orthodoxen statt, deren Wortführer die päpstlichen Legaten waren. Der 13. Sitzung vom 28. März 681 kommt eine besondere Bedeutung zu, weil bei dieser Gelegenheit die Anhänger des Monotheletismus, unter denen auch der Papst Honorius von Rom, verurteilt wurden. In den letzten Sitzungen wurden die Dokumente, die im Zusammenhang mit diesem Streit standen, untersucht und verurteilt.

Der Monotheletismus wurde als Irrlehre verurteilt und seine Anhänger als Ketzer exkommuniziert. Es wurden anathematisiert: die Patriarchen von Konstantinopel Sergios, Pyrrhos, Petrus und Paulus; der Papst Honorius von Rom, der Patriarch Cyros von Alexandrien, der Patriarch Makarios von Antiochien, der Bischof Theodor von Pharan und die Mönchpriester Stefan und Polichronios.

In der dogmatischen Formel dieses Konzils, die auf der chalkedonensischen Formel fusst und die am 16. September 681 in der letzten Sitzung feierlich verkündet wurde, wurden «zwei Willen» und «zwei Wirkungsvermögen» in Christus bekannt, die seinen zwei Naturen entsprechend, untereinander unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt vereint sind.

Die aktuelle Bedeutung der dogmatischen Beschlüsse des sechsten ökumenischen Konzils wird vor allem in den zwischen den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen im ökumenischen Geist geführten Gesprächen hervorgehoben. Im Rahmen dieser Gespräche, vor allem bei den ersten zwei Begegnungen von Aarhus (1964) und Bristol (1971), wo die Rumänische Orthodoxe Kirche von Prof. Nicolae Chitescu vertreten war, wurde die Bedeutung der dogmatischen Beschlüsse des sechsten ökumenischen Konzils für die Annäherung zwischen den beiden Kirchengruppen betont.

Die dogmatische Formel von 681 ist für die orthodoxe Kirche byzantinischer Tradition die geeignetste und tiefgehendste Auslegung der dogmatischen Formel des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon. Das sechste ökumenische Konzil ergänzt

in einer natürlichen Weise die Beschlüsse des vierten ökumenischen Konzils so dass die Rezeption des letzten nur durch die Annahme des ersten erfolgen kann.

Die Bedeutung des sechsten ökumenischen Konzils ist heute in Vordergrund auch dadurch getreten, dass Theologenkreise aus der römisch-katholischen Kirche, die als grosse Hindernisse im Wege der heutigen Ökumene angezeigte Fragen der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Primats, in den letzten Jahren wieder zur Debatte gestellt haben. In diesem Zusammenhang wurde der Fall des vom sechsten ökumenischen Konzil verurteilten Papstes Honorius von Rom wieder in die Diskussion gebracht. Diese Verurteilung ist auch von der lateinischen Kirche, mindestens unmittelbar in der Zeit nach dem Konzil, angenommen worden.

In Hinblick der vom zweiten Vaticanum eröffneten Perspektiven der Verhältnisse zwischen dem Papst und Bischofskollegium ist zu unterstreichen, dass durch die vom sechsten ökumenischen Konzil gefällten Verurteilung gegen den Papst Honorius, die eine und ungeteilte Kirche das Bewusstsein hatte, dass ein Papst nicht unfehlbar ist und dass wenn dieser getrennt vom Leben und Denken der Kirche handelt, auch er dem Irrtum und den dogmatischen Verfehlungen ausgesetzt ist, wofür er zur Verantwortung gezogen werden kann und muss.

Zu den Obenangeführten sei noch hinzugefügt, dass das sechste ökumenische Konzil eine besondere Bedeutung für die heutige Ökumene aufweist, weil es die Art und Weise versanschaulicht, wie die Orthodoxe Kirche ihre Lehre gegen diejenige Unionsversuche verteidigte, die eben die Integrität der vom Heiland Jesus Christus durch seine Hl. Apostel erhaltene Lehre gefährdeten.



CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 18 octombrie 1945 în comuna Țințari (Dumbrăvița), jud. Brașov, ca al șaptelea din cei unsprezece copii ai lui Traian și Ana Ioniță, de credință creștin ortodox. Între anii 1952—1959 am urmat Școala generală în comuna natală; între 1960—1965 Seminarul teologic din Cluj-Napoca, iar între 1965—1969 cursurile Institutului teologic din Sibiu. În luna iunie 1969 am obținut titlul de licențiat în teologie, prezentînd ca teză de licență subiectul: «Unirea ipostatică și oglindirea ei în dogmaticile celor opt glasuri», la catedra de Teologie dogmatică și simbolică.

Din octombrie 1969 pînă în iunie 1972 am urmat cursurile de doctorat în cadrul Institutului teologic universitar din București, la Secția istorică, specialitatea principala Istoria Bisericească Universală, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu.

Începînd din 22 iulie 1972 pînă în 12 iulie 1975 am studiat ca bursier al Bisericii Vechi Catolice la Universitatea din Bonn, în cadrul Facultății de teologie protestantă și în cadrul Facultății de istorie.

De la 1 octombrie 1975, am fost angajat în cadrul Sectorului «Comunități Externe și Burse» al Administrației Patriarhale, fiind hirotonit diacon pe seama Paraclisului Antim. Iar începînd cu data de 1 ianuarie 1978 am fost numit asistent la secția istorică de la Institutul teologic universitar din București.

DECLARAȚIE

Subsemnatul diacon IONIȚĂ VIOREL, candidat la titlul de doctor în teologie, declar că pentru pregătirea lucrării intitulate: «SINODUL AL VI-LEA ECUMENIC. ÎNSEMNĂTATEA SA PENTRU ECUMENISMUL ACTUAL», pe care o prezint ca teză de doctorat în teologie la Secția istorică, specialitatea Istoria Bisericească Universală a Institutului teologic de grad universitar din București, nu am folosit alte lucrări decît cele indicate în lista bibliografică și în note, că lucrarea nu este plagiată, ci îmi aparține în întregime.

Diacon Asistent Vlorel IONIȚĂ



CUNOȘTINȚĂ PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI (XI) *

ACUM ÎNȚĂI AȘEZATĂ ȘI SCRISĂ PRE LIMBA ROMĂNEASCĂ DE SAMOIL CLAIN
IEROMONAHUL, ÎN ANUL 1789.

CUNOAȘTEREA SCURTĂ A ISTORIEI BISERICII DIN SUTA A ȘEAPTEA, ADECĂ
DE LA ANUL 601 PÂNĂ LA ANUL 700

Arhim. Prof. VENIAMIN MICLE

*Ce împărați au fost în suta a șaptea
carele cît au stătut ?*

La începutul sutei¹ a șaptea au împărățit² Mavritie³, carele fără de socoteală, rupînd pacea, au fost bătut de povățuitorul avarilor, de la carele i-au căutat să ceară pace; ci pre ostașii⁴ cei robiți nu au vrut să-i răscumpere, măcar că, la început, varvarul puțin preț au cerut, adecă, pentru fieștecare ostaș rob, un ban de aur; și mai pre urmă, numai a șeasa parte dintr-un ban de aur. Împăratul avarilor minîindu-se pentru această scumpete a lui Mavritie, pre toți robii⁵ i-au omorît. Atunci au părut rău împăratului că nu i-au răscumpărat⁶, și au trimis la biserici și la mănăstiri bani, lumini de ceară și tămîie să se roage lui D(umne)zeu, ca mai bine întru această viață să-l pedepsească decît în ceialaltă. De mult, mai înainte, urîta scumpete făcuse pre Mavritie / urît înaintea a lor săi; pentru aceeaia, în anul cel mai de pre urmă al împărăției sale, au poruncit ca ostașii să erneze dincolo de Dunăre, și să trăiască cu ce vor răpi de la vrăjmași. Iară ostașii, făcînd gilveve, au strigat pre Foca împărat. Mavrichie, auzînd de aceasta, au lăpădat porfira și puindu-se în luntre⁷, noaptea au fugit; ci fiind vînt înprotivă⁸, nu au putut merge departe. Iară Foca au venit până la Evdomon, și acolo, în biserica Sfîntului Ioan, într-o vineri, 23 noemvrie⁹, în anul 602, Chlriac patriiarhul i-au încoronat împărat, și în 25 a aceeași luni au intrat în Țarigrad; iară oastea cea¹⁰ cu haine vinele nu vrea să-l cunoască împărat, strigînd că încă trăiește Mavritie, carea auzînd Foca au trimis să prinză pre Mavritie, și l-au și prins pre el și muiarea cu cinci feciori și cu trei fete, pre cari Foca¹¹ pre toți i-au omorît, aproape de Halchidon; și ca mai cu grea durere să se asuprească inima / părintelui, înții pre prunci i-au omorît; iară doica vrînd ca să scape pre pruncul cel mic, carele încă nu era înțercat, au dat pre pruncul său ucigătorilor, dară Mavritie nu au lăsat și au vădit lucrul acela; și cînd omora pre fiii săi, Mavritie striga: *Drept ești D(o)amne și dreptă iaste judecate Ta. Așa au*

f. 290 v

* Continuare din revista «Studii teologice», nr. 3—4, anul XXX (1978).

1. Urmează text șters : «*aceștia au fost*». 2. Textul de la : «*La începutul sutei...*», adăugat.
3. Urmează cuvîntul : «*împărat*» șters și intercalat : «*carele*». 4. Cuvîntul : «*ostașii*», intercalat.
5. Cuvîntul : «*robii*», intercalat. 6. Textul : «*că nu i-au răscumpărat*», adăugat.
7. Urmează cuvintele : «*au fugit*», șterse. 8. Cuvîntul : «*înprotivă*», adăugat.
9. Cuvintele : «*23 noemvrie*», adăugate. 10. Urmează cuvîntul : «*cuvînte*», șters.
11. Cuvîntul : «*Foca*», adăugat.

murit Mavritie împărat, în 27 noemvrie, în anul 602, după ce 20 de ani și trei luni au împărățit. Cu el, fratele lui și alți boiari au fost omoriți; trupurile le-au aruncat în mare, iară capetele le-au adus la Țarigrad și le-au împlintat în nește pari, aproape de poarta cetății. Biserica, pre Sopatra, fata lui Mavritie, între sfinte o cinstește.

Tiraniile cele mari și faptele cele spurcate, carele le făcea Foca¹² nu l-au lăsat să stăpînească multă vreme, că perșii, la răsărit, prăda împărăția; acasă, mulți vrejmași, carii și-i făcuse, căuta / să-l omoare. Iară mai pre urmă, Iraclie prefectul Africii, pre carele Senatul l-au chiebat, sosind la Țarigrad într-o duminică, în patru zile a lui octomvrie, în anul 610. A doa zi au poruncit și, din biserica Arhanghelului cea din curtea împărătească¹³ unde fugise, au tras afară pre Foca și l-au adus înaintea lui Iraclie și i s-au tăiat mădulările¹⁴ și, apoi, capul; mădulările le-au purtat pre ulițe; trupul¹⁵, trăgându-l, l-au ars. Într-aceiași zi, în 5 a lui octomvrie, Serghie patriiarhul au cununat pre Iraclie, și cu cununa împărăției și cu a căsătoriei, cu Evdochia, mireasa lui, cu carea era logodit. Iraclie, 30 de ani întregi au împărățit.

Împărățind Iraclie, perșii, în anul cel dintii, prinzind cetățile Edesa și Apateia, până la Antiohia au venit; în al doilea, au supus și Chesaria, în Capadochia, și Damascul¹⁶, și în anul 614, trecind Iordanul, au supus și Ierusalimul. / Multe mii de clirici și¹⁷ de călugări și de călugărițe au perit, omoriți de perși. Bisericele au fost aprinse; Sf(întul) Mormînt și toate vasele și odoarele prădate, și într-acele și Iemnul Crucii cei adevărate l-au dus perși. Patriiarhul Zaharie, cu multă mulțime de norod, au fost dus în robie. Jidovii, multă mulțime de robi creștini, au răscumpărat, dară cu rău sfat, ca să sature de singe creștinesc. Unii pomenesc cum că 90.000 de creștini au omorît jidovii întru acea turburare. Afară de Ierusalim, perșii au supus și Echiptul, Alexandria, Livia și tot pămîntul până la marghinea Ethiopiei; multă pradă, multă robime au făcut. În anul 615, Sain, povățuitorul perșilor, au venit cu oaste până la Halchidon, de se vedea din Țarigrad preste mare. Iraclie au cerut pace, ci nu au dobîndit; și, în anul 616, au luoat perșii Halchidonul. Iraclie a doa oară au trimis soli și au cerut pace. Cosroe, împăratul perșilor, au răspuns: *Nu te voi erta, de nu vei lăpăda pre cel răstignit, pre carele zici D(umne)zeu, și să te închini soarelui.* /

Drept aceia, Iraclie cu tot deadinsul s-au gălit de război și, ca să nu aibă din dărăpt vrăjmaș, au făcut pace cu Hagan, d(om)nul avarilor, carele intrase cu arme în Trachia. Iară nefiind nimene carele să poată împăratului da bani împrumut, sfeșnicile și vasele bisericii Sfintei¹⁸ Sofie le-au topit¹⁹ și au făcut bani. Iară în anul 622, după Paști, îndată au purces la război asupra perșilor, pre carii în Armenia i-au biruit. În anul 623, în Persia au străbătut și au ars cetatea Gazac și biserica și polățile lui Cosrois, și 50.000 de robi au adus cu sine, pre carii apoi i-au slobozit și le-au dat și de chel-

12. Textul : «carele le făcea Foca», adăugat.

13. Urmează text șters : «au tras pre».

14. Cuvîntul : «mădulările», intercalat.

15. Inițial a fost : «după aceia».

16. Urmează text șters : «și toată Siria de la Eghipt pînă la Euftrat. Acestea s-au împlintat în anul 638—639».

17. Textul : «de clirici și», adăugat.

18. Urmează cuvîntul : «Bisericii», șters.

19. Cuvintele : «le-au topit», adăugate.

tuială. Iară în anul 624 au biruit pre Zarbazara, povătuitoriul perșilor; și, în celalalt an, Iraclie iară au biruit pre perși²⁰, pentru care lucru mîniindu-se Cosrois, împăratul perșilor²¹, au luat vistierile tuturor bisericilor celor supuse perșilor și, ca să întărite pre Iraclie, au silit pre creștinii cei pravoslavnici să se facă nestoriani. Într-aceaia, Țarigradul foarte / în mare primejdie au fost, că Zarbazara nu cu puțină oaste persească era la Halchidon, și de ceaia parte de Țarigrad era Hagan, d(o)mnul avarilor, carele, stricînd²² legătura păcii și înțelegîndu-se cu perșii, cu năvală voia să intre în Țarigrad, iară țarigrădenii bărbătește apărîndu-se și căzînd cu rugăciuni la Născătoarea de D(umne)zeu, făcînd Acathistul minunat, au fost goniți varvarii. Aceasta s-au întîmplat în iulie, în anul 626. În anul 627, în 12 a lui dechemvrie, unsprăzece ceasur(i) necurmat au ținut război cu perșii și i-au bătut de i-au mai stîns; din romani numai 60 au perit; și intrînd împăratul la cele mai dinlăuntru ale Persiei, au ars curțile lui Cosrois. În anul 628, Sirois, feciorul lui Cosrois, prinzînd pre tatăl său pentru că au²³ numit în locul său împărat Persiei pre Mardesan, feciorul său cel de la Sira, muiarea sa cea mai dragă, l-au băgat într-o casă întunecoasă, care o gătise Cosrois ca să ție întru aceaia vistieria sa, și acolo de foame și de sete au murit, că zicea Sirois: *Mince aurul care în zadar l-au / cules, cu a căruia iubire orbîndu-se, pre mulți nevinovați au perdut.*

Sirois au făcut pace cu Iraclie și au întors pre toți robii creștini și pre Zaharie patriiarhul, care-l dusesse Cosrois rob, și²⁴ lemnul Crucii lui H(risto)s, după 14 ani, toate iarăși s-au întors la locul său. Și bisericii cei mari de la Țarigrad, ce au luat de la ia vremea războiului, pre încet, tot au plătit împăratul Iraclie.

Supt împărăția lui Iraclie, pre la anul 638²⁵, musulmanii au luat Siria și Antiohia, carea, de la întemeierea sa, 950 de ani au fost mitropolie, adevă cetatea cea mai de frunte a țării au încetat mai mult a fi, că musulmanii, Damascul l-au făcut cap; Antiohia astăzi iaste ca un sat. Așa Siria, după ce romanii o au stăpînit 704, de cînd o au supus Pompei, au venit supt stăpînirea musulmanilor²⁶. În anul 639 au luat Edesa și Mesopotamia. În anul 640 au luat Egiptul. Așa Egiptul, după ce romanii cu războiul la Aetie, unde August au bătut pre oastea lui Antonie și a Cleopatrei, și 669 l-au stăpînit, au venit supt stăpînirea musulmanilor în anul 640, într-a cărora stăpînire până astăzi iaste Alexandria, după aceaia, mai mult nu au fost cap, ci pentru că au fost lîngă mare, în loc îndemină și cu liman sau vad, tot nu s-au pustiit²⁷.

Într-aceaia, Iraclie împărat, din poala apei au murit în 11 martie, anul 641.

După Iraclie, au urmat întru împărăție Constantin, cel întii născut a lui Iraclie, carele după trei luni au murit. Unii zic, că maștehă-sa, Marina, l-ar fi otrăvit ca să împărățească Iraclion, feciorul ei, carele nici șease luni nu

20. Cuvintele : *«pre persi»*, adăugate.

22. Urmează cuvîntul : *«pacea»*, șters.

24. Urmează cuvîntul : *«crucea»*, șters.

26. Textul de la : *«și Antiohia, care de la...»*, adăugat pe f 29lv.

27. Textul de la : *«Așa Egiptul, după ce...»*, adăugat pe f 292.

21. Cuvintele : *«împăratul perșilor»*, adăugate.

23. Urmează cuvîntul : *«făcut»*, șters.

25. Inițial a fost : *«640»*.

- f. 293 v au înpărățit, și aflindu-se nevrednic a înpărăți / au fost lăpădat din înpărăție și lui s-au tăiat nasul, iară muma-sa limba, și în scaonul înpărătesc au urmat Iraclie Constant (feciorul lui Constantin, adecă nepot de fecior lui Iraclie)²⁸, carele mai mult de 26 de ani au înpărățit; cu sarachinii, la răsărit, cu longobardii, în Italia, fără de noroc s-au bătut. Fost-au om minios și urît la ai săi. La Siracus, în scâldătoare²⁹, A(n)drej, feciorul lui Troil, băttându-i o țepușe în cap, l-au omorît în anul 668, iunie 5. Acest înpărat s-au lipit de eresul monotheliților și mult necaz au făcut Bisericii lui D(umne)zeu care nu au vrut să primească porunca lui³⁰, care se numea Tipul lui Constantie. Acest Tip au fost dat în anul 648. La început pune înpăratul ale monotheliților și ale catholicilor, și zice: *Drept aceia, pre toți supușii noștri cei catholici oprim ca, de aici înainte, nici într-un chip să nu se pricească despre o voe și despre o lucrare, sau despre doao voi și despre / doao lucrări, rămlind întreagă învățătura aceia, carea o dată, de la Părinții cei adeveriți, despre întruparea Cuvîntului, s-au hotărît. Voim cu toți să ție Sfînta Scriptură, cele cinci săboară a toată lumea, și înțelesul cel după slovă al Părinților, a căroră învățătură iaste canon Bisericii. Nimică să nu se adaogă, nimica să nu se scază, nici după părerea celor deosebi să se tîlcuiască. Toate să rămlie în statul acela în care au fost mai înainte de ce au răsărit aceste prici, ca cum niciodată nu s-ar li început. Alară de aceia, ca Bisericile să se aducă la unire desăvîrșit și să se strice tot pretestul celor ce voiesc fără de slîrșit a se prici, cartea cea despre întrebarea aceasta, carea era lipsită în pridvorul bisericii cei mari a cetății acestii înpărătești, am poruncit să se ia. Cei ce se vor înprotivi aceștii orînduiale, întli vor cădea în izbînda³¹ judecății lui D(umne)zeu, după aceia, întru minia noastră, și de vor li ep(iscop)i sau clirici³² / să li se ia darul. Călugării să se alurisească și să se gonească din scaonele sale. Iară cei ce sînt în bolerie³³ sau în deregătorie, de aceia să se lipsească. A oamenilor celor deosebi și a bogașilor avuții să se ia pe seama vistieriei. Cei săraci, cu piialea să plătească sumeția și să se gonească. Acesta iaste Tipul lui Constantin.*
- f. 294 v După moartea lui Constantin, la Siracusa, un armean chipeș la trup, a căruia numele era Mezizi sau Mezeși, s-au strigat înpărat; dară Constantin, cel întli născut a lui Constant, auzind de moartea tătine-său, de la Țarigrad corăbiind, au mers în Siciliia și prinzind pre Mezet, și pre el și pre cei ce au omorît pre tatăl său, i-au omorît; și după ce au așezat lucrurile în apus, s-au întors la³⁴ Țarigrad și, cu doi frați ai săi, Tiverie și Iraclie, au înpărățit. Cînd s-au dus de la Țarigrad în Siciliia nu au avut barbă și cînd s-au întors au avut, pentru aceia s-au numit Pogonat, adecă Bărbos. /
- f. 295 Acesta au biruit și au gonit pre sarachinii, carii mai în șapte ani năvălea asupra Țarigradului; cu bulgarii au făcut pace și le-au îngăduit țara carea sa chema Misia, carea după aceia s-au chemat Bulgarii. Iară cea

28. Textul din paranteze adăugat.

29. Urmează cuvintele: «*intrîndu-i*», șierse și înlocuite cu textul următor, pînă la: «*bătîndu-i*».

30. Urmează text șters: «*ce se nu(me)a*». 31. Inițial a fost: «*în samă înainte*».

32. Urmează text șters: «*să se lapede din cîstea*». 33. Inițial a fost: «*vređnici*».

34. Urmează cuvîntul: «*răsdritul*», șters.

mai mare mărire a lui Constantin iaste că au fost catholic și au făcut săborul al șeasălea a toată lumea, în care s-au osîndit monotheliții și s-au făcut pace Bisericii.

Murit-au prea credinciosul³⁵ împărat în luna lui septemvrie, în anul 685, după ce au împărățit 17 ani.

După Constantin, au șezut împărat³⁶ feciorul lui Constantin, Justinian, carele numai de 16 ani era. Acesta s-au făcut urît la ai săi, pentru că neînțelepțește, stricînd pacea cu musulmanii, au fost biruit de ei. Fără de aceea, boiari mai mari, cu cari se sfătuia, au pus oameni cruzi și, nu după multă vreme, au poruncit lui Ștefan, boiariului celui mai mare preste Țarigrad, ca pre tot norodul din Țarigrad să-l omoare, începînd de la patriiarhul³⁷. Ci într-acea noapte, / Leontie Patrachie, carele la răsărit bine s-au purtat cu războiul, după aceeaia în temniță trei ani au robît, acum făcîndu-se povătuitor Țării grecești, au fost luat poruncă să se ducă de la Țarigrad. Norodul, înțelegînd de porunca împăratului cea dată lui Ștefan, au strigat pre Leontie împărat și pre Justinian l-au cerut să-l omoară. Iară Leontie, aducîndu-și aminte de prietenia carea au avut cu Constantin, tatăl lui Justinian, ca să-i ție viața, tăindu-i nasul, după ce 10 ani au împărățit.

În anul 696, muzulmanii au luat Africa, carea romanii 850 de ani o au stăpînit; de atunci, muzulmanii până astăzi o țin. Iară oastea romanilor, rușinîndu-se că nu au putut opri pre musulmani și temîndu-se a se întoarce la Leontie, alt împărat au strigat, pre Apsimor, pre carele l-au poreclit Tiverie, carele urmînd la Țarigrad și prinzînd pre Leontie, i-au tăiat nasul și l-au trimis în Mînăstirea Sfîntului Dalmatie; aceasta în anul 696 s-au întimplat.

f. 296 v Apsimor șapte ani au împărățit. /

Cine au fost arhieriei în scaonul Romei, în suta a șaptea ?

În suta a șaptea, la anul 604, în 12 a lui martie, au răposat Sf(întul) Grigorie papa, după ce au șezut 13 ani, 6 luni și 10 zile. Acesta foarte tare au înfruntat pre patriiarșii de la Țarigrad, pre Ioan Postelnicul și pre Chiriatic, căci³⁸ au început a se zice patriiarși a toată lumea. Multe scrisori Bisericești de folos au lăsat acest Sf(înt) Părinte.

După ce cinci luni și o jumătate au fost Sf(întul) Scaon fără de arhieru, apoi, în zioa dintii a lui septemvrie³⁹, în anul 604, s-au ales papă Savinian, carele mai mult decît cinci luni și 19 zile nu au ținut scaonul. După moartea lui, scaonul mai un an au fost fără de arhieru; apoi, în 25 februarie, anul 606, s-au pus papă⁴⁰ Vonifatie, al treilea cu acest nume, carele opt luni și 20 de zile au ținut scaonul, și într-același an, în 12 noemvrie, s-au îngropat. După el, Sf(întul) Scaon, zece luni și zece zile, au fost fără arhieru; după aceea, s-au ales Vonifatie al patrulea, în 18 septemvrie, anul 607, și în anul 614 au murit. În locul lui, 13 noemvrie, într-același an, / s-au făcut papă Deusdedit carele, după ce trei ani au ținut scaonul, în anul 617 au murit. După el, au urmat Vonifatie al cincilea, carele într-același an, în 29 dechemvrie, s-au sfințit și au șezut șapte ani și zece luni, și au murit,

f. 297

35. Inițial a fost : «*bunul*».

36. Urmează cuvîntul : «*Justinian*», șters.

37. Urmează text șters : «*Care lucru vîdi(nd)*».

38. Urmează cuvintele : «*șe-au luat*», șterse.

39. Urmează cuvintele : «*s-au ales*», șterse.

40. Textul : «*s-au pus papă*», adăugat.

25 octombrie, anul 625. După el, scaonul, 6 luni și 18 zile, au fost gol, și apoi, mai 14, în anul 626, s-au făcut papă Onorie, carele au șezut 12 ani. Pre vremea lui Onorie papa, au început eresul monotheliților, cari zicea că în H(risto)s numai o voe și o lucrare iaste, despre care lucru Serghie, patriiarhul Țarigradului, au scris lui Onorie carte plină de eresul monotheliților, în care zice că nu sînt doao voi și doao⁴¹ lucrări în H(risto)s, și cere de la papa să-și spue și el judecata sa. Onorie, lui Serghie, așa răspunde: *Cartea ta o am luat, dintru care am cunoscut cum că au răsărit oarece prici, și s-au făcut întrebări de nume, de la un Sofronie, atunci călugăr, iar acum ep(iscop) la Ierusalim, asupra fratelui nostru Chir, ep(iscop)ul de la Alexandria, carele, pre eriticii cei adăunăzi întorși, învață cum că o lucrare singură iaste în I(isu)s H(risto)s. Și cum că pre Sofronie, după ce au venit la tine, cele mai bune*

f. 297 v *I-ai învățat, carele⁴² au lăsat ponosurile / și au cerut de la tine ca să-i trimiți lui învățătura ta scrisă. Deci, socotind⁴³ noi cartea ta, carea o ai scris lui Sofronie, te vedem pre tine a fi avut bună luoare aminte cînd ai scris, pentru aceia, lăudăm ce ai făcut, că ai ridicat cuvintele cele noao, care celor proști ar fi putut să fie sminteală. Și mai jos: O voe întru I(isu)s H(risto)s mărturisim, pentru că d(umne)zăirea nu au luat păcatul nostru ci firea noastră, și⁴⁴ într-acel chip, în ce chip au fost făcut, mai înainte de ce o au stricat păcatul. Și mai jos: Nimica, în săboară sau în Scriptură, nu vine, de unde să se dea noao putere a învăța o lucrare sau doao lucrări, ci doară cineva bolborosind au grăit așa, ca să-și întocmească cuvîntul auzitorilor celor slabi, care nu trebuie să se fie dogmă a credinței. Că în toate foile grădesc Scripturile cum că unul iaste I(isu)s H(risto)s, carele și prin d(umne)zăire și prin omenire lucrează; iară a ști oare pentru lucrurile d(umne)zăirii și omenirii, o lucrare sau doao lucrări trebuie să zicem și să gîndim, puțin ne folosește noao, și aceasta judecății gramaticilor o lăsdăm. Și iarăși: Să lăpădăm aceste cuvinte noao, cu care se smintesc Bisericile, ca nu cei proști smintindu-se pentru cuvîntul a doao lucrări, să ne socotească pre noi nestorieni sau evthihiiani să ne crează, deacă mărturisim în I(isu)s H(risto)s o lucrare. / Și mai pre urmă, așa închie cartea: Aceasta cu noi învață, precum și noi aceasta cu o unire dinpreună o învățăm. Aceasta iaste cartea lui Onorie, cu care răspunde lui Serghie la cele ce l-au întrebat.*

f. 298

După aceasta, Sf(intul) Sofronie, noul patriiarh al Ierusalimului, au trimis lui Onorie papa carte săbornicească, adecă în care spune că s-au ales patriiarh și mărturisește credința și vădește vicleniile și răul celor ce nu vor să mărturisească doao voi și doao lucrări în H(risto)s, ci acea⁴⁵ carte nu au putut abate pre Onorie papa ca să nu poruncească tăcere la amindoao părțile. Și au scris Onorie⁴⁶ carte lui Chir, patriiarhului de la Alexandria, cum că trebuie a lăpăda acest cuvînt, nu⁴⁷ adecă nu trebuie a zice lucrare sau doao lucrări în H(risto)s. Altă carte au scris lui Serghie Tărligrădeanului, în carea zicea: *Au doară cei ce grădesc așa, socotesc cum că a zice că I(isu)s H(risto)s o fire sau doao firi are, tot atîta iaste ca a mărtu-*

41. Cuvîntul : «doao», intercalat.

42. Cuvîntul : «carele», adăugat.

43. Urmează text șters : «cele ce li scris».

44. Urmează text șters : «acel fel de fire».

45. Inițial a fost : «din care».

46. Cuvîntul : «Onorie», adăugat.

47. Urmează cuvîntul : «una», șters.

risi doao lucrări! Care lucru al zice sau al gândi foarte necuvios iaste. Și adaoge: Aceasta am socolit ați descoperit ție, ca să cunoști cum că credința mea iaste asemenea cu a ta și cu același duh să ne însușești. / Am scris și la frații noștri Chir și Sofronie, și i-am îndemnat să nu se lipească de cuvîntul acel nou: o lucrare sau doao lucrări, ci împreună cu noi să zică, cum că unul iaste I(isu)s H(risto)s, carele fiind în doao firi, și ce iaste d(umne)zăesc și ce iaste omenesc lucrează. Încă și acelora pre carii⁴⁸ i-au trimis Sofronie la noi, le-am spus că, după aceasta, să nu mai grăiască de doao lucrări, și cu cuvinte⁴⁹ luminate au făgăduit, că nu vor mai grăi aceste cuvinte, numai de va tăcea și Chir a zice că iaste o lucrare. Aceasta iaste cartea a doao a lui Onorie către Serghie, în carea mărturisește cum că deplin se unește cu Serghie, și socotește⁵⁰ cum că cuvintele doao lucrări, sau o lucrare, sînt noao și primejdioase.

Onorie papa, în anul 638 au murit, după ce 12 ani și 5 luni au ținut scaonul. Onorie papa s-au nevoit de Acvilea și Bisericele din toată Istria au osîndit cele trei capete și au primit săborul al cincilea a toată lumea, și așa lăpădînd shisma, carea 70 de ani o au ținut, s-au unit cu Biserica. După Onorie, Sf(întul) Scaon, mai mult de 18 luni, au fost fără arhieru. După aceaia, au urmat în scaonul Romei, Severin, carele în 29 mai, anul 640 s-au hirotonit, și după / doao luni și patru zile au murit. După patru luni și 29 de zile⁵¹ de la moartea lui, s-au ales, în zioa cea mai de pre urmă a lui septemvrie, Ioan al patrulea; acesta, un an, noao luni și vro cîteva zile au ținut scaonul, și în anul 642 au murit; acesta au osîndit Ectesis sau Spunerea credinții, carea o au dat împăratul Iraclie, de carea vom zice unde de Serghie Țarigrădeanu vom grăi.

După o lună și 13 zile de la moartea lui Ioan, adecă în 25 noemvrie a aceluiasi an, 642, s-au hirotonit papă la Roma Theodor, de neam grec, născut la Ierusalim, ficior al unui ep(iscop), carele se chema Theodor. Acesta 6 ani, 5 luni, 18 zile au ținut scaonul, și pre Pavel și pre Pir, patriarsii de la Țarigrad, pentru că era eritici monotheliți, i-au afurisit. În anul 649, mai 14, au murit, după ce șease ani și șease luni au ținut scaonul.

Urmă-au apoi, după 6 săptămîni, Sf(întul) Martin, carele mainainte fusese la Țarigrad sol, și mai mult de șease ani au ținut scaonul. Acesta au făcut la Roma săbor și au osîndit pre monotheliți și Ectesul / împăratului Iraclie și Tipul lui Constant, pentru care lucru, împăratul Constan(t) au poruncit de l-au adus prins la Țarigrad. Iară la Roma, din porunca împăratului, s-au pus papă Evghenie, de loc roman, carele s-au ales în 9 septemvrie, în anul 655, și mai trei ani au șezut. Sf(întul) Martin papa, după ce, în anul 654, s-au adus la Țarigrad, trei luni au fost închis în temniță, și⁵² nimănu nu au fost slobod să meargă la el; după aceaia, au fost scos și întrebat, apoi de obște batjocorit și chinuit, și iară băgat în temniță⁵³, unde au fost mai mult de optzeci de zile. Multe nevoi au pățit acest Sfint, mai vîrtos avînd podagră, durere grea de picioare; mai mari sînt nevoile lui care le-au

48. Inițial a fost : «pre cel».

49. Urmează cuvintele : «au făgăduit», șterse.

50. Cuvîntul : «socotește», intercalat.

51. Textul : «și 29 de zile», intercalat.

52. Urmează text șters : «nimenea nu se lăsa», și înlocuit cu textul următor, pînă la : «slobod».

53. Urmează cuvîntul : «multe», șters.

răbdat decât să le poci eu spune; ce batjocură la un arhiereu ca acesta; i-au luat hainele preoțești, și înbrăcat cu o haină ruptă, de i se vedea trupul, descins și cu lanțul legat de grumazi, îl ducea de la⁵⁴ Divan, pre ulițele Țarigradului, la temniță. Mai pre urmă l-au trimis împăratul surgun / în Hersones, unde în 15 a lui mai, în anul 655, au murit; ci într-același an, în 16 zile a lui septembrie, după multe nevoi, au săvârșit lupta muceniciei și au trecut la cele cerești. Biserica grecească, ca pre un mărturisitor, în 14 zile a lui aprilie⁵⁵, iar Biserica latinească, ca pre un mucenic, în 12 noiembrie, îl cinstește.

Evghenie papa, carele în anul 655 au urmat în scaonul Romei, după Sf(intul) Martin, în 2 zile a lui iunie, în anul 658, au murit. Într-același an, în ziua cea mai de pre urmă a lui iulie, s-au ales papă Vitalian, carele 14 ani și o jumătate au ocîrmuit Biserica Romei, și au murit în anul 672; acestuia, împăratul Constant i-au trimis cinste o Evanghelie, cu aur și cu pietri scumpe legată, de mare preț. După aceeaia, au urmat Adeodat, călugăr, carele în anul 676, iunie 26 au murit. Apoi au urmat Don, carele în anul 678, în aprilie au murit. După aceeaia, au urmat Sf(intul) Agathon, călugăr din Siciliia; pre vremea acestuia, s-au făcut săborul a șeasa a toată lumea. În anul 682, în luna lui ianuarie au murit. În locul lui au urmat Leon al doilea, carele s-au hirotonit în anul 682, în 19 octombrie. /

Acesta, în anul 683, în 7 a lui mai, au scris carte, în carea mărturisește că săborul al șeasălea nimic n-au rătăcit și-l primește ca și celelalte cinci săboare, și zice: *Pre începătorii rătăcirii cei noa anathimizăluim, adevă pre Theodor Faraniteanul, pre Chir Alexandreanul, pre Serghie, pre Pir, pre Pavel și pre Petru Țarigrădenii și pre Onorie, carele fiindcă ar li trebuit ca*⁵⁶ *această Biserică apostolicească să o strălucească cu învățătura Apostolilor, cu învățătura*⁵⁷ *streină mai au surpat credința.* Leon papa, după ce au ținut scaonul un an și șapte luni, au murit; în locul lui au urmat Venedict, carele după 10 luni, adevă în anul 685, mai, 7 zile, au murit. Apoi au șezut Ioan al cincilea, de loc antiohean, carele în anul 686, în august au murit. După aceeaia, au șezut în scaonul Romei, Conon, de neam din Thrachia, și în anul 687, în septembrie au murit. După aceeaia, au urmat Serghie, de loc din Antiohia, carele au ocîrmuit Biserica Romei până la anul 701. Pre vremea acestuia, oarecarele Pascalis, carele în anul 686 umblase să fie papă⁵⁸, / acum iarăși au umblat, și o parte l-au ales pre el papă, altă parte, pre un Theodor, ci mai pre urmă s-au supus și ei lui Serghie.

Cine au fost la Țarigrad patriiarși, în suta a șaptea ?

La Țarigrad, în suta a șaptea, au fost patriiarhi Chiriace, carele în anul 606, în 29 octombrie au murit. După aceeaia⁵⁹, mai trei luni au fost scaonul fără de arhiereu, și au urmat în 23 ianuarie, în anul 607, Thoma diaconul, sachelariul bisericii cei mari, carele în 20 de zile a lui martie,

54. Urmează text șters : «*curtea împărătească*».

55. Textul : «*în 14 zile a lui aprilie*», adăugat.

56. Textul : «*fiindcă ar fi trebuit ca*», adăugat.

57. Urmează cuvîntul : «*spurcată*», șters.

58. Urmează text șters : «*iarăși s-au pricit cu un Petru și cu un Theodor, în anul 687*».

59. Urmează cuvintele : «*au urmat*», șterse și înlocuite cu «*mai trei luni*».

anul 610, au trecut la cele cerești; în luna lui aprilie, în 18 zile, în simbăta mare s-au hirotonit patriarh Serghie, diaconul bisericii cea mari, carele au ținut scaonul 29 de ani. Acesta au fost începător eresului monotheliților, și au făcut și pre împăratul Iraclie să dea Ectesis sau Spunerea credinții, carea Serghie o au alcătuit, și împăratul numai s-au iscălit, ca cum el ar

f. 301 v fi scris, și au poruncit ca toți ep(iscopii) / să iscălească.

La început, întru această Ectesi(s) se pune mărturisirea⁶⁰ credinței catholicești despre Sf(înta) Troiță, carea mărturisire⁶¹ iaste catholicească. După aceeaia, se tilcuiaște întruparea; chear pune întru aceeaia osebirea a doao firi, și învață cum că iaste o față. Apoi zice: Toate lucrările lui I(isu)s H(risto)s, cele d(u)mnezăești și cele omenești, zicem că sînt ale Cuvîntului celui întrupat, și nu lăsăm ca cineva să zică sau să învețe o lucrare sau doao lucrări, de mai virtos urmînd învățătura săboarălor celor a toată lumea, zicem cum că unul și același iaste I(isu)s H(risto)s, carele lucrează lucrurile cele d(u)mnezăești și cele omenești, și și lucrurile cele d(u)mnezăești și cele omenești de la același Cuvînt întrupat, fără de despărțire și fără de amestecare purced. Că a zice, cum că iaste numai o lucrare, măcare de se celește la unii Părinți, iaste cu prepus unora, carii se tem că pentru

f. 302 aceeaia să nu se zică cum (c)ă cele doao / firi, care sînt unite întru I(isu)s, să stircă. Întru acel chip, cuvîntul a doao lucrări, la mulți le iaste prilej de sminteală, pentru că acela nimene din învățătorii cei mai aleși ai Bisericii nu l-au zis, și de acolo urmează, cum că trebuie să lăsăm, că în I(isu)s H(risto)s sînt doao voi înprotivitoare, ca cum Cuvîntul ar fi dorit să săvîrșească patima sa, și omenirea s-ar fi înprotivit: așa cît să primească, cum că sînt doao fețe, care voesc⁶² înprotivitoare lucruri, carea iaste lucru necredincios a zice și străin de învățătura cea creștinească. Că deaca necredinciosul Nestorie, măcar de împărțea întruparea și băga doi lîi, nu au îndrăznit a zice, cum că ei au avut doao voi, ci au mărturisit cum că doao fețe, care le scornea, iaste o lucrare, în ce chip catholicii, carii mărturisesc, că I(isu)s H(risto)s iaste unul, pot să lase, cum că sînt întru El doao voi și înprotivitoare șieși ? /

Drept aceeaia, întru toate urmînd învățătura Stînților Părinți, mărturisim cum că în I(isu)s H(risto)s iaste numai o voe, și credem cum că trupul Lui cel cu sullet cuvîntător, niciodată deosebi, și din sine au avut mișcare firească, carea să fie fost înprotivitoare duhului Cuvîntului, carele (cuvînt) lui (adecă trupului) după ipostas era unit. Aceasta iaste vestita aceeaia Ectesis a împăratului Iraclie, din anul 639, carele măcar că la început oprește a se zice o lucrare, sau doao lucrări, însă după aceeaia zice chiar și se silește să arate, cum că în I(isu)s H(risto)s numai o voe iaste, carea iaste eresul monotheliților. Această Ectesis o au iscălit Serghie. Serghie acesta au scris întru acest chip carte plină de acest eres, cătră Onorie, papa de la Roma, pre carele l-au tras în partea sa, ca una cu sine să înțeleagă. Serghie, într-același an, 639, au și murit, după ce mai 30 de ani au ținut scaonul patrierșesc. /

f. 303

60. Inițial a fost : «tilcu».

61. Cuvîntul : «mărturisire», adăugat.

62. Urmează text șters : «una înprotiviva alteia».

Împăratul Iraclie au făcut de, în locul lui Serghie, au urmat în scaonul patrierșesc ieromonahul Pir, carele cu Serghie mare prietenie avea. Împăratul însuși, pre Pir, îl chema frate⁶³, pentru că au fost la botez nănașiu sororei sale. Pir, după ce au dobândit vrednicia patrierșească, mai înainte de toate au întărit Eclesisul lui Iraclie. Pentru aceea, cu gilceava adunînd sobor, și fără de rinduialele cele de lipsă, după ce foarte tare au lăudat pre împăratul au poruncit, ca toți ep(iscop)ii, și cei ce era aci, și cei ce nu era aci, supt pedeapsa afurisaniei să iscălească Eclesisul. Acesta, în anul 641, temîndu-se de norod, noaptea au intrat în biserică și sărutînd toate lucrurile cele sfinte, desbrăcîndu-se de mandia patrierșească, o au pus pre prestol, și au zis: *Mă duc la norodul cel înprotivitor, ci preoția nu o lapăd.* Acestea zicînd, s-au dus și s-au ascuns în casa unei mueri cucernice; de acolo, cău-tînd prilej, s-au dus în Africa. /

După ce s-au dus Pir, în scaonul Țarigradului au urmat Pavel, preotul și economul bisericii cei mari; și acesta au ținut eresul monotheliților, și îndată au trimis la Roma cărți săbornicești și mărturisirea credinței sale eritice. Papa de la Roma, Theodor, au îndemnat pre Pavel să mărturisească credința catholicească, și nevînd el să facă aceasta, în săborul său la Roma, și pre Pavel și pre Pir, i-au lipsit de preoție. Pir, fiind la Roma, au dat papei scrisoare că va ținea credința catholicească, ci nu o au ținut. Iară Pavel patriiarhul după ce au înțeles că papa l-au lipsit de preoție, pre solii papei i-au oprit să nu slujească la Țarigrad, și oltariul, care-l avea în căsile Plachidiei, l-au stricat, și pre soli și pre unii ep(iscop)i catholici i-au gonit, dintre carii pre unii i-au băgat în temînă, pre unii i-au făcut surgunî, pre alții i-au bătut⁶⁴. Pavel, după ce 13 ani au ținut acest scaon, au murit. La aceasta, cînd era bolnav, au venit împăratul Constant să-l vază, și i-au spus toate batjocurile care le-au făcut Sfîntului Martin, papei de la Roma. Pavel au suspinat și, întorcîndu-se cu fața cătră părete, au zis: *Vai de mine! Și aceasta face să fie mai grea osînda mea. Și întrebîndu-l împăratul pentru ce grăește așa, Pavel au răspuns: Au nu socotești blăstămat lucru, așa tiră-nește a face cu ep(iscop)ul? Apoi foarte cu deadinsul s-au rugat⁶⁵ împăratului să fie indestulit cu relele care le-au răbdat papa. Și apoi au murit în anul 654. Pir, carele mai înainte fusese la Țarigrad patriiarh, era aci, și voia ca iarăși să ia scaonul, ci mulți i s-au înprotivit, zicînd, că au dat lui Theodor, papa de la Roma, carte cu carea s-au lăpădat de credința monotheliților, și prin aceasta s-au făcut nevrednic de preoție⁶⁶, și cum că Pavel patriiarhul l-au anathematizăluit. /*

Ci cu toate acestea, Pir, în anul 655 iară au șezut în scaonul Țarigradului, patru luni și 23 de zile. După Pir, au urmat Petru, preotul bisericii cei mari, carele 12 ani și 7 luni au ținut acest scaon. Șezînd acesta la Țarigrad, Sf(intul) Maxim arhimandritul⁶⁷, cu doi ucenici ai săi, carii amîndoi se chema Anastasie, au fost aduși prinși⁶⁸ la Țarigrad; și prin Țarigrad,

63. Urmează cuvintele: «că nu», șterse.

64. Textul de la: «și îndată au trimis...», adăugat pe f 304, iar de la: «după ce au înțeles...», pe f 303v.

65. Inițial a fost: «rugindu-se».

66. Textul de la: «și prin aceasta...», adăugat.

67. Cuvîntul: «arhimandritul», adăugat.

68. Inițial a fost: «legași».

zece haiduci i-au dus goli și desculți la despărțite temnițe. Multe munci și nevoi pentru apărarea credinții au răbdât Sf(întul) Maxim, care aici a le spune ar fi prea larg.

În anul 660 au murit Petru⁶⁹, patriarhul Țarigradului, carele au fost eritic monothelit. După el, au urmat Thoma, diaconul și hartofilaxul bisericii cei mari, carele doi ani și șapte luni au ținut scaonul; după el, în anul 673 au urmat Ioan⁷⁰, preotul și vistiariul bisericii cei mari, carele au șezut cinci ani și noao luni, și în anul 677 au murit; după el, au urmat Constantin, vistiariul și economul, carele au șezut un an și opt luni; / după ce au murit Constantin, au urmat, în scaon, Theodor preotul, sinchelul și vistiariul bisericii Țarigradului. Pre acesta l-au întreat împăratul Constantin: Ce pricină iaste a despărțirii scaonului Romei de a Țarigradului? El, împreună cu Macarie, patriarhul de la Antiohiia, carele atunci era la Țarigrad, au răspuns: *Cuvintele cele noao cu care se spun tainele care, unii, ori pentru neștiință, ori pentru prea marea poftă a ști, le-au băgat, dintru acea vreme, de cînd au început aceastea întrebări, nu au fost nici un săbor cu voia aminduror scaonelor, ca să se cerce adevărul.* Drept aceea, împăratul au așezat ca să adune săbor. După aceea, Theodor, trăind încă, au fost lipsit de scaonul patrierșesc, și în locul lui au urmat Gheorghie preotul, sinchelul și vistiariul bisericii cei mari, carele șease ani au ținut scaonul acesta. Pre vremea acestuia, s-au făcut săborul al șeasălea a toată lumea; în anul 684 au murit, și după el, iară au șezut Theodor, / carele mai înainte de Gheorghie au fost, și după ce trei ani au mai ținut scaonul, în anul 687 au murit. După el, au urmat Pavel mirean, carele au fost mai mare preste epistolele împăratului. Acesta, după ce au ținut scaonul șease ani și opt luni, au murit. După Pavel, au șezut la Țarigrad, în scaonul patrierșesc, Calinic preotul și vistiariul bisericii din Vlaherne, carele doisprăzece ani au ținut scaonul.

La Alexandriia, în suta a șaptea, după Sf(întul) Evloghie, carele în anul 606 ște-au dat sufletul în mina lui D(umne)zeu, au urmat Theodor, pre carele, după ce au șezut doi ani, l-au omorit eriticii, în anul 609. După acela, au urmat Ioan, feciorul lui Epifanie, prefectul ostrovului Chiprului; acesta au fost înșurat și, după aceea, murindu-i muiarea și pruncii, cu totul / s-au dat pre sine lui D(umne)zeu, și bogăția sa cea multă o au împărțit săracilor; și măcar de niciodată, nici călugăr, nici cleric nu au fost, tot s-au judecat vrednic să fie arhieru. Acesta mai cunoscut iaste supt numele care și l-au agonisit din faptele cele bune, adecă acesta iaste Ioan Milostivul. Milosteniile, care le-au făcut acesta, și toată viața lui cea din episcopie, minunată iaste, și pre lung ar fi aici a le spune acestea; mai pre larg, acestea le scrie Leontie, în viața lui. Mutat-s-au la cer Sf(întul) Ioan, după ce 10 ani au ținut scaonul⁷¹, în anul 617, în 11 a lui noemvrie, iară pomenirea lui, Biserica o prăznuiăște în 12 noemvrie. După el, au urmat Gheorghie.

De aici înainte, istoria Bisericii de la Alexandriia nu se știe așa bine, pentru stăpînirile și goanele varvarilor, carii au stăpînit Alexandriia. După Gheorghie, în anul 630, au urmat Chir, începătorul eresului monotheliților.

69. Urmează cuvîntul : «*monothelitul*», șters.

70. Cuvîntul : «*Ioan*», adăugat.

71. Textul : «*după ce 10 ani au ținut scaonul*», intercalat.

- f. 306 De aici înainte la Alexandria cîte doi patriarși au fost, unul melhit, / adecă împărătesc (că melha însămnează sirenește împărat), carele ține credința împăratului de la Țarigrad, altul iacovithean eritic.

După Chir, în anul 648, au urmat Petru monothelit.

Iacoveni patriarși, carii supt stăpinirea musulmanilor au început a se zice patriarși, cel dintîi au fost Veniamin, de la anul 649 până la anul 678; atunci au urmat Agathon, apoi Ioan; în anul 680 au fost Isaac, în anul 688 Simon. Aceștia sînt patriarșii de la Alexandria, carii se știu acum, din suta a șaptea.

