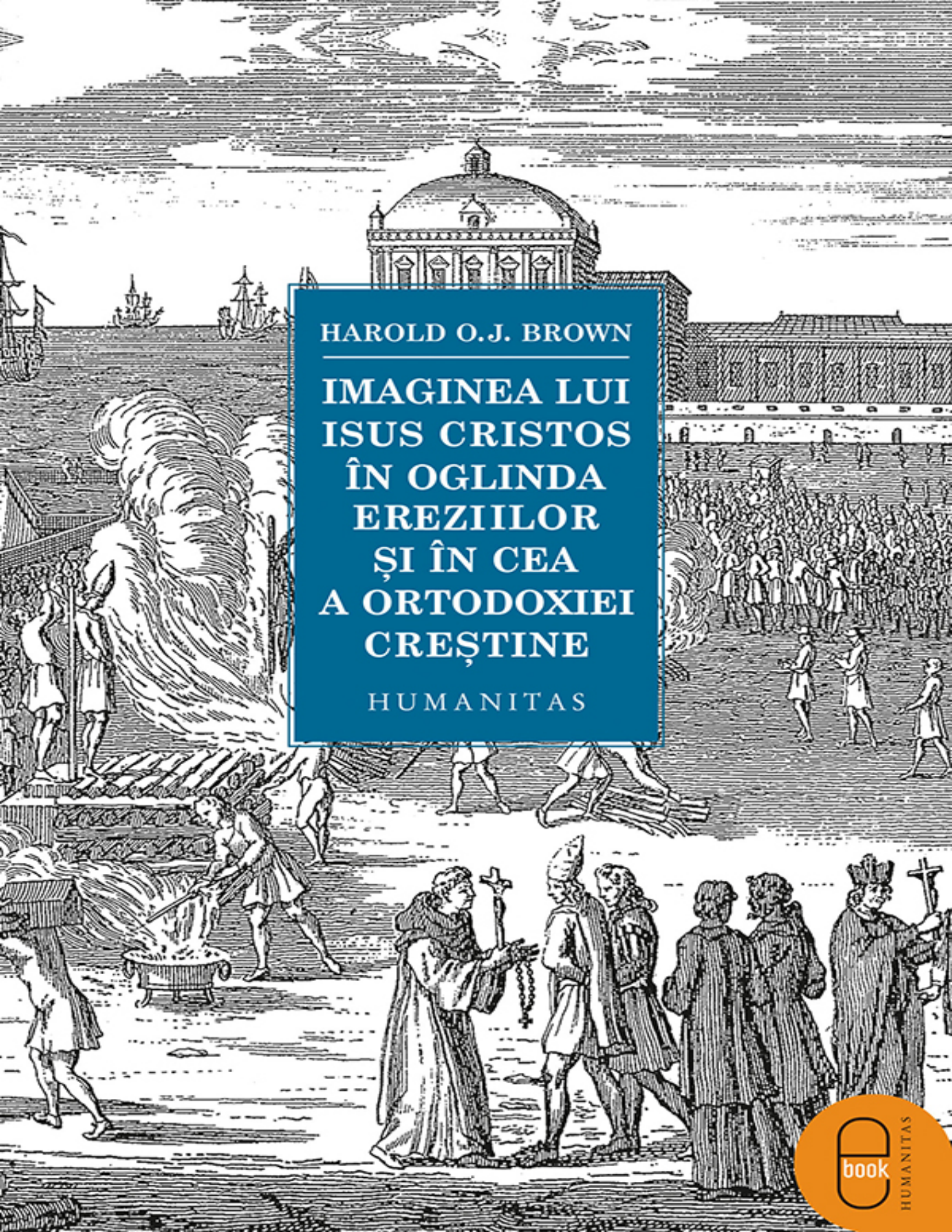

HAROLD O.J. BROWN

IMAGINEA LUI ISUS CRISTOS ÎN OGLINDA EREZIILOR ȘI ÎN CEA A ORTODOXIEI CREȘTINE

HUMANITAS

ebook HUMANITAS

Harold O.J. Brown (1933–2007) a studiat germanistica, biochimia, teologia și filozofia la Harvard, Marburg și Viena, iar apoi a devenit profesor de teologie biblică, teologie sistematică și bioetică la Trinity Evangelical Divinity School din Deerfield, Illinois (1975–1984; 1987–1999) și la Seminarul Teologic Reformat din Charlotte, Carolina de Nord (1998–2007). Cărturar evanghelic foarte respectat, Brown a avut o perspectivă teologică ecumenică, scriind nenumărate cărți, eseuri și articole pe teme de teologie, istorie ecleziastică, bioetică și filozofie. Printre cărțile sale se numără: *The Protest of a Troubled Protestant* (1969), *Christianity and the Class Struggle* (1970), *Death Before Birth* (1977), *The Reconstruction of the Republic* (1977) și *The Sensate Culture: Western Civilization between Chaos and Transformation* (1996).

HAROLD O.J. BROWN

IMAGINEA LUI ISUS CRISTOS ÎN OGLINDA EREZIILOR ȘI ÎN CEA A ORTODOXIEI CREȘTINE

Cu o prefață
de George H. Williams

Traducere din engleză
de Dan Siserman

Redactor: Dionisie Pîrvuloiu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Mariana Pascaru
DTP: Dragoș Dumitrescu, Dan Dulgheru
Tehnoredactor ebook: Radu Dobreci

Harold O.J. Brown
Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy
Copyright © 1984 by Harold O.J. Brown
Originally published in English under the title Heresies
by Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.
All rights reserved.

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parţială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziţie publică pe internet sau în reţele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informaţiei, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislaţiei privind protecţia dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

© HUMANITAS, 2024, pentru prezenta versiune în limba română (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-8373-1 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

PREFAŢĂ

Ilarie de Poitiers († cca 367), numit şi „Atanasie al Apusului“, a afirmat în *Despre Treime* II, 3, următoarele: „erezia rezidă în sensul atribuit termenilor, nu în cuvântul Scripturii; iar vina [*crimen*] este a interpretului, nu a textului“. Ilarie a fost renumit pentru atitudinea sa îngăduitoare în timpul unui secol de controverse înverşunate cu privire la doctrina Sfintei Treimi şi la începutul unei perioade de patru secole de dezbateri cristologice care se încheie cu al şaptelea Conciliu Ecumenic (al doilea Conciliu de la Niceea) din anul 787 – ultimul pentru Biserica Ortodoxă. Profesorul Brown este preocupat în primul rând de rolul normativ al celui de-al patrulea Conciliu Ecumenic, cel de la Calcedon din anul 451, care a rezumat şi a proclamat doctrina Treimii, aşa cum a fost ea clarificată de cele două concilii ecumenice anterioare, Primul Conciliu de la Niceea din 325 şi Primul Conciliu de la Constantinopol din 381, culminând după un secol şi jumătate de dezbatere cristologică cu marea definiţie a lui Isus Cristos ca o singură Persoană cu două naturi, pe deplin Dumnezeu şi pe deplin om. Ilarie este un Părinte latin al Bisericii, al cărui nume sugerează jovialitatea. Profesorul Brown este serios şi, pe măsură ce ajunge la sfârşitul volumului de faţă, devine dacă nu alarmat, cu siguranţă neliniştit din punct de vedere teologic; însă, în calitate de istoric al gândirii creştine care abordează punctele ei doctrinare de interes cele mai specifice şi, în egală măsură, atât de strâns interconectate, anume cele despre Sfânta Treime şi Isus Cristos, el manifestă o anumită voioşie creştină şi chiar fericirea unui om de ştiinţă atunci când înfăţişează, cu măiestria celui care îşi cunoaşte materialul în detaliu, istoria succesiunii ereziilor în oglinda adevărului. Dar, pentru el, adevărul revelat este dinamic şi contextual.

La curent cu cele mai recente descoperiri ale studiilor biblice, autorul înţelege chiar mai bine decât Ilarie de Poitiers şi ceilalţi Părinţi ai Bisericii sau decât reformatorii protestanţi clasici că adevărul durabil, „credinţa dată sfinţilor o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3), se opune ereziilor reprezentate

de călirea prematură şi parţializarea plenitudinii întrupării în primele comunităţi creştine; de asemenea, înţelege că aceste comunităţi au exprimat adevărul în scrierile canonice existente, dar numai în măsura în care credinţa mântuitoare şi adevărul revelat au fost explicate pornind de la codul lor canonic. Astfel, profesorul Brown recunoaşte că adevărul clar despre Isus Cristos ca unic Fiu născut al lui Dumnezeu şi una dintre cele trei Persoane ale Treimii a fost dobândit abia după secole de dezbateri teologice, clarificări şi definiţii conciliare. Împreună cu Ilarie, profesorul Brown nu are nici o dificultate în a recunoaşte rolul pozitiv al tuturor formulărilor premature şi parţiale, erezii care au obligat Biserica Catolică[1] şi evanghelică să îşi clarifice doctrina aşa cum s-a întâmplat, în cele din urmă, la Calcedon, reînnoind această credinţă prin formulări noi în contextul diferitelor momente critice ulterioare din istoria Bisericii.

El consideră erezia, de orice tip, drept o concentrare prematură sau excesivă asupra unui aspect particular al credinţei, o succesiune de formulări care, deşi au provocat confuzie temporară şi chiar schismă, au servit de-a lungul secolelor teologilor Bisericii Catolice la clarificarea credinţei fără pierderea plenitudinii lui Cristos. Bineînţeles, el ar deplânge orice maltratare a ereticilor din trecut, dintre care mulţi, aşa cum o recunoaşte şi el, au fost cât se poate de curajoşi şi adesea creatori din punct de vedere teologic, mult prea adesea ponegriţi din false motive de către ortodocşii ce aveau să devină, în cele din urmă, victorioşi. Autorul ar fi din nou de acord cu Ilarie de Poitiers că „greşelile ereticilor […] ne silesc să ne îndeletnicim cu cele care sunt mai puţin în acord cu legea, să ne ocupăm de cele anevoioase, să rostim cuvinte de negrăit, să ne asumăm cele ce ne sunt îngăduite, […], iar greşeala altora ne sileşte *să greşim* la rândul nostru de vreme ce ne supunem primejdiei de a exprima în limbaj omenesc ceea ce ar trebui tăinuit cu evlavie în suflet“[2] (*Despre Treime* 2, 2).

Când autorul ajunge în secolul faţă de care resimte cea mai mare afinitate existenţială, anume cel al Reformei, el demonstrează foarte franc cum Martin Luther însuşi aproape a greşit apropiindu-se de vechea erezie a monofizismului (doctrina singurei naturi a lui Isus), condamnată la Calcedon, cu insistenţa sa asupra caracterului divino-omenesc a lui Isus Cristos, chiar şi atunci când era în scutece, îngrijit fiind de Fecioara Maria.

De asemenea, este foarte direct atunci când arată cum, la rândul lor, Ulrich Zwingli și Jean Calvin s-au apropiat periculos de mult de cealaltă mare erezie a Antichității, nestorianismul, în separarea divinului și omenescului în Isus Cristos, îndeosebi cu referire la răstignire și euharistie.

Trecând cu mult dincolo de ceea ce autorul însuși afirmă despre carte, că este scrisă undeva la întâlnirea dintre mărturia „unei căutări personale“ și „o relatare jurnalistică“, el de fapt împărtășește chiar și cititorilor care cunosc bine gândirea creștină o mulțime de lucruri care sunt adesea marginalizate sau cu totul neglijate în scrierile de amploare dedicate acestor teme, ca de pildă, abordarea cristologiei din tratatele oficiale alcătuite de ortodoxia luterană de până în secolul al XVII-lea. În analize comparabile, autorul acordă, de asemenea, mult mai mult spațiu decât în mod obișnuit anabaptiștilor (menoniților) și altor radicali care de obicei sunt ocoliți cu dispreț sau batjocură. În schimb, el îi tratează și pe aceștia cu compasiune și înțelegere, indicând inadecvarea soluțiilor oferite de ei la probleme reale, când, încă o dată, în secolul al XVI-lea, totul se învârtea pentru necatolici numai în jurul Scripturii și când, prin urmare, multe dintre „deviațiile, înșelările și dezamăgirile“ ereticilor antici au fost reluate de o generație întârziată de căutători zeloși pe fondul „întoarcerii la sursă“, *i. e.*, pentru creștini, la Scriptură. Rareori e judecat cineva anume în mod direct, autorul doar clarificând inadecvarea soluțiilor eretice în raport cu norma calcedoniană.

Cititorul acestei cărți ar trebui, prin urmare, să știe că, aplecându-se asupra celor două adevăruri distincte ale creștinismului care se deosebesc de monoteismul profetic din care au izvorât, profesorul Brown este capabil să dea un sens unitar întregii gândiri creștine, chiar dacă în acest timp el pare să se ocupe de succesiunea ereziilor. Există însă anumite accente geniale în această conceptualizare, o lejeritate care oferă celui ce privește grandioasa panoramă a secolelor creștine ceva mult mai palpabil decât o amestecătură de nume și locuri suprapuse confuz pentru ceea ce, altminteri, ar fi însemnat doar suprasolicitarea memoriei. Nu, călătorul își termină călătoria cu multe imagini mintale vii – ale unor persoane, evenimente și argumente teologice de o complexitate considerabilă – care nu se vor estompa prea curând. Specialistul acestei perioade ar fi putut insista pedant

şi mai precis asupra unor detalii, dar asta s-ar fi datorat în mare parte faptului că el este custodele legitim al acelui domeniu particular. Brown a fost nevoit, în schimb, să acopere perioade de timp uriaşe şi să coordoneze multe orare de zbor. De aceea, discursul său nu este prestabilit, precum cel al unui ghid instructiv. În multe puncte, specialistul va vedea lucruri pe care el însuşi nu le observase până atunci în propriul său domeniu.

Ereziile este opera unui pacifist evanghelic erudit, care deplânge tratamentul crud aplicat ereticilor şi ereziarhilor din trecut, mergând până la tortură, foc şi sabie, dar care, de asemenea, deplânge puternic erezia şi tolerarea facilă a acesteia, precum şi eşecul protestantismului tradiţional şi al altor grupuri de a recunoaşte faptul că, prin reînnoirea crezurilor sub diferite presiuni, inclusiv cea venită din partea mişcării de eliberare a femeilor pentru a elimina terminologia de gen din triadologie, cristologie şi din alte sectoare ale doctrinei, s-ar putea pierde, fără să se vrea, esenţa credinţei ca sistem de credinţe coerente, care au fost exprimate cândva în limbă într-o manieră acceptabilă atât pentru femei, cât şi pentru bărbaţi, într-o epocă mai puţin sensibilă la astfel de formulări.

Respectând axioma că Legământul lui Dumnezeu cu evreii este imuabil, profesorul Brown simte şi înţelege totuşi că Legământul cu păgânii, în şi prin Cristos, este astăzi pus în pericol în sectoare largi şi disparate ale creştinismului, neexcluzându-le pe cele care sunt exclusiv scripturare şi în mod declarat evanghelice. Într-adevăr, el sugerează cu prudenţă că „vremurile neamurilor“ (Luca 21:24)[3], între 451 şi 1951, pot fi considerate aproximativ împlinite – timpul generos de o mie de ani şi cinci secole a expirat (*cf.* Apocalipsa 20:7). Autorul acordă importanţă recuperării israeliene a Ierusalimului în 1967, la doi ani după Conciliul Vatican II (1962–1965), conciliu care, potrivit lui, a cedat prea mult gândirii protestante liberale şi omologilor săi catolici, reprezentaţi de Teilhard de Chardin şi Noua Teologie, conducând Biserica Catolică la cristologia reducţionistă a lui Edward Schillebeeckx, o cristologie simplificată poate şi în scopul unei ofensive apologetice mai eficiente împotriva secularismului.

La finalul cărţii de faţă, autorul ei se arată deopotrivă plin de speranţă şi prevenitor. Nu şovăie niciodată în propria-i statornicie, în bucuria sa creştină neîntreruptă şi în criticile pline de umor faţă de propriile sale

predicții sumbre. El este dispus să intre în dialog cu oricine postulează un adevăr etern accesibil minții luminate și care, în plus, îmbrățișează adevărul revelat și rămâne umil, în timp ce – pentru a-l parafraza pe Ilarie de Poitiers – „îndrăznește să îl întruchipeze“ în termenii secolului prezent și riscă astfel *să greșească* în căutarea unor formulări actualizate, fidele credinței încredințate o dată pentru totdeauna sfinților; însă discursul lui devine din ce în ce mai acid pe măsură ce se referă la cei care ocupă astăzi locurile înalte ale *establishment*-ului creștin oriunde în lume și care nici măcar nu încearcă să înțeleagă un lucru pentru care până și ereticii erau gata în unele cazuri să-și dea viața: conștiința existenței unui adevăr obiectiv în credință și moravuri.

George H. Williams
Profesor emerit *Hollis* la Harvard Divinity School
Februarie 1983

---

1. În contextul primelor veacuri creștin termenul de „catolic“ (literal – „universal“) nu are sensul confesional de astăzi, desemnând Biserica Ortodoxă, Niceeană, în opoziție cu diversele Biserici schismatice și eretice (n. red.).

2. Traducere după ediția bilingvă Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, tome I (Livres I–III), Cerf, Paris, 1999. Textele patristice citate în acest volum au fost traduse de redactor, după edițiile menționate, sau revăzute după traducerile existente în limba română (n. red., Dionisie Pîrvuloiu).

3. Citatele biblice sunt preluate din ediția Cornilescu revizuită, iar în anumite contexte s-a confruntat și utilizat și ediția Sfântului Sinod al BOR (n. tr.).

MULŢUMIRI

Este de la sine înțeles că o lucrare de o asemenea anvergură nu ar fi putut fi scrisă fără ajutorul și încurajarea mai multor oameni și fără discuții numeroase. Câtorva dintre aceștia li se cuvine o recunoștință aparte. Poate că cel mai bine ar fi să începem într-o oarecare ordine cronologică. Georges Florovsky și George Williams, de la Harvard, mi-au oferit o bună imagine a adevăratei catolicități și a continuității credinței ortodoxe. Alexander Liepa și Robert T. Heller, editori la Doubleday, m-au stimulat, încurajat și sprijinit, așteptând îndelung rezultatul final; mai recent, Theresa D'Orsogna și-a asumat sarcina de a da acestui material o formă prezentabilă. Trinity Evangelical Divinity School mi-a acordat cu bunăvoință un concediu de un an; Asociația Școlilor Teologice din Statele Unite și Canada, alături de Light of Life Foundation din Gladwyn, Pennsylvania, mi-au oferit granturi care au făcut posibilă călătoria la Basel, Elveția, pentru acest concediu; de asemenea, Texas Policy Institute a sponsorizat lucrarea, fapt care a ajutat familia noastră să treacă peste un an fără salariu regulat. Cel mai constant și substanțial sprijin și încurajări au venit din partea lui Ernst și Greta Ganz, din Zürich, cărora le este dedicată această lucrare.

Socrii mei, Edward și Winifred Hancox, Edward și Elizabeth Hughes, C. Everett Koop, chirurg general, și Howard Philips m-au încurajat și m-au sprijinit în momentele critice, la fel ca Harold și Lynne Schweizer, Dieter și Irene Bode și Frido și Christel Schrader. Avocatul Jean Jene, Oberkreisdirektor Rudolf Pezely și Stadtoberinspektor Kurt Doll m-au ajutat cu formalitățile care mi-au permis ca, în calitate de cetățean american, să pot locui în Germania și să fac naveta zilnic la Biblioteca Universității din Basel, Elveția, unde Moritz Hagmann și Herbert Sutter mi-au oferit cu bunăvoință sprijinul lor. Un important ajutor pentru redactare și revizuire mi-a fost oferit de Janz Team, o societate misionară germano-canadiană, și de Biserica Reformată din Klosters, Elveția.

Mai mulți actuali și foști studenți de la Trinity au lucrat la acest proiect,

printre care C. Eric Morgenthaler, Paul F. Luedtke şi Joseph Mok. Secretara mea, Marty Irwin, a lăsat munca colegilor deoparte pentru a mă ajuta la respectarea termenelor finale. De departe, cel mai substanţial şi constant ajutor a venit din partea asistentului meu didactic, Kurt A. Richardson, care m-a însoţit la Basel şi care a fost implicat în fiecare etapă a scrierii.

Copiii mei, Cynthia şi Peter, au îndurat cu răbdare dezrădăcinarea şi efortul de a începe şcoli noi într-o limbă necunoscută pentru a ne permite să rămânem în Lörrach. Cel mai mult îi sunt recunoscător soţiei mele, Grace, care nu numai că a renunţat la propria poziţie de conducere în cadrul Bible Study Fellowship pentru a călători alături de mine într-un orăşel din Germania, dar a şi discutat, a criticat, a extins şi a dactilografiat în mod repetat cea mai mare parte a manuscrisului. Toţi cei menţionaţi au contribuit în grade diferite la această lucrare, dar erorile, omisiunile şi neajunsurile care rămân sunt responsabilitatea mea.

INTRODUCERE

Cum a fost scrisă cartea *Ereziile*? Din punct de vedere formal, este povestea modului în care generațiile succesive de creștini, de-a lungul a aproape douăzeci de secole, au încercat să-l înțeleagă, să aibă încredere și să-l asculte pe Isus Cristos. Istoria teologiei creștine este în mare parte o istorie a ereziilor, deoarece figura lui Isus și afirmațiile pe care le-a făcut, precum și afirmațiile făcute de discipolii săi despre el păreau incredibile. Ortodoxia religioasă din zilele lui a considerat afirmațiile sale drept blasfemice și l-a osândit la moarte din cauza lor. Discipolii săi, în loc să le abandoneze, au proclamat că a înviat din morți și a fost astfel dovedit mai presus de orice îndoială că este „Fiul lui Dumnezeu întru putere“ prin învierea lui din morți (Romani 1:4). Cristos cel Înviat le-a poruncit apoi să „învețe toate neamurile“ (Matei 28:19).

Cristosul vestit de primii creștini a fost atât de atrăgător și de convingător, încât o mare parte a neamului omenesc a ajuns să-l recunoască în calitate de Domn și Mântuitor și să-l mărturisească apoi că este de aceeași natură cu Dumnezeu-Tatăl. Această mărturisire a fost adoptată oficial pentru prima dată în anul 325, la Conciliul de la Niceea, dar ceva foarte asemănător era deja predicat încă din secolul al II-lea al creștinismului. Pe lângă cei care au acceptat doctrina de la Niceea drept adevărul despre Isus Cristos, au existat și există încă zeci, chiar sute de milioane de alți oameni care nu au fost dispuși să accepte o astfel de definiție, dar care, totodată, nu au dorit să-l abandoneze pe Cristos. În măsura în care au formulat doctrine diferite și le-au exprimat deschis, aceste milioane de oameni au devenit marii eretici ai istoriei creștine.

În timpul slujirii sale pe pământ, Isus le-a spus ucenicilor săi: „Eu sunt calea, adevărul și viața: nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine“ (Ioan 14:6). Dar cine și ce a fost și este el mai exact? Adepții săi, inclusiv unii dintre cei care l-au cunoscut cel mai bine, au afirmat multe lucruri diferite despre el. Ei au insistat totuși că este necesar să aparținem lui Cristos pentru

a avea viața veșnică și, nu de puține ori, că este necesar să cunoaștem și să credem lucrurile corecte despre el pentru a-i aparține. Dacă Isus Cristos ar fi o figură banală la marginea istoriei lumii, ar putea fi interesant faptul că pretinșii lui adepți și imitatori relatează lucruri diferite despre el, dar cu greu ar fi ceva pentru care să lupți și să te sacrifici.

Isus Cristos nu este o figură marginală. Faptul că nașterea sa împarte istoria în anii „înainte de Cristos“ și „după Cristos“ nu este doar un accident al cronografiei occidentale: este o dovadă simbolică a impactului decisiv pe care acest om l-a avut asupra istoriei. Cei mai mulți dintre cei ce au susținut asemenea lui Isus că ei reprezintă singura cale către Dumnezeu au fost dați deoparte și acum zac în coșul de gunoi al istoriei. Acest lucru nu s-a întâmplat însă cu Isus și nici nu pare probabil să se întâmple în viitorul apropiat. Întrebarea pe care el a pus-o ucenicilor săi: „Cine spuneți voi că sunt eu?“ (Marcu 8:29) va fi pusă majorității oamenilor de pe acest pământ o dată, de două ori sau de multe ori în timpul vieții lor. Și va exista, ca întotdeauna, o varietate confuză de răspunsuri.

Cei care vor să știe cine este Isus și ce ar trebui să însemne pentru ei se pot întoarce la Scriptură. Și bine fac, pentru că așa cum a spus Isus însuși, textele Scripturii sunt cele care mărturisesc despre el (Ioan 5:39). Din păcate, în ciuda afirmațiilor încrezătoare ale Reformei cum că Scriptura însăși este suficientă și clară, nu este întotdeauna ușor să înțelegem sensul mărturiilor despre Isus. Astfel, de-a lungul secolelor, curioșii i-au întrebat pe adepții lui ce pot însemna aceste texte și ce trebuie să creadă despre Isus dacă vor să îi aparțină. Răspunsurile au fost – și încă sunt – variate, atât de variate încât nenumărați bărbați și femei cu bune intenții și-au pus pur și simplu mâinile în cap și au renunțat la efortul de a înțelege. Dar altora – în număr mai mare, probabil, dintre cei care au auzit istoria Evangheliei – le-a fost și le este imposibil să-l abandoneze pe Isus mulțimii teologilor sau coșului de gunoi al istoriei și continuă să încerce să găsească originalul autentic în mijlocul unui labirint de imagini.

Astfel, formal vorbind, *Ereziile* spune povestea căutărilor Bisericii, a multor rătăciri, înșelări și dezamăgiri, și poate, așa cum sperăm și noi, a descoperirilor. Însă la un nivel diferit, este mai mult decât o simplă poveste a Bisericii. Această carte este, de asemenea, povestea nenumăraților oameni

care au dorit să-l găsească şi să-l urmeze pe Cristos, care l-au căutat în sălile de curs şi lăcaşele de cult, în manuale şi în tratatele unei Biserici care a vorbit şi a scris mai mult decât orice altă instituţie din istoria omenirii. De fapt, în mod real, este povestea mea, deoarece am crescut împreună cu surorile mele într-o familie confesională mixtă, în care Cristos a părut suficient de important pentru ca părinţii să ne trimită la biserică şi la instruire religioasă, dar nu suficient pentru ca ei să ne însoţească. În biserică şi la şcoală am auzit destule afirmaţii despre Cristos ca să-mi dau seama că, dacă ar fi adevărate, nu ar putea exista nimic mai important pentru om decât să-l cunoască (şi să-l cunoască cum trebuie) şi că, dacă acestea erau false, ar merita să fie ignorat şi dat uitării. Din întâmplare sau prin pronie cerească, la cursuri am fost însărcinat să citesc câteva dintre marile documente din epoca Reformei. Astfel am aflat că există gânditori cu o mare putere de convingere care credeau lucruri foarte clare şi definitive despre Cristos, dar care nu erau de acord între ei cu privire la ceea ce credeau. Aşa am pornit în căutarea epocii şi circumstanţelor în care Biserica era încă pură, iar imaginea ei despre Cristos clară şi nedistorsionată.

În etapele iniţiale, această căutare a fost un lucru provocator, deoarece Biserica pură şi doctrina clară păreau să devină din ce în ce mai problematice. În primele secole, în epoca martirilor, când bărbaţii şi femeile trebuiau să fie pregătiţi să moară pentru credinţa lor în Isus Cristos, unii teologi, certându-se şi denunţându-se unii pe alţii drept falşi credincioşi şi eretici, au fost aruncaţi de către romani, fără discriminare, la lei. Până şi cele mai timpurii comunităţi au fost ameninţate de „filozofia deşartă după datina oamenilor“ şi „basmele viclean meşteşugite“ (Coloseni 2:8; 2 Petru 1:16) – o situaţie cât se poate de descurajatoare. Totuşi, în mijlocul confuziei, a început să se ivească o anumită claritate. Cel puţin, devenea tot mai evident faptul că Isus Cristos trebuie să fi fost o figură reală, cu o autoritate extraordinară, dacă generaţii întregi de sfinţi şi păcătoşi, cărturari şi nătângi au fost dispuşi să se certe sau să moară pentru el. După şi mai multe cercetări, mi-a devenit la fel de evident că bărbaţi şi femei atât de diferiţi, precum avocatul Tertulian şi împărăteasa-mamă Elena, eruditul Origen şi diplomata Ecaterina din Siena, elegantul Anselm, impasibilul Toma din Aquino, belicosul Luther şi austerul Calvin, destoinicul Spener,

gingaşul Zinzendorf şi energicul John Wesley, îl cunoşteau mult prea bine pe unul şi acelaşi Isus Cristos pentru ca el să fie doar un personaj contrafăcut, plămădit din tezele cărturarilor sau din ceea ce se dezbătea despre el. De fapt, din această confuzie s-a ivit o figură a lui Isus Cristos substanţială, convingătoare şi credibilă; şi nu doar credibilă, ci şi suficient de clară şi coerentă, aşa încât să poată fi crezută de creştini de-a lungul secolelor.

Din punct de vedere omenesc, datorez perspectiva mea asupra acestei figuri nenumăraţilor creştini din istorie, atât celor care au văzut clar, cât şi unora dintre cei care, prin deformarea imaginii, m-au forţat să privesc în altă parte şi să caut o claritate mai mare. Majoritatea vor apărea în paginile acestei cărţi. Dintre cei pe care i-am cunoscut şi de la care am învăţat în mod direct, nu doar din texte tipărite, sunt mulţi cărora le sunt dator, mai ales doi oameni pe care nu pot să nu-i numesc într-o carte care tratează istoria poporului lui Cristos: doi profesori la Harvard, regretatul Georges Florovsky şi George Hunston Williams.

Din scurta listă a sfinţilor şi cărturarilor a căror viziune despre Cristos am reţinut-o şi am încercat să o împărtăşesc, e limpede că etichetele confesionale nu sunt decisive: o primă linie poate fi urmărită de la creştinismul timpuriu, prin catolicismul medieval şi ortodoxia răsăriteană, până la Reformă, pietism şi dincolo de ele. Cei de confesiune romano-catolică vor observa rapid că acest curent protestant numără, de-a lungul secolelor, mulţi catolici în calitate de învăţători şi modele personale. Cu toate acestea, nu poate să nu se observe că, după Reforma protestantă sau, mai precis, după Contrareforma catolică, romano-catolicismul încetează să mai joace un rol semnificativ în povestea noastră. Acest lucru se datorează în parte bunului-simţ pe care catolicismul l-a avut de mult timp în evitarea acelor erezii particulare care constituie preocuparea noastră principală: ereziile care afectează imaginea noastră despre Cristos. În plus, se datorează parţial şi faptului că, pentru mine cel puţin, ca protestant din ziua de azi, în mijlocul unui pandemoniu teologic fără egal în istoria noastră, este important să arăt că în protestantism, în ciuda confuziei sale actuale, există o legătură directă cu „credinţa care a fost dată sfinţilor o dată pentru totdeauna“.

Cărturarii, printre care şi preţuitul meu mentor George Williams, nu vor putea să nu observe că această lucrare, în ciuda zămislirii sale în cea mai mare bibliotecă a celei mai vechi universităţi americane, este mai degrabă istorisire decât istorie, o operă mai curând jurnalistică decât ştiinţifică. Acest lucru nu este neapărat rău, deoarece autorul său este – sau a fost – un jurnalist, iar Cristosul despre care scriem ar trebui să fie ştirea noastră zilnică, oricât de mult ar fi modelat el istoria noastră trecută. N-ar avea rost să încercăm să-l desluşim în trecut, dacă nu am putea spera să-l zărim în viitor, în ziua aceea când va veni, cu slavă, să-i judece pe cei vii şi pe cei morţi.

Deerfield, Illinois
Epifania, Sărbătoarea înfăţişării lui Cristos neamurilor,
6 ianuarie 1983

1
SPECIFICUL EREZIEI

Corruptio optimi pessimum est[4] — Proverb latin.

Ce este un eretic? Cuvântul grecesc din care provin termenii „erezie“ şi „eretic“ înseamnă literalmente un „act ce ţine de opţiune“ sau o „adeziune“. Pentru un timp, *haíresis* a avut doar semnificaţia de „partid“, „grupare“ (de la „parte“) sau „sectă“ (de la verbul latinesc „a tăia“[5]) şi nu implica nici un fel de denigrare. În perioada timpurie a istoriei creştinismului, erezia devenise aproape cea mai gravă abatere de care se putea face vinovat un creştin, iar în Evul Mediu – o infracţiune deosebit de gravă. În zilele noastre, multe cuvinte bine cunoscute şi-au schimbat oarecum semnificaţia. Cuvintele cu valoare pozitivă au devenit negative, şi viceversa. Astfel, a numi pe cineva „virtuos“ înseamnă aproape a-l discredita, în vreme ce a spune că un om este cu „adevărat păcătos“ are adesea valoare de compliment. Ceva asemănător s-a întâmplat şi cu termenii „ortodoxie“ şi „erezie“. „Ortodoxia“ provine din două cuvinte greceşti care înseamnă „drept“ şi „slăvire“[6]. Credinţa ortodoxă şi doctrinele ortodoxe care îl slăvesc pe Dumnezeu în mod „drept“, ceea ce ar trebui să fie de dorit şi bine. În accepţiunea creştină uzuală, termenul „erezie“ se referă la o doctrină falsă, adică una care pur şi simplu nu este adevărată şi care, în plus, este atât de importantă pentru cei care cred în ea, pe care Biserica îi numeşte eretici, încât ei trebuie consideraţi drept nişte indivizi care s-au lepădat de credinţă. Cu toate acestea, în vorbirea modernă, a numi un individ sau o idee „ortodox(ă)“ înseamnă adeseori a sugera că, deşi poate fi corect(ă), este anost(ă) şi depăşit(ă) de vremuri. O erezie, în schimb, este aproape sigur că este mai interesantă, iar a te autointitula eretic a devenit un motiv de fală. Fostul episcop al Bisericii Episcopale din SUA, James Pike, când se afla sub tirul criticilor pentru ideile sale ciudate, a scris o pledoarie apologetică, intitulată *Dacă aceasta este erezie*. Profesorul Walter Kaufmann, de la

Universitatea din Princeton, unul dintre cei mai străluciţi intelectuali ai zilelor noastre, îşi numeşte manifestul personal *Credinţa unui eretic*.

Trebuie să-i dăm credit episcopului Pike pentru onestitate. Chiar dacă a considerat că este mai degrabă un motiv de onoare decât de ruşine, a avut dreptate în a-şi identifica forma sa aparte de creştinism drept erezie. Profesorul Kaufmann, pe de altă parte, nu este cu adevărat îndreptăţit să se numească eretic, deoarece „credinţa“ sa este ateismul, care este mult prea îndepărtat atât de iudaism, cât şi de creştinism, pentru a fi considerat o abatere, chiar şi una extremă, de la oricare dintre cele două religii. Pentru a avea o erezie, pentru a fi eretic, este necesar să existe o ortodoxie împotriva căreia să se reacţioneze. În ceea ce priveşte chestiunile religioase, pentru a avea o ortodoxie este nevoie de o sursă fiabilă de cunoaştere religioasă pe care să se întemeieze; cu alte cuvinte, este nevoie de o revelaţie divină în care să ne încredem, de un Cuvânt al lui Dumnezeu. Nu este aşadar întâmplător faptul că termenul „erezie“ este mult mai relevant pentru religiile revelaţiei decât pentru altele, mai exact pentru iudaism, creştinism şi islam.

În principiu, fiecare dintre cele trei mari „religii ale Cărţii“, iudaismul, creştinismul şi islamul, posedă o revelaţie bine definită, care le permite să clasifice anumite doctrine şi idei drept adevărate şi ortodoxe, iar altele drept false şi eretice. În practică însă creştinismul este în mod considerabil mai profund definit de erezii şi mai preocupat de suprimarea lor decât iudaismul şi islamul. Motivul constă în faptul că creştinismul a produs instituţia Bisericii. Creştinii cred că Biserica nu este doar o simplă adunare, asociaţie sau comunitate, ci chiar Trupul lui Cristos. Biserica nu este doar produsul credinţei, ci este, într-o anumită măsură, un articol de credinţă. Într-un anumit sens, toţi creştinii cred că este necesar să fie parte din Biserică pentru a fi mântuiţi. (Biserica este adesea definită în termeni spirituali, mai degrabă decât organizaţionali, iar o persoană poate deveni parte din ea prin simpla credinţă în Cristos, fără a fi nevoie să se înscrie în vreo instituţie sau comunitate.) În mod tradiţional, Biserica a fost adesea simbolizată printr-o arcă; cei care urcă în arcă vor supravieţui potopului. Erezia nu doar subminează înţelegerea intelectuală a doctrinei creştine, ci ameninţă să scufunde arca şi, astfel, să facă imposibilă mântuirea pentru toată lumea, nu

doar pentru ereticul în cauză.

1. O definiţie a ereziei

Cuvântul „erezie“, după cum am precizat, este versiunea substantivului grecesc *haíresis*, care iniţial nu însemna nimic subversiv, ci simplu „partid“ sau „tabără“. Este folosit în sens neutru în Faptele Apostolilor 5:17, 15:5 şi 26:5. La începutul istoriei primilor creştini însă, „erezie“ a ajuns să indice o separare sau o scindare rezultată dintr-o credinţă falsă. El desemna fie o doctrină, care era suficient de inacceptabilă pentru a distruge unitatea Bisericii creştine, fie tabăra care o susţinea. În Biserica primară, erezia nu se referea pur şi simplu la orice dezacord doctrinar, ci la ceva care părea că subminează însuşi fundamentul existenţei creştine. Practic, erezia se referea la doctrina despre Dumnezeu şi la doctrina despre Cristos – numită mai târziu „teologie specială“ şi „cristologie“.

Corruptio optimi pessimum est, spune proverbul: „Coruperea celor mai buni este lucrul cel mai rău“. Primii creştini simţeau o oarecare toleranţă faţă de păgâni, chiar dacă erau persecutaţi de aceştia, din simplul motiv că păgânii erau neştiutori. Peste această necunoaştere, le-a spus Pavel atenienilor, Dumnezeu a trecut cu vederea (Fapte 17:30). Însă Pavel nu îi trecea cu vederea pe cei care aduceau „orice altă Evanghelie“ în contextul comunităţii creştine. „Să fie anatema“, a spus Bisericii galatene (Galateni 1:8). Duşmanii onorabili erau priviţi cu mai puţină ostilitate decât formele de trădare din propria tabără. Viaţa creştină este frecvent prezentată ca o luptă spirituală; dacă păgânii sunt duşmanii, ereticii sunt trădătorii.

Cel mai adesea, este dificil pentru oamenii din ziua de astăzi să înţeleagă ostilitatea feroce pe care erezia şi ereticii o stârneau atât de frecvent în rândul creştinilor. Probabil că aceasta poate fi înţeleasă cel mai bine în lumina persecuţiei şi a martiriului care au caracterizat primele trei secole ale istoriei creştinismului. Şi alte mari religii s-au confruntat cu ostilitatea însă, de cele mai multe ori, în anii lor de formare au fost suverane în propria lor sferă. Dacă datăm începuturile religiei iudaice odată cu Exodul şi cucerirea Ţării Sfinte, atunci trebuie să spunem că, deşi evreii au trebuit să lupte împotriva duşmanilor străini, în cadrul propriilor comunităţi erau totuşi

suverani. Adepţii lui Mahomed au avut de înfruntat la început o oarecare ostilitate, dar în doar câţiva ani au început o campanie fantastică de cuceriri, care i-a făcut stăpâni peste tot pe unde mergeau. Creştinismul a fost persecutat vreme de două secole şi jumătate, înainte ca împăratul Constantin cel Mare să impună în anul 313 toleranţa (prin Edictul de la Milan). În decursul acestor secole, creştinii s-au confruntat mereu cu posibilitatea, uneori chiar şi cu certitudinea, de a trebui să moară pentru ceea ce credeau. Cei din propria lor tabără, care încercau să pună la îndoială sau să modifice credinţa, erau mai periculoşi decât persecutorii. Persecutorii puteau – şi adesea au şi făcut-o – să-i condamne la moarte pe creştini, dar nu puteau să-i priveze de viaţa veşnică, nici de încrederea pe care aceştia o aveau în viaţa veşnică. Dar, dat fiind faptul că aceşti eretici puneau în pericol viaţa veşnică, erau priviţi cu cel mai mare dispreţ.

Când vedem un împărat bizantin, cum ar fi Alexie I Comnenul, condamnând la moarte un eretic, sau pe preoţii englezi ordonând arderea Ioanei d'Arc, ne este imposibil să ne imaginăm cum persoane întregi la minte ar fi putut interpreta Evanghelia lui Isus Cristos în aşa fel încât să considere că astfel de lucruri nu doar că sunt permise, ci şi necesare. În mod cert, este imposibil să justificăm, atât în epoca aceasta, cât şi în oricare alta, ideea că oamenii pot fi arşi pe rug pentru ideile lor. Cu toate acestea, într-un secol în care milioane de oameni au fost gazaţi pentru apartenenţa lor rasială (de către Germania nazistă), sau au fost bombardaţi pentru că locuiau într-o metropolă inamică (de către Statele Unite şi Marea Britanie), sau au fost condamnaţi la moarte prin muncă silnică şi expunere la condiţii arctice (de către Uniunea Sovietică), sau ucişi în ambuscade mişeleşti pentru a atrage atenţia asupra unor presupuse nedreptăţi politice (de către terorişti în diverse ţări), ar trebui să fim mai reţinuţi în a-i condamna pe cei care au împins la moarte alţi indivizi pentru faptul că au crezut în mod sincer că aceştia reprezintă o ameninţare la adresa mântuirii veşnice a milioane de oameni. Fără a-i disculpa sau scuza în vreun fel pe acei creştini care, aflaţi la putere, au persecutat, întemniţat şi executat alţi creştini care nu erau de acord cu ei, ar trebui să facem efortul de a-i înţelege, deoarece chiar şi cruzimea lor ne poate învăţa ceva foarte important pentru zilele noastre, acum când toleranţa atât de adesea înseamnă indiferenţă faţă de

adevăr, dreptate şi moralitate: aşa cum există doctrine care sunt adevărate şi care pot aduce mântuirea, tot aşa există şi doctrine false, atât de false încât pot însemna damnarea veşnică a celor care au ghinionul de a fi prinşi în capcana lor.

2. Aspectul pozitiv al ereziei

Deşi este important să înţelegem puterea îngrozitor de nefastă a ereziei, aşa cum o înţelegeau creştinii din primele secole şi cei din Evul Mediu, este deopotrivă foarte important să înţelegem şi aspectul ei pozitiv. Încă de la începutul epocii moderne, o seamă de istorici şi teologi au încercat să demonstreze că ereticii – inovatorii, nonconformiştii, protestatarii – au fost cei mai autentici şi mai buni imitatori ai lui Cristos, indiferent cât de îndepărtate ar fi doctrinele lor de ceea ce el a făcut şi a predicat. Aceasta este moştenirea pe care un ateu precum Walter Kaufmann încearcă să şi-o revendice numindu-se eretic. Nu e cazul să credem că ereticii sunt cei mai autentici creştini sau cei mai buni discipoli ai lui Cristos. Ba chiar nici nu ar trebui să nutrim astfel de gânduri, pentru că ar fi fals. Ceea ce am putea şi ar trebui să facem totuşi este să înţelegem ce îi datorează ortodoxia ereziei: într-un anumit sens, ea îi datorează însăşi existenţa ei.

Erezia, aşa cum am spus mai devreme, presupune ortodoxia. Şi, în mod curios, tocmai erezia este cea care ne oferă unele dintre cele mai bune mărturii pentru ortodoxie, deoarece, în vreme ce erezia este adesea foarte explicită în primele veacuri ale creştinismului, ortodoxia este adesea foarte implicită. Acum, dacă sperăm că ortodoxia în care credem este „credinţa dată sfinţilor“ (Iuda 3), atunci este necesar să presupunem că ea este mai veche decât erezia. Dar erezia apare în consemnările istorice mai devreme şi este mai bine documentată decât ceea ce majoritatea Bisericii a ajuns să numească ortodoxie. Cum poate fi atunci erezia mai recentă, iar ortodoxia mai originală? Răspunsul este că ortodoxia a existat de la bun început, iar erezia a reflectat-o. Uneori, se întâmplă să întrezărim o altă persoană sau un obiect într-o oglindă sau într-un lac, înainte de a vedea originalul. Dar originalul a precedat reflexia şi percepţia noastră a acestuia. Acelaşi lucru, am putea spune, este valabil şi pentru ortodoxie şi erezie. Erezia este cea pe

care adesea o vedem prima oară, însă ortodoxia este anterioară ei.

Creştinismul este o religie tradiţională într-un sens foarte important – nu doar pentru faptul că vechile obiceiuri sunt perpetuate de-a lungul veacurilor, lucru care se întâmplă în multe religii, dacă nu chiar în toate. În creştinism, procesul tradiţiei este foarte important. Cuvântul latinesc *traditio,* care este înrudit cu „tranzacţie“ [eng.: „*trade*“], se referă la un proces de transmitere, literalmente de a înmâna un lucru mai departe. Primele şi cele mai importante lucruri pe care creştinii le-au transmis, înmânându-le de la o generaţie la alta, au fost chiar Scripturile. În al doilea rând, şi cu siguranţă nu mai puţin important, au fost înţelegerea şi interpretarea tradiţională a ceea ce însemnau acele pasaje laconice şi uneori misterioase ale Scripturii. Ceea ce noi numim acum ortodoxie este o înţelegere *tradiţională*. Este aceasta cea corectă? Faptul că erezia a precedat ortodoxia şi aparent a fost suprimată şi suplinită de aceasta, ar putea sugera contrariul.

Există un argument foarte bun pe care istoria ereziei îl oferă pentru a ne convinge că ea însăşi este secundară, o reacţie la ortodoxie, şi nu invers. Este imposibil de documentat ceea ce numim acum ortodoxie în primele două secole de creştinism; erezia iese adesea în faţă cu atâta pregnanţă, încât ortodoxia pare o reacţie la ea. Dar putem documenta ortodoxia pentru toate secolele de atunci încoace – cu alte cuvinte, pentru aproape şaptesprezece secole de existenţă a Bisericii. Şi descoperim că ortodoxia, care a devenit şi a rămas o constantă identificabilă atât de mult timp, continuă să stârnească aceeaşi reacţie. Secol după secol, imaginaţia religioasă a omului îl determină să recreeze străvechi erezii ca reacţie la aceeaşi ortodoxie, acum constantă de atât de mult timp. Au fost oare primele erezii, pe care le întrezărim înainte de a întrezări ortodoxia, tot reacţii? Dacă au fost, atunci se poate argumenta într-un mod rezonabil că povestea teologiei creştine este povestea adevărului. Altminteri, ar trebui să admitem că istoria ortodoxiei este istoria unei uzurpări – aşa cum au susţinut şi încă susţin mulţi cercetători eminenţi. Nu este cazul să facem această concesie, deoarece istoria ortodoxiei este istoria adevărului. Aceasta este ceea ce ne va arăta povestea noastră despre erezie.

4. „Coruperea celor mai buni este lucrul cel mai rău“ (n. red.).
5. *Sectare* (n. red.).
6. *Orthós*, respectiv *dóxa*. *Dóxa* are înțelesul inițial de „opinie, credință“ (n. red.).

2
DE CE EREZIILE?

Rătăcirea nu se arată pe sine așa cum este, pentru ca nu cumva, fiind arătată în goliciunea ei, să fie dată în vileag, ci, împodobindu-se în mod înșelător cu o haină părelnică, face în așa fel încât să se arate pe sine celor mai neștiutori, printr-o aparență exterioară, mai adevărată decât adevărul însuși. — Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 2[7]

Religia creştină a dat naştere la mai multe erezii decât oricare altă religie, iar ereziile pe care le produce sunt mai persistente decât cele ale oricărei alte religii. De fapt, se pare că, în orice epocă, creştinii cei mai energici, cei mai implicaţi şi cei care se înmulţesc cel mai rapid sunt cei pe care ne place să-i numim eretici. De ce este creştinismul atât de rodnic în opinii care provoacă diviziuni, susţinute cu mare convingere, şi care duc la scindări în Biserică şi la acuzaţii şi contraacuzaţii de erezie? Motivul este simplu: creştinismul constă într-un mesaj care pretinde a fi adevărat la modul absolut şi care este deopotrivă profund şi deconcertant de misterios.

Încă de la început, creştinismul a propovăduit că mântuirea şi viaţa veşnică vin prin credinţă, iar credinţa constă în a crede anumite lucruri despre un personaj istoric, Isus din Nazaret, numit Cristos. Detaliile mesajului despre viaţa, moartea, învierea şi întoarcerea sa iminentă şi ceea ce înseamnă fiecare dintre ele au o importanţă de viaţă şi de moarte pentru fiecare creştin în parte. A pune în discuţie înţelegerea de bază a credinţei altei persoane nu înseamnă doar a-i pune la îndoială opinia personală, ci şi a-i pune în pericol mântuirea veşnică.

Mesajul Noului Testament referitor la Isus Cristos şi propovăduirea Bisericii primare, care afirmă că este întemeiată pe el, au fost surprinzător de succinte. Acest mesaj este adesea rezumat prin afirmaţia „Isus este Domnul“. Această scurtă propoziţie este un slogan, un cuvânt de ordine, pentru care nenumăraţi creştini au fost dispuşi să-şi dea viaţa. Dar, în afara unui context adecvat, este lipsită de sens. Ea nu explică nimic. Cine este

acest Isus? Ce fel de ființă este el? Este el cu adevărat o ființă reală, sau o idee sau un simbol? Ce se înțelege prin cuvântul „Domnul“? Dumnezeu? Un Dumnezeu printre mulți alții sau însuși Dumnezeul cel unic?

Doctrina creștină reprezintă încercarea de a formula conceptele fundamentale ale Evangheliei și de a le plasa în relație cu omul și cu lumea. Cea mai cunoscută mărturisire doctrinară creștină, Crezul Apostolilor, începe cu cuvintele: „Cred în Dumnezeu, Tatăl atotputernic, Creatorul cerului și al pământului“. Afirmațiile specifice despre Isus Cristos prezentate în continuare sunt plasate în contextul precis al lui Dumnezeu, Tatăl și Creatorul tuturor. Însă Crezul Apostolic nu explică, el doar definește. Isus este „unicul Fiu al Tatălui, Domnul nostru, zămislit de la Duhul Sfânt, născut din Fecioara Maria…“ Ce înseamnă să spui că un bărbat născut din femeie este Fiul lui Dumnezeu? Crezul de la Niceea (325) încearcă să explice acest lucru spunându-ne că Isus Cristos este „deoființă cu Tatăl“. Dar atunci care a fost relația sa cu natura omenească? Acest lucru este definit de Crezul de la Calcedon (451): Isus este „consubstanțial nouă după natura omenească, asemenea nouă în toate, în afară de păcat“.

Între moartea și învierea lui Cristos și Conciliul de la Calcedon din 451 trecuseră peste patru secole. A fost nevoie de patru secole pentru ca majoritatea creștinilor să ajungă la o formulare (nu o explicație) a relației dintre Dumnezeu și om în Isus Cristos. Înainte de 451, și chiar și după aceea, au fost propuse formulări și explicații alternative. Dacă nu corespundeau cu ceea ce s-a spus la Conciliul de la Calcedon sau dacă mergeau dincolo de el, erau considerate eretice. Nici Biblia, care este sursa noastră de cunoaștere despre Cristos, nu i-a împiedicat pe unii creștini să îl numească pe Isus „Fiul adoptat al lui Dumnezeu“. Acest lucru a fost interzis de Crezul Apostolic, care l-a numit „unul născut“, dar nu spunea când a fost născut și nici dacă este veșnic. Crezul de la Niceea afirmă că a fost născut „mai înainte de toți vecii“ și, în prima sa versiune, condamnă pe toți cei care spun că Tatăl a existat vreodată singur, separat de unicul său Fiu născut. Dar dacă și Fiul este veșnic, în ce măsură poate fi și om adevărat, din moment ce oamenii nu sunt veșnici? Cred oare creștinii că el pur și simplu s-a prefăcut că este om, „deghizându-se asemenea unui om“, după cum a afirmat cu atâta nonșalanță episcopul John A.T. Robinson? Conciliul

de la Calcedon ne spune că Isus Cristos este la fel de om ca noi, iar apoi, în consecință, ne spune să credem și să mărturisim acest lucru, dar să nu mai încercăm să îl explicăm sau să îl facem mai ușor de înțeles.

Dacă primii creștini nu ar fi încercat să explice misterul lui Isus Cristos, poate că nu ar fi existat erezii cristologice și nu ar mai fi fost nevoie de Crezul de la Calcedon. Dacă creștinii de mai târziu ar fi ținut cont de Calcedon și nu ar mai fi continuat să încerce să îl explice pe Isus, atunci nu ar mai fi existat erezii cristologice după Calcedon. De fapt, Calcedonul a inaugurat un mileniu de relativă unitate între creștini în ceea ce privește Persoana și naturile lui Cristos. În parte, a avut succes, deoarece a exprimat cu adevărat consensul majorității creștinilor, dar și pentru că un număr mare dintre cei care erau nemulțumiți de conciliu trăiau pe teritorii care urmau să fie în scurt timp pierdute în favoarea islamului, fiind astfel scoase de sub jurisdicția Bisericii catolice și a împăraților romani care le impuneau doctrinele.

După Calcedon, credința creștină s-a bucurat de un mileniu de relativă stabilitate doctrinară – cel puțin în comparație cu ceea ce a fost înainte și cu ceea ce avea să urmeze după Reforma lui Martin Luther, începută în 1517. Timp de o mie de ani, credința pentru care Biserica primară s-a luptat atât de mult să o exprime și să o definească a ajuns să fie considerată mai degrabă a fi de la sine înțeleasă, iar provocările vieții să fie văzute ca aparținând din ce în ce mai mult domeniului ascultării. Monahismul și cruciadele au reprezentat două dintre modalitățile prin care creștinii medievali au încercat să se asigure de propria lor mântuire.

Luther le-a spus creștinilor că astfel de lucruri sunt fie de prisos, în cel mai bun caz, fie în detrimentul propriei mântuiri, în cel mai rău caz. El a proclamat „îndreptățirea numai prin credință“. Accentul pus pe credință a adus cu sine o nouă insistență asupra cunoașterii conținutului exact al credinței. Din acest motiv, atât Reforma, cât și romano-catolicismul căruia i se opunea au fost obligate să clarifice cu lux de amănunte conținutul credinței – această perioadă avea să fie numită „Epoca Ortodoxiei“. Luther, Zwingli, Calvin și ceilalți mari reformatori erau cu toții de acord cu adversarii lor romano-catolici în acceptarea cristologiei de la Calcedon, care pe atunci avea peste o mie de ani. Dar eliberarea intelectuală și căutările

religioase pe care le-a declanşat secolul al XVI-lea au adus din nou în prim-plan dorința de a înțelege și de a explica misterul lui Isus Cristos. Pentru mulți – nu majoritatea, dar un număr semnificativ – explicațiile de la Niceea și Calcedon nu erau nici obligatorii, nici satisfăcătoare. Încă o dată, vechile probleme erau din nou ridicate. În secolul al XVI-lea, multe dintre vechile erezii cristologice, dacă nu chiar toate, aveau să fie readuse la viață, iar mulți dintre exponenții lor, dacă nu chiar toți, au trebuit să plătească cu viața pentru convingerile lor. Persecuția disidenților religioși avea să înceteze relativ rapid în rândul protestanților și ceva mai târziu în rândul romano-catolicilor, dar vreme de încă trei secole de la începutul Reformei, doctrinele de la Calcedon continuau să fie piatra de încercare a cristologiei ortodoxe. Astăzi, erezia și ortodoxia și-au schimbat rolurile: pesemne nu mai e periculos să fii eretic, ci la modă, respectiv este un semn de obtuzitate să fii ortodox, dacă nu chiar riscant.

Din perspectiva momentului prezent, este greu de înțeles cât de importante au fost erezia și ortodoxia pentru creștinism timp de o mie cinci sute de ani, de la Constantin la Napoleon. Dar, timp de un mileniu și jumătate, lupta pentru apărarea ortodoxiei și suprimarea ereziei a fost considerată de aproape toți creștinii drept o sarcină sfântă și necesară. Era sarcina de a păstra „credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3).

A existat oare cu adevărat o astfel de credință „dată pentru totdeauna“? Cea mai mare parte a creștinătății și toată ortodoxia creștină presupun că a existat și că această credință există și astăzi. Biserica modernă presupune contrariul, în special de la introducerea metodei istorice în teologie, în secolul al XIX-lea. Ea a renunțat oarecum la ideea că ar fi existat vreodată o „religie străveche“ bine definită, originală și coerentă cu sine însăși. Părintele bisericesc din secolul al V-lea, Vincențiu din Lerini, i-a îndemnat pe creștini să creadă tot ceea ce a fost crezut *ubique, semper et ab omnibus*, „pretutindeni, mereu și de către toți“. Se presupune că ortodoxia este credința tradițională și atemporală a întregii Biserici, în timp ce erezia este eroarea unei părți.

Problema cu doctrina Sfântului Vincențiu, precum și cu deviza lui Iuda referitoare la „credința dată pentru totdeauna“, constă în faptul că nu a

existat aproape nici o doctrină care să nu fi fost negată undeva, la un moment dat, de cineva care pretinde că este creştin. Privind retrospectiv, ceea ce numim acum ortodoxie a fost la un moment dat, după câte se pare, credinţa doar a unei minorităţi. La mijlocul secolului al IV-lea, „Atanasie era singur împotriva lumii“, după cum prea bine ştia şi Sfântul Vincenţiu.

Cei care acceptă Biblia drept „singura regulă perfectă de credinţă şi practică“ nu pot să nu fie uimiţi când văd că Biblia poate fi interpretată în moduri surprinzător de diferite, în ciuda principiului enunţat de reformatori al *claritas Scripturae*, adică al „clarităţii (inteligibilităţii) Scripturii“. Iar cei care, aderând la regula Sfântului Vincenţiu, vor să găsească un ghid sau o normă în tradiţia universală a Bisericii trebuie să recunoască că este greu de găsit vreo doctrină specifică care să răspundă acestei reguli.

Cu toate acestea, convingerea Bisericii creştine de-a lungul veacurilor este că într-adevăr a existat şi există o „credinţă care a fost dată sfinţilor o dată pentru totdeauna“. Mărturia Scripturii, deşi nu este clară în mod univoc sau total lipsită de aparente discrepanţe, a fost suficient de clară pentru a crea un corp de credinţă inteligibil. Vocea Bisericii, în ciuda tuturor disputelor şi uneori chiar a conflictelor violente, are o anumită unitate, mai ales atunci când este auzită de la distanţă, departe de scena jalnicelor ciorovăieli şi ciondăneli, şi când este urmărită cu atenţie de-a lungul secolelor.

Nici o religie nu a pus mai mult accentul pe credinţă şi pe necesitatea păstrării corecte a doctrinei decât creştinismul şi nici o altă religie nu a fost mai prolifică în ceea ce priveşte controversele doctrinare şi opiniile eretice. În mod paradoxal, mântuirea creştinului depinde de ortodoxie, însă ortodoxia este greu de identificat. Continuitatea Bisericii – despre care Isus a promis că va dăinui până la întoarcerea sa – depinde de o continuitate a „credinţei care a fost dată sfinţilor“; însă, la o primă vedere asupra istoriei Bisericii, ni se arată mai multă confuzie şi controversă decât continuitate.

Cu toate acestea, chiar în mijlocul acestei confuzii, există elemente care dezvăluie o continuitate lăuntrică. Teologia, trebuie să admitem, este în mare măsură o reacţie împotriva ereziei. Dar erezia, susţinem noi, este în mare măsură o încercare de a răspunde adevărului. Este un răspuns dat adevărurilor imperfect înţelese, scoase din context sau percepute ca

necorespunzătoare ori nesatisfăcătoare. Şi totuşi, existenţa ereziei în creştinism presupune existenţa unui adevăr la care ereticii răspundeau şi pe care încercau să îl explice sau să îl înţeleagă mai bine decât considerau că o fac ortodocşii mai convenţionali. Astfel, într-un anumit sens, chiar şi atunci când avansează până la negarea anumitor ipoteze fundamentale ale ortodoxiei, erezia oferă dovezi ale faptului că acele ipoteze existau şi că erau considerate fundamentale.

Un indiciu şi mai frapant al faptului că doctrinele creştinismului istoric se bazează pe realităţi şi nu sunt doar teorii intelectuale este oferit de persistenţa şi recurenţa marilor erezii. În mod repetat, în culturi îndepărtate, în secole diferite, reapar aceleaşi neînţelegeri fundamentale şi interpretări greşite ale Persoanei lui Cristos şi ale mesajului său. Persistenţa aceluiaşi stimul, ca să spunem aşa, produce în mod repetat reacţii identice sau similare. Doctrina Sfintei Treimi este complexă şi profund controversată, iar faptul că i se pot ridica aceleaşi obiecţii în secolele al IV-lea, al XVI-lea şi al XIX-lea arată că, în ciuda complexităţii şi dificultăţii sale, doctrina a rămas în picioare în rândul creştinilor de-a lungul tuturor acestor secole. Faptul că a persistat şi a dăinuit în astfel de condiţii, în ciuda dificultăţii sale evidente, poate constitui o dovadă a afirmaţiei că ea chiar reprezintă interpretarea corectă şi necesară a mărturiei biblice despre Dumnezeu şi că este într-adevăr esenţială şi parte integrantă a credinţei creştine.

Din punct de vedere istoric, ortodoxia s-a definit mai târziu decât erezia şi, adesea, doar ca răspuns la tezele vehiculate de nişte eretici bine intenţionaţi, dar respinse de comunitatea de credinţă. Într-adevăr, creştinismul în ansamblul său s-a definit întotdeauna în contrast cu ceva mai vechi: mai întâi în contrast cu iudaismul din care a apărut, apoi în contrast cu cultura şi religia păgână a societăţii din vremea lui.

1. Perspective iudaice şi păgâne

Isus a fost un evreu palestinian, iar cei mai mulţi dintre primii săi adepţi au fost evrei şi, timp de mai mulţi ani, autorităţile civile şi lumea seculară au privit creştinismul ca pe o formă de iudaism. De altfel, timp de cel puţin treizeci sau patruzeci de ani, până la cucerirea Ierusalimului de către romani

în anul 70 d.Cr., majoritatea creştinilor din Palestina se pare că se considerau evrei – evrei mai bine învăţaţi, evrei împliniţi, evrei ascultători, dar totuşi evrei. Însă natura afirmaţiilor creştinilor – că Isus a fost Mesia cel aşteptat şi că înţelegerea lor era deplină şi completă, în timp ce a majorităţii evreilor neconvertiţi era deficitară, învechită şi în mod deliberat oarbă – i-a pus în mod natural în opoziţie cu evreii tradiţionali şi neînduplecaţi din jurul lor.

Înainte ca ruptura dintre creştinism şi iudaism să fie completă, ba chiar înainte ca toate cărţile Noului Testament să fie scrise, şi cu mult înainte ca cineva să înceapă să scrie lucrări de – ceea ce noi numim acum – teologie, creştinismul începuse să atragă atât păgâni, cât şi evrei. Iudaismul i-a dat creştinismului convingerea fundamentală că Dumnezeul etern, omniprezent şi imuabil acţionează în timp şi spaţiu, în împrejurările şi condiţiile particulare ale istoriei omeneşti. Crezul Apostolic ne spune că Isus Cristos a suferit şi a murit „sub Ponţiu Pilat“, un birocrat roman mai degrabă mediocru, dintr-o categorie socială medie. Referinţa este romană, dar ideea este evreiască: Cuvântul lui Dumnezeu nu este un principiu inefabil, dincolo de timp şi spaţiu, ci a trăit în carne şi oase, ca om, într-un anumit moment istoric, într-un anumit loc şi sub conducerea unui guvernator roman cu nimic deosebit.

Dar timpul trece, şi chiar şi cele mai marcante personalităţi şi evenimente istorice se pierd în negura timpului şi se şterg din memoria omenească. Religia evreilor a fost modelată în mod decisiv de Moise şi şi-a avut originea în cutremurătorul eveniment al Exodului din Egipt. Iudaismul, mai mult decât oricare altă mare religie, este caracterizat de Lege, iar Legea iudaică evocă într-un mod aparte eliberarea evreilor din Egipt: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului…“ (Exodul 20:2). Aceste cuvinte, această referinţă la un eveniment istoric epocal, introduc cele Zece Porunci. Paştele, una dintre cele două mari sărbători din calendarul evreiesc, implică eforul de a întipări în mintea fiecărui copil evreu amintirea Exodului şi a importanţei sale prin respectarea în familie a mesei de Paşte.

Dar alte lucruri aveau să se petreacă cu poporul evreu, evenimente care au făcut să se stingă conştiinţa actualităţii acestui moment istoric petrecut

cu aproape trei milenii în urmă. A avut loc captivitatea în Babilon, apoi întoarcerea din exil. Au fost oprimaţi de diferiţi conducători, apoi au cunoscut o scurtă perioadă de reînnoire naţională sub Macabei. Au urmat supunerea faţă de Roma, revolta şi, în cele din urmă, practic, nimicirea iudaismului palestinian în timpul războaielor iudeo–romane din anii 66–70 d.Cr. În secolul XX a avut loc incredibila persecuţie nazistă a evreilor, care a culminat cu Holocaustul din timpul celui de-al Doilea Război Mondial, în urma căruia a fost exterminată cel puţin o treime din populaţia evreiască a lumii. După cel de-al Doilea Război Mondial, a fost înfiinţat statul Israel, suveranitatea naţională a evreilor fiind restabilită pentru prima dată după două mii de ani. Toate aceste evenimente istorice, în special Holocaustul, au intrat în conştiinţa istorică a poporului evreu şi tind să înlocuiască memoria istorică a Exodului, în ciuda faptului că importanţa spirituală a lui Moise şi a Legii continuă să fie primordială.

Creştinismul, asemenea iudaismului, se întemeiază pe un eveniment sau pe o serie de evenimente, şi anume Persoana şi activitatea lui Isus din Nazaret, Cristosul. Dar Persoana şi lucrarea lui Isus – slujirea, moartea şi învierea sa – au fost trăite de relativ puţini oameni. Cei mai mulţi dintre cei care au ajuns să creadă în el doar au auzit de el şi de faptele sale sau, după ce Scriptura a devenit disponibilă, au citit despre el. Motivul pentru a ne aminti de lucrarea lui Cristos ca de un eveniment istoric fondator, care să-l depăşească în însemnătate pe cel al Exodului, este limitat. Exodul fusese trăit de toţi evreii aflaţi în viaţă la acea vreme şi a avut repercusiuni directe asupra Egiptului, precum şi asupra altor popoare din Orientul Apropiat. În schimb, evenimentele legate de viaţa, moartea şi învierea lui Cristos, la care au fost martori doar câţiva oameni, au fost imediat contestate de autorităţile civile şi religioase.

Pe lângă faptul că evenimentul istoric întrupat de Cristos a fost trăit în mod nemijlocit doar de câţiva oameni, popoarele cărora urma să le fie vestit în curând nu erau obişnuite, asemenea evreilor, să îşi întemeieze viaţa religioasă pe evenimente istorice concrete. Nu numai intelectualii, ci chiar şi oamenii de rând din lumea elenistică aveau tendinţa de a gândi în termeni universali, mai degrabă decât în funcţie de indivizi şi evenimente. Atunci când Pavel şi-a prezentat conceptul de Mijlocitor între Dumnezeu şi

oameni, ei îl puteau înţelege cu uşurinţă. Părea de la sine înţeles că trebuie să existe cu necesitate un Mijlocitor între Unul infinit, inefabil, incognoscibil, transcendent şi lumea particularităţilor şi a diversităţii. Dar în momentul în care Pavel l-a numit pe Mijlocitor „omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5), legând astfel principiul de un anumit individ istoric, de îndată a apărut o problemă. Pentru ca acea conştiinţă religioasă a creştinului din rândul păgânilor să fie centrată pe o singură figură individuală şi istorică din trecut, fie ea şi din trecutul recent, Isus din Nazaret, erau necesare o explicaţie şi o interpretare adecvată a relaţiei sale cu Unul transcendent, nu doar o simplă afirmare a locului său în cadrul făgăduinţelor istorice făcute lui Israel.

Creştinii din rândul păgânilor erau mult mai puţin capabili decât creştinii de origine evreiască să creadă în importanţa transcendentă şi cosmică a unui om şi a istoriei sale personale. Adesea, ei puteau fi atraşi şi chiar convertiţi de exemplul altor creştini, de compasiunea lor, de dragostea lor reciprocă şi de modul curajos în care îl mărturiseau pe Cristos, chiar şi cu preţul martiriului. Dar, pentru a se înrădăcina cu fermitate în noua credinţă, pentru a putea creşte în ea şi pentru a o împărtăşi altora, ei trebuiau să fie în stare să o plaseze în contextul ideilor filozofice. Aceste lucruri trebuiau să fie gândite şi explicate şi, în măsura în care creştinii cei mai ferm înrădăcinaţi în credinţă întârziau să o facă, alţii au preluat această sarcină. Impactul pe care Cristos şi adepţii săi l-au avut asupra lumii antice a fost atât de mare, încât pur şi simplu nu putea fi ignorat. Autorităţile romane au reacţionat prin persecuţii, la început sporadice, apoi mai sistematice, până când, în cele din urmă, şi-au recunoscut înfrângerea şi statul s-a încreştinat. Numeroşi oameni din rândul neamurilor au fost convertiţi şi chiar mai mulţi, inclusiv filozofi şi gânditori religioşi, au fost de-a dreptul impresionaţi. Nefiind dispuşi să îl accepte pe Cristos ca Domn al lor, au încercat totuşi să îi găsească un loc în viziunile lor religioase şi metafizice.

2. Importanţa Persoanei lui Isus Cristos

Creştinismul îşi ia numele de la fondatorul său sau, mai degrabă, de la numele care i s-a dat, Cristos. Budismul poartă, de asemenea, numele

fondatorului său, iar persoanele nemusulmane numesc adesea islamul mahomedanism. Dar, în timp ce budismul şi islamul se fundamentează în primul rând pe *învățătura* lui Buddha, respectiv Mahomed, creştinismul se întemeiază îndeosebi pe *Persoana* lui Cristos. Creştinismul nu constă în credința în învățătura lui Isus, ci în ceea ce se învață despre Persoana lui Isus. Îndemnul protestanților liberali de a „crede așa cum a crezut Isus“, mai degrabă decât de a crede în Isus, reprezintă o transformare radicală a naturii fundamentale a creştinismului.

a. Raportarea față de iudaism

Biserica este fiica sinagogii şi, ca atare, are multe în comun cu mama ei. Dar Biserica este, de asemenea, mireasa lui Cristos şi, ca atare, este în mod radical diferită de sinagogă. De-a lungul veacurilor de istorie a creştinismului, creştinii au oscilat între două extreme în atitudinea lor față de mai vechea religie şi față de adepții ei. La o extremă a existat un antisemitism religios şi rasial care îi ponegrea şi îi persecuta pe evrei drept ucigașii lui Cristos. Această extremă este foarte des întâlnită, în special în Bisericile tradiționale, romano-catolicismul, ortodoxia răsăriteană şi în protestantismul instituționalizat. La cealaltă extremă există un fel de filosemitism naiv care îi vede pe toți evreii – adesea spre exasperarea lor – ca aleşi ai lui Dumnezeu, destinați să fie convertiți la Cristos şi mântuiți, indiferent de propriile lor opinii. Statul Israel este văzut ca împlinirea profeției mesianice, așa cum o interpretează creştinii. Această extremă, mai puțin frecventă decât cealaltă, se întâlneşte cel mai adesea printre protestanții fundamentalişti plini de fervoare, cu înclinații spre mişcarea de reînnoire spirituală sau pietistă.

În ce măsură reprezintă creştinismul o ruptură radicală cu iudaismul, implicând caracterul deficitar şi caduc al acestuia? În ce măsură este el o continuare, o împlinire anticipativă care aşteaptă convertirea evreilor în vederea propriei lor desăvârşiri? Ortodoxia creştină a fost adesea intolerantă față de evrei, în ciuda declarațiilor formale de respect față de aceştia ca popor ales al lui Dumnezeu. Creştinismul liberal, în diferitele sale forme, promovează în general toleranța, uneori chiar punând iudaismul mai presus de ortodoxia creştină, așa cum a făcut Gotthold Lessing în piesa de teatru

iluministă *Nathan cel Înțelept*. Pe de altă parte, în zilele noastre, cei care curtează cel mai mult poporul evreu sunt tocmai cei mai ortodocși dintre protestanți – atât prin evanghelizare activă, pe care majoritatea evreilor o detestă, cât și prin susținerea militantă a statului Israel, care este acceptată mai ușor de evrei, chiar și atunci când motivația teologică nu este agreată. În rândul intelectualilor protestanți, antisemitismul a luat o direcție mai acceptabilă, în parte datorită impactului exegezei criticismului biblic liberal asupra relatării Genezei, care îi face pe Adam și Eva protopărinții întregii omeniri, acordându-le totodată evreilor un loc special în planul lui Dumnezeu. Respingerea Genezei ca „mit“ evreiesc a făcut posibil ca germanii – dar și alții – din secolul al XIX-lea să își preamărească propria rasă și cultură și să o denigreze pe cea a evreilor „fosilizați“[1]. În general, evreii contemporani se feresc de protestanții conservatori și încearcă să le descurajeze eforturile de evanghelizare. În schimb, evreii presupun că protestanții liberali sunt aliații lor naturali. Această alianță a apărut, de pildă, în cadrul mișcărilor care promovează libertatea civilă, însă doar câțiva evrei și-au dat seama că protestantismul liberal este în mod natural ostil față de particularismul rasial, religios și cultural și, prin urmare, față de caracterul distinctiv al iudaismului și al culturii evreiești.