- f. 306 v La Antiohiia, au fost Sf(intul) Anastasie al doilea, pre carele jidovii, făcînd năvălire asupra creștinilor, l-au omorît în anul 610⁷² și trupul lui pre ulițe l-au tras. După aceeaia, scaonul de la Antiohiia 22 de ani au fost fără de patriarh supt musulmani. / Apoi au urmat Machedonie, eritic monothelit; după el, în anul 647, Gheorghie monothelit; apoi, în anul 654, Macarie, așijderea eritic monothelit. Acești trei patriarși, pentru stăpinirea musulmanilor, tot la Țarigrad au șezut. În anul 681⁷³, Theofan catholic s-au hirotonit ep(iscop) Antiohiei; și Macarie, pentru eres au fost lăpădat. În anul 692, Gheorghie, iacovitean eritic.

La Ierusalim, după Amos, în anul 601 au urmat Isihie. După Isihie, în anul 609 au urmat Zaharie, și după Zaharie, Modest arhimandritul, carele au fost numai namesnic. Apoi⁷⁴, în anul 633 au urmat Sf(intul) Sofronie, foarte mare apărător al credinței catholicești și nebiruit luptător împotriva eriticilor monotheliți. Supt patriarșia acestuia, musulmanii, în anul 637, au luoat Ierusalimul. După Sf(intul) Sofronie, 29 de ani au fost scaonul fără de patriarh. În anul 668 au fost patriarh⁷⁵ Ioan; apoi, în anul 692, Anastasie Melchita. /

- f. 307

*Ce eresuri s-au făcut în suta a șaptea,
ce au învățat și cine le-au început ?*

În suta a șaptea, mare întrebare și price s-au făcut, oare în I(isu)s H(risto)s doao voi și doao lucrări sînt, au numai o voe și o lucrare. Era unii ep(iscop)i care primea săborul de la Halchidon și mărturisea cum că în I(isu)s H(risto)s sînt doao firi, dară zicea că numai o lucrare iaste în H(risto)s. Începătorul părerii aceștia au fost Theodor, ep(iscop)ul Faranului. Această părere o au primit Serghie patriarhul Țarigradului. Acesta au fost născut în Siriia, din părinți iacoveni, și despre acest lucru au scris lui Theodor, și i-au trimis și cartea lui Mina, oarecînd patriarhul de la Țarigrad, carea era scrisă către Vighilie papa de la Roma, în carea se zicea că, în I(isu)s H(risto)s iaste o lucrare și o voe, ci, după aceeaia, chiar s-au dovedit cum că un înșelător au strămutat cartea lui Mina; încă mare prepus era

- f. 307 v cum că însuși Serghie ar fi acela. /

Într-aceaia, împăratul Irachie era în Armeniia, că se bătea cu perșii. Acolo, mai marele severiianilor, au dat împăratului o scrisoare în carea apăra⁷⁶ rătăcirea sa iară împăratul aruncîndu-i învățătura Bisericii l-au silit

72. Textul : «în anul 610», adăugat.

73. Urmează cuvintele : «au șezut», șterse.

74. Textul de la : «Modest arhimandritul...», adăugat.

75. Cuvîntul : «patriarh», adăugat.

76. Urmează cuvîntul : «învățătura», șterse.

să tacă. Însă, pentru că doară pre Serghie Țarigrădeanul l-au fost auzit grăind de lucrurile credinții, au făcut într-o acea price pomenire de o lucrare în I(isu)s H(risto)s. Ba încă prin scrisoare au poruncit lui Arcadie, arhiepiscopului din ostrovul Chiprului, ca mai mult nici o pomenire de doao lucrări în H(risto)s, după împreunare, să nu facă⁷⁷, ci Arcadie nu au băgat seama de această carte și pururea au ținut și au învățat învățătura cea pravoslavnică. Iară nu după multă vreme, împăratul, fiind în țara țărilor, au spus lui Chir, mitropolitului eparhiei, pricea aceea, și i-au arătat cartea carea o au scris lui Arcadie. Chir au zis cum că nu poate zice numai o lucrare în I(isu)s H(risto)s, și spre întărirea cuvintului său au adus cartea Sfântului Leon către Flavian, carea chiar învăța doao lucrări. După ce mai

- f. 308 multe despre acestea au grăit, împăratul i-au arătat / și răspunsul lui Serghie, patriarhului de la Țarigrad, cănuia i-au plăcut cartea, carea o au scris el lui Arcadie. Chir, mai mult nu au îndrăznit a se împotrivi împăratului, ci au trimis lui Serghie carte, întrebându-l cum poate după Scripturi să se zică⁷⁸, cum că în I(isu)s H(risto)s, după întrupare, mai mult nu sînt doao lucrări, ci numai una. Această carte către Serghie o au scris Chir în anul 622. Serghie au răspuns: *Săboarale cele a toată lumea, această întrebare nu o au holdărit, că încă nici nu s-au fost început pre vremile acelea. Ci știm cum că unii din Părinți, mai ales Sf(întul) Chiril, într-unele scrisori ale sale, au zis cum că în I(isu)s H(risto)s iaste o lucrare făcătoare de viață. Și Mina, carele oarecînd au fost arhiep(iscop) la Țar(i)grad, au scris către Vighilie, papa Romei Vechi, carte, în carea au învățat cum că în I(isu)s H(risto)s iaste numai o voe și o lucrare, și ca să o poți însă ceti, am făcut să se scrie cu alte oarecare locuri, care adeverează acest lucru, / și acum le trimiț la tine. Iară fiindcă zici cum că Sf(întul) Leon carele⁷⁹ grăiasse că în I(isu)s H(risto)s amîndoa firile lucrează, întărește că sînt doao lucrări, să știi cum că severianii mult s-au luptat asupra cărții Sfântului Leon, carea cu adevărat iaste stîlpul adevărului, și mulți dascăli catholici o au apărut, însă pre niciunul dintru aceia nu-l știm carele să fie zis cum că Sf(întul) Leon, într-acei loc, au învățat doao lucrări. Iară ca să nu liu prea lung, aducîndu-ți fie locurile tuturor, destul să-ți fie că-ți trimiț un loc a Sfântului Evloghie de la Alexandria, carele mare cuvîntare au scris despre cartea Sfântului Leon. Pre nimene dintre Părinți nu-l știm, carele până într-o această zi să fie învățat cum că în I(isu)s H(risto)s sînt doao lucrări. Iară de cumva cineva, mai învățat decît mine, poate să arate că au învățat (aceia Părinții), pre aceia trebuie să-i urmăim, pentru că cu totul trebuie, ca nu numai de înțelesul învățăturai Părinților, ci și cuvintelor ei, / nimica nou, nicidecum, adăogînd să ne lipim.*
- f. 309

Mai pre urmă, Serghie cere ca, Chir degrab să-i răspundă.

Într-aceia, Athanasie, patriarhul iacovitenilor, în anul 629 au venit la Iraelie împărat, carele era în Siria de sus, ca să se închine; era acest om viclean, cum pre acea vreme mai toți sirii era. Deci, grăind cu împăratul, într-adins au făcut pomenire de credință. Împăratul i-au făgăduit că va face ca să fie patriarh la Antiohia, de ar vrea să primească săborul de la Hal-

77. Textul : «*să nu facă*», adăugat.

78. Cuvintele : «*să se zică*», adăugate.

79. Cuvîntul : «*carele*», intercalat.

chidon. Athanasie, fățărnicindu-se, au zis că-l cuprinde și au mărturisit doao firi în I(isu)s H(risto)s, și au întrebat pre împăratul ce trebuie a ținea despre lucrarea și despre voi, o lucrare și o voe, sau doao trebuie să mărturisim în I(isu)s H(risto)s. Împăratul, neștiind ce să răspundă, au scris lui Serghie, patriiarhului de la Țarigrad, și au chemat pre Chir, ep(iscop)ul de la Fasian, carele au fost la un gând cu Serghie, adecă cum că în I(isu)s H(risto)s numai o voe și o lucrare iaste, iară nu doao; și cu aceasta, amindoi se unea cu Athanasie carele, bine știind că, cei ce mărturisesc numai o lucrare, nu pot să apere doao firi. În anul 639, murind la Alexandria, Gheorghie patriiarhul, / au urmat Chir în locul lui, și s-au împreunat cu Theodor, ep(iscop)ul Fara-nului, carele acelaș eres ținea. Acest eres se zice din două cuvinte grecești: monos — unul sau una, și thelisis — voe, ca cum ai zice o voe.

Chir, după ce au dobândit vrednicia patrierșească, cu tot deadinsul s-au nevoit să aducă la unire pre theodosiani, carii ținea⁸⁰ un eres din eresurile evthihilianilor, de carii mulți era acolo, și acesta lezne au făcut, pentru că nu poțtea altă de la ei, fără numai să mărturisească că în I(isu)s H(risto)s (este) o lucrare. În anul 633, mai 4⁸¹, s-au făcut această unire, la carea Chir noao canoane au dat, care cuprind anathematismi. Acest canoane bine spun învățătura de Sf(inta) Troiă și de întrupare; iară veninul iaste în canonul al șaptelea, în care se zice, că același H(risto)s și același Fiu lucrează lucrări d(u)mnezăești și omenești cu o lucrare d(u)mnezăiască și împreună și omenească, sau cu o bărbăție d(u)mnezăiască, cum zic grecii: theandrica, cît numai cu mintea să le osebim, iară în sine nu iaste osibită lucrare, ci una și aceeași iaste, și cea d(u)mnezăiască și cea omenească lucrare.

Atunci, la Alexandria, fiind un călugăr, anume Sofronie, carele după
f. 310
aceaia au fost / patriiarh la Ierusalim, om foarte învățat și cu viața bună, acestuia i-au dat Chir canonele sale să le vază; el, după ce le-au cetit odată, au început a striga și a plînge căzind la picioarele patriiarhului și rugîndu-l ca să nu lase să iase⁸² la lumină acele canoane, pentru că se înprotivesc credinței catholicești, și chilar cuprind învățătura lui Apolinar. Chir, nebăgînd în samă sfatul și rugăciunea lui Sofronie pentru unirea, a căriia temei era acele noao canoane, le-au iscălit și le-au vestit, și așa theodosianii, cliricii, boiarii, deregătorii, morodul, adunîndu-se la biserica din Alexandria, întru Sfintele Taine s-au împărțășit. Chir, apoi, toate cele ce s-au făcut prin mina lui Ioan diaconul, le-au trimis la împăratul și la Serghie patriiarhul. Iacovitenii și theodosianii, veseli cînta ca nește biruitori, zicînd: *Nu noi am mers la săborul de la Halchidon, ci săborul au venit la noi, că cel ce zice că iaste numai o lucrare în I(isu)s H(risto)s, acela mărturisește că iaste numai o fire.*

Sofronie, văzînd că nimic nu au putut face la Alexandria, s-au dus
f. 310 v
la Țarigrad, ca să / grăiască lui Serghie, și odată cu cărțile lui Chir au sosit acolo. Drept aceeaia, Sofronie⁸³ au îndemnat și au rugat pre Serghie ca să-și mute mintea, și din canoanele lui Chir să șteargă cuvintele acestea: *O lucrare după împreunarea celor două firi. Ci, fiindcă Serghie era mai mare*

80. Cuvintele : «*carii ținea*», adăugate.82. Textul : «*nu lasă să iasă*», adăugat.81. Cuvintele : «*mai 4*», adăugate.83. Urmează text șters : «*îndeamnă și roagă*».

țiitor al eresului aceleuia, nu au vrut să-l asculte, ci încă zicea că pentru acel lucru ar fi păcat a lăsa unirea⁸⁴ eriticilor din Egipt, și au scris îndărăpt lui Chir carte, în carea, mai luminat decît în cea dintîi⁸⁵, învăța eresul monotheliților, cu aceste cuvinte: *Același I(isu)s H(risto)s, lucrurile cele d(u)mnezăești și omenеști, cu o lucrare le lucrează, pentru că⁸⁶ toată lucrarea cea d(u)mnezăiască și cea omenească de la unul și același Cuvînt întrupat purcede. Acesta iaste înțelesul Sfîntului Leon, cel ce zice că amîndoaă firile cu împărtășirea unei alții lucrează. Pentru aceea, bine ai învățat, după Sf(întul) Chiril, o fire a Cuvîntului celui întrupat și un ipostas alcătuit, numai cu mintea despărțind părțile care se împreună. Și mai jos: După ce această binecredincioasă / învățătură cu amăruntul o ai tălcut, pre toți începătorii eresurilor i-ai anatematizăluit. După aceea, foarte laudă pre Chir și pre împăratul, carele i-au dat lui scaonul patrierșesc de la Alexandria.*

f. 311

Sofronie, deacă au văzut că nimica nu au putut face la Țarigrad, s-au întors la Erusalim, într-același an, 633, și, murind Modest, fără de voia lui au fost ales patriiarh la Ierusalim. Serghie, auzînd de aceasta, ca să nu apuce să scrie Sofronie mai înainte la Roma, îndată lungă carte au scris lui Onorie papa, într-acăria început mărturisește, că nimica nu va face ce nu va voi papa, apoi multe înșelăciuni și minciuni scrie, cu care au înșelat pre Onorie papa, și l-au tras în partea sa, cît după voia lui i-au scris carte, carea mai sus o am pus unde am zis de Onorie papa. Sofronie, după ce s-au făcut patriiarh, au scris papei și i-au arătat veninul eresului lui Serghie, ci pre Onorie papa tot nu l-au putut trage de la partea lui Serghie; încă

f. 311 v

Onorie au scris lui Chir, patriiarhului de la / Alexandria, cum că trebuie a lăpăda cuvintele acestea: o lucrare sau doao lucrări, și cu negura pricilor acestora nu trebuia a întuneca învățătura Bisericii. Altă carte au scris Serghie, carea mai sus în al doilea loc o am pus, unde am grăit de Onorie. Sf(întul) Sofronie, mai cu mare rivnă, s-au pus⁸⁷ înprotiva monotheliților și multe mărturii de-ale Părinților le-au cules, carea în doao cărți le-au scris, și s-au nevoit ca să le arate lumina și să-i aducă la adevăr. Iară ei, mai tare întăritîndu-se asupra Sfîntului Sofronie, au început minciuni și ocări a scorni asupra-i. Drept aceea, văzînd Sf(întul) Sofronie că din zi în zi mai tare să înrădăcinează eresul, au socotit să trimită pre cineva de ai săi la Roma, și chemînd pre Ștefan, ep(iscop)ul de la Dora, l-au dus în muntele Căpăținei, în Golgotha, și așa i-au zis: *Adoși aminte, cum că tu oarecîndva, Celui ce s-a răstignit întru acest Sfînt Loc, Carele va să vie să judece viii și morți, vei să dai samă de vei părăsi credința în primejdie. Fă dară ce eu, pentru năvălirile sarachinilor, nu pot face: dint-această mai de pre urmă parte a lumii, cu deadinsul te du la scaonul apostolicesc, unde iaste temelul / învățăturei cei sănătoase, înștiințează de toate aceastea pre bărbații cei slinși carii lăcuiesc acolo, de toate cele ce se lucrează aici, și nu înceta a-i ruga, până ce nu vor judeca această învățătură noao și până ce nu o vor osîndi. Ștefan, mișcîndu-se cu această rugăciune a patriiarhului și, fiindcă fără de aceeași toți ep(iscop)ii și noroadele catholice de la răsărit îl ruga*

f. 312

84. Urmează cuvîntul: «theodosianilor», șters.

85. Textul: «decît în cea dintîi», adăugat.

86. Urmează text șters: «cu o lucrare».

87. Urmează cuvîntul: «asupra», șters.

să facă aceasta, îndată au purces la Roma. Monotheliții, înțelegînd de aceasta, în tot chipul s-au nevoit ca să-l înpiadice și legat să-l ducă înapoi, însă el scăpînd de pînditurile lor au sosit la Roma, după ce au murit Onorie papa.

După aceeaia, papa Ioan, adunînd săbor, au osîndit eresul monotheliților, care eres, din îndemnul lui Serghie patriiarhului, împăratul Iraclie, cu Ectesis carea o au dat, se nevoia să-l întărească; aceasta o am pus mai sus, unde de Serghie patriiarhul am grăit. Serghie și Chir au întărit Ectesis-ul lui Iraclie și au afurisit pre toți carea nu-l vor primi. Serghie, și la Roma au trimis Ectesis-ul lui Iraclie. Ioan papa au scris lui Pir, patriiarhului de la Țarigrad,

f. 312 v / *că Serghie murise, și iarăși au osîndit Ectesis-ul împăratului Iraclie. Înțelegînd de aceasta, au scris papei intru acest chip: Ectesis nu o am făcut eu, nici nu o am grăit, nici nu am poruncit să se scrie, ci Serghie patriiarhul o au făcut cu cinci ani mai înainte de ce m-am întors din răsărit, și după ce am venit la Țarigrad, m-au rugat ca să se dea supl numele meu și să o însemnez cu mîna mea, și eu am ascultat rugăciunea lui. Iară cîm vîzînd că răsar de acolo prici, tuturor lac știre cum că acea scrisoare nu iaste a mea.*

Într-aceaia murînd Iraclie, și împărătînd Constant, din sfatul lui Pavel, patriiarhul de la Țarigrad, în anul 648, Constant împărat au dat o scrisoare, carea o au chema Tip, carea o am pus unde am vorbit de Constant. Acest Tip nu iaste altă fără numai eresul monotheliților. Martin, papa de la Roma, adunînd săbor, au osîndit și Ectesis și Tipul și așezămîntul săborului, și la răsărit și la apus, la ep(iscop)ji l-au trimis. Împăratul Constant foarte s-au miniat și, și pre papa Martin și pre Sf(intul) Maxim călugărul, carele foarte s-au pus înprotiva eresului / monotheliților, după ce foarte grele nevoi și batjocuri au răbdat, l-au trimis în izgonire, unde au și murit. După aceeaia, venînd împărătîia lui Constantin Pogonat, s-au făcut liniște și pace că, împăratul acesta, în anul 680, au adunat săbor a toată lumea la Țarigrad, care iaste a șeasa săbor a toată lumea, care săbor au osîndit și au anathematiză-luit eresul monotheliților și pre monotheliți, și între aceștia și pre Onorie l-au anathematiză-luit. Și așa, mai mult nu au fost carii să apere acel eres al monotheliților.

Învățătura monotheliților. Cu anevioea iaste a răspunde cînd se cearcă ce au învățat monotheliții și în ce au stătut rătăcirea lor. Cu adevărat, mărturisesc în H(risto)s doao firi neamestecate și într-o față unite, și cum că H(risto)s, Mîntuitorul nostru, iaste desăvirșit D(umne)zeu și desăvirșit om, și mărturisesc cum că sufletul lui H(risto)s au avut putere a voi, carea o au ținut și după ce s-au unit cu firea cea d(u)mnezăiască, și nu au fost fără de lucrare. Întru toate acestea, nimic nu se află ce cu adevărat / să se poată vinovății. Ci întru aceeaia cu adevărat greșea că, învăța cum că numai o lucrare (a lui D(umne)zeu și a omului, en erghian theandrichin, grecește) și o voe iaste în H(risto)s. Însă aceasta așa o au tilcuit, cît unînta numai într-acel înțeles se vîd a o fi propoveduit, ori cum că voia lui H(risto)s cea omenească pururea voiaște ce voiaște⁸⁸ cea d(u)mnezăiască, ori că aceeaia niciodată nu lucrează, fără numai ca un organ și unealta se mișcă și se

88. Inițial a fost : «*au voit, ce au voit*».

pornește de la cea d(u)mnezăiască. Dintru care lezene se poate socoti despre pricea monotheliților, și oare mai înainte de judecata săborului a șeasa a toată lumea trebuit-au să se numere între eritici.

Mai fost-au încă și alte eresuri în suta aceasta, cum însămnază Sf(in-tul) Ioan Damaschin, dară nu așa vestite. Așa au fost al hristoloților, carii zicea că H(risto)s se-au lăsat trupul jos și numai cu d(umne)zăirea s-au înălțat la ceriuri; numele lor iaste de la cuvintele grecești: ⁸⁹ *Hristos* și *Ilo* – dezleg, ca cum ar zice că H(risto)s dezlegat de trup s-au înălțat la ceriuri. Alt eres au fost al gnosimahilor, carii toată știința, și a d(umne)zăeștii Scripturi, creștinilor înprotivnică, deșartă / și fără de folos o judeca; numele le vine de la cuvintele grecești: *gnosis* – cunoștință, *mahome* – mă lupt.

f. 314

Alt eres au fost al celor ce grecește se zice *ethnolironon*; *ethnos* – neam și *ironeo* – înțeleg, știu, pricep, pentru că urma vrăjitorile, descinturile și gicitorile și sărbătorile ⁹⁰ neamurilor, adevă ale păgînilor ⁹¹, fiind împreună și creștinătatea, adevă vrînd să fie și păgîni și creștini, au rătăcit de la adevăr.

Alt eres au fost al celor ce tîlcuia Sfînta Scriptură după plăcerea sa; acest eres grecește se zicea al *parerminiton*, de la cuvîntul *parermenevo* rău tîlcuesc.

Mai sînt încă armenii, care afară de eresul lui Evtihie care-l urma, la Liturghie apă hu băga.

Afară de acestea, iaste eresul lui Mahomed, care-l țin turcii, de care mai jos vom spune mai pre larg, unde vom grăi de cele ce s-au mai întîmplat în Biserică. /

f. 314 v

*Ce săboară s-au făcut în suta a șaptea
și ce s-au așezat întru acelea ?*

În suta a șaptea, săbor ⁹² a toată lumea, unul s-au făcut la Țarigrad, carele se cheamă al treilea de la Țarigrad, a toată lumea al șaselea. Împăratul Constantin Pogonat, văzînd pricile și împăcherile bisericești, socotînd ⁹³ cum că poate aduce Bisericile la pace și la unire, au întreat pre Theodor, patriiarhul de la Țarigrad, cum ar putea face pace și unire în Biserică; patriiarhul au răspuns, că amîntrilea nu va fi pace fără numai în săbor a toată lumea (cum am zis unde am grăit de patriiarhul Theodor). Drept aceea, împăratul, ca să așeze pricile monothelicești, au așezat ca să adune săbor a toată lumea, și au chemat pre ep(iscop)i la săbor (cum se vede din cartea împăratului către papa Don, carea s-au dat lui Agathon după moartea lui Don. și din / cartea cea scrisă către Gheorghie, patriiarhul Țarigradului, și din cartea lui Agathon papa către împăr(atul) Constantin, și din faptele săborului, în care mai de multe ori zic Părinții că s-au adunat după porunca împărătească). S-au adunat, drept aceea, la săbor ep(iscop)i, anume cîți nu se știe, unii zic 289; în șederea cea mai de pre urmă s-au iscălit 166. Ep(iscop)i carii s-au adunat au fost din patriiarșia Romei, dintr-a Țarigradului și dintr-a Antiohiei; din patrierșia Alexandriei și dintr-a Ieru-

f. 315

89. Textul : «*cuvintele grecești*», intercalate.

90. Cuvintele : «*și sărbătorile*», adăugate.

91. Urmează text șters : «*Împreună cu*», și adăugat : «*fiind împreună*».

92. Inițial a fost : «*săboară*».

93. Inițial a fost : «*au socotit*».

salimului, fiindcă gema supt jugul musulmanilor, nici un ep(iscop) nu au venit. Însă se află că la săbtor au fost și s-au iscălit Petru⁹⁴ ieromonahul carele au ținut locul scaonului Alexandriei, și Gheorghe ieromonahul carele au ținut locul lui Theodor, nameasnicului scaonului Ierusalimului.

Drept aceia, după porunca împăratului, în anul 680, în șapte zile a lui noemvrie, s-au început săbtorul al șeasălea a toată lumea, în care așa au șezut: în mijloc era împăratul, și de amîndoa laturile lui era vro cîțiva boiari. Apoi de-a stînga, / (că la greci acela era mai cîstit loc era stînga) ședea solii papei de la Roma și ai săbtorului lui, și solul de la Ierusalim, a cărora scaone arhieriei tare se luptase asupra monotheliților, și ep(iscop)ii lor⁹⁵. De-a dreapta era patriiarhul de la Țarigrad, Gheorghe, și patriiarhul de la Antiohia, Macarie, solul de la Alexandria, a cărora scaone arhieriei fusese monotheliți⁹⁶ și alți ep(iscop)ii din patrierșia Țarigradului și a Antiohiei⁹⁷, după rînduiala lor. Într-acest săbtor, la început⁹⁸ au șezut și catholicii și monotheliții;⁹⁹ gura catholicilor mai ales era solii papei, iară a monotheliților gură mai ales era Macarie Antioheanul. Solii papei, întorcîndu-se către împăratul, au zis: *Patruzeci și șease de ani au trecut de cînd Serghie, ep(iscop)ul scaonului acestuia, și alții au băgat cuvinte noao înprotivitoare credinței, învălînd cum că în I(isu)s H(risto)s iaste numai o voe și numai o lucrare. Sî(intul) Scaon, care au lăpădat această rătăcire, fiind dojeniți, nu au vrut să lapede acea rătăcire. Pentru aceia, poftim de la mărirea ta, ca cei ce stau despre partea Bisericii de la Țarigrad, să spuie de unde au început / această noao părere. Deci, poruncind împăratul ca, Gheorghe Țarigrădeanul și Macarie Antioheanul¹⁰⁰, să răspundă, Macarie Antioheanul cu ucenicul său Ștefan și cu numele scaonului de la Țarigrad doi ep(iscop)ii, Petru Nicomidiianul și Solomon Claniianul, au zis: Nu am învățat părere noao, ci cele ce de la săbtorurile a toată lumea și de la Părinții cei primiți, de la cei ce au ținut acest scaon de la Țarigrad, de la Serghie, de la Pavel, de la Pir și de la Petru, de la Onorie, papa Romei cei Vechi, și de la Chir, papa de la Alexandria, am luoat ceale ce au crezut ei despre voe și despre lucrare, credem și învățăm și sîntem gata să arătăm aceasta. Împăratul a zis: Deaca voiți să arătați aceasta, nu puteți într-alt chip, fără cum ați zis, din săboară și din Părinți. Și poruncind împăratul de s-au cetit și s-au cercat faptele, adecă scrisorile săbtorului a toată lumea de la Efes, și așa s-au sfîrșite șederea întîia. /*

Șederea a doa s-au făcut după trei zile, în 10 a lui noemvrie, înainte împăratului și 13 boiari, aceiași ep(iscop)ii fiind de față, cari au fost și în șederea dintîi; întru această ședere, s-au cetit faptele săbtorului de la Hălchidon și cartea Sfîntului Leon papa către Flaviiian. În șederea a treia, care au fost noemvrie 13, s-au cetit cartea lui Mina, patriiarhul Țarigradului, către papa Vighilie; ci aceasta s-au dovedit strămutată. Apoi s-au cetit faptele săbtorului a cincea. După ce s-au cetit și s-au cercat bine acestea și, și o parte și alta¹⁰¹ au cuvîntat dintru acelea, și catholicii la toate cele

94. Urmează cuvîntul: «călugarul», șters.

95. Textul de la: «a cărora scaone...», adăugat.

96. Textul de la: «a cărora scaone, arhieriei fusese monotheliți», intercalat.

97. Textul de la: «din patrierșia...», adăugat.

98. Inițial a fost: «întîi».

99. Urmează text șters: «despre partea catholicilor cei».

100. Inițial a fost: «Ierusalimneanul».

101. Cuvintele: «și alta», adăugate.

ce aducea monotheliții deplin au răspuns, împăratul au întrebat pre Părinții săborului și pre boiari: Arătat-au Macarie destul precum s-au făgăduit, cum că în I(isu)s H(risto)s iaste o voe și o lucrare. Toți au răspuns, că nu au arătat. Apoi, împăratul a poruncit ca Macarie cu ai săi, precum s-au făgăduit, din scrisorile Părinților să arate, iară Macarie cu ai săi au cerut răgaz.

- f. 317 În șederea a patra, în 15 noemvrie, s-au cetit doao cărți ale papei Agathon către împăratul, a săborului lui, care cărți Dioghen, notariul împăratului, de pre limba latinească le-au tălmăcit pre limba / grecească. În șederea a cincilea, în 7 a lui dechemvrie, Macarie Antioheanul, din porunca împăratului, au adus doao cărți care cuprindea lucrurile Sfinților Părinți, care Macarie le-au cules. După ce s-au cetit aceste doao cărți, împăratul au zis: *De mai are Macarie și următorii lui locuri de-ale Părinților, afară de acestea, să le aducă la ceialaltă ședere.* În șederea a șeasa, carea au fost după 2 luni, în 12 februarie, anul 681, alte locuri au adus Macarie, care iarăși s-au cetit; apoi însuși au mărturisit cum că mai multe nu are. Împăratul au poruncit ca boiarii, solii papii de la Roma și deregătorii scaonului de la Țarigrad, cu pecetile sale să pecetluiască aceste trei cărți a lui Macarie, carea s-au și făcut, precum au fost porunca. După aceea, solii papii au zis cum că locurile care le-au adus Macarie, unele sînt strămutate, altele ciungărite, pentru aceea să se alăture cu cărțile cele adevărate ale Sfinților Părinți, care sînt Biblioteca patrierșiei Țarigradului. Fără de aceea, cum că ei au cules multe locuri de-ale Părinților, carii învață că în I(isu)s H(risto)s sînt doao voi și doao lucrări. / Și cum că au multe locuri ale eriticilor, carii cu Macarie și cu ucenicii lui zic, că în I(isu)s H(risto)s iaste numai o voe. Au cerut să se cetească acestea. Împăratul le-au zăbovit până la ceialaltă ședere.
- f. 317 v Șederea a șeasa s-au făcut în 13 a lui februarie, în carea s-au cetit toate locurile cele din Părinți și cele din eritici, carii le-au adus solii papii. După ce s-au cetit, au întrebat, mai au afară de acelea. Solii au răspuns: *Măcar că multe alte am putea aduce, destul vor li acestea, ca zăbava cea lun(g)ă să nu te facă să te urăști, ci ne rugăm ție, ca să se întrebe arhiepiscopii Gheorghie și Macarie, primesc toate cele ce se cuprind în cele doao cărți a lui Agathon papa și a săborului.* Gheorghie și Macarie au cerut ca, mai înainte de ce vor răspunde, să le dea lor scrise acele cărți ca să le poată alătura cu cărțile cele din Biblioteca Țarigradului. Împăratul le-a îngăduit și au poruncit ca, scrisorile¹⁰² care le-au adus solii papii, să le pecetluiască și boiarii și partea cea inprotivnică, precum mai înainte au făcut cu a lui Macarie. Și s-au făcut și aceasta. /

- f. 318 În șederea a opta, carea după trei săptămîni s-au făcut, adecă în 7 a lui martie, anul 681, împăratul au întrebat pre Gheorghie Țarigrădeanul și pre Macarie Anthioheanul și pre ep(iscop)ii cei de supt ei, primesc înțelesul celor doao cărți a lui Agathon papei și a săborului lui; Gheorghie patriarhul au răspuns: *Împărate! Am cetit aceste cărți, și după ce¹⁰³ cu deadinsul am ispitit cărțile care sînt la mine în Biblioteca patrierșească¹⁰⁴, toate locurile Părinților¹⁰⁵ cele aduse de ei le-am allat asemenea scrisorilor celor adevă-*

102. Inițial a fost: «ca locurile din Pă(rinți)».

103. Cuvintele: «după ce», adăugate.

104. Urmează cuvintele: «am aflat», șterse.

105. Cuvîntul: «Părinților», adăugat.

rate, tocma lăra de nici o osibire. Pentru aceaia, și eu aceste cărți le primesc, și ce iaste într-insele¹⁰⁶ mărturisesc, și aceasta iaste credința mea. Theodor, ep(iscop)ul Efesului, au zis: *Înpărate! Mărturisesc și crez cele ce se cuprind între acele doao cărți, cum că¹⁰⁷ doao liri și doao voi și doao lucrări în I(isu)s H(risto)s sînt. Așijderea au făcut și alți ep(iscop)i din patrierșiaa Țarigradului¹⁰⁸. Înpăratul au poruncit lui Macarie Antioheanul, ca să mărturisească / credința sa de Troiță, de intrupare și de doao voi, și să spue primește cărțile lui Agathon papa. Macarie au răspuns: *Nu primesc doao voi, sau doao lucrări, ci o voe și o lucrare theandrică, adecă și d(u)mnezăiască și omenească. Săborul au zis: Fiindcă Macarie nu primește cărțile lui Agathon papa, care noi toți le primim, ni se pare noao, cum că trebuie a-i porunci ca să se scoale din scaonul său și să-și dea samă. Atunci, cinci ep(iscop)i din patrierșiaa Antiohiei s-au sculat și au zis, cum că ei primesc cărțile papii Agathon și cred în H(risto)s doao voi și doao lucrări. Iară pre Macarie, inpreună cu Ieromonahul Ștefan, ucenicul lui, carii nicidecum nu au vrut să mărturisească doao voi și doao lucrări, săborul i-au osîndit și i-au lipsit de preoție. După aceaia, în șederea a noa, a zecea și a unsprăzecea s-au cetit și s-au cercat locurile Părinților care le-au adus Macarie, și alăturindu-se cu scrisorile Părinților de unde le-au cules, s-au aflat unele strămutate, altele înjumătățite, care întregi era înprotiva / lui Macarie, și minunat adevăresc doao voi și doao lucrări în I(isu)s H(risto)s. Asemenea s-au cetit și locurile care le-au adus catholicii, și s-au alăturat cu scrisorile cele adevărate ale Sfinților Părinți de unde le-au luat, și s-au aflat adevărate și întregi. Apoi s-au cetit cartea Sfîntului Sofronie, patriiarhul de la Ierusalim, cătră Serghie, patriiarhul de la Țarigrad, și alte scrisori a lui Macarie. La sfîrșitul șederii a unsprăzecea, înpăratul au zis: *Fiindcă, cu lucrurile înpărâției sîntem cuprinși, vom ca Constantin și Anastasie patrichii, Polieuct și Petru consolarii, cu numele nostru să fie în săbor, de vreme ce, cele mai multe și mai mari ale lucrului acestuia, înaintea noastră s-au lăcut.***

În șederea 12, carea au fost în 22 martie, s-au cetit cărțile lui Serghie, ceale cătră Chir și cătră Onorie, și răspunsul lui Onorie cătră Serghie. La sfîrșitul șederii, antioheanii s-au rugat / ca în locul lui Macarie să li se dea alt arhiiep(iscop).

În șederea a 13, carea au fost în 28 a lui martie, săborul așa șe-au spus și șe-au vestit judecata sa: *După ce am cercetat cărțile, care rău se zic dogmaticeste, a lui Serghie Țarigrădeanul cătră Chir, și răspunsurile lui Onorie cătră Serghie, fiindcă acelea sînt străine de învățătura Apostolilor și de a sāboarilor și de a tuturor Părinților, și asemenea învățăturii eriticiilor, aceleași cu totul le lăpădăm, și ca de neșle vinin de sullele omorîtor, ne ferim de iale. Iară osîndind necredincioasa lor dogmă, am judecat ca și numele lor să le lăpădăm din Biserică, adecă a lui Serghic, care odinioară au fost ep(iscop) aceșlii cetății a Țarigradului, cel ce au început cu scrisoare a apăra rătăcirea lui Chir Alexandreanul, a lui Pir, a lui Pavel și / a lui Petru, iarăși ep(iscop)i a Țarigradului, a lui Theodor, ep(iscop)ului de la Faran, pre carii pre toți, Agathon papa, în cartea sa cătră înpărcutul, i-au*

106. Textul : «și ce iaste într-insele», adăugat.

107. Cuvintele : «cum că», adăugate.

108. Urmează text șters : «încă și din patriarșia Antiohiei unii ep(iscop)i».

pomenit și i-au lăpădat. Pre toți aceștia, îi vestim anathematizăluși. Judecăm cum că¹⁰⁹ aceea trebuie a lăpăda din Biserică și a anathematizălui pe Onorie, carele odinioară au fost papa Romei Vechi, pentru că din cartea lui cătră Serghie am cunoscut, că totuși urmează rădăcirea lui și, cu vrednicia sa, învățătura necredincioasă întărește. Cercat-am și cartea cea săbornească a lui Sofronie, cel cu fericită pomenire, carele odinioară au fost ep(iscop) la Ierusalim, carea o am aflat asemenea credinței cei adevărate și învățăturai Apostolilor și a Părinților, aceasta ca o carte Bisericii de Iolos o am primit, și am poruncit ca numele lui să se pue în Diptici. Boiarii au spus că împăratul au poruncit ca, după obicei, să se aleagă ep(iscop) / la Antiohia și, mai înainte de a să sfârși săborul, s-au ales Arhimandritul Theofan, precum din iscălituri se vede. După aceeaia, măcar de nu se părea Părinților a fi de lipsă, s-au cetit cartea lui Chir, după ce s-au făcut patriiarh la Alexandria, cătră Serghie, pentru unirea theodosianilor, și cele noao canoane ale lui, în care se cuprindea eresul monotheliților, și a lui Theodor, ep(iscop)ul de la Faran, cătră Serghie Arsinoneanul, și scrisorile cele dogmaticești a lui Pir, și cartea lui Pavel Țarigrădeanul cătră papa Theodor, și cartea lui Petru Țarigrădeanul cătră papa Vitaian, și de acolo s-au dovedit că cu dreptate s-au pus între monotheliți. După aceeaia, s-au cetit cărțile lui Thoma și a lui Ioan și a lui Constantin, patriiarșilor de la Țarigrad, și, după ce bine le-au cernut, nu au aflat cum că acestea ar fi învățat cum că în I(isu)s H(risto)s iaste numai o voe, sau o lucrare, pentru aceeaia, săborul au judecat ca pomenirea acestor trei patriiarși să rămâne nevătămată, și numele lor să se pue în diptici. De Theodor, carele au fost patriiarh / după Constantin, nici o pomenire nu iaste, pentru că el era viu și se putea întreba, și de crezut lucru iaste cum că el s-au supus așezămintului săborului.

După aceeaia, s-au cetit alte scrisori și cărți, și între acestea și nește locuri¹¹⁰ dintr-altă carte a lui Onorie cătră Serghie.

În șederea a patrusprăzecea, carea au fost în 5 a lui aprilie, s-au cetit șederea a șaptea din săborul a cincea, și s-au adeverit cum acele scrisori sînt strămutate, pentru că într-insele au fost virite cartea lui Mina cătră Vighilie, și a lui Vighilie cătră Justinian și cătră Theodor.

În șederea a 15, carea au fost în 26 aprilie, săborul au afurisit¹¹¹ pre un călugăr monothelit, anume Policronie, carele au zis că el va învia un mort, și așa va arăta¹¹² adevărul învățăturii sale, ci înaintea săborului s-au făcut de rușine¹¹³.

În șederea a 16, carea au fost în noao zile a lui avgust, Constantin de la Apatea, preot în Siria, carele zicea că va uni pre cei împărechiați, au fost osîndit pentru că învăța cum că H(risto)s, / cînd au murit, au dezbrăcat voia omenească. După aceeaia, căpeteniile eresului monotheliților, pre nume, li s-au zis anathema cu aceste cuvinte: *Anathema lui Theodor Faranitea-nului eriticului, lui Serghie, lui Chir, anathema și lui Onorie eriticului, lui Pir, lui Pavel și lui Petru, lui Macarie, lui Ștefan, lui Policronie și tuturor erețicilor.*

109. Textul : «*Judecăm cum că*», adăugat.

110. Inițial a fost : «*dăraburi*».

111. Textul : «*săborul au afurisit*», adăugat.

112. Inițial a fost : «*a adeveri*».

113. Urmează text șters : «*și l-au afurisit săborul*».

- În șederea cea mai de pre urmă¹¹⁴, carea au fost în 16 zile a lui septembrie, de față fiind împăratul Constantin și o sută și șasezeci de ep(iscop)ii, s-au cetit hotărîrea credinței, în carea săborul, întâi mărturisește cum că primește cele cinci săboară a toată lumea¹¹⁵, carea au fost mai înainte, și procitește Simbolul de la Nicheia și de la Țarigrad, apoi însămnează rătăcirea eriticilor pre carii îi osindește, adecă a lui Theodor Faraniteanul, a lui Serghie, a lui Pir, a lui Pavel și a lui Petru Țarigrădeanilor, a lui Onorie papa, a lui Chir Alexandreanul, a lui Macarie / Antioheanului și a lui Ștefan, ucenicului lui. Doao cărți, a lui Agathon papa și a săborului lui, le adeverează că sint asemenea săborului de la Halchidon și învățăturii Sfîntului Leon și a Sfîntului Chiril. Mai pre urmă tilcuiaste taina intrupării și o arată și hotărăște cum că în I(isu)s H(risto)s sint doao voi firești și doao lucrări firești, și oprește ca nimenea alta să nu învețe, clericilor supt pedeapsa lipșirii de dar, iară mirenilor supt pedeapsa anathemii. Apoi s-au iscălit solii papei și 165 de ep(scop)ii. După aceeaia, iară strigă anathema și celor de demult și celor de curînd eritici, și între aceștia, iarăși pre nume anathematizălesc pre Onorie. De aci laudă buna credință împăratului, și pre Agathon papa il laudă, și zic că prin gura lui, Sf(întul) Petru au grăit.
- f. 322 v. Și roagă pre împăratul ca, cu iscălitura sa, să întărească săborul. / Și iară se iscălesc Părinții. Împăratul au plinit cererea lor; încă au dat și poruncă¹¹⁶, pentru întărirea săborului, scrisă, ca toți să se plece și să fie ascultători de săbor. Întru această poruncă, iară se anathematizăluiaște Onorie ca un părătitor al eresului; după aceeaia, împăratul tilcuiaste învățătura catholicească despre doao voi și despre doao lucrări în I(isu)s H(risto)s, și spune ce pedeapsă să aibă cei ce nu vor asculta de această poruncă: *De va fi ep(iscop)*, zice, *cliric sau călugăr, să i se ia darul; iară de va li în vrednicie, să se lipsească de aceeaia, și moșiile lui să se ia pre sama vistieriei împărătești; iară de va fi om deosebi, din Țarigrad și din toate cetățile noastre, să se scoată.* Apoi s-au scris cinci izvoade ale săborului, pentru fieșticare scaon patrierșesc, și au scris carte și lui Agathon papa, și așa au fost sfîrșitul săborului a șeasa a toată lumea. /
- f. 323

Alt săbor vestit foarte, în Biserica răsăritului, au fost care s-au făcut în anul 692 la Țarigrad, în polata împărătească cea cu trulă, de unde și nume au luat de să zice *Săborul de la trula*. Fiîndcă săborul al cincilea și al șeasălea nici un canon nu au făcut, au socotit Părinții de la răsărit să se adune și să așeze canoane, care foarte era de lipsă pentru buna rinduială bisericească. Deci, trecînd unsprezece ani de la săborul al șeasa a toată lumea, împăratul¹¹⁷ Justinian al doilea, la Țarigrad au chemat săbor de toți ep(iscop)ii de la răsărit, carii cu toții în săbor au fost ep(iscop)ii 211, între carii mai întâi era patru patriiarși, Pavel de la Țarigrad, Petru de la Alexandria, Anastasie de la¹¹⁸ Ierusalim și Gheorghie de la Antiohia, și alți ep(iscop)ii de pre airea. Acest săbor se zice Săborul al cincea-șeasălea, ca să arate că¹¹⁹ au făcut canoane, și pentru săborul al cincilea și pentru

f. 323 v al șeasălea, și cum că acest săbor / iaste adaogere la săborul al cincilea și

114. Cuvîntul : «urmă», adăugat. 115. Textul : «a toată lumea», adăugat.

116. Urmează cuvintele : «în care», șters.

117. Inițial a fost : «împărătînd».

118. Urmează cuvîntul : «Antiohia», șters.

119. Urmează text șters : «lipsa canoanelor și».

al șeasălea a toată lumea, și într-acest chip, Părinții acestui săbor, în cano-nul 51, numesc pre acest săbor a toată lumea, precum și în săborul al șeap-telea, în șederea a patra, canonul săborului acestuia se numește supt nu-mele săborului a șeasa a toată lumea. Latinii nu au primit acelea canoane ale săborului acestuia, care se înprotivesc rinduelii și obiceiurilor Bisericii apusului, cum iaste de postul simbetei, ca să nu postească simbăta pre pă-resimi, precum și răsăritenii nu au primit canoanele sāboarălor de la apus.

Într-acest săbor, de credință nimica nu s-au lucrat, numai ¹²⁰ canoane pentru rinduiala bisericească s-au făcut o sută și doao.

La apus, multe sāboară s-au făcut, în multe locuri; la Tolet se nu-mără 15; la Roma, supt Sf(întul) Martin, și altul supt Agathon papa, asu-pra monotheliților ¹²¹; la Paris, și în multe locuri, pentru lucrurile biseri-cești sau pentru osindirea monotheliților, care sāboară răsăritenilor sint neștiute, numai la apus au puterea sa. /

f. 324

*Ce goane s-au făcut în suta a șaptea asupra creștinilor pravoslavnici?
Și cine au strălucit cu mucenicia și cu slințenia vieții?*

Pre vremea lui Foca împărat, la Alexandria, eriticii, făcînd turburare asupra catholicilor, grele nevoi au făcut pravoslavnicilor, cît și pre pa-triarhul Theodor, în anul 609, l-au omorît.

În anul 610, la Antiohiia ¹²², jidovii făcînd năvală asupra creștinilor, cu multe rele au necăjit pre creștini și pre Sf(întul) Anastasie patriiarhul l-au omorît și pre mulți alți creștini ¹²³.

Pre la anul 614, perșii, luînd Ierusalimul și alte locuri, cu multe chi-nuri, pre mulți creștini, au chinuit, pentru că nu se închisă soarele. Între alții, vestiți sint 44 de mucenici călugări din lavra Sfîntului Sava; era acestea mai bătrîni, că din cei mai tineri mai toți fugise, din pruncie cu-prînsese viața călugărească. Unii dintr-înșii 50, alții 60 de ani nu au scos piciorul din lavră; unii de cînd au intrat în minăstire ¹²⁴, oraș nu au văzut. Iară cînd a venit perșii de au bătut Ierusalimul, toate pustiindu-le și pră-dindu-le, ei nici într-acea primejdie nu au vrut să iasă din lavră. Varvarii perși, după ce au prădat biserica, au prins pre sfinții bătrîni și, după ce, / în vro citeva zile, cumplit i-au chinuit, ca să-i facă să le arate avuțiile, care perșii gîndea că le-au ascuns călugării, mai pre urmă văzînd că ni-mica nu le arată, pentru că nimica nu avea, miniîndu-se pre toți i-au omo-rit. Iară sf(înții) bătrîni veseli primea sabia, mulțemînd lui D(umne)zeu, de vreme ce de mult aștepta să iasă dintru această viață și să se împreună cu I(isu.s H(risto)s).

f. 324 v

Jidovii, cum mai sus am zis, au răscumpărat 90.000 de creștini de la perși, și pre toți i-au omorît ¹²⁵.

120. Urmează text șters: «*pentru legi bisericești s-au făcut, care se cuprin(d)*».

121. Textul de la: «*supt Sf(întul) Martin...*», adăugat.

122. Inițial a fost: «*Ierusalim*».

123. Textul de la: «*Pre vremea lui Foca...*», adăugat pe f 325v, iar de la: «*au necăjit pre creș-tini...*», pe f 326.

124. Urmează cuvîntul: «*cetate*», șters.

125. Acest paragraf este adăugat.

Vestit iaste și Sf(intul) Mucenic Anastasie Persul, carele s-au făcut creștin și apoi călugăr, și sfintă viață au petrecut într-o minăstire din Palestina¹²⁶; mai pre urmă prinzindu-l perșii¹²⁷, și cu multe munci chinuindu-l ca să se lapede de H(risto)s, mai pre urmă l-au dus legat cu lanțuri în Persia și acolo împăratul Cosrois au poruncit ca înca-i înaintea a doao mânturii să se lapede de H(risto)s, iară nevriind Sf(intul) Anastasie să facă aceasta, cumplit au fost muncit și omorit în 22 ianuarie, anul 628.

f. 325 Multe goane au pățit creștinii și în locurile care le-au cuprins musulmanii / sau mahomedanii, în Palestina, unde, după ce au luat Chesariia, 7 000 de creștini au omorât, cum scriu Zonara, Chedrin și Pavel Diacoul¹²⁸, în Siria, în Egipt și în Africa, care pre rînd a le înșira, pre lung ar fi, cînd¹²⁹ am pus ca numai pre scurt să pomenim.

Goană mare au răbdat pravoslavnicii și supt împărăția lui Constant împărat, carele se lipise de eresul monotheliților. Între cei ce au pățit pre acea vreme goane mai vestiți sînt Sf(intul) Martin, papa de la Roma, de care puțin am pomenit, unde am grăit de el între arhieriei cei de la Roma¹³⁰, și Sf(intul) Cuviosul Mucenic Maxim, careia, după temnite și doao izgoniri și multe alte nevoi, împreună cu doi ucenici, i-au tăiat mina și limba, și mult batjocorit au trecut la cele cerești bucurii, în anul 662, av-

f. 325 v gust 13. /

Așa bulgarii, în Dachia, pre carea o au supus puterii sale, greu au gonit pre creștinii, carii era romani, de Traian împărat aduși de la Roma, cît puțin d enu de tot s-au stins pomenirea lui I(isus)s H(risto)s.

Așa au pățit creștinii și prin Iliric, supt stăpînirea varvarilor slavi¹³¹. La apus, încă multe goane au fost asupra creștinilor¹³²; anglo-saxonii pre ep(iscop)i și pre preoți împreună și pre celălalt norod creștin cu foc și cu fier au omorit în Britania, cît mai de tot au stîrpit¹³³ creștinătatea.

f. 326 În Ispania, musulmanii mari nevoi au făcut creștinilor. /

*Ce oameni vestiți pentru învățătură și scriitori
au fost în Biserică în suta a șaptea ?*

Scriitorii, carii în suta a șaptea au¹³⁴ scris în Biserica răsăritului¹³⁵, mai cu samă sînt aceștia :

Sf(intul) Sofronie, patriiarhul de la Ierusalim, carele multe¹³⁶ Epistole pentru credință, asupra monotheliților, cu care arată că în I(isu)s H(risto)s sînt doao voi și doao lucrări, și alte învățăături au scris, între altele și Viața Sfintei Mariei Eghiptence au scris.

Elevsie, carele au fost ucenic Sfintului Theodor Sichiutul, au scris Viața Sfintului Theodor Sichiutul.