La începutul Reformei, Martin Luther a arătat o mare simpatie față de evrei, luându-le apărarea împotriva prejudecăților pe care le avea în privința lor catolicismul. Când a descoperit că majoritatea evreilor nu erau mai receptivi la reinterpretarea sa a mesajului Evangheliei cu privire la Isus Mesia decât fuseseră față de clerul catolic, Luther a reacționat cu patimă. Cu puțin timp înainte de sfârșitul vieții, a publicat două tratate virulent antievreiești, unul intitulat *Despre evrei și minciunile lor* (1542, cu patru ani înainte de moartea sa timpurie, din 1546). Izbucnirile antisemite din anii de apus ai lui Luther au fost resimțite cu amărăciune de evrei timp de secole și au constituit temeiul antisemitismului lutheran, dar și motivul continuei suspiciuni a evreilor față de mișcarea lutherană. Entuziasmul inițial al lui Luther în ceea ce privește câștigarea evreilor pentru Evanghelie și ostilitatea lui ulterioară contrastează cu acceptarea tolerantă și chiar elogiul iudaismului din *Nathan cel Înțelept* al lui Lessing. Din nefericire, multe cercuri protestante liberale, care la început au propovăduit toleranța și au

căutat integrarea deplină a evreilor în societatea modernă, au reacţionat în cele din urmă la fel ca Luther, întorcându-se împotriva evreilor atunci când aceştia nu au răspuns aşa cum se aşteptau la deschiderea manifestată faţă de ei.

b. Contribuţiile iudaismului la creştinism

Contribuţiile iudaismului la creştinism sunt atât de numeroase, încât este imposibil să le enumerăm aici. În ceea ce priveşte obiectivele noastre, este suficient să observăm că, din moment ce creştinismul s-a născut în iudaism, a fost religia celei de a doua generaţii şi nu a fost necesar să treacă printr-o etapă iniţială. Evreii conservatori, precum şi creştinii ar nega ideea conform căreia iudaismul ar fi avut o etapă iniţială, în condiţiile în care ei susţin că a fost inspirat de Dumnezeu încă de la începuturi. Nu este cazul să dezbatem acest aspect aici, deoarece este foarte limpede că iudaismul era o religie superioară în vremea lui Isus. Era bine conturată, dezvoltată din punct de vedere intelectual, reflexivă şi coerentă[2].

Iudaismul era profund monoteist şi credea în natura personală a lui Dumnezeu. În consecinţă, creştinismul timpuriu nu a trebuit să se elibereze nici de politeism, credinţa în mai mulţi zei, nici de panteism, ideea că Dumnezeu este impersonal, că este Totul. Din când în când, pe parcursul istoriei Bisericii, în cadrul creştinismului apar tendinţe politeiste, iar panteismul reprezintă o problemă recurentă, însă ambele tendinţe au ca sursă întâlnirea cu păgânismul şi cultura altor popoare, în nici un caz moştenirea creştină. Poporul evreu purtase şi câştigase deja bătălii spirituale şi intelectuale majore împotriva adânc înrădăcinatelor impulsuri religioase omeneşti către politeism şi panteism. Biserica creştină a moştenit roadele acestor victorii şi nu a mai fost nevoită să poarte din nou aceste bătălii.

Întrucât a apărut în lume ca o religie „superioară“ şi nu caracterizată de o „etapă iniţială de dezvoltare“, creştinismul a moştenit patru concepte fundamentale din iudaism: (1) monoteismul, (2) caracterul personal al lui Dumnezeu, (3) conceptul de revelaţie verbală şi (4) ideea că Dumnezeu intervine în istoria omenească reală, determinată spaţio-temporal. Lipsa oricăreia dintre acestea ar distruge creştinismul, aşa cum iudaismul istoric este de neconceput fără toate acestea.

În virtutea monoteismului, Isus nu s-a prezentat şi nici nu a fost înţeles de adepţii săi drept un alt zeu pe lângă Tatăl. Întrucât Dumnezeul evreilor este personal, Isus putea intra în dialog cu Tatăl, nu doar să-l manifeste sau să-l reflecte. Fiindcă revelaţia lui Dumnezeu a fost sub formă de cuvinte, nu de iluminare religioasă inexprimabilă, Isus a putut să o repete, să o interpreteze şi să o completeze. Acest al treilea punct este, desigur, cel care l-a adus în conflict cu religia iudaică din vremea lui, care considera Cuvântul lui Dumnezeu complet şi deja desăvârşit, iar orice încercare de a-l amplifica, drept blasfemie. Întrucât iudaismul credea că Dumnezeu intervine în istorie, ca de exemplu în eliberarea evreilor din sclavia din Egipt şi prin oferirea Legii pe Sinai, a fost posibil ca Isus să se prezinte pe sine şi lucrarea sa drept acţiunea lui Dumnezeu, nu doar activitatea unui om iluminat de divinitate.

Ceea ce deosebea creştinismul de iudaism nu erau principiile sale generale. Acestea erau compatibile cu iudaismul, în acelaşi fel în care erau incompatibile cu religia păgână şi cultura elenistică (iar azi, cu cultura populară a Occidentului modern). Conflictul consta în modul în care Isus se percepea pe sine, respectiv în felul în care discipolii săi îi înţelegeau Persoana şi lucrarea ca fiind împlinirea concretă, hotărâtă de divinitate, în timp şi spaţiu, a acelor principii teologice în care evreii evlavioşi credeau deja. Astfel, în dramatica confruntare dintre Isus şi marele preot Caiafa, din timpul procesului său, marele preot nu se opunea principiului judecăţii viitoare a lumii. Pilat l-ar fi socotit ridicol, dar nu şi Caiafa. Ceea ce era intolerabil pentru Caiafa a fost faptul că Isus s-a prezentat pe sine însuşi drept Fiul Omului care va veni, în persoană şi în mare slavă, pentru a înfăptui acea judecată (Marcu 14:61–63).

Moralitatea pe care Isus a propovăduit-o era întru totul compatibilă cu morala evreiască tradiţională, chiar şi în ceea ce priveşte rigoarea ei spirituală. Rabinii din vremea lui Isus ofereau aceleaşi învăţături. Însă Isus a dat ca raţiune principală pentru respectarea poruncilor nu referinţa istorică la Moise şi la eliberarea de către Dumnezeu a evreilor din Egipt (Exodul 20:2), ci relaţia ucenicilor săi cu el însuşi: „Dacă mă iubiţi, veţi păzi poruncile mele“ (Ioan 14:15).

Chiar şi cei care aveau să îl urmeze mai târziu, care nu puteau îl vadă sau

să îl cunoască în carne şi oase, aveau să fie binecuvântaţi prin faptul că au crezut în cel pe care nu l-au văzut (Ioan 20:29). Creştinismul, asemenea iudaismului tradiţional, se caracterizează prin rigoarea sa etică. În ambele mari religii biblice, această orientare etică se bazează, în general, pe doctrina creaţiei, pe convingerea că întregul univers a fost creat prin Cuvântul lui Dumnezeu şi că, în consecinţă, oamenii, în calitate de creaturi raţionale, ar trebui să se conformeze în mod voluntar voinţei lui Dumnezeu, ascultând de Cuvântul său. Atât în iudaism, cât şi în creştinism, acestei orientări generale îi este conferită o concentrare specifică în istorie. Motivul pentru a-l asculta pe Dumnezeu nu ține de o concepție generală și filozofică asupra dreptății poruncilor sale (deși o astfel de concepție nu este deloc exclusă), ci mai degrabă de obligația morală pe care o are poporul lui Dumnezeu ca răspuns la ceea ce Dumnezeu a săvârşit în istorie pentru el. Pentru evrei, această mare faptă a lui Dumnezeu este întruchipată în eliberarea din Egipt, astfel încât eliberarea de către Dumnezeu din robia lui Faraon reprezintă începutul celor Zece Porunci, expresia esențială a Legii lui Dumnezeu (Exodul 20:2). Este vorba despre un eveniment istoric epocal, care face parte din memoria istorică și din cultura familială a întregii națiuni, și care este reiterat în fiecare an la Paște. Deși deosebit de marcant, exodul a fost un eveniment simplu și ușor de înțeles. Implicațiile sale sunt cât se poate de clare: întrucât Dumnezeu i-a eliberat pe evrei din robia egipteană, ei au în mod vădit obligația de a i se supune plini de recunoștință.

În schimb, pentru creştini, obligația morală nu rezultă dintr-un eveniment istoric trăit la scară largă, precum exodul, ci dintr-un eveniment pe care nimeni nu l-a trăit în mod direct, anume învierea lui Isus în dimineața de Paște. Și, de fapt, ea nu este nici măcar centrată direct pe evenimentul învierii, ci pe Persoana celui înviat: „Dacă mă iubiți, veți păzi poruncile mele“ (Ioan 14:15). Pentru creştini este important nu doar să-și amintească propria istorie, așa cum evreii trebuie să și-o amintească pe a lor, ci să știe cu exactitate cine a fost și ce este Isus, la fel cum evreii nu sunt nevoiți să-l cunoască pe Moise pentru a ști că trebuie să respecte Legea mozaică. Cristologia este esențială pentru creştinism, în vreme ce iudaismul efectiv nu dispune de o „moiseologie“, o știință despre Moise. Tocmai această

diferență este cea care determină importanța extraordinară a unei doctrine corecte despre Cristos. Iudaismul este la fel de istoric, dar mai puțin dogmatic în ceea ce îl privește. Întrucât creștinismul nu poate fi ceea ce trebuie să fie fără a fi profund preocupat de dogmă, cei din fire și din temperament antidogmatici îl vor considera mereu neprietenos.

c. Creștinismul în raport cu celelalte religii

În esență, creștinismul avea mai puține lucruri în comun cu celelalte religii majore ale vremii decât cu iudaismul. Fiindcă majoritatea sistemelor păgâne erau mai puțin dogmatice și nu intrau neapărat în conflict cu afirmațiile de principiu ale lui Isus, natura ciocnirii dintre creștinism și religia păgână a fost diferită. În principiu, iudaismul era perfect dispus să admită că Mesia, care ar fi urmat să vină în istorie, ar fi putut veni „sub Ponțiu Pilat". Ceea ce iudaismul pur și simplu nu putea să admită este că acel om anume, Isus, era de fapt însuși Mesia. Păgânismul accepta cu ușurință ideea unui Mijlocitor și putea înțelege că un astfel de rol ar putea fi îndeplinit de niște oameni, însă avea dificultăți în a atribui o sarcină atât de grandioasă unui singur om sau în a concepe că aceasta ar fi putut fi îndeplinită, o dată pentru totdeauna, într-un anumit cadru istoric, „sub Ponțiu Pilat".

Religia elenistică contemporană și cultura la a cărei formare a contribuit puteau fi mult mai hedoniste și mai indulgente în practică decât iudaismul sau creștinismul. (Desigur, nu ar trebui trecut cu vederea faptul că lumea elenistică a dat naștere și la o serie de religii extrem de ascetice, îndreptate înspre negarea lumii). Cu toate acestea, dispoziția ei era în mod fundamental pesimistă și negativă. Filozofii ei căutau înțelepciunea, dar atitudinea predominantă era scepticismul exprimat în întrebarea lui Pilat adresată lui Isus: „Ce este adevărul?" (Ioan 18:38).

Romanii se mai confruntaseră cu evrei care avuseseră pretenții mesianice înainte de Isus și aveau să se confrunte în continuare cu ei și după aceea. Ei îi puteau înțelege pe rebelii politici, chiar și atunci când aceștia pretindeau că vin cu o misiune de la Dumnezeu. La urma urmei, împăratul însuși pretindea că este divin, iar majoritatea, dacă nu chiar toți monarhii epocii elenistice, pretindeau că au o relație specială cu Dumnezeu sau cu zeii. Pilat ar fi putut înțelege un Isus care pretindea că este un rege al acestei lumi, dar

nu pe unul care spunea: „Eu sunt… adevărul“ (Ioan 14:6). Pilat şi majoritatea contemporanilor săi ar fi fost pe deplin solidari cu protestul pe care Lessing îl va face şaptesprezece secole mai târziu: adevărurile accidentale ale istoriei nu pot fi fundamentul adevărurilor universale ale raţiunii[3].

Autorităţile romane au fost nevoite să îl răstălmăcească pe Isus pentru a putea să-l judece: de fapt, l-au răstignit ca răzvrătit politic, chiar dacă Pilat a recunoscut ca falsă acuzaţia conform căreia Isus ar fi predicat răzvrătirea împotriva Cezarului. La început, după moartea şi învierea sa, Roma i-a privit pe ucenicii săi ca pe o facţiune mai dificilă din rândul evreilor, dar curând avea să îi considere o nouă religie distinctă şi problematică. Autorităţile romane nu au avut nici o dificultate în a accepta cultul unui om salvator, cu condiţia ca acest cult să se adapteze, la rândul său, religiei civile care îl venera pe împăratul şi pe geniul tutelar al Romei. În momentul în care creştinismul a refuzat să se adapteze, a devenit o religie interzisă – o caracteristică rară în lumea pluralistă romană, împărtăşită doar de religiile care promovau sacrificiile omeneşti, cum ar fi cea a druizilor celţi, sau automutilarea, aşa cum o făcea cultul Marii Mame. Acuzaţii de depravare morală au fost aduse împotriva primilor creştini, dar rareori au fost luate în serios de autorităţi şi nu au stat la baza persecuţiilor împotriva Bisericii.

Motivul evident al îndelungatei împotriviri a Romei faţă de creştinism a fost convingerea că acesta submina unitatea spirituală a vastelor şi pestriţelor sale stăpâniri. Este adevărat că Isus le-a spus ucenicilor săi „să dea Cezarului ce este al Cezarului“ (Matei 22:21), dar acest lucru implică în mod clar faptul că există unele lucruri care nu sunt ale Cezarului: cel mai important dintre acestea era cultul. Refuzul de a aduce un cult împăratului, chiar şi într-un mod superficial, aşa cum cereau legile romane, părea a fi o provocare flagrantă la adresa suveranităţii sale absolute, teorie care pretindea că de acest lucru depindeau pacea şi unitatea imperiului. Întrucât se credea că imperiul reprezintă puterea care garantează pacea şi bunăstarea omenirii, nerespectarea cultului faţă de împărat şi geniul tutelar al Romei era asimilat cu ura împotriva rasei omeneşti. Lumea antică îi percepea pe creştini nu doar ca pe adepţii unei noi religii, ci şi ca pe adversarii tuturor religiilor, numindu-i în consecinţă „atei“. Această constatare conferă o doză

de credibilitate opiniei neoortodoxiei [protestante] din ultima vreme, care susţine că creştinismul nu este defel o religie.[4]

Spre deosebire de numeroasele religii care concurau între ele în Imperiul Roman, axate în mare parte pe ideea unei mântuiri personale, creştinismul avea o pretenţie absolutistă: instituia cultul unicului Dumnezeu adevărat şi avea acces la unicul adevăr absolut. Ceea ce era cel mai nesuferit pentru păgânismul antic nu era caracterul specific al anumitor doctrine şi concepţii creştine, cât faptul că creştinismul afirma că numai el este adevărat şi că toate celelalte religii sunt false şi întru totul inutile. Creştinismului îi era foarte greu să tolereze pluralismul religios; de aceea, în mod implicit, şi unei societăţi pluraliste din punct de vedere religios îi era greu să tolereze creştinismul, chiar dacă principiul pluralismului este tocmai acela că toate opiniile diverse ar trebui tolerate.

d. Creştinismul în raport cu umanismul antic şi filozofia morală

Aşa cum etica creştină se aseamănă foarte mult cu cea iudaică, diferenţiindu-se mai degrabă prin intenţia pe care se întemeiază, tot aşa ea îşi găseşte paralele şi în legea naturală a lui Aristotel şi Cicero, precum şi în morala stoică a contemporanului lui Pavel, filozoful stoic Seneca. De fapt, aparentele asemănări dintre ideile lui Pavel şi cele ale lui Seneca au dus la crearea unui fals literar, o corespondenţă fictivă între cei doi[5].

Morala creştină se deosebea de cea a filozofiei păgâne antice prin intenţia şi eficacitatea ei. Scopul moralei aristotelice şi stoice era o viaţă personală demnă şi mărinimia spiritului omenesc. Un astfel de scop poate da naştere unor standarde înalte de conduită, dar numai pentru cei binecuvântaţi cu o anumită noblețe de caracter care să constituie punctul de plecare. Creştinismul a fost deopotrivă mai mult şi mai puţin pesimist decât cultura epocii lui: mai pesimist în ceea ce priveşte timpurile apropiate, mai optimist pe termen lung. Păgânii, mai ales dacă nu aveau griji materiale, precum Seneca, care era extrem de bogat, puteau idealiza existenţa ca fiind numai lapte şi miere. În schimb, creştinii o vedeau ca pe o vale a plângerii. Dar dincolo de miere, păgânii ştiau că atunci „când s-a stins văpaia vieţii scurte, / Atunci dormim pe veci o noapte lungă“[6]. Oricât de plăcută şi cultivată ne-ar fi viaţa, ea trebuie să se sfârşească. Pentru creştini, toate acestea sunt

„întristări uşoare de o clipă“ (2 Corinteni 4:17), întrucât Cristos este „învierea şi viaţa“ (Ioan 11:25).

Cei mai nobili dintre păgâni puteau muri în mod eroic, stoic sau tragic, însă chiar şi cei mai simpli dintre creştini puteau să moară şi au murit cu speranţă şi încrezători că Isus îi va răsplăti cu o „măsură mult mai mare de slavă veşnică“ (2 Corinteni 4:17). Întrucât erau pregătiţi să moară pentru convingerile lor şi se aşteptau să învie întru Cristos şi să domnească împreună cu el în slavă, şi fiindcă adeseori chiar trebuiau să moară, era foarte important să ştie cu exactitate în cine credeau (2 Timotei 1:12), cine a fost şi este Cristos, ce poate şi ce va face. Ameninţarea constantă şi realitatea frecventă a morţii pentru credinţă au fost cele care au făcut ca doctrina să fie atât de importantă pentru Biserica primară şi ca erezia – falsa doctrină care periclita mântuirea – să pară atât de îngrozitoare. Apostolul Ioan le-a promis credincioşilor: „Ştim că vom fi asemenea lui [Isus]“ (1 Ioan 3:2). Din acest motiv, era foarte important de ştiut ce a fost şi cum este el.

3. Importanţa doctrinei şi a exactităţii doctrinare

Pentru multe religii, criteriul fundamental constă în comportamentul drept sau respectarea ritualurilor; pentru creştinism, el constă în dreapta credinţă. Creştinismul conţine o sumedenie de doctrine proprii. Deşi unele par în mod evident mai importante decât altele, creştinii au fost mult timp reticenţi în a admite că vreuna dintre ele este neînsemnată. Asta se datorează în parte convingerii că toată doctrina derivă din revelaţia infailibilă a lui Dumnezeu. Dacă nu este revelată de Dumnezeu, nu ar trebui defel să fie numită doctrină, iar dacă este revelată, un aspect al ei cu greu poate fi considerat ca lipsit de importanţă. Pentru Biserica primară, cel puţin în teorie, doctrinele nu erau nişte comentarii asupra credinţei sau simple componente ale acesteia. După Adolf von Harnack, „dogma nu poate fi altceva decât însăşi credinţa revelată“[7]. Marele istoric liberal al Bisericii a văzut aici o problemă pentru cercetarea istorică întreprinsă de creştini: în măsura în care mântuirea lor personală depinde de păstrarea credinţei, care implică acceptarea dogmei şi credinţa în ea, creştinilor le este foarte greu să se

întrebe cum s-a dezvoltat doctrina. Dacă s-a dezvoltat istoric, poate această doctrină să fie ceea ce trebuie pentru a reprezenta o credință capabilă să ne mântuiască, „credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“?

Este un fapt istoric simplu și de netăgăduit că mai multe doctrine esențiale care acum par a fi centrale pentru credința creștină – cum ar fi doctrina Sfintei Treimi și doctrina dumnezeirii lui Cristos – nu au fost prezente într-o formă completă, bine definită și general acceptată până în secolele al IV-lea sau al V-lea. Dacă ele sunt astăzi esențiale, așa cum afirmă toate crezurile și confesiunile ortodoxe, ele sunt astfel fiindcă sunt adevărate. Dacă sunt adevărate, ele trebuie să fi fost întotdeauna adevărate și nu se poate să fi devenit astfel abia în secolele al IV-lea sau al V-lea. Dar dacă aceste dogme sunt deopotrivă adevărate și esențiale, cum se face că Bisericii primare i-a trebuit atâtea secole pentru a le formula?[8]

Răspunsul, sau cel puțin cea mai bună încercare de a oferi un răspuns, constă, desigur, în a afirma că acestea au fost implicite credinței creștine încă de la bun început, chiar dacă au devenit explicite doar mult mai târziu. Așa cum s-a afirmat deja, una dintre caracteristicile ereziei creștine – care uneori pare mai veche decât ortodoxia – constă în faptul că ne sugerează că doctrina ortodoxă, împotriva căreia aceasta reacționează, era prezentă încă de la o dată foarte timpurie, chiar dacă nu fusese formulată în mod expres. Socinianismul sau unitarianismul din secolul al XVI-lea au reprezentat o reacție împotriva trinitarismului ortodox formulat de Părinții Bisericii și reafirmat de marii reformatori. Arianismul din secolul al IV-lea, care seamănă cu acestea, a apărut înainte ca Părinții să fi formulat ortodoxia. Cu toate acestea, poate fi considerat arianismul drept o reacție împotriva doctrinei ortodoxe a Trinității, implicită în credința Bisericii primare, deși o asemenea doctrină nu fusese încă formulată în mod explicit?

a. Credința ca doctrină și credința ca încredere

Este frecventă denigrarea tuturor conceptelor de credință care implică „simpla“ acceptare a anumitor doctrine drept adevărate și de a le pune într-un contrast nefavorabil cu credința înțeleasă ca încredere personală în Cristos. Bineînțeles, nici un martir al Bisericii primare nu a crezut că va fi mântuit și va obține viața veșnică doar pentru că a susținut că un anumit set

de propoziţii sunt adevărate. Martirul credea că va obține viaţa veşnică pentru că se încredea în Cristos, nu în anumite doctrine. Însă el nu făcea o dihotomie între credinţa ca doctrină şi credinţa ca încredere. Parte din încrederea în Isus Cristos şi în puterea lui de a „mântui până la capăt“ consta în acceptarea anumitor propoziţii despre Persoana şi lucrarea lui Cristos. Încrederea în Cristos, care este necesară pentru mântuire, are sens doar în contextul anumitor doctrine şi a ceea ce acestea ne spun despre el şi lucrarea sa.

b. Importanţa Crezurilor

Crezurile au jucat un rol major în cultul şi în viaţa de zi cu zi a primilor creştini. Într-o măsură greu de înţeles de către oamenii din ziua de astăzi, Biserica primară credea că este absolut vital să se cunoască şi să se accepte unele afirmaţii foarte specifice despre natura şi atributele lui Dumnezeu şi ale Fiului său, Isus Cristos. Ele erau atât de importante, încât tuturor creştinilor li se cerea să le repete în mod frecvent şi să le înveţe pe de rost. Dihotomia modernă dintre credinţa ca încredere şi credinţa ca acceptare a anumitor doctrine – de obicei asociată cu o puternică predispoziţie în favoarea credinţei ca „încredere“, fără nevoia de „doctrine rigide“ – ar fi fost de neînţeles pentru primii creştini, care puteau avea încredere în Cristos în mijlocul persecuţiei tocmai pentru că erau convinşi că anumite lucruri foarte precise despre el sunt adevărate. Chiar dacă unele par complexe şi misterioase – cum ar fi doctrina niceeană a consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl (adoptată în anul 325 d.Cr.) –, este imposibil să nu vedem cât de importante erau pentru credinţa mântuitoare, aşa cum o înţelegea Biserica primară.

4. Cum doctrina creează Biserica

Credinţa te face creştin, dar doctrina creează Biserica. Se prea poate ca o Biserică să supravieţuiască o vreme în lipsa unei baza doctrinare clare, sau să trăiască doar din reacţia avută faţă de o bază doctrinară anterioară, însă o Biserică în sensul propus în această carte nu ar fi putut apărea deloc în lipsa unor doctrine clare şi substanţiale. Anglicanismul contemporan, faimos

acum pentru pluralismul său doctrinar, cu greu ar fi putut apărea având la bază un astfel de pluralism. De fapt, a apărut în urma unor convingeri doctrinare foarte clare, pentru care mai mulţi dintre primii săi episcopi erau pregătiţi să-şi dea viaţa. Multe confesiuni moderne s-au constituit pe baza unor compromisuri şi a eliminării unor doctrine anterior importante. Biserica Prezbiteriană Unită din Statele Unite ale Americii reprezintă una dintre aceste fuziuni, care, pe de o parte, a presupus o doză considerabilă de compromis doctrinar, iar pe de altă parte disponibilitatea de a ignora punctele aflate în dispută. Această confesiune destul de nouă a pierdut o şesime din numărul său de membri în ultimii ani, în ciuda creşterii populaţiei Americii şi a numărului de creştini practicanţi.

Chiar dacă nu ne gândim la conţinuturile credinţei ca la o „dogmă“ sau nu ne referim la ele ca la o „doctrină“, nimeni nu poate fi creştin dacă nu acceptă adevărul anumitor afirmaţii fundamentale pe care le numim de obicei dogme. Dacă o comunitate religioasă nu susţine anumite învăţături precise şi bine definite, încetul cu încetul ea va dispărea şi, în nici un caz, nu va putea fi considerată o comunitate creştină ca atare.

Este evident că în varietatea comunităţilor creştine există un dezacord semnificativ referitor la care dogme sunt esenţiale şi care trebuie crezute. Un anumit nivel de dezacord este compatibil cu creştinismul şi chiar a existat dintotdeauna, dar dincolo de un anumit grad de dezacord nu se mai poate vorbi despre o comunitate de credinţă. Când dogma aflată în dispută este atât de importantă încât dezbină o comunitate, devine erezie: cei din tabăra noastră care o resping îşi „apără credinţa“ şi rămân ortodocşi, iar ceilalţi sunt eretici.

Limbajul ereziei şi al ortodoxiei a fost adesea folosit în decursul istoriei Bisericii pentru a justifica intoleranţa, represiunea şi chiar persecuţia. Din acest motiv, el va lăsa mereu un oarecare gust amar conştiinţei contemporane, iar observaţiile frivole, precum cele din paragraful precedent, vor fi catalogate ca având un gust îndoielnic. Cu toate acestea, cu toată toleranţa şi respectul posibil faţă de cei care sunt atraşi de ceea ce numim „erezie“, este important să recunoaştem că însăşi viaţa creştinismului per ansamblu, precum şi mântuirea creştinilor în mod individual depind în bună măsură de existenţa unor doctrine corecte; însă

acolo unde există doctrine adevărate, opiniile contrare trebuie să fie erezii.

---

7. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: Combatere şi răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, cartea I, tr. Petru Molodeț, EIBMBOR, Bucureşti, 2016, p. 34 (n. tr.).

3
BAZA COMUNĂ

De aceea părăsind deşertăciunea celor mulţi şi învăţăturile lor false, să ne întoarcem la cuvântul care ni s-a predat dintru început.— Policarp de Smirna, *Epistola către Filipeni* VII, 2[8]

Care este punctul de plecare al credinţei creştine şi al întregii teologii sistematice care a rezultat din ea? Noul Testament, într-una dintre cărţile sale cele mai mici, vorbeşte despre „credinţa dată sfinţilor o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3). În mod tradiţional, creştinii au acceptat această idee şi au privit credinţa lor ca pe un soi de corpus doctrinar fix, transmis într-o singură tranşă primilor creştini. Unii l-au transmis mai departe, având grijă să nu îl modifice – aceştia au fost ortodocşii. Alţii l-au schimbat în diferite moduri – aceştia au fost ereticii. Potrivit unei legende, apostolii s-au strâns şi au formulat Crezul Apostolilor împreună, fiecare apostol alcătuind un articol sau două.

Din păcate, aşa ceva nu s-a întâmplat. Totuşi, dacă povestea originii Crezului Apostolilor este doar o legendă, înseamnă că nu a existat o credinţă apostolică comună? Potrivit concepţiei moderne a istoriei, ideile, asemenea instituţiilor, cresc, se dezvoltă şi se modifică. Ştim că instituţia ierarhiei papale a avut nevoie de secole pentru a se închega. Să fi fost oare credinţa „dată sfinţilor“ vreodată pe deplin formată? Dacă am vorbi doar de înţelepciunea omenească, o astfel de sugestie ar fi absurdă. Însă pretenţia fundamentală a creştinismului este aceea că este o religie revelată. Orice lucru omenesc are o istorie şi implică dezvoltare şi schimbare; întrebarea crucială aici este dacă credinţa creştină e rezultatul unui proces evolutiv, sau dacă substanţa sa a fost efectiv „dată o dată pentru totdeauna“, astfel încât forma sa actuală este doar o desfăşurare a credinţei date sfinţilor.

Timp de multe secole, Biserica a susţinut ceea ce am putea numi o viziune naivă asupra fixităţii doctrinei. Era de la sine înţeles că marile

sinoade ecumenice precum cele de la Niceea (325), Constantinopol (381) şi Calcedon (451), care au întocmit crezurile niceene[1] şi calcedoniene, exprimau doar ceea ce creştinii crezuseră dintotdeauna. Acest punct de vedere a fost preluat de marii reformatori protestanţi, în special de elevul şi apropiatul lui Luther, Philipp Melanchthon, şi de Jean Calvin. Deşi protestanţii au afirmat doctrina cunoscută sub numele de *sola Scriptura* („numai prin Scriptură“, cu alte cuvinte convingerea că Biblia este singura normă de autoritate a credinţei), ei acceptau crezurile ecumenice ca formulări autoritare ale învăţăturilor Scripturii.

În epoca Reformei a fost exprimată însă şi suspiciunea asupra crezurilor, până într-acolo încât mulţi creştini le-au respins cu totul: unii, precum antitrinitarienii sau alţi radicali, pentru că nu credeau ceea ce afirmă crezurile, alţii pentru că se opuneau tuturor afirmaţilor care nu erau extrase direct din Biblie. Totuşi, în general, majoritatea confesiunilor creştine importante au continuat să accepte crezurile ecumenice, iar mărturisirile lor de credinţă exprimau „credinţa dată o dată pentru totdeauna“, presupusă a fi dintotdeauna credinţa adevăraţilor creştini.

Însă din secolul al XIX-lea, ideea conform căreia dezvoltarea este un concept fundamental al vieţii a ajuns să influenţeze inclusiv teologia şi doctrina creştină. În biologie, vechea idee a fixităţii speciilor, bazată pe doctrina Creaţiei divine directe, a cedat conceptului, susţinut de Charles Darwin, de schimbare constantă prin intermediul selecţiei naturale. În domeniul ideilor şi instituţiilor, filozofia hegeliană a istoriei a scos în evidenţă un proces de schimbare şi dezvoltare constantă, care rezultă din interacţiunea dintre teză şi antiteză pentru a produce sinteza.

Aplicată doctrinei creştine, ideea lui Hegel despre dezvoltare a sfărâmat inevitabil convingerea că a existat o „credinţă dată o dată pentru totdeauna“. Nu a mai fost nevoie să se aducă dovezi care să demonstreze că credinţa de la Niceea, de exemplu, a fost o inovaţie altoită pe credinţa mai simplă a unei Biserici anterioare, mai puţin complexă. Dezvoltarea era un fapt deja presupus şi se considera că este de la sine înţeles că doctrina creştină, în orice moment al dezvoltării sale, reprezintă sinteza unui conflict anterior dintre o teză şi antiteza ei. Ferdinand Christian Bauer (1792–1860) a fost primul care a adaptat metoda dialectică a lui Hegel la înţelegerea doctrinei

creştine. El a văzut chiar şi în paginile Noului Testament un proces dialectic în care o teză, creştinismul ebraic al lui Petru, se ciocnea cu antiteza sa, creştinismul păgânilor, al lui Pavel, pentru a produce sinteza pe care o cunoaştem sub forma catolicismului timpuriu. Inutil să mai spunem că potrivit unei asemenea viziuni, doctrinele specifice crezurilor, standardele după care creştinii au măsurat ortodoxia şi erezia, nu sunt altceva decât produsele mai mult sau mai puţin fortuite ale dezvoltării istorice. Bauer este considerat fondatorul a ceea ce se numeşte „Şcoala de la Tübingen“, un curent reprezentativ al protestantismului liberal din secolul al XIX-lea; de fapt, ar trebui să fie numită „a doua Şcoală de la Tübingen“, deoarece a existat şi o mişcare mai timpurie (şi mai ortodoxă) care a purtat acest nume.

Iniţial, teoriile lui Bauer au rămas relativ necunoscute publicului larg creştin care frecventa biserica. Deşi implicaţiile ideilor sale erau evidente, Bauer a evitat confruntările directe cu credincioşii tradiţionalişti şi autorităţile bisericeşti. Un scandal mult mai mare a fost provocat de David Friedrich Strauss (1808–1874), a cărui carte, *Viaţa lui Isus* (1835), îl înfăţişează pe Cristos ca pe un conducător care a eşuat, care a murit fără să-şi isprăvească lucrarea, ucenicii săi fiind, de fapt, cei care l-au transformat într-o figură de cult. Lui Strauss i-a fost refuzat un post în învăţământul teologic din cauza radicalismului opiniilor sale, dar a rămas un publicist prolific, şi nu puţină lume a fost atrasă de maniera lui sceptică prin care demonta doctrinele tradiţionale.

Strauss a contestat istoricitatea multor lucruri pe care creştinii le-au crezut întotdeauna a fi evenimente istorice reale – naşterea lui Isus din fecioară, miracolele sale, învierea şi înălţarea lui. În schimb, viziunea lui Bauer era mult mai subtilă şi mai sofisticată şi nu contesta direct faptele, ci doar arăta că doctrinele derivate din acestea au suferit un proces de transformare care le-a îndepărtat tot mai mult de punctul lor de plecare din realitatea istorică.

Este interesant să încercăm să înţelegem motivele unui profesor titular de teologie, dedicat în mod oficial mărturisirilor de credinţă lutherane, care explica în acest fel unele dintre aspectele fundamentale ale acestei credinţe. La fel ca mulţi alţi teologi radicali, Bauer a continuat să activeze în calitate de cleric şi cu siguranţă nu se gândea la sine ca la cineva care subminează

credința creștină. El a vrut totuși să o transforme de la simpla acceptare a unor doctrine specifice la înțelegerea unui proces istoric, și în mare măsură chiar a reușit să facă acest lucru. Urmându-l pe Bauer, majoritatea scriitorilor ulteriori au fost mai puțin radicali. Ei nu au afirmat neapărat că doctrina catolică timpurie nu este altceva decât rezultatul sintetic al unui proces dialectic, dar, după Bauer, a devenit mai mult sau mai puțin de la sine înțeles în cercurile academice că teologia a fost întotdeauna supusă unui proces evolutiv și că nu a existat niciodată o „credință dată o dată pentru totdeauna“. Înainte de Bauer, punctul de vedere predominant era acela care afirma că creștinismul, fie el adevărat sau fals, este cel puțin un corp doctrinar relativ bine definit și fix. După Bauer, s-a presupus tot mai des că doctrina este în mod constant în proces de dezvoltare și că ortodoxia creștină istorică, departe de a fi fost o constantă de aproape două mii de ani, este doar moda teologică a unei anumite epoci.

De exemplu, în conflictul modern din sânul protestantismului privind autoritatea și infailibilitatea Scripturii, poziția „ortodoxă“ sau inerantistă[9] este adesea denunțată de oponenții săi ca o inovație a teologilor din secolul al XIX-lea, fiind considerată nereprezentativă pentru credința Bisericii de-a lungul veacurilor. Nu există nici o îndoială că poziția inerantistă a fost gândită și exprimată cu abilitate de așa-numita Școală de la Princeton (reprezentanta teologiei prezbiteriene americane). De la Bauer încoace, majoritatea gânditorilor religioși refuză să conceapă că princetonienii din secolul al XIX-lea ar fi putut exprima ceea ce creștinii credeau de secole. Practic, un produs al secolului al XIX-lea trebuie, prin definiție, să difere semnificativ de gândirea lui Luther și Calvin din secolul al XVI-lea și, desigur, de aceea a Părinților Bisericii timpurii.

1. Evoluţia reală

Dacă a existat o evoluție în conștiința creștină și în formularea învățăturii creștine – și bineînțeles că a existat – cea mai semnificativă transformare psihologică a avut loc chiar la începutul Bisericii, în prima jumătate a secolului întâi. Cei mai vechi ucenici ai lui Cristos l-au întâlnit mai întâi ca om, apoi au devenit treptat conștienți de atributele sale extraordinare și au

ajuns, astfel, să înţeleagă ceea ce el pretindea, anume că este una cu Dumnezeu Tatăl. Primii creştini l-au cunoscut pe Isus ca om, dar, treptat-treptat, au ajuns să-l recunoască drept Mesia şi, în cele din urmă, l-au mărturisit, în cuvintele îndoielii lui Toma, ca Domn şi Dumnezeu (Ioan 20:28). Pentru ei, natura omenească a lui Isus era de la sine evidentă; dumnezeirea lui era mărturisirea lor de credinţă.

După trecerea primei generaţii de discipoli, a celor care îl cunoscuseră pe Isus înainte de înviere, credincioşii ulteriori au trebuit să se confrunte aproape invariabil în primul rând cu dumnezeirea sa şi doar gradual au ajuns să recunoască că Mântuitorul a fost şi pe deplin om, aşa cum suntem noi. Pentru că l-au auzit proclamat ca Domn şi Dumnezeu, vestea despre deplina lui natură omenească a fost destul de uluitoare şi, într-un fel, neaşteptată.

De la instituirea creştinismului ca religie oficială a Imperiului Roman în secolul al IV-lea, devenise aproape imposibil pentru cineva din orbita civilizaţiei occidentale să-l întâlnească pe Isus mai întâi ca om şi abia ulterior să afle despre pretenţiile lui mesianice şi despre doctrina dumnezeirii sale. Este important de menţionat că această transformare a avut loc în timpul vieţii apostolilor. Nici măcar Pavel nu l-a cunoscut pe Isus după trup, aşa cum el însuşi afirmă. L-a descoperit prin predicile adepţilor săi – pe care înainte le considerase blasfemii – care îl proclamau drept Fiul divin al lui Dumnezeu.

a. Primii eretici

Începând cu a doua generaţie, creştinii şi cei cărora le propovăduiau credinţa nu l-au mai putut cunoaşte pe Isus ca om, despre care începeau să pretindă lucruri din ce în ce mai măreţe, ci ca pe o fascinantă figură grandioasă şi tainică, cu care încercau să stabilească o relaţie personală, bazată pe credinţă, încredere şi, prin urmare, pe înţelegere. Într-un anume fel, primii eretici au fost cei mai rafinaţi şi mai intelectuali dintre creştini. Credinţa lor căuta o înţelegere imediată. Ei nu aveau răbdare să aştepte rezultatul încercărilor ezitante şi graduale de a se împăca cu misterul, care îi caracterizau pe cei pe care acum îi considerăm ortodocşi, nefiind de acord cu dorinţa acestora de a se concentra exclusiv pe ascultare, evanghelizare şi,

în mod necesar, de a se pregăti pentru martiriu.

Deşi explicaţiile propuse de primii eretici nu au câştigat acceptul Bisericii în ansamblul ei, au provocat-o să producă interpretări mai bune. Din perspectiva multor creştini moderni – precum şi a unui anume tip de „fundamentalişti“ seculari – Părinţii Bisericii timpurii s-au trudit prea mult şi au formulat o teologie inutilă, excesiv de elaborată şi complicată. Pentru mulţi, însuşi cuvântul „teologie“ este suspect, iar termenii de „dogmă“ şi „doctrină“ au ceva intrinsec neatractiv. Cu toate acestea, apariţia şi proliferarea ereziilor înainte ca doctrinele să fie bine formulate sau ca teologia să fie creată arată, de fapt, cât de necesare sunt doctrinele şi teologia. În măsura în care doctrina este dispreţuită şi cercetarea teologică e considerată de prisos, reapar vechile erezii sau sunt create altele noi, chiar şi în zilele noastre, până şi printre cei care se consideră ortodocşi şi cred că sunt ferm legaţi de credinţa încredinţată o dată pentru totdeauna.

b. Un contrast între ortodoxie şi erezie

În capitolul precedent, ortodoxia a fost caracterizată, poate cam frivol, ca doctrina în care credem *noi*, erezia fiind ceea ce cred *alţii*. E clar că există o doză de adevăr în această afirmaţie, pentru că, probabil, nici un creştin nu va susţine în mod conştient ceva despre care ştie că este o doctrină falsă, adică o erezie. În consecinţă, sunt consideraţi eretici mereu cei cu care nu suntem de acord, cei ce susţin doctrine contradictorii. În orice abordare a temei ereziei şi oricât de echilibrată şi obiectivă ar putea fi abordarea, nu ne putem aştepta ca autorul să ajungă la concluzia că propriile sale opinii sunt eretice. Cu alte cuvinte, orice discuţie pe această temă va vădi în mod firesc un anumit grad de parţialitate şi angajament anterior, iar cercetarea de faţă nu e nici ea ferită de acest pericol.

Cu toate acestea, e posibil chiar şi pentru un partizan al ortodoxiei, aşa cum o înţelege el, să creeze contraste relevante între ortodoxie şi ceea ce el consideră erezie. Un astfel de contrast are de-a face cu prioritatea pe care ortodoxia şi erezia o acordă adevărurilor istoriei, pe de o parte, şi înţelegerii intelectuale, pe de altă parte. Atât ortodoxia, cât şi erezia sunt preocupate de înţelegerea intelectuală, precum şi – aproape întotdeauna – de adevărul istoric; atât ortodoxia, cât şi cele mai multe tipuri de erezie se angajează în

speculaţii teologice şi nici una nu este lipsită de primejdia de se lăsa purtată de speculaţie. La modul general însă putem spune că ortodoxia acordă prioritate istoriei, iar erezia acordă întâietate înţelegerii. Astfel, în general vorbind, ortodoxia face apel la teologii mai înclinaţi către istorie şi mai puţin conceptuali, iar erezia la minţile mai teologice, mai filozofice şi mai imaginative. Desigur, există filozofi şi artişti printre ortodocşi şi pedanţi anoşti printre eretici, dar e mai corect să spunem că ereticii adesea sunt mai imaginativi, pe când ortodocşii sunt mai monotoni.

În acelaşi timp, dacă teologia era prea fadă, dacă nu se lupta niciodată cu probleme conceptuale, rămânând doar la nivelul sloganurilor religioase şi al maximelor morale, atunci ea nu putea ajunge la ceea ce numim acum ortodoxie. Dintr-o anumită perspectivă, ortodoxia este prea anostă, dar din alta – şi acesta este punctul de vedere al multora care vor să fie „creştini simpli“, sinceri, devotaţi şi evlavioşi –, ortodoxia este deja prea speculativă, prea complexă, prea sistematică. Ortodoxia este obligată, aşadar, să aleagă o cale intelectuală de mijloc, dar fără să fie mediocră, să facă distincţii fără a fi discriminatorie, să definească fără a deveni anostă. Dacă urmărim istoria Bisericii, e destul de evident că ortodoxia nu s-a ridicat mereu la înălţimea acestei provocări şi mulţi creştini o pot dovedi prin experienţa lor personală. Totuşi, provocarea rămâne, ea fiind implicită în îndemnul lui Petru – „fiţi gata totdeauna să răspundeţi oricui vă cere socoteală pentru nădejdea care este în voi“ (1 Petru 3:15).

c. „Fundamentalism“ şi ortodoxie

Termenul „fundament“ a devenit de actualitate în timpul controverselor teologice interconfesionale din secolul al XVII-lea. Termenul „fundamentalism“ a fost consacrat în contextul „controversei articolelor fundamentale de credinţă“ din protestantismul american de la începutul secolului XX şi a devenit mai apoi un termen injurios aplicat fanaticilor religioşi de diferite feluri, cum ar fi ayatollahul Khomeini şi adepţii săi din Iran. Creştinii tradiţionalişti şi ortodocşi rareori doresc să fie numiţi fundamentalişti, de obicei din cauza conotaţiilor neplăcute atribuite acestui cuvânt. De fapt, protestanţii ortodocşi aderă în mod necesar la aşa-numitele fundamente de credinţă, aşa cum sunt ele prezentate în controversă, dar nu

neapărat având aceleaşi priorităţi şi intensitate.

Diferenţa majoră dintre ortodoxia protestantă şi protestantismul fundamentalist constă în faptul că ortodoxia este cuprinzătoare din punct de vedere doctrinar, în timp ce fundamentalismul este extrem de selectiv. Ortodoxia, cu crezurile şi confesiunile sale, prezintă o gamă largă de doctrine pe care le consideră vitale şi le integrează într-un sistem dogmatic. Fundamentalismul este un derivat al ortodoxiei; el selectează drept fundamentale doar un număr mic de doctrine şi luptă pentru ele: două exemple importante sunt doctrina ineranţei biblice şi, pentru mulţi fundamentalişti, doctrina întoarcerii premilenare a lui Cristos. Deşi aceste doctrine fac parte din tradiţia creştină istorică, luptând selectiv pentru ele şi neglijându-le practic pe celelalte, fundamentalismul a devenit o ramură foarte distinctă şi oarecum unilaterală a ortodoxiei protestante. Prin preocuparea sa pentru un număr mic de doctrine, se aseamănă cu multe dintre ereziile clasice. Datorită combativităţii sale, fundamentalismul protestant a reuşit să atragă atenţia mass-media şi a publicului larg şi, prin aceasta, a ajuns uneori să fie confundat cu ortodoxia protestantă, din care, într-adevăr, reprezintă doar o parte importantă, deşi oarecum nereprezentativă pentru întreg.

2. Învierea şi întruparea

Este recurentă distincţia dintre şcolile de gândire care pun accentul pe *lucrarea* lui Cristos, în special pe răstignirea şi învierea sa, şi cele care pun accentul pe *Persoana* sa, în special pe întrupare. În mod ideal, doctrinele despre Persoana şi lucrarea lui Cristos se completează: dacă Isus nu este ceea ce Scriptura şi crezurile proclamă despre el, atunci nu ar fi putut să realizeze lucrarea care îi este atribuită. Lucrarea lui Cristos a fost realizată în mod deschis, pe scena istoriei omeneşti reale, chiar dacă nu a atras aşa mult atenţia autorităţilor şi a publicului larg din lumea romană de atunci. Persoana, în schimb, era privată. Întruparea a avut loc, de asemenea, în istoria omenirii, dar evenimentul în sine – naşterea unui copil, un pic prea devreme după nuntă pentru a fi pe deplin în regulă – nu a fost un eveniment public, nici măcar în sensul misiunii publice, al procesului şi al condamnării

lui Isus, aproximativ treizeci de ani mai târziu.

Aşadar, o altă bornă în distincţia dintre ortodoxie şi multitudinea de erezii constă în faptul că ortodoxia începe cu lucrarea lui Cristos, cu răstignirea şi mai ales învierea sa, întorcându-se mai apoi asupra doctrinei întrupării. În schimb, erezia începe adesea cu o viziune despre natura lui Cristos, înaintând de aici spre interpretarea lucrărilor sale. Dacă Cristos a înviat cu adevărat din morţi, atunci, aşa cum spune Pavel (Romani 1:4), s-a demonstrat că el este Fiul lui Dumnezeu. Doctrina ortodoxă a dumnezeirii lui Cristos derivă în cele din urmă din această convingere. Pe de altă parte, dacă Cristos este perceput înainte de toate ca Fiu dumnezeiesc, este firesc să se pună sub semnul întrebării validitatea istoriei evanghelice care ne spune că a fost umilit, răstignit şi îngropat. Astfel, multe erezii derivă din încercarea sinceră de a face dreptate măreţiei lui Cristos, aşa cum a fost el perceput de adepţii săi, chiar dacă, în acest fel, pierd contactul cu viaţa şi lucrarea sa omenească şi concretă din istorie[2].

a. Importanţa învierii

Predicile creştinilor timpurii îl propovăduiau pe Isus Cristos cel răstignit, înviat, înălţat şi care va veni din nou. Învierea sa era proclamată ca garanţie şi model pentru a noastră. Ucenicilor săi li s-a spus că trebuie să fie pregătiţi să sufere pentru el, dar că pot fi siguri că vor învia şi domni împreună cu el. Pavel a spus-o foarte simplu: „Dacă n-a înviat Cristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică şi zadarnică este şi credinţa voastră“ (1 Corinteni 15:14). Pentru primii creştini, mântuirea nu era ceva ce trebuiau să câştige. De fapt, mântuirea nici nu putea fi câştigată, întrucât ea fusese deja dobândită pentru ei prin moartea şi învierea lui Isus Cristos. Intrarea lor în viaţa veşnică era asigurată prin identificarea cu Cristos prin credinţă, botez şi participarea la sfânta împărtăşanie.

Este important să remarcăm diferenţa dintre concepţia creştină timpurie despre viaţa veşnică şi convingerea elenistică larg răspândită în nemurirea sufletului. Deşi Biblia vorbeşte, asemenea păgânismului clasic, despre om ca având un suflet şi un trup, nu îl vede alcătuit în esenţă dintr-un suflet încarcerat într-un trup de carne, aşa cum o făceau platonismul şi o mare parte din spiritualitatea elenistică. Creştinismul înţelege omul ca pe o

unitate formată din suflet şi trup. Marile crezuri vorbesc despre învierea „trupului“ (Crezul Apostolic) sau „a morţilor“ (Crezul de la Niceea), nu despre nemurirea sufletului. Întrucât creştinismul a văzut omul ca pe o unitate formată din suflet şi trup, atunci când a încercat să înţeleagă semnificaţia ideii că Dumnezeu s-a făcut om în Cristos, a trebuit în cele din urmă să recunoască faptul că Cristos posedă atât un suflet omenesc, cât şi un simplu trup omenesc. Cei din lumea elenistică, care nu considerau că omul este în esenţă o unitate suflet–trup, ci mai degrabă un spirit întrupat temporar în carne, au socotit această interpretare a Persoanei lui Isus drept neatractivă, astfel încât adesea fie i-au diminuat firea sa omenească deplină, fie alteori i-au negat-o cu totul.

b. Transmiterea Evangheliei

Pentru primii creştini, mesajul învierii era de o importanţă crucială, dar şi mesagerii care îl proclamau erau importanţi. Atât iudaismul, cât şi creştinismul împărtăşesc conceptul de elecţiune sau predestinare: Dumnezeu are un popor ales, iar harul său electiv se răsfrânge asupra unor persoane alese. Una dintre primele garanţii ale autenticităţii mesajului învierii a fost autoritatea şi integritatea mesagerilor săi. Apostolii au fost aleşi şi chemaţi de Cristos, iar succesorii lor erau, la rândul lor, văzuţi ca reprezentanţi aleşi, chemaţi de Dumnezeu şi, de asemenea, chemaţi şi autorizaţi de Biserică. Adesea – într-adevăr foarte frecvent în primele două secole – martorii aleşi şi-au pecetluit mărturia prin martiriu.

Pe parcursul primelor două secole de creştinism, a avut loc o trecere treptată de la situaţia în care integritatea spirituală şi personală a martorilor dădea o formă concretă mesajului la o nouă situaţie, în care autenticitatea mesajului, adică fidelitatea sa faţă de Scriptură, devenise o măsură a credibilităţii celor care pretindeau că sunt martori. Şi totuşi, abia în timpul Reformei protestante (care a urmat la scurt timp după inventarea tiparului) mesajul creştin şi doctrinele asociate acestuia au ajuns în punctul în care puteau fi transmise într-o mare măsură prin intermediul cărţilor şi broşurilor tipărite, fără a mai trebui neapărat să fie proclamate şi predicate de către un subiect omenesc.

Pentru creştinismul timpuriu, mărturia omenească era foarte importantă.

Înainte de instituirea toleranței de către împăratul Constantin, disponibilitatea de a îndura martiriul reprezenta un important element de legitimare. Era o condiție necesară pentru a fi un martor de încredere, dar nu și suficientă, deoarece romanii au făcut martiri atât din eretici, cât și din ortodocși, iar mulți eretici au murit pentru credința lor cu același curaj ca și omologii lor mai ortodocși. Un al doilea element de legitimare a martorilor consta în armonia cu unitatea Bisericii, însă nici măcar acest aspect nu reprezintă un indicator întru totul credibil al ortodoxiei lor. În secolul al IV-lea, ortodoxul Atanasie părea să fi rămas practic singur împotriva unei erezii biruitoare, cea a arianismului. În secolul al XVI-lea, protestanții au fost forțați să susțină că cea mai mare parte a Bisericii medievale, care era unită sub conducerea papală, căzuse în eroare și că adevărata apostolicitate constă în armonia cu învățăturile apostolilor, nu în supunerea față de pretinșii lor succesori, episcopii.

Pentru Biserica primară, *tradiția* reprezenta un concept deosebit de important, dar semnificația sa era diferită în primele secole. Conceptul de *parádosis*, sau *traditio*, se referea la transmiterea fidelă a „credinței încredințate sfinților o dată pentru totdeauna“. Elementul principal al acestei *traditio* era Scriptura însăși, iar actul tradiției consta în primul rând în transmiterea fidelă a acesteia de la o generație la alta. Acest proces de transmitere a fost foarte important, iar actul transmiterii sau al încredințării nu a fost niciodată disociat de actorii tradiției: episcopii și prezbiterii sau alte persoane implicate în slujirea Cuvântului.

c. Universalitatea Evangheliei

În ciuda accentului pus pe electiune sau pe starea de alegere, datorită universalismului său, creștinismul se deosebea de sorgintea sa evreiască într-un mod deosebit de clar. Există o doză de universalitate în Vechiul Testament, în special în Profeți, dar, în esență, iudaismul este perceput drept religia distinctivă a unui anumit popor. Iudaismul a făcut prozeliți, dar la o scară atât de modestă, încât nu a constituit o forță perturbatoare în societatea romană. Autoritățile romane considerau iudaismul drept o *religio licita*, „religie permisă de lege“, chiar dacă iudaismul, asemenea creștinismului, le interzicea adepților săi să participe la religia civilă

romană. În schimb, creştinismul era o religie care făcea prozelitism în mod activ, câştiga rapid convertiţi şi din perspectiva autorităţilor constituia un element din ce în ce mai imprevizibil şi instabil al societăţii romane.

Iudaitatea lui Isus şi originile iudaice ale creştinismului erau evidente. Atât Isus, cât şi marele apostol al neamurilor, Pavel, au spus clar că mântuirea „vine de la iudei“. Dar dacă Cristos avea să cucerească lumea elenistică – aşa cum a făcut-o – trebuia să i se explice clar acelei lumi cum o figură cu o moştenire atât de bine determinată şi exclusiv iudaică putea avea o semnificaţie universală, pentru întreaga omenire. Mulţi eretici au încercat să ofere o explicaţie, iar teologia ortodoxă chiar a reuşit să o facă în cele din urmă, plasând Persoana lui Cristos nu doar în contextul creaţiei, ci şi al vieţii interioare a Dumnezeirii înseşi.

d. Respingerea Israelului naţional

Cu toate că Isus şi apostolii săi erau evrei, doar o mică parte dintre evrei au devenit creştini.[3] Timp de secole, poporul evreu s-a consolat cu făgăduinţele necondiţionate făcute în Vechiul Testament, incluzând nu numai venirea lui Mesia, ci şi redobândirea prosperităţii şi puterii sale. Pentru mulţi creştini, aceste promisiuni făcute poporului evreu nu au fost niciodată abrogate, iar evreii continuă să deţină un loc important în planul lui Dumnezeu pentru viitor. Cu toate acestea, din cauza respingerii constante a lui Isus, majoritatea creştinilor au ajuns să manifeste antipatie faţă de iudaism şi să privească existenţa sa actuală ca pe un afront adus Bisericii şi credinţei sale. Conceptele scripturare ale „Noului Israel“, ale „Israelului spiritual“, au fost aplicate Bisericii, iar făgăduinţele făcute lui Israel au fost considerate ca referindu-se la poporul Noului Testament, creştinii.

Pe fondul acestor factori s-a dezvoltat teologia „catolică“ timpurie: (1) conţinutul Evangheliei, centrat pe realitatea istorică a învierii lui Cristos şi pe realitatea viitoare a învierii personale, (2) transmiterea Evangheliei, încredinţată în mod semnificativ unor oameni de încredere care să fie credincioşi acesteia, (3) universalitatea Evangheliei, care se extinde la toate popoarele; şi, în cele din urmă, (4) implicaţia acestei universalităţi, care constă în înlăturarea vechiului Israel din poziţia sa privilegiată de popor al lui Dumnezeu.

3. Începuturile teologiei „catolice“

La o primă examinare, teologia creştină timpurie pare că ni se înfăţişează ca o bâlbâială confuză de voci discordante. Însă la o privire mai atentă putem recunoaşte că, în ciuda tuturor discordanţelor, există o remarcabilă unitate. Această unitate este cu atât mai uimitoare cu cât a apărut într-o perioadă în care creştinismul se răspândea cu rapiditate, îndeosebi, dacă nu chiar exclusiv, în rândul claselor mai sărace şi mai puţin educate, şi într-o perioadă în care persecuţia sau ameninţarea cu persecuţia făcea dificilă comunicarea, iar o organizare eficientă şi centralizată era imposibilă.

a. Revirimentul interesului religios

Religia tradiţională romană se afla într-un moment de declin în primul secol al erei creştine, aşa încât nu putea opune o rezistenţă serioasă în faţa răspândirii Evangheliei. Începând cu domnia lui Antoninus Pius (138–161), s-a putut observa în întregul imperiu un reviriment considerabil al preocupărilor religioase. Într-o anumită măsură, această redeşteptare a interesului pentru religie a înlesnit răspândirea Evangheliei. Au fost proclamate o serie de religii noi, iar atitudinea dominantă de toleranţă a uşurat apariţia sincretismului – amestecul de religii sau practicarea mai multor religii în acelaşi timp. În vreme ce creştinismul este potrivnic sincretismului, curentul sincretist a adus cu sine tendinţa de a considera că Dumnezeu este Unul, iar fiecare formă diferită de religie era văzută ca un mod diferit de a ne apropia de el. Această atitudine sincretistă a contribuit la diminuarea înclinaţiei diferitelor religii de a se înfrunta pentru slava propriilor divinităţi. Sincretismul a înlesnit răspândirea unui monoteism filozofic, astfel încât creştinilor le-a fost mai uşor să proclame un unic Dumnezeu, în ciuda politeismului nominal al lumii elenistice.

Spre deosebire de alte câteva religii originare din Orientul Mijlociu, care îi făceau concurenţă, creştinismul avea o bază istorică clară, inteligibilă şi de dată recentă, fapt care îi conferea un caracter imediat, de care alte religii de natură mai mistică şi mai ezoterică nu dispuneau.

b. Importanţa comunităţilor

Pe lângă starea de spirit filozofico-religioasă care a deschis uşa influenţei creştinismului, un alt factor important a fost gradul în care viaţa în lumea antică depindea de participarea la ceea ce am putea numi societăţi pentru beneficii şi protecţie reciprocă. După cum a remarcat unul dintre primii lor contestatari, Celsus, primele comunităţi creştine dădeau dovadă de un înalt standard de sprijin şi bunăvoinţă reciproce. Organizarea socială a Bisericii nu a reprezentat o inovaţie în lumea antică; apartenenţa la ceva asemănător unei comunităţi creştine locale era practic o necesitate pentru toţi, cu excepţia celor bogaţi.

c. Revirimentul interesului pentru moralitate

Cu toate că ultima perioadă a Republicii Romane şi întreaga perioadă a Imperiului Roman sunt renumite pentru libertinaj şi imoralitate, în momentul în care creştinismul şi-a făcut apariţia, a avut loc un fel de reacţie, cel puţin în teorie. În vreme ce declinul moralităţii tradiţionale era evident sub toate aspectele, liderii culturali ai epocii se opuneau tot mai mult acestei tendinţe. În lumea păgână exista o tendinţă din ce în ce mai accentuată către o abordare dualistă a vieţii, care sublinia valoarea sufletului individual, necesitatea ascetismului individual, a autodisciplinei şi a unui model de viaţă purificată. Cu toate acestea, doar creştinismul, cu încrederea sa în viaţa veşnică şi cu afirmarea semnificaţiei veşnice a „celor făcute când trăia în trup“ (2 Corinteni 5:10), a fost cel care a oferit fervoarea morală necesară pentru a dobândi viaţa disciplinată şi plină de abnegaţie la care filozofii îndemnau din ce în ce mai mult.

d. Dreptul roman

Fiecare neam are legi, dar numai două popoare antice au fost popoare ale Legii într-un mod cu totul special: poporul evreu şi poporul roman. Pentru evrei, Legea dezvăluie caracterul şi sfinţenia lui Dumnezeu şi creează un popor sfânt: ea particularizează şi separă. Pentru romani, legea face parte din ordinea divină a naturii şi creează legitimitate: ea universalizează, deoarece, în principiu, este aplicabilă tuturor popoarelor. Creştinismul a preluat conţinutul legii sale din iudaism, din textul Vechiului Testament, însă o parte din înţelegerea sa despre natura şi funcţia legii a preluat-o de la

Roma. Astfel, creştinismul, prin dezvoltarea sa istorică în cadrul unui Imperiu Roman universal, a încercat întotdeauna să legiuiască nu pentru sine sau doar pentru Biserică, ci pentru lume. Iudaismul poate că a confundat religia cu Regatul lui Israel, dar nu a confundat niciodată Israelul cu celelalte naţiuni ale lumii. Atunci când creştinismul s-a apropiat pentru prima dată în mod profund de stat, statul în cauză nu era un regat naţional, ci Imperiul Roman universal. Drept urmare, creştinismul s-a identificat pe sine cu întreaga lume, iar legile sale proprii cu legile naturii. În ciuda tuturor problemelor şi a confuziei pe care o astfel de identificare le-a provocat, aceasta este într-un fel consecinţa inevitabilă pentru o comunitate religioasă care ia în serios primul articol al Crezului de la Niceea: „Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului şi al tuturor celor văzute şi nevăzute“. Dacă suntem dispuşi să acceptăm aspectul elenistic al doctrinei creştine – spre deosebire de cei care vor să limiteze creştinismul la originile sale semitice – afirmând că cultura elenistică făcea parte din context „când a venit împlinirea vremii“ (Galateni 4:4), atunci trebuie să recunoaştem şi că Dreptul Roman, cu pretenţiile sale de universalitate şi cu conceptul său de legitimitate, făcea parte din acea cultură şi din acele vremuri ale împlinirii.

Roma şi legile sale au oferit Bisericii primare două lucruri: universalitatea şi conceptul specific roman al sacramentelor. Religia iudaică a ştiut întotdeauna că zeii popoarelor sunt idoli, întrucât Domnul a făcut cerurile (Psalmul 96:5), însă iudaismul nu a încercat niciodată să devină o instituţie la scară universală pentru a reflecta suveranitatea absolută a Dumnezeului său. Din elenism, creştinismul a preluat impulsul de a arăta că doctrinele sale pot guverna întreaga sferă a intelectului, nu doar viaţa spirituală. Iar de la romani a preluat impulsul de a face ca legile sale să guverneze viaţa întregii lumi, nu doar a comunităţii sale de credincioşi. Conceptul de sacrament, aşa cum a ajuns în Occident prin intermediul creştinismului de limbă latină, este mai degrabă juridic, sau la fel de bine spus, mistic, aşa cum era în gândirea greacă. Pentru greci, sacramentul este *mystérion*, o „taină“, prin care Dumnezeu spune şi face ceva ce noi putem doar simţi şi accepta, dar niciodată înţelege. *Sacramentum*-ul roman – la origine o ceremonie militară prin care soldaţii şi ofiţerii făceau un jurământ

de credință față de Roma – nu este lipsit de mister și posedă și conceptul de legitimare și formalizare a unei relații cu caracter definitiv.

Termenul „roman“ desemnează două lucruri în istoria creștină: vechiul imperiu, care era păgân, și noua papalitate, pe care primii protestanți o considerau coruptă de vechiul păgânism. Protestantismul a avut tendința de a respinge tot ceea ce este roman, afirmând că este fie greșit, fie o imixtiune în religia și Scripturile grecești și ebraice. Protestantismul contemporan merge adesea și mai departe, respingând ca fraudulos tot ceea ce este grecesc sau elenistic și nu semitic. Cu toate acestea, protestantismul – atât cel al Reformei, cât și protestantismul liberal al epocii noastre – este cel puțin la fel de marcat de lumea germanică și de specificul său, precum catolicismul a fost marcat de cea romană. Este inconsecventă din partea protestanților ignorarea lui Constantin cel Mare și a religiei pe care a protejat-o – și într-o oarecare măsură a modelat-o la Roma –, în timp ce îl preamăresc pe principele elector de Saxonia, Frederic cel Înțelept, și lutheranismul pe care acesta l-a cultivat la Wittenberg.

4. De unde începe propovăduirea creștină

Cel mai vechi conținut al propovăduirii creștine presupune o combinare a două elemente cruciale, a căror asociere garantează practic dezvoltarea ulterioară a teologiei creștine: (1) mărturisirea credinței în unicul și adevăratul Dumnezeu și (2) recunoașterea și mărturisirea lui Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu, Domn și Mântuitor. Pe lângă aceste două elemente cruciale, ar trebui să menționăm: (3) mărturisirea realității, a prezenței și a lucrării permanente a Duhului Sfânt în viața credincioșilor și (4) convingerea arzătoare că revenirea personală a Domnului în slavă este iminentă. Primul punct ne oferă un monoteism personal, pe care creștinii îl împărtășeau cu evreii, dar nu și cu monoteismele filozofice din lumea elenistică. Al doilea punct introduce într-un mod radical conceptul de imanență și istoricitate pe lângă cel de Dumnezeu transcendent și etern. Conferindu-i titlul divin de „Domn“ unei alte persoane decât Tatăl, este exprimată în germene doctrina Sfintei Treimi. Cel de-al treilea punct completează în linii mari schița doctrinei despre Treime și introduce aspecte

legitime de misticism şi fervoare. Iar cel de-al patrulea punct conferă o extraordinară însemnătate istoriei omeneşti şi o minunată urgenţă evanghelizării, propovăduirii Evangheliei Împărăţiei lui Dumnezeu.

---

8. *Scrierile Părinților Apostolici*, tr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 211 (n. tr.).
9. Doctrina potrivit căreia Biblia este infailibilă (n. red.).

4
STRUCTURĂ ȘI VARIAŢIE

Totul curge. — Heraclit

Evanghelia creştină reprezintă, în esenţă, un mesaj foarte simplu, atât de simplu, încât ascultătorilor pretenţioşi le este uneori greu să îl ia în serios. În schimb, religia creştină este extrem de complexă. Ea ne pune în faţa unei abundenţe de doctrine, practici şi instituţii, adesea în conflict şi uneori aparent în contradicţie directă unele cu altele. Există oare o unitate care să se regăsească sub toată această diversitate? Unde se termină cadrul legitim al variaţiilor şi unde începe confuzia? În contrast cu prezumţia creştină comună, conform căreia doctrina creştină a fost încredinţată o dată, complet sau parţial, sfinţilor, teologii secolului al XIX-lea, sub influenţa lui Ferdinand Christian Bauer, au susţinut că doctrina este şi a reprezentat întotdeauna un proces continuu de dezvoltare dialectică. În aceste pagini încercăm să reafirmăm cuvintele din Epistola lui Iuda care vorbesc despre o credinţă dăruită o dată sfinţilor. Pentru a face acest lucru, trebuie să ne raportăm la afirmaţia lui Bauer şi a celor care sunt de acord cu el, potrivit cărora credinţa se află într-o continuă schimbare şi dezvoltare.

Este evident că nu numai Biserica primară, ci însuşi Noul Testament reflectă tensiuni doctrinare. Epistola către Romani, de exemplu, argumentează pe larg împotriva îndreptăţirii prin fapte, iar Epistola către Galateni ia poziţie împotriva influenţei legalismului dintr-o comunitate timpurie. Epistola către Coloseni şi 1 Ioan par să reflecte lupta împotriva unor idei care vor fi cunoscute mai târziu drept gnostice şi docetiste. Ambele tendinţe – spre legalism, pe de o parte, şi spre un fel de gnoză, pe de altă parte – au fost cu siguranţă prezente în sânul creştinismului timpuriu şi au tot revenit la diferite intervale de timp de-a lungul istoriei Bisericii. Ceea ce este important de reţinut este că, deşi legalismul şi anumite forme de gnosticism au influenţat creştinismul chiar de la începuturi, ele nu făceau

parte din moştenirea sa, ci din conştiinţa religioasă omenească cu care creştinismul a trebuit să se confrunte.

Tendinţa de a vedea mântuirea ca pe o consecinţă a respectării Legii, chiar şi atunci când credem în Cristos, se numeşte legalism sau „iudaizare“. Dus până la consecinţa sa finală, legalismul sugerează că oamenii sunt capabili să-şi merite singuri mântuirea şi, astfel, să anuleze necesitatea unei ispăşiri indirecte sau substitutive. Într-un creştinism iudaizant, nu e nevoie de un Fiu care să acţioneze ca Răscumpărător, astfel că doctrinele dumnezeirii lui Cristos şi a Sfintei Treimi devin superflue[1]. De exemplu, socinienii din secolul al XVI-lea propovăduiau şi practicau un înalt standard de moralitate personală, dar se împotriveau doctrinei Sfintei Treimi şi dumnezeirii lui Cristos, aşa cum avea să fie şi cazul unitarienilor de la începutul secolului al XIX-lea, din regiunea New England a Statelor Unite ale Americii. Poziţia legalistă, atunci când este lăsată să se dezvolte, are astfel de consecinţe cristologice.

Al doilea concept religios omenesc fundamental, pe care îl calificăm drept gnostic, implică o supraevaluare a cunoaşterii în raport cu credinţa. Modul naiv de a înţelege Evanghelia creştină este acela de a o vedea ca pe un mesaj simplu, care poate fi expus direct şi care este relativ uşor de înţeles, deşi poate fi crezut şi acceptat doar de cei care primesc darul credinţei. Pentru unii snobi intelectuali, ideea unui mesaj care nu numai că poate fi înţeles, dar poate fi şi predicat de cei simpli este ofensatoare; ei consideră că o religie veritabilă trebuie să ofere ceva mai mult, o provocare intelectuală care să o plaseze dincolo de limitele celor simpli. Poziţia gnostică afirmă că, pe lângă şi dincolo de simpla Evanghelie, care ar fi cam tot ceea ce pot înţelege făpturile de rând, mai există şi o cunoaştere secretă, superioară, rezervată doar unei elite. Este destul de firesc ca oamenii să-şi pună mai multe întrebări decât cele la care poate răspunde Evanghelia; mişcarea gnostică a încercat să dea răspunsurile, şi a făcut acest lucru apelând la surse religioase străine creştinismului, amalgamându-le cu elemente ale credinţei evanghelice.

Deşi legalismul are implicaţii teologice, pentru Biserica primară a reprezentat mai mult o problemă practică decât una teologică. Mişcarea gnostică, dimpotrivă, a provocat nenumărate probleme teologice. Deşi încă

din primele secole rareori a purtat acest nume, gnosticismul a continuat să se reproducă în cadrul creştinismului şi continuă să reapară din când în când sub noi forme. (Mişcarea numită gnostică a fost la începutul erei creştine un fenomen religios foarte răspândit în lumea elenistică. Ea a influenţat mai multe religii. Manifestarea sa creştină este desemnată în aceste pagini ca „gnosticism“, în timp ce fenomenul mai larg este numit „mişcare gnostică“.)

Gnosticismul a fost un răspuns la dorinţa larg răspândită de a înţelege misterul existenţei: el oferea o cunoaştere detaliată şi secretă a întregii ordini a realităţii, pretinzând că ştie şi poate explica lucruri pe care simpla credinţa creştină obişnuită le ignora în totalitate. A împărţit omenirea în diferite clase şi şi-a rezervat înţelepciunea secretă celor care erau recunoscuţi ca aparţinând clasei celei mai înalte şi spirituale, unei elite religioase. Astfel, gnosticismul s-a adresat în mod firesc acelor indivizi care se considerau mai presus decât ceilalţi pentru a se amesteca cu turma creştinilor obişnuiţi, care pesemne se mulţumea cu simpla Evanghelie.

Gnosticismul şi mişcarea gnostică sunt, în general, dualiste în esenţă. Cu alte cuvinte, ele văd realitatea ca pe o interacţiune constantă între două principii fundamentale, cum ar fi spiritul şi materia, sufletul şi trupul, binele şi răul. Gnosticismul neagă doctrina biblică a Creaţiei, deoarece forţa fundamental spirituală, pe care noi o numim Dumnezeu, nu poate fi sursa a ceea ce i se opune radical, lumea materială inferioară.

În măsura în care creştinismul conţine idei şi foloseşte adesea un limbaj care sună dualist, este important să menţionăm că nu este neapărat dualist să vorbim despre un conflict între carne şi spirit, dar este dualist să ne gândim că acest conflict este natura ultimă şi fundamentală a realităţii. Dintr-o perspectivă biblică, conflictul dintre om şi Dumnezeu nu este rezultatul carnalităţii omului în contrast cu spiritualitatea lui Dumnezeu. Omul însuşi este parţial spiritual şi spiritul sau duhul său, nu doar carnea, este cel care se răzvrăteşte împotriva lui Dumnezeu. În plus, spiritul omenesc, asemenea cărnii omeneşti, este creat de Dumnezeu. (O concepţie gnostică tipică susţine că spiritul sau sufletul omenesc a emanat din divinitate, dar a fost întemniţat într-un trup de carne, făurit de un fel de fiinţă inferioară cunoscută sub numele de Demiurg.) Dualismul are un farmec atât de firesc

atunci când explică originea conflictului dintre bine şi rău, încât revine constant în creştinism, în ciuda faptului că este în mod esenţial incompatibil cu concepţiile creştine fundamentale despre Dumnezeu şi Creaţie.

O altă ipoteză religioasă sau filozofică fundamentală, care contrastează radical cu dualismul, este monismul. Monismul presupune că întreaga realitate este, în ultimă instanţă, una. Totul derivă din Absolut, sau Dumnezeu, conceput în mod necesar drept impersonal. Diversitatea aparentă a lumii, conflictele aparente dintre bine şi rău, existenţa aparentă a unor personalităţi distincte, individuale, toate aceste deosebiri sunt fie iluzorii, fie manifestări temporare care interferează cu întoarcerea finală a întregii realităţi la unicitatea din care a provenit. Monismul nu este mai creştin decât dualismul, fiindcă, deşi neagă existenţa unui principiu dualist, malefic, care se opune Dumnezeului bun, îl concepe pe Dumnezeu drept impersonal şi nu lasă loc Creaţiei. Ceea ce noi numim lumea realităţii este în esenţă ireală şi iluzorie, sau face parte din procesul prin care Absolutul ajunge la realizarea de sine. Forma religioasă a monismului se numeşte panteism, doctrina conform căreia Dumnezeu este totul. Ea se reflectată în prezent într-o populară şcoală de teologie apărută în cadrul creştinătăţii şi care este numită *teologie procesualistă*[2] sau, uneori, *panenteism* – probabil cel mai periculos rival al teologiei ortodoxe în cadrul general al gândirii creştine sau religioase de astăzi.