126. Textul : «*într-o minăstire din Palestina*», adăugat.

127. Cuvîntul : «*perșii*», adăugat.

128. Urmează text șters : «*numai pre scurt*».

129. Cuvîntul : «*cînd*», intercalat.

130. Textul de la : «*de care puțin...*», adăugat.

131. Textul de la : «*Așa bulgarii...*», adăugat pe f. 326.

132. Textul : «*asupra creștinilor*», intercalat.

133. Inițial a fost : «*sterpit, ridicat*».

134. Urmează cuvîntul : «*trîdit*», șters.

135. Textul : «*în Biserica răsăritului*», adăugat.

136. Urmează cuvintele : «*cărți pentru*», șterse.

Ioan Moshul, călugăr de la Ierusalim, au scris *Livadiia duhovnicească*, adică Istoriia și ¹³⁷ mîmunile sfinților călugări pre unde el au umblat; acestea cu 219 capete le cuprinde.

Theofilact Simocatul, de neam egiptean, iară de loc de la Locren; afară de altele au scris Istoriia despre lucrurile lui Mavritie împărat, carea
f. 326 v cu opt cărți o cuprinde. /

Ioan Filipon, bine învățat în filosofie, dară întru multe rătăcirii au căzut și începător al eresului tritheitenilor (de care în suta a șeasa am zis) se zice că au fost, au scris De facerea lumii șapte cărți și Cuvintare de Paști, care scrisori foarte vestit îl fac pre el.

Theodor, ieromonah din minăstirea Raith, au scris Tilc de intruparea lui H(risto)s asupra eriticilor, carii rău credea despre fața lui H(risto)s.

Ioan Antioheanul Malala, carele de la începutul lumii până la Justi-nian cel Bătrîn, au scris Istoriia cronică, în 18 cărți.

Isihie, Patriarhul de la Ierusalim, carele afară de tilcuire, care au scris în Sfînta Scriptură, și de Cuvintele cele de învățătură, au scris Istoriia bi-sericească, carea au perit.

Marc și Sisivut, călugări, carii au scris viețile unor sfinți. Și alt Ioan călugăr carele mult s-au / ostenit întru aflarea Paștilor, ca să poată face Pashalie stătornică.
f. 327

Sf(intul) Antioh, călugăr din Palestina, din minăstirea Sf(intului) Sava, au scris o sută și treizeci de Cuvinte, cu care cuprinde învățătura a toată dumnezăiasca Scriptură și a legii creștinești. Scris-au încă și o carte Despre opt gînduri rele și Mărturisire către D(umne)zeu.

Sf(intul) Maxim, călugăr, țarigrădean de loc, au scris foarte multe în-vățăături theologhicești, întrebările și răspunsurile care le-au avut cu Pir, patriarhul monothelit, multe alte învățăături aschiticești și theologhicești de doao voi și de doao lucrări în H(risto)s, de ipostas și de fire, și Tilcul Sfin-tei Leturghii și alte multe.

Sf(intul) Anastasie Sinaitul, călugăr, au scris Cunoașterea tuturor ere-surilor de la începutul legii creștinești, și toate săboarale în care s-au osîn-dit eresurile până la săborul al șeasălea a toată lumea. Scris-au încă și car-tea carea se cheamă *Odigos* adică Povățuitorul căii asupra achefalilor. / Mai
f. 327 v avem încă a lui unsprăzece Cărți de cugetări anagoghicești, despre zidirea lumii. Cinci cărți dogmaticicești de Theologhiia, și nește cuvinte. Acest Sf(int) Anastasie iaste osibit de Sf(intul) Anastasie patriarhul de la Antiohiia.

Nichita, călugăr, au scris asupra lui Filipon și au arătat neadevărată în-vățătura lui despre ¹³⁸ tritheism.

Theodor Tharseanul, călugăr, au scris ¹³⁹ Canon de pocăință la toate întîmplările.

Afară de aceștia, mai sînt Gheorghe Nicomedeianul. Olimpiodor, diiacon de la Alexandria. Și cel ce au scris Hronica alexandricească de la începutul

137. Urmează text șters : *«viețile călugărilor pre locurii»*, completat cu textul următor, pînă la : *«pre unde»*.

138. Urmează text șters : *Sfînta Troiță*.

139. Urmează text șters : *«De venirea lui H(risto)s, De începutul morții, De sdlașurile sufletelor, De judecata cea mai de pre urmă»*, completat cu textul, pînă la : *«întîmplările»*.

lumii până la anul 628, dintru care se socotește că pre această vreme au trăit acel scriitor, al căruia nume nu se știe.

Leontie, ep(iscop)ul de la Napol din Chipru, au scris Apologhie pentru creștini asupra jidovilor, și alte Cuvinte, între care vestit era Cuvîntul de Schimbarea la față a D(o)mnului, Viața Sfîntului Ioan Milostivul și a Sfîntului Simion Sal, și altele. /

f. 328

În Biserica apusului¹⁴⁰, în suta a șaptea, scriitorii aceștia au fost mai numiți :

Sf(întul) Isidor, ep(iscop)ul de la Ispal sau Ispalensis, ale căruia scrisori mai ales se laudă 20 de cărți de¹⁴¹ Etimologhii, și o carte De scriitori bisericești și doao cărți De slujbele cele d(u)mnezăești sau bisericești.

Gal Ava, a căruia stă Cuvîntul care l-au zis¹⁴² la Constantia, în biserica Sfîntului Ștefan, cînd s-a sfințit Ioan, ep(iscop)ul Constantiei.

Evghenie cel Tinăr, ep(iscop)ul de la Tolet, unele cu stihuri, altele fără stihuri au scris.

Fredegorie Sholasticul, pre carele unii îl zic că au scris în suta a opta, au scris Hronicon de la începutul lumii până la anul 641, care Hronic, apoi alții l-au scris până la anul 768.

Sf(întul) Ildefons, ep(iscop)ul de la Tolet, ucenicul lui Isidor Ispalensis, multe au scris, iară între cele ce au venit până la noi sînt : Cartea de neștricata feciorie fericitei Fecioare, și De scriitorii bisericești. /

f. 328 v

Aldelm Abau de la Malmelburn, carele la începutul sutei a opta au fost ep(iscop) la Shirburn ; între scrisorile lui iaste mai vestită o carte De laudele fecioriei, și alte opt¹⁴³ păcate căpetenești.

Iulian Pomerie de la Tolet au scris De începutul morții, De sălașele sufletelor și De judecata cea mai de pre urmă.

Criscontie, ep(iscop) din Africa, au scris și au făcut unirea canoanelor.

*Ce învățătură a credinței și ce dogme au avut
Biserica lui D(umne)zeu în suta a șaptea ?*

Chiar s-au hotărît în săborul a șeasa a toată lumea că, în I(isu)s H(risto)s precum sînt doao firi întru o ființă dumnezăiască, așa și doao voi și lucrări sînt, adecă și firea cea dumnezăiască au avut voia și lucrarea sa cea dumnezăiască, și firea cea omenească au avut voia și lucrările cele domnești, care sînt fără de păcat. /

f. 329

Așa, din celelalte eresuri din suta aceasta ne învățăm a crede¹⁴⁴, că H(risto)s cu trupul s-au suit la ceriuri, și cum că nu iaste slobod fieștecărui, după părerea sa și după duhul său cel deosebi, a tilcui Sfînta Scriptură, precum rău învăța în suta a șaptea eriticii *parerminevtii*, ci tilcuitoriul Sfîntei Scripturii iaste Sfînta Biserică.

Celelalte dogme¹⁴⁵, care au ținut Biserica în suta a șeasa, sînt acelea, care în sutele trecute am zis că le-au ținut Biserica.

140. Urmează cuvintele : «*mai vrednic*», șters.

141. Urmează cuvîntul : «*orighini*», șters.

142. Urmează cuvintele : «*în biserică*», șters.

143. Urmează cuvîntul : «*patimă*», șters.

144. Textul : «*a crede*», adăugat.

145. Urmează text șters : «*în suta a șeasa sau*».

Teremonii și stăpînirea Bisericii, aceia au fost care și în suta a șeasa, însă aici vedem că săborul a toată lumea, pre patriiarșii și pre papa de la Roma, au judecat despre eres, și deaca i-au aflat că au fost eritici și au învâțat eres, i-au anathematizăluit, precum săborul a șeasa au făcut, din carea se vede cît de fără temei învață cei ce zic că, pre papa, nici săborul, fără

f. 329 v numai D(umne)zeu îl poate judeca ¹⁴⁶. /

Scriitori păgînești într-această sută nu au fost, pentru că pre încet, în toată împărăția Romei, au încetat idololatria. Însă, la cei mai sus numărați, se pot adaoage un thivean făr-de nume, carele cu multă osteneală au cules toate mărturiile păgînilor, cu care se poate întări Legea creștinească, pre care-l laudă Fotie în cartea 170. Samuil Beulan Scot, a căruia se laudă Istoriia cea de călătorie. Iulian Patrichie au scris Despre lucrurile longobardilor.

*Ce s-au mai întîmplat vrednic de pomeni
în suta a șaptea ?*

În Italia, după Aghilulf, crăia longobardilor ¹⁴⁷, în anul 616, o au ținut ¹⁴⁸ Ardovald cu mumă-sa Theodelinda. În anul 626 a început a crăi Ariovald, bărbatul Gundeberrhii. În anul 638 au crăit Rotaris, Ariian. În anul

f. 330 654, Rodoald, iară arrian. În anul 659, Aribert, om cucernic, pravoslavnic. / În anul 661, Gundebert. În anul 663, Grimoald. În anul 673, Garibald și, după trei luni, Bertarid, și în anul 691, Gunibert. Aceștia, în suta a șaptea, au fost craii longobardilor în Italia.

În Galiia, după Clotoric al doilea, au fost crai, în anul 632, Dagobert. În anul 646, Clodoveu al doilea. În anul 663, Clodoveu al treilea. În anul 668, Hilderic II. În anul 680, Theodoric. În anul 694, Clodoveu III. În anul 698, Hildebert II.

În Italia, după Ricared, au fost crai, în anul 601, Liuba II. În anul 603, Viteric. În anul 610, Gundemar. În anul 612, Sisebut. În anul 621, Ricared II și, după puține luni, Svinthila. În anul 631, Sisenand. În anul 636, Hintila. În anul 640, Tulco sau Tuglos. În anul 642, Hindesvilt. În anul 646, Recisvind. În anul 672, Vamba, carele ¹⁴⁹ s-au făcut călugăr. Și după el, au urmat ¹⁵⁰,

f. 330 v în anul 680, Ervighie. În anul 687, Eghican sau Eghica. /

Mahometanii. Fiindcă pre vremile acestea, musulmanii foarte mult au sporit și mult pămînt au supus stăpînirii sale, se cuvine pre scurt să spuși și despre neamul lor de la început, ca să știm cine sînt și ce eres au.

În țara Elias sau în Araviia cea pietroasă de cătră Marea Roșie, iaste o cetate vechen carea se cheamă Meca, unde afară de alții lăcuia un neam al aravilor carea se zicea neamul corisianilor, carii începutul său, de putem să-l credem lor, îl duce la Ismail, feciorul lui Avraam, prin Chidar, fiul cel dintîi născut a lui Ismail. Din neamul acela, era familia Asesm, din carea s-au născut Mahomed sau mai bine Mohamed, că așa grăesc aravii numele lui,

146. Textul de la : «*se vede cit...*», adăugat.

147. Textul de la : «*după Aghilulf...*», adăugat.

148. Urmează cuvintele : «*crăia longobardilor*», șterse.

149. Urmează text șters : «*în zioa întîi a lui septemvrie, anul 670*».

150. Textul de la : «*carele s-au făcut...*», adăugat.

care însămnează dorit. Acesta s-au născut în anul lui I(isu)s H(risto)s 568¹⁵¹. De doi ani au fost cînd au rămas sărac de tatăl său Abdala, și murind și moșul său Abdel-tu-Tleb, nici o avuție nepotu-său nu au lăsat, iară Abutalib, unchiul său, văzînd că cu grea sărăcie se luptă, l-au luat și l-au crescut, și l-au pus la / neguțitorie, de vreme ce mai toți lăcuiitorii din Meca, fiindcă pămîntul le iaste sterp, cu neguțitoria se ajuta. Drept aceea, Mahomed tinăr încă fiind, pentru cîștigul de multe ori călătorind, până la Damasc în Siria au mers; o muiare văduvă, bogată, numa Cadiia, l-au primit la casa sa, și mai întîi l-au pus purtător de grije preste lucrurile casii sale, după aceea, s-au măritat după el, măcar că el de abia era de 28 de ani, iară ia era de 40. Ci tot au avut dintrînsa Mahomet prunci și o fată anume Fatima.

Cînd au fost Mahomet de 40 de ani, în anul lui I(isu)s H(risto)s 608, au început a se zice pre sine proroc, și cum că D(umne)zeu i-au luminat lui mîntea și l-au trimis ca să înnoiască legea sau cucernicia cea stricată, și mai întîi au făcut pre muiarea sa Cadiia și pre Zeid, robul său, și pre vărul¹⁵² său Ali¹⁵³, feciorul lui Abutalib, și pre Abubercu, om vestit de cucernic și de bogat, să crează aceasta, și apoi încă pre cinci alții; de toți noao oameni au fost pre carii cu această înșelăciune i-au amăgit. După ce au trecut apoi patru ani, la tot norodul s-au vestit pre sine proroc, și au propoveduit credința și legea sa. Nu zicea, că aduc învățătură noao, ci se lăuda cum că va aduce curată credința lui Avraam și a lui Ismaia!, / carea iaste mai veche decît legea și credința jidovilor și a creștinilor. Iată, pre scurt, pui aici capul învățăturii lui: *Un D(umne)zeu iaste, carele cu totul iaste desăvîrșit, și a toată lumea făcător, cel ce în osibite vremi a trimis proroci ca să învețe pre oameni, adevă pre Noe, pre Avraam, pre Moisi și pre alții, pre carii i-au cunoscut jidovii. Zicea, cum că și din neamul araviilor, după cum au luat de la cei bătrîni din țara sa, au fost nește proroci. Apoi zicea: Iară decît toți prorocii, I(isu)s H(risto)s fiul Mariei, carele cu minune s-au născut dintrînsa, măcar că era fecioară. Acela iaste Mesia, Cuvîntul, D(u)hul lui D(umne)zeu. Pre acesta, jidovii vrînd să-l omoare, D(umne)zeu cu minune l-au păzit. Ioan, fiul lui Zaharie, Apostolii și mucenicii sînt bărbați sfinți. Legea lui Moisi și Evanghelia sînt cărți dumnezeiești. Ci oamenii pururea rău se folosesc cu lacerile de bine a lui D(umne)zeu. Jidovii și creștinii au strămutat adevărul și au stricat Sfintele Scripturi, pentru aceea m-au trimis pre mine D(umne)zeu, ca aravii să se învețe de la om din neamul său. Drept aceea, / idololatria (închinăciunea idolilor) trebuie a o lăpăda, și numai unui singur D(umne)zeu trebuie a se închina, și nu trebuie să zicem de el că are lui sau fete, sau oricine altul carele să fie părtaş cîstei, carea numai lui se cuvine. Iară pre Mahomet trebuie a-l primi ca pre un profet a lui D(umne)zeu. Trebuie a crede, că va fi înviare și judecată a toată lumea; cum că iaste iad, și acolo necredincioșii în veci vor arde. Și cum că iaste rai, ca o grădină plină de¹⁵⁴ desfătări, prin carea multe riuri curg, unde cei buni întru tot felul de dezmiardare, mai ales cu mueri frumoase, în veci se vor desfăta. Mahomet au învățat cum că trebuie a lăpăda idololatria.*

151. Urmează text șters: «tatăl său au murit».

152. Inițial a fost: «unchiul».

153. Urmează cuvîntul: «Abutalib», șters.

154. Inițial a fost: «care curge cu».

pentru că în țara lui nu încetase încă de tot. Oprește a zice de D(umne)zeu cum că are fiu întocmai cu sine, ca să lapede învățătura cea de Troiță, și de fete încă face ceva pomenire, pentru că aravii carii se închina idolilor cinstea pre nește dumnezeoi.

Încit iaste pentru slujba cea dinafară a legii, au poruncit ca în numite ceasuri, de cinci ori în zi, să facă rugăciune, și cum că curățenia trupului iaste gătire de lipsă la rugăciune. Această curățenie întru aceasta o pune, ca omul să-și spele fața, picioarele și minile, oare tot trupul. Încă și tăierea înprejur se trage la aceasta curățenie. Mahomet poruncește încă, ca oamenii să nu bea și să nu / mince sînge și carne de porc, să postească în luna în carea aravii o chiiamă *Ramadan*, și între zilele săptămîinii să slîntească zioa vinerii¹⁵⁵. Îndeamnă pre următorii săi, ca cu cucernicia să nemernicească, adecă să meargă la Meca și să cerceteze să vază biserica cea în patr(u) muchi, care o chema Caaba, și încă atunci era în mare cinste la aravi, că zicea, cum că D(umne)zeu au ales această biserică în carea să se închine oamenii lui, și credea cum că Avraam o au întemeiat, iară atunci era plină de idoli. Într-aceiași biserică se ținea o piliată neagră, carea și Mahomet au poruncit să o cinstească. Și au poruncit ca, următorii săi ori unde vor fi, cînd se vor ruga, să se întoarcă cu fața cătră biserica aceasta. Îndeamnă pre ai săi mai ales, ca să dea¹⁵⁶ milă și zăciuală. Afară de aceasta, îndeamnă pre următorii săi, ca să ia sama și cu arme să-și apere credința și legea, făgăduind raiul celor ce în război frumos vor muri. Iară cei leneși, carii rămîn acasă, de nu vor da măcar vreo parte din averile sale pentru cheltuiala războiului, în iad se vor duce. Porunca a pîiarde pre cei ce se închină idolilor. / Și cei ce s-au făcut odată mahometani, de se vor lăsa de lege, să li se tae capul¹⁵⁷. Voia ca următorii săi¹⁵⁸, așa să se lase în voia lui D(umne)zeu, cit de nici o primejdie să nu se teamă și să nu bage samă, ci să crează că așa trebuie să fie, cum iaste fieștecăru(i) ursit de la D(umne)zeu, și de această ursită nu poate să scape.

Alcoranul. Mahomet, măcar că cu gura învăța pre ucenicii săi, însă tot au poruncit să i se scrie învățătura, carea după ce au scris o au numit *Al-Coran*, adecă cetire sau, cum noi ne-am obicinuit a vorbi, Scriptură. Aceasta mințea el, cum că pre ia au adus din cer îngerul Gavriil, cu carele, zicea, că foarte de multe ori are vorbă. Îl călca pre el nevoia, și ca să-și mîngîie muiarea carea foarte se supăra pentru nevoia lui, i-au zis că atunci (cîndu-l călca nevoia) el se răpește cu mintea și-i vorbește îngerul. Cuvintele Alcoranului fără de dovedire, fără de rînd și fără de legătură sînt, ci nu fără de sfat sînt scrise. Că / tot acolo merge, ca să facă pre alții să crează cum că Mahomet de la D(umne)zeu iaste trimis, cum că din porunca lui D(umne)zeu grăiaște, și aduce pildele lui Moisi și a altor proroci și a lui I(isu)s H(risto)s, cărora oamenii pururea s-au înprotivit. Multe istorii povestește din Testamentul cel Vechi și cel Nou, ci mai toate strămulate și cu basnuri amestecate. Aoreasă arată neștiința sa cea mare, mai virtos în locul acela unde zice că, Mariia sora lui Moisi au fost una cu Mariia Fecioara¹⁵⁹, muma lui

155. Inițial a fost: «*sîmbetei*».

156. Urmează cuvintele: «*și milostenii*», șterse.

157. Urmează cuvintele: «*maai în*», șterse.

158. Cuvintele: «*următorii săi*», adăugate.

159. Cuvîntul: «*Fecioara*», intercalat.

I(isu)s, Aorea spune unele care aiavea se înprotivesc șie, și unele zise de atitea ori le poftorește, de ți greu ale mai auzi. Însă amestecă și poruncile moralicești, adecă, care sînt pentru îndreptarea vieții¹⁶⁰, și poruncește țere-moniile legii, și unele le pune, care să le ție cînd petrec unii cu alții, ci pretutindenea rînd bun nu iaste. Aorea el pre sine se apără și se silește să răspundă la cele ce i se arunca. Aorea mîngîie pre ai săi, înbărbătează pre cei necăjiți pentru că i-au bătut înprotivnicii, sau pentru altă întîmplare

f. 334

supărași. Pretutindenea grăiaște, de mărirea, de puterea și de bunătatea / lui D(umne)zeu, și de nemulțumirea oamenilor și de pedepsele și de plata ceialte vieți.

Heghira. Însă mulți înprotivnici au avut Mahomet, și mai virtos pre cei din neamul său, adecă pre corisianii¹⁶¹, carii zicea că¹⁶² Mahomet iaste om nebul, îndrăcit și amăgitor, și mai înainte de toate, îi zicea să facă minuni cu care să se adeverească cum că iaste de la D(umne)zeu trimis. Iară Mahomet au răspuns: *D(umne)zeu multe minuni v-au arătat voao, ci cei mai mulți dintre voi nu le cunosc acelea. Fierile cele ce umblă pre pămînt și paserile cele ce zboară prin aer, făpturile lui sînt. Și mai jos: Minunile de la D(umne)zeu sînt, nu știu oamenii vremea în carea le va face acela. Și de ar vedea minuni, nu s-ar întoarce. Și într-alt loc: Au zis, nu vom crede prorocului, de nu vom vedea minuni; spune-le lor cum că eu nu sînt trimis fără numai să propoveduesc cuvîntul lui D(umne)zeu.*

f. 334 v

Zicea cum că D(umne)zeu, / prin Moisi și prin I(isu)s și prin ceialalți proroci, destule minuni au făcut. Coresianii, după ce s-au mărturisit pre sine cum că lapadă visurile lui Mahomet, au pus poruncă, în biserica de la Meca, cu carea pre el îl lapadă și-l afurisc, și pre tot neamul său îl-au oprit ca nici o împărășire să nu aibă cu fiii lui Aseim, adecă cu rudele lui Mahomet și cu trei unchi ai lui, carii îl apăra pre el și eresul lui. Deci, fiindcă, acea noao lege, într-alte părți ale Araviei și, mai virtos, către Eghipt, la Iatriba, carea era cetate vestită pentru neguștorie, s-au înrădăcinat, Mahomet au așezat să meargă acolo și, după ce au trimis mai înainte pre ucenicii carii avea el la Meca, și el s-au dus acolo, ca să poată trăi fără de frica vrăjmașilor săi. Aceasta iaste¹⁶³ fuga cea vestită a lui Mahomet, carea musulmanii turci o chiiamă Heghira, adecă goană, de la carea vreme numără anii săi. Începe acest număr al anilor, din 16 zile a lui iulie, a anului lui I(isu)s H(risto)s 622. Iară cetatea Iatriba o chiiamă *Medina-al-Nabi*, adecă cetatea prorocului, carea noi o numim Medina. /

f. 335

Lucru de mirare iaste, cît de mult după aceeaia s-au lăjit eresul lui Mahomet; de multe ori au avut război cu jidovii și cu corisianii, și i-au biruit; pentru aceeaia, aceia, în anul 6 al Heghirei, care iaste anul lui I(isu)s H(risto)s 627 au făcut pace cu Mahomet. Într-aceiași an, musulmanii, pre Mahomet¹⁶⁴, supt un copaciu l-au ridicat și l-au strigat domnul și stăpînul său, că Mahomet nu numi proroc și puitor de lege voia să fie, ci și domn și stăpîn. Legile, care în Alcoran le-au dat să le ție, pre scurt acestea sînt: Cît iaste la căsătorie, după obiceiul cel vechi al neamului, au îngăduit să

160. Textul de la : «adecă, care sînt...», adăugat.

161. Textul : «adecă pre coresiani», adăugat.

162. Inițial a fost : «numea pre».

163. Urmează cuvîntul : «vestită», șters.

164. Cuvintele : «pre Mahomet», adăugate.

aibă un bărbat mai mult muieri, și volnicie au dat, cînd va vrea să le lapede, și iarăși să le primească cînd le va plăcea. Afară de muieri, le-au dat slobozenie să ție roabe și slujnice țitoare, și ca cu pilda să întărească pre ucenicii săi, însuși Mahomet cincisprezece mueri au avut. Au pus lege, cu carea au stricat obiceiul rău al unor aravi, carii numai pre pruncii carii era feciori îi hrănea și-i creștea, iară pre fete le omorea. Poruncește Mahomet la ai săi, ca să aibă grije a-și crește pruncii, și nu numai de ai săi, ci și de pruncii

- f. 335 v cei săraci de părinți / să aibă grije ai crește; au pus rînd cum să urmeze zapisurile sau contracturile să se scrie, și au poruncit să ție bine credința. Legi au pus pentru oaste; prăzile care le capătă în război, au rînduit cum să le împărțească. Șe-au așezat șie curte și slujitori¹⁶⁵, trei cadis, adecă judecători, mulți notari și mai mare preste divan. În anul 8 al Heghirei, al lui I(isu)s H(risto)s 629, corisianii călcînd legătura păcii, Mahomet cu 10.000 de musulmani au mers asupra lor, și nestîndu-i nimene înprotivă au luat Meca cetatea, și așa toți cei de acolo, ca unui proroc și stăpîn, s-au închinat lui, ci scaonul tot nu l-au mutat de la Medina, numai pentru cucernicia se ducea la Meca. În anul Heghirei 10¹⁶⁶, s-au sculat alți doi proroci, în osibite părți ale Araviei, anume *Museleim* și *Asuad*. Iară Mahomet în anul Heghirei 11, a lui I(isu)s H(risto)s 631, de 63 de ani bătrîn au murit, după ce mai noao ani au stăpînit. Dintr-atîtea mueri, nici un prunc nu au lăsat după sine, numai o fată Fatima, de carea mai sus am pomenit. Rudeniile lui Mahomet, feciorii lui Abutalib, toate laturile Araviei, cătră răsărit și cătră amezăzi, cu arme le-au supus stăpînirii sale. /

- f. 336 După moartea lui Mahomet, în locul lui au urmat Ebubezer, pre carele aravii îl chiamă Abubecri; acesta s-au zis Galifa, adecă Namesnic. Acesta au biruit pre cei doi proroci, pre *Museleim* și pre *Asuad*, încă și pre al treilea proroc carele s-au sculat, anume *Talitiia*, carii făcea turburări, și așa musulmanii¹⁶⁷ sporea, dară după doi ani au murit, și după el au urmat Omar; acesta s-au numit Emir al-Mumenim, adecă împăratul credincioșilor, numai cu mare turbare s-au apucat de arme, în anul 634 năvălind, au luat Siria și au gonit pre împăratul Iraclie cu oastea sa de acolo. În celalalt an au luat Damascul. În anul 637 au luat Ierusalimul. În anul 638 au luat Antiohia și, în celalalt an, Mesopotamia. În anul 640 au biruit pre Izdeghird, împăratul persilor, și i-au luat toată împărăția, și de atunci se socotește mare împărăția sarachinilor sau a musulmanilor. În anul 643, Omar, foarte mare biserică au zidit la Ierusalim, în locul unde au fost biserica lui Solomon; ci dintîi nu putea zidi, că se tot surpa zidul, și au întreat pre iidovi ce poate să fie aceaia, ei au răspuns, că nu va sta zidul acela pînă ce în muntele Golgotha va sta crucea. Omar au poruncit, și toate crucile din Palestina le-au stricat, și apoi au stătut zidul. În anul 647, năvălind musulmanii asupra Africii, o f. 336 v au silit să le dea bir. /

După Omar, au stăpînit Othmen; acesta, în anul 648, au supus tot ostrovul Chiprului; în celalalt an au năvălit în Sicilia. În anul 668, din Africa,

165. Urmează cuvîntul : «adecă», șters.

166. Urmează text șters : « lui I(isu)s H(risto)s ».

167. Textul de la : «acesta au biruit pre...», adăugat.

au dus nenumărată mulțime de robi, și de la Siracus 80.000. În anul 671 au bătut Chilichia și Lichia. În anul 685 au prins Carthagenul și au supus toată Africa în anul 690, a cărui lucru au fost vina lui Justinian II împărat, carele au călcat legătura păcii, carea mai înainte făcuse cu sarachinii, și i-au întăritat pre ei la războiu.

Ci nu totdeauna cu noroc s-au bătut sarachinii că, în anul 651, năvălind asupra Italiei, Grunoald, prefectul samniteanilor, foarte rău i-au bătut. În anul 657, Olimpie exarhul i-au gonit din Sicilia. În anul 699, oastea creștinilor, supt Apsimar și Ioan Patrichie, până la Samosat au străbătut și 4000 de sarachini au omorît, și între sine, neunire au avut după moartea lui Othmen. Iară urmarea stăpînilor sarachinești sau musulmanicești¹⁶⁸ așa au fost: În anul 623 au început a stăpîni Mahomet. În anul 632, Ebuzer sau Abubecri. În anul 634, Omar. În anul 643, la sfîrșit, Othmen sau Otman. / În anul 655, Moavia; 680, Iesia¹⁶⁹; 683, Moavia II Mera'an; 685, Abdelmelic.

Cînd musulmanii au supus și Siria, maronitenii, ca să nu se supue stăpînirii lor, fără de știrea împăratului Constantin IV, se-au pus și domn în Muntele Livanului și în Finichia, în anul 670.

Norodul bulgarilor de la apa Volga au venit și, gonind pre romani, s-au așezat preste Dunăre, în Bulgariia, împărătînd Constantin Pogonat¹⁷⁰.

Ce s-au mai întîmplat în suta a șaptea, în Biserică, vrednic de pomenire

În suta a șaptea, nu numai ceilalți crai ai Angliei au cuprins credința creștinească, ci și mulți bărbați sfinți din Anglia, din Scoția și din Ibernia mergînd o au propoveduit și o au lătit credința lui H(risto)s¹⁷¹ și între alte neamuri. Cei mai luminați între ei au fost Columban Gal, Chilian și Vilebord, carii, elveților, / svevilor, frincilor celor de către răsărit, și frisiilor, au propoveduit Evangheliia.

La răsărit, nestorianii mare spor au făcut intru întoarcerea neamurilor. la H(risto)s, carii, și pre sineni sau, cum de zic alții, hineni, hinenses, i-au învățat a cunoaște pre H(risto)s.

În anul de la H(risto)s 633, în Ispania, la Tolet, s-au făcut¹⁷² al patrulea săbor, la care s-au adunat 62 de episcopi din toată Ispania și din partea Galiei, carea era supt stăpînirea gothilor. Întîi șezător săborului acestuia au fost Isidor Ispalensis. Într-acest săbor, episcopii în 70 de canoane cuprind mărturisirea credinței. Într-această mărturisire se tîlcuiaște taina Sfintei Troițe și a întrupării Fiului lui D(um)nezeu. / Și chiar se zice cum că Duhul Sfînt de la Tatăl și de la Fiul porcede. Aici¹⁷³ aflăm că ispanii au fost cei dintîi carii au îndrăznit a zice cum că Duhul Sfînt porcede și de la Tatăl și de la Fiul, care lucru multe turburări au adus în Biserica lui D(umne)zeu, și mare împărechere între Biserica răsăritului și a apusului au făcut până astăzi, precum la locurile sale vom vedea.

168. Textul de la : «stăpînilor sarachinești...», adăugat.

170. Textul de la : «împărătînd...», adăugat.

172. Urmează text șters : «săbor a toată Ispania».

169. Urmează cifra : «688», ștersă.

171. Textul : «credința lui H(risto)s», adăugat.

173. Urmează cuvîntul : «întîi», șters.

În ¹⁷⁴ anul 653, al optulea săbor s-au făcut la Tolet ¹⁷⁵; într-acest săbor, episcopii Ispaniei 12 canoane au făcut; în canonul cel dintii se cetește mărturisirea credinței lor, adecă Simvolul săborului de la ¹⁷⁶ Necheia, în care, unde grăesc de purcedarea D(u)hului Sfint, adaogă și de la Fiul. /

f. 338 v

Țarigrădenii, înțelegînd că în părțile apusului se află carii îndrăznesc a zice cum că D(u)hul Sfint purcede de la Tatăl și de la Fiul, s-au smintit, mai virtos că însuși Sf(întul) Martin papa, în cărțile sale cele ¹⁷⁷ săbornicești, au zis aceasta. Sf(întul) Maxim, carele multă vreme fusese la Roma, în cartea cătră preotul Marin, despre acest lucru spuind și în ce chip zic romanii aceasta ¹⁷⁸, așa scrie: *Romanii aduc locurile Sfînților Părinți celor latinești și a Sfîntului Chiril Alexandreanu din tîlcul care l-au făcut în Evangheliia Sfîntului Ioan, cu care arată că ei nu zic, cum că Fiul iaste începutul Sfîntului Duh, că știu ¹⁷⁹ ei, cum că ¹⁸⁰ singur Tatăl iaste începutul Fiului și a Sfîntului Duh, a Fiului prin naștere și a Duhului Sfint prin purcedere, ci numai aceia vreau să adevereze cum că Duhul Sfint, și de la Fiul purcede, și întru aceast chip vrea să întărească unimea și nedreptățirea ființei. /*

f. 339



174. Urmează cuvîntul : «săborul», șters.

175. Urmează text șters : «care s-au făcut în anul 653».

176. Urmează cuvintele : «Nicheia, Țarigrad», șterse și completat cu cuvîntul : «Nicheia».

177. Cuvintele : «sale cele», adăugate.

178. Textul de la : «spuind și in...», adăugat.

179. Urmează cuvintele : «cum că», șterse.

180. Urmează cuvintele : «că Tatăl», șterse.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

CONFERINȚA DOMNULUI PROF. GEORGE GALITIS DE LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN TESALONIC — GRECIA, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În ziua de marți, 7 martie 1978, domnul Prof. George Galitis de la Facultatea de teologie din Tesalonic (Grecia), și soția sa D-na Zafiria Galitis, au fost oaspeții Institutului teologic universitar din București, în cadrul vizitei pe care o întreprind la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, în Biserica Ortodoxă Română și în țara noastră. Cu această ocazie D-l Prof. G. Galitis a conferențiat în fața profesorilor și studenților Institutului teologic.

Oaspetele, însoțit de P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal la Sectorul relațiilor externe bisericești ale Patriarhiei Române, și de P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza, care a făcut și oficiul de translator, a sosit la Institutul teologic la ora 10,00, fiind primit de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, și condus în cancelaria profesorală, unde a făcut cunoștință cu membrii activi și onorari ai corpului didactic. De aici, Dl. Prof. G. Galitis și membrii corpului didactic au trecut în sala de festivități a Institutului unde oaspetele urma să-și prezinte conferința propusă.

Înainte de a-i da cuvântul oaspetelui P. C. Pr. Prof. D. Popescu, protectorul Institutului teologic a salutat prezența domnului Prof. G. Galitis și a soției sale în Institutul teologic universitar din București, exprimând, în numele profesorilor și al studenților, bucuria și cinstea de a-l avea în mijlocul lor și de a-i audia conferința. După aceea, a prezentat asistenței date și informații din viața și bogata activitate didactică, de cercetare teologică, publicistică și ecumenistă a D-lui Prof. G. Galitis, pe care l-a informat asupra modului de organizare și funcționare a Institutului teologic de grad universitar din București, subliniind mai ales schimbul de studenți dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Greciei și bunele relații care există între Institutul teologic din București și Facultatea de teologie din Tesalonic. De asemenea, P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu a evidențiat activitatea cadrelor didactice de la Institutul teologic din București pe linie didactică, de cercetare, publicistică și ecumenistă. Mulțumind Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, pentru posibilitatea oferită studenților și profesorilor de a cunoaște și de a audia pe distinsul oaspete, i-a făcut urări de bun venit și l-a invitat să-și prezinte conferința.

Profesorul G. Galitis a prezentat o conferință alcătuită din două părți: prima parte s-a intitulat *Cuvînt, adevăr și cunoașterea lui Dumnezeu la Sfinții Părinți*, iar a doua parte *Apatismul Părinților Bisericii ca principiu al interpretării biblice*. Textul conferinței tradus din limba germană de PP. CC. Diaconi Asistenți Ioan Caraza și Viorel Ioniță, a fost citit în întregime de P. C. Diac. Asist. Viorel Ioniță, cu o pauză de o jumătate de oră între cele două părți, timp în care domnul Prof. G. Galitis s-a întreținut cu membrii corpului didactic în cancelaria profesorală.

Prima parte a conferinței a fost o prezentare sistematică și clară cu solidă documentare biblică și patristică a concepției apatismului ortodox ca metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu — scoțind în evidență caracteristicile lui. Partea a doua a fost o ilustrare a modului cum poate fi aplicat apatismul în interpretarea Cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, constituind un răspuns hotărît și convingător la teoria demitologizării a teologului protestant Rudolf Bultmann.

La sfîrșitul conferinței, P. C. Pr. Prof. D. Popescu, prorectorul Institutului, a mulțumit conferențiarului pentru prelegerea prezentată și a rugat pe cei prezenți să participe la discuții pe marginea temei tratate.

Între cei care au luat cuvîntul, primul a fost P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae care, mai întîi, a prezentat asistenței cîteva aspecte ale activității intercreștine și ecumeniste a domnului Prof. G. Galitis care-l caracterizează ca pe un mare iubitor și apărător al Ortodoxiei și ca pe un bun prieten al poporului român. Referindu-se la conferință, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae a evidențiat importanța ei majoră fiind o luare de atitudine și un răspuns împotriva teoriei demitologizării a lui Bultmann. Pornind de

la apofatismul Sfinților Părinți, P. C. Sa a arătat că în tradiția românească a existat mereu această înțelegere sau acest mod de cunoaștere a lui Dumnezeu. Aceasta duce la o înviorare a exegezei biblice și la un mod ortodox de înțelegere a Sfinței Scripturi.

Domnul Prof. N. Chișescu care a urmat apoi la cuvînt, a subliniat aceleași calități ale domnului G. Galitis, importanța actuală a temei tratate, ca răspuns la curentul demitologizării și s-a referit de asemenea la sensul cuvintelor *alereză* și *sincatabază* sau pogorământ, arătînd adevărul lor înțeles în legătură cu apofatismul.

Apoi, P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu a reliefat importanța problemei teologice a cunoașterii lui Dumnezeu, care se face pe cele două căi: apofatică și catafatică și legătura pe care domnul Prof. G. Galitis a făcut-o între cele două căi de cunoaștere — afirmativă și negativă — cu exemple concrete din Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți.

Domnul Prof. Iorgu Ivan s-a referit, în cuvîntul său, la legătura dintre regulile ermeneuticii biblice și cele ale ermeneuticii juridice, arătînd importanța exegezei biblice pentru disciplina dreptului bisericesc și necesitatea păstrării rînduieiilor stabilite de Sfinții Părinți. Apreciînd precizia și claritatea expunerii, domnul Prof. Iorgu Ivan a evidențiat rolul teologilor ortodocși în activitatea contemporană de apropiere a creștinilor și a oamenilor și contribuția Ortodoxiei la propovăduirea ideilor de dreptate, frățietate și umanitate.

P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu a arătat că prin legătura dintre *apofatic* și *catafatic* se reliefează dimensiunea duhovnicească a creștinismului. Lipsa înțelegerii duhovnicești este o lipsă a înțelegerii economiei Duhului Sfînt în teologia exegetică apuseană. Economia Duhului Sfînt în unitate cu cea a Fiului este caracteristică Ortodoxiei. Această legătură între catafatic și apofatic se face prin chenoză și pune în lumină dinamismul viziunii ortodoxe.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu a apreciat conferința ca pe una din «cele mai frumoase și mai importante prelegeri privind Ortodoxia», evidențînd faptul că, în general, cunoașterea dogmatică și cunoașterea lui Dumnezeu, în special, au un caracter profund apofatic. P. C. Sa a arătat că domnul Prof. G. Galitis a dat o interpretare ortodoxă exprimării metaforice și simbolice din Sfînta Scriptură, pe care o folosește cunoașterea dogmatică. De asemenea a reliefat adevărul că Sfînta Scriptură nu poate fi înțeleasă decît în contextul Sfinților Părinți, dîndu-se prin aceasta un răspuns exegezei apusene. Prelegerea a fost o interpretare a adevărului revelat în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, arătînd implicațiile dogmatice, morale, ascetice și liturgice ale exegezei biblice.

A luat apoi cuvîntul *Domnul Prof. G. Galitis* care, după ce a mulțumit pentru atenția și interesul cu care a fost urmărită conferința, a adus elogiile teologiei românești și teologilor români evidențînd contribuția lor la întîlnirile internaționale și autoritatea de care se bucură în cadrul acestora. «Nu este o părere a mea, nu este o exagerare, ci o constatare generală a teologilor ortodocși și mă bucur că o pot spune aici oficial. Toate Bisericile creștine au Biserica Ortodoxă Română ca exemplu. Auzisem despre aceasta, iar acum m-am convins cit de vie este ortodoxia românească», a spus Dl. Prof. G. Galitis.

În încheiere a luat cuvîntul P. C. Prof. Dumitru Popescu, care a sintetizat cele spuse în conferință, arătînd că apofatismul a ferit Ortodoxia și teologia ei de trei pericole: 1) *pericolul demitologizării*, păstrînd caracterul peren al limbajului neotestamentar folosit de Fiul lui Dumnezeu întrupat, și scoțînd în evidență dimensiunea pnevmatologică a descoperirii divine, spre deosebire de curentul demitologizării care și-a concentrat atenția unilateral asupra literii uitînd că Duhul este cel ce dă viață; 2) *pericolul raționalismului steril scolastic*. Făcînd distincție între ființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate, Ortodoxia a subliniat că Dumnezeu poate fi cunoscut catafatic după energiile Sale, dar că rămîne necunoscut după ființa Sa; 3) *pericolul agnosticismului*, Ortodoxia învățînd că Dumnezeu nu poate fi cunoscut catafatic în ființa Sa, dar că poate fi cunoscut prin experiență și trăire duhovnicească. «Apoftismul, a spus P. C. Sa, apare astfel ca una din bazele fundamentale ale spiritualității ortodoxe și este de mare interes pentru mișcarea ecumenică contemporană». Mulțumind apoi conferențiarului pentru tema tratată, a arătat că prin ea și prin vizita efectuată la Institutul teologic s-a adus o contribuție la aprofundarea legăturilor frățesti între Facultățile teologice ale noastre, între Bisericile și popoarele noastre.

Ca expresie a dragostei cu care a fost primit și a urărilor făcute, corul studenților, condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a interpretat un scurt program de cântări religioase, alcătuit din următoarele bucăți muzicale: *Cămara Ta, Mintuitorul meu; Să se îndrepteze rugăciunea mea și Cu noi este Dumnezeu, încheind cu România să trăiască.*

La sfârșit, P. C. Pr. Prof. D. Popescu a făcut alese urări de sănătate și de succes în activitatea lor distinșilor oaspeți, la care studenții au cântat «Mulți ani trăiască!».

După conferință, domnul Prof. G. Galitis și soția sa au fost invitați la agapa oferită de conducerea Institutului teologic în cinstea lor. La agapă au participat toți profesorii activi și onorari, studenții și doctoranzii greci de la Institutul teologic din București.

În cursul agapei a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae care a relictat aportul scriitorilor și teologilor Bisericii grecești la dezvoltarea teologiei ortodoxe, arătînd că scrierile patristice stau și la baza teologiei ortodoxe românești. Apoi a subliniat bunele raporturi dintre Institutul teologic din București și Facultatea de teologie din Tesalonic, întreținute și de schimbul de studenți dintre ele, și alipirea stăruitoare a Facultății de la Tesalonic de tradiția patristică. Vizita domnului Prof. Galitis a constituit un moment important pe linia întăririi acestor legături dintre cele două instituții de învățămînt teologic. P. C. Sa a toastat în cinstea oaspeților. P. C. Pr. D. Soare, consilier patriarhal, a mulțumit domnului Prof. Galitis pentru acceptarea invitației de a vizita Biserica și țara noastră, pentru a ne aduce mesajul teologiei ortodoxe grecești surori și pentru a vedea o parte din frumusețile și realizările Bisericii noastre și ale patriei noastre. Arătînd că prelegerea a fost primită și ascultată cu interes, P. C. Sa a subliniat faptul că Ortodoxia este dinamică și că apofatismul și catafatismul trebuie imbinat, pentru a duce la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Cunoașterea noastră duce și la cunoașterea lui Dumnezeu. Conferința a fost o contribuție la eforturile creștinismului contemporan de a cunoaște pe Dumnezeu și lumea în care trăiește. Mulțumind oaspetelui pentru conferință, i-a făcut urări de sănătate și succes, dorindu-i o sedere plăcută în țara noastră. A luat apoi cuvîntul Dl. Prof. Galitis care a subliniat din nou unitatea Ortodoxiei și apropierea dintre teologii, Bisericele și popoarele român și grec. Unitatea aceasta se realizează și prin participarea la aceeași masă euharistică. Evidențiind bunele relații dintre Bisericele și popoarele grec și român și exprîmîndu-și dorința de a fi continuată și întărită, Dl. Prof. G. Galitis a toastat pentru înflorîndătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pentru conducerea și profesorii Institutului, pentru poporul român.

La sfârșit a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. D. Popescu, care a arătat grija deosebită a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, distins profesor de Exegeza Noului Testament la acest Institut, pentru învățămîntul teologic, asigurînd condiții de bună desfășurare a procesului de învățămînt și inițiind construirea unui local modern pentru Institutul teologic și traducerea din grecește a operelor Sfinților Părinți.

Ca licențiat și doctor în teologie al Facultății din Atena, Prea Fericirea Sa încurajează neîncetat dezvoltarea și adîncirea legăturilor dintre Facultățile de teologie și Bisericele noastre. P. C. Pr. Protector a evidențiat climatul de libertate religioasă în care Biserica noastră și celelalte culte din România își desfășoară activitatea lor, ca rezultat al bunelor relații dintre Stat și Biserică în țara noastră. Biserica a sprijinit lupta întregului nostru popor pentru dreptate, independență, progres material și spiritual, idealuri de care a fost stăpînit și poporul elen, ambele națiuni căutînd în prezent să-și aducă contribuția lor la transformarea Balcanilor într-o zonă a păcii, frățietății și colaborării. P. C. Prof. D. Popescu a toastat pentru înflorîndătorii celor două Biserici, pentru cele două popoare și pentru distinșii lor conducători.

Vizita domnului Prof. G. Galitis la Institutul teologic universitar din București s-a desfășurat și s-a încheiat într-o atmosferă de prietenie, apropiere și cordialitate, fiind o contribuție importantă la afirmarea unității Ortodoxiei și la întărirea bunelor relații frățești dintre cele două instituții de cultură teologică, a schimbului de studenți și profesori, ca și la adîncirea prieteniei dintre cele două Biserici și popoare.

Pr. Asist. Nicolae D. Necula

Vizita profesorului Robert Dobias de la Colegiul mixt iezuit-calvin-luteran din Chicago și a Excelenței Sale, Episcopul Mervyn Stockwood al Londrei de Sud, împreună cu Excelența Sa, Episcopul de Woolwich, Michael Marschall, la Institutul teologic universitar din București.

Sîmbătă, 8 aprilie 1978, la orele 11,30, *Dl. Prof. Robert Dobias* de la Colegiul mixt iezuit-calvin-luteran — din Chicago, membru în Comisia Bisericii Luterane pentru dialog cu Bisericele Ortodoxe, însoțit de *Dl. Ciomu Aurelian* de la Serviciul relațiilor externe al Patriarhiei Române, a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din București, unde a fost primit de *P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda*, rectorul Institutului și de *P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu*, prorectorul aceluiași Institut, împreună cu membrii activi și onorari ai corpului didactic. Oaspetele a fost condus în cancelaria profesorală, unde a fost prezentat membrilor corpului profesoral de către *Pr. Prof. M. Chialda*, care și-a exprimat bucuria de a-l avea ca oaspete al instituției; *D-l Prof. Robert Dobias* a venit în țara noastră să ia contact cu conducerea Bisericii Ortodoxe Române și cu teologii ortodocși români în legătură cu dialogul dintre luterani și ortodocși.

Apoi, *P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu* urindu-i bun venit, a prezentat *D-lui Prof. R. Dobias* pe membrii corpului didactic după care a dat cuvîntul oaspetelui. Acesta a transmis gazdelor, mai întîi, salutul profesorilor de la Colegiul mixt din Chicago și a arătat că, după întîlnirile avute cu teologi ortodocși la Geneva (*I. P. S. Mitropolit Damaskinos de Tranoupolis*, secretarul Comisiei de pregătire a Sfîntului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe), la Atena, Sofia și Belgrad, este fericit că are acum ocazia să se întîlnească cu teologi ai Bisericii Ortodoxe Române. După cum se știe, a spus în continuare *D-l Prof. R. Dobias*, în ultimii ani s-au intensificat relațiile între diferite Biserici luterane și ortodoxe locale (de exemplu, dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Luterană din Finlanda; dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Evanghelică din R.F.G.). De acum, însă, aceste relații intră într-o nouă fază; se preconizează stabilirea de contacte pan-ortodoxe și panluterane. Referitor la acestea, *D-l Prof. R. Dobias* s-a adresat membrilor consiliului profesoral al Institutului cu rugămintea de a face propuneri de idei, subiecte, teme etc., care ar putea fi discutate în cadrul acestor viitoare întîlniri.

Luînd cuvîntul, *P. C. Părinte prorector, Dumitru Popescu* a spus că s-a constituit deja o Comisie panortodoxă pentru dialog cu Biserica Luterană. Din partea Bisericii Ortodoxe Române au fost numiți ca reprezentanți, în această comisie, *P. S. Vasile* al Oradiei și *Pr. Prof. Ioan Ică* de la Institutul teologic din Sibiu. Apoi a precizat că teologii Bisericii Ortodoxe Române au o lungă experiență privind relațiile cu Bisericele Luterane, mai întîi prin colaborarea la rezolvarea unor probleme practice în cadrul diferitelor organizații creștine internaționale (C.E.B., C.B.E., C.C.P. etc.) și în special pe planul ecumenismului local în cadrul conferințelor teologice interconfesionale unde se discută nu numai probleme de ordin practic ci și probleme teologice propriu-zise. Astfel, au fost elaborate unele studii ca rezultat al discuțiilor comune:

Credință și fapte bune; *Euharistia*; *Ministerul*; *Autoritatea în Biserică*; *Prozelitismul* ș.a. De asemenea, Comisia «Credință și Constituție», a publicat în acest sens o serie de studii cuprinzând teme ca: *Biserica*; *Botezul* ș.a.