Atât dualismul, cât şi monismul se bazează pe ipoteze fundamentale despre natura realităţii, ipoteze care nu pot fi nici dovedite, nici infirmate pe baza dovezilor disponibile. În cazul dualismului, ipoteza este că toată realitatea constă în interacţiunea a două realităţi fundamental opuse, cum ar fi spiritul şi materia. În cazul monismului, în schimb, ipoteza este că toată realitatea este, în esenţă, rezultatul unui singur principiu spiritual. Religia biblică, incluzând atât iudaismul, cât şi creştinismul, se aseamănă cu monismul prin faptul că vede o singură forţă spirituală, Dumnezeu, ca Autor al întregii realităţi, dar diferă semnificativ prin faptul că această forţă este personală şi creează o lume reală care este total distinctă de Dumnezeu, nefiind o emanaţie sau o manifestare a fiinţei sale. Se aseamănă cu dualismul prin faptul că admite existenţa unei dihotomii fundamentale în univers, aşa cum există în prezent, dar intră în conflict cu acesta prin faptul

că vede această dihotomie, contrastul dintre Creator şi Creaţia sa, nu ca pe o condiţie existentă în mod etern, ci ca rezultat al deciziei libere a lui Dumnezeu de a crea. Astfel, religia biblică nu ar trebui să fie numită nici dualistă, nici monistă: ea ar trebui să fie mai corect numită *teism personal*. Întrucât Dumnezeul religiei biblice este personal, el poate să ne dea şi, de fapt, ne dă dovezi ale realităţii sale, comunicând cu noi prin revelaţie.

Tendinţa spre legalism din cadrul creştinismului este inspirată în mare măsură de persistenţa gândirii iudaice şi de accentul pus de Vechiul Testament pe ascultarea faţă de Lege. Într-un anumit sens, este un element mai natural în sânul creştinismului decât dualismul, în măsura în care creştinismul descinde direct din iudaism. Este tentant, deşi riscant, să considerăm legalismul drept elementul iudaic din creştinism, iar dualismul sau gnosticismul drept contribuţia elenistică şi a popoarelor păgâne. Adolf von Harnack a văzut gnosticismul ca pe o încercare de *secularizare* a creştinismului, cu alte cuvinte, ca pe o încercare de a-l integra în lumea contemporană, în mare parte dualistă, a religiei şi filozofiei elenistice. Creştinismul a rezistat cu succes gnosticismului şi a dat naştere în acest proces de rezistenţă teologiei catolice timpurii. În opinia lui Harnack, această teologie timpurie a fost ea însăşi o elenizare şi, prin urmare, o falsificare a mesajului original al Evangheliei, care era mai simplu. Aproape că ni se lasă impresia că, în antipatia sa faţă de dezvoltarea teologiei catolice timpurii, Harnack ar fi preferat viziunile mult mai fanteziste ale gnosticismului.

Dacă teologia creştină timpurie a reprezentat o elenizare a teologiei în efortul de a rezista gnosticismului, atunci ar fi necesar să spunem că, deşi gnosticismul nu a putut cuceri creştinismul, l-a forţat să se autodistrugă. Dacă totuşi teologia creştină timpurie reprezintă o elaborare legitimă şi necesară, în termeni elenistici, a Evangheliei autentice, atunci gnosticismul a adus de fapt un serviciu Bisericii, obligând-o să gândească în profunzime Evanghelia şi să îi desluşească implicaţiile.

Ideea lui Harnack conform căruia gnosticismul implică secularizarea creştinismului pare ciudată dacă ne gândim la secularizare ca la concilierea creştinismului cu perspectiva sceptică şi materialistă a zilelor noastre. Gnosticismul este complex, credul şi orice altceva decât materialist. Dar

dacă ne amintim că termenul „secular“ (din latinescul *saeculum* – „veac“) se referă la spiritul lumii contemporane – adică la lumea elenistică în cazul gnosticismului – atunci sugestia sa nu mai pare atât de ciudată. Termenii „spiritual“, „lumesc“ şi „secular“ sunt adesea ambivalenţi în utilizarea modernă. În lucrarea de faţă, se va face un efort de a-i folosi în mod consecvent, dar cititorul trebuie să fie atent la variaţiile de sens care îi însoţesc de-a lungul a douăzeci de secole de credinţă şi gândire creştină.[3]

1. Gnosticismul

Opiniile diferă în ceea ce priveşte autorul creştin timpuriu care merită să fie numit drept primul teolog creştin. Titlul poate fi revendicat de filozoful convertit Iustin Martirul (cca 100–cca 165 d.Cr.), autorul celebrei lucrări cunoscute sub numele de *Apologia I,* care combate argumentele păgâne [împotriva creştinismului], şi al lucrării *Dialogul cu iudeul Trifon*, care abordează argumentele iudaice. Noi îi vom oferi însă titlul de „prim teolog“ episcopului de limbă greacă din Lyon, în sudul Galliei, Irineu (cca 125–cca 202), autorul unei lucrări în cinci volume, *Împotriva ereziilor*, scrisă în jurul anilor 180–189. Titlul complet este *Combaterea şi răsturnarea gnozei cu nume mincinos*[4]. Aici vedem că una dintre primele lucrări doctrinare de mare importanţă ale creştinismului a fost rezultatul direct nu al vreunei dorinţe de a produce o teologie sistematică, ci a apărut din necesitatea de a combate o erezie periculoasă şi persistentă. Faptul că *Împotriva ereziilor* este atât de amplă se datorează în mare măsură faptului că erezia împotriva căreia vorbeşte nu se limita la un anumit punct sau doctrină, ci era o viziune alternativă a realităţii religioase care cuprindea o gamă largă de doctrine. Datorită importanţei acestei lucrări, se poate spune că gnosticismul este, într-un fel, mama vitregă a teologiei sistematice şi că erezia este mama vitregă a ortodoxiei.

a. Spiritul creştinismului timpuriu

Primele comunităţi au fost inspirate aproape în egală măsură de convingerea că Mesia tocmai venise şi de aşteptarea nerăbdătoare că se va întoarce curând cu mărire şi slavă. Aşteptarea întoarcerii iminente a lui

Cristos a dus la un experiment de scurtă durată cu comunitatea de bunuri, iar apoi la un model tipic de împărtășire și de sprijin și preocupare reciproce. Modul iubitor și practic în care membrii Bisericii primare se sprijineau unii pe alții a captat atenția păgânilor și a fost unul dintre motivele pentru care Biserica a atras atât de mulți convertiți, în ciuda dezaprobării autorităților și a amenințării mereu prezente a persecuției.

Întrucât întoarcerea lui Cristos era așteptată practic în orice moment, în primele comunități nu a existat o tendință de a dezvolta o structură sistematică de doctrine. Primul manual de doctrină creștină, *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, sau *Didahia*, a fost scris probabil la un secol după Cristos.[5] Cel mai cunoscut crez creștin, pe care noi îl numim *Crezul Apostolic*, apare cam în aceeași perioadă ca o mărturisire rostită de noii creștini la botez; această formă timpurie este numită *Vechiul Crez Roman* sau *Simbolul credinței* (termenul grecesc *symbolon*, în latină *symbolum*, este folosit ca sinonim pentru cuvântul nostru „crez“).

În afară de textul *Didahiei*, care este destul de scurt și nu foarte cuprinzător, primele prelucrări majore ale doctrinei creștine au apărut sub formă de apologii, o formă literară specifică Bisericii primare. Apologia era o apărare a credinței și a comportamentului creștinilor și era adresată lumii exterioare, de obicei autorităților, și uneori, ca în cazul *Dialogului lui Iustin cu iudeul Trifon*, evreilor. În aproximativ primele două secole, creștinii au fost atât de convinși că cunoștințele care decurg din credința lor sunt net superioare filozofiei și mitologiei lumii elenistice, încât nu au încercat aproape deloc să le compare între ele. Evanghelistul Ioan a scris: „N-aveți trebuință să vă învețe cineva…“ (1 Ioan 2:27). Dispreţul creștin față de înțelepciunea lumească a fost bine exprimat de Tertulian din Cartagina, un jurist roman devenit creștin (cca 160–cca 230): „Ce legătură este între Atena și Ierusalim, sau între stoicism și pridvorul lui Solomon?“[6] Tertulian a devenit unul dintre pionierii teologiei creștine de limbă latină. În ultima parte a vieții sale, a considerat că Biserica este prea laxă și a trecut la o mișcare eretică de „reformă“, montanismul.

Așteptând întoarcerea Domnului, primii creștini au fost reticenți față de încercarea de a-și prezenta credința și convingerile într-o formă foarte detaliată. În timp ce ei tărăgănau chestiunea, alții au încercat să fixeze

copleşitoarea realitate spirituală a lui Cristos într-un cadru universal. Prima şi cea mai periculoasă dintre aceste încercări a fost făcută de gnostici.

Numeroşi teologi au acordat o mare importanţă întârzierii întoarcerii lui Cristos pentru dezvoltarea teologiei creştine. Întrucât Cristos nu s-a întors atunci când se aştepta, a trebuit să se găsească o explicaţie, iar acesta a fost începutul teologiei. Există o anumită doză de adevăr în această poziţie, deşi nici un creştin ortodox nu va accepta implicaţiile unor gânditori, cum ar fi teologii Martin Werner din Berna (1887–1964) şi John A.T. Robinson din Cambridge (1919–1983), potrivit cărora Cristos s-a înşelat sau şi-a înşelat adepţii cu privire la iminenţa întoarcerii sale. În orice caz, este evident că îndelunga ezitare a creştinismului timpuriu de a produce o teologie sistematică în toate detaliile a făcut posibil ca gnosticismul să fie cel care a propus pentru prima dată o sinteză între Evanghelia lui Cristos şi propria sa gnoză. Prin urmare, teologia creştină a trebuit să se dezvolte ca o reacţie la gnosticism, iar acest lucru i-a determinat în mod inevitabil pe primii teologi să-şi aleagă chestiunile principale de tratat în reacţia faţă de falsele doctrine, mai degrabă decât într-o expunere pe deplin logică şi sistematică a Evangheliei, aşa cum este propovăduită în Noul Testament.[7]

Biserica primară şi-a îndeplinit atât de temeinic sarcina de a respinge gnosticismul, încât lucrările gnosticilor au căzut în uitare, iar ideile lor au fost cunoscute timp de secole în primul rând din criticile Părinţilor Bisericii primare, în special ale lui Irineu. Din pricina faptului că Irineu şi alţi apologeţi creştini au atacat doar aripa creştină a vastei mişcări gnostice, până de curând s-a crezut că întreaga mişcare era doar un fenomen din sânul Bisericii. Nu se ştia că acest curent gnostic afectase întreaga cultură religioasă şi intelectuală a lumii antice, inclusiv iudaismul şi păgânismul, la fel cum făcuse cu creştinismul.

Recunoaştem acum că ceea ce numim gnosticism – varianta creştină a mişcării – a fost doar un aspect al unui curent filozofic-spiritual extrem de vast, care străbătea întreaga lume antică.[8] Ca modă spirituală, gnosticismul poate fi comparat cu existenţialismul secolului XX: existenţialismul a inspirat nu doar ateii şi pe aceia care consideră religia absurdă şi se opun creştinismului, el a fost folosit şi în cadrul creştinismului pentru a dezvolta o înţelegere totalmente eretică asupra lui Cristos şi a Evangheliei, în special

de către Rudolf Bultmann (1884–1976). În plus, a influenţat profund gânditori care se ancorează mult mai temeinic în cadrul tradiţiei ortodoxe, precum Jacques Maritain (1882–1973) şi Nikolai Berdiaev (1874–1948). Principiul evoluţionismului este un alt exemplu de presupoziţie spirituală care provine din afara contextului creştin şi care a fost folosit pentru a se opune creştinismului, dar care a fost, de asemenea, adaptat în cadrul schemelor mai mult sau mai puţin tradiţionale ale gândirii creştine.

Mişcarea gnostică are două trăsături esenţiale care atrag nenumărate minţi din toate timpurile: în primul rând, pretenţia de a prezenta o învăţătură secretă, care poate explica mistere altfel de neînţeles; iar în al doilea rând, pretenţia că secretele sale sunt accesibile doar elitei, definind astfel, implicit, ca elită pe toţi cei care se interesează activ de ele. Din acest motiv, ideile gnostice vor reapărea frecvent pe sol creştin, chiar şi în timpurile moderne. Mişcarea religioasă a lui Mary Baker Eddy (1821–1910), denumită „Ştiinţa Creştină“ (*Christian Science*), reprezintă un exemplu modern de gnosticism.[10] În acest sens, pe bună dreptate filozoful politic Eric Voegelin numeşte chiar şi marxismul drept o mişcare gnostică.[9]

Deşi creştinismul a dat un număr impresionant nu numai de cărturari, ci şi de pseudosavanţi, pedanţi şi snobi intelectuali, mesajul creştin nu oferă nici un temei pentru ca un cercetător sau intelectual să creadă că abilităţile şi realizările sale intelectuale îl califică drept membru al unei elite spirituale. De fapt, chiar şi un intelectual deosebit de înzestrat precum Pavel a avertizat împotriva gândului conform căruia credinţa creştină s-ar adresa în primul rând elitei lumeşti (1 Corinteni 1:26–27). În consecinţă, tendinţa creştinilor intelectuali de a aluneca spre un fel sau altul de gnosticism şi de a crede că realizările intelectuale îi fac să devină creştini superiori rămâne o veşnică ispită.

b. Gnosticismul versus particularismul

Creştinismul are o vocaţie universală; în marea lui poruncă misionară (Matei 28:19–20), Isus le-a spus apostolilor săi să facă ucenici din toate neamurile. Cu toate acestea, creştinismul se distinge de marile religii cu tendinţe mai speculative, cum ar fi hinduismul şi budismul, prin dependenţa sa absolută de istoricitatea şi particularitatea Evangheliei. Isus este într-

adevăr numit Logosul (Cuvântul) şi Mijlocitorul dintre Dumnezeu şi om, dar nu este văzut ca un principiu cosmic sau universal, ci ca o fiinţă omenească reală, în carne şi oase, care a suferit, a murit şi a înviat în vremea unui guvernator roman real, istoric şi banal, Ponţiu Pilat. La începutul secolului XX, s-au făcut încercări de a nega istoricitatea lui Isus Cristos şi de a-l prezenta ca pe o invenţie a discipolilor săi[10], în schimb nu a existat niciodată o încercare de a discredita istoricitatea nefericitului Pilat.

În timp ce creştinii susţin că o anumită figură istorică, un „accident“ al istoriei, ca să spunem aşa, este Adevărul însuşi (Ioan 14:6), mulţi intelectuali din toate timpurile s-au împotrivit cu fermitate afirmaţiei conform căreia Absolutul spiritual şi filozofic poate fi legat de ceva care pur şi simplu „s-a întâmplat“ în istorie. Lessing, după cum am menţionat mai devreme, a exprimat bine această obiecţie când a scris: „Adevărurile accidentale ale istoriei nu pot fi fundamentul adevărurilor eterne ale raţiunii“[11].

Într-o mare măsură, afirmaţiile făcute în Biblie sunt de natură istorică. Ea le spune oamenilor ce trebuie să facă pentru a fi mântuiţi, dar, în afară de a afirma că doctrina Creaţiei reprezintă un eveniment istoric, nu răspunde în detaliu la probleme cosmologice complexe. Acest lucru a părut nesatisfăcător pentru nenumărate minţi curioase. Panorama vastă a viziunilor gnosticilor era mai fascinantă şi mai satisfăcătoare, cam ca în cazul cărţii moderne şi a serialului de televiziune prezentat de Carl Sagan, *Cosmos* – cu toate că ambele viziuni, cea a gnosticilor şi cea a lui Sagan, sunt mai degrabă fanteziste decât ştiinţifice.[12]

Evreii elenişti educaţi din primul secol erau stânjeniţi de ceea ce considerau a fi aspectele arbitrare, triviale, poate chiar barbare ale revelaţiei lor din Vechiul Testament. Filon din Alexandria, contemporan cu Isus şi Pavel, şi una dintre cele mai de seamă minţi ale lumii antice, a propus interpretarea alegorică a revelaţiei. Acest lucru a înlăturat multe dintre dificultăţi, dar, desigur, a privat Biblia de una dintre cele mai caracteristice trăsături ale sale, anume faptul că este înrădăcinată într-o istorie reală în timp şi spaţiu. După o perioadă de aproximativ două secole, mulţi creştini au urmat exemplul lui Origen, tot din Alexandria (cca 185–cca 254), adoptând aceeaşi metodă alegorică.

Întrucât mesajul biblic nu ne spune atât de multe pe cât minţile iscoditoare doresc să afle, mulţi dintre cei care sunt atraşi de el îl completează adesea în mod fantezist[13], aşa cum a arătat Origen în răspunsul său adresat unui critic păgân, filozoful Celsus:

> La rândul său, şi creştinismul s-a revelat oamenilor ca un lucru foarte venerabil pentru oameni, nu numai pentru sclavi, cum crede Celsus, ci şi pentru mulţi dintre elinii preocupaţi de literatură. De aceea, a fost cu neputinţă să nu se iște și aici erezii, în orice caz însă nu din pricina poftei de dezbinare şi de rivalitate, ci pentru că mulţi dintre aceşti învăţaţi şi-au dat silința să pătrundă cu mintea învățăturile creştinismului. Datorită acestui fapt, cuvintele Scripturii au ajuns să fie interpretate diferit, cuvinte pe care, de altfel, toţi le socoteau dumnezeieşti, s-au născut ereziile, cărora li s-au dat numele acelora care admirau originea doctrinei, dar acest fapt nu i-a împiedicat să fie conduși, într-un fel sau altul, din motive plauzibile, spre vederi divergente.[14]

În Alexandria, versaţii evrei elenizaţi şi-au transformat credința întemeiată pe un Legământ într-un fel de filozofie religioasă. Urmându-le exemplul, mulţi creştini au recurs şi ei la metoda alegorică, în special pentru a interpreta Vechiul Testament. (Un exemplu de interpretare alegorică se găseşte chiar în Noul Testament, unde Pavel ne spune că roaba Agar, ibovnica păgână a lui Avraam, reprezintă Muntele Sinai, iar fiul ei Ismael simbolizează Vechiul Legământ, în schimb Sara, născută liberă, şi fiul ei Isaac reprezintă Noul Legământ – Galateni 4:22–31.) În timp ce evreii elenizaţi căutau în general să găsească o lecţie morală sau filozofică în naraţiunea Vechiului Testament, alegorizatorii creştini îl căutau pe Cristos sau alte elemente ale Noului Testament.

2. Esenţa gnosticismului

Gnosticismul, aşa cum numim noi faza creştină a mişcării gnostice, este extrem de dificil de prezentat şi de clasificat. În primul rând, a făcut parte dintr-o mare şi complexă mişcare religioasă şi filozofică, ce cuprindea întreaga lume romană antică. În al doilea rând, cel puţin unii creştini au folosit termenul „gnoză“ pentru cunoaşterea creştină a lui Dumnezeu şi îi numeau pe creştinii maturi „gnostici“. Un exemplu este învăţătorul şi predecesorul lui Origen la conducerea şcolii catehetice din Alexandria, Clement († cca 215). În al treilea rând, deşi Irineu şi alţi creştini au făcut tot ce au putut pentru a dezinfecta total creştinismul şi a elimina orice urmă de

gnosticism, este foarte probabil că acesta să fi lăsat o amprentă. Franz Overbeck (1837–1905), coleg și prieten al lui Friedrich Nietzsche (1844–1900) la Basel și un foarte ostil critic al creștinismului, a susținut că gnosticismul a obținut de fapt o victorie întârziată și că ideile sale se reflectă într-o mare măsură în catolicismul timpuriu.[15]

Adolf von Harnack compară victoria teologiei ortodoxe asupra gnosticismului cu restaurarea monarhiei de către Napoleon după Revoluția Franceză – în aparență a fost o restaurare, dar ideile radicale ale revoluției au fost perpetuate prin ea. Pentru Harnack, gnosticii timpurii nu erau „nimic altceva decât teologii primului secol al creștinismului. Credința în Evanghelie a fost convertită într-o cunoaștere despre Dumnezeu, natură și istorie“[16]. Cu alte cuvinte, Harnack privește teologia creștină *per se* ca pe o elenizare în spiritul gnosticismului a simplității Evangheliei. Din perspectiva noastră, ar fi mai verosimil să comparăm gnosticismul cu speculațiile filozofice și religioase ale lui Paul Tillich (1886–1965) sau chiar cu vasta și sofisticata erudiție a lui Adolf von Harnack.

În demersul de a înțelege gnosticismul, este necesar să luăm în considerare atât poziția sa religioasă și filozofică generală, cât și relația sa specifică cu doctrinele centrale ale creștinismului.

a. Poziția religioasă și filozofică a gnosticismului

Pe sol creștin, impulsul gnostic a urmărit să păstreze mai multe idei și noțiuni creștine, renunțând în același timp la dependența specifică religiei creștine față de istoria evreilor și, în Noul Testament, a lui Isus și a discipolilor săi. Faptele istoriei biblice au fost înlocuite cu o sofisticată gnoză despre originea și dezvoltarea ființelor divine, spirituale – așa-numiții eoni – și, în cele din urmă, a lumii materiale.

Gnosticismul nu a găsit un teren propice pentru a da roade în tradiția religioasă iudaică, legată atât de ferm de evenimente specifice și foarte detaliate din istoria unui mic popor semitic. Creștinismul însă a fost o sursă bogată de idei și terminologie. Conceptele de „Mijlocitor“, de „Logos“, de „plinătate a Duhului“ sau de „întrupare“, „reînnoire“ și „mântuire“ puteau fi desprinse de rădăcinile lor istorice din evenimentele vieții lui Isus și a primilor creștini și interpretate ca idei filozofice și religioase universal

valabile. Acest lucru a fost înlesnit de faptul că, atunci când mişcarea gnostică a avut un impact maxim asupra creştinismului – în prima jumătate a celui de-al II-lea secol al erei creştine –, scrierile Noului Testament nu fuseseră încă strânse într-un canon recunoscut şi nu erau în circulaţie peste tot.

Gnosticismul pretindea ceva ce filozofia obişnuită nu-i putea oferi, şi anume o cunoaştere superioară celei oferite de şcoli şi filozofi. Această dimensiune religioasă avea nevoie de o revelaţie, ceea ce gnosticismul a împrumutat sau a furat de la iudaism prin intermediul creştinismului. Gnosticismul s-a prezentat ca o înţelepciune revelată în mod supranatural, garantată divin. Prin impactul lui Isus Cristos asupra celor care l-au cunoscut sau au auzit despre el s-a răspândit convingerea că Adevărul absolut, suprem, putea fi cunoscut, de vreme ce fusese revelat prin intermediul unui om concret. Isus s-a numit pe sine „calea, adevărul şi viaţa“ (Ioan 14:6). Această certitudine a fost împrumutată de gnostici de la creştini; folosind-o ca punct de plecare, şi-au clădit pe ea o sofisticată şi fantezistă structură de doctrine şi idei pentru care nu exista altă garanţie decât propria lor imaginaţie. Acest lucru, într-adevăr, îl fac şi mulţi scriitori moderni, care merită în această privinţă să fie comparaţi cu gnosticii. Paul Tillich, de exemplu, a dezvoltat o complicată filozofie religioasă folosind terminologia creştină şi presupunând că îşi are originea în „Fiinţa nouă“ din Cristos, dar păstrând foarte puţine dintre doctrinele specifice sau faptele istorice ale creştinismului biblic. Dintre necreştini, Karl Marx, Sigmund Freud şi, destul de recent, Carl Sagan au plăsmuit ample filozofii speculative care rivalizează cu cele ale gnosticismului, aparent bazate pe ştiinţele istoriei, psihologiei sau fizicii, dar care, în mod evident, depăşesc cu mult garanţia oricăror fapte ştiinţifice.

Mişcarea gnostică şi gnosticismul creştin ne prezintă primul exemplu al unui efort care se va repeta la nesfârşit în istoria civilizaţiei noastre: efortul de a adopta figura lui Cristos şi de a o preaslăvi, eliberând-o în acelaşi timp de toate legăturile, atât de acel popor aparte, special şi oarecum sâcâitor, evreii, cât şi de ceea ce pare a fi istoria de prost gust a unui rabin puţin cunoscut şi a unui grup pestriţ de ucenici nedeslușiți dintr-un colţ al puternicului Imperiu Roman.

Este evident că Noul Testament foloseşte într-o mare măsură o seamă de concepte care erau deja cunoscute gândirii religioase şi filozofice elenistice din primul secol. Ideea de Logos ca mijlocitor între Absolut şi lumea diversităţii şi conceptul de Dumnezeu ca lumină sunt doar două exemple. Din această cauză, era ceva obişnuit, mai ales în secolul al XIX-lea, să se creadă că până şi Noul Testament, în special scrierile lui Ioan, a împrumutat multe elemente din gândirea elenistică şi a grefat ideile acesteia pe mesajul simplu, semitic al lui Isus. În acea epocă, se obişnuia să se atribuie Evangheliei lui Ioan o dată târzie, postapostolică, un punct de vedere care a fost mult revizuit de cercetătorii moderni ai Noului Testament. În secolul XX, în special în urma descoperirii manuscriselor de la Marea Moartă, a devenit evident că aceste idei nu erau în mod specific elenistice, ci făceau parte şi din orizontul intelectual şi religios semitic. În consecinţă, prezenţa unor astfel de idei în Evanghelia după Ioan, de exemplu, nu reprezintă o dovadă pentru afirmaţia că Ioan este o Evanghelie târzie, scrisă sub pseudonim, sau că Evanghelia ar fi împrumutat masiv din ideile elenistice.

Ceea ce mi se pare că s-a întâmplat de fapt este că, atunci când mişcarea gnostică a întâlnit creştinismul, mai mulţi dintre învăţătorii săi de frunte au adoptat o serie de idei de bază ale Noului Testament şi le-au adaptat mentalităţii lor gnostice, pentru ca apoi să răspândească sinteza rezultată printre creştini şi necreştini deopotrivă. Întrucât creştinii erau interesaţi, în mod natural, de o explicaţie mai complexă a misterului universului şi al existenţei decât cea oferită de simpla Evanghelie şi fiindcă propriii lor gânditori nu produseseră încă prea mult în direcţia unei teologii mai ample, gnosticismul a reprezentat o ameninţare reală pentru creştinism. Scriitorii ortodocşi au descoperit că trebuie nu numai să încerce să contracareze doctrinele gnostice false, ci şi să ofere o explicaţie alternativă pentru cel puţin unele dintre misterele cosmice pe care le abordau – originea universului, originea şi natura răului şi sensul mântuirii personale. În orice epocă în care gânditorii creştini nu reuşesc să facă acest lucru, sau o fac în mod nesatisfăcător, gnosticismul reapare aproape inevitabil în diverse reîncarnări; exemplul cel mai radical este mişcarea *Christian Science* [Ştiinţa Creştină], care nu numai că oferă o „gnoză“, pe care o consideră superioară simplei cunoaşteri a Bibliei, dar reînvie o serie de idei specific

gnostice.

Aşadar, gnosticismul implica (1) o complicată cosmologie, bazată nu pe surse biblice, ci pe idei străvechi provenite din Orientul Apropiat, (2) modele elenistice de gândire speculativă şi (3) acceptarea lui Isus Cristos ca Mântuitor al lumii. Implica un element speculativ, un element religios-mistic şi chiar un element practic, ascetic. În esenţă, gnosticismul „a transformat toate problemele etice în probleme cosmologice“[17]. Deplasarea interesului său etic din sfera conduitei personale – unde indivizii trebuiau să decidă dacă se supun sau nu lui Dumnezeu – spre domeniul cosmologic este comparabilă cu tendinţa multor teologi moderni de a neglija morala conduitei personale şi de a trata toate problemele drept probleme politice, asupra cărora individul rareori are o mare influenţă.

Îndepărtând accentul de pe credinţă şi punându-l pe o formă specială de cunoaştere, gnosticismul a transformat atât spiritul Evangheliei, cât şi conţinutul ei. Accentul pus pe cunoaştere ca mijloc de mântuire este potrivnic conceptului evanghelic de dobândire a împărăţiei asemenea unui copilaş (Matei 18:3), iar smerenia încetează să mai fie o virtute. Chiar dacă multe şcoli gnostice, dacă nu chiar toate, au pus accentul pe un înalt standard al conduitei personale, în special pe abnegaţia ascetică, motivul din spate nu era dorinţa de a-l asculta pe Dumnezeu, ci dorinţa de a lăsa sufletul să-şi urmeze căutările spirituale prin înfrânarea poftelor trupeşti.

b. Ciocnirea cu creştinismul

Gnosticismul a intrat în conflict cu creştinismul biblic în multe privinţe, dar două merită o menţiune specială: doctrina Creaţiei şi doctrina despre Cristos. Gnosticismul a negat total Creaţia. În primul rând, Divinitatea supremă, aşa cum o concepea gnosticismul, era cu mult prea înaltă pentru a fi în stare să interacţioneze cu materia inferioară; în consecinţă, un act de creaţie ca atare era imposibil. De asemenea, Biblia vede lumea pe care Dumnezeu a creat-o drept radical diferită de el. Totuşi, această diferenţă nu constă în primul rând în faptul că lumea este rea, în timp ce Dumnezeu este bun; de fapt, doctrina biblică ne învaţă că lumea a fost creată bună, însă a fost coruptă de căderea omului. Pentru gândirea biblică, lumea este radical diferită de Dumnezeu pentru că el este Creatorul, ea este creaţia sa.

Gnosticismul nu numai că s-a opus ideii că Dumnezeu ar fi putut fi implicat într-un act de creare a unei lumi materiale, dar a negat și faptul că lumea materială are un sens în sine. Pentru gnosticism nu există o ordine a creației, așa cum ne învață teologia creștină. Lumea materială, dacă nu este întru totul iluzorie, este lipsită de sens și nu se poate desprinde nici o înțelepciune veritabilă prin studierea ei. Probabil dacă gnosticismul ar fi triumfat, nu ar fi putut produce știința experimentală, așa cum a făcut-o creștinismul, pentru simplul motiv că acesta considera lumea materială lipsită de sens.

Pe de altă parte, deși gnosticismul a respins creația, l-a acceptat pe Cristos, însă i-a dat o interpretare radical diferită de cea a teologiei ortodoxe în curs de dezvoltare. Creștinismul ar fi putut de bună seamă adopta o cristologie gnostică, fiindcă și Cristosul ortodoxiei posedă o dimensiune cosmică. Însă, dacă ar fi făcut acest lucru, și-ar fi pierdut rădăcinile istorice, deoarece Cristosul gnosticismului nu este Isus din Nazaret, cel real și omenesc, și nu a murit sub Ponțiu Pilat.

3. Cristologia gnostică

Motivele gnostice se făceau deja simțite în cercurile creștine din epoca apostolilor. Tradiția Bisericii primare atribuie apariția gnosticismului lui Simon Magul, menționat pe scurt în Faptele Apostolilor 8:9–24. Încercarea sa de a cumpăra darul Duhului Sfânt a dat cuvântul de „simonie“, care înseamnă infracțiunea de a cumpăra și vinde funcții spirituale. Potrivit relatării din Faptele Apostolilor, Simon s-a pocăit. Tradițiile ulterioare ne spun că a plecat la Roma, unde a concurat cu apostolul Petru și și-a întemeiat o sectă gnostică. În schimb, Hegesip, scriitor creștin din secolul al II-lea, povestește că mișcarea gnostică a precedat activitatea lui Cristos din Palestina. Gnosticismul a fost un produs secundar a „șapte erezii iudaice“, unele dintre ele implicând curente gnostice.[18] Relatarea lui Hegesip precizează că mișcarea este mai veche decât creștinismul, fapt pe care mulți scriitori de mai târziu nu au mai fost în stare să-l remarce.

Primii doi învățători care au răspândit ideile gnostice în cercurile creștine au fost Simon și urmașul său Menandru. Spre deosebire de mai faimoșii reprezentanți de mai târziu ai gnosticismului, atât Simon Magul, cât și

Menandru şi-au arogat divinitatea. Conform Faptelor Apostolilor 8:9–11, Simon s-a autointitulat „marea putere a lui Dumnezeu“. Termenul grecesc prin care s-a numit astfel, *dynamis*, a fost folosit de teologii ortodocşi de mai târziu cu referire atât la Fiul, cât şi la Duhul Sfânt. (Din utilizarea de către Simon a lui *dynamis* cu referire la sine însuşi este evident că termenul „putere“, într-un astfel de context, poate desemna o persoană, nu doar o forţă sau o influenţă impersonală. Este important să remarcăm acest lucru, deoarece adesea termenii pe care creştinismul timpuriu îi aplica Fiului şi în special Duhului Sfânt sugerează ceva impersonal, mai degrabă decât o Persoană reală în sensul învăţăturii trinitare ortodoxe.) Despre pretenţia mesianică a lui Simon Magul relatează şi Iustin Martirul.[19]

Gnosticismul timpuriu al lui Simon Magul a fost un amestec ciudat de filozofie şi venerare de sine. El a întâlnit-o pe o anume Elena într-un bordel din Tir şi a descoperit că ea era o reîncarnare a „Gândului primordial“ (*Énnoia*), prima zămislire a spiritului lui Dumnezeu. În calitate de Énnoia, ea a dat naştere puterilor îngereşti, dintre care unele s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, au capturat-o şi au închis-o într-un trup muritor. Reîncarnată de mai multe ori, ea a fost odată Elena din Troia şi, în vremea lui Simon, prostituată în Tir, acolo unde a întâlnit-o. Ea este oaia pierdută din parabola lui Isus (Matei 18:10–14). Pentru a o salva, însuşi Dumnezeul cel înalt s-a manifestat în Simon. În mod caracteristic, Simon a propovăduit că Vechiul Testament era revelaţia îngerilor malefici şi, ca atare, era opresiv. Simon Magul pretindea că aceia care cred în el se eliberează din robia Vechiului Testament.

Simon şi adepţii săi au fost acuzaţi de adversarii lor creştini că practicau magia şi artele oculte. Acest lucru era destul de firesc în epocă. În măsura în care au fost impresionaţi de capacitatea lui vădită de a face minuni, primii creştini nu aveau de ales decât să le atribuie puterilor răului. Multe alte figuri gnostice au fost acuzate de necromanţie, o acuzaţie deloc improbabilă având în vedere accentul pe care îl puneau pe accesul lor la cunoştinţe şi puteri ascunse, adică oculte.

Sistemul lui Simon implica o serie de aspecte care vor caracteriza şi mişcările eretice ulterioare: (1) o îmbinare sincretistă a ideilor biblice cu teme extrase din alte surse, adică păgâne, din Orientul Apropiat, (2) o

interpretare dualistă a lumii materiale drept iremediabil înstrăinată, prin natură, de Tatăl cel pur spiritual[20], (3) învățătura că un Mântuitor personal a apărut pe pământ, (4) o respingere a Scripturilor iudaice drept frauduloase sau malefice, (5) un interes crescut nu numai pentru învățăturile secrete, ci și pentru magie și ocultism.

Faptul că gnosticismul, asemenea altor mișcări ulterioare, leagă respingerea Vechiului Testament ebraic de superstiții noi și de interesul pentru ocultism ne ajută să vedem importanța cardinală a Vechiului Testament pentru ortodoxia creștină. Doctrinele majore ale creștinismului sunt, într-adevăr, extrase din Noul Testament și, în mod superficial, ar putea părea că Vechiul Testament prezintă interes mai degrabă ca fundal. În realitate însă, Vechiul Testament este cel care garantează înrădăcinarea lui Cristos, a Persoanei și a lucrării sale în istoria reală. Ori de câte ori Vechiul Testament este ignorat sau redus la simpla gândire religioasă iudaică, creștinii cad cu ușurință pradă diverselor mitologii și ocultismului.[21] Odată cu pierderea încrederii în veridicitatea Vechiului Testament, provocată, printre altele, de critica biblică liberală din secolul al XIX-lea, unii lideri nominal creștini au dezvoltat un entuziasm aparte pentru mitologia păgână. De exemplu, lutheranul danez N.F.S. Grundtvig (1783–1872) a vrut să includă în lutheranism mitologia nordică eroică.

Se pare că Simon Magul a ajuns la Roma înainte ca oamenii să cunoască pe deplin pretenția lui Isus de a fi Mesia și relatarea morții, învierii și înălțării sale. Astfel, Simon a putut pretinde că este el însuși Mântuitorul, ba chiar o întrupare a lui Dumnezeu. (După ce narațiunea Evangheliei a devenit de notorietate, învățătorii gnostici de mai târziu nu vor mai putea pretinde că sunt Cristosul, ci doar vor încerca să îl integreze în sistemele lor speculative.) Felul în care Isus era prezentat că este Cristos îi părea o grozăvie. Simon a predicat că răstignirea și moartea sa au avut loc doar în aparență, așa cum Simon însuși pretindea că este Dumnezeu în realitate și om doar în aparență. Gnosticismul ne oferă astfel introducerea în ceea ce este cunoscut sub numele de „docetism“ (din grecescul *dokéo*, „a apărea“ sau „a părea“), doctrina care ne spune că Cristos doar a părut că este om.

a. Docetismul

Mişcarea gnostică în ansamblu şi chiar gnosticismul bisericesc sunt realmente prea importante şi prea străine de Noul Testament pentru a fi numite erezii; ele reprezintă efectiv o religie alternativă. (Într-adevăr, acelaşi lucru s-ar putea spune, şi se spune, şi despre liberalismul, modernismul, teologia procesualistă şi alte mişcări din cadrul creştinismului; ele trebuie luate la fel de în serios şi în contextul actual. Nici cercetătorul german al Noului Testament Rudolf Bultmann, nici teologul romano-catolic elveţian Hans Küng nu au înaintat pretenţii atât de abominabile precum cele ale lui Simon Magul, dar s-ar putea ca cristologiile lor să fie la fel de fanteziste ca ale reprezentanţilor mai târzii ai gnosticismului.)

Dând naştere docetismului, gnosticismul ne-a făcut să ne confruntăm cu prima erezie care poate fi clar inserată în corpul creştinismului. Gnosticismul nu a fost propriu-zis o mişcare creştină, pentru că, în afară de un număr limitat de idei comune, interesele sale erau foarte diferite de cele ale religiei biblice. Totuşi, doctrina despre Cristos reprezenta un interes comun. Gnosticismul a produs docetismul pentru că a considerat intolerabilă credinţa conform căreia o fiinţă spirituală pură, Cristos, putea suferi ca om. Prin urmare, trebuie să fi fost om doar în aparenţă. Acelaşi gând a apărut spontan şi în cercurile creştine. Este motivul pentru care „grecii“ (unii păgâni creştinaţi, precum şi popoarele necreştine) considerau doctrina despre Cristos cel răstignit „o nebunie“ (1 Corinteni 1:23).

Întrucât docetismul a fost prima dintre ereziile creştine, a provocat, în mod natural, apariţia celui mai vechi crez creştin redactat în mod formal, cel al lui Ignatie al Antiohiei. Unul dintre primii scriitori de după Noul Testament, cunoscuţi sub numele de Părinţi Apostolici, Ignatie a fost martirizat spre sfârşitul domniei împăratului Traian (98–117). În loc să încerce să scape de această soartă, el şi-a dorit-o şi i-a îndemnat pe creştinii din Roma să nu facă nimic pentru a-l ajuta să o evite. În câteva rânduri scurte, crezul lui Ignatie subliniază în mod repetat faptul că Isus a săvârşit şi a trăit „cu adevărat, şi nu în aparenţă“ tot ceea ce Noul Testament îi atribuie, inclusiv faptul că s-a născut, a pătimit, a murit şi a înviat cu adevărat, nu în aparenţă.[22] În măsura în care Ignatie anticipa că şi el va fi condamnat la moarte, cu adevărat, nu în aparenţă, accentul pe care l-a pus pe adevărata

înviere a lui Isus este întru totul de înţeles.

Faptul că docetismul reapare frecvent în creştinătate ilustrează adevărul afirmației lui Pavel, potrivit căreia predicarea Crucii este „o nebunie pentru greci“. Nebunia constă în ideea, neplăcută pentru gândirea filozofică şi religioasă a elenismului, că divinul poate lua substanță materială şi poate suferi soarta fiinţelor materiale. O versiune mai modernă a aceleiaşi prejudecăți se vede în convingerea unor teologi, cum ar fi Willi Marxsen, care afirmă că Isus nu ar fi putut în realitate învia trupeşte, ci doar să le fi părut discipolilor săi că a făcut acest lucru. Astfel, propovăduirea lor este doar o interpretare a ceea ce Isus a însemnat pentru ei, nu o mărturie despre ceea ce a făcut cu adevărat.[23]

În cazul lui Simon Magul, a fost necesar doar să explice că Isus era încă în viață pe pământ după presupusele evenimente ale răstignirii, spunând că doar se credea că a suferit, dar nu şi că a făcut-o de fapt.[24] O viziune docetistă asupra lui Isus Cristos, care neagă faptul că acesta a fost cu adevărat un om real şi fizic, este adesea însoțită de un interes pentru ocultism, în care activitățile „spirituale“ ale necromanției, cuvintele şi gesturile magice, produc un efect fizic. Se pare că oamenii au nevoie de un aspect al vieții în care spiritualul şi fizicul să fie văzute ca fiind direct legate între ele, iar dacă acest lucru nu se face în Persoana istorică a lui Isus Cristos, aşa cum este în creştinismul ortodox, se vor căuta alți înlocuitori, precum practicile magice şi oculte. În ciuda ascensiunii şi a aparentei dominații copleşitoare a viziunii ştiinţifice asupra lumii din a doua jumătate a secolului XX, există o frenetică proliferare a credinţelor şi practicilor oculte, mai cu seamă în acele regiuni în care credința în realitatea obiectivă a lui Isus Cristos ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu a scăzut.[25]

Simon, despre a cărui viață ştim atât de puțin, pare să fi fost un fel de anticipare pe viu a unei alte erezii majore din anii următori, care va fi cunoscută sub numele de modalism. El nu numai că pretindea că este Mântuitorul în formă omenească, dar şi cel mai înalt Dumnezeu, exprimând astfel în mod clar ideea că Dumnezeu şi Mântuitorul (şi Simon) sunt una şi aceeaşi Persoană, care însă apare şi acționează sub diferite forme sau moduri de existență. Simon, de fapt, nu era dispus să împartă cu nimeni altcineva cele mai înalte onoruri divine pe care şi le revendica doar pentru

sine. Astfel, el pretindea că este atât Cristos, cât şi Tatăl. Ideea că onorurile divine pot fi împărtăşite între diferite Persoane a fost o idee care trebuia acceptată pentru ca doctrina Sfintei Treimi să fie formulată. Îl putem respinge pe Simon ca pe un megaloman scandalos, dar este interesant de observat că noţiunea sa de unitate a lui Dumnezeu era atât de solidă, încât, în afirmarea pretenţiei sale scandaloase de a fi divin, a refuzat să recunoască existenţa oricărei alte persoane care ar putea avea o pretenţie similară. Această preocupare pentru monarhia sau unitatea lui Dumnezeu, eliberată de afirmaţii blasfematoare precum cele ale lui Simon, va persista în cercurile creştine şi va face dificilă acceptarea faptului că Noul Testament şi Biserica afirmă dumnezeirea nu numai a unuia, Tatăl, ci şi a încă două Persoane, Fiul şi Duhul Sfânt.

Ca să ne întoarcem la Simon Magul şi la pretenţiile sale, acestea nu l-au împiedicat să moară cu adevărat şi nu în aparenţă, cum ar fi spus Ignatie al Antiohiei. Şcoala sa a fost preluată de un anume Menandru, care pretindea şi el că este o întrupare, însă numai a Mântuitorului, nu şi a Dumnezeului suprem. Spunând că era Mântuitorul întrupat, dar nu Dumnezeu, Menandru socotea că Mântuitorul Cristos este puţin inferior lui Dumnezeu. Simon afirma că el era amândoi. Pentru Simon, Tatăl şi Mântuitorul erau o singură Persoană; pentru Menandru erau doi, amândoi divini, dar nu în mod egal.

A susţine că Mântuitorul posedă doar o divinitate parţială este o modalitate facilă de a aborda afirmaţiile biblice care îi atribuie onoruri divine lui Cristos, fără a crea astfel doi dumnezei. Fiul, întrupat în Isus, este într-un anumit sens divin, dar nu posedă o divinitate deplină[26]. În schimb, opiniile lui Simon Magul par paradoxale, uneori chiar incoerente şi, ca atare, se aseamănă cu opiniile fanaticilor religioşi şi ale şarlatanilor care pot fi găsiţi în orice epocă. Pe de o parte, aceştia se dedau practicilor oculte şi subliniază capacitatea lor de a face minuni, iar pe de altă parte spun că cel mai important lucru este cunoaşterea lor şi credinţa în divinitatea lor. Pe de o parte, ei învăţă că orice zeu trebuie venerat, dar, pe de altă parte, se opun Dumnezeului evreilor.[27]

Dacă Simon Magul despre care ne vorbesc legendele şi primii Părinţi ai Bisericii este identic cu Simon pe care Petru l-a întâlnit în Faptele Apostolilor, atunci este posibil ca criticile lui Pavel din Epistola către

Coloseni să fie o reacţie la greşelile specifice lui Simon. Dacă aşa stau lucrurile, atunci putem spune că apariţia ereziilor, care i-a forţat pe apostoli să scrie împotriva lor, nu numai că a stimulat dezvoltarea Crezurilor formale, ci şi a ajutat la determinarea conţinutului Noului Testament.

b. Incursiuni în creştinism

Chiar dacă atât Faptele Apostolilor, cât şi tradiţiile creştine ulterioare ne spun că Simon a intrat în conflict cu apostolul Petru şi, deşi se pare că Simon a vrut să se alăture creştinismului – cel puţin prin cumpărarea câtorva din darurile duhovniceşti ale apostolilor – , nu-l putem considera cu adevărat creştin. Mişcarea lui Simon a fost practic contemporană cu începutul slujirii apostolilor şi nu pare să fi existat vreo şansă de a se contopi cu mişcarea creştină. O situaţie diferită este reprezentată de un anumit Cerint din Efes, despre care se presupune că a intrat în conflict cu bătrânul apostol Ioan.[28] În orice caz, Evanghelia lui Ioan ia poziţie împotriva unor puncte de vedere precum cele susţinute de Cerint. Potrivit lui Irineu (deşi nu şi conform vreunei dovezi din textul Evangheliei), Evanghelia lui Ioan are la bază conflictul cu Cerint. Unii critici de mai târziu sugerează că frapantele referiri la Logos, la început (*archê*) şi la unicul născut (*monogenés*) au fost adăugate în prologul lui Ioan 1 ca reacţie directă la gnosticismul lui Cerint. Scrierile ioaneice din Noul Testament includ o serie de teme categoric ostile speculaţiilor gnostice, dintre care cea mai importantă este afirmaţia că Cuvântul *s-a făcut* trup (Ioan 1:14), o atrocitate în ochii gnosticilor. Este lesne de imaginat că autorul a depus eforturi deosebite pentru a exclude posibilitatea ca anumite idei gnostice din epocă să pătrundă în credinţa creştinilor. Având în vedere faptul că Evanghelia după Ioan prezintă o serie de idei care erau foarte importante pentru gnosticii timpurii, dar în aşa fel încât acestea se opun gnosticismului, mai degrabă decât îl susţin, câteva modificări în textul Evangheliei ar fi fost de ajuns pentru a face din această evanghelie un instrument util în mâinile gnosticilor. Au fost scrise Evanghelii gnostice, dar nu a existat nici o ingerinţă semnificativă în textul canonic al Evangheliei lui Ioan, fapt care reflectă probabil zelul extraordinar cu care primii creştini au păzit transmiterea sfintelor lor Scripturi.

4. Criza gnostică

Întâlnirile dintre apostoli şi succesorii lor, pe de o parte, şi adepţii lui Simon şi Menandru, pe de altă parte, au fost preludiul primei provocări doctrinare cu drepturi depline cu care s-a confruntat creştinismul. Putem data această criză în jumătatea de secol dintre momentul în care vechiul Crez Roman (al apostolilor) a început să fie folosit, în jurul anului 125, şi redactarea de către Irineu a lucrării *Împotriva ereziilor* (180–189). Criza gnostică nu poate să fi izbucnit în Biserică înainte de introducerea Crezului Roman, pentru că, dacă ar fi fost astfel, crezul ar fi subliniat cu siguranţă că nu există decât un singur Dumnezeu, Creatorul, care a făcut atât lumea vizibilă, materială, cât şi lumea invizibilă, a spiritelor. Aceste afirmaţii sunt făcute abia în Crezul de la Niceea din 325.

Irineu a scris *Împotriva ereziilor* pentru a respinge gnosticismul, dar mişcarea era deja în declin în acel moment. *Împotriva ereziilor* este un document de o valoare inestimabilă – şi neobişnuit de captivant – pentru înţelegerea atât a creştinismului timpuriu, cât şi a forţelor împotriva cărora a trebuit să lupte. Influenţele gnostice pot mereu să reapară, fiindcă Biserica păstrează încă unele dintre caracteristicile care au făcut din gnosticism o ameninţare în secolul al II-lea; din acest motiv, *Împotriva ereziilor* este o lectură utilă pentru creştinii din orice epocă.

În rândul primilor creştini existau trei tendinţe ale vieţii religioase care s-au dovedit a fi receptive la gnosticism: ascetismul, tendinţele carismatice şi starea de spirit speculativă, filozofică. Creştinii cu înclinaţii ascetice au interpretat obligaţiile lor faţă de Legea lui Moise în termeni de renunţare la sine şi de rezistenţă faţă de toate poftele cărnii. Ei tindeau în mod natural spre dualism, conform căruia carnea este rea. Elementului carismatic din Biserica primară nu-i plăceau disciplina comunitară şi restrângerea conceptului de revelaţie la Scriptura scrisă, şi, prin urmare, era receptiv la sugestia că alte revelaţii fuseseră transmise în secret de Isus celor mai înduhovniciţi dintre ucenicii săi.

Cei care erau înclinaţi să speculeze asupra relaţiei dintre Unu şi multiplicitate prin intermediul Logosului au constatat că creştinismul ortodox nu le oferea prea mult spaţiu de desfăşurare a fanteziei; în schimb,

gnosticismul o făcea. Atunci când tendința gnostică, care era o parte atât de importantă a lumii intelectuale eleniste, a descoperit că nu putea concura cu succes cu creștinismul, a început efectiv să încerce să îl absoarbă. Reinhold Seeberg, istoric al Bisericii, pune problema astfel: „Succesul lui Cristos l-a ispitit pe Simon să încerce să concureze cu el. Acest lucru devenea din ce în ce mai puțin posibil pe măsură ce timpul trecea. Era imposibil să împiedice înaintarea victorioasă a lui Cristos, dar dacă nu era posibil să reușească ceva împotriva lui, puteau cel puțin să încerce împreună cu el. Cristos era irezistibil atât în Occident, cât și în Orient, dar credința în înțelepciunea străveche a Orientului era la fel de puternică, împreună cu dorința de a rezolva toate enigmele existenței cu ajutorul revelației sacre. Astfel, acest vechi sincretism oriental s-a pus în «slujba» lui Cristos“[29].

Creștinismul, ca și iudaismul, s-a opus întotdeauna cu hotărâre amestecului de religii. El nu a fost dispus nici măcar să se conformeze iudaismului, din care s-a născut. Referindu-se la tendința „iudaizantă“ de a pune accentul pe respectarea Legii, Pavel i-a certat aspru pe galateni: „Dar chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema!“ (Galateni 1:8). Așadar, cum a reușit gnosticismul, cu caracterul său profund sincretist, să devină o amenințare? Există două motive: în primul rând, nici Noul Testament canonic, nici vreun crez general recunoscut nu erau încă în circulație pe scară largă atunci când a apărut amenințarea gnosticismului; în al doilea rând, sub „împărații cei buni“ din prima jumătate a secolului al II-lea nu existau prea multe persecuții, iar oamenii puteau să se amestece în creștinism cu o oarecare impunitate. Nu atât faptul că creștinii s-au jucat cu gnosticismul, cât faptul că lumea elenistică încerca să îl integreze pe Cristos în gândirea sa fără a fi profund schimbată de el a condus la a propune Bisericii ca mijloc de a atinge acest scop calea gnosticismului. Isus și primii săi discipoli au avut un impact atât de copleșitor asupra lumii mediteraneene, încât acesta nu a putut fi ignorat, dar mesajul său era atât de contrar culturii elenistice încât nu putea fi pur și simplu acceptat, așa că s-a făcut efortul de a-l adapta cultural.

Când Isus a spus: „Eu sunt lumina lumii“ (Ioan 8:12), poate că a înfățișat impactul pe care povestea sa avea să-l aibă asupra civilizației elenistice un

secol mai târziu. Pentru omul din secolul al II-lea, cosmosul era întunecat, crud, derutant şi, în esenţă, lipsit de sens; istoria nu era altceva decât o succesiune continuă de cicluri fără scop. Pe acest fundal, povestea lui Isus, în propovăduirea adepţilor săi, strălucea cu toată frumuseţea unei iubiri supranaturale. Gnosticii concepeau universul ca pe un mare lanţ de lumi strălucitoare, populate de puteri angelice, suspendate deasupra unui abis întunecat, în al cărui haos lâncezea omenirea. Oamenii fuseseră scufundaţi în acel abis întunecat fără voia lor şi nu puteau scăpa de el decât dacă un spirit superior, ceresc, cobora pentru a-i elibera. Ceea ce speculaţiile gnostice postulau drept necesar, povestea lui Isus părea să spună că s-a întâmplat cu adevărat; într-adevăr, este uşor să înfăţişezi povestea lui Isus în imagini la fel de colorate ca acelea folosite deja de gnostici.

Creştinii obişnuiţi nu şi-au dat întotdeauna seama că ceea ce îi atrăgea pe gnostici erau reprezentările imaginaţiei, deşi realitatea istorică a lui Isus Cristos este cea primordială în creştinism.[30] Pătura necreştină a culturii elenistice, căreia îi era greu să accepte „nebunia“ Crucii atunci când Evanghelia era prezentată ca povestea unor lucruri care se întâmplaseră pe pământ sub domnia unui biet procurator roman, putea digera mult mai uşor Evanghelia dacă era prezentată sub forma mitului unui Mântuitor care coboară pentru a salva sufletele pure întemniţate în trupurile josnice.

a. Promotorii gnosticismului

Sirianul Saturnilus, sau Saturnin, şi egipteanul Basilide, activi în primul sfert al secolului al doilea, au adaptat ideea de Cristos – nu istoria omului Isus – la panorama gnostică a universului. Din Ioan 1:18, Saturnin a preluat afirmaţia că Tatăl este nevăzut (şi deci necunoscut); El a creat o lume de îngeri şi arhangheli, stăpâniri şi puteri (*cf.* Efeseni 1:21, 6:12), dintre care şapte au făcut lumea şi omul. Oamenii au fost la început asemenea unor târâtoare, până când puterea supremă a suflat în unii „scânteia vieţii“. Omenirea a fost apoi împărţită în două rase, o rasă bună, de sorginte spirituală, şi o rasă rea, pământească (*cf.* referirile la copiii luminii şi la copiii acestei lumi, de exemplu, Efeseni 5:8). Tatăl l-a trimis pe unicul său născut, Cristosul necorporal, pentru a distruge rasa rea şi a-i salva pe cei care au scânteia vieţii; el a fost om doar în aparenţă. Mântuirea vine prin

credința în acest Cristos gnostic și prin asumarea unui model de viață nelumesc, adică ascetic, incluzând abstinența de la căsătorie și procreare.[31] Credința în Cristos este, de fapt, cunoașterea (*gnósis*) tuturor relațiilor complexe dintre Tatăl, ființele spirituale și lume.

În viziunea asupra realității dezvoltată de Saturnin, trei lucruri ies în evidență:

(1) Ideea unui lanț descendent de puteri spirituale intermediare, mai mult sau mai puțin coruptibile, situate între Tatăl incognoscibil și lume; acestea sunt numite „eoni“, de la un cuvânt grecesc tradus de obicei prin „vârste“, dar care aici are sensul special de entitate spirituală dumnezeiască. Dumnezeul evreilor și îngerii săi sunt niște eoni josnici, degenerați, iar Cristos unul bun.

(2) Acestui lanț i se suprapune un dualism între lumea spirituală și lumea materială; entitățile spirituale (eonii) pot fi bune sau rele, dar lumea materială este produsul unor eoni răi și este ea însăși rea.

(3) Ideea specific gnostică a mântuirii implică eliberarea sufletelor omenești întrupate din închisorile lor de carne și întoarcerea lor la Tatăl. Aceasta diferă net de concepția Noului Testament, care implică învierea trupului, precum și supraviețuirea sufletului.

Învățătura lui Saturnin este mai subtilă și mai puțin pretențioasă decât cea a lui Simon; el s-a prezentat doar ca un învățător, nu ca un Cristos. Saturnin reprezenta curentul ascetic din gnosticism. O viziune dualistă asupra lumii poate duce la condamnarea tuturor plăcerilor trupești, chiar și a celor necesare, cum ar fi mâncatul și băutul, și la năzuința de a face cât mai puțin posibil pentru a satisface dorințele și poftele trupești. De asemenea, poate duce la ideea că, în măsura în care carnea este rea în mod natural, dar nu are nimic de-a face cu adevărata viață a spiritului, se poate ceda tuturor poftelor trupului fără a afecta deloc spiritul imaterial. De-a lungul timpului, cei mai mulți dualiști au fost asceți, însă și tendința libertină a reapărut constant alături de cea ascetică.

După Saturnin, urmează Basilide, primul „teolog“ sistematic al gnosticismului. Basilide († cca 140) îl precedă cu o jumătate de secol pe primul teolog sistematic creștin de limbă greacă, Irineu (cca 125– cca 202), și cu aproape un secol pe primul teolog sistematic care scrie în latină,

Tertulian (cca 160–cca 230). Basilide a încercat să răspundă la vechea întrebare ridicată de ideea de transcendenţă a lui Dumnezeu: dacă Dumnezeu este cu adevărat transcendent şi cu totul deasupra întregii realităţi materiale, cum a apărut lumea materială? Ce relaţie poate avea Tatăl absolut pur, spiritual, cu lumea coruptibilă a realităţii materiale? Basilide a predicat că Tatăl nu avea nimic de-a face cu materia. Tatăl este capabil doar de activitate spirituală, din care purcede *Noús* („Intelectul“). Acest proces se numeşte emanaţie şi nu are nimic în comun cu naşterea fizică. Din *Noús* provine Logosul („Cuvântul“). Gnosticismul a preluat astfel un concept biblic fundamental, dar l-a redus în importanţă de la rangul absolut pe care îl deţine în prologul Evangheliei după Ioan la cel de verigă într-o succesiune descendentă de eoni. Din eonii cei mai înalţi purced *Phrónesis* („Prudenţa“), *Sophía* („Înţelepciunea“) şi *Dynamis* („Puterea“). Înţelepciunea şi Puterea sunt atrase una de cealaltă într-o pasiune degradantă, astfel că din dorinţa lor purced fiinţele angelice, inferioare în comparaţie cu primii eoni. Aceşti îngeri creează primul cer; alţi îngeri se nasc din ei şi creează un al doilea, şi aşa mai departe, până când sunt create trei sute şaizeci şi cinci de ceruri. Conducătorul îngerilor care a creat cel mai de jos cer este Dumnezeul evreilor. Se pare că evreii şi Dumnezeul lor i-au impresionat suficient de mult pe gnostici, astfel încât să nu poată fi trecuţi cu vederea şi să li se atribuie un loc important. Deşi cerul care guvernează lumea noastră este cel mai de jos dintre cele trei sute şaizeci şi cinci, este cel cu care avem de-a face; astfel, Dumnezeul care guvernează această lume este extrem de puternic în viaţa noastră.

Dumnezeul evreilor a produs Legea şi i-a trimis pe profeţi, care apar astfel învestiţi cu o anumită autoritate, dar de un tip subordonat şi malefic. Dumnezeu Tatăl l-a trimis pe Cristos, eonul întâi născut cunoscut sub numele de *Noús* (nu Logos), pentru a elibera sufletele celor spirituali de sub puterea îngerilor creatori josnici care le ţin prizoniere în abjectele trupuri fizice. Potrivit lui Basilide, acest Cristos a fost om doar în aparenţă; Simon din Cirene, pe care romanii l-au silit să îl ajute pe Isus să-şi ducă crucea, a fost răstignit în locul său, în timp ce *Noús*-ul s-a întors la Tatăl. Basilide considera că mântuirea este o chestiune care ţine doar de suflet şi, spre deosebire de Saturnin, nu era un ascet, ci un libertin. Basilide şi-a camuflat

gnoza în mister și s-a dedicat artelor magice, dar ceea ce îi distingea viziunea de cea a religiilor de mistere și a diverselor culte magice era complexitatea și exhaustivitatea sa: trei sute șaizeci și cinci de ceruri prin care sufletul trebuie să urce pentru a ajunge la Tatăl, ajutat de incantațiile magice adecvate și specifice pentru fiecare dintre ele.[32]

b. Marele sistematician

Sistemul lui Basilide se pare că era prea complex, astfel că a fost simplificat de Valentin, activ la Roma în timpul domniei lui Antoninus Pius (138–161). Valentin prezintă ceea ce Părinții Bisericii au considerat a fi expresia clasică a gnosticismului. El oferă o viziune mai armonioasă și mai puțin complexă a eonilor decât Basilide. Demiurgul (artizanul), care este creatorul lumii materiale, nu a intrat în contradicție cu *Autópator* (în greacă, „Tatăl născut din sine însuși"), ci mai degrabă o imagine a acestuia, conturată de eonul Sophia. Ca și Basilide, Valentin a încercat să depășească dihotomia dintre *Autópator*-ul pur spiritual și lumea materială prin interpunerea unei serii descendente de eoni tot mai puțin spirituali și din ce în ce mai materiali, intenționând să arate că în acest fel Tatăl spiritual originar nu are nimic de-a face cu realitatea materială inferioară. Cu toate acestea, dacă se pornește de la presupoziția că spiritualul nu poate avea nimic de-a face cu materialul, este greu de înțeles cum sporirea numărului de ființe intermediare face cu adevărat mai ușor sau mai plauzibil saltul de la spirit la materie. Irineu ironizează sistemul lui Valentin printr-o satiră în care eonul pur spiritual, Unicul născut, produce un alt eon spiritual, Preagolul, care la rândul său produce un eon numit Dovleac – palpabil, comestibil și cu totul delicios. Dovleacul produce la rândul său eonul Castravete, iar aceștia patru generează apoi restul mulțimii de „pepeni deliranți ai lui Valentin"[33].

După Valentin, Cristos este urmașul Sophiei, ultimul dintre cei treizeci de eoni preaînalți care alcătuiesc Pleroma, sau plinătatea eonilor. El îl revelează pe Tatăl celor care au natură spirituală și îi conduce spre mântuire pe calea iluminării. Cristos a fost om doar în aparență și, bineînțeles, nu a mâncat și nu a băut. Deși gnosticii au accentuat ideea că omul poate atinge gnoza necesară doar prin revelație, ei nu au acceptat revelația decât ca principiu și au desprins-o de conținutul concret al Vechiului și Noului

Testament. Gnosticii au vrut să facă din toate impulsurile şi gândurile cele mai înalte ale celor care au natură spirituală o revelaţie; în acest sens, ei au anticipat estetica secolului al XVIII-lea şi pe filozofii idealişti ai secolului al XIX-lea. „Dar tocmai acest lucru distruge revelaţia istorică“, scrie Seeberg, „căci dacă toate gândurile spiritului omenesc sunt revelaţie, atunci nu există revelaţie, iar dacă toate religiile sunt revelaţie, atunci este imposibil să vorbim de o religie specială, revelată“[34].

Gnosticismul plasează sursa răului în ordinea naturii, adică în materialitatea existenţei trupeşti, şi nu în ordinea morală. Atunci când creştinismul tradiţional vorbeşte despre cădere, se referă la un act de rebeliune voită. În schimb, pentru gnosticism căderea a fost o coborâre fizică reală, ca să spunem aşa, a scânteilor de lumină spirituală din cel mai înalt cer în lumea noastră inferioară. Sarcina principală a lui Cristos cel ceresc a fost să alunge ignoranţa şi moartea. Deşi gnosticismul folosea terminologia creştină şi mulţi dintre adepţii săi au rămas în cadrul Bisericii, faptul că pentru ei Cristos era doar un eon mai mic şi că se considerau deja demni de mântuire (deoarece erau spirituali în natură) i-a făcut să adopte o atitudine foarte disprețuitoare față de creştinii obişnuiţi.

Este mântuirea rezultatul încrederii şi al ascultării, al supunerii voluntare față de domnia lui Cristos? Sau este consecinţa logică a posedării unei naturi spirituale superioare care permite înţelegerea revelaţiei gnostice? Creştinismul a afirmat că lumea este bună, dar a considerat că sarcina sa principală constă în câştigarea oamenilor de partea supunerii la Cristos, „cel prin care toate s-au făcut“ (Crezul de la Niceea, bazat pe Ioan 1:4). Gnosticismul a renunţat la lume întrucât este rea, dar a considerat că sarcina sa principală este de a împărtăşi cele mai profunde secrete despre lume, originea şi adevărata sa natură, deoarece această înţelegere îl va face pe om liber. Diferenţa dintre gnosticism şi creştinism este bine ilustrată de contrastul dintre citatul parţial din spusele lui Isus, care împodobeşte o poartă de intrare în Harvard Yard, şi citatul complet. Pe poarta de la Harvard scrie: „Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi“. Dar citatul complet zice: „Dacă rămâneţi în cuvântul meu, sunteţi în adevăr ucenicii mei; veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi“ (Ioan 8:31–32).

5. Un alt pol: Marcion

Părinții Bisericii l-au catalogat pe Marcion și pe contemporanul său Valentin drept cei mai răi dintre gnostici. Asemenea lui Valentin și celorlalți învățători gnostici, Marcion era profund dualist; asemenea acestora, îl disprețuia pe Dumnezeul evreilor și respingea Vechiul Testament. Însă Marcion avea ceva cu totul aparte, iar el merită o atenție separată. Dintr-o perspectivă practică, Marcion poseda ceva ce nici unul dintre învățătorii gnostici nu pare să fi împărtășit: un nivel ridicat de capacitate organizatorică. Acest lucru a conferit doctrinelor sale inconfundabile o putere care le lipsea celorlalți. În plus, Marcion a ridicat dualismul inerent întregului gnosticism la un nivel maxim și l-a adus la apogeu prin contrastul accentuat dintre Dumnezeul răuvoitor al iudeilor și Tatăl suprem, care este bun. Acest contrast a fost prezent în grade diferite la toți gnosticii, dintre care nici unul nu a avut o mare stimă pentru Dumnezeul lui Avraam. Dacă pentru ei, Dumnezeul lui Avraam, Demiurgul, era doar o parte a unui mare lanț de puteri spirituale, pentru Marcion el era adevăratul adversar. O trăsătură majoră a abordării lui Marcion consta în faptul că nu se baza pe speculații gnostice, ci își prelua ideile direct de la Pavel, chiar dacă printr-o interpretare unilaterală.

Trăsătura definitorie a poziției lui Marcion rezidă în faptul că înlocuiește ideea de lume căzută (păcatul originar) cu ideea unui *Dumnezeu diferit*. Creatorul acestei lumi este diferit de adevăratul Dumnezeu și diferit de omul spiritual. El este Iahve din Vechiul Testament, un zeu sălbatic, unul care poate să se înfurie, să greșească și să se pocăiască, unul care nu știe nimic despre har, ci doar despre dreptatea strictă. Acest Dumnezeu este responsabil pentru toate nenorocirile oamenilor. Tot el ne-a dat Vechiul Testament, cu toate caracteristicile sale, inclusiv pe Mesia. Cristos însuși nu este Mesia; el nu a împlinit profețiile Vechiului Testament, ci a venit să ne salveze de acest Dumnezeu al mâniei, în ghearele căruia ne chinuim în prezent. Cu toate că Marcion l-a retrogradat pe Dumnezeul Vechiului Testament la un rol inferior, el nu i-a considerat false profețiile din Scripturile iudaice. Cei care încearcă să-i respecte Legea în epoca actuală sunt buni, dar nu pot fi mântuiți decât dacă sunt eliberați de sub domnia

Legii prin Cristos, manifestarea Dumnezeului necunoscut al iubirii. Mesia promis de Dumnezeul evreilor încă trebuie să vină. Prin urmare, în ochii lui Marcion, Biserica lui Cristos este un mijloc de eliberare a oamenilor spirituali din cursul actual al existenței lumești, dominată de Dumnezeul evreilor, de evreii înșiși și de Mesia promis de Dumnezeul lor. Ideea lui Marcion că Biserica nu face cu adevărat parte din istoria lumii va apărea din nou, secole mai târziu, într-o formă ceva mai ortodoxă, în gândirea lui J.N. Darby (1800–1882). Darby și dispensaționaliștii care îl urmează consideră că Biserica se află într-un fel de parantеză, care în realitate nu face parte din istoria lumii.

a. Primul mare eretic

Deși am numit docetismul drept prima erezie, aceasta a fost o idee larg răspândită și nu a fost produsul unui singur învățător. Limităm conceptul de erezie la doctrinele care tematizează în mod direct pe Dumnezeu (teologia specială) și pe Cristos (cristologia) și care se îndepărtează atât de mult de creștinismul tradițional, încât dezbină Biserica. Mari personalități care au contribuit la dezbinarea Bisericii – cum ar fi patriarhii de la Constantinopol, Fotie în secolul al IX-lea și Mihail Cerularie în secolul al XI-lea, și adversarii lor papali sau marii reformatori protestanți, Luther și Calvin – nu sunt neapărat eretici. Și nu toți marii eretici au dezbinat Biserica: Friedrich Schleiermacher, în secolul al XIX-lea, este un exemplu în acest sens. În Marcion însă avem un om a cărui învățătură era într-un dezacord radical cu ortodoxia și care a reușit să organizeze o Biserică rivală.

Gnosticismul preluase un mesaj religios relativ simplu, cel al Evangheliei, și îl făcuse incredibil de complex. Marcion, în schimb, a fost un simplificator: a luat un singur aspect al Noului Testament, conflictul dintre credință și lege, și l-a transformat într-un principiu fundamental care domină totul. Atât în simplificarea sa radicală, cât și în supunerea tuturor lucrurilor față de o singură idee religioasă, Marcion este tipic pentru majoritatea marilor eretici. Credința creștină, deși mult mai simplă decât gnosticismul lui Valentin, nu este chiar atât de simplă. Ea are mistere, complexități și evidente paradoxuri sau antinomii[35], pe care nici o cercetare teologică sau speculație filozofică nu pare a fi capabilă să le rezolve în

întregime.

Din perspectiva lucrării de față, atât romano-catolicismul, cât și cele două mari confesiuni protestante, lutherană și reformată – precum și un număr de alte câteva comunități creștine – sunt ortodoxe, în sensul că acceptă crezurile istorice care definesc ortodoxia. Cu toate acestea, tendințele centrifuge care au dus gnosticismul și pe Marcion dincolo de limitele ortodoxiei nu au dispărut odată cu aceste mișcări, ci continuă încă să existe în cadrul creștinismului, producând uneori din nou, după trecerea deceniilor sau a secolelor, versiuni noi și destabilizatoare ale vechilor erezii. Chiar și atunci când tendințele centrifuge nu produc deviații doctrinare majore sau nu dezbină Biserica, ele pot fi suficient de puternice pentru a afecta dezvoltarea spirituală internă a unor comunități, care rămân în general ortodoxe. Astfel, putem spune că, deși catolicismul timpuriu a depășit gnosticismul și l-a respins, dragostea gnostică pentru complexitate și dorința de a explica totul reapar în romano-catolicismul medieval și modern de fiecare dată când acesta propovăduiește „învățături ce sunt porunci ale oamenilor“ și învățături „umflate de o mândrie deșartă, prin gândurile firii pământești“ (Matei 15:9–10; Coloseni 2:18) – după cum au acuzat reformatorii. Luther și Calvin au fost reformatori care doreau să readucă Biserica la simpla ascultare a Cuvântului lui Dumnezeu din Scriptură. Ei nu l-au urmat pe Marcion în purificarea Bibliei de tot ceea ce nu era doctrina lui Pavel și o parte din Luca, dar uneori au pus accentul pe Pavel și pe contrastul dintre lege și har cu o fermitate care ne amintește de vechiul ereziarh.[36]

Marcion, primul dintre marii eretici, a fost contemporan la Roma cu învățătorul gnostic Valentin, însă data morții sale este incertă. El era de acord cu gnosticismul în respingerea categorică a Scripturilor ebraice ca revelație divină validă. Cu toate acestea, atitudinea sa față de ceea ce el considera a fi Scriptura autentică – Evanghelia (cea mai mare parte din Luca) și Apostolul (mare parte din Pavel) – era mai asemănătoare cu cea a evreilor și creștinilor față de textele lor sacre decât cu cea a gnosticilor. Ceea ce a acceptat ca Scriptură a considerat că este în mod literal adevărat și că posedă o autoritate deplină; desigur, a făcut acest lucru eliminând mai întâi tot ceea ce i se părea că este greșit sau că afirmă legea în locul harului.

(Paisprezece secole mai târziu, Martin Luther avea să simtă din nou tensiunea dintre credință și fapte în Scriptură și avea să catalogheze Epistola lui Iacob drept „o epistolă de paie“, însă el nu a amputat canonul.) Cu toate acestea, Marcion avea un principiu al Scripturii: accentul pe care îl punea pe autoritatea Scripturii, combinat cu selecţia sa foarte limitată de texte pe care le considera parte din Scriptură, a fost ceea ce i-a forţat de fapt pe creştini să elaboreze primul canon al Noului Testament şi astfel să recunoască autoritatea textelor pe care Marcion nu le accepta. Ereziile precum gnosticismul nu creează Biserici; ceea ce ele produc sunt clici ezoterice în cadrul Bisericii. În schimb, eretici precum Marcion au energia personală şi talentul organizatoric necesare pentru a înființa organizaţii rivale, pe care unii istorici bisericești ajung să le ridice în slăvi cu titlul de Biserici Reformate. Este adevărată acuzaţia cum că Marcion ar fi fost excomunicat dintr-o congregaţie obişnuită pe motiv de imoralitate? Nu ştim, dar dacă este aşa, ar fi unul dintre multele exemple de derapaj moral care au dus la fondarea unei doctrine rivale sau chiar a unei Biserici rivale. (Desigur, cel mai cunoscut exemplu este modul în care regele Henric VIII a separat Biserica Angliei de romano-catolicism după ce papa Leon X a refuzat să-i anuleze căsătoria. Deşi Biserica Angliei a devenit complet protestantă sub succesorul lui Henric, Eduard VI, începutul său oarecum dezonorant sub Henric încă le provoacă anglicanilor o oarecare jenă.)

b. Legea și Evanghelia

Marcion a înfruntat problema relaţiei dintre Evanghelie şi Legea iudaică mai direct decât oricine altcineva înaintea lui. El a ajuns la concluzia că Tora a fost în totalitate înlocuită de Evanghelie. Detractorii săi l-au acuzat că a adoptat această poziţie deoarece viaţa sa personală încălca flagrant standardele de conduită ale Vechiului Testament. Oricare ar fi fost motivul său, Marcion a pretins că Biserica în ansamblul ei amesteca în mod ilegitim iudaismul tradiţional cu Evanghelia cea radical nouă şi că el este cel care a restabilit Evanghelia. El se lăuda că a realizat exact ceea ce Tertulian avea să-l acuze mai târziu: „Separarea Legii şi a Evangheliei este lucrarea fundamentală a lui Marcion“[37].

Creştinismul ortodox a trăit întotdeauna sub semnul tensiunii dintre Lege

şi Evanghelie. La peste treisprezece secole după Marcion, Martin Luther va sublinia din nou *distincţia dintre Lege şi Evanghelie* şi va reafirma că suntem „socotiţi neprihăniţi [îndreptăţiţi] *numai* prin credinţă, fără faptele Legii“ (Romani 3:28), adăugând cuvântul german *allein* („numai“) în traducerea sa a textului grecesc. Există în mod cert o urmă de Marcion în demersul lui Luther, dar, spre deosebire de Marcion, el cunoştea şi preţuia întreaga Scriptură canonică. În consecinţă, separarea dintre Lege şi Evanghelie în lutheranism rămâne o *discriminatio* (distincţie), nu o separare radicală. În schimb, Marcion a pretins o astfel de separare radicală, însă numai câţiva creştini l-au urmat.[38]

c. Cristologia lui Marcion

Marcion a născocit o cristologie proprie pentru a rezolva problema Legii şi a Evangheliei. De la Cerdon, un gnostic sirian, Marcion a preluat ideea că de fapt există doi dumnezei, Dumnezeul războinic, imperfect şi furios al Vechiului Testament şi „Dumnezeul incognoscibil“, Tatăl spiritual care s-a revelat în Isus. Marcion nu a preluat din gnosticism şi complexa doctrină despre eoni, ci doar distincţia sa dualistă dintre Creator, sau Demiurg, şi Dumnezeul adevărat, dar de necunoscut, Tatăl. Din cauza dualismului său, care vedea lumea materială şi corpurile fizice drept lucrarea Demiurgului, Marcion a negat faptul că Cristos s-a întrupat cu adevărat vreodată. Astfel, şi el a fost un docetist.

De ce este atât de frecventă tendinţa docetistă în creştinismul timpuriu? Motivul este simplu: afirmaţiile pe care Noul Testament le face despre Isus Cristos şi impresia pe care acesta a lăsat-o asupra ucenicilor săi erau atât de copleşitoare, încât primilor creştini le era foarte dificil să conceapă că acesta ar fi fost vreodată cu adevărat om. Le era mult mai uşor să îl accepte pe Cristos ca Dumnezeu decât să admită că, Dumnezeu fiind, a fost şi om adevărat. Marcion, gnosticii, dar şi alţii au rezolvat această problemă pur şi simplu negând categoric faptul că Isus a fost om cu adevărat. În cele din urmă, ortodoxia va afirma cu tărie natura sa omenească deplină în cadrul punctelor sale de credinţă, dar chiar şi ortodocşii vor fi tulburaţi de tendinţa recurentă de a-l vedea pe Isus Cristos doar într-un mod divin, lăsând deoparte firea sa omenească.

d. Doctrina lui Marcion despre Dumnezeu

Pentru creştini, „teologia specială“, sau învăţătura despre Dumnezeu, este în primul rând învăţătura despre Sfânta Treime. Acest lucru nu putea fi deja adevărat pe vremea lui Marcion, deoarece limbajul trinitar nu avea să fie dezvoltat decât în secolul următor, în primul rând de către Tertulian. Marcion predica dumnezeirea lui Cristos, dar ce fel de relaţie afirma el că există între Cristos şi Tatăl, Dumnezeul suprem şi bun? Pentru Marcion, Cristos – pe care adesea îl numeşte „Duhul mântuirii“ – este pur şi simplu însuşi Dumnezeu. Acesta este un alt motiv pentru care Marcion a trebuit să nege pătimirea reală a lui Cristos, fiindcă Dumnezeu nu poate suferi şi muri. Urmaşii lui Marcion l-au identificat într-atât de tare pe Cristos cu Tatăl, încât el pare a fi doar un mod de existenţă al Tatălui, poziţie pe care aveau să şi-o însuşească şi sabelienii, sau modaliştii, din secolul următor.

e. Escatologia marcionită

Abandonând doctrina întoarcerii iminente şi personale a lui Cristos, primul mare eretic s-a îndepărtat radical de credinţa Bisericii primare. Asemenea doctrinelor întrupării şi învierii, doctrina celei de-a doua veniri plasează spiritualul şi divinul în contact direct şi intim cu omenescul şi trupescul. Marcion nu a crezut într-o întrupare reală şi, în consecinţă, nu a lăsat loc în sistemul său pentru o a doua venire reală. Deşi sublinia bunătatea lui Dumnezeu Tatăl, Marcion nu era un universalist, ci se aştepta ca partea cea mai însemnată a omenirii să fie pierdută. Deşi a negat validitatea Vechiului Testament şi a Legii sale, el nu a fost un antinomist sau un libertin, indiferent ce ar fi fost înainte de a părăsi Biserica. Cel mai important critic al său, Tertulian, a recunoscut că Marcion a fost „un învăţător deosebit de sfânt“, unul care „a impus sfinţenia cărnii“[39].

Distincţia categorică a lui Marcion între Lege şi Evanghelie are o paralelă mai ortodoxă nu numai în lutheranism, ci şi în mişcarea din secolele XIX şi XX cunoscută sub numele de dispensaţionalism. Dispensaţionalismul ajunge la o distincţie similară pe o cale diferită, adică nu prin negarea validităţii Vechiului Testament şi a Legii sale, ci prin limitarea acesteia la o dispoziţie mai veche destinată doar poporului lui Israel şi prin considerarea creştinilor ca trăind într-o epocă complet diferită şi sub o dispoziţie complet

diferită, cea a harului. Spre deosebire de Marcion, care a respins cea de-a doua venire, şi de majoritatea lutheranilor, care o plasează într-un context nemilenar, dispensaţionalismul propovăduieşte că cea de-a doua venire va iniţia o domnie pământească de o mie de ani a lui Cristos, mileniul [Apocalipsa 20:1–6].

f. Moştenirea lui Marcion

Fiind primul mare eretic, Marcion şi-a dezvoltat şi perfecţionat sistemul heterodox înainte ca ortodoxia să se fi definit pe deplin. În ciuda faptului că desfiinţează prin teoriile sale şi Vechiul Testament, fără de care creştinismul ar fi de neconceput, şi întrucât a fost un „reformator“, Marcion s-a bucurat de o anumită vogă printre scriitorii protestanţi de mai târziu, precum Reinhold Seeberg (1859–1935), un contemporan ceva mai tânăr al lui Adolf von Harnack, care se considera un lutheran adevărat. Luther, credea el, salvase adevărul evanghelic din robia legalismului în care îl aruncase catolicismul medieval. Din nefericire pentru reputaţia lui Luther, Seeberg îl ia drept model pe Marcion:

> Marcion a încercat în mod conştient să se reformeze, dar nu de dragul superstiţiilor [gnostice] ale celor educaţi, ci din ascultare faţă de Evanghelie. Cu o energie de neegalat, el şi-a dedicat viaţa acestei sarcini. Astfel, el este primul din lanţul reformatorilor, dintre care ultimul şi cel mai mare a fost Luther. Apariţia sa ne dovedeşte nu numai că creştinismul legalist se întărise tot mai mult în Biserică, ci şi că tradiţia paulină era încă vie în Biserică. Pavel trebuia să fie descoperit din nou, ceea ce încă era posibil.[40]

Seeberg credea că în cei optzeci de ani scurşi între Pavel şi Marcion, creştinismul se degradase atât de mult în legalism, încât o erezie radical dualistă şi antievreiască precum cea a lui Marcion reprezenta o reformă necesară. Acest lucru dezvăluie cu claritate presupunerea sa că „credinţa care a fost încredinţată o dată pentru totdeauna“, dacă a existat vreodată cu adevărat, a fost în continuă schimbare şi niciodată stabilă.

6. Următorul „reformator“: Montanus

Dacă sună ciudat să-l auzim pe Seeberg vorbind despre Marcion ca despre un „reformator“ înainte ca creştinismul să fi împlinit un secol, trebuie să

ştim că el nu este singurul scriitor recent sau contemporan care susţine că Biserica pe care Isus promisese să o întemeieze pe stâncă a avut nevoie foarte curând de îmbunătăţiri majore. Karl Heussi, marele istoric al Bisericii, vorbeşte despre următoarea erezie majoră, cea a lui Montanus, ca despre o „reformă montanistă“[41].

La fel ca Marcion, Montanus, activ tot în timpul domniei lui Antoninus Pius (138–161), simţea că Biserica se întoarce la iudaism. Spre deosebire de Marcion, care l-a luat pe Pavel ca punct de plecare, Montanus a pus accentul pe scrierile lui Ioan. Marcion a încercat să anuleze ceea ce el considera un legalism pernicios, predicând o dihotomie radicală între Lege şi Har. Montanus simţea că Biserica – chiar şi după numai un secol de existenţă! – cădea din nou în lumesc, şi a încercat să o cheme înapoi la dragostea sa cea dintâi, punând accentul pe călăuzirea directă a Duhului Sfânt, al cărui purtător de cuvânt pretindea că este. Marcion a fost, într-un fel, un „fundamentalist“, în sensul că el credea că interpretează corect o revelaţie scrisă, cu caracter autoritar. În schimb, Montanus a fost un „carismatic“ care susţinea că a primit revelaţia direct de la Duhul Sfânt. El se considera ultimul mare profet, ce va fi imediat urmat de instaurarea Ierusalimului ceresc.[42]

a. Credinţele montanismului

Ideea conform căreia Biserica avea nevoie de o reformă majoră în secolul al XVI-lea, sau chiar în secolul al XIII-lea, nu este ciudată, dar pare uimitor faptul că era necesară la mai puţin de un secol de la martiriul lui Petru şi Pavel, o vreme la care întreaga Biserică era încă formată din oameni suficient de sinceri şi de dedicaţi ca să-şi asume martirajul.

Montanus credea că avea un dar profetic special, pe care îl împărtăşea cu cele două ucenice ale sale, Maximilla şi Priscilla. El îl citează pe Sfântul Duh, care ar fi vorbit prin el: „Iată, omul este ca o liră şi eu cânt la el ca printr-un plectru“[43]. Succesul lui Montanus în Biserica primară arată în mod clar că primii creştini nu erau convinşi de faptul că revelaţia se încheiase odată cu sfârşitul a ceea ce noi astăzi numim „Epoca Apostolilor“. Dacă un principiu al definirii canonului Scripturii a fost acela de a se asigura că nimic nu era exclus în mod necuvenit – aşa cum făcuse Marcion –, un al

doilea principiu a fost acela de a stabili limitele conceptului fundamental de revelaţie divină verbală şi autoritară, şi de a se asigura că revelaţia biblică nu era diluată prin adăugarea de false revelaţii private. În timpul Reformei, principalii lideri protestanţi, cei pe care noi îi numim reformatori magisteriali[44], pentru a se feri de practica romano-catolică de a ridica tradiţia la acelaşi nivel cu revelaţia scripturară, şi-au reafirmat convingerea că canonul Scripturii era încheiat şi că revelaţia directă se terminase cu Apocalipsa lui Ioan. Începând cu secolul al XIX-lea, odată cu apariţia penticostalismului şi a accentului său pe revelaţia directă, succesorii reformatorilor magisteriali vor începe din nou să-şi afirme convingerea că minunea inspiraţiei directe s-a încheiat odată cu Epoca Apostolilor.

Convingerea lui Montanus că sfârşitul veacului se apropie l-a determinat să-i îndemne pe creştini să se abţină de la căsătorie, să-şi desfacă şi căsătoriile deja încheiate şi să se adune într-un loc potrivit pentru a aştepta coborârea cetăţii cereşti. Cetatea cerească nu a descins când se aşteptau şi, în consecinţă, Montanus şi adepţii săi au trebuit să se obişnuiască cu întârzierea ei, aşa cum întreaga Biserică a trebuit să înveţe să facă faţă amânării celei de-a doua veniri a lui Cristos. Conceptul de „Ziua de Apoi“ a fost extins într-un concept mai larg de „Zilele de pe urmă“, în timpul cărora Montanus i-a îndemnat pe adepţii săi să ducă o viaţă de disciplină strictă şi de lepădare de sine. Montaniştii, spre deosebire de Marcion, erau ortodocşi în ceea ce priveşte doctrina despre Dumnezeu – doctrina Sfintei Treimi nu fusese încă formulată –, însă doreau doar să o intensifice prin adăugarea noii lor revelaţii. Datorită acestui fapt, montaniştii au reuşit să-l cucerească pe marele teolog latin Tertulian, cel care ne-a lăsat unele dintre cele mai importante formulări ale doctrinei creştine ortodoxe.

d. Caracteristicile montanismului

Comparaţia dintre marcionism şi montanism este ilustrativă, deoarece formele de deviaţie pe care le reprezintă vor continua să reapară în Biserică de-a lungul secolelor. Marcion a creat o mişcare care a transformat atât de radical doctrina creştină despre Dumnezeu şi Cristos, încât cu greu se poate spune că este creştină, ci mai degrabă o religie diferită care doar foloseşte unele concepte creştine, aşa cum sunt în ziua de astăzi Martorii lui Iehova.

Montanismul, dimpotrivă, păstrează majoritatea principiilor teologiei ortodoxe, adăugându-le revelațiile mai recente, personale, ale lui Montanus, fondatorul sectei, și impunând un standard de ascetism mai ridicat decât era obișnuit în restul Bisericii.

O paralelă modernă pare a fi oferită de Biserica Sfinților din Zilele din Urmă, adică de mormoni. Mormonii mărturisesc o mare parte din ceea ce alți creștini consideră a fi doctrina fundamentală creștină, astfel că este dificil să îi desemnăm drept necreștini. Cu toate acestea, particularitățile doctrinei lor despre Dumnezeu îi plasează, în ultimă instanță, chiar mai departe de creștinismul istoric decât erau montaniștii. Tertulian, care a creat termeni definitorii pentru doctrinele Trinității și a păcatului originar, a devenit montanist; este însă greu de crezut că ar fi putut deveni mormon.

Montanismul nu a fost de fapt foarte deosebit din punct de vedere teologic. Acest fapt, împreună cu ascetismul și dorința adepților săi de a îndura martiriul i-au făcut pe montaniști niște adversari redutabili pentru restul Bisericii. Montanismul s-a opus și a atacat deopotrivă gnosticismul și ortodoxia, dar prin întemeierea unei organizații separate, pe principii diferite, Montanus a reprezentat un pericol similar celui gnostic. Mișcarea montanistă a fost înfrântă aproape întâmplător ca urmare a măsurilor pe care Biserica le-a luat împotriva gnosticismului și marcionismului, în special prin definirea canonului Scripturii, ceea ce a închis ușa noilor revelații ale lui Montanus.

În ciuda câtorva asemănări superficiale între „reformatorii“ Marcion și Luther, și între „rigoriștii“ Montanus și Calvin, cei doi mari reformatori protestanți au rămas ferm ancorați în cadrul ortodoxiei în sensul definit de noi. Poate că acest lucru s-a datorat faptului că ei aveau în spate secole de tradiție teologică creștină bine formată și relativ stabilă, în timp ce Marcion și Montanus au trebuit, într-un fel, să-și dezvolte singuri tradiția. În mod cert, acest lucru se datorează în mare măsură și faptului că reformatorii venerau întreaga Biblie, fără a o reduce, așa cum a făcut Marcion, și fără a o completa, așa cum a făcut Montanus. În măsura în care există paralele moderne cu Marcion și Montanus, acestea se află dincolo de granițele ortodoxiei creștine.

10. *Cf*. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, tr. Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993, p. 292: „*Christian Science* [Știința creștină] este o sectă întemeiată în 1879 de Mary Baker Eddy (1821–1910), autoare a cărții *Știință și sănătate cu cheia Scripturii* (1875). Boala este pricinuită de limitele spiritului omenesc; realitățile spirituale imanente și Rațiunea dumnezeiască scad forța bolii“ (n. tr.)

5
ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

Căci acolo se află şi adevăratele Scripturi şi adevăratele tălmăciri, ca şi toate predaniile cele adevărate, unde se va dovedi că sunt şi învăţătura cea adevărată şi credinţa creştină cea adevărată. — Tertulian, *Despre prescripţia contra ereticilor* 19[11]

Cercetarea eforturilor reformatoare ale lui Marcion şi Montanus ne-a adus aproape de sfârşitul celui de-al II-lea secol al erei creştine. Dar ce reformau ei? Biserica exista, suficient de reală, şi poseda ceva asemănător cu un canon sau un standard de credinţă general acceptat. Dar, după cum a arătat discuţia noastră, în secolul al II-lea aceste lucruri erau mai mult implicite decât explicite. Creştinismul nu avea să le elaboreze în detaliu şi să le exprime cu claritate decât după ce au fost contestate de nişte lideri energici precum Marcion şi Montanus. Pavel îi scrisese lui Timotei amintindu-i că el a cunoscut „Sfintele Scripturi“ când era copil. Dar epistola lui Pavel este ea însăşi o parte din Sfintele Scripturi, iar canonul Noului Testament nu avea să fie recunoscut ca finalizat decât peste încă trei secole, chiar dacă sus-pomenitul Canon Muratorian indică faptul că era practic complet la sfârşitul secolului al II-lea[1], nu mult după Marcion.

Primul crez ecumenic recunoscut oficial datează de la Conciliul de la Niceea din 325; este posibil ca vechiul Crez Roman, pe care îl cunoaştem sub numele de Crezul Apostolilor, să fi fost folosit cu două sute de ani mai devreme, dar numai în anumite locuri, nu în întreaga Biserică. Erezia a apărut şi a fost formulată înaintea ortodoxiei. Dar după ce criteriu puteau creştinii să judece şi să evalueze doctrinele aflate în conflict, când încă nu fusese adoptat nici un crez? Este tentant să spunem: „după Scriptură“. Dar cea mai mare parte a Noului Testament nici măcar nu exista atunci când Pavel îi scria lui Timotei.

Nu numai că crezurile ecumenice şi primele lucrări majore de teologie creştină îşi datorează existenţa nevoii de a respinge anumite erezii, dar

însuşi canonul Noului Testament a fost stabilit pentru a contracara opiniile ereziei lui Marcion, care nu accepta decât o parte din el. Cum a reuşit creştinismul, fără crezuri şi fără un canon al Noului Testament, să se apere împotriva provocării posibilelor erezii? Din nou, presupunerea naivă este aceea că scrierile Noului Testament şi-au exercitat autoritatea în virtutea evidentei lor inspiraţii divine, cu mult înainte ca dimensiunile canonului să fie definite oficial. Provocarea, prezentată într-una dintre lucrările de pionierat a ceea ce se numeşte criticism ştiinţific, se află în argumentul lui Johann Salomo Semler, conform căruia canonul actual este arbitrar şi reprezintă victoria Scaunului Roman în politica ecleziastică a Bisericii primare.[2] Cu alte cuvinte, Noul Testament nu este sursa ortodoxiei, ci produsul ei. Cum poate fi el standardul nostru?

Scriptura a produs Biserica, sau Biserica a produs Scriptura? De-a lungul secolelor de istorie creştină, Biserica a acceptat întotdeauna că Biblia este infailibilă şi normativă, până la Reformă. Atunci, principiul Scripturii enunţat de reformatori, conform căruia credinţa trebuia să se bazeze doar pe Scriptură (*sola Scriptura*), a contestat autoritatea Bisericii Romane de a defini credinţa şi morala. Romano-catolicii au început imediat să afirme că Noul Testament îşi deriva autoritatea din faptul că Biserica îl recunoscuse oficial; protestanţii au replicat că Biserica nu făcea decât să recunoască autoritatea inerentă a Scripturilor, ca urmare a inspiraţiei sale divine.

Principiul protestant este atrăgător şi, în general, pare să arate ceea ce s-a întâmplat de fapt. Biserica primară, atunci când a recunoscut că anumite cărţi sunt Scripturi inspirate de Dumnezeu, cu siguranţă nu îşi făcea iluzii că în felul acesta le conferea autoritate. Scriptura era un dat în Biserică, chiar înainte de a se stabili şi conveni asupra întregii întinderi a canonului. Cu toate acestea, faptul că Bisericii i-a luat atât de mult timp pentru a ajunge la o concluzie finală cu privire la conţinutul canonului ne face să ne întrebăm ce criterii au fost folosite pentru a determina dacă textele erau inspirate sau nu şi de ce a fost nevoie de mai multe secole, cel puţin în câteva cazuri, pentru a cădea de acord care cărţi sunt inspirate.

Cu siguranţă, este fals să susţinem că scrierile Noului Testament îşi derivă autoritatea din cea a instanţelor ecleziastice care le-au aprobat, ca şi cum autoritatea Bisericii ar fi primară, iar cea a Scripturii secundară. Pe de

altă parte, presupunerea oarecum facilă a polemiştilor protestanţi cum că Biserica a fost organizată pe baza Noului Testament este, de asemenea, neîntemeiată. Protestanţilor din secolul al XVI-lea, convinşi că Biserica trebuia reorganizată conform principiilor Noului Testament, le plăcea să presupună că nu fac decât să-i imite pe primii creştini, care se organizaseră tot pe baza Scripturii. Dar o clipă de reflecţie va arăta că acest lucru nu poate fi adevărat. Biserica se organiza în timp ce Noul Testament era scris şi, într-o măsură considerabilă, era deja organizată în momentul în care a fost compilat Canonul Muratorian. Se poate susţine teza că principiile după care s-a organizat Biserica sunt cele expuse în Noul Testament, dar cu greu se poate susţine că Biserica le-a derivat din Noul Testament, care încă nu exista. Cu toate acestea, este evident că, din momentul în care a existat, acesta s-a bucurat de o autoritate incontestabilă în Biserică, o autoritate mult superioară faţă de orice ar fi putut conferi Biserica însăşi.

1. Relativizarea importanţei Scripturii

În timpul Reformei, tradiţionalismul romano-catolic a încercat să combată principiul protestant al Scripturii, insistând asupra faptului că există două surse autoritare de revelaţie divină: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Scriptura este doar o parte a întregului. Pe cât de grav este un astfel de amendament pentru principiul *sola Scriptura*, pe atât de gravă a fost presupunerea din secolul al XIX-lea, conform căreia tot ceea ce este nobil, elevat şi inspirator trebuie să fie, prin urmare, „insuflat divin“ şi poate fi numit „revelaţie“. Romano-catolicii din secolul al XVI-lea susţineau că tradiţiile lor erau de asemenea revelaţie, alături de Scriptură, dar pretindeau pentru ambele o autoritate absolută, pe care protestanţii o acordau doar Scripturii. Protestanţii din secolul al XIX-lea – Adolf Harnack, de exemplu – nu au negat faptul că Scriptura este inspirată, dar au slăbit şi generalizat atât de mult conceptul de inspiraţie, încât acesta şi-a pierdut cea mai mare parte din autoritate. Mişcările de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, cum ar fi clasicismul, idealismul şi romantismul, vedeau poeţii, muzicienii, filozofii şi eroii ca pe oameni „inspiraţi“. Harnack a transferat această mentalitate asupra Bisericii primare

şi a considerat că Noul Testament actual era doar o parte a unui grup mult mai mare şi vag definit de scrieri sacre. În consecinţă, nu există nici un motiv anume pentru a atribui o autoritate specială Noului Testament.

Pentru a-şi susţine afirmaţia că Biserica primară avea o viziune foarte vagă asupra inspiraţiei, Harnack a citat *Didahia*, sau *Învăţătura celor doisprezece Apostoli*, care nu fusese redescoperită decât recent: „Tot ceea ce dă mărturie despre Domnul vine prin Duhul Sfânt“[3]. De altfel, Pavel spune tot ceva asemănător: „Nimeni nu poate zice «Isus este Domnul!» decât prin Duhul Sfânt“ (1 Corinteni 12:3). Harnack vedea Scriptura propriu-zisă doar ca pe un „reziduu“ al unui important corp de revelaţie, din care o mare parte s-a pierdut. Dar dacă tot ceea ce este religios este cumva „inspirat“, atunci nici un text inspirat anume, nici măcar Noul Testament, nu poate avea o autoritate normativă, deoarece multe texte vechi diferă şi chiar intră în conflict unele cu altele, lucru pe care Harnack îl cunoştea mult mai bine decât majoritatea. Trebuie să recunoaştem că primii creştini foloseau cuvântul „sfânt“ într-un mod care ar putea să ne pară ceva prea lejer. Multe scrieri erau numite sfinte, la fel ca şi scriitorii lor, fiindcă primii creştini îi numeau pe toţi credincioşii „sfinţi“. Dar, aşa cum erau capabili să facă o distincţie categorică între apostoli şi ceilalţi bărbaţi şi femei sfinţi, tot aşa făceau o distincţie categorică şi între scrierile apostolice ale Noului Testament şi operele edificatoare ale altor „oameni sfinţi“.

Creştinii contemporani, atât protestanţii, cât şi romano-catolicii, consideră în general că Biblia nu poate avea în zilele noastre decât o autoritate limitată şi relativă. Nu e cazul să intrăm în raţionamentul din spatele acestei presupuneri şi nici să-i punem în discuţie înţelepciunea pentru a înţelege că nu trebuie să o transferăm asupra primelor secole ale Bisericii. Vechea atitudine protestantă faţă de Biblie, de fapt atitudinea majorităţii creştinilor din momentul în care a fost disponibil un text complet, a fost aceea de a o privi ca pe o singură carte – aproape ca şi cum ar fi fost scrisă într-o singură şedinţă şi prezentată apoi de Isus în forma actuală în momentul când şi-a întemeiat Biserica.

Creştinii au ştiut dintotdeauna că Biblia ca întreg şi chiar Noul Testament au o istorie; a existat o perioadă în care cartea Apocalipsei lui Ioan nu fusese încă scrisă, apoi o lungă perioadă în care a fost disponibilă doar la

nivel local, urmată de o perioadă şi mai lungă în care nu a fost acceptată în mod universal că ar fi canonică. Deşi ştiau acest lucru, creştinii au avut tendinţa de a trata Biblia nu doar ca pe o unitate armonioasă şi coerentă ca întreg, ci chiar ca pe un document unic, un manual al adevărului religios. Când ştiinţa criticismului biblic a început să se concentreze asupra procesului prin care s-a format textul şi a scos la lumină lungile decenii de care au avut nevoie cel puţin unele cărţi ale Noului Testament pentru a-şi câştiga acceptarea generală, a început să se răspândească teoria opusă: Noul Testament a fost văzut ca o acumulare de scrieri şi mărturii diverse, adesea în dezacord şi uneori chiar în contradicţie unele cu altele.

Dacă postulăm că Noul Testament are o origine relativ târzie şi că abia ulterior a început să capete o utilizare generală în rândul creştinilor, şi chiar că uneori se contrazice pe sine, atunci nu ne vom aştepta să găsim în el „credinţa care a fost dată o dată pentru totdeauna“. Crezurile Bisericii primare, după cum ştim, sunt de origine târzie. Cu toate acestea, deşi crezurile ecumenice au fost foarte târzii, şi chiar Noul Testament apare relativ târziu şi a fost adoptat în mod fragmentar, este posibil să susţinem că atât crezurile, cât şi Noul Testament atestă o credinţă care a fost într-adevăr „dată o dată“. Faptul că au încolţit mereu erezii, încă de la începuturile creştinismului, dar mereu au fost date la o parte, lăsând intact un nucleu de credinţă de-a lungul secolelor, confirmă teza că nucleul a existat şi a fost solid încă de la bun început, chiar dacă documentele care îl definesc şi care ne servesc acum drept standarde de comparaţie sunt relativ târzii.

2. Închiderea canonului Noului Testament

Există două provocări la adresa Noului Testament în forma sa actuală. Prima, cea a lui Marcion, ar fi exclus tot ce era evreiesc din Scriptură, un proces care în mâinile sale a lăsat doar bucăţi din Luca („Evanghelia“) şi din Pavel („Apostolul“). A doua provocare, cea a lui Montanus, ar fi acceptat întregul Nou Testament, dar ar fi pretins că la fel de autoritare sunt şi profeţiile lui Montanus însuşi şi ale altora, acestea trebuind să fie incluse în corpusul revelaţiei divine. Deşi marcioniţii şi montaniştii au dispărut de pe scena religioasă, creştinismul contemporan este în continuare influenţat

de ceea ce am putea numi „minimaliști“ și „maximaliști“ în ceea ce privește acceptarea revelației: minimaliștii, ca și Marcion, ar vedea puține lucruri ca având autoritate, dacă nu chiar nimic, și ar reduce Scriptura la câteva pasaje pe care le-ar stabili ei drept autentice. Minimaliștii moderni, cum ar fi adepții lui Rudolf Bultmann și ai școlii sale de interpretare a Noului Testament[4], consideră că doar o mică parte a Noului Testament reprezintă o consemnare autentică a cuvintelor și faptelor reale ale lui Isus. În plus, își permit o mare libertate în a decide cum să pună în practică chiar și pasajele pe care nu le contestă. În acest sens, ei se deosebesc de Marcion, care cel puțin a încercat să urmeze, cât mai riguros posibil, acele părți din Scriptură pe care le accepta. Scena religioasă modernă de la periferiile creștinismului oferă, de asemenea, exemple de „maximaliști“, care, la fel ca Montanus, adaugă noi revelații la Biblie. Biserica Sfinților din Zilele din Urmă (mormonii), adepții credinței „știință creștină“ (*Christian Science*), Martorii lui Iehova și alții asemenea ilustrează maximalismul modern, însă aceștia îl depășesc pe Montanus în sensul că noile lor revelații modifică substanțial învățătura Bibliei.

Putem estima că canonul Noului Testament era practic complet în anul 200 d.Cr., deși câteva cărți au rămas controversate până în secolul al IV-lea. Închiderea canonului a avut o importanță enormă, deoarece a însemnat că, de atunci încolo, disputele teologice nu mai puteau afecta sursa doctrinei, texul Scripturii înseși. De la închiderea efectivă a canonului Noului Testament, în jurul anului 200, vor mai fi necesare încă două secole și jumătate pentru ca creștinismul să ajungă la un acord asupra a două dintre doctrinele sale fundamentale: doctrina Sfintei Treimi și doctrina despre unica Persoană și cele două naturi ale lui Cristos.

Iuda, într-o cărticică ce a avut nevoie de ceva timp pentru a fi acceptată peste tot ca parte a Scripturii, a vorbit despre o credință care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna. Dacă credința aceasta a fost cu adevărat dată, cum și de ce a durat atât de mult timp ca Biserica primară să o înțeleagă și să o definească așa cum a făcut-o la Niceea, Constantinopol și Calcedon?

---

11. Din ediția *Apologeți de limbă latină*, Editura EIBMBOR, București, 1981 (n. red.).

6
APOLOGEŢII

Prin urmare, când Dumnezeu i-a dezvăluit omului adevărul, a voit ca acesta să cunoască doar ceea ce îi este folositor pentru a şti să îşi orânduiască viaţa. Dar cu privire la cele ce ţin de dorinţa curioasă şi profană a păstrat tăcere, pentru ca acestea să rămână tăinuite. Aşadar, pentru ce mai cauţi cele pe care nu le poţi cunoaşte şi care nu te fac mai fericit dacă le ştii? În om se află deja o înţelepciune desăvârşită dacă el cunoaşte faptul că există un singur Dumnezeu, care a creat toate lucrurile. — Lactanţiu, *Instituţiile divine* II, 8[12]

Când copiii aflaţi la clasele de catehеză de duminică se gândesc la Biserica primară, sunt învăţaţi să se gândească la martiri. Când teologii se gândesc la ea, învaţă să se gândească la apologeţi. În primele trei secole ale erei creştine, fiecare credincios creştin trebuia să ia în calcul posibilitatea de a fi condamnat la moarte pentru credinţă. Există o legătură între martiri, care au murit pentru credinţa lor, şi apologeţi, care au încercat să o explice (mulţi dintre aceştia din urmă au devenit martiri). În general, autorităţile romane nu erau prea încântate să condamne la moarte oameni care altfel păreau inofensivi, doar de dragul unei credinţe religioase, într-o epocă în care practic orice altă religie era „licită“ şi tolerată. Autorităţilor le era greu să obţină informaţii credibile, deoarece creştinii nu aveau o constituţie, nu aveau un crez oficial şi nu aveau manuale de doctrină general acceptate. Unii creştini au început să simtă că unii împăraţi „buni“, precum Antoninus Pius (138–161) şi Marcus Aurelius (161–180), ar fi aprobat creştinismul dacă l-ar fi înţeles cu adevărat. O parte dintre ei şi-au asumat sarcina de a explica şi de a apăra credinţa în faţa persecutorilor săi: scrierile lor reprezintă marile apologii ale Bisericii primare. Apologeţii nu au avut prea mult succes în a înlătura ostilitatea autorităţilor; conform legendei, pentru a realiza acest lucru a fost nevoie de o viziune foarte limpede, primită de împăratul Constantin înaintea unei bătălii cruciale. Dar apologeţii au făcut ceva ce nici un împărat nu ar fi putut face pentru ei: au sistematizat credinţa

creştină şi au înfăţişat viaţa Bisericii din acele secole timpurii.

Primul mare apologet a fost Iustin Martirul (cca 100–cca 165), un filozof păgân convertit, care a fost executat în timpul domniei lui Marcus Aurelius. Pe lângă marea sa lucrare, *Apologia întâi*, a scris şi un apel de evanghelizare sau apologetic, adresat evreilor, *Dialogul cu iudeul Trifon*. Discipolul său, sirianul Taţian, care a armonizat cele patru Evanghelii în *Diatessaron*, a scris şi el o importantă apologie, la fel ca Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei şi Atenagora Atenianul, care au murit cu toţii înspre sfârşitul secolului al II-lea.

Printre primii apologeţi, cei mai însemnaţi au fost Irineu de Lyon, marele adversar al gnosticilor, şi Tertulian din Cartagina, retor şi avocat de limbă latină. Irineu şi Tertulian au fost cu adevărat nişte teologi de mare anvergură. Apologiile lor marchează afirmarea creştinismului ca o forţă intelectuală pe scena lumii elenistice. După ce la început a crezut că sfârşitul lumii era iminent, creştinismul a iniţiat concilierea cu o cultură veche, mândră şi bogată, dar şi blazată, decadentă şi cinică. Marile apologii au fost produsul acestei necesităţi. Ori de câte ori credinţa şi morala creştinilor intră în conflict cu valorile culturii înconjurătoare, apologiile redevin necesare.

Primii apologeţi au fost primii interpreţi ai credinţei creştine în lume; predecesorii lor au predicat-o şi, într-o oarecare măsură, au explicat-o în speranţa de a câştiga convertiţi. În schimb, scopul apologiei a fost acela de a câştiga înţelegere. Deoarece se adresau celor care nu agreau sau chiar disprețuiau creştinismul, autorii lor au depus mari eforturi pentru a le face convingătoare. În esenţă, apologeţii au fost cei care au creat creştinismul catolic timpuriu, care începe să capete o formă clară în timpul domniei lui Marcus Aurelius. Într-un anumit sens, politica de persecuţie şi represiune a autorităţilor a fost cea care a făcut ca Biserica primară să fie cu adevărat catolică şi ecumenică. Întrucât persecuţia a avut loc la nivelul întregului imperiu, apologiile erau citite în tot Imperiul Roman, aşa cum probabil că nu ar fi fost cazul altor texte teologice. Astfel, ostilitatea administraţiei a ajutat la popularizarea primelor lucrări de teologie creştină. Cu mult înainte ca creştinismul să fie recunoscut oficial, acesta devenise o instituţie la nivelul întregului imperiu.

Au reuşit apologeţii să-şi atingă scopul de a schimba mentalitatea împăraţilor şi a oficialilor guvernamentali? Nu există nici o dovadă că au avut succes. Însă au pus bazele disciplinei intelectuale a teologiei, care în cele din urmă a făcut din creştinism cea mai studiată şi mai academică dintre marile religii ale lumii. Gnosticismul, marcionismul şi montanismul au scos foarte rapid în prim-plan soarta creştinismului în lipsa unor canoane general acceptate ale Scripturii şi ale credinţei. Apologetica, numită acum „apărarea credinţei“, a început ca o apărare a credincioşilor.

Pe măsură ce comunitatea creştină a început să îşi exprime ideile mai clar şi mai detaliat, o credinţă ortodoxă, incluzând o doctrină adecvată şi corectă, a ajuns să fie considerată esenţială pentru mântuirea personală. Liberalismul din secolul al XIX-lea a criticat dezvoltarea standardelor ortodoxiei: „Pe măsură ce credinţa a devenit doctrină, Biserica catolică s-a interpus între individ şi mântuirea lui“[1]. Este de la sine înţeles că aderarea la un anumit set de doctrine nu este ceea ce Pavel sau primii creştini înţelegeau prin „credinţa care îndreptăţeşte“. Cu toate acestea, credinţa lui Pavel era mult mai mult decât o simplă atitudine de încredere; era o încredere bazată pe anumite convingeri precise. Provocarea pentru teologia ortodoxă a fost să enunţe şi să definească aceste convingeri într-un mod care să nu fie atât de arid, pedant şi plictisitor, încât aspectul de încredere al credinţei să se piardă.

Acolo unde există standarde doctrinare fixe este cu siguranţă posibil ca credinţa să degenereze într-un simplu formalism. Pe de altă parte, acolo unde nu există standarde fixe, clar recunoscute, cele mai nebuneşti şi mai fanteziste idei se pot amesteca cu doctrinele creştine de bază, devenind foarte greu mai apoi să le separăm. Experienţa primilor creştini înainte de formularea crezurilor, precum şi cea a creştinilor moderni, după ce crezurile au fost date uitării, indică acelaşi lucru: acolo unde nu există norme doctrinare clare, chiar şi creştinii care intenţionează să-şi păstreze credinţa se pot îndepărta cu uşurinţă de ea şi se pot trezi atraşi în foarte grave erori. Dacă nu ne mulţumim cu erezia, atunci va fi necesar să acceptăm o doză destul de substanţială de teologie doctrinară. Printre primii creştini care au oferit Bisericii o doctrină suficient de solidă au fost cei doi pionieri ai literaturii teologice de limbă greacă şi, respectiv, de limbă latină, Irineu şi

Tertulian.

1. Marii apologeţi: Irineu şi Tertulian

Irineu, un creştin de limbă greacă din Asia Mică, a slujit ca episcop de Lyon, în sudul Galliei, în ultima parte a secolului al II-lea. A fost discipolul lui Policarp al Smirnei, el însuşi ucenic al apostolului Ioan, întruchipând astfel un fel de legătură personală cu primele zile ale Bisericii. Tertulian, un laic, a trăit în Cartagina, în Africa de Nord (cca 160–cca 230), şi este primul reprezentant notabil al creştinismului de limbă latină. Irineu este cel mai bine cunoscut pentru atacurile sale împotriva gnosticismului, iar timp de multe secole lucrarea sa *Împotriva ereziilor* a fost principala sursă pentru cunoaşterea teologiilor gnostice; este o lucrare relativ de încredere, în ciuda intenţiei sale polemice. Tertulian a scris pe larg împotriva lui Marcion, dar şi-a încheiat cariera în tabăra ereziei opuse, cea a lui Montanus. Tertulian este, de asemenea, primul creştin de la Pavel încoace care a scris suficient de mult despre sine pentru a ne putea face o idee despre personalitatea sa. Irineu a contribuit prin profunzime la teologia în formare a Bisericii; Tertulian, prin precizie.

a. Doctrina despre Dumnezeu

Punctul fundamental de plecare atât pentru gnosticism, cât şi pentru erezia lui Marcion a fost negarea faptului că Dumnezeul cel adevărat este Creatorul universului material. Prin urmare, Irineu îşi începe *opus magnum*-ul cu o mărturisire de credinţă în Dumnezeul unic, care este Creatorul, atât al cerului, cât şi al pământului.[2] Irineu insistă asupra faptului că există un singur şi unic Dumnezeu. Deşi a fost forţat să sublinieze unicitatea lui Dumnezeu din cauza conflictului cu gnosticismul şi marcionismul, care afirmau contrariul, Irineu a pus astfel şi bazele specificei formulări a doctrinei creştine despre Sfânta Treime. Fără o insistenţă clară asupra unicităţii lui Dumnezeu, mărturisirea dumnezeirii Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh ar fi putut duce cu uşurinţă la un fel de politeism. Irineu avertizează împotriva speculaţiilor despre ce s-a întâmplat înainte de creaţie şi despre modul în care a fost născut Fiul.[3]

b. Antropologia

În mod tradiţional, prezentarea doctrinei lui Dumnezeu este urmată de antropologie, doctrina despre om – un pas preliminar logic pentru prezentarea Persoanei lui Cristos, care este mărturisit drept Dumnezeu şi om. Irineu susţinea că omul a fost creat bun şi a devenit corupt prin actul voluntar de a păcătui, adică prin neascultarea faţă de Dumnezeu. Omul, aşa cum a fost creat, este în acelaşi timp liber şi muritor: sufletul este o substanţă nemuritoare, dar este lipsit de formă dacă nu este întrupat. Irineu vede neamul omenesc recapitulat în Adam, primul om; prin păcatul lui Adam, întregul neam omenesc a devenit păcătos şi supus morţii.[4] Deşi doctrina lui Irineu despre om nu este foarte dezvoltată, ea prezintă nişte trăsături importante: (1) situaţia precară a omului, ca să împrumutăm limbajul secolului nostru, nu face parte din natura sa; (2) este un defect moral, nu fizic; şi (3) acest lucru este adevărat chiar dacă defectul a devenit acum ereditar. Tertulian a introdus prima terminologie pentru ceea ce numim astăzi păcatul originar: *vitium originis*, „viciu (defect) de origine“, şi *naevus peccati*, „însemn din naştere al păcatului“[5]. Atât Tertulian, cât şi Irineu au afirmat că omul căzut posedă o parte din lumina adevărului şi libertatea voinţei.

c. Mântuire şi istorie

Gnosticismul este în esenţă o filozofie religioasă; ceea ce este cel mai important pentru el este înţelegerea relaţiilor dintre divinitate, eoni, lume şi noi, oamenii. El asumă o viziune cosmică ce se extinde la nesfârşit dincolo de istorie. Irineu nu este indiferent la implicaţiile cosmice ale credinţei creştine, dar interesul său este centrat pe cursul evenimentelor din istoria reală a acestei lumi: relaţia lui Dumnezeu cu omul este condiţionată nu de procesele cosmice care implică eonii Pleromei, ci de ceea ce face omul însuşi de-a lungul istoriei sale. Irineu este astfel un precursor atât al teologiei Legământului, cât şi al conceptului de „istorie a mântuirii“ (*Heilsgeschichte*). La el găsim deja menţionarea a trei legăminte între Dumnezeu şi om (greacă – *diathékai*, latină – *foedera*), primul fiind legea naturii, al doilea Decalogul, respectat de legea rituală, şi, în cele din urmă, al treilea legământ în Cristos. Primul legământ a fost universal, al doilea

particular, implicând doar evreii; al treilea, din nou, este universal.[6]

d. Cristologia

Trăsătura cea mai caracteristică a teologiei lui Irineu este cristologia. El este primul gânditor creştin care a încercat să formuleze în mod sistematic semnificaţia Persoanei şi a lucrării lui Cristos. Când privim înapoi, observăm trei caracteristici importante ale lui Irineu şi ale operei sale: (1) s-a opus în detaliu gnosticismului, (2) făcând acest lucru, ne-a oferit o excelentă cristologie timpurie, (3) a fost un biblist desăvârşit şi, ca atare, primul mare exponent a ceea ce vom ajunge să numim principiul Scripturii în teologie. El este „catolic“, în sensul că reprezintă atât moştenirea ioaneică, cât şi pe cea paulină, şi este un tradiţionalist în ceea ce priveşte interpretarea Scripturii. Spre deosebire de alţi Părinţi ai Bisericii primare – Clement al Alexandriei, Tertulian, Origen, Ciprian, pentru a numi doar patru –, Irineu este un apărător extraordinar de ferm, calm şi echilibrat al ortodoxiei biblice.

Irineu a rămas cunoscut mai ales pentru atacurile sale la adresa gnosticismului, o lovitură mortală dată acestui curios amalgam de religii şi filozofie (deşi, după cum vom vedea, impulsul gnostic va apărea de nenumărate ori în istoria gândirii creştine). Opoziţia sa faţă de gnosticism a fost cea care a creat la Irineu îmbinarea aparte dintre autoritatea biblică şi interpretarea tradiţională cu pietatea practică, care este semnul distinctiv al Bisericii primare. Atâta timp cât tradiţia a păstrat Scriptura şi s-a mulţumit în primul rând să o explice, nu a fost nevoie de *sola Scriptura* a Reformei protestante. Chiar şi după ce catolicismul medieval a atribuit tradiţiei şi chiar papei însuşi capacitatea de a face inovaţii doctrinare de mare anvergură, încurajându-i astfel pe reformatori să se revolte împotriva întregii tradiţii, primii protestanţii şi cei de mai târziu continuă să întrezărească în Irineu un spirit apropiat.

Singura autoritate a lui Irineu a fost Scriptura: polemica sa împotriva tradiţiilor secrete ale gnosticismului poate fi uşor adaptată de către contestatarii protestanţi pentru a fi folosită împotriva pretenţiilor romano-catolicilor privind autoritatea tradiţiei catolice. Pentru Irineu, Scriptura trebuia interpretată în conformitate cu tradiţia, deoarece aceasta este singura

garanţie că cineva se dedică cu adevărat în mod corect Scripturii. Subliniind unitatea mărturiei Bisericii, transmisă prin intermediul episcopilor, Irineu a anticipat maxima lui Vincenţiu din Lerini, conform căreia „ne ţinem de ceea ce a fost crezut întotdeauna, pretutindeni şi de către toţi“. Faptul că Irineu putea face apel la concordia episcopilor ca piatră de temelie pentru adevărata doctrină indică faptul că trebuie să fi existat într-adevăr un larg consens perceput ca atare în cadrul Bisericii.[7] Deşi nu le-a formulat foarte precis, Irineu a anticipat, de asemenea, conceptele ulterioare de suficienţă şi ineranţă a Scripturii. Biblia nu ne oferă toate informaţiile pe care ne-am putea dori să le avem şi nu este întotdeauna uşor să o înţelegem, dar în punctele sale cheie este clară şi ne spune ceea ce avem nevoie să ştim.[8] După Irineu, tradiţia apostolică ne conduce înapoi la expunerile celor care au scris Scripturile, apostolii, a căror mărturie este total lipsită de orice pată de neadevăr.[9]

Cristologia lui Irineu ar trebui examinată în contextul atacului asupra gnosticismului, al încrederii sale în tradiţie şi al locului dominant pe care îl acordă Scripturii. Procedând astfel, vom descoperi că el avea o înţelegere bine dezvoltată a dumnezeirii lui Cristos, care însă se suprapunea peste o înţelegere mai puţin articulată a lui Dumnezeu.

Gnosticii precum Valentin plecau de la ceea ce ei credeau a fi o gnoză detaliată şi credibilă a „Dumnezeului necunoscut“ (afirmaţie care se contrazice singură, fapt pentru care Irineu nu a omis să-i ridiculizeze). Această gnoză explica viaţa lăuntrică a divinităţii, Pleroma şi eonii dinaintea începutului lumii. Ea a produs apoi o viziune docetică, defectuoasă din punct de vedere cristologic, despre omul care a trăit printre oameni în calitate de Mesia. Deşi pretindea că ştie totul despre realitatea divină, gnosticismul a produs o doctrină despre Cristos care nu reuşea să-i înţeleagă realitatea, faptul că s-a născut, a suferit, a murit şi, conform credinţei creştinilor, a înviat ca om, nu ca un spirit neînsufleţit sau ca o fantomă docetistă.

Irineu nu a pretins că ar cunoaşte natura interioară a dumnezeirii; în schimb, el a analizat mărturia Scripturii şi a Bisericii cu privire la Persoana şi lucrarea lui Cristos şi a făurit o cristologie impresionantă, coerentă şi credibilă, care a rezistat cu bine la cele mai critice întrebări din epocile

ulterioare. Punctul în care Irineu nu a fost exhaustiv a fost cel al doctrinei despre Dumnezeu, iar expunerea sa despre Sfânta Treime a rămas rudimentară. Gnosticii l-au banalizat pe Cristos comparându-l cu Pleroma lor fantastică de eoni. Irineu l-a recunoscut pe Isus Cristos ca om deplin, real şi, în acelaşi timp, a mărturisit că este Dumnezeu. Păstrarea ideii de monoteism impunea în mod evident o explicaţie a modului în care Cristos poate fi Dumnezeu şi, în acelaşi timp, distinct de Tatăl, fără a implica doi dumnezei. Cristologia completă a lui Irineu avea nevoie de doctrina Treimii ca singură alternativă la diteism sau politeism.

Spre deosebire de gnostici, precum şi de Tertulian şi Ipolit Romanul (cca 170–235) – ambii implicaţi în cele din urmă în activităţi schismatice, dacă nu chiar eretice –, Irineu nu şi-a dezvoltat cristologia pornind de la consideraţiile generale privind natura Logosului ca „unic mijlocitor între Dumnezeu şi oameni“ (1 Timotei 2:5). Ideea unui Logos-Mijlocitor între Dumnezeul unic – transcendent, radical diferit şi adesea incognoscibil, care sălăşluieşte într-o simplitate şi o unitate netulburată – şi lumea contingentă, tranzitorie, a particularităţii şi multiplicităţii, era veche. Atât Filon cât şi stoicii s-au bazat pe această idee. Tertulian şi Ipolit, asemenea apologeţilor care i-au precedat, dau impresia că au plecat de la o doctrină a Logosului pe care s-a suprapus doctrina întrupării. Este relevant faptul că Irineu, în combaterea gnosticismului, cu Pleroma sa de eoni intermediari între Dumnezeul necunoscut şi lume, s-a întors la Biblie şi la Persoana istorică a lui Isus. Ori de câte ori acest lucru este omis, creştinismul riscă să devină o altă filozofie religioasă. Cristos devine cheia care deschide porţile cunoaşterii, dar nu mai este „pârga celor adormiţi“ (1 Corinteni 15:20). În consecinţă, Isus Cristos nu ar mai putea fi cu adevărat „calea, adevărul şi viaţa“ (Ioan 14:6). Irineu nu a încercat să evite capcana particularismului care pândeşte orice efort de a face dintr-un eveniment istoric „accidental“, chiar şi din evenimentul Isus Cristos, o parte a adevărului etern. Rămânând în contact ferm cu Isus cel istoric, Irineu a oferit o contrapondere nepreţuită la tendinţa multor creştini, chiar şi a celor relativ ortodocşi, de a vedea în Cristos doar pe Mijlocitorul cosmic, nu şi pe Isus cel omenesc. Când Irineu vorbeşte despre Logos sau despre Fiul lui Dumnezeu, aproape invariabil îl are în vedere pe Isus Cristos.

Grație fidelității sale față de Isus cel istoric, Irineu nu i-a urmat pe acei gânditori creştini anteriori care vedeau în Cristos Ideea, Cuvântul creator sau Raţiunea (*Noús*) lui Dumnezeu – toate idei care au ceva în comun cu gnosticismul. Miza va deveni pe deplin evidentă abia două secole mai târziu, când discuţia despre doctrina Sfintei Treimi va fi în plină desfăşurare, dar chiar şi la Irineu se face deja o distincţie importantă. Ceea ce este în joc nu este dumnezeirea Fiului, adică a lui Cristos, ci calitatea sa de persoană, iar aceasta este ceea ce nu se afirmă prin utilizarea unor termeni precum „Idee“, „Cuvânt creator“, *Noús*. Irineu spune şi despre însuşi Dumnezeu că este Logos[10], dar, firește, nu poate renunţa la acest termen ca titlu pentru Cristos, pe care apostolul Ioan îl identifică în mod explicit drept Cuvântul Întrupat (Ioan 1:14).

e. Teme ale cristologiei lui Irineu de Lyon

Întrucât Irineu era interesat în primul rând de lucrarea mântuitoare a lui Cristos, nu de a-l pune în raport cu diverse speculaţii cosmologice, cristologia sa este în primul rând soteriologie, adică o doctrină a ceea ce a făcut Cristos pentru mântuirea omenirii. Această soteriologie aduce cu sine o cristologie înaltă. Este important să observăm ordinea: o înţelegere a lucrării istorice a lui Cristos duce la o înţelegere a staturii sale cosmice şi, în cele din urmă, a dumnezeirii sale. În înţelegerea lucrării lui Cristos, Irineu repudiază gnosticismul împreună cu dualismul său spirit–materie. El a dat apoi teologiei de mai târziu o temă de bază: recapitularea. Mântuirea este o reînnoire şi o restaurare a Creaţiei, nu o anulare a acesteia. Harnack ne oferă un comentariu interesant: „Astfel, cristologia lui Irineu ocupă, într-un anumit sens, o poziţie de mijloc între cea a valentinienilor şi cea a lui Marcion, pe de o parte, şi doctrina despre Logos a apologeţilor anteriori, pe de altă parte: apologeţii au un interes cosmologic, Marcion doar soteriologic; Irineu are un interes atât cosmologic, cât şi soteriologic. Apologeţii îşi bazau speculaţiile pe Vechiul Testament, iar Marcion, pe Noul Testament; în schimb, Irineu se bazează atât pe Vechiul, cât şi pe Noul Testament“[11].

Irineu s-a abţinut cu prudenţă să încerce să explice dumnezeirea lui Cristos şi modul în care aceasta este legată de dumnezeirea Tatălui. În

secolul al II-lea, dumnezeirea şi Persoana lui Cristos nu erau încă suficient de bine definite pentru a permite ca ele să fie considerate de la sine înţelese şi ca o doctrină a Treimii să fie construită pe baza lor. Conceptul de Treime era deja prezent în mod implicit în formulele trinitare ale Noului Testament (de exemplu, Matei 28:19), dar nu va fi enunţat, chiar şi într-o formă rudimentară, până când Tertulian nu-l va folosi la o generaţie după Irineu. Contribuţia lui Irineu la evidenţierea raportului lui Cristos cu dumnezeirea constă în primul rând în lucrurile pe care le-a respins: Cristos nu este o emanaţie, iar Logosul nu a apărut la un moment dat în timp.[12] Logosul nu este nici un atribut, nici o manifestare a lui Dumnezeu, care este o substanţă absolut simplă şi imuabilă.[13] Cu aceste ultime afirmaţii, Irineu stabileşte un model pentru ceea ce a ajuns să fie numită „teologie clasică“, doctrina conform căreia Dumnezeu posedă anumite atribute incomunicabile (cu neputinţă de a fi împărtăşite de creaturi), mai exact, infinitatea, eternitatea şi imuabilitatea. Irineu emite o serie de afirmaţii care sună mai degrabă ca prezentările trinitare ulterioare, mai dezvoltate: „Logosul a existat întotdeauna ca acela care îl revelează pe Tatăl“[14] şi, prin urmare, este personal distinct de acesta, nu un mod al Tatălui, pentru a folosi terminologia ulterioară. Fiul este Dumnezeu prin natură, el este Dumnezeu adevărat.[15]

Irineu este un mărturisitor al noţiunii de persoană independentă a Fiului. El nu s-a confruntat cu tendinţele ulterioare care încercau să-l definească pe Fiul drept nimic mai mult decât o manifestare a unei unice Persoane, Tatăl. Potrivit lui Harnack, Irineu dă dovadă de o „remarcabilă nonşalanţă“ în ceea ce priveşte demonstrarea unităţii lui Dumnezeu în lumina dumnezeirii Fiului şi a distincţiei dintre Fiul şi Tatăl.[16] Întrucât Irineu era profund interesat de om ca om – nu ca de o scânteie a divinităţii prinsă în trup –, el avea un interes crucial pentru întruparea şi istoricitatea lui Cristos, dar nu şi pentru analiza teologică pe care generaţiile următoare aveau să o dezvolte pentru a explica cum poate Cristos să fie Dumnezeu şi să se distingă de Tatăl, în timp ce Dumnezeu rămâne unul, nu doi sau trei. El nu a dezvoltat aceste idei şi, în consecinţă, se spune uneori că Irineu promova un „trinitarism iconomic“ nedezvoltat. Aceasta înseamnă că el se ocupa de dumnezeirea Fiului şi a Duhului doar în contextul revelării şi al activităţii

lor mântuitoare, adică în contextul „iconomiei“[13] (planului) mântuirii. El îl subordonează pe Fiul Tatălui în această iconomie, dar nu susţine că Fiul este mai puţin decât Dumnezeu la modul deplin.

f. Trăsături specifice

Cristologia lui Irineu depinde de viziunea sa asupra omului, care este o fiinţă bună, deşi căzută. În momentul căderii sale, Adam cuprindea în sine omenirea, iar în el a căzut întregul neam omenesc. Aşa cum toţi cei care sunt uniţi cu Adam participă la pedeapsa lui Adam, tot aşa toţi cei al căror cap este Cristos se vor împărtăşi din răsplata ascultării lui. Irineu are astfel o viziune foarte realistă asupra unităţii neamului omenesc şi priveşte spre o cuprindere reală a naturii omeneşti răscumpărate în Cristos. Cristos are sarcina de a „recapitula“ creaţia; creaţia originară, bună, nu trebuie înlocuită, ci restaurată. Această idee, conform căreia în Cristos este recapitulată creaţia, ar putea evoca universalismul, adică mântuirea finală a tuturor [apocatastaza], dar Irineu nu a dat curs acestei idei. Pentru a putea recapitula creaţia, Isus Cristos trebuia să posede atributele dumnezeirii; pentru a recupera omenirea, trebuia să fie om. Irineu ne-a lăsat moştenire două propoziţii cruciale: *Filius dei filius hominis factus*, „Fiul lui Dumnezeu [a devenit] fiu al omului“, şi *Iesus Christus vere homo, vere Deus*, „Isus Cristos, om adevărat şi Dumnezeu adevărat“. Isus Cristos este „unul şi acelaşi Isus Cristos, nu un Isus şi un Cristos, şi nu o simplă unire vremelnică dintre un eon şi un om, ci unul şi acelaşi, cel care a creat lumea, s-a născut, a suferit şi s-a înălţat“[17]. Împotriva gnosticilor, Irineu a afirmat că Cristos este întruparea lui Dumnezeu, nu a unuia dintre mulţii eoni, iar împotriva lui Marcion a afirmat că lumea în care Cristos a venit este a lui, nu străină de el. Pentru Irineu, lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos depinde întru totul de identitatea dintre firea sa omenească şi firea noastră omenească.[18] Acesta este un punct culminant al clarităţii cristologice, care va fi atins din nou, dar nu depăşit, abia aproximativ trei secole mai târziu, la Conciliul de la Calcedon (451). Aceste evoluţii ulterioare nu au făcut decât să nuanţeze ceea ce a intuit Irineu prin formulări tot mai precise. Tertulian a formulat ideea că Isus Cristos posedă două naturi şi, prin aceasta, a pus bazele formulării adoptate ulterior la Calcedon, dar în ceea ce priveşte

conceptul, conciliul îi este dator lui Irineu. Irineu nu s-a confruntat cu întrebarea dacă întruparea a implicat o schimbare a naturii Cuvântului în momentul întrupării. Tertulian a negat orice schimbare, dar a vorbit despre o „unire cu“ sau „asumarea naturii omeneşti de către Logos“. Tertulian, asemenea lui Irineu, a insistat că ceea ce ne spune Evanghelia despre omul Isus trebuie spus şi despre Fiul ca Dumnezeu. Astfel, el putea să vorbească despre „Dumnezeu răstignit“ şi chiar să spună: „Dumnezeu a vrut să se nască“. Cea de-a doua formulare este de două ori importantă, întrucât afirmă atât faptul că Cel care s-a născut este Dumnezeu, cât şi că putem vorbi despre Dumnezeu, în Persoana Fiului, din perspectiva devenirii, nu doar ca despre o Fiinţă absolută. Limbajul lui Tertulian anticipează formulările explicite de la Calcedon. El ne dezvăluie că ceea ce vom ajunge să cunoaştem ca ortodoxie calcedoniană era deja prezent, cel puţin implicit, încă de la începutul secolului al III-lea.

2. Noi direcţii: de la Părintele necunoscut al gnosticismului la Părintele suferind al patripasianismului

La mijlocul secolului al II-lea, atât gnosticismul, cât şi marcionismul predicau că adevărata divinitate este un Dumnezeu Tată necunoscut. Tatăl nu avea nimic de-a face cu lumea materială, care era lucrarea eonilor degeneraţi sau a agentului lor, Demiurgul. Marii oponenţi ai acestor două mişcări, Irineu şi Tertulian, au adoptat o viziune opusă asupra Tatălui. Departe de a fi inaccesibil şi incognoscibil, Dumnezeu a intervenit în lume nu doar creând-o, ci şi mai dramatic, întrupându-se în omul Isus Cristos. Unii creştini au interpretat întruparea în sensul că însuşi Dumnezeu Tatăl a devenit om şi a suferit, un punct de vedere cunoscut sub numele de patripasianism („Tatăl-suferind“). Acesta a prefigurat erezia modernă cunoscută sub numele de mişcarea „morţii lui Dumnezeu“[19]. Patripasianismul recunoştea faptul că Isus Cristos este pe deplin Dumnezeu, dar nu îl identifica pe Fiul ca o Persoană separată, distinctă de Tatăl. Firește, nici termenul grecesc *hypóstasis*, nici cuvântul latin *persona* nu dobândiseră încă înţelesul pe care au ajuns să îl aibă în timpul eforturilor de conceptualizare a tainei Sfintei Treimi, şi anume acela de conştiinţă

distinctă, durabilă şi indivizibilă.

Problema poate fi enunţată simplu. Scriptura ne învaţă, iar creştinii mărturisesc că Isus, Fiul, este cu adevărat Dumnezeu. El posedă atributele dumnezeirii şi săvârşeşte lucrări pe care nimeni altcineva decât Dumnezeu nu le-ar putea face. Aceeaşi afirmaţie poate fi făcută şi despre Duhul Sfânt, deşi există mai puţine referiri că Duhul este Dumnezeu decât cele cu privire la Fiul. În acelaşi timp, creştinismul, în armonie cu iudaismul, insistă asupra faptului că Dumnezeu este unul. Cum este posibil să spui că Tatăl este Dumnezeu şi Fiul este Dumnezeu şi, mai mult, că şi Duhul Sfânt este Dumnezeu, negând totodată că Tatăl este Fiul sau Duhul Sfânt, şi totuşi să susţii că există un singur Dumnezeu? O soluţie a fost propusă de cel mai celebru teolog egiptean, Origen. Fără geniala contribuţie a lui Origen, ceea ce noi astăzi numim „ortodoxie trinitară“ nu ar fi apărut. Din nefericire pentru memoria acestui mare alexandrin, imaginaţia sa a fost atât de fertilă şi speculaţiile sale atât de complexe, încât ortodocşii răsăriteni îl consideră nu un sfânt şi un Părinte al Bisericii, ci un mare eretic. Origen, asemenea lui Tertulian înaintea lui, a avut o contribuţie nepreţuită la dezvoltarea doctrinei ortodoxe, dar a produs şi multe idei neortodoxe, încât creştinii ortodocşi sunt stânjeniţi de datoriile pe care le au faţă de el, în timp ce marii liberali, cum ar fi Harnack, îl adoptă fără ezitare.

a. Şcoala din Alexandria

Metropola elenistică Alexandria devenise capitala intelectuală a iudaismului încă înainte de distrugerea Ierusalimului, din anul 70 d.Cr. Alexandria este locul în care cei şaptezeci de cărturari s-au reunit pentru a realiza traducerea în greacă a Scripturilor ebraice, Biblia Septuaginta (prescurtată în mod tradiţional LXX). Alexandria a fost, de asemenea, patria lui Filon, înţeleptul evreu ale cărui capacităţi intelectuale şi productivitate fac din el un succesor pe măsură al păgânului Platon, precum şi un precursor de seamă al creştinului Origen. În persoana lui Origen (cca 185–254), creştinismul a dat naştere pentru prima dată unui cărturar de anvergura celor mai mari gânditori şi scriitori ai Antichităţii.

A fi creştin în Alexandria secolului al II-lea însemna să te confrunţi cu înaltele realizări intelectuale atât ale păgânilor, cât şi ale evreilor. Nu este

surprinzător faptul că oraşul a devenit în curând şi capitala culturii creştine: prima academie creştină de renume a fost înfiinţată acolo. Alexandria şi-a păstrat influenţa până în epoca calcedoniană, dispărând în cele din urmă din centrul scenei creştine doar din cauza cuceririi musulmane.

Înainte de a deveni cunoscută pentru creştinismul ortodox, Alexandria fusese casa celebrului eretic gnostic Valentin. Valentin a adoptat metoda lui Filon de interpretare alegorică a Scripturii pentru a produce fascinanta, deşi necredibila sa teorie a universului. Pentru o vreme, Valentin şi discipolii săi au coabitat cu creştinii ortodocşi din Alexandria. Prima reacţie cu adevărat energică împotriva gnosticismului a venit dinspre Occident.

Fantezistele speculaţii gnostice şi metoda alegorică de interpretare a Scripturii erau deopotrivă comune şi populare în Alexandria. Gânditorii creştini ortodocşi din Alexandria erau mai înclinaţi spre teologia speculativă şi mai puţin interesaţi de Persoana istorică a lui Isus decât cei din orice alt centru important al gândirii creştine timpurii. Cu toate acestea, Alexandria a dat şi mulţi reprezentanţi de seamă ai doctrinei istoricităţii şi firii omeneşti depline a lui Cristos, cel mai remarcabil fiind Atanasie (cca 293–373), marele apărător al credinţei ortodoxe de la Niceea.

Şcoala catehetică din Alexandria a fost înfiinţată pe când creştinismul era încă o credinţă persecutată şi clandestină. Se spune că primul său conducător, Panten, ar fi părăsit şcoala pentru a duce Evanghelia în „India“ (probabil în sudul Arabiei) undeva după anul 190. Puţin cunoscutul Panten a fost urmat de Clement, cunoscut sub numele de Clement al Alexandriei pentru a-l deosebi de Clement Romanul, numit primul episcop al Romei după Petru. Ne amintim că Clement al Alexandriei a fost cel care a indus confuzie în dezbaterea dintre ortodoxia creştină şi gnosticism, numind ortodoxia „adevărata gnoză“, iar pe creştinul matur „adevăratul gnostic“. Clement al Alexandriei (cca 150–cca 215) este cunoscut ca primul creştin care a întocmit un tratat sistematic de etică, *Pedagogul*. Asemenea gnosticilor cărora li se opunea, Clement a distins simpla *pístis* („credinţă“) a creştinului obişnuit de gnoza credinciosului matur şi bine instruit, dar, spre deosebire de aceştia, el a minimalizat semnificaţia distincţiei şi a susţinut că simpla credinţă este suficientă pentru mântuire, deşi o gnoză desăvârşită e de preferat. Deşi s-a afirmat puţin mai târziu decât Irineu, Clement

reprezintă un regres teologic față de acesta. Principiile sale etice sunt admirabile, dar ele datorează la fel de mult stoicismului precum Noului Testament. Doctrina sa este mai speculativă, mai puțin biblică și mai puțin matură decât cea a lui Irineu de Lyon.

Printre neajunsurile sale vădite, Clement nu pare să fie conștient de canonul complet al Noului Testament și nici nu pare deosebit de interesat de regula credinței, adică de forma timpurie a crezului creștin. Clement se referea adesea la tradiția secretă – spre deosebire de Irineu, care o dezaproba ferm –, iar afinitățile sale cu gnosticismul par să meargă dincolo de simplul împrumut de termeni gnostici. El este amintit mai ales ca profesor de etică, așa că datorită lui Clement, teologia doctrinară creștină nu a venit singură în lume, ci a fost însoțită de un sistem bine dezvoltat de etică. De la Clement încoace, „teologia morală“ (etica) a mers mână în mână cu „teologia dogmatică“ (doctrina), și practic fiecare mare înflorire a teologiei creștine a acordat atenție atât eticii, cât și doctrinei. (Prima ruptură a acestui legământ va apărea abia odată cu mișcarea pietistă modernă, respectiv odată cu cea de-a doua mișcare pietistă din secolul al XIX-lea.)

Chiar dacă Clement a fost profesor și etician, nu a contribuit prea mult la dezvoltarea doctrinei. În schimb, elevul și urmașul său, Origen, a contribuit mai mult decât oricine altcineva înainte de el și mai mult decât toți cei care i-au urmat, cu excepția câtorva. Fără îndoială, unul dintre cei mai strălucițigânditori creștini din toate timpurile, Origen avea o natură înflăcărată. În tinerețe a luat ca pe o poruncă referirea lui Cristos la cei care s-au făcut eunuci de dragul împărăției cerurilor (Matei 19:12) și s-a castrat singur. În consecință, nu a putut fi niciodată hirotonit preot.[20] Fiind deja profesor la școala lui Clement încă de la vârsta de optsprezece ani, Origen a asistat la cursurile celebrului fondator al neoplatonismului, Ammonius Saccas († cca 242). Neoplatonismul sublinia o distincție dualistă între trup și suflet, iar acest dualism marchează și gândirea lui Origen.

Origen este una dintre cele mai prolifice și mai pline de imaginație figuri intelectuale din istoria creștinismului; doar câțiva, cum ar fi Augustin, Ioan Gură de Aur, Toma din Aquino, Martin Luther, Jean Calvin și Karl Barth, pot fi comparați cu el. Origen poate fi numit întemeietorul teologiei creștine; chiar dacă Irineu, Clement și Tertulian l-au precedat fiecare în

definirea unor aspecte importante, a fost nevoie de un om de competența universală și de capacitatea productivă extraordinară a lui Origen pentru a aduna elementele necesare și a construi pentru teologie o bază științifică solidă. El se remarcă în trei domenii: (I) a fost primul veritabil cercetător creștin al Bibliei, producând atât studii textuale și exegetice, cât și ample comentarii; (2) în *De principiis* (*Despre principii*) ne-a oferit prima lucrare sistematică de dogmatică; (3) în *Împotriva lui Celsus*, el încheie marea serie de apologetică creștină timpurie.

Origen a avut ceva de spus despre aproape fiecare aspect al credinței creștine; ceea ce ne interesează în mod deosebit este cristologia sa și doctrina aferentă despre Dumnezeu. La fel ca Tertulian, care a contribuit cu mai multe teme valoroase pentru ortodoxie, dar a murit ca montanist, Origen a oferit un ajutor vital în stabilirea doctrinei ortodoxe despre Sfânta Treime, însă anumite idei mai excentrice i-au adus probleme. La trei secole după moartea sa martirică, Origen avea să fie condamnat postum ca eretic de către cel de-al cincilea Conciliu Ecumenic (553). Este paradoxal faptul că ortodoxia l-a condamnat în cele din urmă, deoarece ea îi datorează lui Origen cheia înțelegerii Sfintei Treimi ca întreită în Persoane, dar constituind un singur Dumnezeu, fără de care ortodoxia nu ar exista.

b. Sfânta Treime

O discuție detaliată a acestei doctrine centrale nu aparține epocii lui Origen, adică primei jumătăți a secolului al III-lea, deoarece doctrina nu avea să fie formulată în mod clar decât în deceniile care au urmat Conciliului de la Niceea (325). Cu toate acestea, datorită importanței contribuției lui Origen, este necesar să schițăm aici una dintre trăsăturile sale centrale.

În iudaismul precreștin, sintagma „Fiul lui Dumnezeu“, ca și „Mesia“ sau „Cristos“, nu implica și noțiunea de dumnezeire. Fiul unui om este om asemenea tatălui său, dar un „Fiu al lui Dumnezeu“, în înțelesul evreiesc, este pur și simplu un om sau un înger care face pe deplin voia lui Dumnezeu. Un „Fiu al lui Dumnezeu“ este, desigur, distinct de Dumnezeu, iar cuvântul „Fiu“ sugerează atât o origine posterioară, cât și o demnitate mai mică. Atunci când creștinii au preluat termenul pentru propriile lor scopuri, au depășit utilizarea iudaică și au înțeles că acesta implică o relație

prin natură, nu doar prin ascultare personală; dar pentru primii creştini, termenul a continuat să sugereze subordonare. În măsura în care Fiul este înţeles ca subordonat Tatălui prin îndatoririle sale, dar nu prin natura sa, această idee este numită subordonare iconomică („iconomic“, în acest sens, referindu-se la organizarea familiei). Cu toate acestea, pentru mulţi creştini de la început, conceptul de subordonare inerent termenului de „Fiu“ însemna inferioritate de natură şi succesiune în timp, precum şi subordonare în ceea ce priveşte sarcinile. Un Fiu trebuia pur şi simplu să vină „după“ Tatăl său, chiar dacă atât Fiul, cât şi Tatăl existau înainte de întreaga creaţie. A spune că Tatăl îl naşte pe Fiul, aşa cum face Scriptura, implică faptul că Tatăl l-a precedat pe Fiul şi, prin urmare, că a existat un timp, sau cel puţin un interval, în care nu exista încă un Fiu. În acest caz, Fiul nu ar putea fi pe deplin Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu nu are început.