În continuare, P. C. Pr. Prof. D. Popescu a accentuat că în discuțiile ortodoxo-luterane, care se preconizează, ar trebui să se pornească de la realizările obținute.

D-l Prof. R. Dobias a confirmat apoi ideea că s-au obținut unele rezultate în discutarea acestor teme, dar că abordarea lor în cadrul dialogului ortodoxo-luteran va fi diferită de cea care privește, de exemplu, dialogul ortodoxo-catolic.

A luat apoi cuvântul D-l Prof. Nicolae Chișescu care a arătat că a participat ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, la mai multe întruniri cu reprezentanți ai Bisericilor Luterane, cum au fost cele de la Brașov, apoi de la Turku-Finlanda și cea din Norvegia. Rezultatul acestor întâlniri constă într-o mai mare apropiere și într-o mai bună cunoaștere reciprocă. În 1976 o delegație a Comisiei «Credință și Constituție» s-a întâlnit la București cu teologi reformați și ortodocși și au discutat tema *Euharistiei*.

La întâlnirile de la Brașov și de la Turku s-a pus accentul pe acordul privind soluționarea problemelor practice. Cu privire, însă, la doctrină, s-a observat că, în ciuda celor zece ani de discuții, există multe diferențe. În legătură cu discutarea problemelor doctrinare, D-l Prof. N. Chișescu a făcut recomandarea să se înceapă cu temele care apropie mai mult pe ortodocși de luterani decît de reformați. Astfel, s-ar putea discuta teme ca: *Euharistia*; *Ministerul*; *Tradiția și Biserica*.

După aceasta P. C. Părinte prorector a subliniat faptul că există un evantai de teme ca *Euharistia*, *Scriptură și Tradiție*, *Ministerul*, *Autoritatea în Biserică* etc. care, în parte, au fost discutate și care ar putea fi aprofundate în dialogul ortodoxo-luteran, care nădăjduim că va putea începe în curînd întrucît există foarte multe convergențe.

Mulțumind oaspetelui pentru vizita făcută la Institutul teologic universitar din București, P. C. Sa Părintele Prorector l-a invitat să participe la agapa frățească oferită de Institutul teologic în cinstea Excelenței Sale, Episcopul Marvyn Stockwood și a însoțitorului său, Episcopul vicar Michael Marshall. În încheiere D-l Prof. R. Dobias a mulțumit conducerii Institutului și membrilor corpului profesoral pentru scurta dar utilă discuție purtată, mărturisind că propunerile făcute de teologii ortodocși români vor fi de un real folos pentru pregătirea teologilor luterani în vederea dialogului cu Bisericele Ortodoxe.

*

La ora 13.00 Episcopul Mervyn Stockwood, împreună cu vicarul său, Episcopul Michael Marshall, însoțiți de D-l Dorin Oancea de la Serviciul de relații externe al Patriarhiei Române, au sosit la Institutul teologic și, după ce au salutat pe membrii corpului didactic, au fost conduși în sala unde a avut loc agapa oferită în cinstea lor, la care au participat membrii activi și onorari ai corpului profesoral.

În timpul mesei a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, care a spus următoarele: «Institutul teologic din București are azi plăcerea deosebită de a primi, cu toată dragostea și căldura, pe înalții oaspeți ai Bisericii Anglicane, care ne vizitează Biserica și țara. Dacă Excelența Sa a fost de mai multe ori în țara noastră, astăzi avem prilejul de a saluta în mijlocul nostru pe Excelența Sa, Episcopul Michael Marshall de Woolwich și pe D-l Prof. Robert Dobias de la Colegiul mixt iezuit-calvin-luteran din Chicago. Faptul că Excelența Sa, Episcopul Mervyn Stockwood se află pentru a cincea oară în țara noastră dovedește sentimente prie-

tenești față de Biserica Ortodoxă Română, și față de țara și poporul nostru. În aceste clipe, cînd ne aflăm la mica noastră agapă creștinească sau, ca să folosesc o expresie a Excelenței Sale, la o «adevărată comuniune frățească», ne aducem aminte cu plăcere de momentul petrecut cu un an în urmă la Institutul nostru cînd Excelenței Sale i s-a decernat titlul de *Doctor honoris causa*.

Cred că motivele care l-au determinat pe Excelența Sa să fie un bun prieten al Bisericii Ortodoxe Române, al țării și poporului nostru, pot fi privite sub două aspecte: 1. După mărturisirea Excelenței Sale, făcută în discursul pronunțat cu ocazia decernării titlului de *Doctor honoris causa*, Excelența Sa, a dorit încă de multă vreme să cunoască Biserica Ortodoxă Română, pentru care a avut un interes deosebit. 2. În al doilea rînd, consider că însăși viața socială nouă din țara noastră i-a atras atenția și l-a interesat în mod deosebit. După cum se știe, Excelența Sa este episcop într-o eparhie industrializată și cosmopolită. Faptul că cele trei milioane de credincioși din eparhia sa reprezintă diferite stări sociale, ceea ce implică diferite probleme, a făcut din Excelența Sa nu numai un teolog și ierarh, ci și un bun păstor de suflete care cunoaște toate aspectele vieții sociale, un apărător al drepturilor omului și al demnităților omenești. Ne aducem aminte de asemenea că în discursul ținut la Institutul nostru cu acea ocazie a decernării titlului de *Doctor honoris causa*, vorbind despre *Preoția universală*, a subliniat datoria tuturor creștinilor «de a lucra pentru realizarea Împărăției lui Dumnezeu». Ne bucurăm de această vizită care vine să întărească și să adîncească relațiile dintre cele două Biserici — Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană — și legăturile dintre cele două țări și dintre cele două popoare. Nădăjduim că această vizită va contribui mai mult la stringerea acestor legături. De aceea, trebuie să aducem mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin care, prin grija părintească pe care o poartă Institutului nostru și învățămîntului teologic, în general, ne-a oferit acest prilej de a lua contact și de a avea convorbiri cu ierarhi și teologi străini pentru ca teologii români să cunoască alți teologi creștini și să contribuie la promovarea teologiei creștine în general și la apropierea dintre Bisericile creștine». Apoi, P. C. Pr. Prof. Rector Mircea Chialda a toastat în cinstea înalților noștri oaspeți cărora le-a făcut urări de sănătate, mulți ani și spor în activitatea pe care o desfășoară, cu nădejdea că această vizită va fi urmată și de altele și că oaspeții se vor simți bine în țara noastră.

În cuvîntul său de răspuns, Excelența Sa, Episcopul Mervyn Stockwood a spus următoarele:

«Deoarece sînt *Doctor honoris causa* al acestui Institut mă simt ca făcînd parte din familia d-voastră. Trei sînt motivele care m-au determinat să vin aici: 1. Știu că vă întristează problema hirotonirii femeilor și, în loc de discuții în acest sens, m-am gîndit să aduc cu mine pe vicarul meu, episcopul Michael care este împotriva hirotonirii femeilor. 2. Trebuie să am grijă de vicarul meu, care este unul dintre cei mai tineri colaboratori ai mei, pe care am vrut să-l aduc într-o țară ortodoxă. 3. Aflasem de vizita profesorului american Robert Dobias pe care voiam să-l întîlnesc.

Iubesc Biserica Ortodoxă de cînd mi-am petrecut o vreme în Biserica Ortodoxă Rusă. Cu cît o cunosc mai bine cu atît o iubesc mai mult și mă simt că fac parte din ea. Dar sînt printre cei mai în vîrstă episcopi anglicani și nu voi mai rămîne multă vreme în funcția pe care o am; totuși, am speranța că vine o generație de episcopi tineri care vor continua această activitate de apropiere între Biserici și popoare. Nă-

dăduesc totuși că vicarul meu va continua activitatea mea de adîncire a relațiilor cu Biserica Ortodoxă Română. În numele meu și al lui, urez tuturor celor prezenți succes și fericire. Noi am serbat Paștele, dar chiar dacă Dvs. sînteți în post, putem spune oricînd : «Hristos a înviat!».

În continuare a luat cuvîntul *D-l Prof. Robert Dobias* care a mulțumit membrilor corpului didactic și tuturor celor de față pentru ajutorul dat în vederea pregătirii dialogului dintre ortodocși și luterani. De asemenea, a mai mulțumit pentru elaborarea studiului despre iconomie, la care au participat și mulți dintre teologii români, fapt care îl îndreptățește să aștepte din partea ortodocșilor o importantă contribuție în cadrul, dialogului care se va purta între Bisericile noastre și o participare strînsă pentru anii următori prin schimburi de studenți, profesori și cărți. «Vă mulțumesc pentru ospitalitate», a spus în încheiere oaspetele.

La sfîrșitul agapei a luat cuvîntul *P. C. Pr. Prorector Dumitru Popescu* care a spus următoarele : «Prezența Dvs. în mijlocul nostru este aîit expresia legăturilor frățești dintre Bisericile noastre, dar și dovada bunelor relații dintre poporul român și poporul american. Sîntem convinși că rodnicile relații dintre popoarele noastre vor cunoaște o nouă dezvoltare și un avînt susținut cu prilejul vizitei pe care Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România, o va întreprinde în curînd în Statele Unite ale Americii». Apoi, a toastat pentru prietenia dintre popoarele noastre și pentru dezvoltarea colaborării dintre ele. Vizita Domnului Prof. Robert Dobias de la Colegiul teologic mixt din Chicago și a Excelenței Sale, episcopul Mervyn Stockwood al Londrei de Sud, împreună cu vicarul său, Episcopul Michael Marshall, ca și agapa frățească la care au participat au constituit un moment important pe calea eforturilor Bisericilor creștine de a se cunoaște, a se apropia și a se uni.

Pr. Asist. Nicolae D. Necula

Diac. Asist. Viorel Ioniță

CONFERINȚA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ ȚINUTĂ LA INSTITUTUL TEOLOGIC ORTODOX DIN SIBIU

ÎN ZILELE DE 18—19 MAI 1978

I. — Institutul teologic universitar din Sibiu a găzduit în zilele de 18 și 19 mai 1978 una din cele mai importante manifestări ale ecumenismului local promovat de confesiunile creștine din țara noastră : cea de a 32-a Conferință teologică interconfesională, ale cărei lucrări, prin tematica abordată, au avut menirea să facă un bilanț și să marcheze stadiul la care se află Mișcarea ecumenică mondială și Bisericile creștine din România în urcușul lor comun spre realizarea unității creștine. Această conferință s-a deschis sub semnul unei largi participări, cea mai largă participare pe care a avut-o această formă de manifestare a ecumenismului local de la începuturile ei pînă acum, cu o durată de desfășurare mai amplă decît pînă acum și cu preocupări atît din domeniul ecumenismului creștin cît și din domeniul politicii privind dezarmarea și pacea în întreaga lume, și securitatea și cooperarea în Europa, în lumina reuniunii de la Belgrad.

Au participat unii ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, conducători ai Bisericii Evanghelico-Luterane C. A. din Sibiu, ai Bisericii Evanghelico-Luterane Sinodo-Presbiteriale din Cluj-Napoca, ai Bisericii Reformate, ai Bisericii Unitariene, precum și ai Bisericii Romano-Catolice din România. Au participat, de asemenea, profesorii de la Institutele teologice ortodoxe universitare din București și Sibiu, de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca și Sibiu, reprezentanți ai Institutului teologic romano-catolic din Iași — secția de limbă română — și din Alba Iulia — secția de limbă maghiară; un număr sporit de profesori ai Seminarilor teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, consilierii patriarhali și eparhiali, reprezentanți ai presei centrale bisericești din Patriarhia Română și ai celorlalte Biserici creștine din țara noastră, studenți și doctoranzi în teologie.

Lucrările conferinței au fost deschise de Pr. Prof. Grigorie Marcu, rectorul Institutului teologic universitar ortodox din Sibiu, care, după ce a salutat pe participanți, a propus, — și plenul participanților a acceptat —, ca prezidiul Conferinței să fie constituit din următoarele persoane: P. S. Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul, vicar patriarhal; Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic universitar din București; Prof. Károly Rapp, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca și Sibiu; Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic universitar din București; Prof. Hermann Binder, prorectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca și Sibiu, și Pr. Prof. Grigorie Marcu, rectorul Institutului teologic universitar ortodox din Sibiu. S-a constituit, de asemenea, și un secretariat de lucru al Conferinței.

Pr. Prof. Grigorie Marcu a rostit un cuvânt introductiv în care a prezentat tematica acestei întruniri și importanța ei în cadrul ecumenismului din țara noastră și a mișcării ecumenice mondiale, adresînd apoi cuvinte de mulțumire Departamentului Cultelor pentru sprijinul acordat cultelor din țara noastră de către Stat în crearea condițiilor bune desfășurării a activității lor în spiritul respectării legilor țării, a tradițiilor religioase și etnice caracteristice fiecărei confesiuni, în spiritul ecumenismului creștin local și mondial în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și al altor organizații bisericești ecumeniste internaționale.

P. C. Sa a făcut apoi cunoscut programul celor două zile de-a lungul cărora urma să se desfășoare lucrările Conferinței, program care a cuprins, în prima zi, prezentarea celor trei referate, care dezvoltă tematica acestei conferințe și desfășurarea discuțiilor pe marginea referatelor, iar în cea de a doua zi a Conferinței, expuneri orientative cu privire la probleme ale dezarmării și păcii, în lumina poziției Republicii Socialiste România și în perspectiva apropiatei sesiuni a Organizației Națiunilor Unite dedicată dezarmării, și probleme ale securității și cooperării europene în lumina reuniunii de la Belgrad, a rezultatelor și perspectivelor acesteia; expunerile au fost urmate, de asemenea, de discuții.

II. — Sub conducerea Prof. Károly Rapp, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca, a urmat susținerea referatelor. I s-a dat cuvîntul părintelui Prof. Dumitru Popescu, care a prezentat referatul principal intitulat: **Consiliul Ecumenic al Bisericilor la 30 de ani de la înființarea sa și contribuția cultelor din România la activitatea lui**, pe care îl redăm în continuare:

Inceputurile mai îndepărtate ale mișcării ecumenice contemporane pot fi descoperite în cadrul Conferinței Mondiale a Misiunilor de la Edinburgh din 1910, care a

dat naștere celor două ramuri cunoscute sub numele de creștinism practic («Viață și acțiune») cu prima ei conferință de la Stockholm în 1925, și mișcarea pentru «Conferință și Constituție», care s-a întrunit pentru prima dată la Lausanne în 1927.

Inceputurile mai apropiate se datoresc Conferinței de la Utrecht, din 1938, când începe, de fapt, istoria Consiliului Ecumenic al Bisericii. Datorită acestei Conferințe a luat ființă, în mod provizoriu, pînă la prima sa Adunare generală, un organism bisericesc cunoscut sub denumirea de Consiliul Ecumenic al Bisericii în formație, care a integrat în cadrul său cele două ramuri amintite.

Constituirea formală a Consiliului Ecumenic al Bisericii are loc la Amsterdam în 1948, cu ocazia primei sale Adunări generale, care a adoptat și statutul acestui for bisericesc internațional, cu următoarea formulare doctrinară a bazei sale specific hristologice: «Consiliul Ecumenic al Bisericii este o asociație frățească a Bisericii care acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mîntuitor». Adunarea de la Amsterdam este caracterizată ca o trecere de la mișcarea ecumenică în Biserici la mișcarea ecumenică a Bisericii.

La această Adunare generală au participat 351 de delegați din partea a 147 de Biserici din 44 de țări, fără să fi fost prezente, datorită orientării inițiale a Consiliului, numeroase Biserici Ortodoxe, printre care și Biserica Ortodoxă Română. Motivînd absența lor, Bisericile Ortodoxe în cauză declarau la Conferința de la Moscova, din 1948, că ele nu înțeleg să rupă orice legătură cu Mișcarea ecumenică, dar atîta vreme cît Consiliul nu va renunța la planul său de activitate, orientat mai mult politic decît creștin, ele nu pot adera la mișcarea ecumenică.

După schimbarea orientării lui inițiale, Biserica Ortodoxă Română împreună cu alte Biserici Ortodoxe au devenit membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericii, cu ocazia celei de a III-a Adunări generale de la New Delhi din 1961. Într-o declarație rostită cu acest prilej, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei, spunea următoarele: «Cu o mare bucurie și vie emoție am luat cunoștință că aproape toate Bisericile membre ale Adunării generale au votat în favoarea admiterii Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul Ecumenic al Bisericii... Începînd de la această Adunare de la New Delhi, Biserica Ortodoxă Română se încadrează în Consiliul Ecumenic al Bisericii, cu intenția de a pune întregul ei tezaur de credință și pietate în lumina Sfintei Scripturi și Tradiției bisericești, în serviciul Evangheliei în lumea contemporană. De acum înainte, ea are posibilitatea să lucreze mai intens pe plan ecumenic la triumful dragostei creștine și al unității Bisericii, pentru buna înțelegere între oameni și pace între popoare».

Rolul pozitiv al prezenței ortodoxe în Consiliul Ecumenic al Bisericii s-a vădit chiar de la început prin adoptarea, la New Delhi a unei baze ecumenice care, de această dată, nu are numai un caracter hristologic ci și trinitar. «Consiliul Ecumenic al Bisericii este o asociație frățească de Biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mîntuitor după Scripturi, și se străduiesc să răspundă împreună la chemarea lor comună pentru slava unui singur Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh».

Importanța decisivă a acestei baze trinitare constă în faptul că ea avea să orienteze cu precădere activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericii nu numai spre problema unității creștine, așa cum s-a întîmplat în virtutea vechii baze, ci și spre problemele de ordin social ale lumii contemporane, în calitatea ei de creație a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este numai Mîntuitor, așa cum sugera vechea bază, ci și creator. Întreaga dezvoltare a mișcării ecumenice este o confirmare concludentă a acestui

adevăr. Dar tot atât de important este faptul că ambele baze care definesc Consiliul Ecumenic al Bisericilor, indiferent de caracterul lor hristologic sau trinitar, ca o asociație frățească de Biserici, reprezintă garanția că niciodată acest for bisericesc internațional nu se va putea transforma într-o supra-Biserică.

Sub conducerea succesivă a celor trei secretari generali ai săi, Visser't Hoff, Carson Blake și Philip Potter, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a ținut 5 Adunări generale: Prima dintre ele, cea de la Amsterdam (1948), a avut ca temă generală *Dezordinea oamenilor și planul lui Dumnezeu*; cea de a doua s-a ținut la Evanston (1954) cu tema: *Hristos, nădejdea lumii*; a treia, de la New Delhi (1961) și-a desfășurat lucrările sub tema *Iisus Hristos, lumina lumii*; Adunarea de la Uppsala cea de a patra (1968) și-a concentrat atenția asupra temei: *Iată, Eu fac toate lucrurile noi* și, în fine, cea de a cincea Adunare, de la Nairobi (1975) a avut în centrul preocupărilor ei tema generală *Hristos eliberează și unește*. Evoluția acestei tematici generale este semnificativă pentru dezvoltarea pozitivă a Mișcării ecumenice contemporane. De la constatarea mai mult sau mai puțin distantă a dezordinii din lume, se trece, cu vremea, la slujirea creștină pentru eliberarea și progresul tuturor.

Odată cu sporirea numărului de Biserici membre, fiindcă de la cele 147 Biserici membre — cite se aflau la Amsterdam — la Nairobi, s-a ajuns ca numărul lor să se ridice la 271, structura Consiliului Ecumenic a cunoscut transformări radicale. În forma lui de astăzi, *Consiliul Ecumenic al Bisericilor* cuprinde, pe lângă *Adunările generale*, *Comitetul Central*, *Comitetul Executiv* și *Secretariatul general*, *trei unități importante*, în afară de serviciul comunicațiilor și cel financiar. În primul rând, este vorba despre **Unitate și Mărturisire**, cu secțiile ei «Credință și Constituție», «Misiune și Evanghelizare», «Dialog cu alte religii», «Biserică și societate». Există apoi unitatea **Dreptate și slujire**, cu următoarele comisii și secții: «Comisia pentru afacerile internaționale», «Comisia pentru participare la dezvoltare», «Programul de luptă împotriva rasismului» și «Comisia de întrajutorare a Bisericilor» (C.E.S.E.A.R.). În fine, cea de-a treia unitate este cunoscută sub numele de **Educație și reînnoire**.

Vom prezenta, în continuare, evoluția orientării doctrinare și practice a fiecărei comisii și secții din cadrul celor trei unități amintite, pentru a putea ajunge, în cele din urmă, la concluzii mai cuprinzătoare asupra dezvoltării teologice a mișcării ecumenice în cursul celor trei decenii de activitate.

I. Evoluția orientării doctrinare și practice a Consiliului Ecumenic al Bisericilor

A. — Unitate și mărturisire

1. *Credință și Constituție*. Una dintre principalele activități ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor este orientată spre restaurarea unității creștine a Bisericilor membre. În virtutea menirii sale, Comisia pentru Credință și Constituție a contribuit la promovarea unității creștine pe două căi principale: în primul rând, a căutat să trezească în rândul Bisericilor membre conștiința unității lor spirituale în Hristos dincolo de diferențele confesionale care continuă să le separe. În al doilea rând, fiindcă unitatea Bisericilor nu implică doar o dimensiune spirituală. Comisia pentru Credință și Constituție a căutat să ofere Bisericilor membre o concepție a unității vizibile creștine care a evoluat și s-a cristalizat mereu mai pregnant cu fiecare Adunare generală. Pornind atât de la unitatea Bisericii în planul lui Dumnezeu, dar și de la reali-

lătea separației dintre Bisericele creștine, Adunarea de la Amsterdam declara în numele celor prezenți: «Sintem hotărâriți să rămănem împreună». Iar cea de-a doua Adunare, de la Evanston, considerănd că unitatea Bisericii nu va fi deplin atinsă decît în momentul în care toate se vor recapitula în Hristos, dădea expresie dorinței comune a Bisericilor prezente «de a crește împreună». Hotărîrea de a rămăne împreună, proclamată la Amsterdam, se completează astfel cu dorința de a crește împreună, enunțată la Evanston.

În ambele cazuri nu se poate vorbi, însă, de o concepție a unității creștine, fiindcă hotărîrea de la Amsterdam de «a rămăne împreună» implică persistența unei separații care părea de neîntrecut, iar dorința de «a crește împreună», de la Evanston, se referea la o unitate a Bisericii expediată în «eshaton». De altfel, delegatul ortodox grec de la Evanston a ținut să declare că unitatea Bisericii nu trebuie înțeleasă în mod eshatologic, ci ca o realitate prezentă care se va consuma la Parusie.

Primele premise propriu-zise ale unității creștine vizibile, oferite de Consiliul Ecumenic Bisericilor membre, au fost elaborate de Adunarea generală de la New Delhi. În documentele acestei Adunări se precizează că *unitatea, care este în același timp, dar al lui Dumnezeu, al voinței Sale cu privire la Biserică, se face văzută cînd, în același loc, toți cei care sînt botezați în Iisus Hristos și-l mărturisesc ca Domn și Mîntuitor, sînt călăuziți de Duhul Sînt să formeze o comunitate deplin angajată*. La această Adunare s-a vorbit și despre «ansamblul de comunități creștine din toate locurile și din toate timpurile», dar s-a pus un accent cu totul deosebit pe faptul că unitatea vizibilă a Bisericii este, înainte de toate, o unitate locală.

Adunarea generală de la Uppsala, dînd prioritate aspectului universal al unității creștine, față de cel local, arată că unitatea vizibilă a Bisericii este o unitate diversificată, în sens de catolicitate dinamică, capabilă să facă loc diferitelor identități umane și diverselor stiluri de misiune și slujire.

Ținînd seama, alit de accentul pus de Adunarea de la New Delhi pe aspectul local al unității creștine, cit și pe importanța pe care Uppsala a acordat-o aspectului ei universal, Adunarea de la Nairobi a căutat să integreze aceste două aspecte în cadrul unei concepții cuprinzătoare a unității vizibile a Bisericii, cunoscută sub numele de Comunitate Consiliară. Reluînd formularea colocviului de la Salamanca (1973), Adunarea de la Nairobi arată că unitatea Bisericii se înfățișează ca «o comunitate conciliară de Biserici locale, autentic unite între ele, care își recunosc reciproc membrii și ministeriile lor». În această comunitate «diferitele Biserici trebuie să caute să mențină relații solide și dinamice între ele, în cadrul reuniunilor conciliare convocate după exigențele împlinirii vocației lor comune».

Această definiție a unității creștine a provocat neînțelegeri și confuzii între Bisericile membre ale C.E.B. Discuțiile au scos, însă, în evidență că această concepție de comunitate conciliară trebuie înțeleasă alit ca scop de realizat în viitor, dar și ca o cale de urmat în prezent pentru ca unitatea conciliară să poată fi experimentată încă de acum, desigur în mod nedeplin. Consensul doctrinar numai este considerat ca o precondiție necesară a comuniunii ecleziale.

Cunoscînd însă că orice formulă a unității creștine trebuie să implice cu necesitate, pentru multe Biserici membre ale C.E.B., un acord prealabil în materie de credință și doctrină, Comisia pentru Credință și Constituție a sprijinit dezvoltarea dialogurilor teologice bilaterale în rîndul Bisericilor creștine. Aceste dialoguri s-au soldat cu apariția unor numeroase convergențe în probleme teologice de importanță capitală

pentru unitatea Bisericii cum ar fi Botezul, Euharistia și Ministeriul sau chiar problema autorității în Biserică. Continuă să persiste însă și multe divergențe.

Important de subliniat este, însă, faptul că această Comisie nu s-a mulțumit să caute unitatea Bisericii ca un scop în sine ci, pe măsură ce s-a cristalizat formula comunității conciliare, Bisericile membre au fost mereu chemate să îndeplinească vocația lor comună în fiecare loc și în toate locurile pentru mărturisirea grijii față de cei ce suferă și sint oprimați, pentru abolirea barierelor umane și pentru promovarea unei singure familii umane în justiție și pace. Preocuparea pentru comunitatea conciliară se corelează cu preocupările care au în vedere întreaga familie umană.

2. *Misiune și Evanghelizare*. Unul dintre evenimentele mai importante ale Adunării de la New Delhi a constat în integrarea Consiliului internațional al Misiunilor în cadrul Mișcării ecumenice. Dar progresul substanțial pe care îl înregistrează activitatea acestui nou organism al C.E.B., sub denumirea lui actuală de «Comisia pentru Misiune și Evanghelizare», se produce cu ocazia Conferinței de la Bangkok (1972) asupra «Mintuirii, astăzi». Dacă Adunarea de la New Delhi se mulțumea să ceară predicatorului creștin, sub raportul evanghelizării, să studieze mediul în care era chemat să vestească pe Hristos, Conferința de la Bangkok ia atitudine hotărâtă împotriva oricărei tentative de a vesti Evanghelia prin intermediul unor culturi sau modele de conversiune străine contextului local. Se pune astfel un accent deosebit de importanța contextului local cultural în misiunea de evanghelizare.

Dar Conferința de la Bangkok își are importanța ei nu numai în domeniul evanghelizării, ci și al misiunii. În perspectiva unei perioade mai îndelungate, se poate spune că această Conferință reprezintă o turnantă decisivă în istoria misiunii mondiale. Aceasta, datorită mai ales faptului că refuzul, exprimat la Bangkok, de a separa sufletul de trup în interiorul ființei umane sau de a disocia aspectul personal al mântuirii de implicațiile lui sociale, a făcut să apară mari speranțe pentru viitorul misiunii creștine. Mântuirea adusă de Hristos se prezintă ca o realitate globală care implică atât justificarea păcătosului cât și dreptatea socială. Respingind orice tentativă menită să reducă mântuirea fie la domeniul personal, fie la cel social, Adunarea de la Nairobi arată că mântuirea creștină nu poate neglija nici un domeniu al vieții umane.

3. *Dialogul cu adepții altor religii și ideologii*. Preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor față de problema misiunii și evanghelizării au determinat Mișcarea ecumenică să acorde o atenție sporită atitudinii Bisericilor membre față de adepții altor religii și ideologii. Datorită contribuțiilor aduse de fiecare Adunare generală, această atitudine a înregistrat pe parcursul vremii o evoluție constructivă. La Evanston, spre exemplu, deși se vorbea de dorința adepților altor religii și ideologii de a se elibera de sub povara opresiunii și nedreptății, se considera totuși că adevărul îmbrățișat de ei nu poate exercita asupra creștinilor o atracție deosebită.

Spre deosebire de aceasta, la New Delhi se arată mai multă înțelegere față de convingerile mărturisite de adepții altor religii, punându-se astfel premisele unui dialog, dar se vedea în aceste convingeri mai mult un mijloc de evanghelizare.

La Uppsala se pune un accent și mai evident pe dialog, arătându-se că el reprezintă instrumentul prin care se participă la noi forme de comunitate și slujire comună. Cu toate acestea se insistă cu superioritate asupra caracterului insuficient și eronat al cunoștinței celor care nu au cunoscut sau nu recunosc Evanghelia. La Conferința de la Addis-Abeba s-a mers mai departe și s-a subliniat că dialogul oferă creștinilor posibilitatea de a descoperi noi dimensiuni în înțelegerea credinței lor și s-a

luat în considerație în mod serios posibilitatea cooperării cu adepții altor religii și ideologii nu numai în domeniul teoretic dar și în cel practic al acțiunii comune. În fine, la Nairobi se ajunge la o sinteză a acestei evoluții, arătându-se că dialogul este atât o mărturisire a Evangheliei lui Hristos, dar și o problemă de ascultare și de înțelegere a credinței altora.

Întreaga evoluție se înscrie astfel între un punct de plecare, unde nu se arată nici un interes față de adevărul deținut de adepții altor credințe, și un punct final unde se manifestă respectul creștin față de acest adevăr, punându-se astfel premisele unui dialog comun, atât în probleme teoretice, cât și în probleme de interes practic și de slujire. Trăim în aceeași lume și avem chemarea comună de a lucra împreună pentru supraviețuirea și dezvoltarea ei. Ne găsim în situația de a împărtăși cu întreaga umanitate preocuparea comună pentru dreptate și pace.

4. *Biserica și Societatea.* Adunarea de la Uppsala, stimulată de descoperirile Conferinței din 1966 asupra Bisericii și societății a recomandat Consiliului Ecumenic al Bisericilor să studieze mai amănunțit noile probleme de ordin social. În perioada următoare acestei Adunări, secția Bisericii și Societate s-a ocupat de reflexia teologică și acțiunea ecumenică în două probleme importante: cea a violenței și a non-violenței în realizarea justiției sociale și cea a schimbărilor aduse de programul tehnic la scară mondială.

Cercetările ecumeniste întreprinse în domeniul violenței și non-violenței au dus la interesanta descoperire că violența nu îmbracă totdeauna forme singeroase, fiindcă ea se poate exprima în mod tacit, indirect sau structural, după cum nici non-violența nu evită în mod necesar vărsarea de sânge. Pe temeiul acestor considerații, care echivalează cu o nouă redefinire a problemei, Comitetul Central al C.E.B., într-un raport din 1975, considera că «Bisericile și mișcările de rezistență au fost prea puțin atente la metodele și tehnicile non-violenței în lupta pentru o societate dreaptă. Acțiunea non-violentă reprezintă un teren puțin explorat».

A doua problemă de care s-a ocupat Secția «Biserica și Societatea» se referă la viitorul omenirii într-o lume tehnificată. În urma studiilor întreprinse în acest domeniu, s-a ajuns la concluzia că «ipoteza admisă în anii '60 cu privire la complementaritatea dintre revoluția tehnico-științifică a națiunilor dezvoltate și revoluția socială din țările lumii a treia s-a dovedit greșită. În prezent se admite, în cercuri mereu mai largi, că lumea nu va putea suporta, pentru o vreme prea îndelungată, o sporire a nivelului de exploatare tehnică a resurselor naturale practicate de țările puternic dezvoltate, dacă se ține seama, mai ales, de nevoile țărilor sărace și ale generațiilor viitoare. Omenirea trebuie să se angajeze deliberat pe calea care duce către o societate ecologic responsabilă în care știința și tehnica să fie puse în serviciul cerințelor materiale și spirituale cele mai elementare ale popoarelor, contribuind la ușurarea suferințelor umane și la crearea unui mediu înconjurător capabil să ofere o calitate decentă a vieții».

Pe baza acestor considerații, Adunarea de la Nairobi recomandă Bisericilor membre să examineze cu atenție implicațiile trecerii către o societate justă și ecologic responsabilă, dat fiind că această tranziție implică numeroase și importante schimbări structurale. Conceptul de societate justă și ecologic responsabilă este menită să orienteze progresul tehnic spre binele omului și al întregii omeniri.

B. — Dreptate și slujire

1. *Comisia pentru Alacerile Internaționale.* Această comisie are misiunea să exprime pe lângă O.N.U. punctul de vedere al Bisericii membre asupra problemelor internaționale, să formuleze declarații sau propuneri asupra problemelor privind dezarmarea, ajutorul economic și independența, precum și să orienteze acțiunea creștinilor în vederea edificării unei societăți responsabile pe plan mondial. De multe ori Comisia și-a oferit serviciile pentru reconcilierea unor părți aflate în conflict. Dar una dintre problemele pe care Comisia a urmărit-o constant a fost cea a drepturilor omului.

Pe parcursul celor trei decenii care ne interesează, activitatea Comisiei pusă în slujba drepturilor omului a dobândit un caracter mereu mai complex, fiindcă diferit de perioada începuturilor în care se pune un accent deosebit pe libertatea religioasă, ulterior s-au luat în considerație și alte drepturi. Dar etapă cu adevărat spectaculară din istoria acestei Comisii o constituie Adunarea de la Nairobi, pentru trei motive mai importante: mai întâi, pentru că Delegația de la Helsinki asupra securității și cooperării în Europa definește noi posibilități pentru punerea în practică a normelor referitoare la drepturile omului, apoi pentru că de această dată Bisericiile membre nu se mai mulțumesc să formuleze declarații asupra drepturilor omului, ci să sprijine exercițiul lor și, în cele din urmă, pentru faptul că drepturile omului nu mai sînt interpretate izolat și în perspectiva structurilor nejuste și lupta pentru eliberare.

Datorită acestui fapt, Adunarea de la Nairobi, pe lângă drepturile individuale ale omului, pune un accent deosebit pe drepturile lui sociale, pe dreptul minorităților naționale și pe dreptul popoarelor la independență și suveranitate. Referitor la drepturile sociale, se arată că fără respectarea lor, fie că este vorba despre dreptul la muncă, la hrană suficientă sau asigurări sociale, fie că este vorba despre locuință decentă și educație, nu se poate vorbi de garanțiile fundamentale ale vieții. Apoi, Bisericiile sînt chemate să sprijine drepturile minorităților naționale, cultural-lingvistice, religioase și etnice, iar despre drepturile popoarelor se arată că toți oamenii sînt liberi să-și determine statutul lor politic și să caute liberi propria lor dezvoltare economică, culturală și socială. Trebuie condamnată orice violare a independenței și suveranității popoarelor. În viziunea Adunării de la Nairobi, a lucra în favoarea drepturilor omului înseamnă a contribui la edificarea unei societăți lipsită de structuri nejuste.

2. *Comisia pentru dezvoltare.* Dezvoltarea a constituit una dintre temele centrale ale Adunării de la Uppsala. Seriozitatea cu care Adunarea a abordat această problemă se datorește «prăpastiei care se adîncește mereu mai mult între cei bogați și săraci». Pentru a face față acestei probleme, Uppsala a recomandat înființarea unei noi comisii C.E.B. de participare a Bisericii la dezvoltare, fixîndu-i ca obiective dreptatea, autonomia și creșterea economică, în calitatea lor de coordonate principale ale dezvoltării.

În urma studiilor întreprinse, această comisie, care a luat ființă în 1970, a constatat că există divergențe între grupurile de creștini cu privire la dezvoltare. De o parte se situează cei care nu văd în dezvoltare decît un proces menit să favorizeze creșterea economică a țărilor sărace. De altă parte, se află cei care vorbesc despre o dezvoltare economică integrală care cuprinde pe lângă dreptate, autonomie și creștere, tot ce poate contribui la ameliorarea calității vieții omenești.

Viziunea care determină Bisericele să sprijine dezvoltarea este viziunea unei familii umane unice și indivizibile, pentru ca toți membrii ei să poată duce o viață cu adevărat umană. Situația actuală a atins adesea proporții de criză. Perspectivile de viitor cer un efort concentrat pentru instaurarea noului ordinii sociale și economice în lume. Ținând seama de rezultatele cercetărilor întreprinse de Comisia pentru dezvoltare, Adunarea de la Nairobi recomandă Bisericilor membre să studieze cu atenție posibilitățile instaurării în lume a unui ordinii noi economice internaționale.

3. *Programul de luptă împotriva rasismului.* Evoluția activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor îndreptată împotriva rasismului cunoaște trei etape principale. Mai întâi este vorba de etapa unor declarații individuale din istoria Mișcării ecumenice care denunță rasismul ca fiind incompatibil cu concepția creștină despre ființa umană și ființa Bisericii lui Hristos. A doua etapă se referă la prima tentativă a Bisericilor membre ale C.E.B. de a acționa împreună împotriva rasismului. După Adunarea de la Nairobi, Consiliul Ecumenic a înființat un secretariat al relațiilor etnice și rasiale menit să orienteze activitatea Bisericilor în domeniul relațiilor rasiale. Cea de-a treia etapă se leagă de adoptarea unui program de luptă a Bisericilor împotriva rasismului. Conceput mai întâi ca un proiect cu o durată de cinci ani, în urma recomandărilor Adunării de la Uppsala și a Colocviului de la Nottingham Hill (1969), programul de luptă împotriva rasismului a devenit, din 1974, o activitate permanentă C.E.B., fiind integrat unității cunoscute sub numele de «dreptate și slujire».

Politica actuală a programului amintit este rezultatul unui lung proces de reflexie teologică și socială, care a pus în evidență legătura dintre lupta împotriva rasismului și lupta de eliberare de sub povara structurilor opresive ale repartitiei de putere în lume. Pe temeiul acestor reflexii, Adunarea de la Nairobi declară că «oricare ar fi atitudinile rasiste ale indivizilor, este important de reținut că cea mai mare pondere a rasismului actual este înrădăcinată în structuri nejuste din vremea noastră». De aceea, lupta împotriva rasismului este orientată actual împotriva acestor structuri și instituții nedrepte existente mai ales în Africa australă.

Astfel, pe măsură ce se trece de la simple declarații individuale la o atitudine comună a Bisericilor, programul de luptă împotriva rasismului depășește domeniul relațiilor rasiale individuale pentru a se orienta spre respingerea structurilor nejuste care instituționalizează rasismul. Evoluția este evidentă.

4. *Comisia pentru întraajutorarea Bisericilor.* Preocuparea principală a acestei Comisii constă în sistemul de proiecte financiare menite să contribuie la susținerea slujirii creștine în lume. Inițiat în Europa, programul a devenit cu vremea o rețea mondială de relații care se interesează de peste 650 de proiecte în 90 de țări.

Activitatea comisiei a cunoscut transformări importante în urma Adunării de la Uppsala, sub trei aspecte principale: s-a pus mai întâi un accent deosebit pe remodelarea sistemului de proiecte pentru a-l transforma într-un mijloc mai adecvat al transferului de resurse dintre Bisericile donatoare și Bisericile primitoare. Termenii tradiționali de donatori și primitori au fost atacați violent. Dialogul dintre parteneri este tot atât de important ca și ajutorul financiar care constituie obiectul de schimb. Fără un dialog real între doi parteneri egali, ajutorul își pierde adevărata lui semnificație.

În al doilea rând, se acordă importanță mai mare ideii de autonomie locală în politica de dezvoltare economică, punându-se accentul pe responsabilitatea grupurilor regionale și pe valoarea priorităților determinate local. În fine, Bisericile au fost

chemate să integreze mai direct în sistemul lor de proiecte preocupările pentru dezvoltarea economică. În felul acesta, întrajutorarea contribuie spre binele tuturor la edificarea unei societăți mai juste.

C. — Educație și reinnoire

Istoria acestei unități a C.E.B. este marcată de schimbări succesive. Începând din 1973, când a fost restructurată în forma ei actuală, preocuparea de competență a unității sub raport educativ a fost de a conștientiza pe creștini pentru ca aceștia să poată descoperi potențialul eliberator al Evangheliei și să acționeze ca atare. Am putea spune că, în timp ce educația tinde să pună accentul pe conștientizarea creștinilor în vederea reinnoirii, reinnoirea propriu-zisă se ocupă de problema eliberării sociale. Ținând seama, însă, că aceste orientări duc inevitabil la respingerea structurilor nejuste, dar și de faptul că procesul de conștientizare implică eliberarea și reinnoirea înșilor, a comunităților și popoarelor, unitatea a făcut din eliberare și reinnoire obiectivul principal al activității ei în sinul Consiliului Ecumenic al Bisericii.

Datorită acestui fapt, raportul Adunării de la Nairobi, elaborat în cadrul unității care ne interesează, este străbătut de ideea unei educații menite să contribuie la reinnoirea Bisericii și la slujirea creștină pentru transformarea societății în vederea unor structuri juste. Mai mult decât atât, Adunarea scoate în evidență că, în fond, reinnoirea și eliberarea sînt mijloace care ținesc la edificarea unei comunități umane bazată pe dreptate, pace și frățietate. Raportul amintit poartă, de aceea, titlul semnificativ de «Educație în vederea eliberării și comunității», fiindcă scopul lui este cel de a contribui la reinnoirea Bisericilor și transformarea societății.

Ca o primă concluzie a activității de trei decenii a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, desfășurată în cadrul organismelor sale componente, am putea spune că preocupările pentru unitatea creștină s-au împletit mereu mai evident cu preocupări de ordin social cu caracter din ce în ce mai global. Noțiunea de comunitate conciliară, pe de o parte, și cea de societate umană ecologic responsabilă, sau ordine economică internațională, la care ne-am referit rînd pe rînd în cuprinsul expunerii de pînă acum, pe de altă parte, reprezintă tot atîtea dovezi concludente din acest punct de vedere. De altfel, chiar în raportul Secretarului general al C.E.B., prezentat la Nairobi, se arată că dimensiunile problemelor care ne stau în față sînt globale și trebuie abordate într-o perspectivă globală. Sintem chemați de a gîndi, decide și acționa în mod global, atît în problema unității creștine cît și în problema slujirii Bisericilor pentru transformarea societății mondiale în care trăim.

II. Contribuția Bisericilor din România la mișcarea ecumenică

1. Contribuția Bisericilor din România la Mișcarea ecumenică este rezultatul prezenței numeroșilor lor reprezentanți în cadrul principalelor organisme de conducere ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor. De la bun început trebuie spus că *Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei, a fost ales ca membru în Comitetul Central al C.E.B. de fiecare dintre cele trei Adunări ale sale, de la New Delhi, Uppsala și Nairobi, ca președinte al distinselor Sale personalități și pentru bogata sa experiență ecumenică. Pe lângă Prea Fericirea Sa, Bisericile din țara noastră au avut și alți reprezentanți în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. La Adunarea de la New Delhi, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului a fost ales ca membru în Comitetul C.E.B. pentru Institutul ecumenic de la Bossey, iar D-l Prof.*

Hermann Binder, din partea Bisericii Evanghelice din România, a fost cooptat în Comitetul central al C.E.B. Cu același prilej, D-l Prof. Nicolae Chițescu a devenit membru al Comisiei «Credință și Constituție», unde a desfășurat o îndelungată și rodnică activitate în slujba unității creștine, iar Pr. Prof. Solron Vlad a fost ales în Comisia pentru afacerile internaționale a C.E.B.

La Adunarea de la Uppsala, I. P. S. Arhiepiscop Victorin Ursache al Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române din America ocupă un loc în Comitetul central; I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului și Dl. Prof. N. Chițescu fac parte din Comisia pentru «Credință și Constituție», iar Pr. Prof. Ion Bria a devenit membru în Comisia C.E.B. pentru Institutul de la Bossey.

Cu prilejul ultimei Adunări generale a C.E.B. de la Nairobi, D-l Episcop Albert Klein din partea Bisericii Evanghelice din România a fost ales ca membru în Comitetul Central, iar P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, pe lângă calitatea sa de membru în Comitetul Central, face parte și din Comitetul Executiv al C.E.B. D-l Episcop Laszlo Papp, din partea Bisericii Reformate, este membru în Comisia pentru Misiune și Evanghelizare, iar Dr. Istvan Juhasz și Pr. Prof. Dumitru Popescu au fost aleși în Comisia pentru «Credință și Constituție». După cum este bine cunoscut, Pr. Prof. Ion Bria lucrează din 1973 ca secretar al Comisiei pentru Misiune și Evanghelizare a C.E.B.

Din economie de timp și spațiu nu putem trece în revistă nici delegațiile Bisericilor din țara noastră care au participat la Adunările generale ale C.E.B., și nici participările delegaților lor la numeroasele și variatele consultații organizate la diferite organisme ale C.E.B. După cum se desprinde din relațiile noastre ulterioare, putem spune că aceste participări au fost deosebit de valoroase și au adus contribuții importante la progresul Mișcării ecumeniste.

2. Una dintre primele și cele mai firești contribuții pe care Bisericile din țara noastră le-au adus în cadrul C.E.B. constă în atitudinea pozitivă și constructivă pe care au adoptat-o ele față de Mișcarea ecumenică. Spunem aceasta fiindcă au existat încă în lumea creștină forțe conservatoare care văd în mișcarea ecumenică erezia secolului XX. Cu puțin ani în urmă, în 1971, un exponent al acestei tendințe declara că «spiritul care însuflețește mișcarea ecumenică este cel al sincretismului religios și al minimalismului dogmatic».

Dar Bisericile Ortodoxe n-au devenit membre ale C.E.B. ca să-și minimalizeze adevărul lor de credință ci, așa cum spune Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, «ca în duhul teologiei și cultul ortodox, creștinii separați să poată găsi sursele și modalitatea de a realiza unirea lor văzută». Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi acuzat de preocupări sincretiste atâta vreme cît prin statutul lui garantează Bisericilor membre păstrarea deplinei lor identități doctrinare și ecleziastice. Mișcarea ecumenică nu-și propune să ajungă la unitatea creștină prin minimalizarea adevărului de credință al Bisericilor membre ci, așa cum au arătat reprezentanții noștri, să promoveze între Bisericile separate relații de dragoste frățască și prețuire reciprocă ca să poată păși împreună pe calea unității și slujirii, în deplin respect față de adevărul de credință al Bisericilor membre.

3. De asemenea, mai există unii teologi, din nefericire chiar ortodocși, care în total contrast cu prețuirea pe care mișcarea ecumenică o acordă factorului etnic pentru misiunea Bisericii și unitatea creștină, s-au loloșit de câteva întruniri organizate de C.E.B. pentru a declanșa o adevărată ofensivă menită să ducă la minimalizarea și desconsiderarea factorului etnic în viața Bisericii și a lumii contemporane. Invo-

cind, în sprijinul afirmațiilor lor, texte biblice, interpretate arbitrar, și pornind de la considerente de ordin teritorial, teologii amintiți au încercat să militeze pentru o organizare universalistă a Bisericii care nu ia în considerare nici factorul etnic și nici aspirațiile popoarelor la independență și suveranitate.

Luînd o atitudine hotărîtă împotriva acestor tendințe, delegații noștri au subliniat că orice încercare de minimalizare a factorului etnic intră în conflict cu prețuirea pe care Sfînta Scriptură o acordă realității reprezentate de popor sau națiune, cu tradiția milenară a Bisericii Ortodoxe și a altor Biserici creștine, precum și cu aspirațiile popoarelor din vremea noastră pentru libertate, independență și suveranitate. Organizarea etnică a Bisericii i-a permis acesteia să îmbogățească tezaurul creștinătății cu valori netrecătoare și să se identifice cu lupta popoarelor pentru dreptate, libertate și independență. Cu ocazia Conferinței teologice interconfesionale de la București din 11 mai 1976, un orator declara în mod concludent: «Credința și națiunea, eu le voi păstra».

4. Eforturile constructive menite să ducă la finalizarea prevederilor cuprinse în declarația de la Helsinki s-au lovit adesea de împotrivirea celor care au încercat să transforme arena politică sau bisericească în instrumente de promovare a unor concepții propagandistice pe tema drepturilor omului. În vederea acestui scop, s-a căutat să se separe problema drepturilor omului de ansamblul celorlalte principii cuprinse în Actul final ca să se poată pune, în scopuri politice, un accent unilateral pe drepturile individuale ale omului în detrimentul celor sociale.

Luînd în considerare intervențiile delegațiilor noștri, care au pledat pentru legătura indisolubilă dintre drepturile individuale și sociale ale omului, dar și pentru interpretarea acestor drepturi în lumina ansamblului de principii cuprinse în declarația amintită, mai multe consultații ecumeniste, organizate de C.E.B. și de C.B.E. au adoptat rezoluții finale în care se arată că «apărarea drepturilor omului nu poate servi ca pretext pentru amestecul în treburile interne ale unui stat».

5. Mai există și cazuri în care unele persoane din străinătate, animate de spirit iredentist, au căutat să tulbure lucrările Adunării generale a C.E.B. de la Nairobi printr-un memorandum prezentat de episcopul reformat maghiar din S.U.A., Zoltan Beki, plin de calomnii la adresa țării noastre pe tema unei preținse lipse de drepturi a minorității maghiare din România și a unei așa-zise acțiuni menită să ducă la românizarea și deprotestantizarea acestei naționalități înlocuitoare.

Aceste insinuări calomnioase au primit o ripostă dîră din partea reprezentanților Bisericilor protestante din țară la Adunarea de la Nairobi, a D-lor Episcopi Papp Ladislau și Albert Klein și a D-lui Prof. Loránd Lengyel, care au scos în evidență, într-o declarație comună dată publicității, toate drepturile și libertățile religioase, politice și sociale de care se bucură naționalitatea maghiară din România, ca să-și păstreze identitatea ei etnică. «Am fi foarte fericiți, se spunea în declarație, dacă prețutindeni în lume s-ar practica față de minorități aceeași politică ca în România».

Pe lîngă faptul că memorandumul amintit n-a găsit adeziune în cadrul Adunării generale de la Nairobi, fiindcă n-a fost inclus pe ordinea ei de zi, alegerea celor trei membri ai delegației Bisericilor din România la lucrările acestei Adunări, a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, a D-lui Episcop Albert Klein și a P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, în Comitetul Central al C.E.B., reprezintă dovada concludentă a considerației și prețuirii pe care Consiliul Ecumenic al Bisericilor le acordă Bisericilor din țara noastră și o confirmare a prestigiului internațional de care se bucură România.