Origen a încercat să explice cum poate Fiul să fie cu adevărat Fiu şi totuşi să nu aibă un început. Terminologia de „Tată“ şi „Fiu“ se referă la o relaţie care este eternă, nu la un act în timp. Tatăl îl naşte veşnic pe Fiul şi nu este niciodată fără el. Această idee nu explică Treimea, dar ne permite să înţelegem că Fiul este veşnic şi, prin urmare, pe deplin Dumnezeu. Mai târziu, limbajul teologic va exprima misterul Treimii prin precizarea că Dumnezeu subzistă în cele trei Persoane, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Prin introducerea unui termen destul de rar întâlnit, „a subzista“, teologia caută să arate că Treimea nu trebuie demistificată prin recurgerea la comparaţii inaplicabile. Dacă s-ar spune, de exemplu, că Dumnezeu este format din Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, acest lucru ar putea părea să sugereze că Dumnezeu este compus din trei părţi. Explicând că Tatăl Îl naşte veşnic pe Fiul şi că Fiul, născut veşnic înainte de toate timpurile, este astfel efectiv coetern cu Tatăl, Origen a pregătit calea pentru înţelegerea de către noi a Treimii: Dumnezeu nu este format din părţi, ci subzistă în Persoane. Aceste Persoane se deosebesc una de cealaltă printr-o relaţie – în cazul Tatălui şi al Fiului, prin faptul că unul naşte şi celălalt este născut –, dar nu prin succesiune în timp.

Pentru nenumăraţi creştini şi necreştini, încercările de a face distincţii precise – cum ar fi cele ale lui Origen sau cele de faţă – par pedante, dacă nu chiar lipsite de sens. Este important să recunoaştem că terminologia nu a

fost dezvoltată în zadar, ci pentru că era urgent necesară pentru a clarifica concepte precum moartea lui Cristos, chiar dacă nici ea şi nici un alt instrument intelectual nu le poate explica. În măsura în care dumnezeirea lui Cristos şi doctrina Treimii sunt prezente în Noul Testament, deşi nu sunt formulate în mod explicit acolo, trebuie să facem efortul de a ne lupta cu o terminologie dificilă, asta dacă nu vrem să cădem uşor pradă neînţelegerilor sau de-a dreptul în plasa ereziilor.

Origen l-a numit pe Cristos Cuvântul, Înţelepciunea, Dreptatea şi Adevărul lui Dumnezeu, ceea ce îl face să pară un atribut al lui Dumnezeu. Dar, în acelaşi timp, Origen afirmă că Cristos este cel care creează, sau cel prin care toate lucrurile sunt create. De o importanţă crucială pentru înţelegerea lui Origen este conştientizarea faptului că Logosul este o Persoană. Convingerea că Logosul este o Persoană, şi nu doar o energie, un atribut sau o manifestare a lui Dumnezeu Tatăl, este ceea ce distinge doctrina creştină despre Fiul lui Dumnezeu de speculaţiile filozofice despre Logosul lui Dumnezeu ca intermediar între Dumnezeu şi lume. Este adevărat că Origen foloseşte frecvent un limbaj care seamănă cu cel al speculaţiilor păgâne despre Logos. El spune că Fiul purcede de la Tatăl în mod spiritual, „aşa cum voinţa purcede din minte“[21]. Acest lucru ar părea să implice faptul că Origen îl priveşte pe Fiul ca pe o energie impersonală, însă el exclude această interpretare insistând asupra faptului că Logosul s-a întrupat în istoria reală, dezvăluind că este cu adevărat personal.

Este imposibil să ne gândim la o minte lipsită de gândire sau de voinţă: acest lucru ne poate ajuta să înţelegem că Tatăl nu există niciodată fără Cuvântul său sau înaintea lui. A spune că Tatăl şi Fiul sunt coeterni pare ciudat având în vedere sensul obişnuit al termenilor „tată“ şi „fiu“, conform cărora tatăl este întotdeauna mai mare decât fiul. Origen argumentează că, în măsura în care Tatăl, prin însăşi natura sa, este etern, tot ceea ce este şi face este şi face din veşnicie.[22] În consecinţă, el îl naşte pe Fiul în mod etern şi este Tată din veşnicie. Dintr-o anumită perspectivă, poate fi mai uşor de înţeles acest concept dacă vedem că atribuirea de nume diferite Tatălui şi Fiului, deşi amândoi sunt Dumnezeu, serveşte în primul rând pentru a clarifica faptul că ei sunt Persoane distincte şi individuale.

Una dintre problemele abordării lui Origen constă în faptul că el a

susţinut, de asemenea, preexistenţa sufletelor omeneşti individuale şi a afirmat despre cei care sunt în Cristos că sunt născuţi din veşnicie. Pentru că el credea într-un dualism elementar al sufletului şi al trupului, susţinea că sufletele omeneşti au luat naştere independent şi înainte de crearea universului material, care conţinea trupurile lor fizice. Această speculaţie nebiblică i-a stricat lui Origen reputaţia, dar nu schimbă faptul că el a oferit Bisericii cea mai bună cale de a armoniza terminologia biblică de „Tată“ şi „Fiu“ cu doctrina despre dumnezeirea lui Cristos care, Dumnezeu fiind, trebuie să fie veşnic aidoma Tatălui.

În acest fel, Origen a fost cel care a furnizat cheia care a permis Bisericii să afirme ulterior, la Conciliul de la Niceea, că Fiul este *homooúsios to patrí*, „de o substanţă [sau esenţă sau fire] cu Tatăl“. Într-adevăr, se prea poate ca el să fi propus chiar cuvântul-cheie de *homooúsios*, deoarece acest termen grecesc apare la Origen în corpul textului latin, rămas fragmentar, al *Comentariului la Epistola către Evrei*[23]. Termenul *homooúsios* era familiar gnosticilor şi va fi utilizat ulterior şi de neoplatonicianul Plotin (205–270), înainte de a fi preluat de ortodoxia de la Niceea. Ceea ce a distins concepţia lui Origen de cea a neoplatonicienilor, precum şi de cea a patripasianismului monarhianist a fost insistenţa sa asupra faptului că Fiul, deşi de aceeaşi substanţă cu Tatăl, este o *hypóstasis*, sau o subzistenţă distinctă. Adică, o Persoană.[24]

Toată această terminologie este dificilă, şi asta din două motive. În primul rând, doctrina Treimii este şi va rămâne un mister de neînţeles pentru mintea omenească. În al doilea rând, conceptul de persoană, care este esenţial pentru a înţelege distincţia dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, nu era încă foarte clar dezvoltat. De fapt, termenul latin de *persona* era înţeles în mod obişnuit ca însemnând „rol“ sau chiar „actor“[14]. Eforturile teologice pentru a înţelege că Tatăl, Fiul şi Duhul sunt Persoane reale, nu doar roluri diferite jucate de Dumnezeu, au fost cele care au ajutat lumea creştină să înţeleagă că o persoană este reală, nu doar o funcţie sau o constelaţie de factori variabili. Ideile occidentale despre personalitate şi individualitate au fost dezvoltate pe fondul înţelegerii creştine a caracterului distinct al Persoanelor Sfintei Treimi. În ceea ce numim adesea „Occidentul postcreştin“, pe măsură ce înţelegerea naturii personale a lui Dumnezeu

dispare din conştiinţa publică, devine din ce în ce mai dificil să înţelegem şi să afirmăm ce înseamnă persoanele omeneşti.

Conceptul de Persoane distincte (*hypostáseis*) care împărtăşesc o substanţă sau natură comună (această împărtăşire fiind cunoscută sub numele de consubstanţialitate sau *homoousía*) a făcut posibilă formularea doctrinei Treimii într-un mod inteligibil şi necontradictoriu. Dificultăţile rămân şi vor rămâne întotdeauna, dar ele nu provin din neajunsurile terminologiei noastre, ci din natura doctrinei în sine şi a sarcinii pe care încearcă să o îndeplinească. Întrucât doctrina Treimii se referă la însăşi natura şi la relaţiile interioare ale dumnezeirii, ea nu va fi niciodată înţeleasă de oameni pe deplin. Va rămâne întotdeauna o taină, dar, datorită lui Origen, poate fi cel puţin exprimată în aşa fel încât să putem vedea în ce constă taina.

c. Subordonarea

Afirmând naşterea veşnică a Fiului, Origen a contracarat afirmaţia conform căreia Fiul trebuie să fi fost ulterior Tatălui; cu ajutorul conceptului de consubstanţialitate, el a făcut posibil să înţelegem că Fiul este egal cu Tatăl; într-adevăr, conceptul pare să implice o egalitate absolută. Cu toate acestea, Origen nu s-a debarasat în întregime de ipotezele gânditorilor creştini anteriori, conform cărora Fiul este subordonat Tatălui. În măsura în care tot ceea ce este mai puţin decât Dumnezeu, oricât de elevat ar fi, nu este Dumnezeu, este dificil de împăcat limbajul subordonaţionist al Noului Testament şi al ascultării Fiului faţă de Tatăl cu ideea de dumnezeire deplină a Fiului, pe care Origen o afirma. Cheia, desigur, este de a înţelege subordonarea în ceea ce putem numi sens iconomic, nu ontologic: Fiul se supune voinţei Tatălui şi îi îndeplineşte planul (*oikonomía*), dar nu este, prin urmare, inferior în natură Tatălui. Origen însuşi pare să fi oscilat oarecum în formulările sale cu privire la acest subiect.

Viaţa lăuntrică a Treimii rămâne inaccesibilă minţii omeneşti. Conceptul de egalitate ontologică, îmbinat cu subordonarea iconomică, va fi explicat de teologii din secolul următor prin analogie cu relaţia dintre soţ şi soţie în căsătorie: ei sunt egali prin natură şi în demnitate, dar soţia este subordonată soţului său.[25] Faptul că acest exemplu al căsătoriei a fost folosit în secolul al

IV-lea în efortul de a afirma egalitatea fundamentală a Fiului faţă de Tatăl dezminte acuzaţiile potrivit cărora Biserica primară ar fi considerat femeile inferioare bărbaţilor, dar, bineînţeles, nu poate explica pe deplin taina Sfintei Treimi.

d. Sfântul Duh

Din perspectiva teologiei de mai târziu, doctrina Sfintei Treimi pare a fi piatra de căpătâi; ea este atât de importantă, încât mulţi gânditori ortodocşi, de la cei care au produs aşa-numitul „Crez Atanasian“ până în prezent, susţin că nu putem să-l cunoaştem pe Dumnezeu dacă nu-l cunoaştem ca Tată, Fiu şi Duh (Spirit) Sfânt, aşadar ca Sfântă Treime. Dar, în tot ceea ce s-a spus până acum, este evident că cea de-a treia Persoană a Treimii, Duhul Sfânt, a fost cu greu luată în considerare. Origen oferă o explicaţie: acest lucru se datorează faptului că mulţi filozofi au ajuns la idei asemănătoare cu doctrina creştină a Fiului lui Dumnezeu, în vreme ce Duhul Sfânt este cunoscut doar prin revelaţie.[26] Spunând acest lucru, Origen poate părea că face o concesie prea mare înţelepciunii păgâne, fiindcă una dintre acuzaţiile constante aduse doctrinei creştine timpurii este că rămâne mai degrabă elenistică şi filozofică decât iudaică şi biblică. Iar lui Origen pare să-i lipsească o înţelegere foarte clară despre rolul şi lucrarea specială a Duhului Sfânt. Ortodoxia creştină clasică ulterioară a rotunjit, ca să spunem aşa, doctrina Treimii, aducându-l pe Duhul Sfânt la deplină egalitate cu Tatăl şi cu Fiul. Ea spune despre Duhul Sfânt că este pe deplin părtaş cu celelalte două Persoane la „lucrările exterioare ale lui Dumnezeu“, adică ceea ce Dumnezeu face în exteriorul său, cu privire la creaţia sa. Cu toate acestea, Origen atribuie un rol mai limitat Duhului Sfânt: Duhul lucrează doar în viaţa sfinţilor. Pentru Origen, Duhul Sfânt este trimis de Fiul[27]; Origen afirmă că Duhul este o Persoană dumnezeiască[28], dar în discuţia sa despre Sfântul Duh pare să înţeleagă că ar fi inferior: tot ceea ce există îşi trage existenţa de la Tatăl, tot ceea ce este raţional îşi trage raţionalitatea de la Cuvânt, tot ceea ce este sfânt îşi trage sfinţenia de la Duhul Sfânt.[29] Trebuie să spunem astfel că, deşi Origen ne-a oferit instrumentul conceptual pentru a înţelege o Treime în care Persoanele sunt în mod esenţial egale, el nu a dezvoltat cu adevărat această egalitate împărtăşită decât în ceea ce-i

privește pe Tatăl și pe Fiul. Origen a respins în mod explicit modalismul, dar unul dintre avantajele modalismului era că refuza orice subordonare a Duhului față de Fiul și a Fiului față de Tatăl: fiecare Persoană este pe deplin Dumnezeu în unul dintre cele trei moduri ale sale. Prima sarcină majoră a teologiei de după Origen va fi să reziste patripasianismului și modalismului; a doua, să evite căderea într-o formă extremă de subordonare, arianismul.

Faptul că atât ortodoxia atanasiană, cât și erezia ariană, consubstanțialitatea și subordonaționismul, au apărut în Alexandria arată importanța acestui centru pentru creștinismul timpuriu, precum și importanța gândirii elenistice în general. În ciuda ciocnirii cu gnosticismul, cu pretențiile sale la o gnoză secretă a misterelor lui Dumnezeu cel necunoscut, creștinismul în ansamblu nu a fost dispus să urmeze exemplul lui Irineu și să se abțină de la speculații despre lucruri pe care nu le putea cunoaște. Alexandria a oferit atât ferment intelectual, cât și minți speculative pentru încă patru secole, până când invaziile arabe aveau să pună capăt preeminenței sale în lumea creștină.

e. Trăsăturile specifice ale cristologiei lui Origen

Irineu a fost primul mare gânditor creștin care s-a confruntat în mod sistematic cu problemele create de numirea Fiului „Dumnezeu adevărat și om adevărat“. Tertulian, care a urmat o generație mai târziu și care a scris în limba latină, a fost profund îndatorat lui Irineu. Origen este al doilea mare gânditor al cristologiei. Reușita lui a constat în înfăptuirea unei armonii între speculația elenistică asupra Logosului și teologia cosmică a Logosului, tipică primilor apologeți creștini, pe de o parte, și omul istoric Isus din Evanghelii, pe de altă parte. Cum este posibil să îl aduci pe Fiul unic născut, coetern cu Tatăl, „în limitele acelui om care s-a arătat în Iudeea“?[30] Pentru a face acest lucru, Origen și-a îndreptat atenția spre ceva ignorat de gânditorii anteriori: sufletul lui Isus. Timp de mai bine de trei secole după epoca lui Origen, întrebarea despre sufletul lui Isus va frământa Bisericile. Dacă Isus omul nu avea un suflet omenesc, atunci era doar un trup omenesc, dar nu era cu adevărat om. Dar dacă avea un suflet omenesc – prin aceasta înțelegându-se o personalitate omenească deplină – cum putea avea și Duhul lui Cristos? Origen a încercat să răspundă la această întrebare

prezentând sufletul omenesc al lui Isus drept legătura dintre Logosul infinit şi trupul finit, omenesc.

Origen a susţinut preexistenţa sufletului omenesc; acesta a fost modul său de a explica aparenta arbitraritate a alegerii lui Dumnezeu. Primul act creator al lui Dumnezeu a fost conceperea unui număr de spirite necorporale, inclusiv a sufletelor omeneşti. Ca urmare a alegerilor libere, făcute de aceste suflete înainte de naştere, prin care s-au îndepărtat de Dumnezeu, ele au primit trupuri materiale, fiecare după meritele sale.[31] Această temă doar seamănă cu viziunea gnosticismului, fiindcă în fapt este una mai degrabă morală: sufletelor preexistente li se atribuie identităţile temporale pe baza alegerilor morale. Conceptul preexistenţei sufletului va reapărea într-un mod dramatic şaisprezece secole mai târziu în doctrina Sfinţilor din Zilele din Urmă, adică a mormonilor. Pe baza doctrinei sale despre preexistenţă, Origen a putut să postuleze că un anumit suflet a fost capabil să se unească cu Logosul; acesta a fost în stare să intre în uniune cu Logosul datorită purităţii şi devotamentului său. Dumnezeu a creat pentru el un trup omenesc pur, necorupt, care apoi a fost capabil să cuprindă perechea Logos–suflet. Isus putea suferi şi muri ca om, dar, desigur, divinitatea sa nepătimitoare nu era afectată. După înviere, firea omenească a lui Isus este proslăvită şi îndumnezeită. Isus nu mai posedă o simplă fire omenească; natura sa omenească a devenit dumnezeiască şi este, într-un fel, absorbită în acest proces de unire, deşi sufletul lui Isus este păstrat veşnic în unirea cu Logosul. Origen consideră că un proces similar de îndumnezeire se petrece după moarte cu toţi cei mântuiţi.

Spre deosebire de Irineu, care sublinia că Logosul a devenit om, aici avem contrariul: omul devine Logos. Spre deosebire de unii dintre predecesorii săi, Origen a menţinut natura personală a firii omeneşti a lui Isus. Nu realitatea întrupării Logosului va deveni problema cristologică majoră a generaţiilor următoare, ci Persoana omenească a lui Isus. Origen a pus accentul pe firea omenească deplină a lui Isus, care posedă nu doar o natură omenească, ci şi o *hypóstasis* omenească. Unirea cu Logosul s-a realizat prin armonia perfectă a voinţelor. Aceste idei vor fi reluate de către nestorienii din secolul al V-lea. Dar Origen a văzut, de asemenea, că Isus îşi pierde în cele din urmă natura omenească, deşi nu şi identitatea, în

dumnezeirea Logosului. Acest punct de vedere îl face pe Origen să semene cu monofiziții de mai târziu, adversari ai nestorienilor, cărora le plăcea să-l revendice ca autoritate în sprijinul opiniilor lor.

---

12. Traducere realizată după ediția lui P. Monat, Lactance, *Institutions divines*, Livre II, tome II, Cerf, Paris, 1987 (n. red.).

13. Termenul grecesc *oikonomía* înseamnă literal „orânduirea gospodăriei, rânduiala casei, administrarea casei, plan, aranjament, rânduială“. Ca termen teologic desemnează – în cadrul teologiei trinitare – complexele relații dintre Persoanele Treimii, iar în cadrul operei de mântuire a lui Isus Cristos planul de răscumpărare a omenirii și procesul respectiv (n. red.).

14. Termenul latin *persona* provine din limba etruscă și însemna, la origine, „masca purtată de actori pe scenă“. De aici și sensurile de „rol, personaj“ și, ulterior, cel de „persoană juridică, individualitate, caracter, persoană gramaticală“ etc. Abia creștinismul va aduce sensul modern de astăzi (n. red.).

7
MONARHIANISMUL

Armonia iconomiei se întemeiază pe un singur Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu este unul singur: Tatăl, care porunceşte, Fiul, care se supune, şi Duhul Sfânt, care dăruieşte înţelegerea. Tatăl, care este mai presus de toate, Fiul, care este pentru toate, şi Duhul Sfânt, care este în toate. Nu putem concepe existenţa unui singur Dumnezeu dacă nu credem cu adevărat în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt. […] Tatăl este astfel preaslăvit prin mijlocirea acestei Treimi. […] Toate Scripturile propovăduiesc acest lucru. — Ipolit Romanul, *Împotriva lui Noetus* 14[15]

Nu există nici o îndoială că primii eretici nu erau eretici; este mai puţin clar dacă nu cumva nu ar fi trebuit niciodată să fie consideraţi creştini. Simon Magul pretindea că este Dumnezeu; gnosticismul a împrumutat puţine idei de la creştinism, în afară de numele lui Cristos, pe care l-a încadrat într-o filozofie religioasă total necreştină. Atât marcioniţii, cât şi montaniştii aveau legături mai strânse şi mai evidente cu Biserica creştină în formare, dar propriile lor organizaţii rivale sunt practic la fel de vechi ca şi cea a Bisericii înseşi, motiv din care nu se poate spune că s-au desprins de ea. Mulţi creştini de la început susţineau idei docetiste, care erau eretice, dar nu a existat niciodată o tabără sau o Biserică docetistă ca atare.

Abia odată cu mişcarea cunoscută sub numele de monarhianism găsim indivizi care merită în mod vădit să fie numiţi creştini, dar care îşi asumă o poziţie pe care restul Bisericii o va identifica în mod clar drept o erezie intolerabilă. Tragedia monarhianismului constă în faptul că adepţii săi chiar se străduiau să-l înţeleagă corect pe Cristos. Denumirea de „monarhianism“ se aplică unor grupuri care au încercat să sublinieze un adevăr biblic şi creştin fundamental, şi anume convingerea că Dumnezeu este unul singur, singurul monarh al universului. Monarhienii respingeau dualitatea sau pluralitatea zeilor predicată de Marcion şi de gnostici. Din păcate, termenul de „monarhian“ este aplicat la două abordări destul de diferite ale monarhiei lui Dumnezeu.

Forma mai veche a monarhianismului este numită „monarhianism dinamic“, sau adopţianism. Acesta susţine pur şi simplu că Isus este un om înzestrat cu o putere specială din partea lui Dumnezeu, fiind astfel, într-un fel, adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu. O mare parte din creştinismul contemporan este în esenţă adopţianist. La începutul secolului al XIX-lea, Friedrich Schleiermacher îl concepea pe Isus ca pe omul cu cea mai sublimă conştiinţă dumnezeiască, în timp ce Albrecht Ritschl îl vedea înzestrat cu cel mai desăvârşit simţ al datoriei. Pentru anglicanul din secolul XX, John A. T. Robinson, Isus a fost „omul dedicat celorlalţi“, perfect transparent pentru Dumnezeu. Ideile adopţianiste apar întotdeauna acolo unde creştinii sunt reticenţi în a folosi limbajul şi instrumentele filozofiei pentru a se confrunta cu conflictul care apare între unitatea lui Dumnezeu şi dumnezeirea lui Cristos.

Cealaltă formă de monarhianism se numeşte „monarhianism modalist“, sau pur şi simplu modalism. Acesta rezolvă misterul Treimii prin considerarea celor trei Persoane ca moduri diferite ale unui unic Dumnezeu; ele nu sunt Persoane distincte, individuale în sensul ortodoxiei. Pentru adopţianist, Cristos nu este cu adevărat Dumnezeu, ci un om adoptat. Pentru modalist, Cristos nu este doar Dumnezeu, ci este însuşi Tatăl. Astfel, două convingeri radical diferite sunt îmbrăţişate sub aceeaşi denumire destul de înşelătoare de „monarhianism“. Ceea ce au însă în comun este convingerea că unitatea şi unicitatea fundamentală a lui Dumnezeu nu permit ca o a doua Persoană să împartă atributele divinităţii.

1. Adopţianismul

a. Începuturile

Fără îndoială, mulţi dintre primii creştini, dacă li s-ar fi cerut să prezinte relaţia dintre Isus şi Tatăl, ar fi făcut-o în termeni adopţianişti. Ca erezie de sine stătătoare, adopţianismul nu şi-a făcut apariţia decât în jurul anului 190 la Roma, în parte ca o reacţie împotriva speculaţiilor gnostice care făceau din Cristos un eon imaterial. În *Panarion* (cufărul cu leacuri), un catalog de erezii alcătuit în secolul al IV-lea, Epifanie susţinea că adopţianismul a

început la Roma cu un om cunoscut sub numele de Teodot „Tăbăcarul“. Acest prim Teodot a fost iniţial creştin, dar a renunţat la Cristos în timp ce trăia încă în Bizanţ. Apoi s-a mutat la Roma şi a început să propovăduiască în mod activ că Isus a fost doar *psilós ánthropos*, un „simplu om“, care a primit la botez, într-un mod special, Duhul lui Dumnezeu. Deşi Teodot susţinea că mărturiseşte regula romană de credinţă (cunoscută acum sub numele de Crezul Apostolilor), episcopul (sau papa) Romei, Victor (care a păstorit între 189 şi 198), l-a excomunicat. Harnack atrage atenţia asupra faptului că Teodot a fost primul creştin care a fost catalogat drept eretic, deşi a continuat să mărturisească regula credinţei.[1] Exemplul său face evident faptul că formula Crezului Apostolilor nu era suficient de explicită pentru a îndepărta o erezie atât de gravă precum adopţianismul. (Desigur, Crezul era folosit ca mărturisire de credinţă de către candidaţii la botez, însă nu era destinat să fie standardul pentru învăţătorii de teologie.)

Succesorul lui Victor ca episcop al Romei, Zefirin (care a păstorit între anii 198–217), a constatat că adopţianismul continua să fie predat de un anume Aesclypedotus, precum şi de un al doilea Teodot, numit Teodot „Schimbătorul de bani“[2]. Aceşti monarhieni adopţianişti pretindeau că îşi întemeiau opiniile pe Scriptură. O mare parte din Noul Testament poate fi citită în sens adopţianist; numărul pasajelor care subliniază în mod clar dumnezeirea şi preexistenţa lui Cristos sunt puţine. Dar a citi Noul Testament în sens adopţianist în anul 210 însemna să ignori disputele şi eforturile secolului precedent.

Ascensiunea adopţianismului la această dată arată că numai cuvintele Noului Testament nu erau suficient de explicite pentru a forma o barieră destul de puternică împotriva adopţianismului, adică a înţelegerii lui Isus ca simplu om înzestrat în mod supranatural. Această evoluţie arată că erau necesare formulări mai explicite, cum ar fi cele de la Niceea din 325 şi de la Calcedon din 451. Adopţianiştii din secolul al III-lea nu au câştigat niciodată un mare număr de adepţi, iar viziunea lor raţionalistă şi omenească despre Cristos, un fel de protounitarianism, nu era suficient de puternică pentru a rezista focului persecuţiei; creştinii trebuiau să creadă mai mult dacă voiau să înfrunte martiriul. Creştinul spera să fie asemenea lui Cristos în viaţa veşnică (1 Ioan 3:2). În consecinţă, ideea că Isus Cristos

era doar un om adoptat de Duhul Sfânt devenea îngrozitoare pentru cei care se confruntau cu moartea în numele său; Harnack numeşte nihilistă această viziune.

Unele scrieri creştine ortodoxe foarte timpurii par a fi adopţianiste, de exemplu, *Păstorul lui Herma* (cca 140), însă acum era ceva foarte grav să reînvii ideile adopţianiste după ce cristologia devenise mai explicită. Un ultim reprezentant al adopţianismului la Roma a fost Artemas, la trei decenii după Teodot „Schimbătorul de bani“[3].

La vremea sa, adopţianismul nu a fost o forţă majoră în cadrul creştinismului, dar convingerea sa de bază a căpătat o largă susţinere de la începutul secolului al XIX-lea încoace. Adolf von Harnack, unul dintre cei mai mari cărturari creştini liberali din toate timpurile, a împărtăşit la rândul său o viziune adopţianistă asupra lui Cristos. Harnack i-a apărat pe adopţianiştii din secolele al II-lea şi al III-lea, numindu-i adevăraţii gânditori critici ai vremurilor lor. Aceştia foloseau mai degrabă exegeza gramaticală decât pe cea alegorică şi arătau un interes serios pentru logică, matematică şi ştiinţele empirice. Harnack recunoaşte că nu au putut face faţă persecuţiei romane, întrucât erau intelectuali lucizi, nu martiri zeloşi. În opinia lui Harnack, singura modalitate de a rezista persecuţiei era să fii ori platonician (adică mistic), ori adventist, aşteptând revenirea imediată a lui Cristos. Adopţianiştii nu erau nici una, nici alta; ei erau aristotelicieni analitici, astfel că adopţianismul nu putea supravieţui.[4]

Maximele emise de Irineu şi Tertulian, „Dumnezeu s-a făcut om“ şi „Dumnezeu adevărat şi om adevărat“, au măturat adopţianismul de pe scena teologiei. Totuşi, ideea sa de bază este atât de atrăgătoare, încât reapare ori de câte ori o interpretare scripturistică raţionalistă şi care combate miracolele este la modă. Cealaltă formă de monarhianism, modalismul, tinde să atragă mai mult creştinii care intenţionează să fie ortodocşi, dar care nu se sinchisesc să-şi formuleze învăţăturile despre Sfânta Treime cu suficientă precizie pentru a exclude o astfel de eroare.

b. Pavel din Samosata

Viziunea adopţianistă oarecum primitivă a celor doi teologi cu numele de Teodot a fost înlocuită spre sfârşitul secolului al III-lea de o viziune mai

sofisticată. Inițiatorul acesteia a fost Pavel din Samosata (cca 200–275), episcop de Antiohia sub Zenobia, regina Palmirei. Zenobia preluase temporar controlul Antiohiei de la împăratul Aurelian (270–275), care făcuse o încercare nereușită de a da imperiului un simbol religios unificator prin cultul Soarelui Invincibil. Pavel, care a fost și trezorierul reginei Zenobia, a predicat că Isus s-a născut dintr-o fecioară și că Duhul Sfânt a fost revărsat asupra sa la botez. El l-a numit pe Isus Dumnezeu, spre deosebire de adopțianiștii anteriori pentru care era un simplu om, însă prin aceasta Pavel a vrut să spună doar că, prin perfecțiunea sa morală și prin puterile miraculoase care i-au fost acordate la botez, Isus a putut rămâne în constantă uniune cu Dumnezeu. Pavel a fost criticat pentru aceste opinii și în cele din urmă a fost condamnat ca eretic în cadrul unui sinod local din Antiohia în 268. Cu toate acestea, grație protecției Zenobiei, el a reușit să-și păstreze scaunul episcopal până când împăratul Aurelian a recucerit Antiohia în 272. Controversa dintre ortodoxie și adopțianismul lui Pavel din Samosata a ajuns în fața împăratului păgân, deoarece în acel moment Biserica, deși nu era încă recunoscută oficial ca religie legitimă, deținea suficiente proprietăți pentru a justifica o decizie judecătorească în privința lor. Aurelian a decis ca proprietatea să revină taberei care era în armonie cu episcopii romani și italieni, adică ortodocșilor.

Trei împărați succesivi, Decius (249–251), Gallus (251–253) și Valerian (253–260), au depus eforturi viguroase și sistematice pentru a distruge creștinismul, dar fiul și succesorul lui Valerian, Gallienus (260–268), a inaugurat o perioadă de patruzeci de ani de toleranță tacită, deși nu oficială. Ultimul mare val de persecuții a fost început de Dioclețian (284–305) spre sfârșitul domniei sale. Dioclețian a reorganizat și revitalizat imperiul și a încercat să obțină o mai mare unitate prin suprimarea creștinilor, dar eforturile sale s-au soldat cu un eșec. (De fapt, păgânul Aurelian a acționat aproape ca un apărător al ortodoxiei prin înlăturarea lui Pavel din Samosata de pe scaunul episcopal.)

Gânditor sofisticat, Pavel pare să fi influențat figuri ulterioare care negau divinitatea Fiului, precum Lucian din Antiohia și discipolul său Arie. Deși monarhianismul său dinamic s-a opus modalismului, Pavel a împărtășit unele idei modaliste, fiindcă atunci când vorbea despre Dumnezeu ca având

atât un Logos (adică Fiul), cât şi Sophia (Înţelepciunea, adică Duhul Sfânt), el nu considera că vreunul dintre ei este personal. Ca adopţianist, Pavel a insistat asupra adevăratei firi omeneşti a lui Isus şi, astfel, s-a opus cu tărie docetismului. În această perioadă, principalele accente ale cristologiei ortodoxe nu erau încă unite sub un singur stindard sau într-o singură mărturisire de credinţă, aşa cum se va întâmpla la Calcedon. Deocamdată, găsim o tabără, cum ar fi adopţianiştii, care punea accentul pe firea omenească lui Isus, în timp ce alta, modaliştii docetişti, sublinia dumnezeirea sa. O cale mulţumitoare de a aduce împreună aceste două adevăruri era încă în curs de elaborare. După ce Pavel din Samosata a fost înlăturat, adopţianismul a dispărut vreme de cinci secole.

2. Modalismul

a. Începuturile

Cuvântul „modalism“ este necunoscut majorităţii creştinilor, deşi este cea mai frecventă eroare teologică printre cei care se consideră ortodocşi. Este cel mai simplu mod de a explica Sfânta Treime, păstrând în acelaşi timp unicitatea lui Dumnezeu; din păcate pentru ei, este incorect. Dacă adopţianismul păstra unitatea dumnezeirii prin sacrificarea dumnezeirii lui Cristos, modalismul păstra unitatea dumnezeirii prin renunţarea la natura de Persoană divină distinctă a lui Cristos şi a Duhului Sfânt. Modalismul reapare frecvent ca rezultat al eşecului de a propovădui clar doctrina Sfintei Treimi. Un modalism implicit sau naiv se regăseşte uneori în cercurile fundamentaliste moderne care insistă asupra dumnezeirii lui Cristos, dar nu sunt dispuse să facă efortul teologic de a formula o doctrină clară a Sfintei Treimi.

Modalismul apără dumnezeirea lui Cristos, dar nu îl vede ca pe o Persoană distinctă faţă de Tatăl. El susţine că Dumnezeu se revelează sub diferite aspecte sau moduri în diferite epoci: ca Tată în Creaţie şi în dăruirea Legii, ca Fiu în Isus Cristos şi ca Duh Sfânt după înălţarea lui Cristos. Modalismul subliniază dumnezeirea deplină a lui Cristos şi face astfel dreptate impactului extraordinar pe care l-a avut asupra epocii sale, evitând

totodată sugestia că ar putea fi un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. Din nefericire, el abandonează diversitatea Persoanelor din sânul Dumnezeirii şi astfel pierde conceptul important conform căruia Cristos este reprezentantul sau mijlocitorul nostru pe lângă Tatăl.

Din punct de vedere logic, modalismul face ca evenimentele istoriei răscumpărării să fie un fel de şaradă. Nefiind o Persoană distinctă, Fiul nu ne poate reprezenta cu adevărat în faţa Tatălui. Modalismul trebuie să fie în mod necesar docetist şi să afirme că Isus Cristos a fost om doar în aparenţă; alternativa, pe baza presupoziţiilor modaliste, este că Dumnezeu însuşi a murit pe Cruce. Întrucât o astfel de idee este considerată absurdă – cu excepţia teologilor morţii lui Dumnezeu –, concluzia normală este că, deşi Cristos a fost pe deplin Dumnezeu, a fost doar în aparenţă om.

Precum adopţianismul, şi modalismul are o bază în Scriptură. Adopţianiştii pun accentul pe Evangheliile sinoptice şi pe felul în care acestea prezintă pogorârea Duhului Sfânt asupra lui Isus la botez. Modaliştii pun accentul pe Evanghelia după Ioan, cu afirmaţiile sale care subliniază unitatea lui Cristos cu Tatăl, de exemplu: „Eu şi Tatăl una suntem“ şi „Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl“ (Ioan 10:30, 14:9). În loc să înţelegem aceste versete în sensul că Cristos este o a doua Persoană în comuniune desăvârşită cu Tatăl, ele sunt interpretate în sensul că Fiul şi Tatăl sunt o singură Persoană, cu alte cuvinte, că Isus Cristos Fiul este Tatăl. Cuvântul „una“ din textul grecesc din Ioan 10:30 este neutrul *hen*[16], ceea ce sugerează că sensul este „o singură divinitate, o singură esenţă dumnezeiască“, mai degrabă decât o singură Persoană, dar aceasta este o perspectivă destul de complexă. Ea are sens doar dacă îl putem concepe pe Dumnezeu ca existând în Persoane distincte, şi anume, în Tatăl şi Fiul (şi, desigur, şi în Duhul Sfânt). Oricine nu a reuşit încă să formuleze conceptul de Treime în acest mod explicit va considera, desigur, că este mai simplu şi mai plauzibil să-l înţeleagă pe Cristos spunând: „Eu şi Tatăl suntem o singură Persoană“, cu alte cuvinte, că se prezintă pe sine ca un mod al Tatălui. Dacă Fiul nu este o Persoană reală, care poate sta în faţa Tatălui şi i se poate adresa, atunci conceptul creştin ulterior de satisfacţie substitutivă, care susţine că Cristos ia locul nostru şi ne plăteşte datoria faţă de Tatăl, devine în cel mai bun caz un simbol, nu o realitate. Acolo unde predomină

modalismul, conceptul de satisfacţie substitutivă, sau de ispăşire vicariantă, va fi în mod necesar absent. Aşa se face că modalismul este adoptat uneori de cei care se opun doctrinei ispăşirii substitutive. Cu toate acestea, cel mai frecvent apare pur şi simplu ca o încercare de a diminua misterul Treimii la nivelul unui concept mai uşor de înţeles, chiar şi cu preţul renunţării la adevărata natură a lui Isus şi la doctrina ispăşirii substitutive.

Primul modalist celebru a fost Praxeas. Asemenea altor câţiva eretici timpurii, Praxeas era un credincios convins. De fapt, el era un mărturisitor – unul care şi-a mărturisit fără menajamente credinţa în Cristos atunci când a fost chemat în faţa unui judecător – în Asia Mică, înainte de a călători la Roma în jurul anului 190. Atât în Asia Mică, cât şi la Roma, el s-a opus montaniştilor şi conceptului lor de noi revelaţii profetice. Când Praxeas a sosit la Roma, episcopul Victor (care a slujit între 189 şi 198) se străduia să înăbuşe adopţianismul propovăduit de Teodot „Tăbăcarul“, aşa că accentul pus de el pe deplina dumnezeire a lui Cristos a fost binevenit. Când s-a descoperit însă că Praxeas îl identifică pe Isus nu doar cu Dumnezeirea, ci şi cu Tatăl, respectiv că el predica despre Dumnezeu Tatăl că s-a născut în timp, a stârnit o opoziţie vehementă; Tertulian – care avea să treacă mai târziu tocmai la montanism – a scris un tratat polemic numit *Împotriva lui Praxeas* pentru a-l demasca şi combate.

Apariţia modalismului la Roma în ultimul deceniu al secolului al II-lea marchează amploarea victoriei ortodoxiei asupra gnosticismului, care înflorise nu cu mulţi ani înainte. Valentin propovăduise că Tatăl este în asemenea măsură mai presus de tot ceea ce este lumesc, încât este absolut incognoscibil şi de necuprins; Praxeas începuse să predice nu doar că Isus Cristos l-a revelat pe Tatăl, ci că el însuşi era de fapt Tatăl. Faptul că gnosticismul şi adopţianismul nu au putut rezista în faţa ortodoxiei şi că ortodoxia însăşi a fost atacată de modalismul aflat la capătul opus al spectrului teologic este o altă dovadă a faptului că Biserica primară pur şi simplu nu a putut face faţă dovezilor Noului Testament şi propriei sale experienţe cu Cristos decât recunoscându-i acestuia dumnezeirea. Era mai uşor să aluneci în modalism şi să-l confunzi pe Cristos cu Tatăl decât să spui împreună cu gnosticismul că era un simplu eon mai mic; sau să spui împreună cu adopţianismul că era doar un om.

Praxeas a fost urmat la Roma de Noetus, Epigonus şi Cleomenes. La fel ca Praxeas, ei predicau că Tatăl însuşi a suferit şi a murit, iar apoi a înviat; ei afirmau că acest lucru este ceea ce ne învaţă însăşi Scriptura şi că acesta este modul cuvenit de a-l slăvi pe Fiul.[5] Noetus a fost în mod evident motivat de dorinţa de a apăra dumnezeirea lui Cristos împotriva opiniilor mai sceptice ale adopţianismului. Chiar şi astăzi, mulţi creştini evlavioşi care sunt zeloşi în apărarea doctrinei conform căreia Cristos este pe deplin Dumnezeu, împotriva adopţianismului modern şi liberal, cad, asemenea lui Noetus, în modalism. Doar omul a suferit, nu şi Dumnezeu. Astfel, efortul de a păstra dumnezeirea lui Cristos aduce, de fapt, o scindare a Persoanei sale; Cristos este Dumnezeu şi este mult mai mult decât un simplu om „adoptat“, căci Cristos îl adoptă pe omul Isus şi locuieşte în el. Atunci când modalismul predică întruparea lui Dumnezeu în Cristos, el implică în mod logic patripasianismul şi chiar moartea lui Dumnezeu; dacă încearcă să spună că Dumnezeu nu a suferit şi, astfel, să păstreze convingerea clasică a teologiei filozofice cum că Dumnezeu este nepătimitor, atunci trebuie să facă o distincţie între Dumnezeu în Cristos şi omul Isus, adică să revină la un fel de adopţianism. Eforturile modaliştilor de a face dreptate dumnezeirii lui Cristos fără a cădea în patripasianism sau într-un nou tip de adopţianism sunt, în esenţă, rezultatul unui efort de a înţelege şi de a clarifica ceea ce este, în cele din urmă, un mister care transcende înţelegerea omenească: doctrina întrupării.

Gânditorii creştini de mai târziu au creat formula de „comunicare [sau împărtăşire] a atributelor“ pentru a exprima ideea că, deşi Isus Cristos este în acelaşi timp pe deplin Dumnezeu şi om, nu este decât o singură Persoană. Întrucât este o singură Persoană şi, prin urmare, un singur subiect, atât în sens psihologic, cât şi gramatical, ceea ce se spune despre Persoana lui Cristos poate fi spus, în mod logic, atât despre Dumnezeu, cât şi despre om. Astfel, este atât logic, cât şi corect din punct de vedere teologic să spunem că Dumnezeu s-a născut, a suferit, a murit şi a înviat, atâta timp cât nu se uită că, deşi Fiul este Dumnezeu, Dumnezeu nu este doar Fiul. În epoca Reformei, Luther va dezvolta ideea de împărtăşire a atributelor până în punctul în care a ajuns să insiste că trupul omenesc al lui Cristos posedă atributul divin al omniprezenţei; în ochii unora dintre adversarii săi, punctul

de vedere al lui Luther ar compromite natura omenească a lui Cristos, deşi el a continuat să pretindă că o apără. În efortul de a evita această problemă, atât reformatorul Ulrich Zwingli, din Zürich, cât şi Jean Calvin, din Geneva, vor sublinia atât de mult distincţia dintre divin şi omenesc în Cristos, încât păreau că sunt în pericol de a-l scinda în două persoane.

Atât aceşti adopţianişti şi modalişti timpurii, cât şi marii reformatori aveau în comun credinţa sinceră în Cristos şi încercau să-i ajute pe ceilalţi să-l înţeleagă şi să creadă în el. Prin comparaţie, ereticii din secolele al XIX-lea şi XX, în mod frecvent, dacă nu aproape întotdeauna, renunţau la credinţa în Cristos din Biblie şi propuneau ceea ce par a fi puncte de vedere şi interpretări similare dintr-un motiv cu totul diferit, anume pentru a justifica faptul că nu cred în Cristosul din Scriptură şi al marilor crezuri şi mărturisiri de credinţă. Cu alte cuvinte, deşi observăm că perspectivele antice şi moderne sunt adesea destul de asemănătoare, este important să recunoaştem că un limbaj similar poate fi folosit şi pentru a exprima convingeri religioase foarte diferite. Praxeas şi-a mărturisit credinţa în faţa autorităţilor şi probabil că era pregătit să-şi dea viaţa pentru ea. Oare dacă teologii moderni ar fi provocaţi să îşi mărturisească credinţa în faţa instanţei şi să îşi dea viaţa pentru ea, ar fi gata să moară pentru teologia lor, sau cei mai mulţi ar prefera să afirme că este doar o teorie sau o interpretare? În absenţa persecuţiei este imposibil de ştiut ce vor face alţii. Într-adevăr, chiar şi cei mai ortodocşi şi mai tradiţionalişti creştini nu ar fi înţelept să se laude dinainte cu modul în care ar răspunde la persecuţie şi la ameninţarea unei morţi dureroase. Cu toate acestea, este corect să spunem că se simt o urgenţă şi o autenticitate extraordinară la primii eretici, care lipseşte în discuţiile mai urbane şi mai academice ale teologilor moderni.

b. Sabelianismul

Modalismul, după cum limpede se poate constata, şi-a atins apogeul la începutul secolului al III-lea în învăţătura lui Sabelius, un personaj puţin cunoscut, de origine libiană, care a fost activ la Roma sub episcopii (sau papii) Zefirin (care a slujit între 198 şi 217) şi Calixt I (care a slujit între 217 şi 222). La fel ca în cazul altor eretici, majoritatea informaţiilor noastre despre Sabelius constau în prezentări ale doctrinei sale făcute de către

oponenţii ortodocşi, care nu erau interesaţi să ofere o biografie completă. Cu toate acestea, în ciuda obscurităţii biografiei lui Sabelius, ideile sale au fost atât de fascinante încât vor continua să apară în mod repetat de-a lungul secolelor, iar numele său va rămâne un termen de ocară în controversele teologice.

Învăţătura lui Sabelius sublinia unitatea absolută a Dumnezeirii: „o singură Persoană (*hypóstasis*), trei nume“. Dumnezeu este *hyiopatór*, Fiul-Tatăl. Numele diferite, Tată, Fiu şi Duh, înfăţişează doar forme diferite de revelaţie; Fiul l-a revelat pe Tatăl aşa cum o rază de lumină revelează soarele. Acum, Fiul s-a întors la ceruri, iar Dumnezeu se revelează pe sine ca Duh Sfânt.[6] Conceptul conform căruia Treimea subzistă în Persoane diferite este eliminat. În viziunea lui Sabelius, existenţa Fiului era limitată la lucrarea sa pământească. În consecinţă, nu poate continua să fie „un mijlocitor la Tatăl“ (1 Ioan 2:1) sau să se spună că „trăieşte pururea ca să mijlocească“ (Evrei 7:25).

În ciuda acestor vicii, sabelianismul pare să fi câştigat adeziunea a doi episcopi ai Romei, Victor şi Zefirin, ambii implicaţi în lupte acerbe cu adopţianiştii. Succesorul lui Zefirin, papa Calixt, l-a repudiat pe Sabelius, dar a continuat să folosească un limbaj mai degrabă sabelianist: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt *hen kai to autó* („unul şi acelaşi“). Aceasta este o formulare ortodoxă dacă o înţelegem în sensul de „unul şi acelaşi Dumnezeu“, dar sabelianistă dacă lipseşte cuvântul „Persoană“. Tatăl este Duhul lui Dumnezeu care s-a întrupat în pântecele Fecioarei. Acest trup este cel care va fi numit Fiul. Tatăl nu a suferit el însuşi, ci a „pătimit împreună“ cu Fiul.[7] Familiaritatea acestor trei episcopi, primii papi ai Romei, cu sabelianismul s-a dovedit a fi mereu o chestiune delicată pentru doctrina romano-catolică tradiţionalistă a infailibilităţii papale; catolicii tradiţionalişti găsesc un pretext în faptul că detaliile sunt oarecum obscure şi, în mare măsură, sunt furnizate de Ipolit Romanul (cca 170–cca 236), care a fost ales contrapapă de o minoritate a creştinilor romani.

Modalismul lui Sabelius a influenţat formulările ortodoxe ulterioare prin faptul că a insistat asupra dumnezeirii Duhului Sfânt, precum şi asupra celei a Fiului, deşi nu a considerat că aceste două Persoane divine sunt distincte. Insistând asupra faptului că şi Duhul Sfânt este Dumnezeu, sabelianismul a

contribuit la contracararea tendinței spre ceea ce putem numi un fel de diteism, cu alte cuvinte de a vedea în Fiul un fel de divinitate secundară subordonată Tatălui și, simultan, de a-l privi pe Duhul Sfânt ca pe o putere sau energie impersonală. Ceea ce a învins în cele din urmă sabelianismul a fost convingerea că Cristos este cu adevărat distinct de Tatăl, convingere care rezultă în mod natural din toate acele pasaje din Noul Testament în care îi vedem pe Tatăl și pe Fiul relaționând unul cu celălalt ca Persoane distincte.

Abia un secol mai târziu controversa ariană avea să ofere o explicație clară a modului în care Fiul poate fi distinct de Tatăl fără a fi diferit în natură de el.

---

15. Traducere după ediția lui M. Simonetti, Ippolito, *Contro Noeto*, Bologna, 2000 (n. red.).
16. Numeralul cardinal „unu“, la N.Ac.V. singular (n. red.).

8
MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

Dacă vei cere ceva de la un schimbător de bani, acesta va începe dezbaterea despre Născut şi Nenăscut. Dacă îl vei întreba pe brutar ce preţ are pâinea, el îţi va răspunde că „Tatăl este mai mare decât Fiul“. Dacă vei merge la băi, îngrijitorul anomeu de acolo îţi va spune părerea sa potrivit căreia Fiul a fost creat din nimic. — Grigore de Nyssa, *Despre dumnezeirea Fiului şi a Sfântului Duh*[17]

Înfrângerea lui Pavel din Samosata a reprezentat victoria unei viziuni teologice complexe asupra unei interpretări mai simple a afirmaţiilor scripturare şi de credinţă. Aceasta a însemnat că doctrina creştină urma să fie teologică şi filozofică şi avea să se bazeze pe instrumentele acestor discipline pentru înţelegerea şi interpretarea ei. Harnack susţine că, deşi gnosticismul nu reuşise să elenizeze creştinismul, a obţinut o victorie întârziată, deoarece doctrina a devenit irevocabil teologică prin înfrângerea lui Pavel din Samosata de către ortodoxia preniceeană[1]. Acolo unde Pavel proclamase ideea simplă de adopţie de către Dumnezeu, adversarii săi au introdus conceptele de „naştere externă“ şi „preexistenţă“.

Există două tipuri de creştini care se opun punctului de vedere ortodox (adoptat mai târziu la Niceea). Unii, precum Harnack, sunt în esenţă teologi liberali şi pur şi simplu nu cred că este corect. Ei îl contestă pe motivul că ar fi rezultatul elenizării, dar nu atât originea sa elenistică le displace, cât faptul că prezintă doctrine pe care le consideră false. În schimb, mulţi teologi conservatori, care chiar cred că Fiul este într-adevăr pe deplin Dumnezeu, se opun, de asemenea, formulelor şi interpretărilor ortodoxiei niceene, pur şi simplu pentru că au un sâmbure elenistic, se folosesc de categorii şi limbaj filozofic şi nu sunt pur şi simplu biblice. Îmbrăţişând prejudecata împotriva folosirii limbajului filozofic şi a influenţei elenistice în teologie, mulţi creştini care vor să fie şi conservatori, şi ortodocşi se privează de instrumentele necesare pentru a construi o structură doctrinară stabilă şi, în cele din urmă, vor cădea în diverse forme de erezie, foarte

probabil într-unele pe care teologia ortodoxă le-a respins deja.

Adoptarea Crezului de la Niceea în 325 şi a Crezului Calcedonian în 451 a stabilizat doctrinele despre Sfânta Treime şi Cristos pentru mai bine de o mie de ani.[2] În acest scop, conciliile şi teologii s-au folosit de categoriile şi gândirea elenistice. Întrebarea importantă care trebuie pusă nu este dacă teologia ortodoxă a fost sau nu supusă influenţelor elenistice. Faptul nici nu era posibil în climatul cultural al vremii. Întrebarea importantă este dacă această ortodoxie reprezintă o interpretare exactă şi corectă a cristologiei Noului Testament sau dacă o denaturează grav. Apariţia şi răspândirea arianismului în secolul al IV-lea a arătat limpede că prima regulă de credinţă, Crezul Apostolilor, nu era suficient de explicită în ceea ce priveşte relaţia dintre Fiul şi Tatăl. Dacă nu suntem dispuşi să acceptăm Crezul de la Niceea pentru că îl găsim prea elenistic, nu ar trebui să fim surprinşi dacă vom cădea din nou în greşeli de felul celor pe care acest Crez a fost menit să le prevină.

Întocmai celor două forme de monarhianism, arianismul a luat naştere în sânul Bisericii catolice, în rândul unor oameni care nu doreau decât să rămână fideli moştenirii lor apostolice. Ei nu doreau să renunţe la mari părţi ale acestei tradiţii, precum Marcion, nici să o completeze cu noi revelaţii private, ca Montanus. Cu toate acestea, arianismul a ajuns să fie perceput ca una dintre cele mai periculoase şi mai pernicioase erori. Pentru o vreme totuşi a avut mult succes, atât de mult, încât adepţii săi au fost ridicaţi în ierarhiile celor mai importante episcopii şi au ajuns să controleze cea mai mare parte a Bisericii, cel puţin în Orient. În Occident nu a avut niciodată succes.

Arianismul diferă de adopţianismul lui Pavel din Samosata prin faptul că, în vreme ce punctul de vedere al lui Pavel era în esenţă unul simplu, arianismul este la fel de abstract şi complex precum cristologia ortodoxă. Confruntat cu ideea că Fiul este născut din veşnicie, Pavel a replicat cu o simplificare: „Nu, Isus a fost adoptat de Tatăl la botez“. Arie, dimpotrivă, a negat că Fiul este născut din veşnicie, dar a admis că este primul născut din Tatăl şi preexistent. Aceasta nu este deloc o simplificare a poziţiei ortodoxe.

Arie şi cei care l-au urmat nu erau sceptici sau necredincioşi, aşa cum este cu siguranţă cazul multor gânditori moderni care, asemenea lui Arie,

neagă dumnezeirea lui Cristos. Pe de o parte, Arie simţea că nu poate să creadă în Cristos ca născut din veşnicie, însă, pe de altă parte, se simţea obligat să îl accepte ca fiinţă supranaturală, deşi de un ordin oarecum inferior celui al Tatălui. Acesta este un mod în care arianismul diferă de majoritatea ereziilor moderne. Modernii care neagă dumnezeirea lui Cristos rareori se opresc într-un fel de poziţie de mijloc, precum cea a lui Arie, ci, de obicei, cad într-o viziune adopţianistă sau chiar inferioară asupra Mântuitorului. Generalizările sunt periculoase, dar putem spune că cele mai multe erezii antice erau caracterizate de o versiune diferită de credinţă; în schimb, cele mai multe dintre ereziile moderne sunt caracterizate de necredinţă, sau cel puţin de incertitudine cu privire la conţinutul credinţei. Versiunile diferite de credinţă, susţinute cu tărie, sunt frecvente în epoca modernă, dar ele sunt susţinute de obicei de cei care se situează dincolo de limitele creştinismului formal, cum ar fi Martorii lui Iehova.

Întrucât afirmă că Isus Cristos nu este pe deplin Dumnezeu, arianismul are implicaţii foarte importante în ceea ce priveşte modul în care îl înţelegem. Această negare este larg răspândită în creştinătatea modernă, dar asemănarea dintre necredinţa modernă şi arianismul timpuriu nu este de altfel chiar aşa de mare, deoarece arianismul are propriul concept supranatural despre Cristos, bazat pe un tip de speculaţie metafizică, dar care nu-i atrage pe mulţi creştini contemporani. Arianismul a dezvoltat ideea că Fiul este o fiinţă semidivină, nu născută, ci creată de Tatăl, şi care are o origine în timp, sau cel puţin un început precis înainte de crearea lumii materiale. Cea mai mare parte a teologiei moderne nu este deloc interesată de astfel de speculaţii şi, în consecinţă, împărtăşeşte cu arianismul doar negarea dumnezeirii lui Cristos. Teologia modernă este în general sceptică; arianismul nega deplina dumnezeire a lui Cristos, dar făcea acest lucru în contextul unui mod de gândire care nu era mai puţin întemeiat în credinţă decât ortodoxia.

Controversa ariană este de o importanţă crucială pentru ortodoxie din două motive: în primul rând, pentru că nu s-ar fi putut încheia altfel fără să fi distrus ortodoxia; şi în al doilea rând, pentru că s-a încheiat prin adoptarea Crezului de la Niceea, sau Crezul Niceo-Constantinopolitan, din 325/381, iar în acest fel a fost creată cu adevărat ortodoxia. Desigur, nu

atunci a fost creată credinţa ortodoxă, fiindcă aceasta exista cu adevărat într-o formă mai mult sau mai puţin clar definită încă din zilele apostolilor. Atunci i s-a oferit Bisericii prima normă prin care ortodoxia putea fi verificată în mod sigur. Astfel, dacă putem spune că gnosticismul ne-a dat un monoteism clar şi o doctrină explicită a Creaţiei, iar marcionismul, canonul Noului Testament, atunci arianismul ne-a dat ortodoxia sau cel puţin trinitarismul.

1. Liderul Arie

Arie este unul dintre primii mari eretici care ne-au lăsat o impresie destul de bine conturată despre biografia şi caracterul lor. El a intrat pe scena teologică odată cu două mari evenimente istorice: ascensiunea monahismului printre pustnicii creştini izolaţi din Egipt şi începutul toleranţei sub Constantin cel Mare (306–337, unic împărat între 324 şi 337). Monahismul a apărut în Egipt în timpul perioadei de relativ calm dintre Gallienus şi Diocleţian. Creştinismul era din ce în ce mai popular şi, în consecinţă, viaţa creştinilor „în lume“ devenea prea laxă şi confortabilă pentru a se potrivi multora dintre cei mai dedicaţi credincioşi. Mii de creştini egipteni au fugit în deşertul numit Tebaida pentru a scăpa de ispitele vieţii lumeşti şi, uneori, pentru a se pune la adăpost de persecuţii. Când persecuţia a reînceput sub Diocleţian, mulţi creştini au renunţat la credinţa lor, doar pentru a se pocăi şi a cere readmiterea în comunitatea creştină atunci când pericolul imediat a trecut. O serie de rigorişti s-au opus readmiterii în comunitate a celor numiţi *lapsi*, sau dezertori. Cel mai cunoscut exemplu este prezbiterul roman Novaţian din Roma, care a început în 251 o schismă prin care pretindea o Biserică pură. Părerile sale au fost combătute de Ciprian al Cartaginei (cca 200–258), care era în favoarea readmiterii după o perioadă de probă; Ciprian însuşi a fost martirizat în ultimul val de persecuţii de dinaintea lui Gallienus. Câteva decenii mai târziu, Meletie din Lycopolis a pornit o schismă rigoristă similară în Egipt; ca tânăr călugăr, Arie a fost asociat cu el.

Faptul că Arie a început ca rigorist în Egipt şi a petrecut mult timp în Alexandria, patria unei teologii care sublinia dumnezeirea lui Cristos, face

din el un alexandrin atipic. A studiat în Antiohia sub îndrumarea lui Lucian din Antiohia, un teolog marginal care a întreținut un fel de academie privată, dar care a și murit pentru credință în ultimul val de persecuții petrecut înainte ca împăratul Constantin să ofere statut legal Bisericii. Lucian a urmat tradiția lui Pavel din Samosata, punând accentul pe firea și voința omenești ale lui Isus. Punctul de vedere al lui Lucian a reprezentat un progres față de punctul de vedere adopțianist, conform căruia Isus era un simplu om înzestrat în mod supranatural cu Duhul Sfânt. El credea că a existat un Logos, sau o putere divină personală, creată de Tatăl, care s-a întrupat în Isus. Astfel, Lucian a încercat să integreze conceptul de Logos, de acum parte componentă a înțelegerii lui Cristos de către Biserică, în concepția monarhianistă potrivit căreia numai Tatăl este pe deplin și cu adevărat Dumnezeu. Astfel, el vedea Logosul ca pe un fel de ființă spirituală intermediară, creată între Dumnezeu și om. În esență, Lucian l-a învățat această idee pe Arie, al cărui strigăt de mobilizare a devenit afirmația că Logosul, adică Fiul, este o ființă creată – mai presus decât oricare alta, dar diferită în esență de Tatăl. Deși Lucian și Arie par interesați în primul rând de natura lui Cristos, controversa ariană este numită trinitară, nu cristologică, deoarece punctul în discuție era relația dintre Tatăl și Fiul în Treime. Arie nu avea de fapt o Treime adevărată; importanța crucială a trinitarismului a devenit evidentă doar în cursul controversei ariene. Controversele ulterioare, care sunt numite cristologice, nu se refereau la relația dintre Tatăl și Fiul în cadrul Treimii, ci la relația dintre dumnezeirea și natura omenească a lui Cristos.

a. Un preludiu: disputa celor doi Dionisie

Controversa ariană a divizat creștinătatea timp de o jumătate de secol și a demonstrat că toleranța autorităților față de creștinism nu i-a împiedicat pe creștini să practice intoleranța unii față de alții. Este, într-un fel, controversa teologică prin excelență. De îndată ce Constantin, primul împărat creștin, a obținut controlul total asupra imperiului, a găsit Biserica – despre care spera că îl va ajuta să își reunifice vastul domeniu – măcinată de un conflict acerb. Istoricul englez din secolul al XVIII-lea Edward Gibbon, autorul monumentalei lucrări *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, a

considerat că creştinismul a reprezentat un factor major al acestui declin. Pentru Gibbon, faptul că creştinii se luptau cu înverşunare pentru o „iota“ punea sub semnul întrebării credibilitatea Evangheliei lor în ce priveşte iubirea răscumpărătoare.

Controversa ariană a fost prima controversă asupra căreia s-a luat o decizie oficială în cadrul unui sinod ecumenic; de fapt, aceasta a fost originea Conciliului de la Niceea, iar Crezul de la Niceea este răspunsul Bisericii la arianism. Gibbon şi alţii ar vrea să ne facă să credem că întreaga controversă a fost o dispută legată de un fleac, o simplă literă „iota“ care distinge cele două cuvinte greceşti *homooúsios*, „de aceeaşi substanţă“, şi *homoioúsios*, „de substanţă similară“. (De fapt, termenul *homoioúsios* datează din a doua etapă a controversei, când Arie era deja mort.) Ortodoxia însă era convinsă că tot ceea ce este mai important depinde de excluderea iotei, de mărturisirea lui Cristos ca fiind de aceeaşi substanţă cu Tatăl, nu de o substanţă asemănătoare. În mod evident, nici o controversă majoră nu ar fi putut să se dezvolte din cauza unei aşa mici diferenţe de exprimare, care implica un limbaj filozofic ce nu se regăseşte în Scriptură, decât dacă acea diferenţă ar fi fost simbolul unui dezacord fundamental şi cu o istorie substanţială. Începutul acestui dezacord se află într-o controversă din secolul al III-lea purtată între doi episcopi cu acelaşi nume: Dionisie al Romei şi Dionisie al Alexandriei.

Roma, ne amintim, a fost scena unei controverse în trei direcţii, între adopţianism, ortodoxie şi modalism, în timpul căreia se pare că doi episcopi ai Romei au stat de partea greşită. În virtutea statutului Romei de capitală a imperiului, episcopul său se bucura automat de un prestigiu deosebit; chiar înainte de recunoaşterea oficială a creştinismului, împăratul păgân Aurelian va face din afilierea la Roma un criteriu pentru a nega pretenţiile asupra unor proprietăţi ale unui episcop rebel, Pavel din Samosata. O astfel de onoare pare să fi fost bine primită de Biserica de la Roma. Când nişte credincioşi nemulţumiţi din Alexandria, capitala intelectuală a creştinătăţii, i-au scris lui Dionisie al Romei în anul 260, cerându-i un verdict în controversa lor cu Dionisie al Alexandriei, episcopul roman a fost fericit să le facă pe plac.

În Alexandria, episcopul Dionisie se confrunta cu o însemnată problemă

din cauza modalismului sabelianist, care vedea în Fiul şi Tatăl una şi aceeaşi Persoană. Pentru a contracara această teză, el a reafirmat învăţătura celui mai mare teolog alexandrin, recent decedatul Origen, subliniind că Fiul este subordonat Tatălui – iar dacă este subordonat, atunci, desigur, este evident că este o Persoană diferită. Din motive care nu sunt clare, Dionisie al Alexandriei a fost copleşit cu titluri de onoare din partea succesorilor săi: Eusebiu l-a numit „cel Mare“.

Scurtul conflict dintre Roma şi Alexandria este important datorită celor două lucruri pe care le dezvăluie: (1) direcţia teologiei romane şi (2) modul în care dificultăţile lingvistice vor crea neînţelegeri între Răsărit şi Apus, neînţelegeri care vor permite ca erezia şi deviaţia să fie detectate acolo unde nu există. La Roma exista pur şi simplu o acceptare directă a unităţii Dumnezeirii, fără interes pentru speculaţii privind relaţiile din sânul Treimii. Roma simţea că subordonaţionismul origenist este un fel de triteism şi că tabăra alexandrină îl separă pe Fiul de Tatăl pe baza filozofiei, ignorând în mod deliberat tradiţia. Sub presiunea colegului său roman, Dionisie al Alexandriei s-a justificat şi a acceptat toate formulele ortodoxe mai importante. Episcopul Romei a respins conceptul conform căruia Persoanele Sfintei Treimi sunt deosebite. Termenul grecesc pentru „Persoană“ în Treime, *hypóstasis*, seamănă din punct de vedere lingvistic cu latinescul *substantia*, care înseamnă ceva foarte diferit, şi anume „esenţă“ sau „natură“. În măsura în care creştinii de limbă greacă vorbeau despre trei *hypostáseis* divine distincte şi adăugau că acestea sunt despărţite una de alta, vorbitorilor de latină li se părea că aceştia propovăduiesc trei esenţe divine. Pe de altă parte, atunci când creştinii de limbă latină vorbeau despre Fiul şi Sfântul Duh ca *personae*, Persoane, datorită asocierii obişnuite a cuvântului *persona* cu rolurile din teatru, creştinilor de limbă greacă li se părea că este vorba de o cădere în modalism.

Origen este cel care a contribuit prin conceptul esenţial al naşterii sau al conceperii din veşnicie a Fiului de către Tatăl, făcând astfel mai uşor de înţeles doctrina coeternităţii celor trei Persoane ale Treimii. Însă un alt aspect al cristologiei sale l-a influenţat pe martirul Lucian din Antiohia şi, mai ales, pe elevul său Arie şi pe cei care l-au urmat şi care negau faptul că Fiul este născut din veşnicie. Într-adevăr, Origen subliniase cu fermitate

subordonarea Fiului faţă de Tatăl, dar Arie a depăşit limitele girate de Origen, interpretând o astfel de subordonare ca referindu-se la fiinţa sau substanţa Tatălui şi a Fiului: pentru Arie, Fiul poate fi asemănător Tatălui, dar dacă îi este subordonat, nu poate fi de aceeaşi substanţă sau natură.

Pe lângă faptul că a contribuit la conceptul crucial al naşterii din veşnicie a Fiului de către Tatăl, Origen a subliniat şi faptul că Fiul este subordonat. Dionisie al Alexandriei a preluat ideile lui Origen într-o manieră mai degrabă grosolană, fără a surprinde spiritul marelui cărturar. Origen s-a opus cu tărie modalismului sabelianist, care distrugea individualitatea şi Persoana Fiului (ca şi a Duhului). În consecinţă, el a încercat să sublinieze distincţia dintre Persoanele Dumnezeirii: a respins ideea că există vreo distincţie de natură între Tatăl şi Fiul, aşa cum ar fi cazul dacă Fiul ar fi fost creat sau dacă ar fi fost născut la un moment dat, mai degrabă decât din veşnicie. Pentru a evita ca Fiul să pară identic cu Tatăl, lucru pe care identitatea substanţei lor dumnezeieşti l-ar putea implica, a subliniat distincţia în relaţia dintre ei. Tatăl este *agénnetos*, „negenerat“ sau „nenăscut“, în timp ce Fiul este *monogenés* sau *protogenés*, „unicul născut“, „cel întâi născut“.

Limbajul lui Origen este în mod clar subordonaţionist, iar Dionisie al Alexandriei a accentuat subordonarea până când a fost contestat de omonimul său de la Roma. Atunci el a apelat rapid la o altă terminologie din gândirea lui Origen: ideea de „născut din veşnicie“. Dionisie al Alexandriei este cunoscut şi pentru că a contestat faptul că Ioan a fost autorul Apocalipsei şi a întârziat recunoaşterea acesteia ca parte a canonului Noului Testament. El s-a opus şi ideii unei reveniri iminente a lui Cristos şi a unui mileniu pământesc, anticipând astfel poziţia antimilenaristă, care a devenit în cele din urmă punctul de vedere acceptat de cea mai mare parte a ortodoxiei răsăritene şi a romano-catolicismului.

Dionisie, admiratorul lui Origen, a fost înlocuit ca arhiepiscop al Alexandriei de un om al Bisericii mai practic şi un interpret mai literalist al Scripturii, Petru (†311). Petru a atacat ideea lui Origen despre preexistenţa sufletelor omeneşti – o viziune stranie care avea să-l facă pe Origen să fie condamnat ca eretic de împăratul Iustinian în 543. (Deşi era un fel de neoplatonician creştin şi, prin urmare, era convins că sufletul este prin

natura sa nemuritor, Origen a susţinut învierea trupului în mod biblic.)

Deşi Alexandria a fost un centru de interpretare alegorică, marele interes al episcopului Petru al Alexandriei pentru Biblie a contribuit la menţinerea Noului Testament ca standard suprem al doctrinei creştine şi la împiedicarea înlocuirii acestuia cu diverse crezuri alcătuite de Biserici. Cu mult înainte ca sloganul *sola Scriptura* să fie inventat în epoca Reformei, creştinii egipteni tratau Biblia ca pe o „regulă desăvârşită de credinţă şi practică“, aşa cum o vor numi mai târziu protestanţii.[3] Din păcate, acest interes pentru Biblie a fost oarecum subminat de propensiunea alexandrină de a recurge la interpretarea alegorică.

Metodiu din Olimp († cca 311) a fost unul dintre numeroşii fruntaşi creştini care au murit în ultima mare persecuţie sub coîmpăratul rival al lui Constantin, Maximin Daia (cca 307–313). Deşi Metodiu nu s-a lăsat mai prejos în a recurge la interpretarea alegorică atunci când a simţit că este nevoie, el s-a opus în general acesteia, punând accentul pe o abordare realist-literală mai apropiată de cea a lui Irineu. Metodiu afirma că credinciosul a fost curăţat de păcate prin sângele lui Cristos, că Cristos sălăşluieşte în el, iar Duhul Sfânt trăieşte în el, permiţându-i să ducă o viaţă sfântă. Destinul creştinului este de a fi înviat într-un trup de slavă, iar viaţa sa pe pământ trebuie să fie o căutare a desăvârşirii duhovniceşti. Era firesc pentru el să accepte ideea unui mileniu pământesc în care dreptatea şi pacea aveau să domnească pe pământ.

Deşi Origen nu era în nici un caz un gnostic, eventual doar în accepţiunea lui Clement de credincios cunoscător, el a insistat asupra faptului că mântuirea vine prin cunoaşterea adevărului – o temă sugerată cel puţin de însuşi Isus (Ioan 8:31–32). Metodiu şi adepţii săi reprezintă o abordare diferită, mai practică şi mai orientată spre fapte. Mântuirea este rezultatul final al transformării continue a vieţii credinciosului de către Cristos, care locuieşte în el. Concluzia extremă care ar putea fi trasă din opiniile lui Origen este aceea că mântuirea nu depinde de ceea ce este sau face credinciosul, ci de ceea ce ştie el. Dacă înlocuim „ştie“ cu „crede“, atunci avem teza îndreptăţirii numai prin credinţă. Părerile lui Metodiu pot duce la perfecţionism şi la teza îndreptăţirii prin fapte. Deşi Origen şi Martin Luther par să aibă puţine lucruri în comun, ideea că mântuirea vine din credinţa

credinciosului nu este atât de diferită de afirmaţia că ea vine din cunoaşterea credinciosului, dacă înţelegem cunoaşterea, aşa cum a făcut Origen, în termenii din Ioan 8:31–32.

b. Lucian din Antiohia

Marele Sinod de la Antiohia din jurul anului 268, cel care l-a condamnat într-un mod ineficient pe episcopul adopţianist al Antiohiei, Pavel din Samosata, a afirmat doctrina Logosului, dar a respins în mod explicit termenul *homooúsios,* „consubstanţial“. Tradiţia lui Pavel a fost perpetuată în Antiohia de Lucian, care a combinat aversiunea pentru metoda alegorică cu un interes critic faţă de Scriptură. Şcoala fondată de Lucian la Antiohia a rămas în afara comuniunii cu Biserica până când a avut loc o reconciliere cu puţin timp înainte de persecuţia din anul 312, în care Lucian a fost martirizat. La Lucian vedem cum doctrina Logosului este adaptată pentru a se potrivi preocupării principale a adopţianiştilor, convingerea că numai Tatăl singur este monarh şi că nimeni asemenea lui nu-i poate sta alături. Lucian pare să fi exercitat o influenţă extraordinară datorită calităţilor sale de învăţător, autodisciplinei sale exemplare şi, în cele din urmă, martirajului suferit în ultimul mare val de persecuţie. Acest martiriu a avut loc la scurt timp după apropierea oficială a lui Lucian de Biserică şi a şters amintirea lungilor săi ani petrecuţi în mod voit ca un marginal. Întrucât era un martir, a fost uşor pentru oameni să-i urmeze doctrina fără să-i bănuiască dificultăţile inerente. Pe lângă celebrul Arie, printre elevii lui Lucian s-a mai numărat şi Eusebiu din Nicomidia († cca 342).

Tema centrală a cristologiei lui Lucian, care avea să o pecetluiască drept eretică, a fost afirmaţia sa că Logosul a fost „creat din ceea ce nu este“. Deşi Lucian considera că Logosul, sau Fiul, era cea mai înaltă fiinţă spirituală după Tatăl, prin afirmaţia că Logosul a fost creat, Lucian îl plasa alături de toate celelalte fiinţe create, în contrast cu Dumnezeu. Lucian susţinea că Logosul şi-a însuşit un trup omenesc, dar nu şi un suflet; cu alte cuvinte, conform standardelor ortodoxiei de mai târziu, Isus al lui Lucian nu numai că nu era pe deplin Dumnezeu, dar nu era nici pe deplin om.

Pentru moment, cea mai criticabilă doctrină a lui Lucian a fost teza că Logosul este creat. Cu toate acestea, ideea că Logosul şi-a însuşit doar un

trup omenesc, dar nu şi un suflet omenesc, este de asemenea problematică. În a doua jumătate a secolului al IV-lea, Apolinarie din Laodiceea († cca 390) va înțelege întruparea în sensul că Logosul a luat locul unui suflet omenesc în Cristos. Problema acestei viziuni este că un trup omenesc locuit de o inteligență spirituală, Logosul, nu este un om adevărat. În fraza crucială din Evanghelia după Ioan, „și Cuvântul s-a făcut trup“ (1:14), Lucian şi Apolinarie au înțeles „trup“ ca însemnând „corp fizic“, mai degrabă decât „natură omenească“, așa cum înseamnă în general în Noul Testament.

2. Izbucnirea controversei ariene

Avem puține detalii despre viața lui Arie. Știm însă că era foarte bătrân în momentul morţii sale, în anul 336. Astfel, când a fost hirotonit preot în Alexandria, la scurt timp după 311, era deja la o vârstă relativ înaintată. Biserica în care a intrat în Alexandria se afla încă în plină opoziţie faţă de filozofia elenistică iniţiată de arhiepiscopul Petru. Arie era un ascet şi şi-a câştigat respectul clerului cu înclinaţii ascetice din Alexandria, dar a stârnit îngrijorarea noului arhiepiscop, Alexandru, cândva în jurul anului 318. Arie s-a prezentat ca un adversar al ereziilor, de la gnosticism la sabelianism, dar curând a început să predice în mod explicit că Fiul, departe de a fi un alt mod de existenţă a Tatălui, era de o natură diferită, o fiinţă creată. Alexandru l-a excomunicat în jurul anului 321. Arie avea numeroşi prieteni influenţi, printre care Eusebiu din Nicomidia şi Eusebiu din Cezareea, cunoscutul istoric al Bisericii, astfel că pe unii dintre ei chiar i-a convins că edictul de excomunicare al lui Alexandru îi punea de asemenea sub ameninţare.