6. Sensibile la aspirațiile mișcării ecumenice spre unitatea creștină, *Bisericele din România au angajat o seamă de dialoguri teologice cu alte Biserici creștine la nivelul apartenenței lor confesionale. Astfel, Biserica Ortodoxă Română, împreună cu celelalte Biserici ortodoxe surori, se află în dialog, de mai multă vreme, cu Biserica Anglicană, cu Bisericile Vechi-Orientale și cu Bisericile Vechi-Catolice, iar după alcătuirea comisiilor de dialog între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, se depun eforturi pentru inițierea unui dialog între ortodocși și luterani.*

Bisericile protestante din țara noastră, cea evanghelică luterană și cea reformată, se găsesc, prin intermediul organizațiilor lor bisericești internaționale — Federația Luterană Mondială și Alianța Reformată Mondială —, atât în dialog reciproc cât și în dialoguri bilaterale cu Biserica Anglicană, cu Biserica Romano-Catolică și cu unele Biserici Ortodoxe.

În dialogurile și convorbirile teologice avute, Biserica Ortodoxă Română a contribuit la o mai bună cunoaștere a învățăturii ortodoxe și a doctrinei protestante, după cum și Bisericile protestante din țara noastră și-au adus contribuția lor la o mai bună cunoaștere a credinței ortodoxe în rîndul partenerilor de dialog. Toate aceste contribuții sînt o expresie a bunelor relații frățești pe care Bisericile creștine din țara noastră le cultivă în cadrul ecumenismului local și, în același timp, un sprijin prețios pe care ele îl aduc mișcării ecumenice, în general, pe linia promovării unității creștine. Documentul elaborat de Comisia pentru «Credință și Constituție», sub titlul «Botez, Euharistie, Ministeriu», este rezultatul acestor dialoguri teologice în care au fost angajate și Bisericile din România, prin reprezentanții lor. Sîntem recunoscători I. P. S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, pentru prețioasa contribuție ortodoxă adusă la elaborarea acestui document.

7. Datorită importanței pe care o reprezintă pentru mișcarea ecumenică, se cuvine să amintim și despre cele două consultații ale C.E.B. organizate la București, în 1975. Prima dintre ele, «Mărturisirea lui Hristos, astăzi», organizată de Comisia pentru Misiune și Evanghelizeare, a oferit Mișcării ecumenice, pe baza referatului prezentat de Pr. Prof. D. Stănilăoae, viziunea legăturii organice dintre unitatea, misiunea și slujirea Bisericii întemeiată pe calitatea Domnului Hristos de Mîntuitor și Pantocrator. A doua conferință, asupra «Științei și tehnicii în slujba dezvoltării umane», organizată de Secția Biserică și Societate, a înfățișat dreptatea socială și controlul resurselor naturale ca două coordonate principale ale procesului de dezvoltare economică. Pe lângă contribuția pe care au adus-o la progresul mișcării ecumenice, aceste consultații sînt expresia preluării de care se bucură Bisericile Creștine din țara noastră și țara însăși din partea C.E.B.

8. *Bisericile creștine din România au sprijinit cu hotărîre preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor pentru dreptate, independență, securitate europeană sau noua ordine economică internațională, ca tot altelea aspirații ale lumii contemporane și ale țării și poporului român. De fiecare dată, însă, Bisericile noastre au insistat ca abordarea acestor probleme să se facă de pe poziții autentice teologice, pornind de la ideea că slujirea lumii de către Biserici este un reflex al chenozei manifestat de Fiul lui Dumnezeu în actul întrupării. «Așa cum Domnul nostru Iisus Hristos s-a întrupat ca să aducă pe oameni la îndumnezeire, sublinia Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, tot astfel și Biserica, întrupată în lumea zidită de Dumnezeu este menită să transforme creația în Împărăția lui Dumnezeu. Pogorîrea Fiului lui Dumnezeu din ceruri pe pămînt, pentru ca să transforme pămîntul în cer, constituie temelia pogorîmintului Bisericii pentru slujirea oamenilor».*

Cu toate acestea, în modul de abordare a diferitelor probleme care confruntă lumea noastră, mișcarea ecumenică a dat dovadă adesea de oscilații între dimensiunea verticală și orizontală a mîntuirii și slujirii creștine. «Tendințele centrifugale din viața societății moderne sub înrîurirea dinamismului epocii noastre, spunea tot Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin într-o remarcabilă sinteză, au determinat apariția unui fenomen de polaritate foarte pronunțată în cercurile ecumeniste. În jurul unui pol au apărut îndeosebi preocupările strict teologice de promovare a unității Bisericii, iar la polul opus au fost concentrate preocupările de dezvoltare economică, dreptate socială și pace universală. De o parte, deci, o izolare de istoria omenirii, pe de altă parte o identificare a creștinismului cu umanismul societății profane. Dar Biserica nu se poate recunoaște pe ea însăși în misiunea ei evanghelică dacă este plasată într-unul sau altul din aceste cadre».

Multe și variate sînt contribuțiile Bisericilor din țara noastră la mișcarea ecumenică, chiar dacă ne-am referit, atît cît ne-a fost posibil, doar la atitudinea pozitivă pe care au adoptat-o ele față de Mișcarea ecumenică, la temeiurile teologice ale slujirii înfățișate de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin și dezvoltate de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, în cunoscuta sa lucrare «Biserica slujitoare», sau la îmbrățișarea unei game largi de probleme care se află în centrul atenției generale și care au contribuit la sporirea prestigiului acestor Biserici și la sporirea prestigiului țării noastre în cercurile ecumeniste internaționale. *Considerăm însă că cele mai prețioase contribuții aduse de Bisericile din țara noastră la dezvoltarea mișcării ecumenice sînt reprezentate de ecumenismul local, dialogurile teologice, și preocuparea permanentă pentru păstrarea echilibrului dintre dimensiunea verticală și cea orizontală a slujirii creștine, ca expresie a legăturii indisolubile dintre unitatea Bisericii și unitatea întregii familii umane.*

Avînd în vedere toate acestea, putem considera, pe drept cuvînt, că Bisericile din România au adus o remarcabilă contribuție la progresul Mișcării ecumenice.

III. Sarcini și perspective actuale

1. *Comunitatea conciliară.* Unul dintre rezultatele remarcabile ale evoluției pe care mișcarea ecumenică a înregistrat-o în ultima vreme constă în apariția conceptului de comunitate conciliară. Apariția acestui concept, începînd cu Adunarea de la New Delhi (1961) și sfîrșind cu cea de la Nairobi (1975) a dat un nou îmbold aspirațiilor ecumeniste și a deschis noi perspective Mișcării ecumeniste pe calea unității creștine.

Cu toate acestea, așa cum s-a constatat în diferite ocazii, conceptul de comunitate conciliară, cel puțin în forma în care îl prezintă documentele Adunării de la Nairobi, este prea puțin elaborat și are nevoie de clarificări esențiale sub mai multe aspecte. Mai întîi este vorba despre alegerea conceptului de «comunitate conciliară» ca atare. Care este motivul pentru care Adunarea de la Nairobi preferă să vorbească despre conceptul de comunitate conciliară, care în fond exprimă una dintre însușirile fundamentale, apostolitatea și sfințenia?

Preferința manifestată față de acest concept este motivată prin aceea că ideea de conciliaritate ar veni mai ușor în împlinirea noțiunii de sobornicitate atît de prețioasă în teologia ortodoxă, a celei de colegialitate elaborată de Conciliul II de

la Valican sau chiar a termenului de conciliaritate ca atare, existenți în teologia reformei. S-ar putea ca aceste explicații să cuprindă o bună parte de adevăr, dar fără să conțină întreg adevărul.

Pentru a pătrunde și mai adânc în fondul problemei ar trebui să se pornească de la unele afirmații, mereu mai frecvente în ultima vreme, potrivit cărora Consiliul Ecumenic al Bisericilor «nu este lipsit de consistență eclesiologică». Or, în virtutea acestor încercări prin care se caută să se confere acestui for bisericesc un caracter eclesiologic, se poate ajunge ușor la concluzia că amintitul concept de *comunitate conciliară* este destinat să furnizeze, în ultimă instanță, *asociației frățești de Biserici* pe care o reprezintă Consiliul Ecumenic al Bisericilor, o bază eclesiologică care să permită Consiliului ca atare să devină organul sinodal reprezentativ al Bisericilor ce urmează să alcătuiască comunitatea conciliară. Opțiunea manifestă față de conceptul de comunitate conciliară se justifică astfel prin capacitatea lui de a asuma, în modul cel mai firesc posibil, *asociația frățească de Biserici* pe care o reprezintă Consiliul Ecumenic al Bisericilor și de a-i conferi un conținut eclesiologic care să transforme acest for bisericesc internațional și activitatea lui într-o funcție normală a conciliarității Bisericilor pe care le reprezintă. Dovada cea mai concludentă a acestei ipoteze o descoperim în afirmațiile unui teolog ortodox din diaspora occidentală, care la sfârșitul expunerii sale, făcută în planul Adunării generale a C.E.B. de la Nairobi, a ținut să declare, aproape la mod programatic, că una dintre următoarele Adunări generale a C.E.B. să fie recunoscută de întregul popor creștin ca cel de al VIII-lea Sinod Ecumenic al Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică». Desigur, este vorba doar de o simplă ipoteză, dar nu am întâlnit nici o declarație din partea Consiliului Ecumenic care să o dezmințe. *Iată astfel, o problemă importantă care trebuie clarificată.*

O altă problemă, destul de gravă, pe care o ridică conceptul de comunitate conciliară constă în caracterul contradictoriu în care este prezentată și interpretată. Pe de o parte, se spune că această comunitate conciliară trebuie interpretată ca un scop sau ca un obiectiv de atins într-un viitor nedeterminat, iar pe de altă parte, ca o cale de urmat în prezent. Cu alte cuvinte, comunitatea conciliară este înțeleasă atât ca unitate plenară a Bisericilor care urmează să se realizeze în perspectiva unui viitor mai îndepărtat, cât și ca o unitate incipientă a Bisericilor, posibil de realizat în prezent, pentru ca apoi să se poată desăvârși progresiv. «Aceste două măsuri de redresare a unității, s-a spus la Nairobi, nu trebuie să se opună, ci să se completeze reciproc». Dar este vorba, într-adevăr, de două moduri complementare?

Dacă se pornește de la ideea că amintitul concept de comunitate conciliară reprezintă un scop de atins în viitor, atunci se presupune că unitatea Bisericilor este condiționată de acordul lor în materie de credință. Dar, dacă se vede în comunitatea conciliară mai mult o cale de urmat spre o tot mai deplină unitate a Bisericilor, atunci acordul cu credința este interpretat mai mult ca o consecință decât ca o condiție a unității Bisericilor. Cum s-ar putea concilia în acest caz ideea unei comunități conciliare întemeiată pe acordul anterior în credință, cu o comunitate conciliară pentru care acordul în credință are un caracter posterior? Dacă comunitatea conciliară este înțeleasă ca scop, ea nu mai poate fi interpretată ca o cale, iar dacă este interpretată mai mult ca o cale decât ca scop, cine ar putea oferi garanția că unitatea plenară a Bisericii, ca obiectiv de atins în viitor, nu va fi proiectat în negura unui viitor ne-

sigur, care poate fi expedit în eshaton? Ni se pare că aceste două moduri de interpretare a comunității conciliare sînt mai curînd opuse decît complementare. Iată astfel o altă problemă care are nevoie de clarificare.

În fine, o ultimă problemă pe care o ridică tot conceptul de comunitate conciliară se referă la relația dintre aspectul universal și cel local al unității ecleziale. Pe de o parte, se spune că «Biserica este liberă să se înrădăcineze solid în contextul cultural și în modul de viață al celor către care este trimisă. Altfel, Biserica ar pieri ca o plantă ale cărei rădăcini nu se înfig în pămînt.

Pe de altă parte însă, se arată că unitatea organică, ca element constructiv al comunității conciliare, pretinde ca Bisericile care s-au recunoscut reciproc prin reconcilierea părților «să-și abandoneze identitatea lor națională, tradițională, și să se integreze în cadrul mai larg al unei identități globale». Cu alte cuvinte, în unitatea organică nu este vorba de descoperirea de către fiecare Biserică a identității primare a Bisericii de totdeauna, ci de abandonarea identității confesionale proprii și dobîndirea unei alte identități globale realizată prin convergența și reconcilierea părților componente. Consecința firească provocată de conceptul de unitate organică astfel înțeleasă se vedește în reacția firească a Bisericilor care au început, în ultima vreme, să-și afirme cu tot mai multă intensitate identitatea lor confesională.

Această reacție ni se pare însă exagerată, fiindcă pe cît de mult pune accentul Adunarea de la Nairobi pe caracterul organic al unității creștine, pe atît de mult insistă asupra importanței pe care factorul particular îl reprezintă pentru viața Bisericii. Nu ne gîndim aici doar la afirmațiile amintite mai sus, ci la faptul că însuși conceptul de comunitate conciliară care se identifică cu o singură însușire a Bisericii, cea de catolicitate, și face abstracție nu numai de sfințenie dar chiar și de apostolicitatea Bisericii, este destinat să facă loc unui larg pluralism eclezial. Dovada concludentă a acestui pluralism se vedește în poziția contradictorie pe care documentul «Botez, Euharistie și Minister» o adoptă față de problema ministeriului. Pe de o parte, documentul tinde să prețuiască episcopatul cu succesiune apostolică la justa lui valoare, pe de o altă parte însă, cere Bisericilor care dispun de un astfel de episcopat să recunoască ministeriile lipsite de succesiunea apostolică. De altfel, conceptul de unitate organică este mult atenuat de o altă afirmație a Adunării de la Nairobi potrivit căreia «adevărată unitate a Bisericii nu este monolitică». Iar, dacă unitatea Bisericii nu este monolitică, cum ar putea fi altfel, în lumina celor arătate, decît pluralistă nu numai ca expresie teologică ci și sub aspectul conținutului doctrinar.

Conceptul de comunitate conciliară oscilează, astfel, între două tendințe opuse, între unitate organică și pluralism eclezial, care fac aproape imposibilă descoperirea identității dintre aspectul local și cel universal al unității Bisericii. Datorită acestui fapt Adunarea de la Nairobi evită să arate, așa cum ar fi fost firesc, că Biserica locală este manifestare și prezență a Bisericii universale. Una pare să fie identitatea Bisericii locale, alta pare să fie identitatea Bisericii universale. Dar identitatea Bisericii este un dat divin obiectiv care nu diferă după aspectul local sau universal al Bisericii, după cum nu diferă în funcție de oameni sau epoci, fiindcă Hristos este și rămîne totdeauna același. De altfel, chiar Adunarea de la Nairobi recomandă Bisericilor membre să studieze relația dintre aspectul universal și cel local al comunității conciliare.

Iată astfel trei probleme ale comunității conciliare care trebuie studiate și clarificate în viitor.

2. Raportul secției a IV-a a Adunării generale de la Nairobi despre Educație în vederea eliberării și comuniunii, a întrunit, în general, aprecieri pozitive, dar cu-

prinde și unele lipsuri. De o parte, se vorbește despre Iisus Hristos care ne oferă viziunea și puterea necesară pentru reînnoirea vieții individuale. De altă parte, raportul face însă abstracție de viața și experiența spirituală a creștinilor în Hristos ca mijloace de purificare și eliberare de egoismul individual în vederea strădaniilor puse în slujba eliberării sociale. Pentru a acoperi această lacună, M. Thomas, fostul președinte C.E.B., a propus ca activitatea Bisericilor pusă în slujba eliberării sociale să dobândească un conținut spiritual mult mai profund prin intermediul viziunii și practicii ortodoxe de îndumnezeire a omului în Hristos. Importanța acestei propuneri constă în faptul că ea tinde să integreze în conceptul de slujire două genuri de spiritualitate care păreau opuse: o spiritualitate orientată mai mult spre transfigurarea personală a credincioșilor în Hristos și o spiritualitate orientată mai ales spre acțiunile sociale. Reluind o afirmație a P. S. Episcop Antonie Ploieșteanu din «Biserica slujitoare», am putea spune că această propunere vrea să arate că *«slujirea creștină își trage puterea din energiile divine necreate, energii de înnoire și transfigurare, care-i conferă un caracter dinamic și optimist»*. Întrucât este capabilă să depășească orice echilibru calculat între dimensiunea orizontală și verticală a mântuirii, noțiunea și practica unei spiritualități a slujirii trebuie promovată în cadrul Mișcării ecumenice.

3. Reuniunea de la Belgrad a oferit un cadru prielnic schimbului de păreri asupra diferitelor probleme ce privesc desfășurarea procesului de edificare a securității și de dezvoltare a cooperării în Europa. În vederea acestui scop, *«fără noastră a avansat un mare număr de sugestii și propuneri concrete privind măsurile de dezangajare militară, de cooperare pe plan economic și tehnico-științific, de cooperare cultural-artistică, de educație a tineretului și de edificare a securității europene prin organizarea de noi reuniuni»*.

Deși Reuniunea de la Belgrad trebuia să constituie o etapă nouă în procesul edificării europene prin inițierea și adoptarea unor măsuri concrete de dezangajare militară și dezarmare, ca și de adâncire a colaborării în diferitele domenii pe baza propunerilor amintite, totuși lucrările ei s-au încheiat cu un document din care sînt absente măsurile concrete în diferitele probleme de care s-a ocupat această Reuniune.

Rezultatele nesatisfăcătoare nu trebuie să descurajeze pe nimeni cu privire la obstacolele care se ridică în calea edificării securității în Europa. Dimpotrivă, trebuie depuse eforturi sporite pentru întărirea ei și pentru trecerea la examinarea responsabilă a problemelor de ordin militar.

De aceea, avem datoria, de pe pozițiile noastre și cu mijloacele noastre specifice, să desfășurăm o acțiune susținută pentru continuarea procesului de edificare a securității europene, pentru dezangajarea militară pe continent și pentru lărgirea și diversificarea colaborării între toate statele europene.

Comisia pentru Afacerile internaționale a C.E.B., care dispune de o bogată experiență în problemele dezarmării și securității europene, ar putea lua inițiativa organizării unor conferințe în care să discute despre rolul Bisericilor membre ale C.E.B. în perioada dintre Reuniunea de la Belgrad și cea viitoare de la Madrid, cu precizarea unor sarcini concrete. Făcînd aceste propuneri, ne gândim la faptul că nu există o altă alternativă a politicii de pace decît cea a unui război nimicitor.

4. Mișcarea ecumenică contemporană a ajuns la concluzia că, una dintre cele mai elocace măsuri menite să contribuie substanțial la rezolvarea gravelor probleme economice și comerciale care confruntă lumea zilelor noastre este cea a instaurării

unei noi ordini economice internaționale. Conștientă de valoarea acestui fapt, Adunarea generală de la Nairobi a recomandat Bisericii membre că «noua ordine economică internațională merită un studiu foarte atent».

Realitatea este că Organizația Națiunilor Unite a dat la iveală suficiente studii capabile să scoată în evidență nu numai necesitatea, dar și urgența instaurării noului ordini economice internaționale. De aceea, *considerăm că a venit vremea ca Bisericile creștine să treacă de la o simplă atitudine de expectativă față de această problemă la acțiuni mai concrete, menite să sprijine eforturile generale pentru transpunerea în practică a obiectivelor urmărite de noua ordine economică internațională.* Iată astfel, câteva sarcini mai urgente care se ridică în fața Mișcării ecumenice contemporane.

*

Înainte de a formula concluzia expunerii noastre, am vrea să întreprindem o comparație între preocupările specifice perioadei de început a Consiliului Ecumenic al Bisericilor și cele actuale, la care ne-am referit anterior. Din cuprinsul expunerii s-a văzut, sub raportul unității creștine, că în timp ce Adunarea generală de la Amsterdam se mulțumea să ceară Bisericilor membre să rămână împreună, Adunarea generală de la Nairobi vorbește despre comunitatea Consiliară, iar sub raportul preocupărilor sociale am arătat că, diferit de Adunarea de la Amsterdam, care se referea la dezordinea omului și lumii, Adunarea de la Nairobi vorbește despre unitatea familiei umane, de societatea mondială ecologic responsabilă și o nouă ordine economică internațională. Atât sub aspectul unității, cât și sub aspectul slujirii, preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor au dobândit un caracter mereu mai global.

Datorită acestui fapt, se pune în mod firesc următoarea întrebare: care este momentul hotărâtor în care Consiliul Ecumenic al Bisericilor a trecut de la preocupări parțiale la preocupări de ordin global. O reflexie mai aprofundată asupra acestei întrebări ne duce, inevitabil, la concluzia că cea mai spectaculoasă schimbare intervenită în orientarea preocupărilor teoretice și practice ale Consiliului se datoresc conferinței organizate de «Biserică și Societate» la Geneva în 1966. Datorită acestei Conferințe, gândirea Consiliului Ecumenic a început să se orienteze de la o concepție a integrării creștine în lume spre o viziune centrată pe ideea transformării structurilor sociale și economice ale societății. După această dată nu se mai pune problema unei adaptări a indivizilor și popoarelor la structurile existente, adesea nejuste, ci la adoptarea unor structuri mai juste la viața înșilor și popoarelor, capabile să contribuie la progresul spiritual și material al întregii omeniri. Conferința de la Bangkok n-a făcut decât să realime o realitate care își făcea drum mereu mai larg și anume că preocuparea Bisericilor pentru mântuirea înșilor trebuie conjugată cu grija pentru mântuirea popoarelor. Aceasta ni se pare că este concluzia edificatoare care se impune acum, după 30 de ani de activitate ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Premisele noii orientări a gândirii și activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care și-a făcut apariția la Conferința de la Genova pe care am amintit-o, se descoveră însă în cadrul lucrărilor Adunării generale de la New Delhi. Aceasta pentru două motive. Mai întâi, fiindcă noua bază, trinitară adoptată de Consiliu oferea Bisericilor membre o viziune cuprinzătoare asupra legăturii dintre Biserică și Creație; în al doilea rând, fiindcă de la această dată Bisericile creștine din țara noastră au

început să pună un accent particular asupra legăturii indisolubile dintre preocupările ecumeniste pentru unitatea creștină și cele de slujire socială. Prezența Bisericilor din România în cadrul C.E.B. a fost salutăată pentru orientarea și dezvoltarea mișcării ecumenice contemporane.

În ultima parte a expunerii noastre am vorbit despre sarcinile de perspectivă mai apropiată și mai îndepărtată ale Mișcării ecumenice. Dar mulți se întreabă dacă mișcarea ecumenică mai are un viitor.

Răspunzînd la această întrebare, Dr. Visser't Hooft, fostul secretar general al C.E.B., declara că «Mișcarea ecumenică va avea un viitor numai în măsura în care Bisericile membre vor ști să îndeplinească armonios preocupările creștine pentru unitatea Bisericii cu cele referitoare la slujirea omului și lumii contemporane».

De aceea, dacă mai sus ne-am mulțumit să subliniem că prezența Bisericilor din România a fost salutară pentru activitatea de pînă acum a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pentru aceleași motive arătate mai sus, trebuie să adăugăm că prezența și lucrarea lor în cadrul acestui for bisericesc internațional va fi o garanție pentru viitorul mișcării ecumenice».

În continuare a fost prezentat primul referat secundar, abordînd: **Probleme ale lumii contemporane în viziunea și activitatea altor organizații bisericești internaționale : Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace, Alianța Reformată Mondială, Federația Luterană Mondială, și Alianța Internațională a Libertății Religioase** susținută de Prof. Lengyel Loránd de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca, avînd următorul cuprins :

«Datorită luptei consecutive a popoarelor și forțelor progresiste, «războiul rece» din anii '50 a cedat unui climat de destindere făcînd posibil un început de colaborare și coexistență pașnică. În anii '60, ideea unității lumii și Bisericii devine din ce în ce mai puternică și Bisericile și-au dat seama că lumea are o singură șansă pentru asigurarea viitorului ei : «păstrarea păcii și înțelegerii dintre popoare».

Bisericile, descoperind responsabilitatea lor față de viitorul lumii și al omenirii trec «printr-un proces de re-educație : trebuie să învețe din nou ce înseamnă slujirea și mărturia într-o lume nouă».

În cele ce urmează, analizăm pe scurt conținutul actual al acestei responsabilități, așa cum ea a fost înțeleasă și interpretată în :

1. Conferința Creștină pentru Pace,
2. Conferința Bisericilor Europene,
3. Federația Luterană Mondială,
4. Alianța Reformată Mondială și
5. Alianța Internațională a Libertății Religioase.

1. — Conferința Creștină pentru Pace (C.C.P.)

«Biserica trebuie să accentueze că este dispusă de a trăi fără ocrotirea armelor» — această afirmație în «Apelul către Biserici», redactat în 1975 la Nairobi, caracterizează punctul de plecare al mișcării creștine, inițiate în 1958 la Praga. Dar Conferința Creștină pentru Pace nu se mulțumește cu victoria păcii în gîndirea bisericească, ci caută să mărturisească pacea pentru lume, contribuind la victoria ei în coexistența popoarelor.

«Coexistența» a fost prima noțiune cheie în această slujire politică a teologiei, mărturisind că credința justifică analiza rațională și morală a situației mondiale pentru mântuirea omului și a civilizației lui. Dar coexistența nu înseamnă acomodare sau compromis acolo unde «status quo-ul» ar părea nedreptate socială. Conferința Creștină pentru Pace a trecut la «Programul solidarității cu cei suferinzi și cu cei care luptă pentru dreptate și eliberare».

Acest program al *solidarității* formează tema viitoarei sale Adunări generale ce se va ține în iunie 1978: «Chemarea lui Dumnezeu la solidaritate: creștinii pentru pace, dreptate și eliberare».

Solidaritatea creștinilor cu lupta pentru aceste bunuri fundamentale ale umanității, se bazează pe temelia *credinței lor*, credință care, pe baza *Revelației* divine în lumina întrupării Cuvintului, înțelege *creația* și porunca Creatorului ca *obligatie* pentru restaurarea ordinii lui Dumnezeu în lume — prin trăirea împăcării, prin făurirea și apărarea păcii.

Având în vedere că contribuția creștină la realizarea păcii, dreptății și eliberării se petrece în mărturisirea credinței, grija centrală a acestei mișcări se referă la claritatea și concretizarea acestei mărturisiri. O analiză din anul trecut înșiră următoarele probleme teologice în care mișcarea caută un progres ecumenic:

a. Însemnătatea pluralismului tradițiilor creștine și teologice pentru activitatea și metoda de activitate a Conferinței Creștine pentru Pace.

b. Însemnătatea pluralismului tradițiilor politice pentru Conferința Creștină pentru Pace.

c. Însemnătatea schimbării continue în istoria umană pentru răspunderea creștină în lume.

d. Însemnătatea fidelității față de Evanghelie și necesitatea de a reflecta unele probleme politice.

Efectivitatea activității pentru pace. Este această activitate suficient de atrăgătoare și poate să dea suficiente impulsuri?

Toate aceste probleme și întrebări obligă Conferința Pancreștină la o continuă activitate în plină responsabilitate de a reflecta teologic situația actuală a lumii.

2. — Conferința Bisericii Europene (C.B.E.)

Această organizație bisericească europeană s-a ocupat și se ocupă conștient cu probleme politice, culturale și religioase specific europene.

Ca exemple concrete din viziunea și activitatea Conferinței dorim să amintim următoarele:

1. O temă care exprimă poziția actuală a Conferinței Bisericii Europene în contextul problemelor lumii contemporane este temă: «Unitatea în Hristos și pacea pentru lume» (Tema de la Nyborg VII). După cum relatează profesorul Ion Bria, a fost caracteristică modestia, realismul și concluziile adecvate ale viziunii acestei organizații în abordarea temei. A lipsit desăvârșit triumfalismul. Nu s-a referit la această premisă veche după care Biserica ar fi singurul catalizator, singura instanță, care militează pentru pacea Europei. Delegații Congresului din Engelberg (Elveția, 1974) au fost conștienți de șansele și responsabilitatea lor față de problemele cu care Bisericele europene sînt confruntate.

2. O altă problemă actuală care determină activitatea Conferinței Bisericii Europene este formulată astfel: «Confesiune despre Hristos în Europa de astăzi», din

care rezultă necesitatea elaborării unei analize social-politice adecvate pentru activitatea practică creștină în Europa. Tema «Fiți pliniți ai Cuvîntului» era menită de fapt să contribuie la orientare justă în această activitate.

3. O importantă descoperire a Conferinței Bisericilor Europene este aceea constatare că conflictele existente, chiar și după terminarea «războiului rece», exercită o influență negativă asupra colaborării Bisericilor europene. Stăruințele acestor Biserici pentru colaborare, securitate și pace în Europa, cere o apropiere între creștini și ne creștini cere acțiunea comună a tuturor oamenilor de bunăvoință pentru pace și pentru politica de pace.

4. Conferința Bisericilor Europene a promovat programul inițiat de țara noastră privind «Educația pentru pace și unitate». Subliniind necesitatea unei noi educații, ne exprimăm convingerea că pacea se formează într-un proces spiritual, condus de conștiința unității umane și de dragoste.

3. — Federația Luterană Mondială (F.L.M.)

Viziunea și activitatea FLM referitoare la probleme ale lumii contemporane pot fi găsite în hotărârile și rezoluțiile Adunării generale ale F.L.M. de anul trecut (Dar es Salaam, 1977), care, fiind ținută în Africa, avea desigur implicații specifice în contextul dreptății, eliberării, rasismului și apartheidului.

Lucrările Adunării generale arată că F.L.M. a căutat să exprime teologia evanghelică cu o clarviziune reală din punct de vedere economic, politic și social.

Necesitatea fundamentării teologice a fost exprimată și în rezoluțiile Adunării generale din Dar es Salaam, considerind că studiile teologice trebuie să fie elaborate dintr-un dinamic dialog cu problemele lumii. Stăruința Adunării generale din Dar es Salaam de a forma o poziție justă pe baza credinței este oglindită și prin formularea după care situația din Africa de Sud trebuie privită ca un «status confesionis».

Totodată, însă, s-a constatat că lichidarea rasismului și apartheidului necesită în primul rînd o schimbare radicală economico-social-politică.

Bisericile membre ale F.L.M. au condamnat în unanimitate rasismul și apartheidul declarînd că «Bisericile membre constată că regimul sud-african violează permanent concepția luterană despre rolul regimului și al dreptului în societate, violînd astfel și drepturile omului».

Declarația F.L.M. din Dar es Salaam referitoare la «Funcțiile și sarcinile social-politice ale Bisericii Luterane» spune că este o sarcină creștină de a acționa împreună cu necreștinii pentru realizarea libertății totale, a libertății conștiinței, a gândirii și a religiei, menționînd că libertatea conștiinței include și dreptul de a nu aparține la vreo religie. Este important din această declarație a F.L.M. că Biserica Luterană mărturisește că mandatul de a milita pentru dreptate socială este o parte integrantă a mandatului de misiune a Bisericii și că acest mandat este indisolubil legat de mandatul de propovăduire a Evangheliei.

În acest context ne referim ca la un exemplu grăitor la cele trei teze din referatul principal din Dar es Salaam, ținut în cadrul seminarului III, de profesorul Dr. William Lazareth, care a depus prin aceste trei teze, o triplă «confesiune de căință luterană» subliniind că «noi luteranii nu am depus o suficientă mărturie — în cuvinte și în fapte — despre revelație, eliberare și revoluție».

1. «Credința luterană mărturisește integritatea Revelației lui Dumnezeu prin integritatea Cuvîntului Său. Totuși în viața noastră de fiecare zi, de mai multe ori am

accentuat unilateral propovăduirea Evangheliei, ca propovăduire a mântuirii cerești în loc de a deveni propovăduitorii poruncii (Decalogului) lui Dumnezeu ca protectoare a dreptății pămîntești.

2. «Credința luterană mărturisește dubla putere, a lui Dumnezeu: puterea de mîntuire — prin care el ne eliberează și puterea creatoare prin care El ne ocrotește. Totuși în viața noastră cotidiană, am pus accentul unilateral, de mai multe ori pe eliberarea noastră din «păcat, de moarte și de Satan», neglijînd problema eliberării de la nedreptățile economice, politice și sociale de la subjugare și de la încălcările drepturilor omului și ale demnității omului».

În contextul acestei teze a fost accentuat că angajamentul Bisericii în lupta pentru eliberare social-politică și pentru drepturile omului precum și pentru demnitate umană, constituie o parte integrantă a mandatului misiunii. Neutralitatea în aceste probleme ar fi un «mit politic», «o identificare camuflată, mușamalizată, făcută fără critică, cu un status quo nedrept». Interpretarea corectă a învățaturii despre cele două împărății ale lui Dumnezeu ne arată că a fi ascultător Cuvîntului Domnului include și participarea ascultătoare în acțiunea lui Dumnezeu pe acest pămînt. «Prin Evanghelia lui Dumnezeu creștinii sînt eliberați și chemați la o slujire în lume, care slujire nu mai caută folosul și profitul propriu. Această slujire se realizează prin întrebuițarea rațiunii, prin faptele iubirii și ale dreptății și prin jertfă de suferință pentru alții» (Lutherische Identität. Institut für Ökumenische Forschung, Strassburg, 1977).

Concepția despre revoluție :

3. «Confesiunea și credința luterană mărturisește că iubirea izvorîtă și activată de credință trebuie să cîntărească și să echilibreze faptele și necesitățile rațiunii și ale forței cu scopul de a putea realiza mai multă dreptate și mai desăvîrșită pace în societate. Totuși în viața noastră cotidiană de mai multe ori am accentuat unilateral drepturile civile individuale și în ultimă instanță am solicitat o participare într-un război drept (pe plan interstatal) dar nu am solicitat niciodată — chiar cel puțin în ultimă instanță — o participare într-o revoluție dreaptă (pe plan intern social)».

În contextul «revoluției drepte» ca o formă de eliberare, în urma analizelor făcute pe baza capitolului XIII din Epistola către Romani și capitolul XIII din Apocalipsă, s-a ajuns la următoarea concluzie: «Trebuie să punem întrebarea: oare autoritățile civile ale regimului apartheidului din Africa de Sud, mai pot avea pretenția de a fi o autoritate civilă și morală? Aici este cazul ca creștinii să spună un categoric NU, tocmai pe baza Sfintei Legi, și poruncii lui Dumnezeu. Desigur, Biserica va acționa și în această situație ca Biserică, și anume prin propovăduirea Cuvîntului, dar «creștinul ca cetățean va trebui să decidă și să participe în lupta armată pentru dreptate, libertate și egalitate socială, să participe la «revoluția dreaptă».

Revenind la rezoluțiile Adunării generale din Dar es Salaam, referitoare la probleme ale lumii contemporane, viziunea F.L.M. din această privință o putem rezuma în felul următor :

F.L.M. consideră că Bisericile sînt chemate să-și găsească calea angajamentului în societate, prin care ele pot manifesta și exprima dependența lor de Dumnezeu și solidaritatea lor cu lumea. F.L.M. consideră că tradiția luterană ne oferă, prin învățătura lui Luther despre cele două împărății, o orientare justă pentru acest angajament. Această învățătură relevă nu numai domnia lui Dumnezeu asupra întregii Creații a Lui, dar îndeamnă structurile sociale care determină viața lor cotidiană, îndeamnă la această participare, care să fie o formă de expresie a ocrotirii responsabile a Crea-

ției, a slujirii mutuale pentru folosul semenilor și pentru întreaga omenire și să fie o participare în lupta pentru o mai desăvârșită libertate și dreptate.

F.L.M. promovează o viziune complexă în fundamentarea teologică a problemelor lumii contemporane, abordând aceste probleme :

- printr-o responsabilitate teologică trinitară
- printr-o eclesiologie și morală socială hristologică
- printr-o anticipație eshatologică, exprimată prin caracterul paradigmatic al Bisericii.

4. — Alianța Reformată Mondială (A.R.M.)

Programul, viziunea și baza teologică a Alianței Reformate Mondiale referitoare la problemele lumii contemporane se poate exprima în formularea fostului președinte al Alianței John A. Mackay : «Cît mai aproape de lume, cu atît mai aproape de Hristos» — formulare care a obligat Alianța Reformată Mondială să dea un răspuns corect, la întrebarea : «Cum, adică, poate fi realizată contextualitatea cu lumea în viața Bisericii, care este bazată pe unitatea cu Hristos?».

Stăruințele Alianței Reformate Mondiale le putem rezuma în următoarele două puncte : unitatea și deschiderea. Unitate cu toate Bisericile și deschidere față de toate problemele lumii contemporane. Intemeierea în 1875 a acestei Alianțe Mondiale a fost strîns legată de acea mișcare în sinul Bisericilor reformate, presbiteriene și congregaționaliste, care în slujirea misiunii și a evanghelizării a învins schismele din epoca liberalismului. Această mișcare spre unitatea reformațiunii, a fost începută în S.U.A., continuată în Scoția, Franța, Anglia, în Bisericile din lumea a treia ; în 1970 a realizat unirea alianțelor mondiale reformate și congregaționaliste, iar în 1973 concordia dintre Bisericile reformate și luterane din Europa. Fundamentul teologic al acestei mișcări spre unitate a fost descris de către Karl Barth (1955) «sarcina unirii bisericestî în esența ei și în mod inevitabil coincide cu condiția oricărei acțiuni bisericestî : de a asculta de Hristos. Ceea ce înseamnă că întrebarea referitoare în Biserica cea una trebuie să determine Bisericile, care azi există în pluralitate și despărțire».

Avînd în vedere că Alianța Reformată în întreaga sa dezvoltare a reprezentat acea ascultare față de Capul Bisericii în care structurile istorice sînt subordonate misiunii Bisericii, deschiderea față de lume nu formează o a doua sferă în activitatea Alianței, ci este indisolubil legată de slujirea unității.

Istoria Alianței a fost publicată sub titlul «Un veac al slujirii» ; această formulare a subliniat importanța temei centrale a Alianței din 1959 : «Domnul este slugă, iar noi slugile lui». Alianța a recomandat această teologie și calea slujirii celor 140 de Biserici membre, apărînd prin aceasta adevăratul sens al funcției împărătești a Mîntuitorului față de reînvierea unui triumfalism creștin.

În acest context, același John A. Mackay spune : «...este o necesitate imperioasă de a face evident pentru fiecare om faptul că Bisericile și înfăptuirile lor au numai atunci un viitor în lumea lui Dumnezeu, cînd ele sînt gata de a îmbrăca chipul slujitor al lui Hristos (Sao Paolo, 1959).

O frumoasă dovadă despre această «slujire în lumea lui Dumnezeu» ne oferă rezoluțiile și constatările exprimate la așa-numita «Consultație Centerană» (St. Andrews, 1977), axată la Confesiunea centrală a reformațiunii din Geneva : «Soli Deo gloria». «Conform confesiunii Sfintei Scripturi, slujirea gloriei lui Dumnezeu se realizează : a) — în împreună-adunarea comunității ; b) — în faptele dreptății ; c) — în slujire

milostivă; d) — în propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu în întreaga oikuméné» (Prof. James J. McCord, preşedintele Alianţei Reformate Mondiale, în referatul său principal: «*Gloria lui Dumnezeu şi viitorul omului*».

Dintre problemele lumii contemporane precizate şi alese pentru coreferatul nostru în contextul viziunii şi activităţii organizaţiilor bisericeşti — adică pacea, dreptatea, eliberarea — ne vom concentra acum la una singură, şi anume la drepturile omului în viziunea şi activitatea acestei Alianţe.

Problema «drepturilor omului» era una dintre temele principale ale Consultaţiei Centenare din 1977 (St. Andrews). Amintim aici că A.R.M. s-a ocupat prima dată cu această problemă la Adunarea sa generală din 1970, precum şi în cadrul Colocviului teologic al A.R.M. din 21 februarie 1976 la Londra.

Consultaţia Centenară a acceptat teza elaborată de A.R.M. despre «Fundamentare teologică a drepturilor omului» şi a recomandat Comitetului ei executiv să iniţieze dialoguri cu Bisericile ortodoxe, romano-catolice («Dreptul natural») şi luterane («în-văţătura despre cele două împărăţii») pentru a putea aprofunda această «Fundamentare teologică». Totodată Consultaţia Centenară a recomandat consultarea părerilor şi poziţiilor seculare referitoare la această «Fundamentare teologică a drepturilor omului».

În contextul «drepturilor omului» Consultaţia Centenară s-a ocupat şi cu aşanumitele «situaţii extraordinare» cum ar fi «situaţia Africii de Sud», precum şi codificarea constituţională a dreptului la muncă.

Referitor la «Situaţia din Africa de Sud» Consultaţia Centenară a indicat Comitetului Executiv :

- a) să se adreseze printr-o scrisoare către Bisericile membre din Africa de Sud, prin care să fie exprimată solidaritatea A.R.M. în problemele drepturilor omului.
- b) să fie adresat un Apel de protest către regimul din Africa de Sud.
- c) să cheme Bisericile membre de a determina guvernele statelor lor şi a boicota Africa de Sud în ce priveşte comerţul de arme, relaţiile economice şi financiare.

Referitor la dreptul la muncă, Consultaţia Centenară A.R.M. a propus tuturor Bisericilor membre de a acţiona, şi a influenţa naţiunile lor ca «dreptul la muncă» să fie codificat constituţional de fiecare stat, şi să fie astfel pus în centrul atenţiei politice şi sociale a fiecărui guvern.

Este interesantă argumentarea, referitoare la această cerinţă :

1. «Recunoaşterea demnităţii unitare şi indivizibile a omului că «chipul lui Dumnezeu» (Imago Dei) are drept consecinţă ca drepturile omului să fie concepute tot ca o unitate indivizibilă.

2. Dreptului de bază al «dezvoltării şi liberei afirmări a personalităţii» trebuie să-i corespundă celălalt drept de bază: dreptul la muncă, tocmai ca o consecinţă firească a «demnităţii» precizată în punctul 1. Fără asigurarea posibilităţilor sociale ale muncii, libertatea persoanei nu poate fi realizată.

3. Dreptul de bază la muncă trebuie să coreleze cel puţin cu dreptul fundamental la proprietate personală, deoarece dreptatea socială fără dreptul la muncă — în situaţii de conflict dintre capital şi muncă — nu poate fi realizată.

4. Faţă de şomajul ameninţător — şi în statele industrializate — a sosit timpul ca asigurarea posibilităţilor depline la muncă să devină ţelul politicii sociale, naţionale şi internaţionale prin recunoaşterea dreptului la muncă.

În încheierea acestui punct citez definiţia despre baza teologică a drepturilor omului formulată la colocviul teologic al A.R.M. din 1976 (Londra) :

Conform credinței noastre drepturile omului se bazează pe dreptul lui Dumnezeu asupra omului, drept revelat :

- prin creație : Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și înfățișarea lui ;
- prin împăcare : Dumnezeu a devenit om pentru reconcilierea lumii ;
- prin împărăția lui Dumnezeu care va veni la plinirea vremii.

Teologia creștină pe baza dreptului lui Dumnezeu mărturisește umanitatea omului, drepturile omului, și caută ca omul să-și îndeplinească datoriile sale în timpul în care trăiește.

5. — Alianța Internațională a Libertății Religioase (A.I.L.R.)

Această organizație bisericească, care, ca și Alianța Mondială Reformată, s-a înființat încă în perioada premergătoare primului război mondial, ne interesează mai cu seamă pentru faptul că Biserica unitariană din Transilvania a fost între fondatorii ei, și își dezvoltă și azi activitatea ei ecumenică în primul rînd în această organizație.

Alianța Internațională a Libertății Religioase, a fost înființată în 1900 la Boston (S.U.A.) ; azi îi aparțin 38 grupări din 20 de țări (din Europa, America de Nord, Asia, Africa și Australia) reprezentînd circa 5 milioane de credincioși.

La grupările ei au aderat unitarieni, universalști, creștini liberali, umaniști religioși, precum și organizații liberale din cadrul budismului, hinduismului, islamului și shintoismului.

Programul acestei Alianțe în cei 78 de ani de existență a avut un caracter progresist slujind, pe baza spiritualității religioase și a Evangheliei, pacea, înțelegerea între popoare, dreptatea socială și umanismul. Congresele Alianței se țin la trei ani odată. În anul 1975 episcopul Dr. Kovacs Lajos, din Cluj-Napoca, a fost ales în funcția de președinte al Alianței, iar Prof. Dr. Erdő Janos, ca membru în comisia teologică.

Tema Congresului acestei Alianțe, care urmează să aibă loc în vara anului 1978 la Oxford este : *«Toleranța și limitele ei»*, temă care caută să exprime actualitatea toleranței izvorîtă din dragoste și pace. Toleranța nu înseamnă o poziție neutralistă : «nu putem fi toleranți față de aceia care cu spiritualitatea și activitatea lor periclitează pacea, înțelegerea între popoare și dreptatea socială». Toleranța ca atitudine religioasă, promovează buna voință în legăturile dintre oameni și dintre popoare.



În cele expuse pînă aici am căutat să prezint unele poziții caracteristice Bisericii protestante în problemele actuale ale lumii contemporane : concepții și slujiri care dezvoltă teza de bază a lui Luther referitoare la libertatea omului creștin : «eliberat prin credință, slugă prin dragoste».

Trecînd în revistă contribuțiile acestor organizații și mișcări ecumeniste și bisericești la problemele lumii contemporane accentuăm caracterul teologic al acestor contribuții. Prin slujirea de reconciliere îndeplinită de Hristos, Dumnezeu s-a împăcat cu lumea, cu toți oamenii. Din universalitatea acestei reconcilierii rezultă că Dumnezeu împărtășește pe toți oamenii din dreptatea și libertatea Împărăției Sale.

Înțelegînd această credință ca obligație pentru slujire, Bisericile din România își manifestă solidaritatea lor cu toate acțiunile pe plan intern și internațional ale

patriei noastre care militează pentru acea nouă ordine în lume, ce asigură tuturor viața în dreptate, libertate, în pace, frăție și în unitate.

În cel de-al doilea referat secundar, susținut de părintele Prof. Ioan Ică, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, s-au prezentat: **Documente din ultimul timp ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Bolez, Euharistie, Ministeriu. Comunitatea Consiliară. Autoritatea în Biserică)**. Referatul are următorul cuprins:

Implinirea în august, anul acesta, a 30 de ani de la înființarea C.E.B. cu scopul de a sprijini sistematic și organizat eforturile Bisericilor creștine de refacere a unității lor văzute, spre a sluji și mărturisi împreună pe Hristos, e un prilej de retrospectivă evaluare și apreciere a rezultatelor Mișcării Ecumenice ca și al stadiului actual al unității creștine.

În ciuda diferențelor mari existente între Biserici nu numai de natură doctrinară, cultică și organizatorică, ci și a condițiilor istorice social-culturale specifice în care trăiesc, cât și a marii diversități de concepții și păreri, precum și a unor fenomene trecătoare de criză din simlul ei, *mișcarea ecumenică, de la începuturile ei și pînă azi, a cunoscut o continuă dezvoltare și a realizat unele progrese remarcabile în definirea conceptului de unitate creștină și în consensul doctrinar, cât și în slujirea lumii contemporane.*

Deși unitatea Bisericii este și rămîne un dat fundamental de credință, încă de la întemeierea ei, prin lucrarea Mîntuitorului Hristos și a Duhului Sfînt, în ce privește refacerea unității văzute a Bisericilor au circulat de la început unele controverse și păreri greșite în sensurile: că creștinii pot fi una în Hristos independent de Bisericile în care se află; că se poate vorbi numai de o unitate nevăzută a Bisericii și nu și de una văzută; că unitatea văzută a Bisericii nu e posibilă pe pămînt deoarece schismele sînt inerente Bisericii; că unitatea Bisericii nu este o realitate ontologică, istorică, concretă, ci numai o făgăduință eshalologică, subestimîndu-se astfel toate eforturile ecumenice; sau că prin eforturile ecumenice actuale s-ar urmări de fapt refacerea unității Bisericii, făcîndu-se astfel confuzie între unitatea Bisericii, unitatea creștină și unitatea Bisericilor, pentru mulți creștini unitatea Bisericii rămîind încă o problemă deschisă.

Cercetările și discuțiile din cadrul C.E.B. au dus însă la concluzia quasiunanimă că unitatea ființială a Bisericii este dată în chip indestructibil de la întemeierea ei, că de fapt, nu unitatea ființială a Bisericii s-a sfîrșit (lucru de altfel imposibil din punct de vedere ontologic și teologic), ci unitatea creștinilor, prin procesul istoric de apariție și formare a diferitelor denomi-națiuni creștine. De aceea obiectul preocupărilor și strădaniilor mișcării ecumenice nu este refacerea unității ființiale a Bisericii, ci refacerea și dezvoltarea neconținută a unității creștine prin adîncirea dialogului teologic și slujirea comună. Astfel prin unirea Bisericilor în sens consecvent teologic, se înțelege refacerea unității depline văzute a tuturor creștinilor în Biserica una și neîmpărțită, prin încorporarea în trupul real și văzut al Bisericii una, sfîntă, sobornicească și apostolească, a celor separați.

Deși problema refacerii unității văzute a Bisericilor, în esență, pare simplă: să se stabilească care anume din Bisericile istorice actuale, reprezintă și continuă neîntrerupt dogmatic, cultic și canonic Biserica una în care urmează să se reîntegreze pînă la urmă cei separați, totuși problema se complică întrucît fiecare Biserică consideră că ea este singura cea adevărată, iar alții, însă, dimpotrivă consideră că nici o Biserică istorică nu poate pretinde aceasta. În consecință se afirmă că Biserica una trebuie căutată în altă parte, sau urmează să o creăm noi.

Cu toate că C.E.B. se menține pe o poziție de neutralitate eclezio logică lăsînd Bisericii posibilitatea de a căuta unitatea ecumenică și să umple acest concept cu conținutul doctrinar specific fiecărei confesiuni, totuși Mișcarea ecumenică de la Geneva recunoaște că există o unitate reală a creștinilor în Hristos, dar care este încă imperfectă și nedeplin manifestată. Nu e vorba de a crea această unitate, ea deja există ca o unitate ascunsă, implicită, ci numai de o realizare sau actualizare mai deplină a ei, de un progres în manifestarea ei concretă. «Noi invităm Bisericile — s-a spus în 1963 la Montreal — să continue în toate felurile ce le vor fi cu putință, să manifeste în mod vizibil această unitate de viață care este ascunsă în Hristos, în Dumnezeu.

De la început, C.E.B. a fost în căutarea unor structuri și concepte ecumenice temporale ca semne care să exprime tot mai deplin unitatea vizibilă a Bisericii, pînă atunci cînd vor fi suprimate de structura universală care va exprima unitatea deplină a creștinilor. Dar în ciuda eforturilor sale remarcabile în direcția manifestării din ce în ce mai depline și explicate a unității noastre creștine, de a realiza o voință comună de unitate și de a impune o strategie comună a unității, Bisericilor membre ale C.E.B. le lipsește, din păcate, o viziune de ansamblu asupra unității creștine pe care tind s-o realizeze, precum și asupra unității Bisericii și structurilor fundamentale prin care se exprimă și menține.

Într-un document pregătit al celei de a V-a Adunări generale a C.E.B. se spune: «Bisericile care fac parte din Mișcarea ecumenică nu au încă o concepție comună despre unitatea pe care ele s-au angajat să o realizeze. Ele știu doar că sînt chemate la unitate și că Biserica lui Hristos este una». De asemenea ele mai știu că «C.E.B. nu are o definiție oficială a unității» și că «el oferă Bisericilor numai posibilitatea să găsească această concepție comună despre unitate în discuțiile pe care le angajează».

Deși nu s-a ajuns încă, pe plan ecumenic, la un consens deplin în privința naturii unității Bisericii ca dat și a unității văzute a Bisericilor ca scop, totuși în ultimele Adunări Generale ale C.E.B. conceptul de unitate a fost clarificat progresiv în diversele sale laturi, cunoscînd o evoluție doctrinară pozitivă de la o Adunare generală a C.E.B. la alta.

La a III-a Adunare generală a C.E.B. de la New Delhi (1961) s-a făcut un progres important prin depășirea viziunii eclesio logice hristomoniste de pînă acum și considerarea unității Bisericii într-o perspectivă trinitară mai largă și mai realistă, ca un dar dumnezeiesc și misiune. La New Delhi s-a pus accentul îndeosebi pe dimensiunea sau aspectul local al unității Bisericii în fiecare loc, și pe structurile fundamentale prin care aceasta se exprimă și este în același timp în comuniune cu toate Bisericile de pretutindeni.

A IV-a Adunare generală a C.E.B. de la Uppsala (1968), a îmbogățit conceptul de unitate extinzîndu-o asupra tuturor creștinilor din toate locurile, accentuînd dimensiunea universală a unității Bisericii, întrucît prin universalitatea ei Biserica depășește orice formă de egoism și particularism, fiind un semn al unității viitoare a tuturor creștinilor întrucît Hristos a murit și a înviat pentru toți. Unitatea Bisericilor apare acum ca o unitate în diversitate, ca o expresie dinamică a universalității sale care să-i permită să se integreze în diferite contexte sociale și spirituale locale. În felul acesta noțiunea de universalitate a Bisericii exprimă atît plenitudinea, integritatea și totalitatea vieții în Hristos cît și capacitatea sa de a se integra în varietatea contextelor și condițiilor în care se află.

Adunarea generală de la Uppsala a lansat un apel Bisericii de pretutindeni să devină conștiente de apartenența lor comună, cit și de vocația lor de a acționa împreună subliniind că ele formează un singur trup în lume, și trebuie să găsească noi forme în care să exprime mai bine unitatea lor în diversitate, sugerind pentru aceasta conceptul de comunitate conciliară ca model al viitoarei unități creștine.

A V-a Adunare generală a C.E.B. de la Nairobi (1975) încearcă să schițeze «viziunea unei Biserici unite ca o comunitate conciliară», luând ca bază definițiile date acestui concept în colocviile Comisiei «Credință și Constituție» de la Louvain (1971) și Salamanca (1973) după care, Biserica una trebuie înfățișată ca o comunitate conciliară de Biserici locale, autentic unite. În această comunitate conciliară fiecare Biserică locală posedă în comuniune cu celelalte, plenitudinea și mărturisește aceeași credință apostolică; fiecare Biserică locală recunoaște că celelalte Biserici fac parte din aceeași Biserică a lui Hristos și că inspirația lor provine din același Duh. Bisericile locale sînt legate prin același Botez și aceeași Euharistie și recunosc reciproc membrii și ministeriile lor și mențin strînse relații cu celelalte Biserici în cadrul Adunărilor conciliare».

Așa cum s-a precizat chiar la una din Conferințele noastre interteologice desfășurată la Sibiu, în 1975, noul concept ecumenic de unitate ca o comunitate conciliară, lansat de Adunarea de la Nairobi, deși este foarte seducător și conține unele elemente pozitive prin care se caută să se exprime dimensiunea universală a Bisericii, el este încă insuficient elaborat, imprecis și ambiguu pînd să dea naștere chiar la nedumeriri și echivocuri. El ar vrea să reprezinte o imagine a Bisericii una, fără să poată fi însă un substitut al ei. De asemenea acest concept nu este și nici nu poate fi nici măcar un atribut al Bisericii ca echivalent al sobornicității, precum nici un conciliu ecumenic. El trebuie înțeles atît ca scop de realizat, cit și ca o cale de urmat prin intermediul căreia comunitatea noastră poate fi exprimată încă de pe acum, deși în mod nedeplin, ca o comunitate consiliară, ea maturizîndu-se și desăvîrșindu-se progresiv, fără să poată constitui însă un model de unire.

Conceptul de comunitate conciliară se complică apoi și mai mult prin alte două idei de bază pe care le implică, insuficient elaborate și discutabile și ele, și anume: unitatea organică și recunoașterea reciprocă totală a Bisericilor prin convergență și reconciliere.

Unitatea organică, element constitutiv al comunității conciliare, pretinde că Bisericile care s-au recunoscut reciproc prin reconcilierea pozițiilor «să-și abandoneze identitatea lor națională tradițională și să se integreze în cadrul mai larg al unei identități globale», s-a spus în Colocviul de la Salamanca. În acest sens orice pas în direcția unității pune în discuție identitatea și specificul doctrinar și național al Bisericilor despărțite actual. Cu alte cuvinte, în unitatea organică nu e vorba de descoperirea de către fiecare Biserică a identității genuine a Bisericilor de totdeauna, ci de abandonarea identității confesionale proprii și dobîndirea unei alte identități globale, convenabile, realizate din convergența și reconcilierea părților.

Înțelegerea refacerii unității Bisericilor ca o moarte sau pierdere a identității proprii fiecărei Biserici locale, prin dobîndirea unei alte identități globale, artificiale, a dus în activitatea din ultimul timp a C.E.B. la o adevărată «criză a identității» și la accentuarea și apărarea, prin reacție, a identității confesionale proprii.

Afară de aceasta, conceptelor de unitate organică și recunoaștere mutuală totală a Bisericilor prin convergență și reconciliere sînt discutabile, imprecise, ambigui și iată de ce :

1. — Pentru că unitatea ființială a Bisericii fiind un dat dumnezeiesc, obiectiv, identitatea Bisericii rămîne peste veacuri meru aceeași, fără să se schimbe după oameni și epoci.

2. — Conceptul de unitate organică rezolvă apoi unilateral relația dintre universal și particular prin minimalizarea și sacrificarea acestuia din urmă în favoarea unei universalități ce denaturează, însă, sobornicitatea Bisericii. Fiindcă sobornicitatea exprimă atât universalul care ține împreună Bisericile, cât și particularul concretizat în posibilitatea integrării dinamice a Bisericii în viața popoarelor.

3. — Recunoașterea mutuală totală a Bisericilor prin convergența și concilierea punctelor doctrinare mai mult sau mai puțin opuse, duce inevitabil la relativizarea credinței și învățăturii apostolice, ca și la relativizarea Bisericilor care au păstrat integral și nealterat Revelația dumnezeiască și au rămas credincioase Tradiției apostolice și dovedesc succesiunea apostolică neîntreruptă de credință și har.

Fără discuție, una din condițiile de bază pentru restaurarea unității văzute depline a Bisericilor este comuniunea lor desăvîrșită în credință și Taine, dar la aceasta nu se ajunge numai prin recunoașterea mutuală totală a miniștrilor și Tainelor săvîrșite de ei, prin o reconciliere a pozițiilor lor diferite, ci în primul rînd prin consensul sau acordul deplin al tuturor în învățătura și tradiția apostolică integrală. De aceea, progresul adevărat în unitatea văzută a Bisericilor nu înseamnă numai progresul lor în slujirea și mărturia creștină comună, ci mai ales progresul lor în consensul dogmatic tot mai deplin în învățătura și Tradiția apostolică, ca premisă și condiție fundamentală a comuniunii eclesiale plene.

După 30 de ani de eforturi susținute ale C.E.B. se poate constata un progres remarcabil în această privință, concretizat în o serie de documente importante ale C.E.B., între care citez documentul Reconcilierea Bisericilor: Botez, Euharistie, Ministeriu (Taizé, 1974), elaborat și adoptat de Comisia «Credință și Constituție» la reuniunea sa de la Accra (Ghana), din 1974, și transmis Bisericilor membre spre studiere. Documentul este rodul unei activități comune de peste 15 ani, a unor teologi ortodocși, catolici, anglicani și protestanți de diferite tendințe, în dorința de a stabili un consens asupra Botezului, Euharistiei și Ministeriului, care așa cum se afirmă în introducere «este una din perspectivele cele mai importante pentru realizarea unității văzute pe care o caută Bisericile divizate din Mișcarea ecumenică» (p. 5).

Se precizează, însă, «că aceste trei documente nu reprezintă de fapt un consens în sensul deplin al cuvîntului», ci numai o sinteză a «convingerilor și perspectivelor comune», în scopul de a oferi Bisericilor membre «posibilitatea unei recunoașteri mutuale». Documentul reprezintă doar o încercare de îmbogățire reciprocă, ce nu urmărește să satisfacă nici o parte în mod deosebit. Cu toate limitele și slăbiciunile lui, documentul este însă remarcabil, sinceritatea, onestitatea și curajul cu care recunoaște greutățile pe care le întîmpină teologii diferitelor confesiuni creștine atunci cînd abordează o problemă de importanța unității Bisericii.

Punctele comune în privința naturii și formei Botezului sînt numeroase și esențiale. În ce privește semnificația Botezului aceasta constă:

1. — În participarea la moartea și învierea lui Hristos, care este ideea centrală a Botezului; 2. în incorporarea în trupul lui Hristos prin harul Duhului Sfînt și 3. Botezul inaugurează prin credință și angajament personal, o creștere în participarea la viața în Hristos ce durează toată viața, fiind o luptă permanentă și o experiență continuă a harului baptismal (p. 15).

Deși documentul nu vorbește expres despre iertarea și ștergerea reală a păcatului strămoșesc prin Botez aceasta fiind mai mult presupusă în prima semnificație, fapt care atenuează mult sensul creșterii noastre în viață în Hristos, în continuare, scoate în evidență trei implicații fundamentale ale Botezului și anume: 1. *legătura unității noastre cu Hristos și unii cu alții, așa încât «unitatea noastră baptismală în Hristos constituie un apel adresat Bisericii de a învinge divizările lor și a ajunge la unirea vizibilă totală»* (p. 16). 2. Botezul ne dă dreptul participării la Euharistie. De aceea, lipsa acesteia «apare însă ca o contradicție față de darul baptismal pe care noi pretindem toți că l-am primit» (p. 16). 3. Angajamentul și mărturia credinciosului care trebuie să crească «pînă la starea bărbatului desăvîrșit, la măsura plinătății lui Hristos» (Efes. IV, 13), prin care se manifestă în lume umanitatea cea nouă eliberată.

În ce privește forma Botezului, documentul precizează că Botezul: presupune prezența unui preot consacrat, se face cu apă în numele Sfintei Treimi și celelalte elemente constitutive ceremoniei baptismale: invocarea Duhului Sfint, lepădările și mărturisirea credinței în Hristos.

S-a făcut de asemenea un pas important spre înțelegerea practicii vechi a Botezului copiilor «care are loc într-un context în care se subliniază caracterul comunitar al credinței și mediul credinței. În cazul acesta comunitatea întreagă afirmă credința sa în Dumnezeu și se angajează să creeze acest mediu al credinței, în cadrul Bisericii, prin cultul, învățătura și mărturia sa. Necesitatea credinței personale pentru cel ce se botează nu este diminuată de acest mediu, ci dimpotrivă» (p. 20).

De asemenea, Documentul concepe Taina mirungerii sau «confirmarea ca un complement sacramental al Botezului» și socotește că Bisericile care o administrează mai târziu «ar putea să recunoască Botezul și confirmarea într-un singur act liturgic de inițiere, revenind astfel la practica epocii patristice, privind botezul adulților ca și al copiilor» (p. 21). În tot cazul lărgirea cercetării în continuare privind relația Botez-Mirungere ar putea duce la lărgirea consensului asupra a încă unei Sfinte Taine, ceea ce va fi un câștig imens și o nouă treaptă spre unitate.

Și în privința Euharistiei Documentul relevă un *progres simțitor descoperind o serie de puncte comune privind semnificația Euharistiei*: 1. ca mulțumire adusă Tatălui, 2. ca anamneză sau memorial al unui Hristos (ca reprezentare și anticipare), 3. ca invocare sau epicleză a darului Duhului Sfint și 4. ca o comuniune cu Hristos și cu trupul Lui care este Biserica.

Deși textul privind Euharistia are unele lacune și pare pe alocuri insuficient elaborat, afirmînd într-un loc că «Duhul Sfint este cel care face pe Hristos să fie prezent real și dat în pîine și vin, împlinind cuvintele de instituire» (p. 35), în alt loc spune că «anamneza lui Hristos este esența Euharistiei» (p. 35), acordînd parcă o pondere prea mare anamnezei în detrimentul epiclezei.

Totuși documentul relevă patru puncte comune deosebit de importante și anume: 1) Recunoașterea quasiunanimă a prezenței reale a lui Hristos în Euharistie, chiar dacă aceasta este înțeleasă diferit de confesiuni; 2) Iisus Hristos este prezent obiectiv în Euharistie, prezența Lui nefiind dependentă de credința ministrului săvîrșitor sau le cea a primitorului; 3) arată că epicleza e folosită din ce în ce de mai multe confesiuni și 4) că Iisus Hristos este prezent real în elemente, vorbind, cum trebuie, de consumarea resturilor după împărtășanie.

E adevărat că documentul nu vorbește mai explicit de prefacerea elementelor prin epicleză, nu spun nimic de Sfînta Euharistie ca jertfă care actualizează de fie-

care dată pentru credincioși roadele jertfei de pe cruce și nici nu vorbește de necesitatea plenitudinii credinței înainte de împărtășanie, verificată prin Taină Spovedaniei sau Pocăinței, Euharistia putând fi primită și fără o pregătire duhovnicească prealabilă. Studiarea însă a relației mai strinse între Euharistie și Spovedanie ar lărgi consensul și asupra Tainei Pocăinței, ceea ce ar fi de asemenea un câștig enorm pe calea unității. Sigur că mai există încă problema de soluționat, ca de exemplu cea a săvîrșitorului Euharistiei, întrucît pentru unii e nevoie ca el să aibă succesiune apostolică, pentru alții nu.

Documentul scoate apoi în evidență implicațiile misionare și ecumenice ale Euharistiei în sensul că cei reconciliați în Euharistie trebuie să devină slujitori ai reconcilierii între oameni (p. 39) sau că Euharistia care este comuniunea deplină cu membrii Bisericii Universale este «sfîrșitul divizărilor» și că «orice Biserică, oricare ar fi ea, prin Euharistie, realizează experiența totalității Bisericii și o revelează în plenitudinea ei» (p. 40), ceea ce este însă discutabil și insuficient întemeiat, întrucît face abstracție de problema plenitudinii credinței apostolice ca o condiție prealabilă a Comuniunii euharistice eclesiale.

În sfîrșit, în ce privește Ministeriul, una din problemele cele mai grele pentru dialogul ecumenic, Documentul evidențiază cîteva puncte de acord, e adevărat mai generale, și anume: 1) că ministeriul ordonat a fost și este un element esențial al comunității creștine și în strînsă legătură cu ministeriul general al poporului lui Dumnezeu. 2) Orice ministeriu este înrădăcinat în ministeriul lui Iisus Hristos în și misiunea dată de El, Sfinților Apostoli și 3) fără să facă însă o deosebire esențială între ministeriul ordonat special și ministeriul general al poporului lui Dumnezeu, manifestă o oarecare înțelegere față de forma veche a ministeriului ordonat: episcop, preot și diacon, ca și față de succesiunea apostolică a hirotoniei.

Privită în ansamblu, însă, concepția despre ministeriu ordonat așa cum este ea definită în Document, ne apare ca insuficient elaborată și pe alocuri ambiguă și neclară, ca de exemplu atunci cînd spune că «ministrul care participă, ca fiecare creștin, la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul întregului popor al lui Dumnezeu, împlinește ministeriul său sacerdotal, întărind, edificînd și exprimînd sacerdoțiul împărațesc și profetic al credincioșilor, prin slujirea Evangheliei, prin prezidarea vieții liturgice și sacramentale a comunității euharistice și prin rugăciunea sa de mijlocire» (p. 60). Deși lasă, parcă, impresia că ministrul participă la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul poporului, totuși el participă la acestea ca orice laic, fără nici o deosebire. În plus, Documentul vrea să acrediteze ideea că participarea ministrului la sacerdoțiul lui Hristos este în ultimă instanță expresia participării lui la sacerdoțiul poporului credincios pe baza mandatului din partea comunității. În acest sens se spune că «autoritatea ministeriului aparține ansamblului comunității în care a fost ordonat» (p. 58), sau că «ministrul ordonat n-are autoritate decît în și prin comunitatea concretă căreia îi aparține» (p. 59). Această insistență însă prea mare asupra mandatului pe care ministrul îl primește din partea comunității ca purtătoare colectivă a sacerdoțiului lui Hristos, duce însă la minimalizarea hirotoniei. «Învocarea Duhului Sfînt (în actul hirotoniei), — se spune în Document — are drept scop să atesteze ceea ce în anumite tradiții, se numește sacramentalitatea hirotoniei» (p. 102). Aceasta este deci mai mult o concesie față de «anumite tradiții» care văd în hirotonie un sacrament.

A fost abordată pe larg și problema actului de săvîrșire a hirotoniei și a condițiilor cerute pentru hirotonie, precum și problema hirotoniei femeilor. Aceasta datorită pozițiilor divergente între Biserici, rămîne în continuare obiect de studiu și dis-

cuție». «Actul de ordinațiune — se spune — este în același timp: invocare a Duhului Sfânt (epicleză), semn sacramental, recunoaștere a darurilor și angajament» (p. 73), ceea ce este, însă, un pas pozitiv.

Documentul arată apoi că există o diversitate sau pluralitate de structuri ale ministeriului susținând fără o motivare solidă, că ele sînt determinate de particularitățile istorice și culturale ale fiecărei Biserici și că «aceasta nu diminuează cu nimic realitatea ministeriului unic descoperit în Hristos și constituit de Duhul Sfânt în misiunea dată Apostolilor. Chiar dacă printre structurile ministeriului predomină tipul întreit al ministeriului: episcop, presbiter, diacon, ar fi totuși fals să se excludă celelalte forme ale ministeriului care se găsesc în Biserici. Într-una din aceeși comunități, e posibil să existe alături diferite stiluri de viață eclesială și structuri ale ministeriului, fără ca unul din ele să servească de model altora» (p. 62). Însă structurile fundamentale în care se manifestă ministeriul în Biserica apostolică nu sînt determinate de condițiile istorice ale epocii, ci sînt o instituție dumnezeiască, ce nu poate fi obiect de discuție.

Documentul manifestă o largă înțelegere față de succesiunea apostolică întrucît «transmiterea organizată a ministeriului este astfel un semn vizibil al continuității întregii Biserici și în același timp al participării și contribuției efective ale ministeriului la această continuitate. Unde lipsește aceasta e o întrebare dacă mai este menținută apostolicitatea Bisericii în plenitudinea sa» (p. 65). Dar, în continuare, se încearcă o reconciliere artificială a pozițiilor cînd se afirmă că «deși hirotonia miniștrilor prin episcop a devenit foarte curînd o practică aproape universală în Biserică, este imposibil de a dovedi că o atare ordine eclesială există pretutindeni în Biserică din timpurile cele mai vechi» (p. 66) și cînd cere ca «Bisericile care au păstrat succesiunea apostolică să recunoască veritabilul conținut al ministeriului ordonat existent în Bisericile care n-au o atare succesiune» (p. 102), ca și cînd succesiunea apostolică n-ar avea o importanță decisivă pentru ministeriu și Biserică în general. Însă, dacă se renunță la succesiunea apostolică drept criteriu colectiv al persistenței Bisericii actuale în credința și misiunea Bisericii primare, s-ar cădea inevitabil în aprecieri subiective cu privire la conținutul învățăturii și misiunii apostolice, ridicîndu-se astfel obstacole de netrecut în calea unității doctrinare a Bisericilor.

Documentul vorbește apoi, ambiguu, de «schimbări și înnoiri în Biserică și ministeriu» susținînd iarăși în spirit conciliant că «formele noi ale ministeriului au aceeași valoare ca și formele pe care cutare sau cutare Biserică le-a moștenit într-un loc și timp dat» și că formele acestea vechi ale ministeriului, «sînt susceptibile și ele de adaptare la situațiile ecumenice noi» (p. 91) ca și cînd structura fundamentală a ministeriului eclesial ar putea constitui un obiect de tranzacție și schimbat după oameni, timpuri, locuri și interese.

Manifestînd un interes și preocupare permanentă pentru concilierea pozițiilor doctrinare diferite, la sfîrșit, Documentul indică și căile spre recunoașterea mutuală totală a Bisericilor și ministeriilor lor, pînă la realizarea comuniunii depline între ele, îndemnînd Bisericile, așa cum am văzut, fără o motivare teologică temeinică, să respecte și să considere ministeriile celelalte ca apostolice și date de Hristos, indiferent dacă au sau nu succesiunea apostolică. Desigur, pentru a ajunge aici e necesar ca unele din problemele abordate să fie adîncite în continuare, în strînsă legătură cu altele legate de acestea, ca de exemplu: care sînt elementele structurale fundamentale ale comunității eclesiale locale și universale și altele.

Desigur, după ce documentul acesta va fi îmbunătățit și diortosit potrivit observațiilor Bisericii și aprobat de viitoarea Adunare generală a C.E.B., va fi o adevărată «revelație a vremii» cum a declarat P. S. Antonie la ședința Comitetului Central al C.E.B. de la Geneva din august 1977.

În lumina documentelor analizate despre comunitatea conciliară și ministeriu trebuie apreciat și stadiul actual al unei alte probleme din cele mai dificile ale dialogului ecumenic și anume, problema autorității în Biserică, care este strâns legată de altele ca cea a infailibilității Bisericii, a normei de credință și a izvoarelor acesteia, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a magisteriului în Biserică sau a instanței care decide în materie de credință sub asistența Sfântului Duh: credinciosul, papa, sinodul? Problema aceasta a fost atinsă tangențial în documentul analizat precum și în diferite întruniri ecumenice în legătură cu ministeriul, comunitatea conciliară și a rolului conciliilor locale și universale sau a învățămîntului în Biserică, și mai pe larg într-un document recent elaborat de o Comisie mixtă anglicano-romano-catolică, care s-a ținut la Veneția, în august 1976. Documentul vorbește pe rînd despre autoritatea creștină, autoritatea în Biserică, autoritatea în comuniunea Bisericilor, autoritatea în materie de credință, autoritatea conciliară și primațială. Tema este deosebit de dificilă, întrucît ridică iarăși o serie de alte probleme ca cea a episcopatului și a magisteriului Bisericii locale și universale, întrunit în concilii, ca și a obiectului infailibilității Bisericii întrunită în sinoade. Documentul relevă numeroase puncte de vedere comune anglicano-catolice referitor la autoritatea în Biserică, dar și unele dificultăți de punere în acord între autoritatea conciliară și cea primațială. E regretabil, însă, absența ortodocșilor și a protestanților de la acest dialog pentru conturarea unei perspective cu adevărat ecumenice în legătură cu această temă care, fiind în prima fază de abordare, necesită încă studii și discuții aprofundate în continuare, pînă la clarificarea ei deplină.

•

Din cele expuse pînă acum privind unitatea creștină în stadiul actual și perspectivele ei de realizare în viitor, așa cum se desprind ele din documentele din ultima vreme ale C.E.B., nu putem să fim pesimiști, dar nici exagerat de optimiști, cum li s-au părut unora după publicarea de către C.E.B. a documentului «Reconcilierea Bisericilor: Botez, Euharistie Ministeriu», că prin aceasta diferențele doctrinare dintre Biserici au fost învinse și că de acum înainte alte sarcini stau în fața lor și anume, misionare și practice.

Sîntem realiști atunci cînd afirmăm că s-au făcut într-adevăr unii pași importanți pe calea unității spre credința comună, dar trebuie să recunoaștem că mai sînt încă multe de făcut în continuare, pînă cînd vom fi cu adevărat și pe deplin toți una.

Bisericile membre ale C.E.B. au realizat mai ales în ultimul timp unele lucruri pozitive și încurajatoare pe calea unității, ce deschid noi perspective:

1. Necesitatea de a exprima în continuare în forme tot mai adecvate unitatea noastră creștină pe care o avem deja.
2. Necesitatea lărgirii în continuare a consensului doctrinar prin adîncirea dialogului teologic, precum și a bazei teologice minimale a C.E.B.
3. Necesitatea unei strînse legături între preocuparea pentru realizarea unității creștine și angajarea fermă a Bisericii în opera de slujire comună a societății și omului.

Drumul dialogului ecumenic ascendent pe care l-au parcurs pînă acum Bisericele în cadrul C.E.B., cît și unele rezultate pozitive la care au ajuns în privința unității doctrinare și slujirii comune deschid, așadar, înaintea tuturor Bisericilor creștine noi perspective de conlucrare ecumenică și de lărgire continuă a consensului lor doctrinar în viitor. Încrederea în rezultatele încurajatoare de pînă acum, ca și în lăgăduința și rugăciunea ultimă a Mîntuitorului că vom fi una, ne dau dreptul să sperăm.

III. După susținerea referatelor, au urmat discuțiile asupra temelor tratate, sub conducerea Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic universitar din București. Din discuțiile care au subliniat numeroase idei și au aprofundat anumite aspecte ale problemelor abordate, s-au desprins două direcții principale: 1) **evaluarea activității Consiliului Ecumenic a Bisericilor la a 30-a aniversare a sa și 2) ecumenismul local ca activitate și contribuție la dezvoltarea mișcării ecumenice.**

I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin al Ardealului, care a deschis discuțiile, referindu-se la cele două coordonate amintite, a spus următoarele:

«Pe planul gîndirii teologice, teologia ortodoxă românească — în ultimii treizeci de ani — s-a manifestat cu o vitalitate deosebită, remarcîndu-se nu numai prin legătura ei cu Evanghelia Domnului, cu Tradiția Sfinților Părinți și cu teologia ortodoxă în general, ci și prin ancorarea ei în actualitate, în problemele ridicate de viața Bisericii, de viața Ortodoxiei și a creștinătății întregi, de viața epocii noastre. Avem astfel o teologie vie, după pilda Sfinților Părinți, pentru care a teologhisi nu e numai a gîndi sau o vorbi despre Dumnezeu, ci e viață în Dumnezeu, e gîndire trăită și trăire gîndită, e o floare răsărită în solul realității divine și umane, de aceea și izvor de viață și orientare în actualitate.

Pe planul acțiunii, care constituie mereu o unitate cu planul gîndirii teologice, înnoirea cuprinde toate sferele vieții bisericești, atît viața internă a Bisericii noastre, cît și relațiile ei cu celelalte Biserici Ortodoxe, cu alte Biserici creștine, cu năzuințele vremii, cu spiritul înfrățelității ecumenice, al luptei comune pentru pace și înfrățire între popoare.

Dar Biserica nu se poate mîrgini numai la activitatea duhovnicească, nu se poate închide în cercul ei de preocupări, și să fie străină de înfrîntările vremii. Ea trebuie să ajute în duhul iubirii creștine și la strădaniile societății noastre pentru o viață mai bună și mai fericită.

În ceea ce privește relațiile intercreștine ecumeniste, e cunoscută atitudinea Bisericii Ortodoxe Române, atît pe plan intern, cît și pe plan extern. Pe plan intern, înfrățelatea ecumenistă dintre culte este așa de evidentă încît cei ce ne-au vizitat țara au constatat că aici este un model de conviețuire și conlucrare între culte. Pe plan extern, năzuința tuturor este refacerea Bisericii celei una, posibilă pe baza credinței Bisericii ecumenice din primele veacuri și a principiilor sinodalității și autocelalței.

De pe această culme a idealurilor de înfrățire între culte și în lumina ecumenismului practicat de Biserica Ortodoxă Română, întîmpinăm conferința interteologică confesională care reprezintă un moment important în desfășurarea lucrării noastre comune pe plan ecumenic. Acest popas aniversar ne oferă posibilitatea să privim în urmă spre înfrățirile realizate, dar mai ales să întrevădem perspectivele viitorului ce ne stau în față. Referatele prezentate au înfrățit principalele momente ale activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor în ultimii treizeci de ani și ale altor organizații creștine ecumeniste, succesele înregistrate de aceste organisme intercreștine, și au

scos la lumină sarcinile și perspectivele viitorului acestei binecuvîntate lucrări de refacere a unității creștine.

Chiar dacă la început și pe parcurs Mișcarea ecumenică a cunoscut unele momente de oscilație — necesar fiind să facem mereu deosebire între unitatea Bisericii și unitatea creștinilor, cum am propus și eu în unele studii încă de acum 15 ani — preocuparea pentru refacerea unității creștine apare acum strîns legată de slujirea popoarelor și a lumii contemporane, devenind o constantă esențială a ecumenismului creștin.

În acest sens s-a acordat, în referatele ascultate, atenția cuvenită aportului adus de Bisericile creștine din țara noastră la promovarea spiritului ecumenic în relațiile de frățietate dintre culte și la sprijinirea năzuințelor superioare ale poporului nostru, al omenirii întregi, spre idealul de unitate și pace, de colaborare și înțelegere reciprocă — principii pe care le privim în lumina Evangheliei lui Hristos.

Stăruind asupra acestui aspect deosebit de însemnat, aș dori să menționez, ca un cunoscător al realităților din țara noastră, și ca un participant activ la Mișcarea ecumenică din patria noastră, că s-a ajuns într-adevăr la o conlucrare frățească între teologii diferitelor culte de la noi. Între Institutele noastre teologice, între profesorii lor, între slujitorii și conducătorii cultelor din țara noastră s-au încheiat relații personale foarte strînse, am procedat la schimburi de publicații, am participat reciproc la evenimente deosebite din viața Bisericilor noastre, la întruniri ecumenice pe plan internațional etc.

Personal am avut întâlniri numeroase cu episcopi aparținînd diferitelor Biserici din țară și de peste hotare, precum și cu slujitori aparținînd Bisericii romano-catolice, reformate, evanghelice, luterane, unitariene etc., cu prilejul unor vizite canonice la parohii, care au produs satisfacții reciproce, momente de adevărată înălțare sufletească și patriotică.

Semnificativă este, în ceea ce privește pătrunderea în masele de credincioși a ideilor ecumeniste, imaginea frumoasă pe care o prezenta cu ani în urmă cu prilejul unei astfel de vizitații la parohia Boian pastorul evanghelic luteran, cînd spunea: «Aici la Boian, unde păstoresc de 3 ani, am observat încă ceva care ne-a bucurat și anume: între credincioșii ortodocși și evanghelici există relații foarte bune și strînse. De multe ori duminica, după masă, văd credincioși ortodocși și evanghelici, șezînd pe bancă în fața caselor și vorbind despre munca lor comună pe ogoare, sau de grijile și bucuriile lor familiale, de multe ori cu privire la credință. Ei știu deosebirile de obiceiuri și sărbători, dar respectă felul de a trăi și a crede al altuia».

Înnouirea teologiei generală de înnouirea societății în care trăim, a avut ca urmare apropierea pozițiilor noastre teologice, înrădăcirea noastră în duhul dragostei față de Dumnezeu și față de aproapele după preceptele aceleiași Evanghelii a lui Iisus Hristos. Discuțiile teologice purtate în duhul dragostei creștine și al respectului reciproc, ne-au ajutat să descoperim noi aspecte, care au făcut posibilă unitatea de vedere și conlucrarea practică.

Cu satisfacție doresc să subliniez că ne-am aflat în permanență una: ortodocși, catolici, protestanți și unitarieni, în aceeași slujire a patriei noastre, a năzuințelor de libertate și independență ale poporului nostru, ascultînd și unii și alții îndemnul și chemarea conducătorilor înțelepți ai patriei noastre în frunte cu Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu și de a sprijini, de pe poziția noastră, eforturile constructive ale poporului nostru.

În lumina Evangheliei lui Hristos, în duhul înfrățirii ecumenice, n-am pierdut nici o singură clipă în vederea scopului principal spre care năzuim împreună: refacerea unității creștine pentru care s-a rugat Mîntuitorul în rugăciunea arhierescă din grădina Ghetsimani. Aceasta însă nu ne-a împiedicat să acordăm importanța cuvenită problemelor majore care preocupă omenirea zilelor noastre.

În acest chip am înțeles să sprijinim și să polarizăm acțiunile întreprinse de Consiliul Ecumenic al Bisericilor pentru relacerea Bisericii celei una, în cei treizeci de ani de activitate. Bunul Dumnezeu să ne ajute și să ne învrednicească să ducem la bun sfîrșit această lucrare de înfrățire și unitate a Bisericii Sale celei una și la ale cărei temelii stă cea mai mare jertfă de care a fost învrednicită vreo dată omenirea, jertfa unicului Fiul al lui Dumnezeu și învierea lui spre viață veșnică.

Fie ca să slujim aspirațiile majore ale lumii contemporane precum și mărețele realizări din țara noastră în unitate deplină !».

1. Evaluarea activității C.E.B.

a) **Comunitatea conciliară.** În cei 30 de ani de activitate, C.E.B. a înregistrat un progres doctrinar în problema unității vizibile a creștinilor, concretizat în conceptul general de comunitate conciliară, asupra căruia au stăruit și o serie de participanți la discuții, pe marginea referatelor prezentate.

D-l **Albert Klein**, episcopul Bisericii Evanghelice C.A. (Sibiu) a spus :

«În al doilea referat secundar, Prof. Dr. I. Ică a amintit termenul de *comunitate conciliară*, care este întrebuințată în cadrul Consiliului Ecumenic pentru caracterizarea unui model al unității creștine. Într-una dintre conferințele teologice interconfesionale ne-am ocupat de acest model, ajungînd între altele la concluzia critică că conciliile au fost organe ale Bisericii nedespărțite și nu foruri de consfătuire între diferite Biserici.

În cadrul consfătuirilor celei de-a IV-a Adunări generale de la Dar es Salaam (1977), Federația Mondială Luterană a propus ca un nou model al unității creștine *diversitatea reconciliată*. Acest concept exprimă că diversitățile confesionale, dacă sînt orientate spre centrul evangheliei și al credinței apostolice, pierd caracterul lor despărțitor și pot fi împăcate într-o comunitate ecumenică ce poate cuprinde și diferențieri confesionale.

Conceptul diversității reconciliate nu pretinde a fi o descriere completă și detaliată a drumului și a străduințelor pentru unitatea creștină. Poate fi însă apreciat ca un ajutor de orientare în procesul actual de apropiere a Bisericilor, pentru că descrie un drum spre unitate fără să ceară sacrificarea tradițiilor și a identității confesionale a Bisericilor. Este o cale a întîmpinării vii, a experiențelor spirituale comune, a dialogului teologic de-a lungul căruia specificul fiecărei Biserici nu se pierde ci se limpezește și se reînnoiește, astfel încît devine acceptabil pentru partener ca o expresie legitimă a credinței creștine unice.

Diversitățile nu se schimbă, dar nici nu se păstrează; ele pierd însă caracterul despărțitor, și se împacă; căci unitatea reconciliată nu înseamnă numai coexistență, nici uniformizare, ci unitate în diversitate».

Prof. **Lorand Lengyel**, de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca, a subliniat la rîndul său că Federația Luterană Mondială, la a II-a sa Adunare generală de la Dar es Salaam (1977), opune *unității organice* implicată în conceptul de comunitate conciliară, pe cel de *diversitate reconciliată*. «*Diversitatea reconciliată*,

a spus vorbitorul, nu numai că permite, ci chiar respectă identitatea confesională tradițională, etnică și națională a Bisericilor care chiar și în această diversitate a lor pot forma o unitate, locmai datorită faptului că sînt reconciliate».

Pr. Prof. **Dumitru Stăniloae**, de la Institutul teologic universitar din București, consideră că problema identității Bisericii, ridicată de conceptul de comunitate conciliară ar putea fi rezolvată prin aprofundarea de către Biserici a propriilor lor formule doctrinare, aprofundare care poate contribui la îmbogățirea reciprocă a partenerilor de dialog. Ce facem cu identitatea? pentru că s-a emis ideea că ar trebui să nu pierdem identitatea proprie confesională a Bisericii proprii, pentru o identitate globală. Toți au militat pentru păstrarea identității proprii. Dar atunci cum putem ajunge la unitate? O foarte interesantă explicație a dat-o Eminentă Sa Episcopul Klein despre această diversitate conciliantă sau reconciliantă. Eu mă gîndesc cam tot în același spirit la o altă formulare, la un fel de menținere, căci trebuie să ne menținem; fiecare Biserică crede că posedă absolutul despre Hristos. Am totul în formulele mele, în exprimările mele. În același timp, simt dacă altul vede pe Hristos altfel decît mine, totuși e ceva care mie îmi lipsește. Și atunci, nu cumva trebuie să încadrez ceea ce are altul în ceea ce am eu? Dar cum pot părăsi atunci formulele mele, căci trebuie să le păstrez și pe acelea. Cum să mă împac cu aceste două lucruri? Și eu m-am gîndit la următoarea cale :

Noi trebuie să ne adîncim în formulele noastre, pentru că în ele — dacă le adîncim — găsim și înțelesurile celorlalți încît se găsesc în formulele mele înțelesurile totale, înțelesurile multiple, și o să rămîn, într-un anumit fel, la formulele mele, dar să mă înțeleg perfect cu ceilalți.

Un fel de pluralism de formule, dar identitate de înțelesuri. Poate un timp, pe urmă se va ajunge chiar pînă la o identitate de formule.

Pr. Prof. **Dumitru Radu**, de la Institutul teologic universitar din București, observă că noțiunea de comunitate conciliară este interpretată deosebit de fiecare confesiune creștină. Pentru a se depăși această situație, trebuie să se plece de la premisa că unitatea Bisericii implică: unitatea plenară în adevărul de credință, Tainele și episcopatul de succesiune apostolică. «Comunitatea conciliară recomandată ca metodă de întărire vizibilă a unității Bisericii și ca scop ultim își are într-adevăr contribuția ei la aceasta. Nu trebuie să ascundem însă definirea acestui concept, care comportă multe implicații. Unul este conceptul catolic despre comunitatea conciliară, altul este conceptul ortodox despre unitatea conciliară și altul este conceptul ecumenist despre unitatea conciliară.

Aceasta este unitatea Bisericii, unitatea dată în Hristos cel mort și înviat, plin de Duhul Sfînt, care trebuie însușită de toate Bisericile pentru ca ele să se afle în Biserica cea «una». Căci calitatea de creștin în sensul plenar al cuvîntului implică cu necesitate apartenența eclezială. Dar nu orice apartenență eclezială îmi dă și calitatea deplină de creștin. Biserica cea una a lui Hristos există real, nu ca o idee hegeliană și nici ca o realitate exclusiv eshatologică. Dacă Biserica una nu există și deci sîntem pe drumul să o găsim, toți sîntem în eroare și fără mîntuire».

Pr. Prof. **Constantin Galeriu**, de la Institutul teologic universitar din București, după ce face o analiză etimologică a termenului de conciliaritate în diferite tradiții bisericești, arată că conceptul de comunitate conciliară nu poate constitui pentru noi ortodocșii un model de adevărată unitate creștină, ci doar o etapă preconciliară pe calea unității creștine.

Diac. Prof. I. Zăgrean, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, referindu-se la documentul doctrinar «Botez, Euharistie și Ministeriu», a arătat că acest document nu reprezintă un consens, dar *«trebuie să apreciem cu satisfacție realismul, sinceritatea, curajul și onestitatea lui. Iar ceea ce îi lipsește va putea fi completat prin efort și înțelegere comună în viitor»*.

Diac. P. I. David, redactor principal la Redacția revistelor centrale bisericești din Patriarhia Română, a arătat că Biserica Ortodoxă Română și-a exprimat punctul său de vedere asupra documentului amintit printr-un referat înaintat Comisiei «Credință și Constituție» a C.E.B., în 1977, iar P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul vicar patriarhal, a adus unele amendamente acestui document în cadrul ședinței Comitetului Executiv al Comitetului Central al C.E.B., din iulie 1977.

Prof. Nicolae Chițescu, de la Institutul teologic universitar din București, a arătat că unitatea Bisericii depășește granițele canonice, fiindcă această unitate implică și o dimensiune harismatică. De aceea, dacă nu se poate vorbi de o unitate vizibilă a Bisericii, se poate totuși vorbi despre o unitate spirituală nevăzută a tuturor creștinilor, care rămîne o consolare a credinței, nădăjdii și dragostei, în unul și același Mîntuitor al lumii întregi, Domnul Iisus Hristos.

Prof. Hermann Pitters, de la Institutul teologic protestant, secția din Sibiu, referindu-se la dezvoltarea mișcării ecumenice din ultimele trei decenii, caracterizată în cele trei referate, a expus următoarele reflecții și întregiri:

1. În referatul principal ni s-a arătat dezvoltarea ecumenismului din 1948 încoace. Pentru noi este foarte important că mișcarea ecumenică nu reprezintă pur și simplu o preocupare teoretică a unor teologi specialiști, ci este adînc înrădăcinată în însăși viața Bisericilor noastre. În acest sens, ecumenismul nostru local, promovat atît de intens între noi, mai ales și pe planul comunităților bisericești, este baza tuturor contribuțiilor noastre la mișcarea ecumenică.

Ecumenismul practicat de Bisericile din țara noastră are o «izonomie» proprie și unele calități aparte. Cred că ar fi foarte important de a se introduce și mai mult experiențele noastre istorice și actuale de conviețuire creștină practică în marea mișcare ecumenică.

2. În primul referat secundar s-a vorbit despre năzuințele ecumenice în cadrul diferitelor organizații bisericești internaționale. Pentru noi este foarte important să participăm activ în aceste organizații (Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace, diferitele alianțe confesionale) și să aducem și în acest cadru o contribuție ecumenistă specifică, valorificînd experiențele noastre făcute pe plan local.

La începutul acestei luni am avut prilejul de a participa ca delegat al Bisericii Evanghelice C.A. la lucrările Grupului preparatoriu al Federației Mondiale Luterane la Geneva, în vederea pregătirii dialogului panortodox-panluteran. Se știe că acest dialog a fost propus de cea de a patra Conferință panortodoxă în 1976. Dialogul este în stadiul de pregătire și se speră că va putea să înceapă în 1980 sau 1981. Este cunoscut faptul că există deja convorbiri ortodoxo-luterane între o serie de Biserici ortodoxe și luterane locale, la care, în unele cazuri, participă și Biserici reformate. Conferințele noastre interteologice din România reprezintă și ele o platformă importantă de întîlnire și colaborare ortodoxo-protestantă. Cred că experiențele noastre vor fi foarte utile pentru desfășurarea viitorului dialog pe plan universal.

3. În al doilea referat secundar am auzit o evaluare din punctul de vedere ortodox a Documentului Consiliului Ecumenic despre Botez, Euharistie și oficiul biseri-

cesc. În legătură cu această tematică teologică centrală va fi necesar să cercetăm și să lucrăm împreună mai departe, pentru a apropia punctele noastre de vedere și pentru a ajunge — poate — totuși la puncte comune.

Noi apreciem documentul despre care este vorba ca o contribuție pozitivă pe drumul spre o recunoaștere reciprocă a Bisericilor. Bineînțeles că în acest document nu este vorba de o expunere completă, echilibrată a învățăturii despre sacrameinte și despre ministeriu în Biserică. Documentul n-are nici caracterul unei declarații de consens a Bisericilor participante. Este vorba doar de o sinteză a unor convingeri comune. Ne pare bine să putem constata că Biserica noastră în viața ei liturgică, în învățătura și în practica ei poate să accepte în linii mari cele expuse în document, alindu-se deci în concordanță, în unele puncte eclesiologice foarte importante, cu multe Biserici reprezentate în Consiliul Ecumenic. În cursul înnoirii liturgice, în Biserica noastră în ultimii ani, am încercat să introducem elemente care exprimă comuniunea creștină universală și bogăția spirituală a întregii creștinătăți. Ne pare esențial că Bisericile care fac parte din C.E.B. își vor putea păstra identitatea lor istorică-confesională chiar și pe drumul realizării unei colaborări mai intense în vederea recunoașterii reciproce a Botezului, a Euharistiei și a Ministeriului eclezial. Unitatea reală a creștinilor dată în însuși Hristos și în lucrarea Duhului Sfânt se manifestă și sub pluralismul unor concepții doctrinare, unor rânduiri liturgice deosebite. Acest pluralism poate fi înțeles ca o manifestare a bogăției darurilor spirituale date Bisericii de către Domnul ei.

În ce privește Botezul, Biserica noastră poate să fie de acord cu cele expuse în document, mai ales dacă se ia în considerare ceea ce se spune în art. 12—14 despre relațiile dintre credință și Botez. O anumită rezervă trebuie să avem față de cele spuse despre confirmare care, după concepția noastră, nu este un sacrament aparte, dar nici nu poate să întregască sacramentul Botezului. Ca rit de binecuvîntare ea reprezintă un act prin care cei botezați și îndrumați în învățătura bisericească sînt admiși la comuniunea euharistică.

În linii generale putem să acceptăm și expunerile despre Euharistie, aceasta fiind, în orice caz, cel mai puternic semn al comuniunii Domnului cu Biserica Sa. Este de dorit ca Bisericile să realizeze comuniunea lor la masa Domnului — pus cu pas. Totuși ne pare că este posibil ca la unul și același loc să existe mai multe comunități, fiecare cu tradițiile culturale și confesionale proprii, care celebrează euharistia aparte, fără a exclude în mod principial pe membrii celeilalte comunități.

Și expunerile despre ministeriul eclezial le putem aprecia pozitiv, mai ales că textul rămîne deschis pentru diferite concepte teologice în privința hirotoniei. Credem că este important ca să se mențină structura parohială a Bisericii cu toate că mobilitatea crescîndă și urbanizarea rapidă cere și căutarea unor căi noi pentru exercitarea serviciului Bisericii în lumea contemporană. Atît comuniunile bisericești, cît și reprezentanții hirotoniți ai ministeriului trebuie să fie gatu de a-și corecta opiniile lor despre rolul ministeriului, examinîndu-le pe baza Sfintei Scripturi. Problematic ne pare însă faptul că în legătură cu arătarea diferitelor grade de recunoaștere reciprocă a ministeriului, punctul central este marcat printr-o unire a Bisericilor. Credem că în cadrul C.E.B. trebuie să se elaboreze alte idei călăuzitoare prin care să se exprime unitatea de credință. Pentru noi, ideile de «unitate în diversitate» sau de «diversitate reconciliată» sînt mai practicabile dar și mai realiste decît formula de «unire organică»

Permiteți ca să închei cu două propuneri practice :

a) Să ne gândim la o aprofundare metodică a conferințelor noastre interteologice. Este foarte bine că lucrările prezentei Conferințe se desfășoară în două zile, oferindu-ne deci mai mult timp pentru discuții. Mă întreb dacă n-ar fi de folos să organizăm și discuții în grup și să ajungem și la formulări teologice comune.

b) Ar fi foarte bine dacă cele trei Institute teologice participante ar elabora un studiu comun mai amplu în care să se arate alături dezvoltarea istorică a conferințelor noastre în ultimele două decenii, cât și o prezentare a tematicii dezbătute, precum și rezultatele la care am ajuns. Aș vrea să subliniez că în lumea mare a ecumenei se știe că noi purtăm un dialog pe plan local. Dar nu se cunosc îndeajuns și experiențele noastre precum și roadele frumoase pe care le-am dobândit. Ar fi util dacă o astfel de prezentare în sinteză s-ar traduce și în alte limbi de circulație mare, pentru ca experiențele noastre să fie valorificate și pe plan mondial.

b) Contribuții românești la C.E.B. și la alte organizații creștine internaționale

Alți vorbitori, în cadrul discuțiilor, s-au referit la contribuția pe care au adus-o Bisericele din România, prin reprezentanții lor, la activitățile Consiliului Ecumenic al Bisericilor și ale altor organizații creștine internaționale.

Astfel, Pr. **Dumitru Soare**, consilier patriarhal la sectorul Relații Externe bisericești al Bisericii Ortodoxe Române, evidențiind contribuția Bisericii noastre a arătat: «Această contribuție — la început timidă și sporadică — s-a afirmat tot mai mult în ultimii ani, s-a intensificat și s-a organizat, impunându-se ca un factor de seamă al activităților ecumeniste contemporane, mai ales pentru faptul că ea a avut în vedere neconținut simbioza celor două mari preocupări ale Mișcării ecumenice : unitatea creștină și slujirea socială.

Ca unul care lucrez în cadrul sectorului Relațiilor externe bisericești al Patriarhiei Române, sînt în măsură să relatez că, mai ales în ultima vreme, primim din partea Consiliului Ecumenic tot mai multe scrisori care cer prezența românească la întrunirile diferitelor comisii și programe ale acestui organism. Solicitări similare ne vin și din partea celorlalte mari organizații creștine mondiale C.B.E. și C.C.P., precum și din partea unor organizații creștine internaționale de tineret, cum sînt : Consiliul Ecumenic al Tineretului din Europa, Federația Mondială a Studenților Creștini, Y.M.C.A. și Syndesmos.

Mai mult chiar, atunci cînd la reuniuni restrînse de mare importanță, se caută un delegat dintr-o arie geografică regională mai largă — în cazul nostru Europa Răsăriteană — alegerea se fixează adeseori asupra unei persoane din România. P. S. Episcop Antonie este un exemplu tipic în această privință. La fel I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu, ca și prof. Pr. Dumitru Stăniloae. Sau, ca să ne extindem și la celelalte culte, dl. Episcop Kovacs Lajos care este președintele actual al IARF, dl. Episcop Papp Laszlo și Eminența Sa Mozez Rosen, șef-rabinul Cultului mozaic din România

Paralel cu aceste solicitări de a participa tot mai intens la acțiunile ecumeniste, primim scrisori de înaltă apreciere a contribuției noastre ecumenice. În multe declarații publice ale unor factori competenți, se atestă că Biserica Ortodoxă Română, ca și alte Biserici și culte din România, au adus un aport însemnat la progresul, la echilibrul și la orientarea Consiliului Ecumenic și a altor organisme creștine mondiale.