Imediat după excomunicare, Arie a început o campanie epistolară fulminantă, iar Eusebiu din Nicomidia a scris şi el mult în favoarea sa. Arie a reuşit să obţină sprijinul mai multor episcopi asiatici, ceea ce l-a făcut suficient de încrezător pentru a se întoarce în Alexandria şi a începe să predice din nou fără aprobarea arhiepiscopului Alexandru. Cam în această perioadă, Constantin cel Mare a devenit unicul împărat. El a descoperit cu consternare că Biserica pe care o adoptase se afla într-o imensă controversă,

care crea tulburare în întreaga jumătate răsăriteană a imperiului său nou pacificat. A fost o dispută de proporţii imense; creştinii şi doctrinele creştine au devenit ţinta ridicolului public. Primul efort al lui Constantin de a soluţiona această problemă a fost o scrisoare trimisă deopotrivă episcopului Alexandru şi lui Arie, în care le cerea să se abţină şi conchidea: „Daţi-mi înapoi zilele liniştite şi nopţile fără griji. Nu mă lăsaţi să-mi petrec restul zilelor fără bucurie“[4]. Este remarcabil faptul că cel mai puternic om din lume se putea implica într-o astfel de dispută ecleziastică şi, cu atât mai remarcabil, că se exprima cu atâta deferenţă. Este demn de remarcat şi faptul că s-a adresat la acelaşi nivel atât episcopului Alexandru, cât şi preotului Arie.

Scrisoarea a fost predată de un episcop spaniol, Osius din Cordoba, dar Osius nu a reuşit să îi împace pe adversari. Osius a ajuns la o înţelegere cu Alexandru, care a mers apoi la Nicomidia, unde a reuşit să convingă alţi câţiva episcopi de justeţea cauzei sale. Împăratul Constantin, iritat de refuzul pe care îl primise, în ciuda eforturilor sale fără precedent în vederea concilierii, a decis să adopte o abordare diferită şi a convocat primul conciliu ecumenic de la Niceea.

Principalul punct în care apare diferenţa dintre Arie şi Alexandru se referă la doctrina coeternităţii Logosului. Pentru Alexandru, Tatăl nu a fost niciodată fără Fiul; pentru Arie, „a existat când el [Logosul] nu era“. Din consemnările disputei, este evident că doctrina Duhului Sfânt – care, la urma urmei, este necesară pentru doctrina Treimii – nu a jucat practic nici un rol în această fază timpurie a controversei. Acest lucru a dus uneori la presupunerea eronată că teologia a trecut printr-un fel de fază „binitară“ înainte de a dezvolta un trinitarism deplin. Ar fi mai bine să spunem că, deşi formulele trinitare se găsesc în Scriptură şi au fost folosite încă de la începutul Bisericii, sensul lor nu a fost cu adevărat clar până când nu s-a înţeles că fiecare dintre cei trei membri ai Trinităţii este o Persoană. Această înţelegere a fost atinsă mai întâi pentru Fiul, în cursul controversei ariene. Lucian şi Arie au insistat asupra faptului că Fiul este distinct de Tatăl. Oponenţii lor ortodocşi au acceptat acest lucru, dar au negat că Fiul este de o substanţă diferită de Tatăl. Odată ce s-a acceptat că Fiul este o Persoană distinctă, de aceeaşi substanţă ca Tatăl, aceeaşi formulă a fost folosită

imediat şi pentru Duhul Sfânt. Evoluţia a fost de la un trinitarism implicit – sugerat, dar nu definit, de limbajul Scripturii şi al liturghiei – la o teologie trinitară explicită, care îi vede pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt drept trei Persoane distincte, fiecare dintre ele împărtăşind substanţa divină. Sugestia că creştinismul a început cu un fel de unitarianism şi a continuat prin „binitarism“ până la trinitarism este falsă.

Care a fost motivaţia lui Arie? Contemporanii săi îl acuzau de vanitate personală şi superbie intelectuală, factori care jucau un rol important în mai multe controverse teologice. Din punct de vedere teologic, se pare că era extrem de preocupat să apere monarhia Tatălui şi se temea că doctrina ortodoxă făcea din Fiul un al doilea Dumnezeu. Într-adevăr, o preocupare legitimă, dar se pare că Arie era motivat de o dorinţă elitistă de a avea o înţelegere a lui Dumnezeu mai sofisticată decât cea a celor care pur şi simplu repetau formulele ortodoxe.

Concepţia lui Arie despre Dumnezeu accentuează distincţia dintre Tatăl şi toţi ceilalţi, inclusiv Fiul şi Duhul Sfânt. Atunci când Biblia vorbeşte despre faptul că Tatăl îl „naşte“ pe Fiul, Arie afirmă că acest lucru este sinonim cu „a crea“. Pentru a mijloci între el şi lumea pe care intenţiona să o creeze, Dumnezeu a creat o nouă fiinţă spirituală, numită în Scriptură Înţelepciunea, Chipul sau Cuvântul lui Dumnezeu. Fiul este independent de Dumnezeu şi distinct de el; asemenea altor fiinţe raţionale, Fiul şi-ar fi putut exercita liberul arbitru pentru a nu-l asculta pe Dumnezeu. El nu este vrednic de închinare divină, aşa cum este Tatăl, deşi este *ktísma téleion*, „creatura perfectă“, prin care au fost făcute toate celelalte lucruri. Acest Cuvânt şi-a însuşit un trup omenesc real, dar fără suflet, şi a putut suferi. Sfântul Duh este şi el o fiinţă creată ca şi Fiul, dar mai puţin importantă; conceptul arian al Treimii era vag.[5]

Nici Arie şi nici vreunul dintre primii săi adepţi, cu excepţia sofistului Asterius, nu au făcut vreun efort pentru a-şi prezenta opiniile într-un mod sistematic. Epistolele au fost principala lor producţie literară. Într-o anumită măsură, arianismul în stadiul său timpuriu pare mai degrabă o problemă de politică ecleziastică şi de relaţii între Biserică şi stat decât o erezie. După cum s-a dovedit, Arie a avut o poziţie teologică foarte diferită de ortodoxie, dar controversa pare să fi început ca o luptă pentru putere între nişte

episcopi rivali; implicațiile sale teologice aveau să devină pe deplin clare abia mai târziu.

Și de cealaltă parte, majoritatea mărturiilor timpurii constau în scrisori – în acest caz, ale oponentului lui Arie, episcopul Alexandru. Prin întoarcerea sa la Alexandria și reluarea activității sale sub ochii superiorului său nominal și fără nici o autorizație, Arie se asemăna cu un alt mare contestatar al filiației veșnice a lui Cristos, Miguel Servet (1511–1553). Aidoma lui Arie, Servet avea să intre în fieful principalului său adversar, Jean Calvin (1509–1564). Arie nu-și va afla moartea prin execuție în mâinile ortodocșilor, așa cum s-a întâmplat cu Miguel Servet, dar există totuși o paralelă în privința altui aspect. Conflictul nefericit cu Servet și modul necruțător în care Calvin l-a tratat au aruncat o umbră apăsătoare asupra protestantismului reformat, o umbră care nu a fost îndepărtată în totalitate nici până în zilele noastre.[6] Deși Arie nu a fost executat (ba chiar era pe punctul de a fi reabilitat când a murit în 336), controversa ariană a aruncat o umbră la fel de grea asupra începuturilor ortodoxiei catolice instituționalizate ca și execuția lui Servet asupra calvinismului. Înainte de momentul în care Constantin a pus capăt persecuțiilor, creștinii se certaseră între ei, dar trebuiau să vorbească mai încet din cauza pericolului de a atrage atenția oficialilor și de a stârni mai departe nemulțumirea autorităților. Izbucnirea unei controverse virulente, cu abuzuri personale și denigrări de ambele părți, imediat după ce Constantin a înlăturat amenințarea persecuției, a fost mai mult decât un șoc pentru Constantin. Astfel de încăierări aproape că fac ca disputele teologice să pară o parte necesară a credinței creștine, iar „armonia între frați“ să fie o iluzie.

Pe măsură ce Biserica se extindea, Scripturile erau difuzate la o scară tot mai largă și era produsă o cantitate tot mai mare de comentarii și de alte genuri de literatură teologică, reflectând multe puncte de vedere diferite și adesea conflictuale. Creștinismul în timpul domniei lui Constantin a devenit *de facto* religia de stat, deși acest lucru nu a fost stabilit prin lege decât în anul 380. Bisericile au primit foarte mulți noi credincioși, iar episcopii și arhiepiscopii au devenit figuri publice, aproape funcționari publici. Întrucât creștea atât de rapid, iar Constantin se aștepta ca Biserica să îndeplinească o funcție publică, aceea de a contribui la unificarea imperiului său zdruncinat

de conflicte, controversele aprinse care frământau Biserica au devenit o problemă de interes public. În timpul marilor persecuţii, statul a ajutat adesea la rezolvarea diferendelor dintre creştini prin martirizarea tuturor celor implicaţi într-o dispută. Astfel, Maximin Daia i-a martirizat pe ortodoxul Petru din Alexandria, pe prearianul Lucian din Antiohia şi pe marginalul Metodiu din Olimp. Odată ce Constantin a pus capăt pericolului persecuţiei, întreaga amploare a dezbinării din sânul Bisericii primare a devenit evidentă; arianismul a fost cea mai importantă manifestare a acesteia.

a. Arianismul timpuriu

Teologia lui Arie pare să fie inspirată de două preocupări sau motive diferite, una spirituală şi morală, iar cealaltă filozofică sau teologică. (1) Motivul spiritual-moral constă în convingerea lui Arie că Isus Cristos nu poseda dumnezeirea prin natură, ci şi-a dezvoltat-o în virtutea unităţii sale morale, constante şi crescânde, cu Dumnezeu. El este Mântuitorul nostru prin faptul că ne prezintă adevărul dumnezeiesc şi ne oferă exemplul desăvârşit de dăruire în numele binelui. Acest punct de vedere cu greu diferă de adopţianism: consecinţa sa practică este imitarea lui Cristos, cu speranţa implicită că şi alţi oameni pot atinge desăvârşirea şi se pot împărtăşi din dumnezeire asemenea lui Cristos. (2) Motivul filozofico-teologic al doctrinei lui Arie este acela al contrastului dintre Dumnezeu, cel care este cu totul transcendent, şi lumea lucrurilor create. Pentru a face posibilă creaţia, Dumnezeu a trebuit mai întâi să creeze o fiinţă spirituală care să acţioneze ca un Mijlocitor, precum în conceptul neoplatonician de Logos. Asociaţi cu *Noús* („Intelectul“) lui Dumnezeu, sau spiritul lumii, Tatăl şi Logosul constituie o triadă (sau o diadă – Arie nu era preocupat de consecvenţă aici). Interesant este că Arie, care considera că Fiul şi Duhul erau fiinţe create, era dispus să li se închine; Origen, care afirma că Fiul a fost născut în veşnicie din Tatăl, nu creat, îndemna la rugăciune către Tatăl prin Fiul.[7] Harnack face precizarea că Arie „este un monoteist strict doar în ceea ce priveşte cosmologia; ca teolog, el este un politeist“[8]. Într-adevăr, Arie pare să urmeze speculaţia elenistică asupra Logosului, pentru că el nici măcar nu consideră Logosul o emanaţie a divinităţii, ci ca pe o *ktísma*, o

„creatură“ sau chiar un „lucru creat“; cu toate acestea, el i se va închina. Acest Logos creat crește în dumnezeire. Întruparea nu este golirea de sine sau smerirea Logosului, ci mijlocul de proslăvire a acestuia. În aceasta vedem nu numai afinitatea lui Arie cu adopţianismul predicat de Pavel din Samosata, ci şi umanismul său.

Arianismul trebuie privit ca o inovaţie doctrinară, apărută într-o perioadă în care doctrinele tradiţionale erau destul de bine stabilite. Deşi ortodoxiei îi va lua aproape trei secole pentru a se hotărî asupra definiţiei consubstanţialităţii, nimeni nu îndrăznise încă să afirme ceea ce Arie proclama acum: că Logosul este radical distinct de Tatăl, de o substanţă diferită. Modaliştii au susţinut că Logosul este identic cu Tatăl, iar adopţianiştii au renunţat cu totul la Logos. Dar, în măsura în care s-a propovăduit un Logos, nimeni înainte de Lucian din Antiohia şi Arie nu afirmase că Logosul este categoric diferit.

Harnack comentează: „Atanasie a expus dificultăţile şi contradicţiile interne [ale arianismului], şi putem fi de acord cu el aproape peste tot. Un Fiu care nu este Fiu, un Logos care nu este Logos, un monoteism care nu exclude politeismul, două sau trei esenţe care trebuie venerate, deşi numai una este cu adevărat distinctă de cea a creaturilor, o fiinţă indefinibilă, care devine Dumnezeu numai în măsura în care devine om şi care nu este nici Dumnezeu, nici om etc. Pentru fiecare punct în parte există o vădită claritate, dar totul este gol şi formalist, o autocomplacere infantilă în jocul silogismelor fără conţinut. Acest lucru nu a fost învăţat de la Origen, care întotdeauna a avut în minte realităţi şi scopuri atunci când specula“[9].

Interpunerea acestui Logos creat între Dumnezeu şi om a slăbit posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu. Arianismul a fost cu adevărat o punte între politeism şi monoteism, dar nu era nici închinarea la unicul Dumnezeu al Scripturii şi nici adevăratul creştinism. A facilitat însă „convertirea“ a nenumăraţi păgâni în primele decenii ale erei constantiniene, pentru că a redus drastic ciocnirea dintre creştinism, interpretat în manieră ariană, şi monoteismul filozofic păgân.

b. Conciliul de la Niceea

Constantin a încercat în primă fază să rezolve conflictul dintre Arie şi

Alexandru prin folosirea tactului şi recursul la simpatie, dar cuceritorul lumii romane nu era omul care să aştepte mult timp ca divinităţile aflate în dispută să-i asculte rugămintea. Era suveran doar de aproximativ zece ani când controversa devenise atât de acută, încât ameninţa să distrugă rolul creştinismului ca temelie a unităţii imperiului. Conform tradiţiei, 318 episcopi, în principal din părţile răsăritene, s-au adunat pe cheltuiala guvernului la Niceea, în apropiere de nou înfiinţata capitală de la Constantinopol. Episcopii din jumătatea apuseană a imperiului, unde Arie avea puţini adepţi, reprezentau doar o minoritate. Harnack presupune că împăratul nu i-a convocat în masă pe episcopii occidentali tocmai pentru că nu dorea să dea impresia că se foloseşte de influenţa episcopilor de limbă latină din Occident pentru a-i înfrânge pe teologii mai sofisticaţi din Răsărit.[10] Constantin a deschis conciliul cu un fel de predică laică. Când discuţiile episcopilor ameninţau să degenereze în mărunte certuri personale, el le reducea la tăcere. La început, Constantin pare să fi crezut că în conciliu se va ajunge rapid la un acord. Când a văzut că acesta nu reuşeşte, a acţionat. Puterea şi prestigiul său au influenţat cu siguranţă rapiditatea cu care părinţii conciliului au ajuns la o decizie, dar natura deciziei a fost rezultatul propriilor lor deliberări şi al manevrelor politice.

Arienii, emanând îngâmfarea sau încrederea de sine a lui Arie, au venit la conclav aşteptând victoria. Aveau douăzeci şi opt de adepţi devotaţi, în timp ce tabăra care îl susţinea activ pe episcopul Alexandru îl includea doar pe Marcel din Ancyra şi o mână de alţi episcopi occidentali. Majoritatea episcopilor neangajaţi erau clerici simpli şi slab educaţi: persecuţia activă se încheiase abia cu un deceniu în urmă, iar cei mai mulţi dintre ei trăiseră şi activaseră în clandestinitate. Este probabil că o mare parte din dezbaterea teologică era dincolo de capacităţile lor de înţelegere.

Arienii, încrezători că victoria va fi a lor, au făcut marea greşeală de a începe conciliul prin prezentarea propriei lor declaraţii de credinţă, un document direct şi simplu, întocmit de Eusebiu din Nicomidia. Aceasta nega în mod limpede şi categoric dumnezeirea lui Cristos, uimindu-i chiar şi pe cei mai puţin subtili din majoritatea neimplicată. A fost respinsă în mod categoric. Simţind dezastrul, arienii au încercat să salveze situaţia apelând la Eusebiu din Cezareea. Acest al doilea Eusebiu, autorul celebrei

Istorii bisericești, nu era arian, dar a considerat că formulările lui Arie sunt mai uşor de acceptat decât cele ale lui Alexandru, care i se păreau a fi de un sabelianism pur. Eusebiu a redactat un crez bazat pe Scriptură, care avea să devină modelul pentru Crezul de la Niceea, aşa cum a fost în cele din urmă adoptat. Acest crez preliminar era destul de explicit cu privire la Isus Cristos, numindu-l „Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, viaţă din viaţă, unicul Fiu născut, întâiul născut al întregii creaţii, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii, prin care toate s-au făcut“[11]. Conform relatării lui Eusebiu, împăratul a intervenit în favoarea crezului său şi, la sugestia lui Osius, a propus adăugarea cuvântului *homooúsios*, „consubstanţial“. Tabăra lui Alexandru, aflată acum în ascensiune, a adăugat o serie de anateme care condamnau în mod explicit anumite poziţii ariene. (Aceste anateme au fost eliminate în Crezul revizuit al celui de-al doilea Conciliu Ecumenic, ţinut în 381.) Confruntaţi cu acest tur de forţă, doar doi episcopi arieni au refuzat să sprijine Crezul omoousian: ei au fost destituiţi şi excomunicaţi. Arie, care era doar preot, nu episcop, a fost de asemenea destituit şi i s-a interzis să se întoarcă în Alexandria, unde avea încă mulţi susţinători. Partea antiohiană, deşi era formată din elevi de-ai lui Lucian, precum însuşi Arie, l-a abandonat pe Arie. Constantin a ordonat arderea scrierilor lui Arie şi a început imediat să ia măsuri represive împotriva susţinătorilor săi. Nu episcopii ortodocşi, ci împăratul a fost cel care a ordonat reprimarea grupării ariene, deşi ortodocşii au salutat decizia sa. Astfel a început istoria persecuţiilor dintre creştini, care au început să recurgă la puterea statului.

c. Politici teologice

Dacă ne amintim că această controversă a început abia în 321, rezolvarea ei, doar patru ani mai târziu, pare remarcabil de rapidă pentru o ceartă între teologi, chiar şi cu ajutor imperial. Mai devreme s-a afirmat că erezia a fost stimulentul pentru formularea teologiei ortodoxe. Acum va părea evident că declaraţiile antiortodoxe au stimulat erupţia altor erezii. Niceea a decretat, dar nu a soluţionat. Crezul de la Niceea a fost atât de tăios şi categoric în limbajul său, încât a creat unitate în rândul celor care i s-au opus şi îndoieli în rândul multora care l-au acceptat. Nu a fost popular printre admiratorii

lui Origen, încă cel mai distins nume printre teologi. Aceştia puteau accepta termenul *homooúsios*, dar erau neliniştiţi de lipsa oricărei menţiuni a subordonării Fiului faţă de Tatăl.

Arienii au avut doar un succes modest în recrutarea de adepţi din rândul creştinilor, dar au reuşit să adune sprijin în rândul păgânilor şi al evreilor, iniţiind astfel obiceiul discutabil al creştinilor de a solicita ajutor teologic din partea unor grupuri care consideră credinţa creştină falsă. O paralelă modernă este oferită de controversa dintre teologul romano-catolic elveţian Hans Küng şi papalitate, în care Küng, pentru a-şi apăra opiniile independente împotriva autorităţii doctrinare a papei, a căutat sprijin din partea necatolicilor şi chiar a necreştinilor, precum şi din partea autorităţilor seculare.

Deşi Constantin a fost cel care a propus termenul critic *homooúsios* şi cel care l-a numit pe Atanasie succesor al lui Alexandru, la Alexandria, în 328, împăratul a început curând să asculte de simpatizanţii arieni din rândul episcopilor răsăriteni. În acelaşi an în care l-a numit pe Atanasie episcop în Alexandria, Constantin l-a repus în funcţie şi pe Eusebiu din Nicomidia. El a destituit o serie de episcopi pro-Niceea din diverse motive neteologice. În 335, la îndemnul lui Eusebiu din Cezareea, l-a înlăturat şi pe Atanasie, nu pentru erori dogmatice, ci pentru că şi-a tratat cu asprime subordonaţii. Atanasie a făcut apel la bătrânul împărat, dar Constantin a reconfirmat îndepărtarea sa şi l-a exilat la Trier, în 336, iar la Alexandria nu a fost numit nici un succesor. Când Constantin a murit, în 337, Crezul de la Niceea era oficial, iar Arie era mort (din cauze naturale şi la o vârstă foarte înaintată, deşi oponenţii săi au spus că a murit de mâna lui Dumnezeu). Principalii susţinători ai Crezului de la Niceea, Atanasie, Eustaţie din Antiohia şi Marcel din Ancyra, erau în exil. Cei trei fii ai lui Constantin le-au permis să se întoarcă, dar în Orient augustul Constanţiu a făcut o schimbare radicală. Pavel al Constantinopolului, deja exilat o dată, a fost destituit pentru a doua oară, şi scaunul său episcopal a fost dat arianului Eusebiu din Nicomidia. Când Eusebiu din Cezareea, în esenţă un partizan al Crezului de la Niceea, deşi nu al lui Atanasie, a murit în jurul anului 340, la vârsta de aproape optzeci de ani, şi lui i-a succedat un arian. Deşi Atanasie s-a întors în Alexandria, revoltele l-au izgonit pentru doua oară în 339, înainte însă ca

ordinul de destituire din partea lui Constanţiu să ajungă la el.

În deceniile de mijloc ale acelui secol, din 340 până în 380, istoria doctrinei seamănă mai curând cu istoria intrigilor de curte sau bisericeşti şi a tulburărilor sociale. E stânjenitor faptul că doctrinele centrale elaborate în această perioadă par adesea să fi fost puse la punct prin intrigi sau violenţe ale maselor, mai degrabă decât prin consimţământul comun al creştinătăţii călăuzite de Duhul Sfânt. Dintr-o anumită perspectivă, se poate spune că punctele aflate în dispută erau o chestiune de viaţă şi de moarte pentru indivizi, precum şi pentru Biserică şi că zelul şi vehemenţa, dacă nu chiar violenţa, erau justificate. Există o diferenţă enormă între a spune că Isus Cristos este Dumnezeu de aceeaşi unică substanţă cu Tatăl (*homooúsios to patrí*, afirmaţia ortodoxă) şi a spune că este doar *asemănător* cu Dumnezeu, de substanţă similară (*homoioúsios*, cea mai moderată formulare ariană, uneori numită semiariană).

Distincţia dintre *homós* („acelaşi“) şi *hómoios* („asemănător“) poate părea banală, dar nu a fost atât de subtilă, încât majoritatea creştinilor de rând să nu înţeleagă care este miza. Dacă Isus este de aceeaşi substanţă cu Tatăl, atunci este cu adevărat Dumnezeu şi este rezonabil să credem că este capabil să „mântuiască în chip desăvârşit pe toţi cei ce se apropie de Dumnezeu prin el“ (Evrei 7:25). Pe de altă parte, dacă Isus Cristos este doar de o substanţă similară, ceea ce era maximul a ceea ce chiar şi arienii conservatori erau dispuşi să admită, atunci nu este evident că el posedă în mod necesar puterea şi autoritatea divine de care este nevoie pentru a săvârşi o ispăşire în numele întregului neam omenesc. Cel care crede că Isus este Dumnezeu poate accepta cu uşurinţă ideea că el poate face pentru noi ceea ce noi nu putem face pentru noi înşine şi crede, în consecinţă, în îndreptăţirea prin credinţă. Ortodoxia de la Niceea este un fundament necesar atât pentru ortodoxia romano-catolică, cât şi pentru cea protestantă din secolele următoare. Dar dacă Cristos este doar o altă fiinţă creată, chiar dacă este întâiul născut şi cea mai sublimă dintre toate fiinţele create, atunci este mai firesc să ne gândim la el mai degrabă ca la un învăţător şi model decât ca la jertfa noastră de ispăşire. Mai mult decât să avem pur şi simplu credinţă în el, suntem chemaţi să îl imităm. Întrucât îl considera pe Isus doar o creatură şi îi atribuia mântuirea noastră, arianismul a preamărit ceea

ce poate face o creatură şi, astfel, în mod întâmplător, a preamărit omul, în special pe cel mai presus dintre oameni – împăratul roman, care abia recent renunţase la pretenţia de a fi divin.[12] Dacă Cristos este Dumnezeu, atunci este categoric diferit de toţi oamenii, inclusiv de împărat, care este un alt om, la fel ca noi. Dar dacă Cristos este o creatură, care se aseamănă cu Dumnezeu, acest lucru implică faptul că şi alţi oameni, care sunt de asemenea creaturi, se pot asemăna cu Dumnezeu. Astfel, arianismul, deşi pretindea că este creştin, putea să îi confere un loc spiritual foarte înalt împăratului, chiar dacă nu mai era considerat o divinitate în sensul vechi.

Pericolul pe care l-a reprezentat arianismul pentru supravieţuirea creştinismului constă în faptul că, în timp ce creştinismul este exclusivist, arianismul este sincretist, potenţial chiar politeist. Prin preamărirea omului, arianismul ameninţa să nege faptul că revelaţia şi Biserica, instituţia care o transmite, sunt singurele mijloace de acces la adevărul spiritual şi viaţa veşnică pe care acesta o aduce.

Controversa ariană este strâns legată de personalitatea lui Constantin cel Mare şi a fiilor săi, în special a lui Constanţiu, care a fost unicul conducător din 350 până în 361 (Constantin II a domnit între 337 şi 340; Constans a domnit între 337 şi 350; Constanţiu a domnit între 337 şi 361). Constantin însuşi fusese păgân şi se pare că o întâmplare uimitoare a dus la convertirea sa: înainte de bătălia crucială de la Podul Milvius, din 312, a avut o viziune a monogramei lui Cristos (☧), cu menţiunea „Prin acest semn vei învinge“. Constantin a învins şi a adoptat simbolul ca stindard. Am menţionat îngrijorarea sa faţă de conflictele interne care izbucniseră în noua sa Biserică, imediat ce a pus capăt persecuţiilor; am arătat cum a încercat mai întâi să îi împace pe arieni şi pe ortodocşi, iar apoi a intervenit la Conciliul de la Niceea. Nu numai că a asigurat victoria a ceea ce cunoaştem ulterior ca ortodoxie, dar i-a şi dat însăşi formularea tranşantă cunoscută sub numele de *homooúsion* (neutrul lui *homooúsios*). Cu toate acestea, după ce s-a stabilit în Răsărit şi a ajuns să-l cunoască nu numai pe moderatul Eusebiu din Cezareea, ci şi pe proarianul Eusebiu din Nicomidia şi pe alţi clerici proarieni, Constantin a iniţiat o serie de măsuri practice menite să reabiliteze soarta arienilor. Deşi capabil de violenţă, chiar şi de brutalitate, Constantin a devenit un monarh cu frică de Dumnezeu, care s-a străduit să

îşi ţină brutalitatea în frâu, lucru care chiar i-a reuşit cel mai adesea.

După moartea sa, fiii săi au continuat politica de favorizare a arienilor; Constanţiu, care a trăit cel mai mult, a fost un partizan zelos al arianismului. Nu e absurd să ne gândim că doctrina ariană despre un om care a devenit Dumnezeu ar fi putut avea o atracţie naturală pentru un monarh puternic care era la doar o generaţie distanţă de zilele în care împăraţii erau numiţi divini. Deşi simpatizanţii arieni ocupau toate scaunele episcopale importante din Orient în jurul anului 340, iar cei mai celebri apărători ai poziţiei de la Niceea se aflau cu toţii în exil, tabăra ariană se confrunta cu o problemă dificilă. Tradiţionalismul pe care Irineu şi alţii îl vedeau ca pe o garanţie a veridicităţii credinţei făcea dificilă ideea de a inversa crezul unui conciliu ecumenic. Nu era atât de uşor să scapi de Crezul de la Niceea sau de doctrinele pe care le promulgase. Scrierile lui Marcel din Ancyra i-au ajutat pe arieni să facă acest lucru. Marcel, unul dintre cei şase episcopi apuseni prezenţi la Niceea în 325, a fost unul dintre puţinii care au dorit cu adevărat conceptul de *homooúsion*; în scrierile sale ulterioare, el a dezvoltat poziţia omoousiană în aşa fel încât aceasta suna realmente ca un modalism sabelianist, aşa cum acuza tabăra arienilor. Marcel revenise la o interpretare mai veche, iconomică, a Treimii şi a negat existenţa unor ipostasuri distincte în dumnezeire, pe care a prezentat-o ca având *hen prósopon*, „un unic chip (mască)“. Marcel a susţinut că Logosul este *dynamis*, „puterea“ preexistentă a lui Dumnezeu, care nu a devenit cu adevărat personală decât la întrupare.

Marcel din Ancyra îl considera Fiu al lui Dumnezeu numai pe Cristos cel întrupat; el nu recunoştea şi un Fiu personal, preîntrupat. Logosul preexistă şi este, de fapt, veşnic, dar nu este personal până la întrupare. Astfel, Marcel a negat efectiv preexistenţa lui Cristos. El a presupus că împărăţia lui Cristos se va sfârşi şi va fi repusă în mâinile lui Dumnezeu Tatăl. Marcel a mers la Roma când a fost destituit din scaunul de episcop al Ancyrei, în 338, şi, formulându-şi opiniile într-un mod bine ticluit, l-a convins pe papa Iuliu I (papă între 337 şi 352) să-l accepte ca ortodox.[13] Bineînţeles că nu a avut nici o dificultate în a accepta Crezul Roman (al Apostolilor), care nu răspundea în mod special unor întrebări precum cele ridicate de arieni. În orice caz, Roma avea o tradiţie de toleranţă faţă de tendinţele modaliste încă

de pe vremea papei Victor. Atanasie avea rezerve faţă de opiniile lui Marcel din Ancyra, dar era atât de interesat să afirme *homooúsion*-ul împotriva arienilor, încât a ignorat necesitatea de a proteja formula împotriva unei interpretări în sens modalist, precum cea a partizanului său Marcel.

Între timp, tabăra lui Eusebiu din Nicomidia (acum învestit ca patriarh al Antiohiei) a produs patru declaraţii de credinţă menite să elimine cele mai problematice elemente ale Crezului de la Niceea. În mod firesc, acest lucru a dus la acuzaţia că facţiunea lui Eusebiu nu ştia cu adevărat în ce crede.[14] Papa Iuliu a călătorit la Antiohia pentru a delibera cu eusebienii, care erau nerăbdători să ajungă la o înţelegere pe care să o poată accepta, nu în ultimul rând pentru că facţiunea romană avea sprijinul energicului împărat occidental, Constans, în timp ce propriul lor susţinător, Constanţiu, era preocupat de un război cu perşii la graniţa de est; când Eusebiu din Nicomidia a murit în 342, facţiunea conservatoare niceeană începea să preia frâiele chiar şi în părţile răsăritene.

În 343, Constans a convocat un sinod general în Sardica (Sofia de astăzi), la graniţa dintre partea de vest şi cea de est a imperiului. (Nu a fost recunoscut ulterior drept un conciliu ecumenic.) Răsăritenii au încercat să obţină reconfirmarea expulzării lui Atanasie al Alexandriei şi a lui Marcel din Ancyra înainte de începerea conciliului – ambii episcopi erau prezenţi. Când această cerere a fost respinsă, episcopii răsăriteni s-au retras în masă, lăsând în urmă un conciliu pur occidental la graniţa estică a Imperiului de Apus, prezidat de Osius din Cordoba, din Spania. Rămăşiţa de conciliu a reafirmat Crezul de la Niceea (ceea ce a făcut şi tabăra lui Eusebiu, cel puţin formal). La acest conciliu, confuzia dintre termenul grecesc *hypóstasis* şi cel latin *substantia* a făcut prăpăd la modul cel mai clar. *Hypóstasis* era de acum înţeles de către vorbitorii de limbă greacă ca însemnând „realizare concretă“, adică „persoană“: echivalentul latin corect este *subsistentia*. Din nefericire, latinii au confundat *hypóstasis* cu „cuvântul capcană“ [*false friend*] *substantia*, „substanţă“, „esenţă“ sau „natură“. Atunci când vorbeau corect de *una substantia* (în greacă *ousía*), „o substanţă (esenţă)“ în dumnezeire, ei au redat-o în greacă în mod necorespunzător ca *mía hypóstasis*. Acest lucru însemna pentru greci o singură persoană şi era pur modalism. Eusebiu şi susţinătorii săi, după ce au

părăsit sinodul, au apelat la propriul lor împărat răsăritean, Constanţiu. Într-o nouă declaraţie de credinţă, ei au reafirmat că Fiul este unicul născut şi l-au numit Dumnezeu din Dumnezeu, dar nu au mai folosit termenul *homooúsios*.

În Occident, tendinţa de a nu mai face distincţie între Persoane a fost dusă mai departe de Fotin [din Sirmium], un elev al lui Marcel din Ancyra. El a vorbit despre o *enérgeia drastiké*, o „energie activă“ a lui Dumnezeu în Cristos. În mod evident, a vrut să protejeze monoteismul şi unitatea lui Dumnezeu, concentrându-se doar pe faptul că Cristos săvârşeşte lucrarea lui Dumnezeu, şi nu şi pe întrebarea dacă el este Dumnezeu. Ideile lui Fotin ne amintesc de adopţianismul din secolul al II-lea, fapt care i-a adus condamnarea din partea a două concilii de la Milan, în 345 şi 347. Excesele lui Fotin au ridicat, de asemenea, suspiciunile lui Atanasie cu privire la Marcel, îndrumătorul lui Fotin.

Sub presiunea împăratului apusean proniceean Constans şi fără sprijinul lui Constanţiu, episcopii răsăriteni au subscris la o *Ekthesis* („Expunere“) redactată într-un limbaj preponderent apusean. Ei au acceptat termenul de *prósopa* pentru Persoanele Treimii, în ciuda faptului că sensul său original, „chip“ sau chiar „rol“, cu siguranţă suna modalist pentru ei. Au reuşit însă să evite folosirea cuvântului de ordine de la Niceea, *homooúsios*. Evitând detestabilul termen, ei au spus că Fiul este „în toate lucrurile asemenea [*hómoios*] Tatălui“ – o formulare folosită şi de Atanasie –, dar nu au putut fi convinşi să folosească şi termenul *homooúsios*, care pentru ei era odios.

Constanţiu, presat militar în Orient, a căutat cu orice preţ armonia cu partea apuseană a imperiului, iar în 346 i-a permis protejatului fratelui său, Atanasie, să se întoarcă în Alexandria. Această reabilitare a durat doar până când Constanţiu a obţinut autoritatea unică şi de necontestat ca urmare a morţii fratelui său Constans în 350 şi prin victoria asupra uzurpatorului Magnentius în 351. El fusese frustrat şi umilit de încăpăţânarea episcopilor occidentali aflaţi sub protecţia fratelui său, aşa că acum putea lua măsuri pentru a-i pune la punct. Între timp, Atanasie continua să-şi conducă dieceza cu asprime, astfel încât oponenţii săi l-au stârnit pe Constanţiu împotriva lui. Drept urmare, Constanţiu a impus condamnarea lui Atanasie prin două sinoade occidentale, la Arles (353) şi Milan (355).

Atanasie a fost înlăturat de pe scaunul episcopal al Alexandriei, dar a refuzat să plece până când nu a fost atacat fizic într-o biserică, în 356; apoi a fugit în deșert, iar episcopii care l-au susținut au fost trimiși în mine. Victoria politică a facțiunii ariene părea completă, dar acest succes i-a unit pe ortodocși împotriva lor, așa cum și arienii fuseseră uniți de victoria ortodoxă de la Niceea. Treizeci de ani trecuseră de la Niceea. Existau similitudini cu situația de dinaintea anului 325, dar de data aceasta avantajul strategic era de partea ortodoxă, temporar descurajată. După Conciliul de la Niceea, cei mai buni gânditori se aflau de partea ariană, cu excepția lui Atanasie însuși și a lui Marcel din Ancyra. Însă după 356 arienii cei mai viguroși din punct de vedere intelectual nu se mai regăseau pe scenă. În schimb, în rândul ortodocșilor, Atanasie era încă în plină floare, iar Ilarie de Poitiers, un teolog de cel mai înalt nivel, îi era alături.

d. Arianismul radical

În ciuda faptului că doar sprijinul împăratului le dădea putere, reprezentanții arienilor nu au făcut nimic pentru a încerca să-și consolideze poziția în rândul maselor de credincioși. Aceștia, episcopi și popor deopotrivă, poate că erau nedumeriți de logica filozofică și teologică care impusese folosirea termenului *homooúsios*, dar cu siguranță se opuneau tuturor încercărilor de a diminua dumnezeirea și măreția lui Cristos. În ciuda acestui fapt și pentru că reanimau propuneri refuzate cu dispreț de regretatul Eusebiu din Nicomidia, cel mai bine văzuți dintre susținătorii lui Arie, Aetius și Eunomie, încercau mai degrabă să profite de protecția lui Constanțiu pentru a susține o linie ariană radicală. Precum Arie în 324–325, ei păreau mai interesați să le spună oamenilor ce nu este Isus Cristos Fiul, decât să îl prezinte așa cum e cu adevărat. Acești arieni afirmau că Fiul diferă în esență de Tatăl, că este „neasemănător“ (*anómoios*, mai degrabă decât *hómoios*, „asemenea“) Tatălui, că este o ființă creată sau chiar un lucru (termenul grecesc *ktísma*, „creație“ sau „ființă creată“, este neutru). Chiar și atunci când au admis că Fiul îl cunoaște perfect și cu adevărat pe Tatăl, ei au minimalizat semnificația acestei afirmații, susținând că și alți oameni pot ajunge să-l cunoască.

Majoritatea răsăritenilor au respins această abordare raționalistă și

reducţionistă – un fel de unitarianism de New England (SUA), cu secole înaintea timpului său. Ei se simţeau stânjeniţi de termenul *homooúsios*, mai ales atunci când Marcel şi Fotin i-au dat o interpretare modalistă, dar nu erau pregătiţi să îl prezinte pe Cristos ca pe un lucru creat. Apelativul de „omeusieni“ a fost aplicat aderenţilor acestei tabere, care se împotrivea mai mult termenului *homooúsios* decât afirmaţiei că Fiul posedă aceeaşi demnitate cu Tatăl. Din motive politice, o serie de episcopi au încercat să-i unească pe arieni şi pe omeusieni; pentru că exista o asemenea diferenţă între ei, doar o formulă extrem de vagă putea împlini un asemenea scop. Înainte ca aceasta să poată fi găsită, presaţi de triumfătorul Constanţiu, episcopii apuseni s-au reunit la Sirmium în 357 şi au întocmit o hotărâre proariană, interzicând folosirea ambilor termeni, *homooúsios* şi *homoioúsios*. Această decizie reprezenta un atac deschis asupra Crezului de la Niceea, căci *homooúsios* este cuvântul său de ordine. În schimb, fiindcă *homoioúsios* era doar o concesie făcută de unii arieni moderaţi la Niceea, nu un strigăt de luptă, interzicerea acestor termeni nu a însemnat aproape nimic pentru tabăra ariană.

Noua formulă de la Sirmium era astfel unilateral antiniceeană, deşi se pretindea imparţială. Ea reafirma că Tatăl este mai mare decât Fiul, ceea ce nu este problematic dacă nu se înţelege că implică faptul că Fiul are o natură diferită. Cu toate acestea, Sinodul de la Sirmium a respins în mod explicit cuvântul de ordine de la Niceea, „de aceeaşi natură“. Chiar dacă nu a postulat o diferenţă între naturi, sinodul a avut un impact proarian; discipolii lui Aetius au început să ocupe posturi înalte în urma acestui compromis, care era de fapt o afirmare a arianismului radical.

Compromisul de la Sirmium, la fel ca şi decizia Dred Scott de dinaintea Războiului Civil American, a mers prea departe şi a determinat majoritatea opiniei publice să reacţioneze împotriva sa. Cu greu mai era cineva de găsit la Răsărit care să fie un arian atât de radical şi raţionalist precum Aetius. Pentru a clarifica situaţia tulburătoare, Vasile din Ancyra l-a convins pe Constanţiu să facă un pas înapoi şi să aprobe o formulă care, în esenţă, era pro-Niceea, chiar dacă nu folosea controversatul *homooúsios*, ci îl înlocuia cu mai blândul *homoioúsios* („de o natură asemănătoare“). Singura diferenţă, „iota“ (i), nu i-a deranjat pe majoritatea episcopilor, cu toate că

Atanasie refuza să facă compromisuri: era *Athanasius contra mundum*, „Atanasie împotriva lumii“. Pentru moment, lumea, dispusă să facă un compromis şi să spună *homoioúsios*, era victorioasă. Victoria omeusienilor – o grupare mai degrabă artificială, formată din dorinţa de compromis, mai degrabă decât din vreun impuls teologic susţinut – nu era cu nimic mai puţin spectaculoasă doar pentru că fusese orchestrată. Vasile din Ancyra a provocat alungarea lui Aetius şi a unui mare număr de adepţi de-ai săi.

Se prea poate ca practica de a formula dogma pe baza celui care avea atenţia curţii să fi început într-un mod destul de inocent sub Constantin, care nutrea un autentic interes teologic. Dar în 357 doctrinele erau impuse sau respinse doar pentru a satisface nevoile tacticilor politice fluctuante ale lui Constanţiu. Acesta şi-a urmărit scopul de a impune formula omousiană întregii Biserici în cadrul unui sinod divizat din 359, ţinut la Rimini pentru partea apuseană şi la Seleucia pentru partea răsăriteană. În Occident, dorinţele împăratului nu au fost luate în considerare, iar vechea formulă omousiană de la Niceea a fost reafirmată. Delegaţia occidentală trimisă la Constantinopol pentru a obţine aprobarea lui Constanţiu a fost închisă la Niceea până când, în cele din urmă, a fost constrânsă să semneze o declaraţie (Declaraţia de la Niceea) care afirma doar o asemănare limitată. Sinodul răsăritean din Seleucia era în mâinile omeusienilor, dar aici opoziţia nu era formată din omousieni, ci din anomeii arieni stricţi, adică adepţii lui Aetius care insistau că Fiul este diferit de Tatăl. Înţelegerea noţiunii de „asemănare“ pe care o avea majoritatea episcopilor (asemănător cu Tatăl în toate lucrurile) a fost destul de apropiată de sensul vechiului Crez de la Niceea. Aetius a fost destituit şi izgonit, dar împăratul era nemulţumit de limbajul omeusian şi a insistat ca episcopii răsăriteni să accepte şi ei limbajul mai liberal al Declaraţiei de la Niceea, pe care îl impusese occidentalilor. Deşi Aetius a fost izgonit, prietenii săi au recâştigat puterea. Ne confruntăm cu spectacolul unui conducător crud şi imoral care îşi afirmă dreptul de a spune Bisericii ce să creadă despre natura lui Cristos. În 361, Constanţiu moare, lăsând imperiul lui Iulian, ultimul monarh păgân.

3. A doua fază a arianismului

În 361, la o generaţie după Niceea, victoria arienilor părea deplină. Ea fusese câştigată aproape în totalitate prin favoarea împăratului Constanţiu. În timpul luptei, gruparea niceeană, condusă de Atanasie, a păstrat un angajament consecvent, aproape inflexibil, faţă de principiul său, exprimat prin cuvântul de ordine *homooúsios*. Arienii, mai maleabili, şi-au variat poziţia în funcţie de circumstanţe, ba cedând practic în faţa niceenilor, ba cerând recunoaşterea punctului de vedere conform căruia Fiul este diferit de Tatăl. Ascensiunea lui Iulian a arătat slăbiciunea internă a taberei ariene. Iulian, care abandonase creştinismul şi se întorsese la păgânism, s-a declarat indiferent faţă de toate disputele teologice dintre creştini, deşi se pare că simţea mai multă simpatie pentru arieni decât pentru facţiunea pro-Niceea. Însă tabăra ariană era atât de lipsită de forţă internă, încât s-a ofilit atunci când a apărut un împărat care pur şi simplu nu a mai susţinut-o aşa cum făcuse împăratul anterior.

Când Iulian a ajuns pe tron în 361, Crezul de la Niceea nu fusese abandonat, dar toţi susţinătorii săi fuseseră alungaţi. Oficial, dominantă părea să fie tabăra moderată, cea a omeusienilor, care urmau o linie dezvoltată din combinarea teoriilor lui Origen despre „asemănarea substanţei“ şi „subordonarea funcţiei“; dar, din punct de vedere politic, arienii extremişti, favorizaţi de Constanţiu, îşi arogau vertiginos supremaţia.

Iulian (361–363), cunoscut ulterior sub numele de „Iulian Apostatul“, a încercat să reinstituie religia păgână tradiţională. El era fiul mai mic al fratelui vitreg al lui Constantin. După uciderea tatălui său, Iulian a fost educat în clandestinitate, mai întâi de către Eusebiu din Nicomidia, un arian moderat, şi apoi la şcoli din Italia şi Grecia. A fost bine instruit şi a preferat moştenirea păgână în locul creştinismului, pe care îl respecta doar formal. Devenit împărat, Iulian a adoptat rolul de filozof, aşa cum făcuse Marcus Aurelius, ajungând în cele din urmă să se opună creştinismului în cele doar douăzeci de luni de domnie.

Deşi Iulian a fost ostil tuturor creştinilor, dacă era să favorizeze vreun grup, atunci înclina spre facţiunea cea mai filozofică şi elenistică, cea a arienilor. Cu toate acestea, acţiunile sale au accelerat triumful ortodoxiei. Practicând toleranţa religioasă, precum şi indiferenţa sau mai degrabă disprețul faţă de disputele doctrinare ale creştinilor, Iulian a revocat toate

exilurile pe motive religioase. Acest lucru i-a permis lui Atanasie şi celorlalţi lideri ortodocşi pro-Niceea să se întoarcă, dacă nu la putere, cel puţin la vechile lor scaune episcopale. Rezultatul imediat, aşa cum Iulian a prevăzut şi cu siguranţă chiar şi-a dorit, a fost conflictul şi confuzia iscate în rândul creştinilor, iar rezultatul pe termen lung a fost o întărire a ortodoxiei. Susţinătorii poziţiei ortodoxe trebuiau să recupereze mult din terenul pierdut, atât din punct de vedere politic, cât şi din punct de vedere teologic. Sub Constanţiu, sprijinul lor politic fusese puternic şubrezit. Faptul că păgânul Iulian a fost mai imparţial sau, cu alte cuvinte, la fel de ostil faţă de toate taberele creştine aflate în conflict, i-a ajutat pe ortodocşi. Forţa arianismului stătea în legăturile sale politice. Din punct de vedere teologic, ortodocşii trebuiau să găsească acum o modalitate de a explica conceptul de *homoousía* fără a cădea în modalism.[15] Acest lucru l-au făcut în anii 361–381, între moartea lui Constantin şi cel de-al doilea Conciliu Ecumenic de la Constantinopol. Aceştia au fost ani cruciali pentru dezvoltarea doctrinei trinitare. În aceste două decenii, principiile deplinei Persoane şi dumnezeiri atât a Fiului, cât şi a Sfântului Duh au fost în sfârşit stabilite definitiv şi explicit. Astfel a fost pusă temelia cristologiei şi soteriologiei clasice, adică doctrinele despre Persoana şi lucrarea lui Cristos.

a. Sinodul din Alexandria

De îndată ce Iulian i-a ridicat exilul, Atanasie s-a întors din nou la Alexandria. Acolo a avut loc un conciliu în vara aceluiaşi an, 362, care a pus bazele pentru viitoarea reafirmare a ortodoxiei niceene de la Constantinopol din 381. Acest sinod din Alexandria a fost important deoarece era primul care a subliniat dumnezeirea şi Persoana atât a Sfântului Duh, cât şi a Fiului, şi a cerut acceptarea formulei *homoousía* fără glose sau alte note de subsol. Sinodul nu a făcut nici o precizare cu privire la faptul dacă ar trebui să se vorbească sau nu despre Dumnezeu ca având un singur ipostas sau trei, evitând astfel confuzia care ar fi putut să apară referitor la semnificaţia termenului de *hypóstasis*, înţeles ca „substanţă“ sau „persoană“. Deşi mai mulţi episcopi au cerut să fie afirmat că Dumnezeu este un singur ipostas (ceea ce majoritatea orientalilor ar fi considerat modalist), sinodul a evitat să se pronunţe – cu siguranţă o concesie prudentă

din partea lui Atanasie, de obicei foarte precis.

Înainte de Conciliul de la Niceea, principala problemă teologică se axase pe natura Fiului (şi, indirect, a Duhului Sfânt). Fiul şi Duhul Sfânt erau recunoscuţi ca distincţi de Tatăl. Dar dacă erau distincţi, cum puteau să se împărtăşească de fiinţa lui Dumnezeu, şi nu mai degrabă să fie creaţi de el? După Niceea, pe măsură ce unitatea fiinţială a fost acceptată, întrebarea a devenit cum ar putea într-adevăr să împărtăşească o singură natură şi totuşi să fie în mod distinct trei? Întâlnirea cu Arie i-a forţat pe ortodocşi să sublinieze nu doar dumnezeirea, ci şi individualitatea Fiului şi a Sfântului Duh. Astfel a rămas întrebarea cum pot fi cei Trei un singur Dumnezeu? Încercările de a explica acest lucru cad, de obicei, într-una din cele două erori: fie se subliniază unitatea naturii, şi rezultă modalismul, fie se subliniază divinitatea fiecărei Persoane, caz în care pericolul este un fel de triteism.

Modalismul pare adesea a fi cea mai uşoară şi mai naturală cale pentru creştini de a asimila tainicele doctrine conform cărora Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu şi Duhul este Dumnezeu, în timp ce acest Dumnezeu este doar Unul. Multe încercări, antice şi moderne, de a explica Treimea într-un limbaj obişnuit au căzut rapid în modalism. Două exemple bine cunoscute – şi proaste – sunt compararea Treimii cu apa, care poate exista sub formă solidă, de vapori şi lichidă, sau cu un singur om, care poate fi fiu, soţ şi tată. Cealaltă extremă, un fel de triteism, este mai puţin frecventă. Un echivalent se găseşte în epoca modernă în conceptul mormon al Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh ca trei fiinţe divine distincte, antropomorfice, ceea ce este triteism conform standardelor ortodoxe.

Termenul ortodox *homooúsios* de la Niceea a triumfat în cele din urmă şi a devenit standardul pentru dreapta credinţă. Desigur, el nu explică misterul, ci pur şi simplu l-a exprimat. Influenţa puternică a arienilor moderaţi, coroborată cu disponibilitatea lor de a face compromisuri, au fost suficiente pentru a garanta o anumită flexibilitate în interpretarea semnificaţiei lui *homooúsios*, sau a consubstanţialităţii. De fapt, unii cercetători susţin acum că tabăra pro-Niceea a obţinut o victorie doar cu numele şi că, după Constantinopol, consubstanţialitatea a fost înţeleasă în realitate într-un mod arian moderat. Controversa *Filioque* din secolul al VIII-lea ar reprezenta o

încercare a Occidentului de a interpreta consubstanţialitatea Tatălui şi a Fiului în modul cel mai strict; refuzul Bisericii Răsăritene de a o accepta a exprimat teama ei faţă de un adaos care i se părea că slăbeşte distincţia dintre Persoanele Sfintei Treimi.[16]

b. Problema limbajului

Doctrina Treimii este fundamentală pentru credinţa creştină, chiar dacă această învăţătură nu a fost formulată într-un mod clar şi general acceptat de către un conciliu ecumenic până în secolul al IV-lea. Toate convingerile creştine de bază despre lucrarea lui Cristos presupun că acesta este o Persoană distinctă, care poate intra în relaţie cu Tatăl. Totodată, Cristos trebuie să posede pe deplin atributele dumnezeirii pentru a împlini uriaşa sarcină a reconcilierii şi răscumpărării.

Deşi creştinismul a avut nevoie să formuleze doctrina Treimii pentru a-şi închega convingerile referitoare la Persoana şi lucrarea lui Cristos, creştinilor le-a fost imposibil să înţeleagă doctrina sau să o explice în mod exhaustiv. Doctrina Treimii vorbeşte despre natura interioară a lui Dumnezeu cel transcendent, o chestiune care cu siguranţă depăşeşte capacitatea noastră omenească de înţelegere şi trebuie respectată ca o taină dumnezeiască.

Chiar şi atunci când oamenii recunosc că doctrina Treimii este un mister şi trebuie să rămână un mister, sunt tentaţi să încerce să o explice. Afirmaţia că există trei Persoane, fiecare dintre ele fiind Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este mărturisit ca Unul, trebuie pur şi simplu explicată într-o anumită măsură, deoarece altfel pare să fie autocontradictorie şi absurdă. Creştinismul a susţinut întotdeauna că doctrinele sale sunt în concordanţă cu raţiunea, deşi nu se întemeiază pe ea.

Cea mai sigură cale pe care o pot urma teologii atunci când abordează misterul Treimii este să îl enunţe pur şi simplu, având grijă să nu rişte să se încurce în explicaţii. Este ceea ce s-a făcut la Sinodul din Alexandria din 362. Cu toate acestea, prudenţa nu ar trebui să ne împiedice să expunem doctrina în mod complet şi suficient de inteligibil pentru a arăta clar că ea nu este absurdă sau autocontradictorie, ca şi cum cineva ar spune „Trei este unul“. A nu face măcar atâta lucru înseamnă a transforma chemarea la

credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, într-o chemare la o credulitate oarbă. Creștinii au refuzat mereu să facă așa ceva. Dar a încerca mult mai mult decât o expunere directă și simplă înseamnă a risca să sfârşim în contradicții, absurdități și erori. Deși cele două poziții extreme, modalismul, pe de o parte, și un fel de triteism, pe de altă parte, sunt foarte vechi, învățători nechibzuiți sau temerari continuă să cadă în ele. Chiar și Augustin, în monumentala sa lucrare *De Trinitate* (*Despre Treime*), pare uneori a fi modalist.

Ceea ce este cu adevărat fundamental în prezentarea doctrinei Treimii este conceptul de Persoană, atât în sine, cât și aplicat lui Dumnezeu. În general, oamenii se percep pe sine ca indivizi distincți de familia, tribul, neamul și specia lor. În același timp, oamenii văd adesea această individualitate ca pe un defect sau o slăbiciune și doresc să fie identificați în totalitate cu un grup. A fi individual înseamnă a fi limitat, slab și amestecat în conflicte insolubile. Din această perspectivă, este ușor de înțeles de ce conceptul biblic de Dumnezeu personal apare ca problematic. Păgânismul nebiblic considera adesea că zeii individuali sunt personali, dar nu îi considera supremi sau transcendenți. Religia iudaică îl plasează pe adevăratul Dumnezeu deasupra tuturor acestor divinități surogat: el este „Dumnezeul dumnezeilor“ (Psalmul 136:2). „Căci toți dumnezeii popoarelor sunt niște idoli, dar Domnul a făcut cerurile“ (Psalmul 96:5).

Cele mai multe religii nebiblice, care postulează un unic Dumnezeu, îl consideră impersonal și, de obicei, fără legătură directă cu universul. Astfel, gnosticismul a interpus o mulțime de eoni spirituali între marele Dumnezeu, care este inefabil, și universul material și grosier. În schimb, religia biblică ne spune că Dumnezeu însuși este cel care a făcut cerurile. Pentru mulți păgâni rafinați intelectual, tendința evreiască de a-l personaliza pe Dumnezeu părea superficială și primitivă, chiar dacă poseda farmecul de a ne îngădui să fim făcuți după chipul lui Dumnezeu. Dacă pare primitiv să ne gândim că Ființa Supremă este personală, adică limitată și amestecată în preocupări lumești, cu atât mai primitiv și confuz pare atunci când spunem despre divinitate că este tripersonală.

Această problemă fundamentală, dificila sarcină de a concepe pe Unul cel infinit ca personal, a fost cu atât mai dificilă cu cât nici una din cele

două limbi folosite de creştini pentru a o aborda nu dispunea de o terminologie adecvată şi, în plus, cele două limbi erau oarecum în dezacord una cu cealaltă. În acest context, faptul că doctrina creştină a Sfintei Treimi are atâta sens cât are reprezintă un triumf al minţii omeneşti, sau al Duhului Sfânt. Următoarea diagramă ilustrează dificultatea:

Termenul grecesc	Echivalentul latin	Semnificaţia termenului în greacă	Semnificaţia secundară	Termenul latin uzual	Semnificaţia termenului latin	Semnificaţia secundară
ousía	*essentia**	esenţă sau substanţă		*substantia*	esenţă sau substanţă	
hypóstasis	*subsistentia**	persoană	substanţă	*persona*		actor sau rol
prósopon	*facies**	faţă/chip sau mască	persoană	*persona*		

* Aceste echivalente latine directe nu au fost în general folosite în acest context.

Termenul grecesc *ousía* este un substantiv derivat din verbul „a fi“; echivalentul latin direct este *essentia*, de la *esse*, „a fi“; echivalentele englezeşti sunt *essence*, din latină, şi *being*, din rădăcina germanică *be*. Din nefericire, termenul latin uzual pentru a traduce *ousía* nu este *essentia*, ci *substantia*, de la *substare*, „a sta sub“. Astfel, *consubstantialis* este traducerea latină a lui *homooúsios*. Aceasta este sursa a numeroase dificultăţi, mai ales având în vedere faptul că timp de decenii grecii au folosit *ousía* în mod interşanjabil cu *hypóstasis*. *Hypóstasis* este derivat din *hyphístemi*, „a exista“ sau „a subzista“, şi de aceea are echivalentul latin *subsistentia*, de la verbul *subsisto*. *Subsisto*, care seamănă cu *substo*, din care derivă, este apropiat de *substo* în ceea ce priveşte semnificaţia, dar în timp ce *substo* şi derivatele sale implică realitatea sau substanţa de bază nediferenţiată, *subsisto* şi derivatele sale implică o realitate determinată, particulară, nu substanţa de bază din care face parte acea realitate. Prin urmare, termenul grecesc *hypóstasis* şi, într-o mai mică măsură, corespondentul său latin *subsistentia* au ajuns în cele din urmă să fie utilizaţi pentru a desemna ceea ce cunoaştem drept o persoană: o realitate individuală, determinată, conştientă, personală, care participă la o esenţă generală: *hypóstasis* sau *subsistentia* domnului Ion este persoana sa, care este numai a sa; *ousía* sau *substantia*, pe care o împarte cu toţi ceilalţi

oameni, este natura sa omenească.

Din nefericire, această situaţie deja încâlcită este agravată de relaţia plină de capcane dintre cuvintele *hypóstasis* şi *substantia*; de fapt, *substantia* este un termen tehnic latin inventat în perioada imperială prin analogie cu grecescul *hypóstasis*, într-o perioadă în care *hypóstasis* însemna în general „substanţă de bază, sau subiacentă“ mai degrabă decât „realitate individuală, determinată“, adică „persoană“. Dezvoltarea limbajului teologic grecesc a impus în cele din urmă utilizarea termenului *hypóstasis* în opoziţie cu *ousía* pentru a desemna „realitatea individuală, personală“, în timp ce cuvântul latin vădit similar, *substantia*, a fost folosit pentru a traduce grecescul *ousía* şi pentru a desemna „realitatea de bază, subiacentă“, adică „esenţa“. Latina, pentru a traduce *hypóstasis*, a împrumutat cuvântul *persona*, iniţial „mască“, din terminologia juridică, în care se distingea *persona*, „persoana“, de *res*, „lucrul“. Din păcate, *persona* avea un echivalent grecesc direct – *prósopon*. *Prósopon* a fost folosit, ca şi *persona*, pentru a desemna o „mască“ (teatrală) şi, de asemenea, „faţă, chip“, dar rareori pentru a desemna o „persoană“ în sensul nou dezvoltat de individ, reprezentant conştient al unei anumite realităţi.

În efortul de a face inteligibilă această încurcătură lingvistică, să reţinem că atunci când grecii prezentau Treimea drept *mía ousía en trisín hypostáseis*, „o substanţă (esenţă) în trei subzistenţe (persoane)“, ei puteau fi înţeleşi greşit ca spunând: „o esenţă în trei substanţe“, cu alte cuvinte, trei dumnezei. De cealaltă parte, când latinii spuneau: *una substantia in tribus personis*, „o substanţă în trei persoane“, puteau fi înţeleşi ca afirmând o unică *hypóstasis* („persoană“) în trei roluri, ceea ce ar fi însemnat că predicau un modalism sabelianist. Este deopotrivă de anevoios să examinăm această încurcătură lingvistică de la o distanţă de şaisprezece secole şi să ne imaginăm indignarea şi oroarea provocate în rândul ortodocşilor de partenerii de dialog pe care îi percepeau drept propovăduitori ai triteismului sau modalismului. Cu toate acestea, putem spune retroactiv că îndelungata confruntare lingvistică a fost utilă atât din punct de vedere teologic, cât şi psihologic. Distincţia dintre *ousía* şi *hypóstasis*, *substantia* şi *persona*, „esenţă“ şi „persoană“, a trebuit să fie clarificată pentru a ne permite măcar să înţelegem ce înseamnă să spunem

că Trei – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt – sunt Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este trei, ci Unul. Efortul de a obţine un concept clar a ceea ce înseamnă o persoană înţeleasă în mod individual, aplicat la Persoanele Sfintei Treimi, a produs o mai bună înţelegere a naturii persoanei omeneşti drept ceva mai mult decât o simplă constelaţie temporară de atomi, impulsuri şi emoţii.

Filozofia idealistă şi postidealistă, care subliniază individualitatea, libertatea şi valoarea absolută a individului, este un produs secundar al conceptului de persoană definit de teologia trinitară. Poate că nu este de acord cu dictonul biblic conform căruia omul este făcut de Dumnezeu după chipul său, dar admite o evaluare filozofică a persoanelor omeneşti făcute după chipul înţelegerii teologice a Persoanelor lui Dumnezeu. Epoca noastră este frecvent numită postcreştină şi, în consecinţă, este în mod necesar posttrinitară. Pe măsură ce cunoaşterea Persoanelor Sfintei Treimi dispare din conştiinţa culturală a omului occidental, odată cu ea dispare şi cunoaşterea valorii indivizilor, a persoanelor omeneşti, iar omul devine o marfă. Astfel, într-un mod ciudat, cea mai misterioasă dintre dogmele creştine, cea a Sfintei Treimi, şi această ceartă aparent neînsemnată a teologilor asupra literei „iota“, sunt legate de modul în care oamenii se înţeleg pe sine şi se tratează unii pe alţii. O societate care nu a cunoscut niciodată creştinismul, cum ar fi cea a Greciei păgâne, poate dezvolta un umanism propriu, dar atunci când o societate deja creştină îşi pierde dogmele, îşi pierde o mare parte din natura omenească odată cu ele.

c. Renaşterea subordinaţionismului

Atât primii arieni, cât şi urmaşii lui Lucian din Antiohia, care i-au precedat, au fost preocupaţi să facă distincţia între Fiul şi Tatăl, nu să îi confunde unul cu celălalt. Aceasta este o dorinţă pe care teologia o consideră legitimă şi pe care încearcă să o respecte. Poziţia omousiană care a triumfat la Niceea a fost motivată de dorinţa de a afirma deplina dumnezeire a lui Cristos, protejând în acelaşi timp monoteismul. Această dumnezeire s-ar fi pierdut dacă Cristos ar fi fost recunoscut doar ca o creatură; prin urmare, arianismul trebuia respins. Dar formula omousiană nu a salvgardat distincţia dintre Persoane; de fapt, părea să o pună în pericol. Însuşi marele Atanasie, cel mai important apărător al consubstanţialităţii, a fost martor la

dezvoltarea formulei în direcţia adopţianismului de propriul său aliat, Marcel, şi la exagerarea ei de discipolul acestuia, Fotin.

Astfel, la Alexandria, în 362, Atanasie a fost dispus să renunţe la discuţia despre numărul de ipostasuri în dumnezeire, atâta timp cât consubstanţialitatea Fiului era acceptată. Pentru a spune o singură *ousía*, trei ipostasuri, este necesar să se facă distincţia între termenul *ousía* şi *hypóstasis*, căci altfel definiţia nu numai că este misterioasă, ci şi autocontradictorie. Dar cum se poate face distincţia dintre cele trei ipostasuri, dacă fiecare ipostas, sau Persoană, posedă în totalitate natura divină indivizibilă? Dacă Fiul este consubstanţial cu Tatăl şi coetern cu el, cum se mai deosebeşte de el?

Dacă fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este Dumnezeu, atunci fiecare posedă în mod necesar atributele divinităţii, cum ar fi eternitatea, imuabilitatea şi infinitatea. În ce sens se poate spune atunci că Persoanele sunt distincte una de cealaltă, dacă atributele pe care le posedă sunt identice? Pentru a explica acest lucru, teologii au inventat termenul „proprietate“, derivat din latinescul *proprius* („propriu“, adică „aparţinând persoanei sau individului“). În teologie, o proprietate aparţine unei singure Persoane. Aşadar, într-un anumit sens, vedem că acest concept al proprietăţilor personale ale Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh nu reprezintă altceva decât un instrument conceptual care să ne permită să recunoaştem faptul fundamental că ei sunt distincţi unul de celălalt. Atunci când încercăm să contemplăm sau să conceptualizăm natura lui Dumnezeu, diferenţa dintre Dumnezeu – infinit, etern şi imuabil – şi noi înşine, alături de toate celelalte creaturi – finite, temporale şi supuse schimbării –, ne pune în situaţia imposibilă de a gândi caracteristici distinctive în sânul Dumnezeirii. Fiecare Persoană divină este categoric diferită de noi şi, în principiu, poate fi înfăţişată doar în termeni negativi (infinită, eternă, imuabilă etc.) sau superlativi (omniscientă, omnipotentă, infinit de bună etc.). Nu putem face distincţii între Persoane în ceea ce priveşte aceste atribute, ca şi cum am putea spune că Tatăl este mai înţelept decât Fiul, sau mai milostiv, sau orice altceva de acest fel. Conciliul de la Niceea a afirmat că nu există nici o distincţie în ceea ce priveşte aşa-numitele atribute esenţiale neîmpărtăşibile, infinitatea, eternitatea şi imuabilitatea[17], mai

exact, că nimeni nu poate spune: „Tatăl era când El [Fiul] încă nu era“. Fiul, asemenea Tatălui, este coetern. În aceste condiţii, cum poate fi distins Fiul de Tatăl? Dacă este absolut identic din toate punctele de vedere, atunci Fiul trebuie să fie Tatăl, ceea ce este modalism. Dacă este identic cu Tatăl, dar distinct de el, nu apare el ca o a doua divinitate alături de prima?

Cum este posibil să exprimăm clar distincţia dintre Persoane fără a anula ideea că Dumnezeu este o singură substanţă sau fiinţă divină, nu trei fiinţe? Teologia împrumută limbajul relaţiilor, spunându-ne că Tatăl naşte şi trimite, în timp ce Fiul este născut, iar Duhul Sfânt este trimis. Analogiile omeneşti ale acestui limbaj sugerează în mod necesar că Tatăl, care naşte, este anterior Fiului, care este născut. Dar această analogie este înşelătoare. Origen, care a dezvoltat conceptul de „naştere din veşnicie“, a sugerat soluţia. Însă atunci trebuie să recunoaştem că acest concept de naştere este în realitate impropriu pentru a ne spune care este relaţia dintre Tatăl şi Fiul, deoarece analogia omenească eşuează atunci când vorbim de o naştere veşnică. Limbajul este biblic şi este cel mai bun pe care îl putem avea, dar nu ne poate explica cu adevărat o relaţie care transcende capacitatea noastră de înţelegere. Ne spune însă că Tatăl şi Fiul sunt Persoane distincte, iar acest lucru este important. Întrucât limbajul folosit pentru a-l distinge pe Duhul Sfânt, cel al purcederii sau al trimiterii, este diferit de cel folosit pentru Fiul, acesta îl distinge pe Duhul Sfânt atât de Fiul, cât şi de Tatăl.

Terminologia naşterii are dezavantajul că sugerează că Tatăl este anterior Fiului. Acest gând este condamnat în mod explicit de Crezul de la Niceea, în versiunea sa anterioară din 325, care condamnă pe toţi cei care spun: „Tatăl era când Fiul încă nu era“. Augustin a depăşit această dificultate printr-o analogie cu soarele, care produce mereu şi în mod constant lumină şi căldură. Din nefericire, lumina şi căldura nu sunt personale, iar un astfel de limbaj sugerează că Fiul şi Duhul Sfânt sunt simple manifestări fenomenale ale uneia şi aceleiaşi Persoane, Tatăl. Astfel, analogiile lui Augustin tind să depersonalizeze pe Fiul şi pe Duhul Sfânt, aşa că pot fi acceptate doar cu mari rezerve[18].

Ne întoarcem astfel la limbajul biblic. Acesta ne permite să atribuim următoarele proprietăţi tradiţionale fiecăreia dintre cele trei Persoane: Tatălui, proprietatea de a fi nenăscut; Fiului, proprietatea de a fi născut; şi

Sfântului Duh, proprietatea de a purcede. În ultimă instanţă, acest limbaj ne spune doar că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt Persoane distincte. De asemenea, ne sugerează o parte din sensul de a fi o persoană, adică a fi individual şi neinterşanjabil cu o altă persoană: cel care naşte şi cel născut nu îşi pot inversa rolurile. Insistenţa asupra acestor proprietăţi personale nu ne explică cu adevărat Treimea şi nici nu ne îngăduie să o înţelegem, dar ne arată clar că în Treime avem de-a face cu trei Persoane distincte, nu doar cu moduri sau apariţii ale uneia şi aceleiaşi Persoane.

Niceea a afirmat în mod clar că distincţia dintre Tatăl şi Fiul nu este ontologică sau substanţială, întrucât amândoi sunt Dumnezeu. Nu a specificat însă în mod clar în ce constă această distincţie. În măsura în care nu este ontologică, ea trebuie să fie relaţională, aşa cum continuă să afirme limbajul Bibliei chiar şi atunci când curăţăm „naşterea“ de implicaţiile sale ontologice. În acel moment, pentru a face distincţia dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, s-a permis ca limbajul să-şi păstreze în continuare implicaţiile iconomice; adică, s-a considerat că Persoanele Treimii sunt diferite în relaţia de mandant şi împuternicit, cel care trimite şi cel care este trimis (Ioan 3:16, 14:16). Aici, în cele din urmă, distincţia s-a întrerupt; Fiul, aflat sub (*sub*) poruncile Tatălui, este în mod clar subordonat în relaţie, deşi nu prin natură; acelaşi lucru este valabil şi pentru Duhul Sfânt. Înţelegerea naivă din secolul al II-lea a Sfintei Treimi conform unei analogii iconomice a fost readoptată într-o formă oarecum rafinată ca singura modalitate acceptabilă de a discerne proprietăţile personale ale celor trei Persoane ale Treimii.

d. Norma normans şi norma normata

Exemplul de la Niceea al conceptului de *homooúsios* şi interpretarea sa la sfârşitul secolului al IV-lea ne oferă o perspectivă asupra sensului fundamental al principiului Scripturii, pe care îl putem descrie şi ca distincţie între *norma normans* şi *norma normata*. *Norma normans*, sau „norma normatoare“, este standardul suprem, norma după care sunt stabilite toate standardele secundare. Pentru toţi creştinii, în mod foarte clar şi explicit, încă de pe vremea lui Irineu, Sfânta Scriptură însăşi a reprezentat acest tip de normă (deşi noţiunea de *norma normans* este de origine mult

mai târzie). Fiindcă Scriptura însăşi este complexă, pe de o parte, şi lipsită de definiţii teologice precise, pe de altă parte, a existat întotdeauna o necesitate atât teologică, cât şi practic pastorală de a sintetiza învăţăturile Bibliei în formule de credinţă. Acestea au devenit norme pentru credinţa creştină, prin care se puteau măsura înţelegerea şi interpretarea Scripturii de către teologi, precum şi de către candidaţii la botez. Un astfel de crez poate fi numit *norma normata,* o „normă normată“ sau „normă standardizată“.

Dacă Biblia, din pricina dimensiunii şi a varietăţii structurii sale, oferă multe posibilităţi de interpretări divergente, acelaşi lucru se poate spune şi despre crezuri. Datorită conciziei lor – care este un atribut necesar într-o formulă –, ele cer să fie interpretate. Noi interpretăm Scriptura prin crezuri. Dar după ce standard vom măsura crezurile însele? Răspunsul, desigur, este clar indicat în distincţia dintre *normans* şi *normata*. Creştinii se întorc în mod firesc la Scriptură pentru a testa validitatea normelor standardizate, a crezurilor. Un crez este normat, nu normator. Această afirmaţie poate suna bine în teorie, dar cum putem fi siguri că, în realitate, Scriptura este cea care normează crezurile, şi nu crezurile sau confesiunile de credinţă ale Reformei sunt cele care normează înţelegerea noastră asupra Scripturii? În acest punct pare să fie necesar să spunem pur şi simplu că dovada existenţei budincii este faptul de a o mânca. Aici avem diferenţa dintre ortodoxie, aşa cum a elogiat-o G.K. Chesterton, ortodoxia ca forţă pozitivă care ne permite să îi aducem lui Dumnezeu dreapta cinstire care i se cuvine, şi ortodoxia în sensul negativ, cel în care aceasta devine o cămaşă de forţă pentru credinţa vie şi pentru libertatea creştină.