Dar, dacă este adevărat că eforturile reprezentanților bisericești din România au contribuit la afirmarea și dezvoltarea acestor instituții bisericești mondiale, este tot atât de adevărat — pe de altă parte — faptul că și noi am primit ceva din partea și prin intermediul acestor instituții. Am primit, ca un revers just și firesc, recunoașterea valorilor noastre spiritual-religioase și, în același timp, a prestigiului ascendent al țării noastre pe plan mondial.

Primim tot mai des cereri din partea unor reprezentanți bisericești de peste hotare de a ne vizita Biserica și țara. Paralel cu aceștia, reprezentanți ai vieții politice, științifice sau culturale internaționale ne-au vizitat țara în ultimii ani. Continuă să ne viziteze mii și mii de oameni de pe toate meridianele globului. Aceștia nu vin numai ca să facă turism, ci și ca să ne cunoască îndeaproape, să ne evalueze rezultatele muncii și — de ce să nu spunem — să înlăturească experiența românească. Mulți se interesează nu numai de viața noastră materială ci și de cea spirituală. În interviurile pe care Președintele Republicii Socialiste România, Domnul Nicolae Ceaușescu, le acordă unor reprezentanți ai presei străine se ivesc destul de des întrebări cu privire la situația religioasă din România. Și de fiecare dată răspunsul este clar, competent și convingător, subliniindu-se climatul de libertate în care cultele își deslășoară activitatea, bunele raporturi dintre ele, ca și dintre ele și Stat, și contribuția pe care cultele o aduc la propășirea societății noastre și la sprijinirea năzuințelor de apropiere, colaborare și pace între oameni și popoare.

Aceste înalte aprecieri ne bucură și ne însuflețesc sentimentele noastre de recunoștință față de înțelegerea și atenția de care ne bucurăm din partea factorilor responsabili și conducerii de stat. În același timp însă, ne obligă la o continuă intensificare a activității noastre, atât pe plan bisericesc cât și pe plan național și social-umanitar.

Conferința interteologică de astăzi — cu o participare larg reprezentativă a teologilor de diferite confesiuni și cu tematica ei atât de importantă — constituie, după mine, un prilej în plus de a ne spori eforturile pentru afirmarea tot mai deplină a valorilor noastre bisericești și teologice în cercurile creștine mondiale și totodată de a sprijini, de pe pozițiile și cu mijloacele noastre proprii, toate acțiunile menite să contribuie la afirmarea prestigiului țării noastre și la împlinirea idealurilor de apropiere, conlucrare și pace între oameni și popoare.

Pr. Ilie Georgescu, consilier cultural la Arhiepiscopia Bucureștilor, s-a referit la contribuția activă și unitară a teologilor din România în cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, spunând: «Bisericele noastre în mișcarea de la Praga au fost și sînt foarte active și solicitate în întreaga viață a conferinței pentru că participanții români, maghiari sau germani, de diverse confesiuni prezenți acolo, au fost unitari în a impune Conferinței mai multe obiective, mai multe linii.

Și anume, toți au cerut să se abordeze tematica acestei conferințe în decursul anilor pe poziții teologice creștine din dorința slujirii omului pentru ca în lume să nu mai fie amenințarea de agresiuni sau război; de asemenea, și unii și alții, românii din țara noastră au căutat să impună o încredere reciprocă în mesajul evanghelic pe care solii acestei Conferințe de la Praga l-au dus, pentru a se crea în Europa și în lume un climat de destindere și pace între oameni, între religii, între toți cetățenii lumii. De asemenea, delegații acestor trei Biserici din țara noastră au impus de foarte multe ori să se elaboreze documentele cu un limbaj specific teologic, trecînd peste anumite presiuni și intervenții din afară ale altor Biserici care încercau de multe ori să impună o altă linie, o altă orientare decît cea creștină. Delegații noștri s-au făcut

necesari conferinței în crizele prin care a trecut aceasta. De aceea, când astăzi Praga dorește să organizeze într-o țară mai îndepărtată o reuniune pentru pace, este obligată să cheme și români la această reuniune, pentru că românii au fost serioși, au fost unitari, s-au bazat pe teologie.

Este o cinstită pe care o primim noi, Biserica noastră, din partea celor care acum recunosc aportul românesc la această Mișcare creștină pentru Pace.

D-l Episcop **Lajos Kovacs**, conducătorul Bisericii Unitariene, a ținut să precizeze activitatea pe care reprezentanții acestei Biserici o desfășoară în cadrul C.C.P. și C.B.E., ca membră consultativă: *Biserica Unitariană din România*, a spus Domnia Sa, este membră consultativă a Conferinței Bisericilor Europene și contribuie în mod activ la desfășurarea activității sale. Această afirmație este valabilă, în măsură mai accentuată, în legătură cu Conferința Creștină pentru Pace. La reuniunile acestea, de proporții mondiale, ținute la Praga, sîntem prezenți de la începuturile organizației.

Biserica Unitariană, în spiritul Evangheliei și a învățăturilor primite de la David Ferenc, se străduiește cu toate puterile sale, ca și în viitor, în conștiința responsabilității sale totale, să lupte pentru înțelegerea între popoare și națiuni, coexistență pașnică, călăuzită de dragoste, toleranța față de alte persoane și principii religioase, pentru afirmarea cît mai desăvîrșită a spiritului bunăvoinței.

În același timp, Biserica noastră se va strădui cu puteri neprecupețite ca credincioșii săi, prin munca lor obștească, cinstită, prin rugăciunile și îndeplinirea obligațiilor lor, să slujească binele, propășirea și progresul patriei noastre iubite».

c) **Drepturile omului.** O altă problemă a activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor, prezentată în referatele Conferinței și abordată de participanții la discuții, a fost cea a drepturilor omului.

Prof. **Iorgu Ivan**, de la Institutul teologic universitar din București, a scos în evidență importanța drepturilor fundamentale ale omului, spunînd: *Sînt drepturi mari. Primul drept este dreptul la libertate, dreptul la independență, dreptul la asigurarea a ceea ce-i dă libertatea și demnitatea. Apoi munca. S-a spus: există drept la muncă. Este un mare câștig pentru noi că în alară putem afirma nu numai principiul, ci asigurarea ei, așa cum spune Constituția R.S.R. Se garantează dreptul la muncă și prin aceasta se ridică prestigiul omului, se simte demn, se simte egal celorlalți. Sub acest aspect, sînt recunoscător Domnului profesor Lengyel că a accentuat acest aspect al dreptului omului.*

Pr. Prof. **Dumitru Stăniloae** subliniază că drepturile omului implică și responsabilități personale ale acestuia. De aceea, nu trebuie să se vorbească numai despre drepturile, ci și despre responsabilitățile lui cetățenești: *Mereu se afirmă drepturile omului și spune pe de altă parte da, da, dar și drepturile sociale, e adevărat, și drepturile sociale trebuie subliniate nu numai drepturile individuale. Dar oare n-o mai fi și o responsabilitate umană? N-ar trebui să introducem în discuție și responsabilitatea omului? Dacă te întâlnești cu Dumnezeu tu îți descoperi și o responsabilitate. Am eu numai drepturi? Dar nu am și o responsabilitate și în primul rînd o responsabilitate față de locul meu, față de țara mea, față de pămîntul strămoșilor mei, să liu aici cu frații mei, să-i ajut pe ei în necazurile lor? Eu numai drepturi am? Dimpotrivă, eu sînt un om legat de concret, trimis de Dumnezeu undeva; eu trebuie să stau aici, lîngă frații mei. Eu am niște responsabilități. Acestea vin tot de aici. Nu te gîndești*

lu la frații tăi să-i ajuți pe ei, să te rogi pentru ei? Nu te gîndești tu să te îngropi în pămîntul părinților tăi? Adică nu mă interesează de alții, numai mie să-mi fie bine! Unde este responsabilitatea umană, unde este omul întreg atunci?».

d) **Probleme sociale de interes general.** Mișcarea ecumenică s-a ocupat cu același interes și de viața socială a creștinilor, de aspirațiile lumii contemporane pentru pace, securitate, dezarmare, solidaritate și cooperare. În intervențiile lor, vorbitorii s-au referit și la alte probleme :

P. S. Episcop **Justinian Maramureșanul**, vicar al Arhiepiscopiei Clujului, a arătat că înarmării crescînde din lumea contemporană trebuie să i se opună eforturi sporite și susținute pentru o dezarmare generală și completă : «*Lupta pentru pace nu este învechită pentru că zi de zi, an de an se acumulează tot mai mult armele încăl acum, după 30 de ani de pace, ne dăm seama că am trăit 30 de ani de pregătiri de război, 30 de ani de înarmări, 30 de ani de obositoare, epuizantă, ucigătoare cursă a înarmării.*

Nu vă îngrijorează acest lucru ? Putem noi să rămînem pasivi ? Conștiința noastră de oameni, de creștini, poate rămîne liniștită în această situație ?

Sigur că un credincios cînd are în față o problemă dificilă, se roagă în primul rînd lui Dumnezeu, ca Dumnezeu să-l ajute și să-l lumineze să poată rezolva problema ce-i stă în față, dar numai atât nu e suficient. Noi, totuși, pe lângă rugăciune, trebuie să și acționăm. Nu ne considerăm vrednici ca Dumnezeu să ne dea totul de-a gata ci, printr-o acțiune temeinică susținută, să pornim la o lucrare pe care să o ridicăm la un nivel de înaltă sacralitate, lucrare de armonizare a spiritelor, lucrare de pace interconfesională, lucrare de dragoste între neamuri, lucrare de luminare a fiecărui credincios în sensul de a se apropia tot mai mult de Hristos care este Domn al Păcii și Vieții, ale cărei învățături și dorință supremă este ca oamenii să trăiască în armonie și pace.

Mișcarea ecumenică poate și trebuie să aibă în centrul preocupărilor ei și problemele actuale sociale, între care sînt și cele pe care le-am amintit, cea mai arzătoare fiind pe acest plan dezarmarea, pacea».

Pr. Prof. **Milan Șesan**, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, scoate în evidență, pe bază de texte biblice, importanța păcii și solidarității dintre oameni și popoare : «*În orice caz pentru un creștin solidaritatea derivă din cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos «Fericiți cei ce înseamnă de dreptate... Fericiți cei curați cu inima... Fericiți făcătorii de pace...» (Matei 5, 6—9).*

Astfel, în această problemă se cuprind : apartenența lui Hristos astăzi, necesitatea solidarității în omenire, căutarea comunității oamenilor, educația spre solidaritate. Dar odată se spunea că «oamenii stau alături unii de alții» (nebeneinander sein) și apoi se cerea ca «oamenii să stea împreună» (miteinander sein) acum este imperativ categoric ca «oamenii să fie unii pentru alții» (füreinander sein), ceea ce, de altfel, derivă din cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, că «*fiecare sîntem mădulare unii altora*» (Romani 12, 5).

Se poate pune întrebarea : de ce, cînd și cum se realizează această solidaritate în unitate ? Pentru un creștin ea pornește de la solidaritatea în Hristos, pentru alții de la principiul unității omenirii și egalei îndreptățiri între toți».

Prof. **Gereb Pall**, de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca, se referă la sprijinul pe care creștinii sînt chemați să-l acorde tuturor transformărilor puse în slujba poporului și a omenirii :

Toate schimbările bune care sînt în lume sînt darul lui Dumnezeu și de aceea trebuie să acceptăm cu grațitudine toate cele bune ce se întîmplă în lume.

Însă lîngă aceasta trebuie să vedem și puterea păcatului și prin credința noastră, în mîntuirea omului desăvîrșită prin Iisus Hristos trebuie să luptăm contra a toate păcatele prin care unii oameni doresc să strice evoluția omenirii și progresul omenirii. De exemplu păcatul determină ca toate descoperirile științei umane să fie folosite nu în favoarea omului ci în paguba omului. De exemplu, taina alcătuirii atomului prima dată n-a fost folosită pentru scopuri pașnice, ci pentru a zdrobi un oraș întreg și mii de oameni.

Bisericele creștine, și noi toți creștinii trebuie să protestăm împotriva încercărilor păcatului de a intra în procesul progresului ca să strice tot ce am realizat pînă acum și să fie contra oamenilor. Aceasta putem să facem numai prin credința noastră față de Domnul nostru Iisus Hristos.

Pr. Prof. **Alexandru Moisiu**, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, pornind de la mesajul iubirii creștine, scoate în evidență importanța acestuia pentru înfrățirea dintre oameni și popoare :

Evanghelia e izvorul de energie necesară pentru regenerarea societății. Ea ne arată calea deschisă omenirii pentru a se elibera de ura de rasă și pentru libertatea și prosperitatea întregii societăți umane. Ea ne prezintă mijlocul prin care se garantează fericirea individuală și a fiecărui popor, ca și prietenia între neamuri și popoare, ca și bunul păcii.

Soluția mării probleme a unității creștine stă în dragostea și în credința neclintită față de Hristos, față de societate și față de fiecare individ.

Bisericele au datoria să se angajeze în urmărirea acestui ideal cu conștiința și răspunderea lor în fața lui Hristos și în fața întregii creștinătăți.

2. Ecumenismul local

Bazat pe egalitatea și libertatea deplină de organizare și manifestare a cultelor, ecumenismul local, acum la aproape treizeci de ani de existență și lucrare susținută, a devenit o tradiție în viața Bisericilor și a cultelor creștine din România. De la început ecumenismul local din România a urmărit și a promovat cunoașterea tot mai bună și apropierea tot mai strînsă dintre Biserici și credincioșii lor, în vederea unității creștine; înfrățirea credincioșilor de diferite naționalități: români, maghiari, germani etc., în vederea adîncirii unității naționale; sprijinirea edificării și dezvoltării vieții celei noi din Patria noastră, precum și o valoroasă contribuție la dezvoltarea Mișcării ecumenice, atît în probleme legate de unitatea creștină, cît și în problemele de interes practic și social. În intervențiile lor, participanții la discuții au subliniat rolul și importanța ecumenismului local în lumina celor de mai sus.

a) **Unitatea creștină.** Ecumenismul local, precum se știe, îmbracă numeroase forme de manifestare: vizitele reciproce ale șefilor de Biserici și culte, participările reciproce la evenimente și manifestări deosebite din viața și activitatea Bisericilor, la diferite niveluri; schimburi de profesori și studenți și de publicații teologice, colaborări publicistice mixte și conferințele teologice interconfesionale cu participarea cadrelor didactice de la Institutele și Seminariile teologice ale Bisericilor și confesiunilor respective, precum și a unor reprezentanți ai Bisericilor. Prin toate acestea, el

și-a adus și își aduce contribuția la Mișcarea ecumenică, în general, și la unitatea creștină în special. În intervențiile lor, vorbitorii au reliefat acest aspect.

I. P. S. Teofil Herineanu, arhiepiscop al Clujului a spus: *«Fac aici o mărturisire: și în rugăciunile mele oficiale, rituale, m-am rugat pentru unirea tuturor pentru apropierea și înfrățirea între Biserici și popoare. Și în rugăciunile mele particulare am folosit și o formulă particulară: «Doamne, prin Sfântul Tău Duh, arată-ne nouă calea împăcării dintre Biserici și arată-ne formula concordiei și calea unității».*

Cîteodată mai inversez și spun: *«Arată-ne nouă Doamne formula concordiei sau calea concordiei și formula adunării, formula împăcării între Biserici».*

P. S. Episcop **Timotei Lugojanul**, vicarul Arhiepiscopiei Timișoarei, a subliniat faptul că bunele relații ecumenice nu sînt numai la nivelul șefilor de Biserici și al teologilor, ci ele se manifestă viguros chiar la nivelul parohiilor, preoților, pastorilor și credincioșilor:

«Lucrarea ce se desfășoară, în acest fel, la toate nivelurile bisericești, reprezintă, spune P. S. Sa, un suport solid al afirmării tot mai prestigioase a Bisericilor noastre în timpul ecumenic, roadele obținute fiind un stimulent pentru fiecare credincios al lor...».

Prof. **Istvan Juhasz**, de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca a spus:

Cele trei referate ne-au prezentat progresul realizat în ultimii 30 de ani în activitatea acelor organizații ecumenice în care Bisericile noastre sînt membre. Azi formulăm o dare de seamă despre acea mișcare care, plecînd de la baza în Hristos, tînde spre mărturia creștină activă și în care — împreună cu multe Biserici surori — participăm și noi. Fiind convinși că în această mișcare am fost conduși de către Cuvîntul și Duhul Sfînt al lui Dumnezeu, ne simțim obligați să răspundem la întrebarea cum am progresat în adevărul credinței, în bucuria nădejzii, în laptele dragostei?

Răspunsul, pe care-l pregătim, caută să oglindească această creștere tainică în realitatea noastră eclezială. Importanța acestei realități, adică a comunității locale, a fost accentuată prin formula de unitate alcătuită tocmai la acea Adunare Generală C.E.B. (New Delhi 1961), în cadrul căreia Bisericile ortodoxe și cele protestante s-au unit pentru o comună activitate ecumenică. Știm cu toții că Bisericile din țara noastră au un lung trecut comun, plin de legături frățești. Totuși sîntem recunoscători mișcării ecumenice căci a contribuit la descoperirea sensului activ al unității locale. LOCUL are totdeauna ceva din static, dar în viața creștină — conform Epistolei către Efeseni — înseamnă propășire: «întrare într-un Duh la Tatăl». Locul a devenit pentru noi cale, iar comunitatea bisericească — conform unei declarații teologice a profesorului Stăniloae — «Communio viatorum». În accentuarea mereu înnoită a progresului, a propășirii în credință și în viața creștină, considerăm pe părintele Stăniloae ca pe dascălul nostru comun.

Gîndindu-mă la comunitățile locale ale Bisericii Reformate mă refer la rugăciunea pentru unitate care a format în mod decisiv și care mărturisește convingător acest proces al noului ecumenism local, devenit activ și plin de răspundere în țara noastră. Cu ocazia simpozionului teologic de la Institutul teologic protestant din ianuarie 1977, am avut ocazia să descriu însemnătatea săptămîinii de rugăciune ecumenică pentru Biserica noastră. În legătură cu aceasta, doresc acum să mă ocup de acel document al propășirii spre consens ecumenic care azi formează obiectul special al conferinței noastre:

a) Documentul ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu» a fost predal membrilor C.E.B. cu acea speranță că el deștepta întrebarea : ce trebuie să fie însușit în Biserică pentru ca tradiția evanghelică comună referitoare la cele două sacramente și la oficiu să devină vizibilă și dominantă în doctrina, liturgia și practica noastră ? Credem că această așteptare numai acolo este justificată, unde Biserica își însușește rugăciunea arhierescă a lui Iisus Hristos (Ioan, 17). Având în vedere că ultimul substrat în identitatea fiecărei Biserici este unitatea ei cu Mîntuitorul, dacă rugăciunea lui pentru unitatea tuturor își găsește ecou în rugăciunea noastră pentru învingerea depărtării dintre membrele Trupului Său, o astfel de întrebare nu se va intimida de acele greutăți care sînt prezente în oricare străduință spre consens doctrinar. Aceste greutăți nu sînt necunoscute nici în teologia reformată, pentru care Consultația Centenară a Alianței Mondiale Reformate în secția ei referitoare la convorbiri interconfesionale a căutat o sinteză între «koinonia» și «consens», declarînd : «comunitatea trebuie să fie teologic fundamentată, dar ea poate să existe și deasupra deosebirilor dogmatice» ; «doctrina nu trebuie să fie înțeleasă în orice împrejurare ca teză» («Lehrsatz»), ci mai mult ca doxologie».

b) Documentul ecumenic în partea lui principală referitoare la euharistie, într-o formă deosebit de convingătoare ne prezintă o serie lungă de consensuri în această doctrină mult discutată, datorită metodei de a pune în față cele trei forme ale rugăciunii legate de acest sacrament :

— euharistia ca rugăciune de mulțumire către Tatăl, pentru tot ce ne-a dăruit în creație, mîntuire, sfințire și în împlinirea împărăției sale ;

— euharistia ca rugăciune de cerere pentru dăruirea tuturor acelor bunuri care provin din întruparea, viața, învățătura, jertfa, învierea, înălțarea Mîntuitorului și din trimiterea Duhului Său. «Anamnesis Christou» este baza și izvorul tuturor rugăciunilor creștine.

— euharistia ca rugăciune, epicleză pentru Duhul Sfînt, care ne sfințește, înnoiește și ne conduce la toate adevărurile.

Ca un răspuns la această interpretare doxologică a doctrinei Euharistice putem cita Consultația Centenară a Alianței Mondiale Reformate, care însușind formula luterană a «comunității reconciliate» o întregeste cu expresia «comunitate reconciliatoare». Aceste îndoite calități ale comunității creștine se realizează atunci cînd întregul popor al lui Dumnezeu slujește ca o «preoție sfîntă» și rugăciunea lui îmbrățișează acea universalitate a vieții umane, care ni se descoperă în revelația lui Dumnezeu Tată, Fiul și Sfîntul Duh.

Considerăm că documentul ecumenic redactat pentru concretizarea unității vii a Bisericilor, ne obligă în primul rînd la o aprofundare în comorile eterne și comune ale Euharistiei. În mod practic, Euharistia este centrul vieții bisericești : în ea se verifică unitatea în botez și din ea pornesc căile pentru interpretarea și împlinirea vocației date întregii comunități a credincioșilor și în cadrul ei, a oficiului ordonat. Ne putem da seama ce înrîuriri va avea asupra întregii creștinătăți dacă rugăciunea noastră pentru unitate — păstrînd săptămîna ecumenică ca un apel necesar — se va uni cu această taină «în care sînt cuprinse toate bunurile religiei noastre» (Agenda calviniană) ; dacă euharistia va fi oficială cu acel duh pe care l-a exprimat prima noastră conferință interconfesională (1964) «semn — sacramental al unității creștine».

Fără îndoială că această evoluție va avea înnoiri importante și asupra celor două probleme strâns legate una de alta: interpretarea oliciului preoțesc și a recunoașterii reciproce a Bisericilor cu tradiții deosebite referitoare la preoție, hirotonie și succesiune apostolică.

Toți ne dăm seama de importanța acestor probleme și de perspectivele îmbucurătoare care ar urma soluționarea lor. Pentru momentul de față trebuie însă să ne mulțumim cu acea constatare a documentului ecumenic conform căreia Bisericile în gândirea lor de azi au depășit acele stări în care s-au format dezbinările euharistice. Noi credem că această constatare este adevărată tocmai datorită acelei puteri a Duhului lui Dumnezeu care este prezentă în toate rugăciunile care se fac în numele lui Hristos.

Sîntem pe acea cale în care nădejdea credinței o putem caracteriza cu declarația documentului ecumenic (pc. 70): «Biserica este poporul lui Dumnezeu în istorie. Ea face parte din lumea la care a fost trimisă. În timpul cînd societatea umană se înnoiește, Biserica este chemată ca în noua situație să se străduiască la o nouă ascultare față de Dumnezeu». Ar fi o simplificare nepermisă de a reduce istoria pe care o trăim la forțele spirituale prin care ecumenismul nostru local în puterea rugăciunii a devenit o realitate dinamică. Dar mărturisim că noi în rugăciunea noastră trăim înnoirea istoriei noastre. Dacă înțelesul înnoirii istoriei este descoperirea și trăirea frăției, rugăciunea ne leagă de toți pentru cei care ne rugăm și ne întărește încrederea în buna voință, în solidaritate, în forțele cele mai puternice ale prezentului și ale viitorului. Rugăciunea «să vie împărăția Ta» a fost în nenumărate forme personalizată în fiecare generație. Cred că-mi este permis ca atunci cînd rostesc această cerere, să-mi aduc aminte de prima întîlnire a teologilor reformați din țara noastră — pe la mijlocul anului 1920 — cu părintele Gala Galaction, care i-a salutat pe premergătorii noștri: «Noi ortodocși și protestanți, români și maghiari, trebuie să ne întîlnim în Hristos».

Sîntem recunoscători tuturor mărturisitorilor ecumenici din trecut și din prezent, din organizații internaționale și din țară, care ne-au întărit în rugăciunea pentru unitate, care au vizionat și au inițiat o înnoită viață, concordanță cu rugăciunea, care au contribuit la formarea acelui ecumenism local dinamic prin care — nădăjdum în propășirea lui — vom contribui și noi la împlinirea vocației ecumenismului (Romani 10, 15—18).

Pr. Prof. **Ene Braniște**, de la Institutul teologic universitar din București, a subliniat dinamismul Bisericii Ortodoxe în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, exemplificînd cu consultațiile teologice de la minăstirile Neamț și Agapia, din septembrie 1976, spunînd: Atitudinea credincioșilor și clericilor unei confesiuni față de altele, atitudine care s-a schimbat diametral, și este suficient să ne gîndim la noi, profesorii teologi, ce enormă distanță ne desparte de atitudinea unui mare teolog protestant din veacul trecut, Adolf Harnak care, în cunoscuta lui lucrare despre răs-pîndirea creștinismului, spunea despre bielele Biserici Ortodoxe că sînt niște corpuri moarte, înghețate, care nu mai au nici o putere de viață și care nu mai contează ca puteri active și lucrătoare ale creștinismului actual.

Fără îndoială, astăzi, Bisericile ortodoxe sînt privite cu altă atitudine, cu altă perspectivă, nu numai de către confesiunea protestantă, dar și de către alte Biserici și confesiuni, spiritul fiind schimbat deci fundamental.

b) **Unitatea națională.** Adâncirea colaborării și înfrățirii dintre credincioșii Bisericii din țara noastră, români, maghiari, germani și de alte naționalități, constituie o altă preocupare majoră a ecumenismului nostru local, pe linia tradiției de conviețuire seculară.

Pr. Prof. **Mircea Păcurariu** de la Institutul teologic universitar din Sibiu, a reliefat unele mărturii istorice ale bunelor relații dintre Bisericile și credincioșii lor din România: *Pe plan bisericesc, atât la românii transilvăneni, cât și la sași, Biserica era singura instituție cu caracter național, în jurul căreia pulsa întreaga lor viață religioasă, culturală și națională, fapt care a dus la instaurarea unui climat de bună înțelegere între cele două Biserici.*

Pe plan bisericesc, la cunoașterea și adâncirea prețurii reciproce dintre românii ortodocși și sașii luterani, au contribuit și unii teologi aparținători ambelor confesiuni. De pildă, cunoscutul apărător al drepturilor poporului român și participant la revoluția din 1848 alături de preoții români, pastorul Stephan Ludwig Roth, care a trăit în județul nostru, a tradus în nemțește o lucrare despre încreștinarea românilor, pentru a face cunoscută conaționalilor săi Istoria Bisericii Române Ortodoxe. La îndemnul său, un alt pastor luteran, Martin Samuel Möckesch din Bungard, a tradus în românește Istoria patimilor lui Hristos și Micul catehism al lui Luther, dar nu în scopuri prozelitiste, ci pentru a face cunoscută și românilor ortodocși învățătura de credință a compatrioților luterani, pentru ca în felul acesta să-i apropie și mai mult pe unii de alții.

Mai târziu, Prof. Alois Sentz de la Academia de Drept din Sibiu, a tradus în germană «Compendiu de drept canonic al lui Andrei Șaguna», apreciat elogios într-o revistă de specialitate din Berlin.

În același timp, preotul rășinărean, Sava Popovici Baroianu fost un timp și profesor la Institutul nostru, a tipărit felurite ghiduri de conversație româno-germane și germano-române, cărți de gramatică a limbii germane pentru români și invers pentru germani, precum și un masiv dicționar germano-român și româno-german, ajuns la 5 ediții, lucrări pe baza cărora el, modest preot de țară, a fost ales membru corespondent al Academiei Române.

Dat fiind că în orașul Sibiu se află reședința mitropoliților ortodocși ai Transilvaniei, ca și a episcopilor luterani, la toate marile festivități care au avut loc în cadrul Bisericii Ortodoxe de la Șaguna încoace au fost invitați și reprezentanții Bisericii Luterane, care aduceau cuvânt de cinstire pentru colegul lor ortodox. De pildă, la moartea mitropolitului Șaguna, episcopul luteran Teutsch a scris un necrolog cu aprecieri deosebite, lucru pe care l-au făcut și alte ziare germane. La sfîrșirea catedralei noastre, în anul 1906, vicarul luteran Teutsch, ajuns arhiepiscop, declara că datoria tuturor confesiunilor din Transilvania este aceea de a fi credincioși poporului, iar preotul catolic Gidafalvy ridică cuvîntul pentru pace și bună înțelegere între conlesiiunile și naționalitățile conlocuitoare.

Drd. **Ilie Frăcea**, arhivar la Institutul teologic universitar din Sibiu, a arătat că românii și naționalitățile conlocuitoare au fost înfrățiți de-a lungul istoriei, în lupta lor comună pentru dreptate socială și libertate: *În patria noastră conviețuiesc de secole laolaltă români, germani, maghiari și alte naționalități. Ei au dus nenumărate lupte în comun, s-au răscolat sub steagurile lui Gh. Doja, s-au înfrățit în chemarea lui Horia, Cloșca și Crișan și în toate bătăliile de clasă, îndreptate de-a lungul veacurilor împotriva exploatării sociale și naționale. Și nu numai atât. Așa cum*

mărturisesc documentele — fără a ține cont de diferența confesională — ei au întreținut în comun școli și au participat la festivități spirituale comune. Spre exemplificare, vom sublinia faptul că în 1861, Altina, comună cu populație mixtă româno-germană, a cerut lui Șaguna să ridice în comună școală. La fel în comuna Singătîn cu populație româno-maghiară. Dacă mai adăugăm că universitatea sătească dădea un ajutor anual Eforiei din Brașov, avem o imagine elocventă asupra acestei înfrățiri.

Pr. Prof. **Teodor Bodogae**, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, și Pr. **Constantin Sirbu**, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Iașilor au arătat, în intervențiile lor, că ecumenismul local s-a manifestat și prin întraajutorarea materială a credincioșilor, în momente grele, cum au fost inundațiile din vara lui 1970 și 1975 sau cutremurul din martie 1977. În aceste situații s-a dovedit spiritul de solidaritate umană, fără deosebire de confesiune, religie sau naționalitate.

Prof. **Hermann Binder** a arătat că reala conlucrare și înfrățire a credincioșilor acestora din România n-a făcut simțită necesitatea creării unui consiliu ecumenic național al Bisericii din țara noastră: *Am fost câteodată criticați din partea ecumeniștilor din Apus că în țara noastră nu s-a constituit acest consiliu național ecumenic. Dar nu s-a constituit acest Consiliu Național fiindcă ne înțelegem noi foarte bine, fiindcă dacă s-ar constitui consiliul național al Bisericii, poate că acest consiliu ar porunci Bisericii și fiecare Biserică ar trebui să lucreze și să trăiască conform acestor porunci. Va să zică, ar fi aproape inevitabil. Pentru că n-am înființat un Consiliu ecumenic național, s-a dat naștere conferințelor noastre internaționale.*

c) **Drepturile naționalităților conlocuitoare.** Climatul de libertate religioasă din România care dă posibilitatea fiecărei Biserici să-și păstreze atât identitatea eclezială cât și cea etnică a credincioșilor, este o realitate binecunoscută și apreciată, în țară și peste hotare. Participanții la discuții au luat o atitudine fermă împotriva calomniilor proferate de cercurile iredentiste hortiste, în sinul cărora se află și clerici din străinătate, în legătură cu drepturile și libertățile naționalităților conlocuitoare din România.

Resping acuzațiile denigratoare ale episcopului maghiar reformat Beky Zoltan, din S.U.A., care s-a făcut exponentul revendicărilor iredentiste ale emigrației maghiare hortiste din S.U.A., încă de la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi-Kenia, 1975, D-l Episcop **Laszlo Papp**, conducătorul eparhiei reformate din Oradea, în numele Bisericii sale — pastori și credincioși — a spus: *În contextul abordat azi, vă atrag atenția că la Nairobi în 1972, Dl. Marcel Pradervand, Secretarul general de atunci al Alianței Reformate Mondiale s-a ocupat, în referatul său într-o singură frază, de problematica ce ne interesează aici: «Trebuie să mărturisim culpa noastră, a spus Domnia sa, că Bisericile reformate au contribuit atât de puțin la soluționarea problemelor generale ale epocii noastre: problema păcii, problema colaborării internaționale și problemele societății.*

Iar la St. Andrews (Scoția), anul trecut, în tema centrală intitulată «Slava lui Dumnezeu și viitorul omului», găsim următoarele teze: nimicirea tuturor formelor de dominație ale unui om sau ale unui grup asupra altora; pericolul nimicirii nucleare; criza mediului înconjurător, eliberarea tuturor, deziderat, obiectiv și angajament; participare și responsabilitate creștină activă în acțiuni responsabile pentru viitorul fericit al omului și omenirii.

Din cuvîntul introductiv al P. C. Rector Grigorie Marcu am reținut: iubirea ca dar dumnezeiesc și ca bază a conviețuirii, înțelegerii și frăției dintre oameni și popoare.

Referatul Pr. Prof. Dumitru Popescu ne-a arătat că, în opoziție cu toate acestea, există curente și acțiuni care caută să propage ura și vrajba, cu alți mai regretabile cu cât acestea sînt duse în numele Bisericii.

Este vorba despre cei ce au fugit din țară și în special din Ardeal și din Ungaria după eliberare și despre cei influențați de ei. Este vorba despre cei care au instaurat în Ardeal regimul de teroare după Dictatul de la Viena, internînd în lagăre de concentrare 200.000 români, evrei, germani și maghiari, de convingere democratică. Așa cum a observat Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele R. S. România cu ocazia vizitei sale făcute în S.U.A., este vorba despre acei adepți ai fascismului care au comis acele fapte bestiale al căror rechizitoriu e publicat în articolul intitulat «Noaptea cea lungă a Sfîntului Bartolomeu», apărut în ziarul «Előre» din 5 mai 1978.

Stegarul acestor cercuri iredentiste și revizioniste este Federația maghiară din America în frunte cu episcopul reformat Zoltan Beky. Noi, împreună cu D-I Episcop Albert Klein și D-I Prof. Loránd Lengyel, am avut ocazia să facem cunoștință cu el, cu prilejul Adunării generale ecumenice de la Nairobi, unde acesta a intenționat să expună în plen memoriul său voluminos și bogat cu născociri grosolane, cum ați auzit de dimineață. Dar, luînd cunoștință că minciunile sale vor fi demascate din partea noastră, tot în plen, a renunțat. Să-mi fie îngăduite cîteva spicuiri din fantasmagoriile cuprinse în memoriul lui.

Biserica naționalităților maghiară și germană de la noi nu are voie să facă catehizare. Naționalitatea maghiară are o singură revistă, «Korunk». Se mai afirmă, în mod calomnios, că populația maghiară a unor localități a fost mutată în întregime în Moldova, Muntenia și Dobrogea și că în locul ei au fost aduși români ș.a.m.d. Era clasică schema cînd Dl. Episcop Klein l-a întrebat pe episcopul Beky: «De unde ai dumneata această informație că noi nu avem catehizare?». În loc să dea răspuns la această întrebare, episcopul Beky a pus o nouă întrebare: «Spune dumneata, aveți organizație de cercetași acolo?» Iar Domnul Klein a replicat: «Să-mi documentați ce bază biblică are organizația de cercetași». Așa s-au petrecut lucrurile.

Este foarte regretabil cînd corul lamentabil al emigranților se face auzit și prin unele voci din Ungaria cum este, de exemplu, vocea scriitorului Gyula Illies, care a mers pînă acolo încît afirmă că naționalitatea maghiară de la noi este expusă la etnocid național.

Mașinațiile mîrșave ale lui Illyes sînt magistral demascate în articolul publicat în revista «Luceafărul» din 6 mai a.c. de Mihnea Gheorghiu.

Deoarece Illyes afirmă că «intelectualitatea maghiară de la noi nu îndrăznește să spună adevărul referitor la situația mizerabilă a naționalității maghiare din România, fiindcă ea este zdruncinată din punct de vedere moral, intelectual», mă folosesc și de această ocazie să dezmint cu tărie aceste afirmații absurde. Am făcut aceasta și la începutul acestei luni, cu prilejul conferințelor administrative ale tuturor protopopiatelor din Eparhia Reformată de Oradea, unde pastorii noștri au respins în unanimitate și cu fermitate afirmațiile calomnioase ale cercurilor menționate și au exprimat devotamentul lor deplin față de conducerea patriei noastre, prețuind cu recunoștință roadele politicii naționale de la noi care ne asigură drepturi și posibilități egale (sintetizate minunat în «Scînteia» din 30 aprilie a.c.). Sînt ferm convins că 300 preoți ai Eparhiei Reformate Oradea au vorbit conform sentimentelor tuturor cetățenilor cînstiți de naționalitate maghiară din România Socialistă care se simt bine în patria

lor și care doresc ca această patrie scumpă să fie și mai fericită și care prin activitatea lor sînt gata oricînd la orice sacrificiu pentru ea.

Prof. Loránd Lengyel: După cum a arătat D-l Episcop Laszlo Papp, activitatea denigratoare și calomnioasă a episcopului Zoltan Beky a primit o ripostă hotărîtoare din partea conducătorilor Bisericii protestante din România, ai căror credincioși sînt de naționalitate maghiară și germană, încă de la cea de a V-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Nairobi, din noiembrie-decembrie 1975.

Referindu-se la acest protest al Bisericilor Luterane și reformatate din România, semnat de D-l Episcop Albert Klein și de D-l Prof. Laszlo Papp, D-l Prof. Loránd Lengyel în calitate de cosemnatar al acestui document a declarat următoarele: *Eu am mai vorbit despre această problemă, prezentînd-o chiar în cadrul conferințelor noastre interteologice (București 1976), iar textul referatului meu a și apărut în revistele bisericești protestante în limbile naționalităților conlocuitoare (maghiară și germană).*

N-aș vrea să repet ceea ce am mai spus și am mai scris; vorbesc totuși despre această problemă, deoarece cu astfel de păreri și calomnii puteți să vă întîlniți și dumneavoastră și trebuie să liți pregătiți a da răspunsul adecvat.

Patriotismul, iubirea lață de țara ta, pot fi observate și cîntărite după leul în care reacționezi la ceea ce spun străinii despre țara ta: poate ești nepăsător sau devii furios.

Ei bine, să știți că la Nairobi noi am devenit iurioși și puteți fi siguri că am dat răspunsul cuvenit. Deși revoltați de calomnii neînțelepte, totuși lucizi și calmi am formulat răspunsul nostru. Dar să nu credeți că trebuia să căutăm cu luminarea argumentele pentru răspunsul nostru, deoarece noi nu am făcut altceva decît am înșirat faptele și am arătat realitățile vieții noastre în care școlile, presa, editarea cărților de literatură și știință, programul de radio și TV, teatre etc., toate sînt și în limba naționalităților conlocuitoare, garantate de Constituție și practicate în viață, totul pentru asigurarea păstrării etnicității lor.

De fapt, meritul în combaterea calomniilor nu este al nostru, ci al statului nostru și al guvernului nostru.

Aș vrea să subliniez în acest context că consensul cu care delegații noștri susțin poziția bisericească și de stat a noastră, fără deosebire de confesiune și de naționalități, acest consens s-a format și aici, în cadrul conferințelor noastre interteologice, care se dovedesc astfel și în acest sens un bun instrument în procesul de formare și întărire a unității întregului popor al țării noastre ca unități ale națiunii socialiste române.

Tot în legătură cu această problemă, Diac. P. I. David, s-a referit, pe de o parte, la persecuțiile de tot felul la care au fost supuși românii, populația majoritară a Transilvaniei, de-a lungul istoriei și mai ales în condițiile odiosului Dictat de la Viena din 30 august 1940 din partea regimului hortic; iar pe de altă parte, la drepturile și libertățile religioase, politice și social-culturale de care se bucură astăzi toate naționalitățile conlocuitoare.

Persecuțiile la care au fost supuși românii în timpul ocupației horticiste în partea de Nord a Transilvaniei ne sînt cunoscute astăzi tuturor, din cuprinsul unor materiale de presă ca, de exemplu, articolul «Lunga noapte a Sfîntului Bartolomeu» apărut în «Contemporanul» din 28 aprilie 1978; iar revendicările iredentiste maghiare au primit o ripostă hotărîită și documentată istoric prin articolul «Hunii la Paris» (în

«Luceafărul» din 6 mai 1978), «În spiritul adevărului istoric» (în «Contemporanul» din 10 februarie 1978) și prin alte studii și recenzii («Săptămîna» din 17 februarie 1978 ș.a.). Iar cît privește drepturile de care se bucură naționalitățile conlocuitoare, Excelența Sa, Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele României, a arătat clar poziția sa, de iapt poziția întregului popor român față de cercurile reacționare din străinătate, cu prilejul istoricei vizite de stat în S.U.A., efectuată între 12 și 17 mai 1978.

Arătînd că în firea poporului român a fost totdeauna prezent spiritul de dreptate și omenie și că a trăit întotdeauna în înfrățietate și bună înțelegere cu naționalitățile conlocuitoare, Președintele Nicolae Ceaușescu a subliniat că aceste principii sînt cu atît mai mult respectate în orînduirea socialistă, care promovează egalitatea, dreptatea și înfrățirea între toți cei ce muncesc, fără nici o deosebire de naționalitate.

Referitor la propaganda iredentistă, Președintele României a afirmat categoric că cei care deslășoară o propagandă denigratoare la adresa poporului român, nu sînt alții decît făptuitorii crimelor comise în Ardeal în perioada dominației horticiste. Fugind din țară, odată cu înfrîngerea fascismului, ei încearcă din nou să promoveze politica șovină, iredentistă, care a provocat atîtea suferințe în Transilvania și chiar în Ungaria. Este firesc ca față de aceste elemente și față de activitatea lor să se manifeste cea mai fermă dezaprobare.

După cum a subliniat părintele profesor D. Stăniloae, cetățenii patriei noastre, indilerent de naționalitatea lor, «au nu numai drepturi, ci și responsabilități și datorii față de țara și poporul în mijlocul căruia trăiesc».

*

Discuțiile, care au durat peste patru ore și jumătate, fără întrerupere, prilejuind intervenții a peste 25 de persoane, s-au încheiat aici, înainte totuși, ca cei ce se înscriseră la cuvînt să-și fi putut exprima toți opiniile lor. Din cauza orei înaintate, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, în numele prezidiului conferinței, a propus — și plenumul participanților a aprobat — ca cei care nu au putut lua cuvîntul în timpul afectat discuțiilor să-și depună în scris opiniile la secretariatul Conferinței.

A luat apoi cuvîntul P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, care a prezentat participanților **concluziile conferinței**, spunînd :

«Prea Cucernici Părinți Profesori,

Onorată asistență,

Încheiem astăzi cea de a 32-a Conferință teologică interconfesională. După cum s-a putut desprinde din aprecierile dumneavoastră, temele tratate au fost importante, solicitînd interesul nostru, al tuturor. Aș vrea — înainte de a încerca să formulez, după obicei, **concluziile acestei conferințe** —, să vă aduc tuturor salutul Prea Fericitului Patriarh Iustin și urarea sa ca munca noastră de aici, a profesorilor de teologie și a tuturor celorlalți participanți, să fie încununată de succes și să se dezvolte, să crească în continuare. Salut numărul deosebit de mare de participanți la această a 32-a Conferință, mult mai mare decît la cele dinainte. S-a luat o inițiativă bună și anume aceea de a invita ca membri activi la conferințele noastre pe toți profesorii, conferențiarii și asistenții de la Institutele noastre teologice ortodoxe, protestante și romano-catolice, și vom face propunerea ca și numărul delegaților Seminarilor să crească din ce în ce mai mult, pentru că aceste conferințe le pot fi de un real folos și lor. Pe măsură ce trece timpul, se întorc tot mai mulți tineri care își fac studiile

în străinătate și pe care nu-i mai putem plasa, firesc, la Institutele teologice; îi plăsam la Seminariile teologice. Ei au o bună pregătire și mulți dintre ei au acumulat o frumoasă experiență ecumenică în timpul studiilor. Ei vor constitui armata noastră de manevră în relațiile ecumenice și vom fi bucuroși să-i angajăm cât mai mult în această muncă. Să-și continue deci pregătirea lor și să-și lărgească experiența și în ecumenismul local, căruia noi continuăm să-i acordăm cea mai mare importanță.

Conferința pe care o încheiem acum a fost o conferință de evaluare, o conferință de analiză, după cum ați văzut. Am vrut să evaluăm activitatea de 30 de ani a Consiliului Ecumenic al Bisericilor și, în același timp, am vrut să aflăm ce au făcut și celelalte organisme creștine internaționale: Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace, Federația Luterană Mondială, Alianța Reformată Mondială, Alianța Internațională a Libertății Religioase.

Cei trei conferențieri ne-au prezentat, așa cum au remarcat mulți dintre Dvs., referate competente, sinteze clare, sistematice cum le consideră Pr. Prof. Stăniloae, analize largi, exhaustive. Ni s-a prezentat, cum spunea I. P. S. Teofil, filmul întregii activități a acestor organizații de la începutul lor și pînă în ziua de azi.

D-l Prof. Lengyel ne-a făcut o foarte bună prezentare, mai ales a doua dintre organizațiile bisericești internaționale pe care noi ortodocșii — trebuie să mărturisim — le cunoaștem mai puțin: Federația Luterană Mondială și Alianța Reformată Mondială. D-l Episcop Kovács a adus bune completări, informîndu-ne despre asociația Bisericilor unitariene și libere, care ființează din anul 1900, dîndu-ne amănunte prețioase cu privire la membrii ei, și am aflat cu bucurie că D-l Episcop Kovács este președintele în acțiune al acestei organizații pînă la următorul ei Congres care va avea loc la Oxford.

Am aflat tot de la Domnia Sa că și Biserica unitariană și liberă, militează pentru pace, pentru dreptate socială, pentru înfrățire între oameni, înscrind-se în aceeași ordine de preocupări ca și celelalte organizații internaționale bisericești.

D-l Prof. Lengyel Loránd ne-a prezentat Alianța Reformată Mondială și Federația Luterană Mondială arătînd că și aceste organizații merg pe aceeași linie, caută și ele baze teologice pentru activitățile lor, urmărind angajarea socială și situîndu-se pe aceeași linie de armonie între vertical și orizontal.

O să mă refer mai departe la cîteva dintre problemele ridicate de referatul părintelui Prof. Ioan Ică.

Aș vrea să remarc mai întîi că, în ceea ce privește *Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, acesta este într-adevăr acum, în cel de-al XX-lea secol de creștinism dezbinat, un miracol al regăsirii creștinilor pe drumul unității. Așa nerealizat cum este el încă, e un miracol prin faptul că a luat ființă, prin faptul că există și caută, caută cu pasiune regăsirea unității pierdute.

Cum spunea foarte frumos I. P. S. Teofil, trebuie să vedem în existența *Consiliului Ecumenic* degetul lui Dumnezeu. Înaintăm bineînțeles greu, cum arăta D-l Prof. Binder și D-l Prof. Ivan, dar un progres oarecare se face.

Progresul acesta l-a punctat foarte bine referentul principal, părintele Prof. Dumitru Popescu și, dintre comentatori, în special D-l Prof. Iuhasz. Chiar dacă nu s-a realizat un foarte mare progres în problemele controversate de unitate creștină, cum remarcă părintele Prof. Ene Braniște, s-a realizat totuși foarte mult în ce privește climatul, în ceea ce privește informarea reciprocă despre teologie, despre gîndirea celuilalt, despre existența celorlalte Biserici. Știm azi mult mai mult unii despre alții decît știam înainte și, să sperăm, ne iubim mai mult.

O mare discuție, cum a remarcat și părintele Prof. Dumitru Popescu în referatul său, a avut loc în sinul Consiliului Ecumenic al Bisericilor pe tema orizontalității și verticalității. Cine are prioritate: unitatea Bisericilor, problemele teologice sau angajarea lor în lume, problemele sociale?

În special în conferința de la Bangkok din 1972, problema aceasta s-a pus mai acut, și e bine că s-a pus, fiindcă, în sfârșit, i s-a dat un răspuns.

Toate Bisericile și toți teologii au sărit din toate părțile să dea răspunsul și să combată geometria unidimensională, fiindcă a existat și această tendință a unidimensionalității: unii se situau numai pe verticală, voiau să se preocupe numai de problemele teologice ale unității creștine, alții se situau numai pe orizontală și voiau să se ocupe numai de problemele sociale.

Biserica noastră Ortodoxă Română și, după câte știm, și celelalte Biserici creștine din țara noastră, s-au înscris de la început pe linia armoniei, a echilibrului dintre aceste două dimensiuni.

D-l Prof. Lengyel ne-a citat pe John A. MacKay și ne-a dat un citat frumos din el: «Cu cât sintem mai aproape de lume, cu atât sintem mai aproape de Hristos».

Nu simțiți aici un ecou din Sfântul Vasile cel Mare, un ecou din Sfântul Ioan Gură de Aur, din teologia clasică a primelor veacuri creștine?

Părintele Prof. Dumitru Popescu ne-a arătat evoluția gândirii ecumenice de la Amsterdam până la Nairobi și ați putut observa că într-adevăr au avut loc mutații substanțiale de la felul de a gândi de acum 30 de ani, de la Amsterdam, la felul de a gândi de la Nairobi, de acum trei ani.

Și acest lucru nu s-a întâmplat numai în Consiliul Ecumenic.

Eu cred că dacă am face niște studii am descoperi că și la noi, în gândirea noastră ortodoxă, s-au întâmplat astfel de mutații.

Dacă cineva s-ar ocupa de romano-catolicism ar vedea că de la «Rerum novarum» până la «Populorum progressio» s-a produs într-adevăr un progres; există o evoluție, pe care cei din timpul lui «Rerum novarum» nici n-ar fi îndrăznit s-o imagineze și totuși ea s-a petrecut.

Aș zice că noi toți, creștinii de pretutindeni, am crescut împreună, am crescut lucrând împreună, am descoperit împreună drumul cel nou, ne-am întâlnit unii cu alții și atunci am întâlnit și adevăratele probleme cu care eram confrunțați ca oameni ai credinței.

Care a fost în esență această orientare, care au fost exigențele care stăteau în fața Bisericii? Bineînțeles, în primul rând, a fost vorba de situarea Bisericii în raport cu lumea și cu eternitatea și apoi cu fixarea priorităților.

Consiliul Ecumenic și-a fixat și el de la o epocă la alta o strategie a priorităților. Iată-le pe cele din ziua de azi:

- Mărturisirea și comunicarea credinței noastre în Dumnezeu cel întreit.
- Căutarea unei societăți drepte și viabile, bazată pe participare.
- Unitatea Bisericii și relația sa cu unitatea umanității.
- Educația și reînnoirea ecumenică în căutarea unei adevărate comunități.