Este imposibil de negat faptul că creştinismul a dezvoltat multe exemple de dogmatism fariseic în ceea ce priveşte întrebările doctrinare, precum şi de autoritarism fariseic în ceea ce priveşte comportamentul. Oricine este familiarizat cu istoria şi viaţa actuală a structurilor şi instituţiilor bisericeşti ortodoxe ştie că expresia „ortodoxie moartă“ nu este doar un simplu abuz retoric. Înseşi formulele ortodoxe care au fost create pentru a le da creştinilor posibilitatea de a-i aduce lui Dumnezeu o dreaptă slăvire pot deveni uneltele unui formalism ucigător; acest proces trist s-a repetat frecvent de-a lungul istoriei creştinismului.

e. Schisma antiohiano-meletiană

În linii mari, Alexandria este asociată în cadrul discuţiilor cristologice cu accentuarea dumnezeirii şi a veşniciei, iar Patriarhia învecinată a Antiohiei cu accentuarea naturii omeneşti şi a istoricităţii. Din perspectiva ortodoxiei de mai târziu, ar fi frumos să putem spune că aceste două impulsuri la fel de valabile au fost unite într-un mod constructiv la Calcedon, dar, din păcate, nu este atât de simplu. Trebuie să observăm, de asemenea, că Alexandria nu a fost doar locul de naştere al ortodoxiei atanasiene, ci şi al ereziei ariene. Ortodoxia alexandrină şi arianismul au acest lucru în comun faţă de Şcoala Antiohiană: nu se interesează în mod determinant de unitatea dintre Cristos şi omenire. Pe de altă parte, teologii antiohieni nu au fost în nici un caz apărători consecvenţi ai naturii omeneşti depline şi istorice a lui Isus. Lucian din Antiohia a fost cel care i-a dat lui Arie impulsul decisiv pentru a vedea în Logos, întrupat în Isus, o fiinţă spirituală, dar creată, care a luat locul unui suflet omenesc; astfel, Cristosul lui Lucian şi al lui Arie nu era pe deplin omenesc, aşa cum ar fi dorit tendinţa generală a gândirii antiohiene. Acest reziduu al arianismului – ideea că Logosul s-a întrupat în trup omenesc, dar nu într-un om în sensul deplin al cuvântului – a fost preluată în ortodoxia alexandrină după victoria deplină a conceptului de *homooúsios* şi a dus în cele din urmă la convingerea că Isus, după întrupare, nu a posedat o natură omenească deplină şi completă. Aceasta este poziţia pe care vom ajunge în scurt timp să o cunoaştem sub numele de monofizism.

Deşi o discuţie mai amplă despre monofizism va urma în capitolul XI, în acest moment este necesar să aruncăm o privire anticipativă. În timpul fazei de dezvoltare teologică pe care o numim cea a controverselor trinitare, se impunea înţelegerea faptului că Fiul care se întrupează în Isus Cristos este pe deplin dumnezeiesc: „consubstanţial cu Tatăl“ este expresia-cheie aici. Această conştiinţă a trebuit să fie dobândită pentru a recunoaşte în Cristos ceea ce Evanghelia îi atribuie: puterea de a salva întreaga omenire căzută. Dar, odată ce dumnezeirea lui Cristos a ajuns să fie recunoscută, se va ridica în mod natural întrebarea referitoare la firea sa omenească deplină. În conformitate cu viziunile filozofice generale ale vremii, precum şi cu mişcările religioase idealiste ale gnosticismului şi neoplatonismului, care erau mai degrabă orientate doar înspre supranatural, majoritatea oamenilor

considerau că este dificil să îl asocieze pe Dumnezeu cu o ființă omenească individuală limitată și finită. Și mai dificil decât să îi atribuie lui Dumnezeu un trup omenesc era să îl asocieze cu un anumit om. Dispunem doar de un singur termen, „întrupare“ [în engleză, *incarnation*], care înseamnă literalmente „a deveni trup“ [sau „a deveni carne“; în germană, *Fleischwerdung*]. Poziția ariană era că Isus este Logosul întrupat într-un corp omenesc – dar nu exista un suflet omenesc individual, adică o personalitate în sensul curent. Chiar dacă implicațiile depline ale acestei linii de gândire nu fuseseră încă sesizate în anul 325, Crezul de la Niceea, într-un mod aproape profetic, a răspuns problemei ulterioare adăugând la frazele obișnuite „și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioară și s-a făcut om“. Nu există un echivalent potrivit în limba engleză pentru această ultimă afirmație: am putea spune, în mod logic, „hominizare“ [în engleză, *hominization*], dar acest termen este folosit în cu totul alt sens în biologie și antropologie și probabil că nu ar trebui introdus în acest loc. Echivalentul german, *Menschwerdung* („a deveni om“; „a se face om“), este folosit în mod obișnuit și corect pentru a transmite sensul mai cuprinzător a ceea ce înseamnă afirmația, dar nu este exprimat în termenul englezesc de *incarnation* [„întrupare“].

În secolul al V-lea, va deveni evident că dacă Isus nu are suflet omenesc și nici personalitate omenească, atunci nu este pe deplin om. „Întruparea“ este mai ușor de conceput decât *Menschwerdung* [„a se face om“], dar numai aceasta din urmă îl face pe Mântuitor pe deplin omenesc și pe deplin divin. Ortodoxia, atât romano-catolică, cât și protestantă, a sesizat deplina dumnezeire a lui Cristos și o mărturisește într-un mod ferm, dar există adesea multă confuzie cu privire la deplina natură omenească și, deși nu este niciodată negată în cercurile ortodoxe, este adesea neglijată sau chiar ignorată.

Conciliul din Alexandria, în ciuda reținerii de care a dat dovadă chiar și Atanasie, nu a reușit să înfăptuiască o reconciliere deplină între tabăra omousiană mai veche și tabăra omeusiană mai nouă, condusă de Meletie din Antiohia (†381). În ciuda faptului că omeusienii antiohieni acceptau acum limbajul omousian de la Niceea, conservatorii îi considerau nesinceri în conformismul lor, iar ei, la rândul lor, îi priveau pe conservatori ca pe

nişte teologi tiranici, care depăşesc cu mult limitele stabilite de Crezul de la Niceea. Cu puţin timp înainte de a muri în luptă, în 363, Iulian Apostatul l-a trimis din nou în exil pe Atanasie; succesorul său, ortodoxul, dar altminteri irelevantul Iovian, l-a rechemat imediat. Atanasie, exprimându-şi recunoştinţa faţă de Iovian, a considerat necesar să-l avertizeze împotriva celor care acum acceptau Crezul de la Niceea, dar îi dădeau o interpretare falsă. Formula în sine nu mai era suficient de clară, în ciuda faptului că fusese adoptată în urma eforturilor de a obţine o claritate finală. Bunăvoinţa unei mari părţi a arienilor moderaţi de a accepta conceptul de *homooúsios*, cu condiţia să fie permisă o anumită flexibilitate în interpretarea lui, a dus la o împăcare temporară la un sinod din Antiohia, în acelaşi an în care cel mai radical arian, Acachie din Cezareea, a ajuns să fie de acord cu Meletie în reafirmarea formulei niceene. O schimbare politică bruscă a răsturnat din nou situaţia: scurta domnie a lui Iovian s-a încheiat în 364, acesta fiind succedat de Valens în Est şi Valentinian în Vest.

Valens a decis imediat să-şi ofere sprijinul facţiunii ariene şi astfel, încă o dată, ca şi în timpul lui Constanţiu, arianismul a reuşit să obţină prin mijloace politice ceea ce nu putea obţine în conciliile bisericeşti. Valens a început să-i sancţioneze şi să-i interzică nu numai pe reprezentanţii mai vechi ai ortodoxiei de la Niceea, ci şi pe cei pe care unii dintre ortodocşi îi mai considerau eretici, gruparea omeusiană moderată. Rezultatul firesc a fost o alianţă şi mai strânsă între omousieni şi omeusieni împotriva arienilor proaspăt reveniţi. Abia în acest moment, după patruzeci de ani de teologie manipulată politic, controversa începea să ia din nou forma unei dezbateri teologice mai degrabă decât a unei intrigi politice.

În 370 Vasile (330–379) a devenit episcop de Cezareea în Capadocia; împreună cu prietenul său de o viaţă, Grigore de Nazianz (episcop de Constantinopol 380–381; † cca 390) şi cu fratele său mai tânăr Grigore, episcop de Nyssa, în Capadocia († cca 395), a reuşit să arunce în conflict, de partea ortodoxiei, atât influenţa unei erudiţii impresionante, cât şi carisma duhovnicească a unui ascetism exemplar. (Vasile, el însuşi un ascet, a instituit marea regulă monahală a creştinismului răsăritean.) În timp ce aceste influenţe teologice se conturau, împăratul apusean Valentinian moare în 375; succesorul său, Graţian, era ortodox şi, când era tânăr, se aflase sub

foarte puternica influenţă a primului mare Părinte Bisericesc de limbă latină de la Ciprian încoace, Ambrozie al Milanului (cca 339–397), mentorul spiritual al lui Augustin. Valentinian, spre deosebire de Valens, nu a intervenit în politica ecleziastică; în schimb, succesorul său Graţian a acţionat decisiv pentru a spori supremaţia ortodocşilor. Moartea lui Valens (în 378) în mâinile goţilor, care, în mod paradoxal, erau arieni, a privat tabăra ariană din Est de sprijinul politic pe care îl considera atât de necesar. Graţian a ridicat un apusean, Teodosie, la rangul de coîmpărat în Est (379–395, împărat unic în 394–395), iar această alegere a însemnat sfârşitul influenţei ariene. Teodosie, care a acceptat botezul în 380, abia după ce a devenit împărat, a emis imediat edictul care, de fapt, a făcut din creştinism religia de stat a Imperiului Roman. Decretul se referă în mod specific la credinţa pe care o recomanda tuturor supuşilor săi drept credinţa episcopilor Damasus al Romei şi Petru al Alexandriei, adică ortodoxia. Crezul de la Niceea punea accentul pe întruparea, pătimirile, învierea şi a doua venire a lui Cristos şi, din acest motiv, avea o orientare mai degrabă istorică decât teologică. În schimb, decretul lui Teodosie pune accentul pe dumnezeirea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh şi pe doctrina Treimii, fără însă a menţiona şi lucrarea lui Cristos ca atare. În 381, Teodosie a interzis adunările de cult eretice din toate oraşele; totodată, urmând exemplul lui Constantin, a convocat un conciliu general care să se întrunească în acelaşi an în capitala apuseană. Acest al doilea Conciliu Ecumenic marchează cu adevărat începutul ortodoxiei ecumenice, deoarece, spre deosebire de Niceea, el a reprezentat mai degrabă concluzia decât începutul conflictului cu arianismul. De asemenea, Teodosie a luat toate bisericile din mâinile arienilor şi le-a încredinţat episcopilor şi preoţilor ortodocşi.

f. „Noua“ ortodoxie

Anul 381 marchează începutul unei noi epoci în istoria creştinismului. Încreştinarea Imperiului Roman şi instituirea creştinismului ca religie oficială a acestuia sunt asociate de obicei cu Constantin cel Mare, dar, de fapt, Teodosie I a fost cel care a promulgat legislaţia necesară. Când Constantin a abolit persecuţia creştinismului şi a devenit creştin, doctrina creştină era într-o stare fluctuantă. Controversa ariană se afla în prima sa

fază. În momentul în care Teodosie a făcut din creştinism religie de stat, arianismul îşi încheiase dezvoltarea. Prin urmare, ceea ce Teodosie a stabilit nu a fost pur şi simplu un catolicism incipient – care îngloba o diversitate moderată de opinii –, ci o ortodoxie niceeană explicită. Astfel, creştinismul şi ortodoxia au fost stabilite oficial în acelaşi timp, în anii 380–381. Înainte de Teodosie, conceptul de „Biserică“ era mai larg şi, în ciuda tuturor conflictelor, arienii puteau fi consideraţi ca făcând parte din Biserică. După Teodosie, Biserica avea să fie formată doar din ortodocşii pro-Niceea; toţi ceilalţi deveneau eretici sau sectari.

Întrebarea pe care mulţi istorici au ridicat-o este dacă ortodoxia din 381 era într-adevăr vechea ortodoxie de la Niceea. Harnack, de exemplu, a susţinut că, în anii dintre Niceea şi Constantinopol, ortodocşii au reuşit să îşi afirme propriul cuvânt de ordine, „consubstanţial“, dar cu preţul interpretării acestuia într-un mod mai compatibil cu poziţia arienilor moderaţi decât cu sensul său original niceean. Adolf Harnack şi Reinhold Seeberg susţin că la Niceea termenul era menit să exprime unitatea fundamentală a Tatălui şi a Fiului. Din acest motiv, ortodoxia niceeană a fost mai degrabă apropiată în concepţie de modalism. Până la Constantinopol, „consubstanţialitatea“ a ajuns să însemne egalitatea Persoanelor. În anul 325, Biserica era monoteistă, dar în mod trinitar; până în anul 381, Biserica ajunsese în primul rând trinitară şi abia în al doilea rând monoteistă.

E corect să spunem că arianismul a triumfat în interpretarea cuvântului *homooúsios* şi astfel a câştigat în practică ceea ce pierduse pe hârtie? Nu şi dacă ne amintim că punctul major al arianismului este ideea că Fiul este diferit de Tatăl în ceea ce priveşte natura. La Niceea, accentul a fost pus pe unicitatea naturii, iar după Constantinopol pe egalitatea naturii. La Constantinopol, ca şi la Niceea, era perfect clar faptul că creştinismul mărturiseşte o singură substanţă divină, nu două sau trei. Astfel, în ciuda diferenţei de accent, nu a existat o diferenţă majoră de sens. Constantinopolul nu era mai triteist decât Niceea. Arienii, prin încercările lor de a afirma o diferenţă de natură între Tatăl şi Fiul, cel puţin i-au ajutat pe ortodocşi să exprime distincţia dintre Persoane suficient de clar pentru a preveni o recădere în modalism.

Pentru a împiedica ca termenul „consubstanţial“ să fie pierdut de Biserică în deceniile în care ideile ariene erau în ascensiune, Atanasie a trebuit adesea să stea singur „împotriva lumii“. Cu toate acestea, în momentul în care s-a aflat din nou în ascensiune, la Alexandria în 362, el s-a mulţumit cu reafirmarea consubstanţialităţii şi nu a insistat să meargă dincolo de ea pentru a-şi impune interpretarea aliaţilor săi occidentali. O astfel de calitate de a rămâne de o fermitate absolută în caz de atac, dar de a fi flexibil în caz de victorie, este rară în rândul liderilor, fie ei ecleziastici sau politici.

Pe lângă fermitatea lui Atanasie, partidul niceean a fost întărit şi de faptul că nu a fost niciodată lipsit de adepţi în Bisericile din Asia, chiar şi atunci când arianismul era în graţiile guvernului, iar arienii ocupau episcopii importante din Răsărit. Roma nu s-a clintit niciodată în angajamentul său faţă de limbajul niceean, iar această fermitate istorică este adesea citată de romano-catolici în sprijinul pretenţiilor lor privind primatul papalităţii. În comparaţie cu Roma, marile scaune episcopale din ţinuturile răsăritene se orientau după cum bătea vântul politic, indicând ba într-o direcţie, ba într-alta, în funcţie de cum se schimbau preferinţele curţii imperiale.

g. Semiarianismul

Între 362 şi 381 a apărut o mişcare de scurtă durată cunoscută sub numele de semiarianism. Adepţii săi acceptau consubstanţialitatea Fiului şi, astfel, păreau să fie în armonie cu Crezul de la Niceea. În acelaşi timp, ei negau consubstanţialitatea Duhului Sfânt, lucru pe care versiunea din 325 nu îl menţionează şi pe care versiunea finală din 381 doar îl implică. Acceptând consubstanţialitatea Fiului, dar negând-o pe cea a Duhului Sfânt, semiarianismul ar fi distrus doctrina ortodoxă a Treimii, care cere în mod clar credinţa în trei Persoane egale, nu în două. Faptul că semiarianismul a creat doar o vremelnică agitaţie şi că noţiunea „consubstanţialitatea Duhului Sfânt“ era acceptată fără prea multe probleme sunt dovezi pentru teza conform căreia doctrina Treimii nu a evoluat în etape, ci a fost prezentă în Biserică într-o formă implicită încă din timpul Noului Testament. Cu excepţia mişcării semiariene, de scurtă durată, nu a existat o etapă intermediară de „binitarism“ în care doar dumnezeirea Tatălui şi a Fiului să fie acceptată, în timp ce cea a Sfântului Duh nu. De îndată ce implicaţiile

consubstanţialităţii au fost recunoscute în cazul Fiului, acestea au fost aproape imediat văzute şi în Persoana Sfântului Duh. Trinitarismul a fost implicit în credinţa creştină încă de la început, doar formularea sa explicită a durat mai mult timp pentru a se dezvolta.

h. Al doilea Conciliu Ecumenic

Duhul Sfânt a fost asociat cu Tatăl şi cu Fiul încă din primele timpuri creştine, datorită bine-cunoscutei formule a botezului „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh“ (Matei 28:19). Dar ce anume se înţelegea prin termenul „Sfântul Duh“ a rămas multă vreme neclar; nu i s-a putut da cu adevărat o formă definitivă până când doctrina dumnezeirii şi a persoanei distincte a Fiului nu a fost stabilită în mod corespunzător. Este dificil de răspuns cu precizie pe baza Scripturii la întrebarea antropologică dacă omul este dihotomic, format din trup şi suflet, sau trihotomic, format din trup, suflet şi spirit/duh, deoarece cei mai mulţi termeni sunt folosiţi uneori ca sinonime, alteori cu sensuri diferite. Există o paralelă în folosirea în Biblie a termenilor „Dumnezeu“, „Tată“, „Spirit/Duh“, „Duhul lui Dumnezeu“ şi „Duhul lui Cristos“. Isus a promis că va trimite Duhul Sfânt după plecarea sa (Ioan 16:7; *cf.* Fapte 1:8) şi, de asemenea, a promis că va fi mereu cu ucenicii săi (Matei 28:20). Prin mărturisirea credinţei în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, se poate spune că primii creştini şi-au mărturisit pur şi simplu credinţa în Dumnezeu în calitate de Creator, în Cristos ca Răscumpărător şi în prezenţa permanentă a Duhului lui Dumnezeu în Biserică în calitate de Mărturisitor şi Sfinţitor, fără să presupună vreo explicaţie dezvoltată a doctrinei trinitare. Ambiguitatea limbajului biblic şi a conceptelor teologice care derivă din acesta, a făcut ca o declaraţie clară a doctrinei trinitare să fie o imposibilitate practică în primele secole. Nici interpretările modaliste, nici cele ariene nu au fost excluse de definiţiile din secolele al II-lea şi al III-lea.

Limbajul Noului Testament permite ca Duhul Sfânt să fie înţeles ca o forţă sau o influenţă impersonală mai uşor decât Fiul. Încercarea de a dezvolta o înţelegere a Sfântului Duh care să fie în concordanţă cu pasajele trinitare din Noul Testament şi cu înţelegerea ortodoxă a Fiului a dat roade la Constantinopol în 381. Au existat o serie de motive pentru care recunoaşterea Persoanei Duhului Sfânt a durat mai mult decât cea a Fiului:

(1) termenul *pneúma*, „suflare“, este la genul neutru şi impersonal în sensul său obişnuit; (2) lucrarea distinctivă a Duhului Sfânt de influenţare a credinciosului nu pare neapărat la fel de personală ca cea a Tatălui, care a creat universul din nimic, sau a Fiului, care a răscumpărat omenirea; în plus, cei care vedeau Duhul ca pe o Persoană erau adesea eretici, de exemplu montaniştii; (3) mulţi dintre primii teologi au atribuit Logosului, sau Cuvântului, activitatea revelatoare pe care teologii de mai târziu au văzut-o drept lucrarea specială şi personală a Duhului Sfânt.

Origen a făcut greşeala de a considera că Duhul Sfânt este creat, dar a introdus ideea unei purcederi din afară a Duhului Sfânt, analoagă cu ideea sa de naştere din veşnicie a Fiului. Tertulian a fost primul care a vorbit în mod clar despre Duhul Sfânt ca Dumnezeu şi a spus că este de o unică substanţă cu Tatăl.

În timpul primei faze a controversei ariene s-a acordat puţină atenţie Duhului Sfânt. După Arie, magistrul său Lucian l-a descris drept creatura desăvârşită, creată de Tatăl prin Fiul – şi, prin urmare, ulterior atât Tatălui, cât şi Fiului. Mărturisirile de credinţă ale lui Lucian, formulate la Antiohia, vorbesc vag despre Duhul Sfânt că este „Mângâietorul, Sfinţitorul şi Desăvârşitorul credincioşilor“. Despre formulările ortodoxe cu greu putem spune că erau mai precise atunci când vorbeau despre Duhul Sfânt că este „trimis pentru noi de acelaşi Fiu“, ceea ce nu sugerează în mod expres că Duhul era recunoscut drept consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul. Se pare că Atanasie a devenit brusc conştient de problemă în ultimul deceniu al domniei lui Constanţiu şi a luat imediat o poziţie clară: dacă Duhul este consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul, atunci este necesar să i se aducă închinare; dacă este o Persoană distinctă, independentă, atunci trebuie să împărtăşească atributele Fiului, pentru că orice altceva ar destrăma Treimea şi ar distruge dumnezeirea Fiului. Ca şi în cazul lucrării răscumpărătoare a Fiului, pe care Atanasie credea că Fiul nu o putea săvârşi în favoarea creaturilor, dacă şi el era o creatură, nici Duhul Sfânt nu putea fi doar o creatură în măsura în care lucrarea sa presupunea sfinţirea şi însufleţirea creaturilor. Ceea ce nu a reuşit Atanasie să facă – şi ceea ce nu s-a reuşit încă să se facă cu adevărat în mod satisfăcător pe vremea lui – a fost să diferenţieze clar activitatea Duhului Sfânt, văzut ca o Persoană distinctă, de

cea a Tatălui şi a Fiului.

Un factor care a adus problema Duhului Sfânt mai clar în prim-plan în faza finală a controversei ariene a fost atitudinea omeusienilor conservatori. Mişcată de excesele arienilor radicali, precum şi de factori politici şi de altă natură, pentru a se împăca cu ortodoxia niceeană şi, astfel, pentru a accepta consubstanţialitatea Fiului, tabăra omeusiană părea hotărâtă să susţină punctul arian de vedere al lui Lucian, conform căruia Duhul, dacă nu Fiul, este o fiinţă creată. În 362, Sinodul de la Alexandria, care a fost relativ împăciuitor în anumite privinţe, a înfruntat gruparea omeusiană afirmând că a considera Duhul Sfânt drept o creatură ar despărţi Treimea şi ar face ca mărturisirea de aderare la Crezul de la Niceea să fie ipocrită. Omeusienii au ezitat să fie de acord: Grigore de Nazianz, marele teolog al taberei ortodoxe şi care a contribuit în mare măsură la structura finală a doctrinei trinitare, stă mărturie pentru confuzia care continua să domnească.

În cele din urmă, cei trei mari Capadocieni, Vasile din Cezareea, Grigore de Nazianz şi Grigore de Nyssa, au ţinut cont de avertismentele lui Atanasie şi şi-au asumat o poziţie clară cu privire la veşnicia şi dumnezeirea Duhului Sfânt. Toţi cei trei cărturari au recunoscut că nici Scriptura, nici Părinţii anteriori nu au oferit cu adevărat o expunere clară cu privire la această chestiune. Raţiunea principală pentru a o rezolva în modul în care a făcut-o ortodoxia a constat în analogia cu Fiul şi necesitatea de a predica consubstanţialitatea Duhului pentru a avea o doctrină inteligibilă a Treimii. Pentru a defini proprietăţile personale prin care să distingem Duhul de Fiul în relaţia sa cu Tatăl, s-a recurs la referinţele din Evanghelia lui Ioan la *ékpempsis* („trimitere“) şi *ekpóreusis* („purcedere“), de unde teologia derivă „proprietatea“ destul de tainică a purcederii. În ultimă instanţă, poate că tot ce se poate spune despre aceste lucrări sau proprietăţi intrinseci atribuite Duhului Sfânt este că sunt instrumente conceptuale care reafirmă angajamentul ortodoxiei faţă de dumnezeirea şi Persoana distinctă a Duhului Sfânt, fără însă a le explica sau demonstra în vreun fel. Ca o consecinţă a discuţiei din secolul al IV-lea, Bisericile răsăritene continuă să respingă *Filioque*, adăugirea ulterioară la Crezul de la Niceea, deoarece văd în ea o diminuare a rolului Duhului Sfânt în raport cu Tatăl şi Fiul: în forma sa extremă, ar rezulta un fel de credinţă binitară, în loc de trinitară.

Spre deosebire de lumea răsăriteană, Occidentul a recunoscut destul de repede că Duhul este o *persona* – dar, cel puțin în primele etape ale discuției, *persona* amintea încă de „rol“ și nu era un termen la fel de puternic precum cel de *hypóstasis*. Există două schimbări majore pe care Conciliul de la Constantinopol le-a adus Crezului de la Niceea: una de ordin juridic și una de ordin teologic. S-a renunțat la seria de anateme ridicate împotriva poziției ariene, care încheiau crezul în versiunea sa din 325 – fără îndoială, o mișcare binevenită dacă ne gândim că acest Crez a devenit o parte importantă a liturghiei în multe Biserici. Mai semnificativă a fost schimbarea teologică, care a constat în adăugarea mai multor fraze pentru a-l defini pe Duhul Sfânt:

> și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, care de la Tatăl purcede [remarcați timpul prezent continuu!], cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, care a grăit prin profeți.

Chiar și cu aceste adăugiri, noul Crez Niceo-Constantinopolitan din 381 pare oarecum vag în ceea ce privește Duhul Sfânt: nu se face nici o mențiune explicită despre consubstanțialitate, nici despre „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat“, așa cum Crezul afirmă atât de explicit despre Fiul. Desigur, ceea ce afirmă este de mare însemnătate, dar numai pentru cei care știu ce înseamnă termenii teologici cheie. Duhul este numit Domnul, un titlu a cărui utilizare religioasă este rezervată în tradiția biblică numai pentru divinitate, adică pentru Dumnezeu însuși. Folosirea lui *Kyrios*, „Domnul“, ca titlu pentru Isus în Noul Testament este considerată de către creștinii conservatori drept o atestare a dumnezeirii sale. Același lucru trebuie spus și atunci când Duhul Sfânt este numit *Kyrios*. A spune că el purcede de la Tatăl, mai degrabă decât că a purces la un moment dat în trecut, echivalează cu a spune că, asemenea Tatălui, nu a avut un început. A spune despre Duh că este închinat și slăvit „împreună cu Tatăl și cu Fiul“ înseamnă a-i atribui o Persoană și o dumnezeire egală. Chiar și așa, după mai bine de douăzeci de ani de controverse pe această temă, Crezul din 381 rămâne mult mai puțin explicit cu privire la Duhul Sfânt decât la Fiul. Cu toate acestea, conciliul din 381 a fost o piatră de temelie în dezvoltarea doctrinei creștine. Începând cu anul 381, negarea dumnezeirii sau a Persoanei Duhului Sfânt ar fi stigmatizat pe oricine drept eretic, la fel de

clar ca şi negarea dumnezeirii sau a Persoanei Fiului. Împăratul Teodosie nu numai că a instituit creştinismul ca religie de stat, dar a inaugurat şi teologia trinitară, care abia ajunsese la o expresie deplină şi clară, ca ortodoxie a viitorului.

---

17. Traducere după ediția *Gregorii Nysseni Opera*, vol. X, p. 2, ed. E. Rhein, Brill, 1996 (n. red.).

9
DOCTRINA SFINTEI TREIMI

Astfel strânsa legătură a Tatălui cu Fiul şi a Fiului cu Paracletul Îi face pe Cei Trei uniţi în chip nedespărţit, Unul cu Celălalt. Aceştia Trei sunt una, nu unul, aşa cum a fost scris: „Eu şi Tatăl una suntem“, cu privire la unitatea fiinţei, nu ca şi cum ar fi unul singur ca număr. — Tertulian, *Împotriva lui Praxeas* 25[18]

Două erezii din sânul bisericii, monarhianismul şi arianismul, au fost în cele din urmă înfrânte printr-o serie de decizii care au făcut ca trinitarismul să devină pentru mai bine de un mileniu sinonim cu creştinismul. Aveau să treacă două secole pline până când Biserica să se hotărască definitiv asupra formulării conform căreia credinţa creştină înseamnă în mod necesar şi explicit credinţa în Sfânta Treime. Monarhianiştii, după cum am observat, afirmau unicitatea lui Dumnezeu, dar negau că Fiul şi Duhul Sfânt sunt Persoane reale, distincte de Tatăl. Arienii recunoşteau caracterul distinct al Fiului (şi, într-o anumită măsură, al Duhului) faţă de Tatăl, dar nu recunoşteau că acesta este pe deplin Dumnezeu. În consecinţă, dorinţa arienilor de a se închina Fiului şi Duhului Sfânt, chiar dacă nu erau de o substanţă cu Tatăl, a dus la acuzaţia că arianismul tinde spre politeism şi, prin urmare, spre păgânism.

Timp de secole, numele de „arian“ a fost dispreţuit de ortodocşi drept cea mai odioasă dintre erezii. Acest lucru pare remarcabil, deoarece arienii puteau să accepte şi chiar au rămas credincioşi Crezului Apostolilor, spre deosebire de gnostici, de exemplu. Dar trinitarismul a ajuns să fie considerat atât de esenţial pentru creştinism, încât negarea acelui cuvânt crucial, *homooúsios*, era socotită o erezie totalmente distructivă. În ortodoxia secolului al IV-lea, cuvântul „arian“ era dispreţuit la fel de mult precum în modernitate protestanţii ortodocşi urăsc cuvântul „unitarian“, numele marii mişcări religioase moderne care neagă doctrina Treimii.

Arianismul este incompatibil cu trinitarismul şi, încă din secolul al IV-lea, teologia trinitară a fost considerată o parte esenţială a Evangheliei:

„Căci credința catolică [i.e. universală] constă în aceasta: ca unicului Dumnezeu în Treime și Treimii în Unime să ne închinăm, nici amestecând Persoanele, nici separând substanța“[1]. Cum a ajuns un concept atât de meșteșugit să fie considerat drept o implicație esențială a Evangheliei celei simple? Pentru cercetătorii liberali din secolul al XIX-lea, acest tip de abstractizare teologică reflectă influența gândirii elenistice, mai precis a aristotelismului.[2] Este evident că teologia trinitară a avut nevoie de ajutorul conceptelor și categoriilor elenistice pentru a se putea dezvolta și exprima, și acestea au fost instrumentele prin care au fost înțelese implicațiile Noului Testament; nu erau concepte străine, impuse asupra unui mesaj esențial simplu.

Doctrina trinitară ortodoxă este rezumată în definiția „O singură substanță [sau natură, esență, fire] în trei Persoane“. Nu există decât un singur Dumnezeu, așa cum afirmă *Șema* (rugăciunea evreiască „Ascultă, Israele…“ din Deuteronom 6:4), întrucât *este* doar o singură substanță dumnezeiască. Această substanță subzistă în trei subiecți sau Persoane distincte. (Ar fi mai potrivit să scriem: „Această esență există…“, dar terminologia mai veche este de preferat, deoarece cuvântul „există“ presupune o ființă în timp și spațiu. „Subzistă“ este un cuvânt neobișnuit și îl atenționează pe cititor asupra caracterului aparte al acestui concept teologic.) Esența sau substanța divinității, numită Dumnezeire, nu este o categorie generală din care face parte fiecare dintre Persoane, așa cum omenirea este o specie din care face parte fiecare ființă omenească în parte. Această esență divină este identică cu Dumnezeu și subzistă în și numai în cele trei Persoane. Omenirea nu este identică cu un anumit număr de oameni, nici măcar cu toți oamenii existenți în acest moment. Persoanele divine sunt distincte, dar nu pot fi separate de Dumnezeire sau una de cealaltă, așa cum indivizii omenești pot fi separați unii de alții. Este evident că limbajul omenesc este incapabil pentru a face ceva mai mult decât să sugereze natura Treimii; cu siguranță nu o poate analiza sau explica.

Este de la sine înțeles că doctrina Treimii este fundamentală pentru concepția creștină despre Dumnezeu, văzut deopotrivă ca personal și transcendent. Ea are, de asemenea, implicații cruciale pentru înțelegerea creștină a naturii și destinului omului. Creștinismul ne învață că Dumnezeu

este desăvârşit în sine însuşi. El nu a avut nici o nevoie interioară de a crea pentru a se împlini. În consecinţă, decizia sa de a crea a fost un act al voinţei sale libere şi suverane, nu o funcţie necesară a fiinţei sale. În actul de a crea, Dumnezeu dă fiinţă multiplicităţii sau pluralităţii acolo unde înainte exista doar simplitatea. Cu toate acestea, chiar şi înainte de a crea, Dumnezeu nu a fiinţat singur şi solitar, fiindcă Dumnezeirea a fost întotdeauna Trei. Astfel, decizia de a crea nu distruge o simplitate absolută, căci întotdeauna a existat un fel de multiplicitate în însăşi natura lui Dumnezeu.

Dacă avem un concept al Treimii veşnice, putem înţelege cu uşurinţă că există cel puţin o măsură de multiplicitate şi diversitate în însăşi Realitatea ultimă şi absolută, adică în Dumnezeu. Acest lucru este important pentru ideea noastră despre natura omenească şi despre destinul ultim al oamenilor. Acele viziuni religioase care îl consideră pe Dumnezeu drept pură şi absolută Simplitate, fără distincţie sau articulare, nu reuşesc să-şi găsească un loc în prezenţa lui Dumnezeu şi pentru neînsemnatele fiinţe omeneşti individuale. De obicei, aceste viziuni îşi imaginează unirea sau contopirea eurilor individuale în vasta unitate a lui Dumnezeu, unde sunt absorbite şi încetează să mai fie persoane individuale. Dacă concepem Treimea ca pe o comuniune şi o împărtăşire continuă şi veşnică între Persoane distincte, atunci putem măcar începe să înţelegem cum conceptul unei vieţi veşnice şi personale pentru nenumărate fiinţe create, asemenea nouă, nu tulbură şi nu întrerupe liniştea absolută a lui Dumnezeu în veşnicie. Motivul este simplu: fiindcă Dumnezeu este Trei, el este, ca să zicem aşa, obişnuit cu împărtăşirea şi comunicarea şi nu cere o tăcere absolută. În consecinţă, el nu are nevoie să reducă universul pe care l-a creat la stagnare şi tăcere totală. Viziunea creştină asupra eternităţii nu este aceea de a ne pierde în imensitatea lui Dumnezeu, aşa cum se pierde o picătură de apă în ocean, ci mai degrabă aceea de a primi un loc la masa ospăţului nunţii Mielului.

Dacă teologia trinitară îl ajută pe creştin să-şi gândească existenţa în termenii unei vieţi veşnice, personale, mai degrabă decât a unei unităţi impersonale în Dumnezeu, nu este de mirare faptul că un efect secundar al pierderii credinţei trinitare explicite din epoca modernă îl reprezintă diminuarea credinţei în viaţa după moarte. Din păcate, această teologie

trinitară, atât de vitală pentru creştinism, este foarte greu de formulat în detaliu, fără a cădea într-o capcană sau alta, aşa cum vor descoperi cititorii lucrării lui Augustin, *De Trinitate* (*Despre Treime*). Cel mai bine este să ne limităm la a spune ceea ce nu este Dumnezeu, potrivit doctrinei trinitare. Grigore de Nazianz a afirmat că Dumnezeu nu este o unitate goală şi şubredă, „aşa cum predică evreii“, nici o pluralitate divizată, „aşa cum cred păgânii“. Distincţia între Persoane nu este o simplă chestiune de terminologie, fiindcă Persoanele sunt reale. De asemenea, nu este o chestiune de natură, voinţă, putere, eternitate sau demnitate.[3] Este, de fapt, o distincţie *personală*. Treimea este, în esenţă, o comuniune de Persoane din veşnicie, nu ruptura temporară a unei unităţi monolitice prin naşterea unui Fiu trecător sau intervenţia vremelnică în această lume a lui Dumnezeu care acţionează ca un Duh Sfânt.

1. Sursele trinitarismului

În mod tradiţional, creştinii percep Biblia ca pe o singură carte: „Un Legământ, două Testamente“ este un slogan familiar. În consecinţă, ei caută urme ale Treimii în Vechiul Testament. Cei mai mulţi creştini găsesc acolo doctrina doar sugerată, dar pentru unii, ea pare să fie enunţată în mod explicit. Forma de plural *Elohim19* este folosită pentru „Dumnezeu“, ceea ce pare pentru unii să implice o pluralitate de Persoane. (*Elohim* este tradus literal „dumnezei“ şi este folosit şi pentru divinităţile păgâne. Tratată la singular atunci când este folosită pentru Dumnezeul lui Israel, este foarte posibil să fie ceea ce se numeşte pluralul majestăţii, asemenea pluralului regal „noi“.) Termeni precum „Cuvântul“, „Duhul“, „Înţelepciunea“ lui Dumnezeu şi „Îngerul Domnului“ abundă în Vechiul Testament şi pot fi înţeleşi ca referindu-se la Persoanele divine, deşi este dificil de demonstrat că aceasta este intenţia scriitorilor. Creştinii înţeleg adesea „Îngerul Domnului“, care apare frecvent în Vechiul Testament, drept o referire la Cristos Fiul înainte de întrupare, dar aceasta este o deducţie pe care cititorii evrei precreştini nu au tras-o şi pe care evreii postcreştini o neagă cu tărie. Chiar dacă în Vechiul Testament există sugestii ale Treimii, adevăratele sale surse se află în Noul Testament, precum şi în experienţa primilor creştini.

Vechiul Testament a arătat clar că Dumnezeu este unul. Primii creştini au fost evrei şi prozeliţi proveniţi din păgânism: primii crescuseră ca monoteişti, în timp ce ultimii repudiau în mod explicit politeismul în favoarea monoteismului evreiesc. În cadrul creştinismului timpuriu a existat o mişcare de renegare a Vechiului Testament, dar Marcion şi simpatizanţii săi au fost respinşi, iar Vechiul Testament a fost păstrat ca Scriptură creştină. Nici o religie care susţine că Vechiul Testament reprezintă o autoritate nu poate accepta vreo formă de politeism. Cu toate acestea, Noul Testament îl prezintă pe Cristos, care nu este Tatăl, ca Dumnezeu. Referirile la Duhul Sfânt ca Persoană şi Dumnezeu sunt, de asemenea, prezente, deşi mai puţin numeroase şi explicite. În mai multe rânduri, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt menţionaţi împreună, ca şi cum ar avea aceeaşi demnitate.

Având în vedere faptul că doctrinele dumnezeirii lui Cristos şi a Sfintei Treimi sunt atât de importante pentru creştinismul ortodox, poate părea ciudat că referinţele explicite la aceste concepte sunt rare în Noul Testament. Cu toate acestea, ele există. Întrucât scrierile Noului Testament erau considerate a fi inspirate literal şi deţineau o autoritate absolută, chiar şi o singură referinţă la Cristos ca Dumnezeu ar fi fost suficientă pentru a impulsiona Biserica primară în direcţia teologiei trinitare. În plus, desigur, referinţele cristologice şi trinitare explicite din Scriptură au fost întărite de experienţa Bisericii primare în privinţa prezenţei lui Cristos şi a Duhului Sfânt, ca prezenţă a lui Dumnezeu în mijlocul ei.

Când a fost abordată pentru prima dată, problema Treimii a fost privită în termenii relaţiei dintre Fiul şi Tatăl: este de aceeaşi natură sau diferită? Este el născut din veşnicie, născut într-un anumit fel în timp, sau creat? Întrebarea despre natura lui Cristos sună ca şi cum ar trebui să se afle în domeniul numit cristologie, dar, de fapt, ea este plasată în domeniul teologiei speciale, adică al doctrinei despre Dumnezeu. Relaţia dintre Tatăl şi Fiul are de-a face cu însăşi natura divinităţii şi este explicată în cele din urmă în termenii doctrinei Sfintei Treimi. Numai atunci când această relaţie a fost clar definită (teologia specială) devine posibilă abordarea întrebării privitoare la modul în care natura omenească şi cea divină sunt legate în Isus Cristos (cristologia).

La începutul secolului al III-lea, modalismul (sau monarhianismul

modalist) a fost propus ca o cale de a afirma unitatea lui Dumnezeu, mărturisind în același timp dumnezeirea lui Cristos: Cristos, Fiul, este un mod sau un aspect al Tatălui. Ca atare, el este pe deplin și cu adevărat Dumnezeu, dar nu este o Persoană distinctă. Din nefericire, această sugestie face greu de înțeles cum Isus se poate ruga cu adevărat și cu sens Tatălui dacă el însuși este Tatăl într-un alt mod. Chiar mai grav, așa devine imposibil să-l concepem ca pe un „Mijlocitor al nostru înaintea Tatălui“ (1 Ioan 2:1).

Tertulian, primul mare teolog vorbitor de limbă latină, a fost cel care a făcut primii pași spre rezolvarea acestei probleme și a pregătit terenul pentru ortodoxia trinitară. Tertulian a oferit Bisericii mai mulți termeni și concepte esențiale. Începând simplu, el i-a descris mai întâi pe Fiul și pe Duhul Sfânt exclusiv în termenii rolurilor lor în planul sau „iconomia“ lui Dumnezeu. Acest lucru se numește „iconomie trinitară“ și subliniază unitatea lui Dumnezeu: există o singură substanță dumnezeiască, o singură putere divină, fără separare, diviziune, amestecare sau diversitate. Totodată, Tertulian a pus accentul pe împărțirea funcțiilor, pe distincția între Persoane și pe administrarea sau distribuirea sarcinilor (latinescul *dispensatio* traduce grecescul *oikonomía*, „iconomie“). Divinitatea este o unică substanță, dar nu o entitate numerică: Tertulian spune *unum* (la neutru), nu *unus* (la masculin, adică personal), urmând cuvintele lui Cristos din Ioan 10:30.

Tertulian și-a învățat cititorii să facă o distincție între *substantia*, „substanță“ sau „esență“, și *persona*, „persoană“. Distincția făcută de Tertulian între Persoanele Treimii în ceea ce privește funcțiile lor „iconomice“ era destul de naturală pentru un om format ca avocat, dar semnificația sa deplină nu a fost ușor de înțeles în rândul creștinilor răsăriteni. Răsăritenii căutau mai degrabă o distincție filozofică decât una juridică: termenul pe care l-au ales pentru „Persoană“ în discuția trinitară, *hypóstasis*, după cum s-a menționat mai devreme, înseamnă „subzistență“, dar putea fi ușor înțeles greșit ca „substanță“, cu toate consecințele nefaste la care poate conduce o neînțelegere atât de gravă.[4] Lucrarea lui Tertulian a fost realizată cu un secol înainte de controversa ariană, însă ea a furnizat instrumentele necesare pentru a exprima dumnezeirea și Persoana Fiului, evitând astfel confuzia dintre el și Tatăl.

Au existat o varietate de încercări de a explica cum ar putea Fiul să fie Dumnezeu, sau cel puțin numit Dumnezeu, și totuși să nu fie un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. (1) Cea mai simplă explicație, o idee care revine în mod constant, a fost modalismul lui Sabelius: Fiul este Tatăl într-un alt mod sau sub un alt aspect. (2) Fiul și Duhul Sfânt ar putea fi considerați învestiți în mod special de Tatăl, ca în adopționism. (3) Ei pot fi considerați și ca niște ființe intermediare, create, ca în arianism. (4) A fost posibil să ne gândim la ei și în termeni neoplatonici ca la niște emanații care se revarsă de la Tatăl în lumea concretă.

Contrastul spiritual dintre aceste variante și ceea ce noi numim astăzi ortodoxie consta în primul rând în scopul pe care fiecare dintre aceste perspective încerca să-l atingă: pozițiile eretice aveau în comun dorința de *a înțelege misterul lui Dumnezeu*; cele ortodoxe căutau *să apere mântuirea* pe care creștinii o găsesc în Cristos.

Arie a plecat de la un concept teoretic, axioma conform căreia numai Tatăl este nenăscut, adică nu a „luat ființă“ niciodată. Echivalând faptul de a fi nenăscut cu aseitatea („existența în sine și prin sine“), Arie a considerat că este un atribut esențial al lui Dumnezeu. Nimeni în afară de Tatăl nu este *a se*, „prin sine“; prin urmare, numai Tatăl este cu adevărat și pe deplin Dumnezeu. Atanasie nu a început cu o axiomă, ci cu experiența puterii mântuitoare a lui Cristos. Numai Dumnezeu are puterea de a mântui, prin urmare Cristos trebuie să fie Dumnezeu. Arie a dat un răspuns logic la o întrebare teologică, Atanasie un răspuns religios la una spirituală.

Gruparea ariană nu era însemnată din punct de vedere numeric, dar în diferite momente a primit un sprijin decisiv din partea autorităților imperiale. Majoritatea creștinilor răsăriteni, precum cei apuseni, au respins ideea ariană cum că Fiul este o creatură, dar nu știau cum să îl înțeleagă în relația cu Dumnezeu. Ei se împotriveau lui Marcel din Ancyra și îl suspectau pe Atanasie că tinde spre eroarea lui Marcel, altfel spus că nu reușește să vadă Fiul și Duhul Sfânt ca *hypostáseis* (persoane) distincte. Când Occidentul a continuat să se agațe de doctrina consubstanțialității, grecii au trebuit să încerce să înțeleagă cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt pot fi ipostasuri distincte, fiecare ipostas fiind din aceeași substanță ca și Tatăl, fără a împărți această substanță în trei Ființe distincte. Această înțelegere a

fost atinsă de Părinţii Capadocieni, Vasile din Cezareea († cca 379), fratele său Grigore de Nyssa († cca 395) şi prietenul său Grigore de Nazianz († cca 390).

2. Soluţia capadociană

Capadocienii au făcut două observaţii: (1) pe de o parte, Dumnezeu este unul, o unitate (nu o uniformitate), care se revelează ca având o unică voinţă, o unică activitate, o unică slavă. Nici Fiul şi nici Duhul nu sunt puşi în opoziţie cu Tatăl, aşa cum se temeau Atanasie şi occidentalii că s-ar putea întâmpla. (2) Pe de altă parte, acest Dumnezeu unic este o triadă, sau o treime de ipostasuri. Întrucât Dumnezeu acţionează cu o singură voinţă faţă de lumea creată („lucrările exterioare sunt indivizibile“), este imposibil să distingem acţiunile diferitelor persoane. Distincţia lor poate fi aflată doar din revelarea de sine a lui Dumnezeu în Scriptură şi rezidă în relaţiile interne sau proprietăţile Persoanelor: faptul de a fi nenăscut, faptul de a fi născut şi faptul de a purcede. Această afirmaţie sună foarte teoretic. Reinhold Seeberg afirmă într-un mod caustic: „Astfel se ajunge la o metafizică goală sau la o mitologie conceptuală; Tatăl îl naşte pe Fiul şi îl face pe Duhul să purceadă din el. În acest fel, se presupunea că Persoanele se disting una de alta şi, de asemenea, sunt unite una cu alta“[5].

Seeberg era prea critic. Ceea ce au făcut Capadocienii a fost să preia terminologia biblică – „naşterea“, „purcederea“ – şi să o folosească pentru a distinge Persoanele. Ei au insistat asupra faptului că termenii au un înţeles special în contextul Treimii şi nu trebuie înţeleşi conform analogiilor lor omeneşti obişnuite. Să vorbeşti despre proprietăţi şi apoi să spui că nu putem şti ce înseamnă ele este exasperant. Poate fi de ajutor să ne amintim că proprietăţile *nu explică nimic*; dimpotrivă, ele sunt doar instrumente conceptuale sau simboluri pentru a ne face să înţelegem că cele trei Persoane sunt şi rămân veşnic distincte, dar care rămân, de asemenea, veşnic, un unic Dumnezeu.

Proprietăţile Persoanelor individuale sunt, de asemenea, numite „lucrări“, un termen oarecum derutant atunci când analizăm fiecare dintre aceste proprietăţi. Scriptura ne spune că Dumnezeu lucrează şi vedem dovezi ale

lucrării sale peste tot în jurul nostru: actul creației este prima dintre așa-numitele „lucrări exterioare“ ale lui Dumnezeu, adică lucrări care au legătură cu realitățile create în afara divinității. Numai lucrările exterioare ale lui Dumnezeu pot fi cunoscute prin intermediul revelației lui Dumnezeu în natură. În plus, există și „lucrările intradivine“, care pot fi cunoscute doar printr-o revelație specială. Se spune că lucrările lăuntrice „se săvârșesc în sânul dumnezeirii“. Cu alte cuvinte, ele reprezintă activitatea lui Dumnezeu sau modul în care Dumnezeu acționează față de sine însuși. Unele dintre aceste lucrări intradivine, numite hotărâri dumnezeiești, sunt împărtășite de toate cele trei Persoane. Hotărârea de a crea bărbatul și femeia pare a fi o astfel de activitate intradivină comună: „Și Dumnezeu a zis: Să facem omul…“ (Geneza 1:26). Motivul principal pentru care se vorbește despre hotărâri intradivine este acela de a-l separa pe Dumnezeu de creația sa, de a arăta că lucrările sale exterioare rezultă dintr-o decizie cu de la sine putere a voinței divine, nu dintr-o necesitate sau ca rezultat al unui fel de proces care îl implică atât pe Dumnezeu, cât și natura. În lucrările exterioare, pe care le putem percepe, nu putem distinge nici un rol particular pentru fiecare Persoană în parte; ele acționează într-o armonie perfectă.[6] Lucrările intradivine distincte, cunoscute sub numele de proprietăți, care deosebesc Persoanele una de alta, sunt în esență etichete pentru a exprima misterul că Trei care împărtășesc o Substanță divină sunt totuși distincți unul de altul.

Ne-am putea la fel de bine întreba, dacă acest concept este într-atât de dificil, cum de s-a decis vreodată să se ceară o credință explicită în Treime pentru mântuire? Răspunsul este acela că această credință în Treime nu a fost atât impusă de Biserică, cât de faptul că o astfel de credință este necesară pentru a accepta distincția între Persoane din Scriptură. Ioan vorbește despre Isus ca despre „Mijlocitorul [Avocatul] nostru înaintea Tatălui“ (1 Ioan 2:1). Un avocat trebuie să fie o persoană diferită de judecător.

Doctrina Treimii este o necesitate teoretică datorită doctrinei ispășirii. Dacă nu ne asumăm doctrina Treimii – care ne îngăduie să îl înțelegem pe Cristos ca distinct de Tatăl, și totuși ca Dumnezeu –, nu putem înțelege cum Fiul ne poate reprezenta în fața lui Dumnezeu sau cum poate face ispășire pentru păcatele noastre. Dacă nu putem crede în doctrina ispășirii, Cristos ar

putea fi cel mult învățătorul sau exemplul nostru, dar nu ar putea fi înlocuitorul și reprezentantul nostru. Doctrina ispășirii este necesară pentru a putea împăca accentul biblic pus pe mânia lui Dumnezeu cu accentul la fel de biblic pus pe milostivirea divină. A spune că Dumnezeu este în mod alternativ mânios și milostiv ar sugera capriciul; a spune că ar putea pur și simplu să treacă cu vederea păcatele pe care le condamnă cu atâta vehemență în cartea Apocalipsei ar sugera că este departe de a fi drept. Ambele sugestii sunt în detrimentul unei bune înțelegeri a caracterului lui Dumnezeu. Doctrina ispășirii substitutive, în care Cristos se identifică cu noi și stă în locul nostru în fața Tatălui, rezolvă această problemă. Dar ea, la rândul ei, depinde de doctrina Treimii.

Faptul că doctrina crucială a ispășirii depinde de doctrina Sfintei Treimi nu înseamnă că trebuie să înțelegem învățătura Părinților Capadocieni pentru a înțelege că suntem păcătoși sau pentru a primi mila lui Dumnezeu. A sugera acest lucru ar însemna să cădem într-o nouă formă de gnosticism, în care mântuirea ar depinde de cunoștințele noastre. Cu toate acestea, chiar dacă nu cunoaștem doctrina în mod explicit, trebuie să avem cel puțin o idee despre lucrarea fiecăreia dintre Persoane pentru a fi creștini. Trebuie să ne recunoaștem păcătoși în fața lui Dumnezeu și trebuie să venim la Isus ca la Mântuitorul. Iar la urma urmei, trebuie să fi trăit un pic din lucrarea Duhului Sfânt pentru a face aceste două lucruri.

Cel puțin un minimum de înțelegere a Sfintei Treimi este necesar pentru ca un creștin să accepte ceea ce trăiește și cunoaște despre Dumnezeu fără a recurge la un simplu fideism (a crede pur și simplu cuvintele unei autorități)[7]. Dumnezeu nu cere ca parte a credinței un *sacrificium intellectus*, o „sacrificare a intelectului“. Întrucât sacrificarea intelectului reprezintă un afront brutal la adresa integrității sufletului omului, este întotdeauna periculos și, cu siguranță, reprezintă o cale nepotrivită de a începe să-l iubim pe Dumnezeu cu toată inima, sufletul și cugetul.

Credința creștină este o realitate complexă. Pentru a continua să o menții după ce ai început să apreciezi aspectele sale problematice și paradoxale, este necesar fie să îți suprimi pur și simplu întrebările și îndoielile – ceea ce nu este o soluție prea fericită –, fie să găsești o modalitate necontradictorie de a exprima doctrinele de bază. Toate doctrinele majore sunt

interdependente. Doctrina despre păcătoșenia omului implică doctrina nevoii de mântuire a omului; doctrina mântuirii cere un Mântuitor pe măsură, adică o cristologie adecvată. O cristologie adecvată are nevoie de o concepție satisfăcătoare despre Dumnezeu, adică o teologie specială solidă – ceea ce ne aduce înapoi la doctrina Sfintei Treimi.

3. Aspecte problematice ale doctrinei trinitare

Explicația capadociană a Sfintei Treimi se bazează pe conceptul proprietăților distincte ale Persoanelor. Aceasta a fost criticată, așa cum am menționat mai devreme, pe motiv că face distincția dintre Persoane doar ipotetică, bazată pe termeni precum „nenăscut“, „născut“ și „purcedere“, care nu pot fi cu adevărat purtători de sens pentru noi. Cu alte cuvinte, deși Capadocienii au reușit să elaboreze un limbaj care să le permită să facă distincția între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt ca Persoane individuale, fără a pune în pericol unitatea lui Dumnezeu, limbajul era atât de abstract și intangibil, încât nu i-a ajutat cu adevărat pe credincioși să-și formeze o imagine clară despre cum este fiecare dintre cele trei Persoane. În plus, teologia capadociană sublinia unitatea voinței lui Dumnezeu. Dacă Fiul și Sfântul Duh împlinesc întotdeauna voința Tatălui, este greu de conceput că ei au cu adevărat voințe proprii, caz în care este greu de înțeles cum pot fi subiecți, adică Persoane, mai degrabă decât niște simple obiecte ale voinței Tatălui.

Teologia capadociană reflectă o ambiguitate care este prezentă chiar în Noul Testament. Uneori, termenul „Dumnezeu“ este folosit într-un mod care implică toate cele trei Persoane ale Treimii, dar alteori este folosit pentru a se referi doar la Tatăl. Cuvântul „Dumnezeu“ nu este folosit fără nuanțe pentru a se referi la Fiul sau la Duhul Sfânt. Astfel, „voia Tatălui“ este voința lui Dumnezeu, iar atunci când Isus vorbește despre împlinirea voinței Tatălui, se poate spune, într-un anumit sens, că își împlinește și propria voință.[8]

Prin abstractizarea sa, teologia capadociană pare destul de îndepărtată de procesul dinamic prin care comunitatea creștină a ajuns pentru prima dată la convingerea dumnezeirii lui Cristos. Aceasta a învățat să-l mărturisească pe

Cristos ca Dumnezeu nu atât datorită unor afirmaţii anume pe care le-a făcut, cât datorită convingerii sale că nimeni altcineva în afară de Dumnezeu nu putea face faptele pe care le-a făcut Cristos. Primii creştini au fost practic forţaţi să ajungă la această convingere, chiar dacă experienţa lor trecută cu monoteismul iudaic îi făcea foarte precauţi în a atribui onoruri divine altcuiva decât lui Dumnezeu însuşi. În gândirea tipică a Părinţilor Capadocieni, dumnezeirea lui Cristos sună mai degrabă ca o concluzie logică decât ca o mărturisire plină de înflăcărare. Acest lucru scoate doctrina Treimii din zona întâlnirii personale, în care credincioşii trăiesc părtăşia cu Cristos şi cu Duhul Sfânt, şi o transformă în ultimul pas dintr-o serie de deducţii logice. Doctrina Treimii a fost elaborată pentru a explica realitatea divină pe care o trăiseră primii creştini, dar în acest proces exista riscul ca ea să devină o simplă teorie dogmatică, total ruptă de credinţa vie.[9]

4. Paradoxul doctrinei trinitare

Paradoxul doctrinei trinitare este următorul: credinţa vie pare să aibă nevoie de a explica învăţăturile Noului Testament în lumina faptelor experienţei creştine, dar odată dezvoltat, trinitarismul pare să înlocuiască credinţa vie cu o dogmatică metafizică. O credinţă neteologică nu se poate explica pe sine, dar o credinţă prea teologică pierde contactul cu raţiunea existenţei sale.

O problemă asemănătoare va apărea atunci când creştinii vor încerca să înţeleagă relaţia dintre dumnezeire şi natura omenească în Cristos cel întrupat. Dacă nu se face nici un efort pentru a analiza şi explica această relaţie, există marele pericol ca Isus Cristos să fie înţeles într-un mod fals şi defectuos – într-un sens adopţianist sau docetist, de exemplu. Pe de altă parte, dacă se face un efort serios şi conştiincios, explicaţia dogmatică rezultată poate părea foarte îndepărtată de experienţa Bisericii cu privire la Cristosul cel viu. Atât în ceea ce priveşte teologia trinitară, cât şi cristologia, putem spune ceva asemănător cu ceea ce a spus Calvin despre predestinare: „Oricine va îndrăzni să pătrundă în acest loc cu o siguranţă fără de griji nu va reuşi să-şi satisfacă curiozitatea şi va intra într-un labirint din care nu va mai găsi nici o ieşire“[10].

Fără o doctrină coerentă a Treimii, mărturia Noului Testament despre acţiunea lui Dumnezeu în Cristos şi în lucrarea Duhului Sfânt va tinde să ne împingă fie spre modalism, fie spre un fel de triteism. Dar dacă plecăm doar de la o doctrină a Treimii, aşa cum fac o serie de teologi protestanţi ortodocşi, există pericolul ca doctrina să capete întâietate în faţa mărturiei Noului Testament şi să transforme credinţa vie şi personală într-o metafizică teologică. Pare evident că cea mai sigură cale este să lăsăm înţelegerea teologică şi credinţa personală să meargă mână în mână. Prea multă credinţă entuziastă, fără un grad corespunzător de înţelegere teologică, este aproape sigur că ne va duce în eroare, poate chiar într-o erezie gravă. Prea multă doctrină, neînsoţită de o vie şi mereu în creştere credinţă, este reţeta unei ortodoxii moarte.

5. Dezvoltări ulterioare

Întrucât doctrina Sfintei Treimi rămâne o taină, putem spune că eforturile ulterioare ale gânditorilor creştini de a o aborda nu depăşesc în mod semnificativ limitele stabilite de teologia Părinţilor Capadocieni. În timp ce Răsăritul era preocupat de problemele cristologice apărute în urma doctrinei consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl, în Occident, Augustin a făcut un efort monumental, dar numai parţial reuşit, de a dezvolta teologia Sfintei Treimi.

a. Augustin şi Occidentul

Aurelius Augustin (354–430) se numără printre cele mai prestigioase figuri ale civilizaţiei occidentale. Deşi a avut o mamă creştină, Augustin a fost supus influenţelor maniheiste şi neoplatonice la începutul a ceea ce promitea a fi o strălucitoare carieră ca profesor de retorică. În lucrarea intitulată *Confesiuni*, unul dintre cele mai vechi şi mai cutremurătoare exemple de autobiografie din literatura universală, el îşi descrie viaţa interioară până la convertirea din 386 şi botezul din anul următor. Pe lângă confesiuni, Augustin a scris şi o lucrare monumentală de apologetică şi filozofie a istoriei, *Cetatea lui Dumnezeu*, gândită sub influenţa cuceririi Romei de către Alaric (410). În lucrarea *Despre Treime*, Augustin pretindea că demonstrează „adevărata doctrină a Sfintei Treimi, potrivit autorităţii

Sfintelor Scripturi“. El a dezvoltat-o mai mult decât oricine altcineva înaintea lui şi, retroactiv privind, pare să fi intrat în labirintul lui Calvin. (Augustin este bine-cunoscut pentru opiniile sale despre predestinare, care au influenţat substanţial creştinismul din Europa apuseană de atunci şi până în prezent.)

Augustin porneşte de la convingerea că Unul Dumnezeu este Treime, astfel încât, din vremea sa, mai ales în Occident, credinţa creştină pare să spună: „Treime“ în primul rând şi „Dumnezeu“ în al doilea rând. Nu se pot face distincţii calitative în cadrul Treimii; toate cele trei Persoane sunt egale din toate punctele de vedere. Augustin merge mai departe, repudiind subordonarea iconomică ce caracteriza gândirea trinitară timpurie. Terminologia „Tatăl“, „Fiul“ şi „Duhul“ nu indică nici o diferenţă substanţială, calitativă sau cantitativă între Persoane. Ele diferă una de alta doar în virtutea relaţiilor diferite care există între ele: Tatăl naşte, Fiul este născut, Duhul purcede. Augustin merge dincolo de Origen şi de Capadocieni, mărturisind un fel de complementaritate între Fiul şi Tatăl: Tatăl este condiţionat de Fiul, pe care îl naşte, la fel cum şi Tatăl îl condiţionează pe Fiul prin faptul că l-a născut. (Această complementaritate dintre Fiul şi Tatăl avea să fie dusă mai departe de Biserica apuseană prin adoptarea ideii că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, aşa-numitul *Filioque*, adăugat la versiunea din 381 a Crezului de la Niceea.) Concepţia lui Augustin despre diferenţele distinctive dintre Persoane a fost numită „cea mai delicată şi mai fină linie ce putea fi trasată“[11].

În efortul său de a face plauzibilă unitatea celor trei Persoane distincte, Augustin a folosit un mare număr de exemple extrase din viaţa de zi cu zi. Din nefericire, unele dintre ele par să ilustreze mai degrabă modalismul decât o reală distincţie între Persoane. Unul dintre rezultatele de lungă durată ale accentului pus de el pe ideea Treimii a fost tendinţa ca noţiunea de Treime să suplinească Persoanele individuale în gândirea teologică occidentală anterioară Reformei protestante. Dumnezeu a ajuns să fie văzut în primul rând ca Treime, nu ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Aceste nume explicau doctrina. Acest lucru a făcut conceptul de Dumnezeu mai degrabă abstract şi inaccesibil şi cu siguranţă a contribuit la creşterea interesului faţă de Fecioara Maria şi ceilalţi sfinţi, văzuţi ca intermediari între credincioşi şi

Dumnezeu. În creştinismul răsăritean, interesul s-a concentrat asupra Persoanelor: asupra Tatălui, poate chiar mai mult asupra Fiului şi asupra Sfântului Duh. Cei trei sunt mărturisiţi ca un unic Dumnezeu, mărturisire care este apoi explicată în termenii doctrinei Sfintei Treimi.

b. Creştinismul răsăritean

Răsăritul nu a avut în secolul al V-lea un teolog de talia lui Augustin. Au trebuit să mai treacă încă trei secole până când marele teolog răsăritean Ioan Damaschin (cca 675–cca 749) a reuşit să desăvârşească viziunea Bisericii Răsăritene asupra Sfintei Treimi. Ioan a reformulat moştenirea Capadocienilor. Limbajul său seamănă cu cel al lui Augustin: Dumnezeu are o singură substanţă, o singură dumnezeire, o singură putere, o singură voinţă, o singură energie, o singură origine, o singură autoritate, o singură domnie şi o singură stăpânire. Îl cunoaştem pe Dumnezeu în trei ipostasuri perfecte şi ne închinăm lor printr-un unic cult. Diferenţa majoră dintre formularea lui Ioan Damaschin şi cea a lui Augustin este că Ioan continuă tradiţia răsăriteană care îl consideră pe Tatăl drept sursa dumnezeirii. Din acest motiv, Sfântul Duh, pentru a fi Dumnezeu, trebuie să purceadă numai de la Tatăl. (Răsăritul continuă să respingă până în ziua de astăzi adăugirea occidentală la Crezul de la Niceea, potrivit căreia Duhul Sfânt purcede „de la Tatăl şi de la Fiul“.) Trăind într-o epocă în care se recunoştea pe deplin identitatea şi distincţia dintre Fiul şi Duhul Sfânt, Ioan a vrut să arate clar că atât Fiul, cât şi Duhul sunt pe deplin Dumnezeu. Prin urmare, el a subliniat proveniența lor din Tatăl, sursa dumnezeirii. A admite ca Duhul purcede atât din Fiul, cât şi din Tatăl, aşa cum mărturiseau deja unii occidentali în timpul vieţii lui Ioan Damaschin, ar fi putut compromite dumnezeirea Duhului prin adumbrirea originii sale directe din Tatăl.

Augustin a activat şi a scris în Occident, acolo unde doctrina despre Dumnezeu tindea frecvent să fie modalistă sau, de fapt, unitariană. Din acest motiv, el a simţit nevoia de a demonstra că Dumnezeul unic este o Treime. Ambele preocupări sunt necesare pentru o teologie trinitară pe deplin echilibrată. În secolul al V-lea, creştinătatea răsăriteană nu a acordat prea multă atenţie aprofundării înţelegerii Treimii, ci a trecut direct la problema ridicată de convingerea ortodoxă că Fiul este pe deplin

Dumnezeu. Dacă Fiul este pe deplin Dumnezeu, care este natura relației sale cu natura omenească în omul Isus Cristos? Dumnezeirea Fiului a devenit premisa pentru următorul mare val de erezii cu care creștinismul trebuia să se lupte. Conflictele cristologice se abăteau asupra Bisericii.

---

18. Din ediția Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, tr. Dionisie Pîrvuloiu, Editura Polirom, Iași, 2007 (n. red.).

19. *Cf*. Geneza 1, 1 (n. red.).

10
CRISTOLOGIA

Eu socoteam că toată deşarta vorbărie a tuturor ereticilor va înceta odată ce a avut loc Sinodul de la Niceea. Căci credinţa mărturisită în el de Părinţi, potrivit dumnezeieştilor Scripturi, ajunge ca să răstoarne toată necredinţa şi să susţină dreapta credinţă în Cristos. — Atanasie cel Mare, *Epistola către Epictet, Episcopul Corintului* 1[20]

Dacă luăm cuvântul „erezie“ în sensul său antic, atunci erezia este un lucru foarte grav. Gnosticii erau eretici: ei negau faptul că Dumnezeu este Creatorul (precum şi respingeau o serie de alte adevăruri fundamentale). Arienii erau eretici: negau faptul că Cristos este pe deplin Dumnezeu. În zilele noastre însă cuvântul „erezie“ a fost banalizat şi sugerează adesea un mic detaliu asupra căruia doar pedanţii s-ar mai chinui să se certe. Termeni precum „vânătoare de erezie“ şi, ceva mai respectabil, „proces de erezie“ sugerează proceduri inchizitoriale şi înclină în mod natural simpatia de partea ereticului vânat sau acuzat. În cazul în care gnosticismul sau arianismul ar fi triumfat, creştinismul ar fi putut fi distrus în forma pe care noi o cunoaştem. Dar, pe măsură ce trecem la controversele cristologice, începem să întâlnim erezii care nu par să mai fie atât de capabile să provoace răni fatale creştinătăţii. Pentru a le privi în perspectivă, trebuie să le recunoaştem gravitatea, fără a fi neapărat de acord că taberele aflate în dispută în acea vreme erau la fel de periculoase precum gnosticismul şi la fel de distructive precum arianismul.

Controversele la care ne vom referi acum par să-i dezbine pe creştini între ei, mai degrabă decât pe creştini de necredincioşi şi ereticii radicali. La sfârşitul secolului al IV-lea era pe deplin acceptat faptul că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt fiecare Dumnezeu şi că Dumnezeu este Unul. Dumnezeirea lui Cristos nu mai era pusă la îndoială. Ce era însă contestat? Modul în care Fiul dumnezeiesc, a doua Persoană a Trinităţii, Dumnezeu deplin, s-a unit cu fiinţa omenească istorică, Isus din Nazaret. Cum a ajuns Cuvântul, care era „la început“ (Ioan 1:1), să se „facă trup“ (Ioan 1:14) ca

„singur mijlocitor între Dumnezeu şi oameni: omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5)? Nu se poate da un răspuns complet, fiindcă întruparea, ca şi Treimea, este o taină şi va rămâne aşa. Dar mintea omenească iscoditoare persevereză în căutarea unui răspuns.

De la sfârşitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea au fost propuse diverse soluţii. Cu cât erau mai exacte, cu atât ridicau mai multe probleme. În cele din urmă, Conciliul al IV-lea Ecumenic, ţinut la Calcedon în 451, a încercat să tragă o linie şi să stabilească limitele speculaţiilor cu privire la o chestiune pe care mintea omenească nu are cum să o înţeleagă niciodată pe deplin. Crezul de la Calcedon, împreună cu Crezul de la Niceea, a devenit definiţia şi standardul doctrinei ortodoxe trinitare. Nu a răspuns la toate întrebările; în schimb, asemenea Crezului de la Niceea, a definit anumite limite, în interiorul cărora creştinii puteau specula şi avea opinii diferite, dar în afara cărora ar fi fost în pericol de erezie. Chiar şi în epoca sa, Crezul de la Calcedon nu a fost acceptat în mod universal. Două grupări creştine majore, nestorienii şi monofiziţii, au refuzat să îl accepte. Spre deosebire de gnostici şi de arieni, ei au rămas totuşi ferm ancoraţi în cadrul ortodoxiei niceene.

Controversa ariană a început în rândul creştinilor. Când, în cele din urmă, s-a încheiat, arienii fie au revenit la ortodoxia catolică, fie au dispărut pur şi simplu de pe scenă. Controversele cristologice au început printre creştini şi, deşi s-au încheiat cu acceptarea de către majoritatea a Crezului de la Calcedon ca standard al ortodoxiei, Bisericile care au persistat în respingerea acestuia, păstrând, în acelaşi timp, credinţa în Crezul de la Niceea, au rămas cu siguranţă creştine, iar monofiziţii există şi astăzi, alcătuind comunităţi substanţiale. Când ideile ariene au ajuns să fie reînviate de Miguel Servet şi de alţi radicali antitrinitarieni din secolul al XVI-lea, susţinătorii lor au ţinut să se numească mai departe creştini, cel puţin pentru o vreme, dar au abandonat treptat această denumire.

1. Cristologia la sfârşitul secolului al IV-lea

Consolidarea doctrinei trinitare la sfârşitul secolului al IV-lea a dat naştere în mod inevitabil la controverse, deoarece creştinii căutau să înţeleagă

implicaţiile întrupării „cu înfăţişare de om“ (Filipeni 2:8) a Fiului etern al lui Dumnezeu. Deşi Isus Cristos era mărturisit ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, impresia pe care adepţii săi o aveau despre el – şi, prin aceasta, despre Tatăl său – stătea sub semnul „omului Isus Cristos“. Luptele cu docetismul şi gnosticismul au reafirmat şi întărit convingerea că Isus era un om real, nu unul doar în aparenţă. Cum putea fi legată dumnezeirea de natura omenească într-o singură Persoană, „unul Domn Isus“ al Crezului de la Niceea?

Încă din zilele Bisericii primare, vedem două teme care merg în paralel în proclamarea lui Isus Cristos: Fiul etern, preexistent, şi omul istoric, individual. Aceste două teme nu trebuie să intre în conflict; ortodoxia îşi propune să le menţină unite. Atunci când una sau cealaltă, fie divinitatea, fie natura omenească, este considerată în mod izolat şi implicaţiile ei sunt dezvoltate sistematic, rezultă o prezentare unilaterală, care duce în cele din urmă la o poziţie pe care ortodocşii o resping ca erezie.[1] Cea mai veche încercare de a dezvolta semnificaţia dumnezeirii lui Cristos, aşa cum este exprimată în Crezul de la Niceea, apolinarismul, a fost făcută în a doua parte a secolului al IV-lea; implicaţiile sale au negat practic natura omenească a lui Cristos. În timpul secolelor al V-lea şi al VI-lea, au fost introduse argumente teologice mai subtile, în poziţiile care vor fi cunoscute sub numele de nestorianism, eutihianism, monofizism, monoenergism şi monotelism. La vremea respectivă, adepţii poziţiei calcedoniene le considerau pe toate eretice, în grade diferite; astăzi, noi suntem mai puţin siguri.

Alexandria, cea mai complexă şi, din punct de vedere teologic, cea mai productivă metropolă a creştinismului timpuriu, a dat naştere la o serie de opinii şi personalităţi conflictuale. Atât Arie, cât şi Atanasie au fost activi acolo. În general însă Alexandria este asociată cu o anumită tendinţă în cristologie, iar Antiohia cu opusul ei. Biserica apuseană a fost mai puţin fecundă din punct de vedere teologic, acesta fiind unul dintre motivele pentru care Roma apare de mai multe ori ca apărătoarea ortodoxiei tradiţionale. Şcoala alexandrină a încercat să explice ce înseamnă să spunem că Dumnezeu s-a făcut om şi ce se întâmplă cu omul care devine Dumnezeu. Curând a început să-şi inverseze formularea şi să afirme că, de

fapt, omul devine Dumnezeu. Aceasta nu era o cristologie adopţianistă, în care o fiinţă cu o existenţă pe deplin omenească este adoptată şi înălţată de Dumnezeu şi astfel devine într-un anumit sens divină. În schimb, ea susţine că Fiul preexistent, întotdeauna pe deplin Dumnezeu, a transformat natura omenească lui Isus prin asumarea ei, astfel încât această natură omenească a fost îndumnezeită. Isus nu a fost o Persoană pe care Dumnezeu a adoptat-o şi a înălţat-o pentru a fi Cristos, ci Logosul, devenind om, şi-a însuşit o natură omenească şi a înălţat-o la dumnezeire.

În contrast cu tendinţa capadocian-alexandrină, Şcoala din Antiohia a susţinut cu fermitate imaginea biblică integrală a lui Isus Cristos ca Persoană istorică, omenească şi individuală. Dumnezeu s-a întrupat în tocmai această persoană, nu doar într-o simplă natură omenească. Tensiunea dintre interesele alexandrine şi cele antiohiene s-a accentuat datorită eforturilor unui singur om. Capacitatea sa intelectuală este comparabilă cu cea a lui Atanasie cel Mare şi a Părinţilor Capadocieni, dar numele său a devenit de ocară pentru că opiniile sale au alimentat substanţa ereziei, mai degrabă decât pe cea a ortodoxiei. Apolinarie din Laodiceea († cca 390) a fost un adept strict al *homooúsion*-ului niceean; el preamărea dumnezeirea lui Cristos, dar pentru oponenţii săi părea că minimizează sau distruge natura lui omenească.