În cadrul acestor priorități se discută cele două probleme cărora părintele Prof. Ică le-a acordat în referatul pe care noi l-am prezentat, atenție deosebită astăzi, și anume «comunitatea conciliară» și documentul Consiliului Ecumenic al Bisericilor privitor la Botez, Euharistie și Preotie.

Să vedem, așadar, mai întâi, ce se întâmplă pe verticală:

Părintele Prof. Ică a tratat problema competent și cu pasiunea cu care ne-am obișnuit mai de mult. A făcut o analiză aprofundată a documentelor, pentru că părintele Prof. Ică, spre deosebire de alții, nu se teme de astfel de documente. Și nici noi nu trebuie să evităm confruntarea cu ele. Dimpotrivă, să le salutăm, ca pe niște eforturi spre unitate, dar, acolo unde e cazul, să le salutăm critic.

Mi-a plăcut referirea în acest mod la aceste documente, a D-lui Prof. Gereb Pall. Astfel de documente, dacă sînt nu sută la sută dar măcar 10 la sută sau unu la sută valabile, dacă s-ar face prin ele un singur pas înainte și tot ar fi extraordinare. Cancerul dezmembrării Bisericii ne obligă să încercăm să încurajăm și cele mai mici speranțe de vindecare, așa cum se face și în cancerul propriu-zis.

De aceea, eu sînt total de acord cu afirmația finală a părintelui Prof. Ică care a spus că acest document, studiat cum trebuie, ar putea să fie revelația vremii noastre. Vom intra mai departe în câteva amănunte.

Deocamdată să ne ocupăm puțin de conciliaritate.

Părintele Ică remarcă, după părerea mea, pe bună dreptate, — îmi cunoașteți punctul de vedere pe care vi l-am expus mai de mult cam în același termen, în cadrul precedentei Conferințe interconfesionale — că termenul este insuficient, ambiguu, echivoc. Vă amintiți că, în Conferința interconfesională anterioară la care m-am referit mai sus, toți am ajuns cam la aceleași concluzii și îmi place să cred, și am confirmări și din alte surse, că nu ne-am înșelat.

Părintele Dumitru Popescu a ridicat în referatul său trei probleme referitoare la comunitatea conciliară: a) dacă conceptul de comunitate conciliară nu este cumva menit să asume asociația frățească a Bisericii pe care o reprezintă Consiliul Ecumenic al Bisericilor pentru a-i conferi un conținut ecleziologic; b) dacă cele două moduri în care este prezentată comunitatea conciliară, ca scop de atins în viitor și cale de urmat în prezent, sînt compatibile între ele, și c) dacă comunitatea conciliară, în stadiul ei actual de dezvoltare teologică, nu oscilează cumva între unitate organică și pluralism eclezial.

Atît oscilația comunității conciliare între unitate organică și pluralism eclezial, cît și definirea ei ambiguă, ca scop de atins și cale de urmat, în același timp, reprezintă desigur tot alătrea elemente care permit conceptului de comunitate conciliară să se apropie de cel de asociație frățească a Bisericilor reprezentat de C.E.B. Dar nu este mai puțin adevărat că datorită acestor oscilații și ambiguități, comunitatea conciliară rămîne un concept echivoc.

De curînd, am fost la o mare întrunire care a avut loc la Chantilly, lingă Paris, la care au participat 40 de reprezentanți ai Conferinței Bisericilor Europene, membri din prezidiu și din comitetul consultativ, deci teologi calificați din toate Bisericile din Europa, și circa 40 de episcopi și cardinali romano-catolici din cadrul organizației C.C.E.E. (Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae). Una dintre temele care, din prima zi, s-a pus în discuție, a fost conciliaritatea. Veți fi interesați să aflați că au ajuns cam la rezultatul la care am ajuns noi în România, adică s-a constatat că termenul sau, dacă vreți, modul de unitate sub forma comunității conciliare, cum s-a folosit astăzi cuvîntul aici, nu merge, nu e suficient studiat.

Am luat și eu cuvîntul la Chantilly și m-am referit și la conferința interconfesională de la noi. Am spus că am studiat împreună termenul, am spus cam ce am gîndit noi despre el și am mai spus că mi se pare că e ca un fel de personaj mascat în jurul căruia se organizează dansuri de bucurie, dar fără să se știe exact ce se

ascunde sub mască și fără să se știe dacă sub mască nu cumva e doar o păpușă, doar un robot și nu un personaj viu. Am propus o analiză aprofundată a termenului și aceasta s-a lăcut în grupele de lucru. Concluziile lor au fost aceleași ca și concluziile noastre de aici. E limpede, deci, că termenul mai trebuie încă studiat înainte de a face din el un instrument valabil de lucru. Părintele Prof. Radu a avut dreptate când a spus că există definiții foarte diferite și foarte contradictorii ale «comunității conciliare».

Într-adevăr, definiția protestantă, aceea cu care de fapt vehiculează Consiliul Ecumenic al Bisericilor și uneori și Conferința Bisericilor Europene, este cu totul alta decât am putea noi să o acceptăm. Noi ortodocșii nici n-am prea încercat să dăm o definiție în raport cu definiția protestantă, pentru simplul motiv că pentru noi conciliaritatea este cu totul altceva. Este Biserica Sinoadelor, Biserica garantată de Sinoadele ecumenice, Biserica ce se poate întruni în sinoade care au aceeași credință și se pot împărtăși din același potir. Este, deci, în primul rând, o comunitate de credință, nu o asociație de consilii. O asemenea asociație nu poate avea un conținut eclezio logic. Romano-catolicii au încercat o definiție după cum bine știți: au publicat și un document cu privire la comunitatea conciliară. Părintele Duprey de la «Secretariatul pentru unitate» a publicat și el un amplu articol intitulat «L'unité que nous cherchons» (în revista «Unité des chrétiens», nr. 27, iulie 1977, p. 22—27). Un mare capitol se referă la conciliaritate, expusă din punctul de vedere al Bisericii catolice care, bineînțeles, e cu totul altceva decât o înțeleg unii protestanți. Cu unele corective, punctul de vedere romano-catolic ar putea fi însușit și de ortodocși.

Părintele Duprey spune clar: conciliaritatea din punct de vedere romano-catolic nu este altceva decât comuniunea Bisericilor locale care au aceeași credință. Prin urmare, esențială este credința comună. Fără aceasta nu putem vorbi de comunitate conciliară.

Nu este însă adevărat, cum a spus cineva aici, că la Consiliul Ecumenic s-ar fi votat termenul de «comunitate conciliară» și că el ar fi fost deja acceptat ca model de unitate. Nu s-a votat. În Consiliul Ecumenic nu se votează astfel de lucruri, ci doar se studiază și se propun modele de unitate, care se dau în studiu și care vor fi date apoi Bisericilor să se pronunțe asupra lor.

La Chantilly, la întâlnirea cu romano-catolicii, a prezentat un referat, în care a fost vorba și de conciliaritate, Prof. ortodox Nicolae Zabolotsky care, din punct de vedere ortodox, pur și simplu a refuzat termenul și a spus că cel mult poate să admită reducerea lui la catolicitate.

Confuzia vine și din aceea că în unele limbi există pentru adunare două cuvinte — conciliu și consiliu — cum este și în românește. Dar în englezește există numai un singur cuvânt, «council».

Dacă ar fi vorba de consiliu, și dacă ar fi vorba de o comunitate consiliară, eu cred că ne-am putea ralia ușor la așa ceva, dar acesta n-ar fi un model de unitate, așa cum se vrea. Ar fi o adunre de consilii, de lucruri diferite. Așadar, în privința aceasta mai este de lucru, sau mai este încă de așteptat, până când vom deveni toți, creștini acum de diferite confesiuni, Biserici locale cu aceeași credință. Atunci vom putea fi comunități conciliare. Eu aș sugera totuși teologilor de la noi, de toate confesiunile, să studieze, să pătrundă mai bine acest concept, pentru că nu se va renunța ușor la el. Ne vom confrunța în continuare cu el.

Consiliul Ecumenic l-a luat în studiu și l-a dat Consiliului Bisericilor Europene și Federațiilor celorlalte Biserici, și o să-l dea în studiu mereu. Va renunța foarte greu

la el. Eu aş sugera în special profesorilor de Drept bisericesc şi dogmatiştilor să întreprindă studii aprofundate asupra temei, pornind de la noţiunea şi instituţia sinodală, conciliară, spre a ne putea orienta cât mai exact în discutarea problemei cu protestanţi. Pe de altă parte, să întreprindem printre specialiştii noştri studii biblice bazate, spre exemplu, pe Fapte 2, 42, unde e vorba de comuniune, pe începutul Ep. I Ioan, pe I Cor. 1, 9 şi să vedem legătura dintre comuniune şi comunitatea conciliară. Dacă comunitatea conciliară trebuie să plece de la comuniunea euharistică, deci de la aceeaşi credinţă, atunci vom avea nişte jaloane teologice mai precise în acest dialog insistent propus de Consiliul Ecumenic.

În special, cuvintele din Faptele Apostolilor 2, 42 sînt categorice în această privinţă. Părintele Radu a anticipat în intervenţia sa tocmai acest punct de vedere, despre unitatea de credinţă ca bază a conciliarităţii. Ceea ce sînt acum declaraţii anticipative, trebuie să devină rezultatul unor studii şi demonstraţii sistematice, teologice.

Conciliaritatea se situează, prin urmare, în ordinea dogmatică, în ordinea sacramentală şi în ordinea canonică.

În studiul despre care v-am vorbit, «Unitatea pe care o căutăm», părintele Duprey se ocupă şi el de aspectul canonic al problemei. Desigur, profesorii de Drept vor fi foarte interesaţi să afle şi, poate, să comenteze, sugestia părintelui Duprey, că trebuie pornit de la canonul 34 apostolic. Cunoaşteţi desigur textul canonului: «*Episcopul fiecărei naţiuni să ştie care dintre ei este primul, cel mai mare şi pe care îl consideră capul lor. Ei nu trebuie să facă nimic fără asentimentul lui, chiar dacă fiecare îşi vede de treburile propriei eparhii. Dar şi acesta, capul, nu trebuie să iacă nimic fără asentimentul celorlalţi. Aşa va domni concordia, pacea, şi Dumnezeu va li slăvit prin Hristos, în Duhul Sfînt*».

În legătură cu această temă a vorbit şi D-l Episcop Klein de la Sibiu à propos de referatul părintelui Ică şi ne-a spus că la Dar-es-Salam, Federaţia Luterană a propus ca model de unitate «*diversitatea reconciliată*». Diversităţile pierd caracterul despărţitor, deci se realizează o unitate în diversitate prin reconcilierea diversităţilor. Iată deci un model nou de unitate. *Îi propun teologilor noştri ortodocşi să vadă dacă poate fi luat în consideraţie, şi mai ales să vadă ce este el în comparaţie cu comunitatea conciliară.*

Părintele Prof. Stăniloae a avut şi el o intervenţie frumoasă în legătură cu aceasta, arătînd că formulele sînt doar etape, iar unitatea o vom învăţa pe drum, lup-tînd pentru ea. A aderat şi D-l Prof. Gereb Pall la acest punct de vedere.

Sigur, este foarte bine să gîndim aşa. De altfel, cum am spus şi eu la început, toţi am avut de învăţat pe parcurs, unii de la alţii angajîndu-ne în Consiliul Ecumenic sau în celelalte organizaţii creştine internaţionale.

Desigur că şi de acum încolo vom avea foarte mult de învăţat pe drum, angajîndu-ne pe el, nu rămînînd afară.

D-l Prof. Binder a ridicat problema necesităţii păstrării identităţii fiecărei Biserici şi părintele Prof. Stăniloae s-a întrebat: «*Bine, dar dacă ne păstrăm identitatea, atunci cum ne vom uni?*». Pr. Stăniloae s-a întrebat pentru a răspunde că acest lucru va fi posibil tocmai în cadrul formulei «*unitate în diversitate*». Păstrarea identităţii, aş adăuga eu, nu exclude regăsirea unităţii.

Părintele Stăniloae s-a declarat de acord şi cu formula D-lui Episcop Klein, dar s-a gîndit şi la o altă formulă. Foarte bine. Să ne gîndim la cât mai multe formule

Poate una dintre ele se va dovedi bună într-o zi dar, în orice caz, să ne gândim la cit mai multe formule. Să ne adîncim în formulele noastre și ne vom regăsi și cu ceilalți.

Vom ajunge, spunea Părintele Stăniloae, la un pluralism de formule, dar la o identitate de înțelesuri. E foarte interesant acest lucru. Și eu am spus adesea în unele conferințe pe care le-am ținut în medii catolice și protestante — probabil erau ecouri din teologia Părintelui Stăniloae — propunînd acest lucru: «Să ne adîncim în propria noastră tradiție, să ne adîncim în propria noastră teologie și, mai mult ca sigur, vom găsi înțelesuri comune, pentru că ne vom regăsi la aceleași izvoare. Să luăm, de pildă, un singur exemplu :

Din teologia romano-catolică am putea lua mai multe, dar să luăm unul în legătură cu protestanții : teologia faptelor ca instrument de mîntuire.

În mod sigur, dacă ne adîncim, fiecare în tradiția lui, repet, în mod sigur vom ajunge la formule foarte asemănătoare unele cu altele.

Am reținut din referatul D-lui Prof. Lengyel un pasaj care vorbea de fapte într-un mod foarte ortodox.

Eu salut, deci, și noua formulă a părintelui Prof. Stăniloae și așteptăm de la Prea Cucericia Sa să ne dea un studiu despre formula aceasta, s-o pună în circulație cit mai repede, cu argumentarea teologică de rigoare. În legătură cu adîncirea propriilor tradiții în drumul spre unitate, aș vrea să vă spun că am primit de curînd o scrisoare de la profesorul Oscar Cullmann pe care, desigur, toți îl cunoașteți. Știți că l-am invitat în țară și că l-am trimis la Institutul ortodox și protestant din Sibiu și Cluj. Mi-a scris de curînd o scrisoare în care face o declarație foarte importantă. Scrie textual : «Mă simt din ce în ce mai apropiat de ortodoxie». O asemenea afirmație semnată de un Cullmann nu e un fapt de fiecare zi ! Deci, mai la adînc ! Dvs. ați și aplaudat această formulă, atunci cînd Părintele Stăniloae a propus-o.

Să mai rămînem însă tot pe verticală.

Să spunem cîteva cuvinte despre documentul atît de lăudat și atît de contestat deocamdată, lansat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, cu privire la *Botez, Euharistie și Ministeriu*.

Documentul este, într-adevăr, criticabil, dar e un foarte bun document de început. Este un pas înainte pe care Consiliul Ecumenic îl face aproape pe neașteptate, în problema unității. Părintele Radu arată că el a fost deja discutat într-o reuniune ecumenică în care ne-a reprezentat chiar dînsul. Documentul a fost trimis tuturor Bisericilor și s-a cerut de la toate reacții scrise. Există deja un volum mare la Consiliul Ecumenic, alcătuit din reacțiile primite, fie de la Biserici, fie de la teologi ca persoane particulare, fie de la teologi ca mandatar ai Bisericilor sau ai Sinoadelor lor. Noi înșine am procedat așa trimițînd un comentariu făcut de teologi, fiindcă nu avem încă un consens asupra lui cu celelalte Biserici ortodoxe.

În orice caz, în răspunsurile care au venit pînă acum, în special în răspunsurile venite de la teologii și Bisericile protestante, se fac pași uriași înainte. Dacă ne gândim la teologia tradițională, aceea pe care am învățat-o eu, de pildă, și mulți dintre Dvs., cînd eram studenți, dacă ne-am aduce aminte de cele învățate atunci despre protestanți și le-am pune în comparație cu ceea ce scriu protestanții astăzi, ne-am da seama că într-adevăr s-au făcut pași uriași înainte, spre exemplu cu prezența reală în Euharistie și cu privire la succesiunea apostolică.

Sigur, mai trebuie studiat și se va studia. Părintele Radu a cărui intervenție a avertizat împotriva avansării cu ușurință în această direcție, să fie sigur că totul se

va studia cu calm și cu competență. Nu ne răfuim cu nimeni, căci nimeni nu vrea să ne impună convingeri cu de-a sila. Dialogăm. Să ne angajăm însă cu deschidere ecumenică în acest dialog.

Am apreciat și intervenția părintelui Prof. Zăgoreanu în această problemă, comentînd pozitiv referatul și mergînd pe linia de speranță pe care a mers și părintele Prof. Ică.

Anul trecut, în august, cînd la Comitetul Central și Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericii s-a discutat problema aceasta, eu am propus să se lărgească puțin cîmpul. Am trimis și un comentariu scris Dr.-lui Lukas Vischer. Am spus că, dacă se studiază botezul și dacă, sub o anumită formă, protestanții au și ei practica confirmării, de ce să nu fie legate amîndouă și, odată cu studierea botezului, se va putea studia și confirmarea, mirungerea. Se va putea astfel ajunge la un acord asupra a două Taine în loc de una.

Același lucru l-am propus și în legătură cu Euharistia: să se studieze deodată și Mărturisirea. Ce, pot să spună protestanții că în Biserica lor nu există o formulă de mărturisire? E drept, ea se face public, se face printr-o declarație rituală, dar se face.

Se pronunță o cerere de iertare înainte de Euharistie, ori aceasta e tot o formulă de spovedanie, de recunoaștere a păcatelor. Dacă vom merge pe ideea aceasta, să vedem cum a fost în tradiție, să vedem cum a fost la început, vom cîștiga și pe această linie în loc de răspunsul la problema unei Taine, răspunsul la două.

Poziția părintelui Prof. Ică și poziția celorlalți vorbitori care au luat cuvîntul cu privire la acest document, după părerea mea au fost foarte bune și eu propun să le trimitem la Consiliul Ecumenic lui Lukas Vischer, să vadă care au fost reacțiile la o conferință interconfesională, în această problemă, la noi în România.

Să vedem acum și ce s-a întîmplat, și ce se întîmplă pe orizontală, în activitatea Consiliului Ecumenic și a celorlalte organizații creștine internaționale.

Una dintre întrebările mari pe care Consiliul Ecumenic al Bisericilor și, după cum mi-am dat seama din cele ascultate astăzi din referatul d-lui Lengyel, și celelalte organizații internaționale și-au pus-o cu aceeași acuitate, a fost aceasta:

«Ne preocupăm numai de ordinea stabilită, sau ne orientăm spre schimbarea structurilor?».

Cum se concretizează, se întreba D-l Gereb Pall, responsabilitatea față de lume? Ce facem cu săracii? — se întreba D-l Prof. Iorgu Ivan. Pe marginea acestei întrebări actuale a apărut, după cum bine știți, teologia revoluției. În legătură cu ea, după cum a relatat și D-l Lengyel, a apărut discuția despre războiul just și despre teologia eliberării și teologia revoluției. Au apărut apoi teologia neagră și teologia africană care, în mare, sînt aspecte ale aceleiași teologii a revoluției. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a procedat cu ceva mai multă grijă, mai circumspect. El nu are o teologie și nici n-a vrut să aibă o teologie. Aceasta, din motivul ca fiecare Biserică să-și poată păstra identitatea ei. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a procedat fără să apeleze la denumiri pompoase. Dar și-a dezvoltat, așa după cum ați văzut din expunerea părintelui Prof. Dumitru Popescu, programe organizate pe cele trei unități principale ca, spre exemplu, un program de dezvoltare, un program de luptă contra rasismului, un program de luptă contra violenței, un program de luptă pentru drepturile omului ș.a.m.d. Aceste programe sînt expresia practică a teologiei Consiliului Ecumenic.

Vă amintesc că în 1974, la St. Pölten, a fost o importantă întrunire ecumenică, unde s-a discutat problema drepturilor omului. Este un moment de referință ori de

cîte ori în organizațiile internaționale se vorbește despre drepturile omului. Consiliul Ecumenic are și un program de luptă pentru o nouă ordine economică. Aceasta a fost lansată la Nairobi cu prilejul celei de-a V-a Adunări generale de primul ministru al Jamaicai.

Mai citez printre programe: lupta contra militarismului, lupta pentru dezarmare etc. P. S. Episcop vicar Justinian de la Cluj s-a referit în intervenția sa la poziția noastră în această problemă. În sfîrșit, să mai amintim și de programul de luptă pentru o societate dreaptă și ecologică responsabilă. Desigur, nu toate aceste programe se instituționalizează ca atare, cu bugete și angajamente, dar în linii generale toate urmăresc angajarea Consiliului în problemele lumii contemporane.

Unele din aceste programe se materializează în zeci și sute de întruniri la nivelul ecumenic european sau mondial, în zeci de întruniri care studiază, produc documente, adună mărturii și fac declarații publice; se investesc bani, sute de milioane de dolari, în programele de dezvoltare, din partea Consiliului Ecumenic. Se investesc sute de mii de dolari pentru programul de luptă împotriva rasismului. Mișcările de eliberare se bucură și ele de atenția Consiliului Ecumenic.

Din aceste cauze, Consiliul Ecumenic a putut, la un moment dat, fi acuzat că este terenul unui fel de explozie de activități sociale și că toți membrii statului și ceilalți au devenit doar niște activiști sociali.

Dar dacă îți pun problema așa cum trebuie și dacă te gîndești că mereu se fabrică bombe de tot felul și că, de pildă, cursa înarmărilor ia forme monstruoase, dacă te gîndești, cum vorbea D-I Prof. Ivan la sărăcia din lume, la faptul că sute de mii, sau milioane de oameni mor de foame, dacă te gîndești la aceste realități, tu, ca om al Bisericii, ce spui? Te mai temi de acuzația că ai devenit activist social? Te reduci la problema unității Bisericii, faci teologie și lașicelealte în seama altora? Ar fi conștiința noastră liniștită dacă am face numai așa?

Dacă vrei să ai conștiința împăcată ca creștin, nu te poți retrage în ghetoul tău, ca să te ocupi numai de micile tale problemele de unitate și să nu-ți pui umărul, să nu-ți spui cuvîntul în legătură cu nedreptatea, cu suferința, cu foamea, cu tot ce face nefericirea omului pe pămînt.

După cîte știți și în teologia noastră ortodoxă mai nouă a fost redescoperită dimensiunea socială, ca fiind o teologie angajată în lume, în societate. Sigur că nu pierdem din vedere niciodată idealul lui «theosis» dar avem în vedere în același timp și idealul regăsirii omului, umanizării lui, eliberării lui de servituti care îl înjoseau. Nu poți ajunge la «theosis» decît trecînd printr-un humanum desăvîrșit.

Îndumnezeirea este idealul mare, idealul veșnic, frumusețea Ortodoxiei, dar să avem în vedere și eliberarea în concret a omului, de frică, de arme, de tot felul de amenințări. Vă amintiți că, la Uppsala, termenul care a fost dat teologilor spre studiu a fost acela de «humanum»; ce înțelegem prin om, prin a fi om deplin?

Sîntem chemați toți la solidaritate unii cu alții. Ați văzut că în prezentarea pe care a făcut-o părintele Prof. Dumitru Popescu, s-a arătat că la Amsterdam se vorbea doar de *deschiderea* ecumenică și față de lume. Sigur că s-a dovedit insuficientă. După aceea s-a ajuns la un nou concept, la care s-a referit în intervenția sa părintele Prof. Șesan, la *solidaritate*. Ce înseamnă solidaritatea? Înseamnă implicare. Dacă sînt deschis înseamnă că stau așa, mă deschid, vino la mine dacă vrei; dar eu stau pasiv. Solidaritatea înseamnă implicare în viața societății, implicare activă, cu inițiativă, cu elan, cu generozitate.

Să trecem acum la altceva.

Am ascultat cu toții referirile pe care le-a făcut D-l Episcop Papp Laszlo la incidentul de la Nairobi, de care a amintit în referatul său și părintele Prof. Dumitru Popescu. Într-adevăr, explicația este aceea pe care a dat-o D-l Episcop Papp Laszlo.

E vorba de acțiunile iredentiste maghiare, întreprinse de elemente care au fugit din țară, unii din România, alții din Ungaria. D-l Președinte Nicolae Ceaușescu, în vizita pe care a făcut-o recent în America, a precizat că aceste acțiuni sînt dirijate de cei care au instaurat în Ungaria anilor 1940—1944 regimul de teroare, în care era cuprinsă și Transilvania, vremelnice cedată în timpul dominației fasciste. D-l Episcop Papp Laszlo a arătat aici netemeinicia acuzațiilor lor că naționalitatea maghiară din România ar fi supusă unor discriminări și că nu s-ar bucura de toate drepturile. La Nairobi, asemenea minciuni au fost debitate fără succes de un episcop maghiar refugiat, Zoltan Beky.

D-l Episcop Papp și ceilalți reprezentanți români protestanți la Nairobi au răspuns în ziarul local printr-o minunată scrisoare domnului Beky. El n-a mai avut curajul să-și prezinte materialul pregătit în America, nici în plenară și nici în secția a cincea din care făcea parte și care se ocupa de drepturile omului.

Dvs. ați citit toți în presă și replica pe care D-l Mihnea Gheorghiu a dat-o lui Gyula Illyes în revista «Luceafărul» și pe care D-l Episcop Papp și-a însușit-o și ne-a arătat aici că toți clericii maghiari cinstiți din România au respins și resping toate neadevărurile pe care unii dintre șovinii, iredentiștii și fasciștii fugiți de pe aici le proferează la adresa noastră, de dincolo de ocean sau din unele dintre țările Europei, și care nu vor altceva decît să dezmembreze, pentru că nu le place unitatea frumoasă în care trăim.

Datoria noastră a tuturor este să contribuim la informarea exactă a opiniei publice. Fiecare dintre noi, atunci cînd putem, acolo unde sîntem, în împrejurările în care ne aflăm, avem datoria să informăm exact opinia publică, să dăm la iveală documente, să dăm la iveală fapte, așa cum propunea și Diac. P. I. David, care, să arate realitatea de la noi.

Să respingem insinuările celor care au interes în dezbinarea noastră, să milităm pentru pace, pentru buna înțelegere, pentru conviețuirea noastră pașnică, pentru adevăr.

Să vorbim limbile noastre materne, că avem libertatea să le vorbim, dar să vorbim, mai ales, cum spunea Președintele Republicii, limba muncii și a adevărului.

Mulțumesc D-lui Episcop Papp și dumneavoastră tuturor celor ce v-ați referit la buna conviețuire dintre naționalitățile conlocuitoare de la noi. D-lui Prof. Iuhasz, D-lui Episcop Kovács, D-lui Prof. Lengyel și tuturor celorlalți care v-ați referit și la poziția luată de delegația protestantă română la Nairobi, D-lui Lengyel în special, care a explicat scrisoarea-replică de la Nairobi ca pe un gest patriotic. «Am dat, a spus D-sa, acolo răspunsul cuvenit».

Să fim gata totdeauna, peste tot, să dăm toți aceleași răspunsuri, vorbind adevărul și numai adevărul.

Am înregistrat adeziunea dumneavoastră a tuturor la munca ecumenică pe care o desfășoară Bisericile noastre. Părintele Soare și părintele Ilie Georgescu au remarcat că la multe întruniri internaționale bisericești este foarte apreciată prezența românească.

Cred că această prezență este apreciată pentru că delegații noștri, oriunde s-ar duce, și la Consiliul Ecumenic al Bisericilor și la Consiliul Bisericilor Europene, și la Federația Luterană și la Alianța Reformată, sînt factori de echilibru, de măsură.

S-au făcut câteva propuneri interesante. Vom alcătui mâine un mic comitet care să le discute și să vadă în ce măsură aceste propuneri se pot concretiza în fapt. D-l Christoph Klein a propus ca în viitor să lucrăm pe grupe, după modelul conferințelor internaționale bisericești. Părintele Prof. Braniște a făcut completări foarte bune. D-l Prof. Pitters a propus în viitor două zile de discuții. Vom analiza.

S-a mai cerut ca unele dintre materialele Conferințelor noastre să fie traduse și într-o limbă străină. Eu aș vrea să vă informez că noi, de la sectorul Relațiilor externe ortodoxe, la cererea Conferinței Bisericii Europene, a directorului de studii Gyula Nagy, am trimis regulat informații despre Conferințele noastre și chiar unele dintre comunicări traduse în engleză. Dacă veți vedea Buletinul Direcției de studii a Conferinței Bisericii Europene, veți constata că sînt menționate Conferințele noastre interteologice și unele dintre ele sînt chiar rezumate. Vom continua, bineînțeles, să facem acest lucru. Să dăm sprijin, în continuare, tuturor acestor organizații bisericești în care fiecare din confesiunea lui sîntem membri.

Noi am fost de curînd cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin într-o delegație oficială la Istanbul, la Patriarhia Ecumenică, și acolo am avut discuții în legătură cu participarea noastră la Consiliul Ecumenic al Bisericii. În comunicatul final pe care l-am publicat, am și notat faptul că dorim să intensificăm participarea și colaborarea noastră la munca Consiliului Ecumenic, pentru cele două motive: pentru angajare și pe vertical, pentru angajare și pe orizontal.

Stimulăm ieșirea din inerție. Și trebuie să ne angajăm din ce în ce mai mult, să ieșim și mai mult din provincialism, să ne încadrăm și mai mult în circuitul universal, să avem curajul unor poziții, unor poziții ale noastre. Eu aș propune, de pildă, ca în unele probleme fie în legătură cu unitatea Bisericii, fie în legătură cu problemele lumii contemporane, în care Consiliul Ecumenic emite din cînd în cînd unele documente, să luăm poziții comune, acolo unde este posibil. Avem forțe destule. Avem și tineri și mai în vîrstă, avem tot felul de forțe bune care se pot angaja într-o prezență românească din ce în ce mai simțită pe teren internațional bisericesc.

În legătură cu Conferința Bisericii Europene, aș vrea să vă spun că și aici trebuie să ne aducem aportul în continuare, pentru că este organizația, de altfel singura în Europa, care o face la nivel foarte elevat, care ține legătura între Est și Vest și este o legătură de echilibru foarte bună, care pînă acum n-a fost dezmințită și care s-a reflectat ca element cîștigat de bună înțelegere și în activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericii. De asemenea, conferința tratează probleme specific europene. Să știți că înainte de Helsinki, Conferința Bisericii Europene a trimis la guvernele declarații prin care cerea organizarea acestei conferințe. Ea are în vedere acum organizarea de conferințe pentru sprijinirea în continuare a hotărîrilor de la Helsinki și pentru a menține interesul crescînd pentru reuniunea de la Madrid care va avea loc în 1980. Ca reprezentant al Conferinței Bisericii Europene la întîlnirea de la Chantilly, eu am propus și acolo continuarea discuțiilor în vederea sprijinirii reuniunii de la Madrid. Conferința Bisericii Europene devine și un teren de dialog pe linie verticală cu romano-catolicii. Și pe linie orizontală, bineînțeles, pentru că la Chantilly au fost studiate, în special, două teme: problema unității, pe de o parte, și problema păcii și a angajării Bisericii în lumea contemporană, pe de altă parte.

Onorată asistență, cred că date fiind referatele substanțiale pe care le-am ascultat astăzi, date fiind intervențiile dumneavoastră putem considera că și această Conferință teologică interconfesională este un real succes. Ne-a adus încă o dată în

aceleași bănci, gândind la fel despre aceleași probleme. Încă o dată afirmăm unitatea noastră de vederi, unitatea noastră în diversitate, cu privire la problemele contemporane și la problemele specifice societății noastre românești. Toți ne-am afirmat adeziunea la tot ce se năzuiește spre mai binele și spre fericirea țării noastre.

Eu aș propune, dat fiind importanța analizelor și a evaluărilor care s-au făcut astăzi, cu privire la Consiliul Ecumenic și la alte organizații creștine internaționale, să publicăm o broșură cu această Conferință interteologică care să cuprindă textele celor trei referate, toate intervențiile. Va fi un document apreciat și vă asigur că va fi foarte interesant dacă îl vom publica și într-o limbă de circulație.

Aș vrea să nu pierd prilejul de a mulțumi în mod deosebit înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae Mladin, gazda noastră, și părintelui Rector Marcu pentru buna primire a celor veniți din alte orașe. Sper că toți ne-am simțit bine. Să ne vedem cu bine la următoarea conferință la București.

În cea de a doua zi de lucru, vineri 19 mai, participanții la cea de-a 32-a Conferință teologică interconfesională de la Sibiu au avut prilejul să audieze expuneri orientative cu privire la Reuniunea de la Belgrad, la problema dezarmării, a păcii și cu privire la noua ordine economică și politică internațională.

Bisericele creștine din România desfășoară o bogată și intensă activitate ecumenică în cadrul diferitelor organizații creștine internaționale. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace etc., în care se discută pe lângă probleme ale unității creștine și probleme care frământă lumea contemporană: pacea și dezarmarea, dezvoltarea și dreptatea socială, securitatea și colaborarea ș.a.

Sedința a fost deschisă de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal. P. S. Sa, precizând că cei doi conferențieri au fost invitați de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, îi salută în numele celor prezenți și aduce — în același timp — mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin și D-lui Președinte al Departamentului Cultelor, Ion Roșianu, pentru realizarea acestei întruniri. Arată în continuare interesul deosebit pe care îl reprezintă pentru participanții la conferință cunoașterea problemelor de politică externă a R. S. România, ca cetățeni și ca deținători ai unor funcții de răspundere în cadrul cultelor din care fac parte. P. S. Sa arată că o mare parte din cei prezenți sînt membri în multe organizații bisericești internaționale și în ședințele de lucru ale acestor organizații sînt des confrunțați cu problemele politice ale lumii contemporane. Dacă a fost o vreme în care Bisericele erau «introvertite» — a spus P. S. Sa — fiecare fiind un fel de ghetou, societății închise, în ultimele decenii Bisericele și-au redescoperit vocația socială și, în virtutea acesteia, sînt prezente în lărmîntările lumii contemporane, interesate de ceea ce se petrece cu oamenii. Astăzi, conștiința creștină a devenit exigentă. Nu ne putem ocupa numai de probleme bisericesti rămînînd indiferenți față de înarmare, conflicte, foamete etc. Fără să aibă un program politic, revoluționar, Bisericele creștine se preocupă de problemele lumii contemporane pornind de la bazele ei de credință: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Dacă la O.N.U. se va dezbate problema dezarmării într-o sesiune specială, pe linie bisericească și pe baze creștine, această problemă a fost dezbătută deja, cel puțin în cinci întrîniri, pe plan mondial. De asemenea, problemele dezbătute la Helsinki au fost dezbătute mai înainte, în Elveția, la Conferința Bisericilor Europene. Apoi s-au dezbătut în aceeași organizație consecințele holărîrilor de la Helsinki.

Arătînd că în toate organizațiile bisericești mondiale se dezbate teme și programe de dezvoltare, de dezarmare etc. și că toate acestea înseamnă multe analize, referate, reuniuni etc., P. S. Antonie încheie cu precizarea: *Noi sîntem buni patrioți și vrem ca pe plan mondial să ne aducem aportul la soluționarea problemelor lumii contemporane în spiritul promovat de țara noastră, cu care Dvs., ca experți în probleme de politică externă sînteți foarte familiarizați și ne puteți familiariza și pe noi.*

După această prezentare, P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul a dat cuvîntul conferențiarilor care au dezvoltat temele: *«Reuniunea de la Belgrad. Concluzii și perspective»* și *«Dezarmarea, pacea și noua ordine economică și politică internațională»*.

Expunerile au fost urmate de discuții în care s-au adus precizări și s-au dat răspunsuri la întrebările participanților cu privire la: necesitatea interzicerii bombeii cu neutroni; continuarea Conferinței de la Helsinki la Madrid în 1980; contribuția delegației R. S. România la Belgrad pentru asigurarea continuității Conferinței; drepturile omului și principiile neintervenției în treburile interne ale statelor; dacă noua ordine politică și economică internațională întrunește aceeași adevărată uniune peste tot în lume; prezența României în grupul celor «77»; contribuția teologilor în problema ecologică, pentru apărarea creației lui Dumnezeu; cointeressarea țărilor Africii și Asiei în problema dezarmării.

După ce s-au dat răspunsuri competente convenite, P. S. Antonie Ploieșteanul a mulțumit celor doi conferențieri și a arătat că în întrebările care s-au pus trebuie să vedem interesul reprezentanților Bisericii din țara noastră pentru probleme contemporane ale lumii. La acest interes a condus Apostolatul social al patriarhului Justinian, doctrină care a evoluat apoi în teologia slujirii. Dacă teologia revoluției, teologia eliberării, teologia neagră, teologia africană etc., sînt formule ce vorbesc despre anumite aspecte ale problemelor politice de azi, teologia slujirii este o restructurare după modelul apostolatului social și este menită implicării tuturor oamenilor de credință în toate problemele lumii de azi.

Apreciînd întîlnirea oamenilor Bisericii cu specialiștii în politica externă a țării noastre ca foarte utilă, P. S. Antonie a declarat că tot ceea ce s-a spus va folosi în activitatea oamenilor Bisericii și în organismele bisericești internaționale în care aceștia activează.

Conștient fiind că problemele lumii evoluează cu timpul, P. S. Sa întrevăde noi întîlniri, în viitor, între experții în probleme de politică externă și conducătorii și reprezentanții Bisericilor și cultelor din țara noastră.

Mulțumind încă o dată consilierilor ce au conferențiat și s-au întîlnit în problemele în cauză cu oamenii Bisericii, P. S. Sa declară închise lucrările celei de a 32-a Conferințe teologice interconfesionale.



Grigore Ionescu, *Tipologii ale clădirilor populare (biseriilor) din lemn*, art. în «Revsita muzeelor și monumentelor», «Monumente istorice și de artă», nr. 2/1977, p. 30—36.

Autorul articolului pleacă de la recunoașterea generală a faptului că, de-a lungul secolelor, «numeroasele biserici sătești, ca de altfel și casele, și cele mai modeste dependințe gospodărești necesare traiului zilnic, au fost construite din lemn». Dată fiind durată scurtă a lemnului, se pune problema existenței în timp, a continuității artei de a construi în spiritul tradiției populare.

Toate refacerile impuse de intemperii și de vicisitudinile zbuciumatei istorii a poporului român, constată cercetătorul, «au fost de fapt, în mare parte, restaurări» ce includeau caractere locale neschimbate precum și «anume inovații în procedee de construcție sau în formele arhitecturale decorative...».

«Ca și casele, dar mai puțin mobile decât acestea, cel puțin în ce privește planul, bisericile de lemn românești, ca realizări tehnice și artistice, stau cu cinste alături de tot ceea ce s-a construit mai bun în domeniul arhitecturii de lemn în toate țările lumii». Dacă numărul lor, în trecut a fost deosebit de mare, «în decurs de numai un veac însă, ele s-au împuținat, iar în regiunile de câmpie... ele au dispărut aproape total» tocmai pentru că erau din lemn.

Procedind la examinarea tuturor planurilor bisericilor identificate deja în țara noastră, cercetătorul stabilește existența a cinci grupe sau familii de planuri, în cadrul fiecărei grupe existând un tip de bază și mai multe variante.

Dispariția unui mare număr de astfel de construcții în Țara Românească, Moldova și Transilvania explică — după părerea cercetătorului — răspîndirea inegală pe teritoriul celor trei provincii românești a diferitelor tipuri și variante de astfel de construcții. Analiza atentă a acestora, compararea unor elemente caracteristice bisericilor românești de lemn a condus la distingerea unor trăsături «caracteristice, în linii mari, celor trei mari provincii românești: Muntenia, Moldova și Transilvania».

Biseriile din Muntenia «sînt indeobște foarte simple»; ele au adesea «înfățișarea unei case». Spre exemplificare este prezentată biserica din satul Grămești-Costești, Vîlcea (1664); cea din satul Pleșa, jud. Gorj; biserica din satul Răpciuni, jud. Neamț. «Exemplele, încă numeroase, ce ni s-au păstrat din veacurile XVIII și XIX, mărturisesc toate această cumpănare în forme și dimensiuni, care oglindește deopotrivă modestia, dar și puținătatea mijloacelor materiale de care au dispus clitorii țărani ai acelor vremuri».

Majoritatea bisericilor de lemn păstrate în Moldova sînt datate de la sfîrșitul secolelor XVIII și XIX. Ele întrunesc în general trăsăturile planului bisericilor de zid. Ca reprezentantă tipică, cercetătorul analizează biserica din satul Răpciuni, județul Neamț («azi aflată la Muzeul satului din București»).

Biseriile transilvănene sînt caracterizate din punct de vedere arhitectural, prin originalitate și pitoresc, trăsături date în special de pridvor și turn.

Pentru a evidenția mai bine «excepționalele calități ale arhitecturii religioase transilvănene» cercetătorul prezintă pe larg biserica din satul Surdești-Făurești, județul Maramureș: o arhitectură discretă, o «înfățișare mindră» cu «forme meșteșugit monumentalizate ale turnului-clopotniță...».

Radu Greceanu, Eugenia Greceanu, *Din nou despre Mănăstirea Cotmeana*, art. în «Revista muzeelor și monumentelor», «Monumente istorice și de artă», nr. 2/197, p. 37—48.

Cercetările întreprinse în anul 1972 la ruinele fostei biserici a Mănăstirii Cotmeana au permis autorilor acestui studiu «să lămurească definitiv fazele de construcție ale bisericii și ale incintei» complexului mănăstiresc Cotmeana.

Desfășurate de către arheologii Lia și Adrian Bătrîna, cercetările au dat la iveală existența a două etape în construcția mănăstirii: 1) Cotmeana I, o biserică din cărămidă, cu altar, naos și pronaos, și o incintă de lemn; 2) Cotmeana II, construcție ce folosește, în general, aceleași fundații. Tot cu acest prilej s-a găsit și material numismatic (monede datate cu concursul cabinetului de numismatică al Bibliotecii Academiei R. S. România).

În baza noilor date au fost luate din nou în discuție *izvoarele documentare*, hrisoavele din 1388, mai 20, emis de Mircea cel Bătrîn, cel din 1389, septembrie 4 și cel din 1402—1418, emise tot de Mircea cel Bătrîn, precum și cele două hrisoave emise de Mihai voievod în anii 1417—1418 și 1418.

Nici acestea și nici un alt document nu precizează însă în timpul cărei domnii a fost terminată Cotmeana I. Studiarea atentă a celor cinci hrisoave a evidențiat faptul că acestea nu sînt, după părerea cercetătorilor, «decît o mică parte din numărul total al celor emise în această perioadă», fapt ce împiedică emiterea unor concluzii definitive «fără nici un fel de rezerve».

Mai există *izvoare epigrafice* — inscripția de pe clopotul vechi al mănăstirii Cotmeana și noua pisanie (1711) de deasupra intrării în actualul naos — și izvoare iconografice: tabloul votiv aflat pe latura de nord a actualului naos (ce reprezintă pe Mircea cel Bătrîn cu macheta mănăstirii Cotmeana) insuficient cercetat.

În *concluzii privind datarea*, autorii studiului constată că trebuie să se rămînă încă în domeniul ipotezelor. Se afirmă astfel că «biserica Cotmeana I a fost întemeiată de Radu I primind danii în timpul lui Radu I, Dan I și Mircea (probabil în calitate de asociat la domnie)». Incendiul ce a distrus mănăstirea, la scurt timp de la întemeierea sa, a avariat desigur și biserica (cu probabilitate faptele s-au petrecut la sfîrșitul domniei lui Dan I, sau începutul domniei lui Mircea).

Refacerea bisericii Cotmeana «trebuie așezată în intervalul 1386—1391». În ciuda noilor descoperiri arheologice și a studiilor istorice atente, datarea construirii bisericilor Cotmeana I și II rămîne în domeniul ipotezelor. Și în domeniul reconstituirii imaginii originare a Cotmeanei II cercetătorii rămîn în domeniul ipotezelor. «Mergînd pe sugestia tabloului votiv» s-a ajuns la alcătuirea unei variante de fațadă și au fost reluate considerațiile asupra tipologiei Cotmeanei; «Cotmeana II reprezintă o interpretare locală a tipului cu navă unică sub influența funcțională — dar nu și structu-

rală — a navei unice cu abside laterale, împămîntenită în Țara Românească prin ctitoriile lui Nicodim de la Vodița și Tismană. Pridvorul adăugat ca urmare a dezvoltării aşezămîntului monastic în timpul lui Mircea cel Bătrîn a preluat «formele — și parțial — funcția pronaosului unor biserici cu naos dezvoltat în lungime, dezvoltare pe care nu o justifică probabil modestia aşezămîntului Cotmeana I».

Prin prisma noilor date, cercetătorii reiau și o altă problemă: «care este raportul între structura Cotmenei II și evoluția triconcului de tip Cozia?».

În elucidarea problemei se pleacă de la considerațiile arhitecților Lia și Adrian Bătrina asupra Cotmenei ce ar reprezenta un «autentic plan triconc». Cu acest prilej autorii supun discuției diferitele definiții date de cercetători «planului triconc». Pentru evitarea confuziilor, autorii studiului de față propun, «pentru caracterizarea unui tip arhitectural precis conturat, să-l desemnăm prin elementele esențiale ale structurii de rezistență sau prin referința la un monument reprezentativ care îi însumează trăsăturile esențiale...: — Tipul Cozia, sau structura trilobată cu turlă pe naos, și tipul athonit, sau structura de tip cruce greacă înscrisă cu abside laterale...», fiind considerate ca denumiri reprezentative pentru arhitectura Țărilor Române.

Altă precizare făcută de autori este legată de terminologia pridvorului.

În încheierea considerațiilor făcute în cadrul studiului, cercetătorii își mențin punctul de vedere expus într-un studiu anterior cercetărilor arheologice din anul 1972 «întrucît nici compartimentarea navei unice și nici ipoteza ridicării unui turn-clopotniță pe pridvor nu o despart de contextul capelelor feudale din aria Dunării de Jos». În ceea ce privește partea de vest a Cotmenei II, aspectul său ar putea fi stabilit cu multă certitudine după studierea atentă a picturii.

Carmen Bogdan, *Datarea zidirii monumentului de la Bălinești, din secolul XV (opinii)*, art. în «Revista muzeelor și monumentelor», «Monumente istorice și de artă», nr. 2/1977, p. 69—74.

Punctul de plecare al acestui studiu îl reprezintă tabelul ctitoriilor lui Ștefan cel Mare și constatarea că, deși, potrivit datelor de zidire și a timpului folosit pentru pictarea lor, bisericile făcute după anul 1487 («an al păcii») sînt opera a două echipe de meșteri «care ridicau cîte două biserici pe an», rămîn încă neperechi ctitoria «Sf. Nicolae Domnesc» din Iași, bisericile din Borzești (1493—1494) și cea din Volovăț (1500—1502). Raportînd-o la cele trei biserici neperechi și comparînd datele cu timpul de construcție a bisericilor perechi din tabel, autoarea studiului consideră că «biserica din Bălinești a putut fi zidită fie în 1489, fie în 1491»... date care rezultă atît din ritmul de zidire al bisericilor cît și din ritmul în care se executa pictura. Confirmarea din punct de vedere arhitectonic o vom găsi în parte la biserica «Sf. Nicolae» din Iași, perechea celei din Bălinești. Pentru zidirea ctitoriei sale, logofătul Tăutu a primit o echipă dintre cele ce lucrau bisericile lui Ștefan cel Mare, fapt ce explică asemănările unor amănunte de arhitectură dintre aceste biserici.

În cea de a doua parte a studiului, autoarea se ocupă de biserica «Sf. Nicolae» din Iași — pereche de zidire a bisericii din Bălinești.

Studiul atentă a documentelor a condus la constatarea că pisană existentă datează numai biserica: 1 iunie 1491—10 august 1492; curțile care au ars în anul

1491 au fost refăcute în același an și a existat desigur o pisanie ce menționa aceste lucrări; în tabloul votiv, biserica prezenta caracteristicile epocii lui Ștefan cel Mare, «ceea ce dovedește că întreaga biserică era ctitoria sa»; așa cum ne apare în chivot, biserica «Sf. Nicolae» din Iași are aceeași caracteristică prezentată de biserica din Bălinești: turnurile alipite și intrarea prin turn, «deși ele diferă ca plan și arhitectură». Asemănări au fost găsite la ferestrele și firidele mărite, la ritmul de suprapunere al firidelor și la discurile de ceramică ce prezintă aceleași figuri.

Fiind perechi și cu același hram se conchide că *tabloul votiv* este datat tot din 1494. Repictat în anul 1679, tabloul votiv a păstrat asemănarea portretelor lui Ștefan cel Mare și al Mariei Voichița deci, implicit, și al lui Alexandru Vodă de la care nu s-a mai păstrat alt portret. Reprezentînd totodată tinda, turnul lipit și acoperișul caracteristic, tabloul votiv confirmă «zidirea întregii biserici de către Ștefan cel Mare». Se constată astfel că biserica din Bălinești «a fost unică din punct de vedere arhitectonic și totodată cea mai mare dintre bisericile lui Ștefan cel Mare».

În partea finală studiul tratează despre pictura pronaosului monumentului de la Bălinești și date asupra neamului Tăutul — logofătul diplomat al lui Ștefan cel Mare, descendent dintr-un neam de cărturari, ctitor și al minăstirii Trestiana (dar nu și al unei biserici «Adormirea» de la Iași, atribuită, eronat — după părerea autoarei — logofătului Tăutu). — (Preot IOAN F. STÂNCULESCU).



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN

II-e SÉRIE, XXX-e ANNÉE, No. 5 — 8

MAI — OCTOBRE, 1978

SOMMAIRE

ARTICLES ET ÉTUDES

- Diacre Assist. Viorel Ioniță, **Le VI-e Concile oecuménique et son importance pour l'oecuménisme actuel** (thèse de doctoral) 357
- Le P. Archim. Veniamin Micle, *Abrégé d'histoire ecclésiastique par le hiéromoine Samoïl Clain* 486

DE LA CHRONIQUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES

- La conférence du Prof. Georges Galitis de la Faculté de théologie de Thessalonique-Grèce donnée à l'Institut théologique universitaire de Bucarest, par le P. Assist. N. Necula* 519
- La visite du Prof. Robert Dobias du Collège mixte jésuite-calvin-luthérien de Chicago, de Son Exc. Mervyn Stockwood, évêque anglican de Southwork-Londres et de Son Exc. Michael Marchall, évêque anglican, auxiliaire de Woolwich-Londres, à l'Institut théologique universitaire de Bucarest, par le P. Assist. N. Necula et le Diacre Assist. Viorel Ioniță* 522
- La conférence théologique interconfessionnelle de Sibiu du 18—19 mai 1978* 525

- COMPTES RENDUS 589

ÉDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

ON PEUT S'ABONNER À LA REVUE «STUDII TEOLOGICE» PAR :

ILEXIM — Departamentul export-import presă, București, Str. 13 Decembrie nr. 3,
P. O. B. 136—137, telex : 12226