Înainte de consolidarea doctrinei trinitare, interesul teologic s-a axat pe natura Persoanelor divine şi pe modul în care acestea relaţionau între ele în sânul Dumnezeirii. Tendinţa de a fragmenta Dumnezeirea în trei fiinţe divine a fost condamnată de gândirea ortodoxă atanasiană care punea accentul, pe unitatea lui Dumnezeu. Apolinarie a purces să explice relaţia dintre Dumnezeu şi om în Cristos făcând o presupunere pe care mulţi o consideră biblică, chiar dacă nu este singura posibilitate pe care o sugerează Biblia, şi anume că fiecare om în parte este format din trup (*sárx*), suflet (*psyché*) şi intelect (*noús*). Aceasta se numeşte viziunea trihotomică asupra omului. Din punct de vedere istoric, Apolinarie poate fi comparat cu Arie, fiindcă, la fel ca acesta, a încercat să dea o explicaţie raţională a ceea ce părea o taină insolubilă. Simplitatea şi claritatea argumentului său i-au câştigat rapid adepţi, dar aparenta sa ameninţare la adresa identităţii omeneşti a lui Isus i-a stârnit pe ortodocşi împotriva sa. Din punct de vedere

teologic, Apolinarie se deosebea de Arie prin faptul că el nu a negat, ci a afirmat deplina dumnezeire a lui Cristos și, astfel, credincioșilor nu li s-a părut niciodată că pune la îndoială capacitatea lui Cristos de a ne mântui de păcatele noastre. Dacă Isus nu este pe deplin Dumnezeu, așa cum Arie a negat că ar fi, atunci creștinii de rând încep repede să se întrebe dacă putem avea încredere că el are puterea de a mântui; dacă nu este o Persoană pe deplin omenească, așa cum învăța de fapt Apolinarie, pericolul pentru mântuire este mai puțin evident, fiindcă deplina natură omenească nu este necesară pentru puterea lui Cristos și, implicit, pentru realitatea mântuirii noastre.

Se ridică o problemă, și încă una majoră. Dacă Cristos nu este cu adevărat o ființă omenească, cum ne mai poate ajuta? Dacă nu este pe deplin om este greu de înțeles cum ar putea fi dăruit cu adevărat ființelor omenești meritul câștigat de un Mântuitor neomenesc. Aceasta este o problemă ceva mai complexă decât cea provocată de neacceptarea deplinei dumnezeiri a lui Cristos. A fost percepută ca o mare problemă și, la fel ca arianismul, a adus taberele aflate în dispută literalmente pe teren, unde nu doar că s-au agresat verbal, ci și fizic. În ciuda acestui fapt, apolinarismul pur și simplu nu a fost într-atât de capabil să distrugă creștinătatea precum a fost disputa legată de *homooúsion*. O teologie și o Biserică apolinariste ar fi fost socotite creștine, deși disfuncționale; în schimb, o teologie și o Biserică ariane, cel puțin în implicațiile lor, nu mai sunt creștine.

Asemenea lui Arie, Apolinarie a luat un punct de vedere acceptabil și simplu – în cazul lui Arie, punctul de vedere conform căruia Fiul a fost născut, în cel al lui Apolinarie, punctul de vedere conform căruia Cristos este Dumnezeu – și l-a elaborat până într-un punct în care a început să amenințe un alt element major al doctrinei creștine. Asemenea controversei ariene, controversa cristologică declanșată de Apolinarie a început și s-a încheiat în Răsărit, dar a fost influențată în mod decisiv de o poziție clară adoptată de Biserica Apuseană, în special de Roma. Apolinarie, spre deosebire de Arie, avea o dogmă cristologică ferm stabilită la care putea face apel, cea de la Niceea; antiohienii, care subliniau – în mod corect, după cum credem – natura omenească deplină și completă a lui Isus Cristos, nu mai aveau un lider de calibrul lui Atanasie în jurul căruia să se mobilizeze.

Deşi Apolinarie a fost învins, poziţia antiohiană nu a fost pe deplin validată; cel mai clar exponent al ei, Nestorie, va fi în cele din urmă catalogat drept eretic, iar soluţia finală, deşi nu apolinaristă, va continua să reflecte influenţa lui Apolinarie într-un mod care depăşeşte cu mult orice influenţă continuă a lui Arie în cadrul corpului principal al ortodoxiei.

Apolinarie a întruchipat elemente comune atât lui Atanasie, cât şi antiohienilor; Atanasie a folosit mulţi termeni şi concepte propuse mai târziu de Apolinarie; într-adevăr, unele dintre lucrările lui Apolinarie au circulat sub numele lui Atanasie, ascunzându-se astfel sub reputaţia impecabil ortodoxă a acestuia din urmă şi, într-o oarecare măsură, îndepărtând suspiciunile pe care altfel le-ar fi generat. Acest lucru a fost posibil pentru că opiniile lui Apolinarie, aşa cum am arătat deja, erau mai subtile decât cele ale lui Arie şi era mai dificil de deslușit de ce erau inacceptabile. În cele patru *Cuvântări împotriva arienilor* ale lui Atanasie, acesta vorbeşte despre natura omenească a lui Cristos mai degrabă ca despre un instrument decât din perspectiva Persoanei. Eusebiu din Cezareea vorbea despre natura omenească a lui Cristos ca despre „vasul omenesc“, „instrumentul omenesc“ şi „templul“ Logosului. Dar acest limbaj era totuşi suplinit de o terminologie echivalentă care vorbea despre Logosul care se unea cu un om, nu cu un instrument.

Înainte de Niceea, poziţia adopţianismului a încercat să explice măsura şi modul în care Dumnezeu şi-a dat puterea unui om. Poziţiile în curs de dezvoltare, atât a lui Apolinarie, cât şi a Şcolii Antiohiene, nu au pus la îndoială nici gradul (complet), nici modul (întrupare, nu adopţie) şi au căutat în continuare să explice relaţia dintre Dumnezeu şi omul Isus pe care întruparea a stabilit-o. Precursorul poziţiei antiohiene a fost Eustaţie al Antiohiei († cca 360), care predica că omul Isus a trăit în unitate perfectă cu Logosul spiritual. Spre deosebire de Apolinarie, care susţinea o viziune trihotomică asupra omului, împărţindu-l în trup, suflet şi spirit (sau duh), Eustaţie distingea doar un trup şi un suflet raţional, susţinând deci o viziune dihotomică. Trupul şi sufletul lui Isus erau din aceeaşi substanţă ca şi cele ale tuturor celorlalţi oameni. În măsura în care Eustaţie, în mod corect, a susţinut că Logosul divin este o Persoană reală, nu o simplă putere spirituală, a spune că Isus avea un suflet omenesc şi raţional părea să îi

atribuie două personalităţi, una omenească şi una divină. Înţelegerea a ceea ce înseamnă să fii o persoană – un individ cu o memorie, voinţă, emoţie distincte şi o personalitate unică – se limpezea doar pe măsură ce doctrina Persoanelor Treimii devenea clară. În consecinţă, dificultatea provocată de postularea a două personalităţi în Cristos nu a fost recunoscută imediat. Apolinarie a fost cel care a expus-o şi, astfel, a atras atenţia şi asupra propriilor opinii şi a problemelor care decurg din ideea că Isus nu are o personalitate omenească.

2. Încercările de clarificare ale lui Apolinarie

Apolinarie a respins teza conform căreia Isus ar fi avut o personalitate omenească, ideea de Cristos ca om unit cu Dumnezeu; în schimb, a propus conceptul de Dumnezeu întrupat, de Dumnezeu care s-a făcut trup. Temeiul următoarelor dezvoltări, inclusiv a afirmaţiei finale monofizite potrivit căreia natura omenească a lui Isus este acum divinizată, poate fi exprimat printr-o întrebare: ce fel de carne poate avea Dumnezeu? A sugera că Dumnezeu poate avea o carne omenească slabă, pătimitoare, păcătoasă, pare o blasfemie. În consecinţă, a părut necesar să se postuleze un fel de carne divină sau cerească a lui Cristos. Acest concept va deveni explicit în diferite momente în cursul istoriei Bisericii; el va fi susţinut şi de unii radicali ai epocii Reformei.[2] Apolinarie nu a vrut să audă de o distincţie între divin şi omenesc în Cristos şi nici nu a tolerat sugestia – care mai târziu a fost afirmată de Calvin şi de teologia reformată în general – că doar trupul şi sufletul omeneşti ale lui Cristos s-au născut şi au suferit. O astfel de sugestie ar duce, susţinea el, la puţin mai mult decât un om luminat de Dumnezeu. Isus este „Dumnezeul născut de o femeie“; există o *hénosis physiké*, o „unitate fizică (naturală)“, între divin şi omenesc. Cristos este „Dumnezeu întrupat“, „Dumnezeu purtător de trup“; carnea sa este *theiké sárx*, „trup dumnezeiesc“[3]. Întruparea lui Dumnezeu pare să se fi transformat în apoteoză sau în îndumnezeire a cărnii omeneşti. Deducem că Apolinarie credea că existau două naturi înainte de întrupare, divină şi omenească, dar numai una singură după aceea.

Atanasie, în aceeaşi epocă, susţinea că Logosul trebuia să fie pe deplin

Dumnezeu şi, prin urmare, nu putea avea un început. Apolinarie argumenta că însuşi Cristos, pentru a fi pe deplin Dumnezeu, trebuia să fie neschimbător (*átreptos*) şi astfel nu putea avea un suflet omenesc, căci dacă ar fi avut, ar fi fost schimbător. Moartea l-ar fi putut birui şi nu şi-ar fi dat viaţa într-un sens activ, ci doar ar fi fost deposedat de ea din necesitate, aşa cum se întâmplă cu toate fiinţele omeneşti. Pentru a rezolva problema astfel creată, Apolinarie a recurs la definiţia biblică a lui Dumnezeu ca Spirit: carnea omenească are nevoie de un spirit care să o anime şi să o călăuzească; în Cristos, acest spirit nu este cel al unui *noús* omenesc, sau „intelect“, ci Logosul însuşi. Apolinarie a echivalat conceptul biblic de carne cu viziunea aristotelică a materiei, iar conceptul biblic de spirit cu viziunea aristotelică a formei. Forma spirituală este cea care animă şi dă adevăratul caracter materiei inerte, nediferenţiate; acest lucru este realizat la toţi oamenii de către intelectul omenesc, sau *noús*, cu unica excepţie a lui Isus Cristos, în care funcţia este îndeplinită de Logosul însuşi. Logosul s-a întrupat, dar nu a devenit un om asemenea nouă, în sensul că nu a luat şi nici nu a devenit un intelect omenesc. Punctul de vedere al lui Apolinarie este cel batjocorit în mod crud de episcopul [anglican] John A.T. Robinson în lucrarea *Honest to God* [Sincer faţă de Dumnezeu]: „Dumnezeu s-a îmbrăcat ca un om, la fel ca Moş Crăciun – ca o prăjitură învelită în ciocolată“[4]. Ceea ce Robinson atribuie creştinismului tradiţional este tocmai punctul de vedere pe care ortodoxia s-a luptat atât de mult să-l anuleze şi pe care l-a înlăturat în cele din urmă la Calcedon în 451. Acuzaţia lui Robinson poate avea un oarecare merit în măsura în care credincioşii obişnuiţi, dacă nu sunt instruiţi în mod adecvat, îşi imaginează adesea întruparea în termeni apolinarişti; totuşi, această acuzaţie nu poate fi adusă în mod corect ortodoxiei, care respinge categoric apolinarismul.

Faptul de a-l vedea pe Isus Cristos ca trup omenesc aflat în unire cu Logosul divin este supus aceleiaşi critici aduse anterior arianismului: în loc de un Cristos care este atât Dumnezeu, cât şi om, ne confruntăm cu o remarcabilă figură compozită care nu este nici Dumnezeu, nici om, ci o combinaţie. Apolinarie nu folosea doar termenul *hénosis*, „unire“, ci şi *míxis*, „amestec“, cum ar fi unirea focului şi a metalului în fierul încins la roşu. (Cunoştinţele sale în materie de fizică sunt defectuoase, în măsura în

care fizica modernă nu mai vorbeşte deloc despre foc ca despre un element.) Pentru noi, exemplul său sugerează că un element, metalul, este adus la o anumită stare, strălucirea, prin aplicarea energiei termice, şi indică o forţă impersonală, mai degrabă decât un Logos personal. Cu toate acestea, este absolut evident că Apolinarie îl consideră pe Isus nu un om cu o natură influenţată de divinitate, ci ca posedând „o natură a lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat“. El neagă în mod explicit faptul că Cristos a fost „un om“, căci „oricine îl numeşte om pe cel născut din Maria şi îl numeşte om pe cel care a fost răstignit îl face om în loc de Dumnezeu“[5]. Deşi Apolinarie a afirmat că trupul lui Isus Cristos a fost îndumnezeit ca urmare a efectului energizant al Logosului, el nu a susţinut că era preexistent. Cristos, ca toţi ceilalţi oameni, era un trup de carne animat şi format de un *noús*, dar cu diferenţa semnificativă că *noús*-ul lui Cristos nu era un spirit omenesc, ci Logosul divin.

Potrivit lui Grigore de Nazianz, Apolinarie începuse să-şi promoveze cristologia deja din anul 352; dar Atanasie l-a luat la întrebări abia în 362; zece ani mai târziu, Apolinarie a plecat la Antiohia, unde controversele în care erau implicaţi Meletie şi Paulin i-au facilitat afirmarea. Scrierile sale şi cele ale adepţilor săi au circulat adesea sub numele altor autori mai ortodocşi, cum ar fi [papa] Iuliu al Romei, Grigore Taumaturgul şi, după cum s-a indicat mai devreme, chiar şi Atanasie însuşi. În jurul anului 377, Vasile al Cezareei Capadociei a început să scrie împotriva lui. Sarcina Capadocienilor ortodocşi de a-l contracara pe Apolinarie a fost îngreunată de lupta continuă cu arienii, deoarece Apolinarie susţinea cu tărie chiar doctrina pe care arienii o negau, cea a *homooúsion*-ului. Pentru prima dată în ultimele două secole, de la criza gnostică încoace, ortodoxia era forţată să apere nu numai deplina dumnezeire, ci şi deplina natură omenească a lui Cristos.

Apolinarie a fost calificat drept eretic înainte ca adversarii săi să poată formula clar natura exactă a ereziei sale. La fel ca în cazul rezistenţei ortodoxiei faţă de arianism, Biserica a simţit că în joc era un interes spiritual şi religios crucial, înainte de a identifica clar natura ameninţării; s-a grăbit să i se opună lui Apolinarie înainte de a fi pe deplin sigură de ce trebuia să facă acest lucru. În cazul arianismului, în joc era capacitatea lui

Isus Cristos, dacă nu era considerat Dumnezeu deplin, de a-şi mântui poporul. În cazul lui Apolinarie nu se sugera că Isus nu era pe deplin Dumnezeu, din contră, dar diminuarea firii sale omeneşti făcea mai puţin sigur faptul că noi suntem fraţii săi şi, în consecinţă, poporul său. Preocuparea religioasă cu privire la natura omenească a lui Cristos a fost cea care i-a determinat pe ortodocşi să se ridice împotriva lui Apolinarie; întrebarea era dacă vor putea evita contraacuzaţia lui Apolinarie, conform căreia ei recunoşteau de fapt doi Cristoşi, unul divin şi unul omenesc.

Un om căruia îi lipseşte intelectul omenesc nu poate fi considerat cu adevărat om, deoarece îi lipseşte în mod evident elementul fundamental al firii sale omeneşti, mintea şi voinţa omeneşti, asociate cu aceasta. Insistând asupra faptului că *Noús*-ul lui Cristos este *átreptos*, „imuabil, neschimbător“, Apolinarie a intrat în conflict cu Scriptura, care vorbeşte despre Isus ca sporind în cunoaştere şi fiind, cel puţin în unele momente, în conflict cu voinţa lui Dumnezeu (Luca 22:24). Principalul cusur al apolinarismului constă în faptul că pare să facă imposibilă doctrina ortodoxă a mântuirii. Dacă Cristos într-adevăr trebuie să câştige mântuirea omenirii, atunci trebuie să fie un om. Acest gând anticipează complexa doctrină a satisfacţiei substitutive, care va fi elaborată de Anselm din Canterbury (1033–1109) şapte secole mai târziu în *Cur Deus homo* [*De ce s-a făcut Dumnezeu om?*]. Cristologia este necesară pentru soteriologie.[6] Adversarii patristici ai lui Apolinarie – de exemplu, Grigore de Nazianz – nu dezvoltaseră încă abordarea sofisticată a scolasticului Anselm, dar Grigore simţea deja că, dacă trebuia să fie înlocuitorul nostru pentru păcat, trebuia să existe o identitate fundamentală între Isus Cristos şi natura omenească pe care urma să o răscumpere. Căci mântuirea cere ca omul Isus să moară şi să fie înviat pentru noi şi apoi să continue să mijlocească pentru noi la dreapta lui Dumnezeu.[7] Ar trebui să fie evident că lucrul de care avem nevoie pentru a fi reprezentaţi în faţa lui Dumnezeu nu este simpla carne omenească, de vreme ce aceasta nu este în mod categoric diferită de cea a animalelor şi nu este elementul esenţial în om; noi avem nevoie de o fiinţă omenească reală şi deplină.

Este uimitor faptul că acest lucru nu a fost evident şi pentru Apolinarie. Pe baza distincţiei sale aristotelice dintre formă şi materie, tocmai elementul

spiritual-intelectual, forma, este cel care conferă materiei corpului natura sa esențială și face din om o ființă omenească. El ar fi trebuit să vadă că Isus avea nevoie de un suflet pentru a fi om adevărat. Grigore de Nazianz și Grigore de Nyssa au susținut amândoi că numai ceea ce este realizat în natura omenească a lui Cristos este aplicabil naturii noastre omenești: în măsura în care *noús*-ul omenesc este cel care a păcătuit prin abuzul de libertate, răscumpărarea este posibilă doar dacă Cristos își asumă și el un *noús* omenesc, astfel încât să poată săvârși ca om ascultarea pe care omul Adam a refuzat-o. Mântuirea ține atât de trup, cât și de suflet. Răscumpărătorul a trebuit să aibă puterea lui Dumnezeu pentru a elibera trupul și sufletul, și a trebuit să și le însușească pe amândouă pentru a le face libere.[8]

Preocuparea profundă a acestor Părinți de la începutul creştinismului cu privire la faptul că sufletul și intelectul sunt culpabile arată în mod clar că ei nu credeau că păcatul era doar o chestiune a trupului și a poftelor sale. În măsura în care au lăudat ascetismul, așa cum au făcut-o, nu a fost pentru că vedeau trupul și poftele sale ca rele în sine, ci pentru că ei credeau că numai prin antrenarea trupului, prin disciplinarea sa ascetică, ar putea *noús*-ul rebel să învețe ascultarea (*cf.* 1 Corinteni 9:26–27). Doar atunci când Cristos a devenit ceea ce suntem noi, oamenii, ne-a reunit cu Dumnezeu[9]. „Dacă nu și-ar fi luat un suflet omenesc și dacă doar firea dumnezeiască ar fi biruit, atunci cele petrecute nu ne-ar fi adus nici un folos, căci ce asemănare există între desăvârșirea lucrărilor lui Dumnezeu și sufletul omenesc? […] El a luat trup și suflet și a luptat prin amândouă pentru amândouă, în sensul că a omorât păcatul în trup și a micșorat poftele lui, […] dar sufletul l-a învățat și l-a exercitat pentru a-și învinge patimile, precum și pentru a-și înfrâna poftele trupului“[10]. Acesta este, într-un fel, echivalentul argumentului anterior, conform căruia Cristos trebuia să fie dumnezeiesc pentru a avea puterea de a ne transforma; de acum, ortodocșii erau preocupați să arate că el trebuia să fie pe deplin omenesc pentru ca puterea sa transformatoare să fie efectiv transmisă omenirii.

3. Anticipări ale Calcedonului și ale lui Anselm

Dacă facem două presupuneri fundamentale: (1) că există doar două sau trei posibilităţi de luat în considerare în încercarea de a-l înţelege pe Cristos şi că aceleaşi posibilităţi apar din nou şi din nou de-a lungul secolelor de creştinism şi (2) că mesajul biblic de bază despre păcat şi mântuire se exprimă în mod natural în ceea ce noi numim ortodoxie, realizările acestor Părinţi din secolul al IV-lea sunt impresionante. Scriind într-o perioadă în care lumea intelectuală era încă instruită să gândească în termenii filozofiei elenistice, ei au produs, în esenţă, aceeaşi viziune a relaţiei dintre Dumnezeu şi om în Cristos pe care Anselm avea să o formuleze abia şapte secole mai târziu şi care este şi astăzi poziţia teologiei conservatoare şi neoortodoxe.

Ideea fundamentală este că lucrarea săvârşită în Cristos trebuie să fie făcută de un subiect omenesc, adică de un om real, individual, nu doar de o substanţă omenească. Aici vedem din nou ieşind în prim-plan elementul fundamental personalist, individualist şi moral din religia biblică, şi mai ales din creştinism.[11] Eforturile teologice ale lui Apolinarie de a explica misterul lui Cristos în termenii unui Logos divin care animă carnea omenească nu au dus decât la formularea şi consolidarea doctrinară a unei necesităţi pe care creştinii o simţiseră dintotdeauna: că Isus Cristos trebuie să fie unul dintre noi ca să ne mântuiască (Evrei 2:17–18). Adolf von Harnack susţine că creştinismul de la începutul secolului al IV-lea a crezut în mod naiv în ceea ce Apolinarie a formulat mai târziu cu grijă, şi anume, într-o *ensárkosis* („încarnare“) a divinităţii, cu consecinţa implicit docetistă că Isus Cristos a fost om doar în aparenţă. Harnack vede în aceasta o recrudescenţă, sau cel puţin o rămăşiţă ascunsă a gnosticismului. În consecinţă, Harnack aduce un omagiu doctrinei lui Apolinarie şi, de fapt, implică faptul că respingerea ei a fost un pas înapoi pentru teologie: „Această doctrină, cântărită în funcţie de presupoziţiile şi scopurile conceptului grecesc de creştinism ca religie, este perfectă. Apolinarie prezintă într-un mod de neegalat ceea ce în fond toţi grecii evlavioşi au crezut şi au mărturisit“[12]. Aici vedem dorinţa sistematizatoare a lui Harnack de a face din creştinism o parte a unei clase mai generale şi de a-l face să se conformeze acesteia, anume clasei religiilor omeneşti în general. În acest context şi în contextul tendinţei nu doar de a înţelege greşit creştinismul, ci

şi de a încerca să-l reformuleze ca pe o altă religie intelectualizantă, trebuie să înţelegem protestul lui Karl Barth, fostul elev al lui Harnack, potrivit căruia creştinismul nu este deloc o religie.

Harnack credea că făgăduinţa fundamentală a creştinismului de la început a fost aceea de a-l face pe om divin. Pentru a atinge acest obiectiv, nu era necesar ca Isus Cristos să fie pe deplin om, pentru că, după îndumnezeirea noastră, nici noi nu vom mai fi doar oameni. Astfel, apolinarismul ar reprezenta o evoluţie legitimă, iar ortodoxia era de fapt suprimarea sa. Seeberg a înţeles mai bine faptul că promisiunea fundamentală a Evangheliei nu este divinizarea omului, ci părtăşia cu Dumnezeu în viaţa veşnică, iar această părtăşie implică o transformare (1 Corinteni 15:51; 1 Ioan 3:2). Într-un anumit sens, putem vorbi de îndumnezeire sau apoteoză, dar acesta este un rezultat al părtăşiei noastre cu Dumnezeu după înviere, nu cauza acesteia; părtăşia personală este primordială. Întrucât suntem persoane individuale, care trebuie răscumpărate ca persoane, nu doar suflete care trebuie eliberate din robia cărnii păcătoase[13], avem nevoie de un răscumpărător omenesc, nu de unul care este doar „Dumnezeu îmbrăcat ca un om“. Seeberg are dreptate când scrie: „Astfel, este indubitabil că în cercurile largi ale Bisericii s-au pronunţat împotriva lui Apolinarie nu numai vechile formulări despre cel care este şi «om adevărat», ci şi sensibilitatea religioasă directă“[14]. În mod ciudat, deşi apolinarismul era în plină floare înainte de 381, Conciliul de la Constantinopol din 381 nu a avut nimic de spus în legătură cu el. Vasile din Cezareea s-a ridicat împotriva lui în 377 şi a militat pentru respingerea lui de către Roma în acelaşi an. Apolinarismul a continuat să înflorească în părţile răsăritene pentru o vreme, până când decretul împăratului Teodosie I din 388 i-a exilat pe toţi apolinariştii.[15]

4. Teologia la sfârşitul secolului al IV-lea: punctul de plecare al luptelor monofizite

Şcoala Antiohiană, despre care am vorbit deja, se deosebea de cea alexandrină printr-o mai mare atenţie la textele biblice, printr-o exegeză mai sistematică, mai puţin alegorică, mai literală şi mai gramaticală, şi printr-o ostilitate faţă de speculaţii. Membrii săi erau mai interesaţi de Isus cel

istoric şi de ceea ce a făcut el decât de teoriile despre relaţia dintre naturile sale. Ei gândeau în termeni psihologici şi etici, mai degrabă decât în termeni ontologici. (Două figuri mai moderne care reflectă preocupări similare sunt congregaţionalistul britanic Peter Taylor Forsyth [1848–1921] şi teologul elveţian Emil Brunner [1889–1966].) Doctrina niceeană despre *homoousía* Fiului cu Tatăl cerea, în ochii antiohienilor, menţinerea unei distincţii clare între divin şi omenesc în Cristos şi evitarea oricărui amestec precum cel postulat de Apolinarie. Diodor de Tars (mort cam în acelaşi timp cu Apolinarie, aproximativ în 392), Teodor de Mopsuestia († cca 428) şi Teodoret al Cirului († cca 458) sunt cei mai importanţi reprezentanţi ai Şcolii Antiohiene. Întrucât s-au păstrat foarte puţine lucrări ale lui Diodor, este necesar să ne referim în primul rând la cele ale lui Teodor de Mopsuestia pentru a ne culege informaţiile. Atât Diodor, cât şi Teodor au fost acceptaţi în timpul vieţii lor ca impecabili din perspectiva ortodoxiei, dar după înlăturarea patriarhului Nestorie al Constantinopolului la Conciliul de la Efes din 431, amândoi au dobândit postum şi nemeritat reputaţia de eretici, aceasta doar pentru că Nestorie le-a urmat doctrinele.

Afirmând *homoousía* Fiului şi a Tatălui, antiohienii ne învaţă că Logosul şi-a asumat o Persoană omenească atunci când Isus s-a născut din Maria, „un om desăvârşit, [Logosul] constituindu-şi natura din suflet, intelect şi trup omenesc“[16]. Deşi de la Noul Testament încoace se obişnuia să se facă referire la „omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5) sau, în limbaj patristic, la „omul lui Cristos“, recunoscându-se astfel implicit calitatea sa de Persoană omenească, antiohienii au fost cei care au subliniat în mod explicit că această natură omenească implică cu necesitate o personalitate omenească. Antiohienii recunoşteau în mod clar că Isus a avut parte de o dezvoltare omenească şi a trăit viaţa omului cu toate bucuriile şi durerile ei. În loc să vorbească despre o unire fizică, o *hénosis physiké*, aşa cum făcea Apolinarie, Teodor de Mopsuestia vorbeşte despre o sălăşluire (*enoíkesis*) a Fiului în Isus Cristos, o *enoíkesis* care nu este cea a esenţei divine şi nici a energiei divine (care nu poate fi circumscrisă), ci a bunăvoinţei divine (*eudokía*). În acest punct, viziunea antiohiană pare în pericol de a se apropia de adopţianismul pe care doctrina *homooúsion*-ului se presupune că îl depăşise definitiv; într-adevăr, antiohienii vorbeau despre Dumnezeu care

locuieşte în profeţi şi în apostoli, precum şi în toţi sfinţii. În schimb, Logosul sălăşluieşte în Fiul Omului în aşa fel încât îi împărtăşeşte plinătatea slavei care îi este proprie prin natura sa de Fiu consubstanţial.[17] Isus Cristos are o dublă filiaţie: Fiul lui Dumnezeu este Fiu prin natură, iar omul Isus este Fiu prin har, dar cei doi sunt *hen prósopon*, „o singură Persoană“. Aici reapar din nou problemele lingvistice care tulburaseră controversa trinitară, deoarece, deşi grecescul *prósopon* poate însemna ,,persoană“, în mod normal înseamnă ,,chip“; astfel, limbajul lui Teodor de Mopsuestia sugerează mai degrabă o singură înfăţişare decât o singură Persoană.

Teodor şi adepţii săi erau profund preocupaţi ca istoria personală a lui Isus să fie înţeleasă ca o istorie omenească reală. Deşi nu a existat niciodată un moment în care Logosul să nu fi sălăşluit în omul Isus, de la zămislirea sa încoace, Logosul nu a anulat şi nici măcar nu a constrâns voinţa omenească în Isus. Graţie Logosului, Isus a putut şi a învăţat virtutea morală mai repede decât alţi oameni, dar tot a trebuit să aleagă să facă acest lucru, la fel cum trebuie să facă şi ceilalţi oameni. Unitatea Persoanei lui Cristos devine evidentă în unitatea voinţei şi a activităţii; ea este indisolubilă şi, de la proslăvirea lui Isus, a fost desăvârşită, „făcându-l neschimbător în ceea ce priveşte impulsurile sufletului, incoruptibil şi indivizibil în ceea ce priveşte trupul“[18].

Chiar dacă recunoaştem zelul de a păstra în vedere întreaga natură omenească a lui Isus, trebuie să recunoaştem că această perspectivă începe să semene cu un fel de posedare nu de către un demon, ci de către Fiul divin. Formula calcedoniană, pe care monofiziţii de mai târziu au considerat-o inacceptabilă, este deja aici: două naturi depline, o singură Persoană; dar modul în care Teodor dezvoltă conceptul de unitate a Persoanei nu este pe deplin satisfăcător. Unitatea a început odată cu conceperea lui Isus, dar trebuia să se împlinească pe măsură ce fiinţa omenească accepta în mod liber lucrarea Logosului care sălăşluieşte în ea. Limbajul lui Teodor de Mopsuestia exprimă într-un mod foarte clar unitatea Persoanei, dar cu defectul că uneori pare că ceea ce se numeşte Persoana lui Cristos este un fel de produs ipotetic al activităţii celor două naturi, „dar, dacă ne uităm mai atent, dimpotrivă, *hénosis* [unitatea] nu este produsul, ci presupoziţia şi baza unităţii concrete a naturilor“[19]. Gândirea antiohienilor

nu este foarte diferită de cea a lui Atanasie, ci doar ceva mai dezvoltată. Teodor încearcă să facă dreptate realității depline a fiecărei naturi în cadrul unității esențiale a Persoanei lui Cristos, fără a cădea în capcana de a vorbi despre un amestec sau o contopire a naturilor sau despre transformarea uneia în cealaltă. Formularea sa din *Despre întrupare* anticipează formula calcedoniană de mai târziu aproape cuvânt cu cuvânt.[20]

În contextul problemei cristologice au apărut trei întrebări fundamentale de verificare: (1) din Maria s-a născut Dumnezeu sau doar un om? (2) pe cruce a murit Dumnezeu sau doar un om? (3) ar trebui adusă închinare naturii omenești a lui Cristos? Teodor a răspuns clar și afirmativ la fiecare întrebare, dar întotdeauna cu o rezervă: „în măsura în care omul este unit cu Logosul“. O astfel de nuanțare pare a fi necesară pentru a evita monofizismul sau docetismul, dar în contextul disputelor de mai târziu, din secolul al V-lea, ea va reveni pentru a pune la îndoială în mod nejustificat ortodoxia lui Teodor și a altor antiohieni. Poziția antiohiană era cu siguranță mai subtilă și mai greu de înțeles decât simpla teză a lui Apolinarie.

Din secolul al IV-lea încoace, nimeni nu s-a mai numit pe sine însuși un apolinarist, dar ideea lui Apolinarie reapare ori de câte ori există o combinație de dogmatism ortodox și naivitate teologică. O mare parte din protestantismul conservator modern din secolul XX este implicit apolinaristă, deoarece, deși mărturisește cu glas răsunător dumnezeirea lui Cristos, îi este greu să creadă că acesta a fost cu adevărat om. A afirma cu fermitate dumnezeirea lui Cristos nu este același lucru cu a mărturisi credința Noului Testament în el, pentru că în Noul Testament el este în mod cert un om care se revelează ca Fiul lui Dumnezeu, cu tot ceea ce implică acest lucru, nu o ființă divină care se revelează în formă omenească.

Se obișnuiește să se constate un antagonism între *homooúsion*-ul proclamat la Niceea și de Atanasie cel Mare, pe de o parte, și teologia antiohiană, pe de altă parte. Totuși, a face acest lucru înseamnă în fapt să presupunem că *homoousía* implică în mod necesar apolinarismul sau monofizismul. De fapt, aceasta este presupunerea majorității istoricilor recenți ai doctrinei creștine, dintre care majoritatea privesc dezaprobator ortodoxia niceeană. Critica populară a lui John A.T. Robinson, menționată mai devreme, presupune efectiv că ortodoxia creștină este monofizită în

esență. Din acest motiv, condamnarea care s-a abătut asupra Școlii Antiohiene în urma excomunicării lui Nestorie a avut consecințe grave. Deși până la urmă Calcedonul va accepta formulările antiohiene, condamnările personale și criticile aduse liderilor antiohieni au făcut ca, retrospectiv, Calcedonul să pară pentru toți o victorie monofizită, cu excepția monofiziților înșiși, și a aruncat ortodoxia în rolul unei tabere preocupate doar de esența divină incognoscibilă și nicidecum de creștinismul practic, de câștigarea de convertiți la Cristos sau de abordarea constructivă a nevoilor sociale omenești.

a. Grigore de Nyssa și Grigore de Nazianz

Cel mai cunoscut dintre cei trei mari Părinți Capadocieni, Vasile, oferă puține lucruri de interes deosebit în cristologia sa, dar atât prietenul său Grigore de Nazianz, cât și fratele său mai tânăr Grigore de Nyssa au multe de spus. Grigore de Nazianz a recunoscut două naturi complete în Cristos, dar a vorbit despre o *synapsis* a celor două naturi: există o unitate naturală între Dumnezeu și om în Cristos. În consecință, a o numi pe Maria *Theotókos* („Purtătoare sau Născătoare de Dumnezeu“) implică prea mult. Încă o dată, ideea că Dumnezeu s-a făcut om pare să fie în pericol de a se transforma în opinia conform căreia un om devine Dumnezeu. „Doctrina sa este tipică pentru mulți din vremea sa: un monofizism care nu vrea să fie monofizit. Era cristologia viitorului“[21]. Asemenea lui Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa a pus accentul pe faptul că Logosul și-a asumat o natură omenească deplină încă din momentul zămislirii lui Isus. Mai mult decât tizul său, el a încercat să explice unitatea celor două naturi în Isus, păstrând în același timp aspectele specifice ale firii sale omenești; el a realizat acest lucru făcând din divinitate principiul activ, iar din natura omenească recipientul pasiv. Grigore de Nazianz a încercat să pună în cuvinte ce poate însemna să spui că dumnezeirea, adică Dumnezeu, s-a născut și a murit pe Cruce. În acest scop, el a subliniat faptul că dumnezeirea a devenit inseparabil unită cu Persoana omenească a lui Isus, astfel încât putem spune corect că ceea ce a făcut și a trăit Isus a făcut și a trăit și dumnezeirea. Grigore de Nyssa, în schimb, nu are nici o concepție despre pătimirea lui Dumnezeu.

b. Amfilohie de Iconium şi Epifanie al Salaminei

Dezbaterea dintre punctele de vedere apolinariste şi capadociene ajunsese la un fel de rezolvare temporară înainte de izbucnirea marilor controverse cristologice, graţie activităţii lui Amfilohie de Iconium. Făcând o distincţie clară între cele două naturi ale lui Cristos, cea divină şi cea omenească, el a afirmat în mod explicit că Cristos este *homooúsios* cu noi. El este unicul Fiu cu două naturi, naturile nefiind nici amestecate, nici schimbate, nici separate.[22] Spre deosebire de Capadocienii care l-au precedat, Amfilohie a afirmat în mod clar că Isus şi-a păstrat natura omenească chiar şi după proslăvirea sa. Aşadar, în lucrarea sa aproape am ajuns la definiţia finală asupra căreia se va decide la Calcedon.

Epifanie al Salaminei († 403) a rafinat gândurile lui Amfilohie. El reprezintă un fel de consens preliminar la sfârşitul secolului al IV-lea, înainte ca încercările de înţelegere a misterului lui Dumnezeu făcut om să ducă la o nouă şi mai aprigă serie de conflicte cristologice. Asemenea lui Amfilohie, Epifanie a insistat asupra faptului că Isus este prin natura sa atât Dumnezeu, cât şi om – nu un om îndumnezeit sau o divinitate înomenită. În pătimirea lui Isus, dumnezeirea nu a suferit, întrucât dumnezeirea este nepătimitoare, dar fiindcă Isus Cristos este o singură Persoană, noi atribuim dumnezeirii suferinţa omenirii. Din acest motiv, putem să ne închinăm în mod corespunzător celui care a suferit pe Cruce. Logosul s-a întrupat pentru a putea suferi cu şi pentru noi.[23] Poate că acest argument nu este pe deplin coerent, dar cel puţin nu respinge misterul întrupării în numele atributului filozofic al impasibilităţii lui Dumnezeu.

5. Aecolul al V-lea

Primul Conciliu Ecumenic a condamnat un om, pe Arie, dar învăţătura sa a continuat să domine cea mai mare parte a creştinătăţii timp de încă o jumătate de secol. Chiar şi după ce arianismul a fost înăbuşit în interiorul imperiului, a continuat să înflorească în afara acestuia, printre goţi, datorită faptului că primul misionar al goţilor, Wulfila, a fost convertit ca sclav în Constantinopol, când oraşul era arian. Conciliul al III-lea Ecumenic, ţinut la Efes în 431, a condamnat şi el un om, pe Nestorie, iar de data aceasta

condamnarea a fost mult mai eficientă. Nestorie, care fusese patriarh al Constantinopolului, a fost destituit şi alungat, iar cei care se numeau adepţii săi au devenit rapid o forţă neînsemnată în cadrul imperiului, deşi în afara acestuia nestorianismul s-a răspândit până în China. Arianismul, care era într-adevăr eretic, a supravieţuit mult timp condamnării lui Arie; în schimb, nestorianismul, mult mai puţin eretic – dacă într-adevăr în versiunea sa originală era eretic[24] –, nu a reuşit să-şi mai revină după dezastrul de la Efes.

Nestorie, un călugăr din Antiohia, a fost chemat să fie patriarh al Constantinopolului în timpul domniei lui Teodosie II (408–450), deşi era un susţinător al opiniilor lui Pelagius împotriva lui Augustin, care erau dominante în Occident.[25] Înscăunat la Constantinopol, Nestorie s-a trezit implicat într-o controversă aprinsă privind utilizarea termenului *Theotókos* ca titlu pentru Fecioara Maria. Termenul, care înseamnă „cea purtătoare de Dumnezeu“ (nu tocmai „Maica Domnului“, cum este frecvent tradus), era iniţial aplicat omului Isus, născut din Maria. Pentru a afirma că el era cu adevărat Dumnezeu chiar şi atunci când se afla în pântecele Mariei şi în timpul procesului naşterii, Maria a primit titlul de *Theotókos*.

Pare ilogic să-i atribuim naşterea lui Dumnezeu, care, conform celor mai multe definiţii teologice, nu are un început şi nu poate trăi nici un proces de devenire. Dar dacă Isus este Dumnezeu în întregime, atunci când Isus se naşte, logica ne cere să spunem că Dumnezeu s-a născut şi să fim dispuşi să o numim pe Maria, mama sa, „cea purtătoare de Dumnezeu“. Aceasta este o altă consecinţă a principiului comunicării atributelor (*communicatio idiomatum*), care exprimă convingerea că Isus este atât Dumnezeu, cât şi om. În secolele următoare, termenul de *Theotókos* va ajunge să fie văzut ca un termen mariologic care exprimă slava personală a acesteia şi va fi respins de mulţi dintre cei care acceptă deplina dumnezeire şi preexistenţă a Fiului ei.

Conceptul de *Theotókos* a fost prost ales ca un şibolet[21] pentru a-i distinge pe ortodocşi de eretici, pentru că mai multe grupuri eretice de seamă nu au avut nici o dificultate cu el. Arienii îl puteau folosi, deşi nu credeau că Fiul este deofiinţă cu Tatăl, fiindcă îl acceptau ca pe un fel de divinitate şi recunoşteau că s-a născut, a suferit şi a murit. Apolinariştii, care

susţineau că există doar „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu, Logosul“, au acceptat cu uşurinţă conceptul. Nici arienii, nici apolinariştii nu au fost preocupaţi să protejeze doctrina omenităţii depline şi a personalităţii omeneşti a lui Isus. Şcoala Antiohiană, din care provenea Nestorie, căuta să sublinieze adevărata natură omenească a lui Cristos. Lui Nestorie i se părea că a vorbi despre Maria ca „purtătoare de Dumnezeu“ implică faptul că cel pe care l-a născut nu era un om adevărat. Nestorie era dispus să spună că Cristos cel născut din Maria este Dumnezeu, dar nu voia să spună „Dumnezeu s-a născut“, pentru că acest lucru implica în mintea lui că cel născut nu era un om adevărat. Trebuie spus: „Cristos se naşte“, implicând astfel, întrucât Dumnezeu şi omul sunt una în Cristos, că atât Dumnezeu, cât şi omul sunt născuţi. A o numi pe Maria fie „purtătoare de Dumnezeu“, fie „purtătoare de om“, deşi ambele sunt corecte în ceea ce priveşte comunicarea atributelor, pare să inducă în eroare.

Termenul *Theotókos* a fost iniţial destinat să afirme dumnezeirea lui Isus Cristos, dar a devenit treptat un titlu de onoare pentru Maria. Pentru a sublinia sfinţenia lui Cristos, a devenit obişnuit să se preamărească sfinţenia celei care l-a purtat în pântecele ei. Doctrina Naşterii din Fecioară afirmă că Isus a fost conceput în mod miraculos de Maria prin puterea Duhului Sfânt, fără nici un act sexual; strict vorbind, este o doctrină a zămislirii feciorelnice. Deşi Noul Testament face referire la faptul că Isus avea fraţi şi surori, tradiţia evlavioasă a început să considere că aceştia erau rude secundare sau poate copii de-ai lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară; s-a susţinut că Maria a rămas fecioară toată viaţa ei; în cele din urmă, s-a afirmat chiar că ea l-a adus pe lume pe Isus fără vreo atingere a virginităţii sale, adică în mod miraculos, fără ruperea himenului. Tendinţa de a o preamări pe Maria, în ciuda obiecţiilor protestanţilor şi ale catolicilor liberali şi a rezervelor ortodocşilor răsăriteni, a atins cote maxime în romano-catolicism prin doctrinele Imaculatei Concepţii (1854) şi a Ridicării cu trupul şi sufletul la cer a Sfintei Fecioare Maria (1950).[26] Nestorie a observat începuturile acestei evoluţii şi a avertizat împotriva transformării Fecioarei într-o zeiţă.[27]

Nestorie, spre deosebire de Arie, nu era un radical din punct de vedere teologic, ci mai degrabă un pedant. Arie a căzut în eroare din dorinţa de a fi

genial; Nestorie, în zelul său de a fi precis şi corect cu orice preţ, s-a înstrăinat de cea mai mare parte a Bisericii. Am văzut că extravaganţele doctrinare solicitau scrierea unor crezuri cu nişte definiţii destul de precise; Nestorie a vrut să fie şi mai precis, iar Biserica nu a vrut să-l urmeze. Deşi a criticat expresia *Theotókos*, numind-o nebiblică, a ajuns să o accepte doar dacă era folosită împreună cu termenul, la fel de valabil, de *anthropotókos*, „cea purtătoare de om“. Omiterea lui *anthropotókos* ar face să pară că Maria l-a născut doar pe Dumnezeu, lipsit de o natură omenească adevărată. Termenul pe care l-a preferat, *Christotókos*, este destul de ortodox, dar a fost nepopular printre cei care puneau accentul doar pe dumnezeire şi a fost respins de cei devotaţi cultului tot mai mare adus Mariei. Pentru prima dată, pietatea populară, aflată în continuă creştere, începea să joace un rol în luarea unei decizii într-o problemă teologică majoră.

Deşi devoţiunea din ce în ce mai mare faţă de Maria a sporit nepopularitatea opiniilor lui Nestorie, nu pare să fi influenţat definiţia ortodoxiei, deoarece – în afară de termenul cristologic *Theotókos* – Crezul Calcedonian din 451 nu va conţine nici o referire la mariologie. Se pare însă că a jucat un rol important în stârnirea indignării populare împotriva nefericitului Nestorie, a cărui eroare principală, privind retrospectiv, pare să fi fost mai degrabă rigurozitatea pedantă decât o erezie în toată regula.

Nestorie afirma că cele două naturi ale lui Cristos sunt reunite într-un singur *prósopon*. Cuvântul grecesc este ambiguu: prin el, Nestorie se pare că a vrut să spună „o singură Persoană“, ceea ce ar fi suficient de ortodox, dar oponenţii săi au înţeles că el a spus „o singură înfăţişare“ şi, prin urmare, că vorbeşte doar de o unitate aparentă între divin şi omenesc în Cristos. Nestorie susţinea că Logosul era indisolubil unit cu personalitatea omenească din momentul zămislirii. Cu toate acestea, nu a existat nici o transformare sau amestecare a naturilor. Fiecare păstrează ceea ce îi este propriu; prin urmare, se poate spune doar că natura omenească se naşte, suferă, moare şi a fost înviată; cu toate acestea, deşi există două naturi, există un singur Fiu. Aceste păreri cu totul ortodoxe au fost atacate mai întâi dinspre Alexandria, se pare că iniţial din cauza rivalităţii ecleziastice şi personale. Şi în problema nestorianismului tot ambiţia şi mândria personală şi regională au fost decisive: în acest caz, dorinţa Alexandriei şi a

patriarhului său, Chiril, de a obține întâietatea de necontestat în jumătatea răsăriteană a Imperiului Roman. Această rivalitate ajunsese deja la apogeu sub conducerea lui Teofil, unchiul şi predecesorul lui Chiril pe scaunul patriarhal.

a. Chiril al Alexandriei

Chiril al Alexandriei († 444) l-a urmat pe unchiul său în opoziţia de principiu faţă de Apolinarie şi a împărtăşit teza conform căreia Isus a avut un suflet raţional.[28] Evangheliile vorbesc clar despre aceasta. El a negat că natura divină a fost în vreun fel supusă schimbării sau amestecului ca urmare a întrupării. La fel ca antiohienii şi în contrast cu Apolinarie, el a luat în serios relatările evanghelice despre Isus în care acesta suferă de tristeţe şi teamă. El a socotit ca adevărată existenţa a două perfecţiuni (*téleia*) în Cristos, una omenească şi una divină, dar a evitat termenul *physis*, „natură“. În ceea ce priveşte prezentarea pozitivă a poziţiei lui Chiril, este greu de văzut vreo diferenţă semnificativă faţă de cea a antiohienilor, reprezentată de Nestorie. Dar totuşi, el i-a atacat, temându-se sau pretinzând că se temea că, în interesul lor de a păstra deplina natură omenească a lui Isus, fac ca dumnezeirea să îi fie redusă la o simplă aparenţă sau la un titlu. El a înţeles greşit că antiohienii susţineau că unirea (*hénosis*) dintre divin şi omenesc s-a realizat doar ca o relaţie în timpul vieţii lui Isus – o neînţelegere importantă pe care marea influenţă a lui Chiril a fixat-o în gândirea Bisericii.

Chiril înţelesese că Nestorie ar afirma că toate actele mântuitoare ale lui Isus au fost săvârşite doar în natura sa omenească. Prin urmare, în ochii lui Chiril, ele nu puteau avea nici o putere mântuitoare. În plus, Chiril susţinea că Dumnezeu şi omul trebuie să fie uniţi în Cristos, nu doar asociaţi, dacă natura noastră omenească trebuie să participe la purificarea şi sfinţirea pe care le poate aduce asocierea cu divinitatea, şi nimic mai puţin. Numai adevăratul Dumnezeu poate fi adorat; a sugera că Cristos este alcătuit din două Persoane (ceea ce, să subliniem, Nestorie nu a făcut-o!) ar aduce o a patra Persoană în Sfânta Treime, omul Isus. Chiril a preferat titlul *Theotókos* şi l-a completat cu *metér theoú*, „mama lui Dumnezeu“. Ca o lovitură finală împotriva lui Nestorie, Chiril a acuzat că doctrina sa a

transformat euharistia în canibalism.[29] El a considerat că învăţătura lui Nestorie este o blasfemie, deoarece face ca Persoana istorică şi faptele lui Cristos să nu fie pe deplin dumnezeieşti. Scopul lui Chiril era de a păstra Dumnezeirea printre noi, aşa cum sugerează supranumele de „Emanuel“, dat lui Cristos, astfel încât Dumnezeu să poată fi venerat şi preamărit cu adevărat şi în mod corespunzător prin închinarea şi adorarea lui Cristos, iar cina euharistică să fie o adevărată comuniune cu Dumnezeu, nu doar cu un simplu om.

Asemenea ereticului Apolinarie şi ortodoxului Grigore de Nazianz, Chiril a insistat asupra unităţii dintre Dumnezeu şi om în Cristos. Dar, spre deosebire de Apolinarie şi cu mai multă claritate decât Grigore, el a insistat asupra faptului că dumnezeirea şi natura omenească ale lui Cristos rămân neamestecate şi neschimbate. El afirmă două naturi, dar vorbeşte de o *hénosis physiké*, „unitate naturală“, şi introduce termenul *hénosis kath' hypóstasin*, o „unitate după persoană“: adevărata unitate este „naturală“ şi „ipostatică“[30].

Teodoret a obiectat că Chiril revenea din nou la o *krásis* („amestec“) a celor două naturi; Chiril a negat cu tărie acest lucru şi a susţinut că el a vrut doar să afirme unitatea lor reală. În acest fel, a revitalizat o formulă apolinaristă, conform căreia există o singură natură întrupată a lui Dumnezeu, Cuvântul; dacă divinul şi firea omenească sunt cu adevărat unite, unirea lor este o natură adevărată, animată de Logos. Ca urmare a faptului că scrierile lui Apolinarie au circulat sub numele venerat de Atanasie, aşa cum am menţionat anterior, Chiril a atribuit în mod eronat formularea lui Atanasie. Cu toate acestea, Chiril insistă asupra faptului că atât natura divină, cât şi cea omenească rămân neschimbate, astfel încât, într-un fel, se poate spune că el implică trei naturi: una divină, una omenească şi una a Logosului întrupat. Aici se pare că Chiril a fost dispus să forţeze sensul cuvântului „natură“: „o unică natură întrupată“ nu este o natură omenească îndumnezeită, ca la Apolinarie sau la monofiziţii de mai târziu, ci un postulat teologic pentru a sublinia realitatea unităţii naturii divine şi omeneşti neschimbate şi neamestecate în Persoana lui Cristos. Nestorie, în schimb, a forţat conceptul de persoană, numind o unică persoană ceea ce pentru alţii părea o simplă colaborare armonioasă între

două persoane distincte.

Natura întrupată, așa cum a fost văzută de Chiril, nu era o natură reală în sensul obișnuit, adică nu era un al treilea fel de natură, chiar dacă monofiziții de mai târziu au înțeles-o astfel. În felul acesta, ei l-au revendicat pe Chiril drept precursorul doctrinei lor. Persoana întrupată a lui Nestorie era o singură persoană, nu două, așa cum credeau criticii săi, dar el nu i-a putut convinge pe ceilalți că era așa. În consecință, a rămas în istorie ca un mare eretic, deși ceea ce credea el de fapt a fost reafirmat la Calcedon. Conciliul din 451 a fost în realitate mult mai compatibil cu formulările ereticului Nestorie decât cu cele ale lui Chiril, doctorul Bisericii. „Natura“ lui Chiril era o emulsie, nu o sinteză. Ea combina substanțe imiscibile, căci el a folosit atât expresia antiohiană „două perfecțiuni“, cât și expresia apolinaristă „o singură natură“. Marele punct forte al lui Chiril a fost concentrarea sa asupra unității lui Cristos și a lucrării sale; din vremea lui putem să vorbim despre concepția creștină despre Dumnezeu ca *Theánthropos, Deus homo,* Dumnezeu-omul[31].

Chiril s-a situat, sau a încercat să se situeze, între accentul antiohian pus pe o dualitate reală a naturilor neschimbate și formularea apolinaristă a naturii unice. Poate că, dacă nu ar fi fost indus în eroare de atribuirea formulei *mía physis* lui Atanasie, nu ar fi încorporat-o în sistemul său; dar chiar și fără ea, Chiril este mai ușor de amintit ca martor al monofizismului decât doctor al Bisericii (titlu conferit de Vatican în 1882!). În orice caz, dacă punctele de vedere ale lui Apolinarie și Nestorie au totuși meritul unei coerențe interne, cele ale lui Chiril nu îl au. El poate fi revendicat atât de monofiziți, cât și de diofiziți. Chiril a devenit o figură centrală pentru evoluțiile ulterioare: polemicile sale vehemente împotriva lui Nestorie și a adepților săi – în ciuda unei mari contribuții în teologie – i-au alungat pe aceștia din Biserica ortodoxă. În plus, faptul că și-a asumat insistența antiohiană asupra unei unități fără confuzie sau amestec, în ciuda predilecției sale pentru limbajul monofizit, a acționat ca o barieră pentru monofiziți, împiedicându-i pe aceștia să-și regăsească un refugiu în ortodoxie, în ciuda faptului că făceau recurs la învățătura lui Chiril.

Ceea ce Chiril nu a putut realiza prin formulările oarecum confuze ale teologiei sale, el a urmărit cu mai mult succes prin intermediul diplomației

politice şi ecleziastice, apelând la soţia şi sora împăratului Teodosie II în Est şi la papa Celestin în Occident. Dacă Nestorie i s-a adresat papei ca unui egal, Chiril i-a cerut mai degrabă cu supuşenie îndrumare şi instruire. Indiferent de motiv, papa Celestin s-a întors brusc împotriva lui Nestorie şi s-a aliat cu Chiril.

Influenţa Romei a fost un factor constant şi stabilizator pentru ortodoxie în timpul controversei ariene. În conflictul cu Nestorie, în care diferenţa teologică propriu-zisă era minimală, curtarea Romei de către Chiril şi ralierea Romei la cauza sa au ajutat Roma să îşi consolideze pretenţia de a avea o autoritate unică în Biserică. La Conciliul de la Efes (al Treilea Ecumenic), de altfel lipsit de prestigiu, Nestorie s-a retras atunci când pretinsul său aliat, Ioan din Antiohia, nu a reuşit să mai ajungă; conciliul l-a condamnat apoi pe Nestorie. Când în cele din urmă a sosit şi Ioan, acesta, împreună cu Nestorie şi cu comisarul imperial, a convocat ceea ce ei au numit adevăratul conciliu, în urma căruia l-au destituit pe Chiril. Sosirea ulterioară a legaţilor romani a permis desfăşurarea unei a treia sesiuni, care l-a susţinut pe Chiril. Factorii personali au influenţat rezultatul final: în timp ce Chiril recurgea la intrigi de curte, Nestorie s-a retras în mod nechibzuit într-o mănăstire, astfel că tabăra antiohiană l-a abandonat în voia sorţii, aşa cum după Niceea, cu un secol urmă, şi pe Arie îl abandonaseră adepţii săi antiohieni.

În urma Conciliului de la Efes, Chiril a fost convins să fie de acord cu o formulă despre unirea naturilor dezvoltată, cel mai probabil, de cel mai de seamă reprezentant antiohian de la acea vreme, Teodoret al Cirului. Această formulă îl proclamă în mod clar pe Isus Cristos ca fiind de o unică substanţă cu Tatăl conform dumnezeirii şi de o unică substanţă cu noi conform naturii omeneşti, având un suflet raţional; este mărturisită unitatea naturilor, iar Fecioara este numită *Theotókos*. Formula răspunde tuturor preocupărilor antiohienilor, dar faptul că Nestorie fusese condamnat şi exilat a continuat să îi discrediteze, chiar dacă ideile lor erau acceptate ca ortodoxe. În plus, chiar şi această formulă de compromis nu făcea decât să ascundă tensiunile. Alexandrinii erau preocupaţi de afirmarea unei unici naturi întrupate şi admiteau conceptul de două naturi doar în sens teoretic. Antiohienii insistau asupra faptului că fiecare natură era deplină şi completă şi, deşi mărturiseau

o singură Persoană întrupată, Isus Cristos, ideea celor două naturi care constituiau o singură Persoană părea să facă din ideea de persoană doar o construcție teoretică. În ultimă instanță, nici poziția alexandrină, nici cea antiohiană nu răspund pe deplin la problemele ridicate de misterul întrupării. Fiecare a încercat să explice prea mult, iar singurul mod în care s-ar fi putut restabili pacea era stabilirea unor limite dincolo de care nu se va mai încerca nici o explicație.

b. Teodoret al Cirului

În anul 437, Chiril a cerut ca magiștrii lui Nestorie, Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, să fie condamnați împreună cu elevul lor. Teodoret le-a luat apărarea și a atras asupra sa un atac vehement din partea succesorului lui Chiril la Alexandria, Dioscor. Teodoret afirmase că Fecioara ar trebui să fie intitulată *Theotókos* și a insistat asupra faptului că unicul Fiu născut nu poate fi împărțit în două persoane. Dar, spre deosebire de Chiril, el a postulat o singură natură a lui Cristos, cea divină, preexistentă întrupării; în schimb, natura omenească a lui Cristos nu a început să existe decât după zămislirea sa. Teodoret a vorbit despre o unire fizică, la fel ca și Chiril, dar în timp ce pentru Chiril unitatea era produsul unirii a două naturi distincte, pentru Teodoret unitatea unei singure Persoane, Cristos, era cea care oferea temeiul pentru ca naturile să fie unite. Teodoret a negat cu tărie că l-a împărțit pe Cristos în două persoane și a acceptat afirmația că unica Persoană a Fiului întrupat este cea care a suferit. În ciuda acestui fapt, alexandrinii au continuat să-l suspecteze că îl vedea pe Isus doar ca om. Astfel, în cele din urmă, conflictul a izbucnit din nou cu o vehemență deloc micșorată.

c. Scriitorii latini

Deși controversa a făcut ravagii în primul rând în părțile răsăritene, trei teologi de limbă latină, Ilarie de Poitiers (activ în jurul anului 340, † cca 367), Ambrozie al Milanului (cca 340–397) și Augustin însuși (354–430), au adus contribuții substanțiale. Ilarie a reactualizat vechea formulă a lui Tertulian, „două naturi într-o singură Persoană“. El a introdus termenii *evacuatio* și *exinanitio* pentru a descrie golirea de sine a Fiului la întruparea

sa –, dar, spre deosebire de chenotiștii epocii moderne, el nu a susţinut că Fiul a renunţat la ceva din puterea sa dumnezeiască. Asumarea unei firi omenești corporale, limitate, este o demonstrație a atotputerniciei sale și nu ar fi fost posibilă în afara acesteia. Dar Ilarie face o distincție atât de clară între naturi în ceea ce privește pătimirile lui Cristos, încât pare în pericol să cadă în docetism sau apolinarism: „Având un astfel de trup supus pătimirii, a pătimit, dar nu ca și cum ar fi avut o natură supusă suferinței. […] când a acceptat băutura și mâncarea, aceasta nu se datora nevoii trupului, ci doar încuviințării sale“[32]. Înclinația filozofică de a respinge orice presupunere a faptului că divinitatea poate suferi ne conduce la ideea că numai trupul omenesc poate suferi, dar nu și Fiul lui Dumnezeu. Ambrozie a fost mai aproape de vechea cristologie latină și a reafirmat, într-un mod oarecum naiv, pur și simplu vechile afirmații asupra divinității și naturii omenești într-o unică Persoană: „Citim că Domnul slavei a fost răstignit, pentru că acela care avea cele două naturi, cea omenească și cea dumnezeiască, a suferit pătimirea în firea sa omenească“[33]. El nu pare să se fi confruntat cu problemele ridicate exact în acel moment de către Apolinarie.

În schimb, Augustin, discipolul lui Ambrozie, este mult mai profund. Asemenea lui Ilarie, Augustin pare interesat de implicațiile filozofice ale relației dintre Logos și ordinea creată. Atanasie și-a luat ca punct de plecare realitatea lucrării răscumpărătoare a lui Cristos în istorie, iar de aici a meditat mai departe la implicațiile dumnezeirii. Augustin a început cu doctrina ortodoxă a dumnezeirii Fiului, a încercat să elaboreze implicațiile acesteia într-un mod speculativ și apoi a trecut de la aceste considerații la o analiză a implicațiilor doctrinei pentru mântuirea noastră. Deși, după convertirea sa de la dualismul maniheist a susţinut realitatea întrupării în Cristos, doctrina sa sugerează mai degrabă unirea principiului divin cu cel omenesc decât o unire a două naturi personale într-o singură Persoană. Dacă teologii greci subliniau faptul că Isus Cristos ne-a câștigat mântuirea prin pătimirile pe care le-a suferit ca om, Augustin a văzut suferința ca expresie a unei mântuiri deja determinate prin har de Dumnezeu. Uneori, Augustin trimite cu gândul la Apolinarie atunci când vorbește despre Cristos ca Persoana Logosului, dar alteori, asemenea antiohienilor, el face o distincție netă între cele două naturi. Deși a acceptat formal ambele naturi, Augustin

tinde să se exprime în termeni care minimalizează Persoana omenească a lui Isus.

d. Dioscor al Alexandriei

În anul 444, Dioscor i-a urmat lui Chiril ca patriarh în Alexandria. El nu a fost un teolog de talia lui Chiril, dar a fost mult mai viguros şi mai necruţător în căutarea puterii ecleziastice. Spre deosebire de Chiril, el a crezut că se poate dispensa de ajutorul aliatului tradiţional al Alexandriei, Roma. Când un arhimandrit din Constantinopol, Eutihie, a început să denunţe tabăra ortodoxă ca nestoriană, Dioscor a intervenit în speranţa de a-l umili pe rivalul său, patriarhul Constantinopolului. În 448, Eutihie a afirmat în mod explicit că Isus a avut o singură natură în urma întrupării, deşi înainte de aceasta au fost prezente două.[34] Spunând acest lucru, Eutihie a mers mult dincolo de poziţiile lui Chiril, precum şi de cele ale formulării de compromis elaborate în urma Conciliului al III-lea Ecumenic. Eutihie a fost condamnat imediat de un sinod din Constantinopol, dar a făcut apel la împăratul din Răsărit, precum şi la papa Leon I de la Roma. Papa, nu numai un teolog solid, ci şi un politician ecleziastic abil, i-a răspuns în scris, dar un sinod convocat în grabă la Efes, în 449, aşa-numitul „sinod tâlhăresc“, a lăsat comunicările lui Leon necitite. Triumfătorul Dioscor l-a condamnat nu numai pe patriarhul Flavian al Constantinopolului, ci şi pe papa Leon cel Mare.

Încercând astfel să-l discrediteze atât pe papă, cât şi pe celălalt patriarh, Dioscor dădea dovadă de o lipsă de prudenţă politică pe care nici faima moştenită de la ilustrul Chiril nu o putea compensa. Contrar a ceea ce spera Eutihie, *Învăţătura dogmatică* a lui Leon cel Mare a continuat să susţină că Cristos posedă două naturi după întrupare. Fiecare natură îşi păstrează proprietăţile, iar *exinanitio* nu este o pierdere a puterii divine. Poziţia lui Eutihie, două naturi înainte de întrupare, una după ea, era înfierată ca blasfemie. Leon cel Mare a afirmat unitatea ambelor naturi într-o singură Persoană, fără a defini mai mult unitatea; el s-a simţit stânjenit de poziţia lui Nestorie, deoarece Nestorie a încercat să explice ceea ce înţelegea prin unitatea personală, în timp ce Leon nu a făcut-o. Conciliul de la Calcedon a avut loc în anul 451 pentru a anula „Conciliul tâlhăresc“ din 449. Acesta a

stabilit standardul pentru toată cristologia ortodoxă de mai târziu, dar trebuie să spunem, din păcate, că Sfinții săi Părinți, în afară de faptul că acum îi numim ortodocși, nu s-au comportat mult mai onorabil decât predecesorii lor „tâlhari“ de la Efes din 449.

6. Conciliul de la Calcedon

Similar Conciliului al III-lea Ecumenic, ținut la Efes în anul 431, care l-a condamnat pe Nestorie, Conciliul de la Efes din 449 s-a desfășurat în condiții nu tocmai optime. Deciziile au fost luate nu prin acordul unanim al participanților – idealul teoretic al unui sinod general –, ci în virtutea excluderii tuturor celor care nu erau de acord. Conciliul din 431 îl condamnase pe Nestorie. Cel din 449, sub influența lui Eutihie și Dioscor, a reafirmat și a lărgit acea condamnare. Din nefericire pentru el, Dioscor a exagerat atât de mult, încât conciliul din 449 a fost urmat aproape imediat de un contraconciliu, ținut la Calcedon în 451. Acest contraconciliu a avut un succes atât de mare, încât este aclamat drept cel de-al patrulea conciliu ecumenic. El încheie seria sinoadelor bisericești universal acceptate. Reacționând împotriva „conciliului tâlhăresc“ și a antinestorianismului său virulent, Conciliul de la Calcedon a revenit, de fapt, spre o poziție nestoriană, fără a-l reabilita însă cu numele pe Nestorie sau învățăturile sale. Conciliul a făcut acest lucru prin reafirmarea firii omenești depline și complete a lui Isus Cristos, atât după întrupare, cât și înainte de aceasta. Faptul că doctrina sa a supraviețuit și este universal recunoscută ca ortodoxie creștină sugerează că sinodul a întruchipat cu adevărat spiritul creștinismului și reprezintă mult mai mult decât un simplu triumf politic al papei Leon cel Mare asupra patriarhului Dioscor.

Înainte de Calcedon, numele lui Nestorie fusese deja atât de ponegrit, încât nu a mai putut fi justificat în mod explicit sau repus în drepturi. Cu toate acestea, poziția afirmată la Calcedon pare acum să difere foarte puțin de cea susținută de Nestorie. Dioscor a argumentat în zadar că el susținea doctrina lui Atanasie, Grigore și Chiril (nu l-a menționat pe Apolinarie!). El s-a agățat de formularea alexandrină „o unică natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul“. Părinții conciliari nu au vrut să-l asculte, iar el a fost

destituit – pentru neascultare, nu pentru erezie. Teodoret al Cirului, cândva susținătorul lui Nestorie, a fost repus în drepturi, dar cu prețul condamnării lui Nestorie, care era acum un bărbat foarte bătrân, aflat în exil.

Papa Leon cel Mare a fost reprezentat la Calcedon de legați. Aceștia au cerut ca scrisoarea sa, adresată patriarhului Flavian al Constantinopolului, să fie recunoscută ca o hotărâre doctrinară cu caracter normativ.[35] Acest lucru ar fi confirmat, de fapt, pretenția Romei de a deține autoritatea ultimă în chestiuni doctrinare. În loc să accepte moțiunea legaților, sinodul și-a redactat propriul crez, al treilea și ultimul crez elaborat de un conciliu ecumenic. În același timp, a reafirmat crezurile din 325 și 381 (acceptate la Niceea și la Constantinopol, acum combinate în ceea ce este cunoscut de obicei sub numele de Crezul de la Niceea). În plus, a fost interzisă în mod expres alcătuirea de crezuri suplimentare. (Din acest motiv, de la Calcedon încoace, astfel de documente se numesc „mărturisiri de credință“!) Întrucât a stabilit un standard nepieritor pentru ortodoxie, Calcedonul este al doilea mare punct de reper al teologiei creștine timpurii.

Asemenea Crezului de la Niceea după 325, Crezul de la Calcedon a rămas în centrul unor controverse timp de multe decenii, dar nu a fost niciodată înlăturat. Chiar și în vremurile noastre, formularea sa clasică, „două naturi, o singură Persoană“, rămâne piatra de temelie a oricărei cristologii ortodoxe.

Conciliul de la Calcedon a fost conceput ca un exercițiu de unitate, dar, de fapt, a rezolvat doar probleme teologice teoretice, nu și probleme ecleziastice practice. Mai precis, nu a rezolvat problema înstrăinării tot mai mari a creștinilor egipteni de ortodoxia din Constantinopol, acolo unde se aflau împăratul și administrația sa. Scopul conciliului a fost de a restabili armonia între patriarhiile răsăritene aflate în dispută și de a aduce Alexandria și Antiohia în armonie cu Roma, mai puțin sofisticată din punct de vedere teologic, dar mai sigură în ceea ce privește ortodoxia. Aroganța patriarhului Dioscor al Alexandriei a contribuit cu siguranță la întoarcerea papei Leon împotriva sa; condamnarea lui Dioscor nu a avut loc din pricina învățăturii sale, ci din cauza vehemenței atacurilor sale împotriva tuturor celor care nu erau de acord cu el. De fapt, sinodul a acceptat poziția lui Nestorie și a Școlii Antiohiene moderate.

Condamnarea la Calcedon a ceea ce se considera a fi extremele cristologice ale nestorianismului şi monofizismului a suprimat aceste idei doar în interiorul imperiului. Nestorianismul se va bucura de o mare expansiune în Asia, în timp ce ostilitatea continuă a monofiziţilor va înlesni pierderea Egiptului în favoarea musulmanilor. Spre deosebire de Crezul de la Niceea, care a ridicat o barieră împotriva arienilor, cu adevărat eretici, Conciliul de la Calcedon a restrâns atât de mult definiţia ortodoxiei, încât i-a exclus pe mulţi dintre cei care, în realitate, îi aparţineau. Cu toate acestea, întrucât speculaţiile cristologice cad atât de uşor în erezie, Crezul de la Calcedon are încă o mare valoare în stabilirea limitelor dincolo de care nu trebuie să se facă nici o încercare de a explica misterul lui Cristos.

7. Originile monofizismului

Deşi ideea lui Apolinarie conform căreia Cristos nu avea un *noús* omenesc, sau „minte“, a fost respinsă, ideea unei singure naturi întrupate a lui Dumnezeu Logosul a continuat să exercite o mare atracţie. Deşi ideea fundamentală a lui Nestorie despre două naturi distincte unite într-o singură Persoană a fost acceptată, Nestorie însuşi a rămas sub condamnare: el şi adepţii săi au fost acuzaţi că ar mărturisi doi Cristoşi. Condamnarea lui Nestorie s-a revărsat asupra restului Şcolii din Antiohia din care el provenea, care era în esenţă ortodoxă. Crezul Conciliului de la Calcedon a afirmat că fiecare natură este completă; Isus are „un trup şi un suflet raţional“, o natură omenească deplină, şi astfel este „consubstanţial cu noi“, precum şi „consubstanţial cu Tatăl“. Acestea sunt teze pe care Nestorie însuşi le-a afirmat şi nu ar fi avut nici o dificultate în a subscrie la crez; de fapt, ca bătrân în exil, el a considerat că acest crez i-a dat dreptate. Chiril al Alexandriei murise cu şapte ani înainte de conciliu, însă el ar fi putut să-l semneze doar cu unele rezerve intelectuale, iar succesorii săi, Dioscor şi Eutihie, în mod clar nu l-au putut accepta nicidecum.[36]

Nestorie încercase să explice misterul întrupării în aşa fel încât să protejeze deplina natură omenească a lui Isus Cristos şi identificarea lui esenţială cu noi, dar, în felul acesta, adversarilor săi li s-a părut că ar compromite măreţia divină a Fiului lui Dumnezeu. Ideile sale erau în fond

solide, dar modul în care le-a formulat şi spiritul în care au fost prezentate păreau pedante şi chiar sceptice. Conciliul de la Calcedon le-a afirmat în principiile lor de bază şi, în plus, s-a străduit să protejeze dumnezeirea lui Cristos prin reafirmarea tranşantă a consubstanţialităţii, însoţită de interdicţia ca de acum încolo să nu se mai încerce explicarea modului în care un om poate fi Dumnezeu. Deşi acest punct de vedere antiohian a ajuns să prevaleze, antiohienii pronestorieni s-au sinucis din punct de vedere moral prin abandonarea lui Nestorie, la scurt timp după condamnarea sa la Efes din 431.

Convingerea că Isus Cristos are două naturi complete, una divină şi una omenească, considerată crucială de către antiohieni, a fost reafirmată la Calcedon. În retrospectivă, cel puţin pentru creştinii ortodocşi, doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos pare o concluzie necesară ce decurge din mărturia Noului Testament. Calcedonul a coagulat majoritatea creştinilor în jurul acestui centru doctrinar, lăsând totuşi de partea fiecărei extreme un grup mare şi durabil de critici nemulţumiţi. Pe de o parte, impulsul care ne este mai familiar din secolul XX, un fel de raţionalism sceptic – astăzi l-am numi liberalism –, a încercat să explice Persoana şi lucrarea lui Isus în termenii unei chemări speciale şi a unei înzestrări duhovniceşti. Această tendinţă recunoştea că Dumnezeu a acţionat în mod dinamic asupra lui Isus, precum şi prin el, respectiv era dispusă să vorbească despre adopţia sa de către Dumnezeu, sau chiar despre un fel de divinitate derivată, fără a-i atribui divinitatea în sensul deplin. Acest punct de vedere, pe care îl putem numi „cristologie de stânga“, a fost în mare parte suprimat odată cu condamnarea, mai întâi, a lui Pavel din Samosata, apoi a lui Arie şi a adepţilor săi. Dar e o modalitate atât de firească de a simplifica mesajul despre Cristos şi de a-l face inteligibil pentru publicul larg, încât reapare în mod repetat de-a lungul istoriei Bisericii.

În cealaltă extremă a frontului cristologic se aflau cei care erau atât de inspiraţi de conceptul dumnezeirii lui Cristos, încât un limbaj atât de sobru şi modest li se părea total impropriu şi chiar ireverenţios. Ei nu apreciau deloc distincţiile teologice fine, cum ar fi cea dintre *Theotókos* şi *Christotókos*; respingerea uneia şi insistenţa asupra celeilalte li se părea că diminuează slava datorată dumnezeirii lui Cristos.

La începutul secolului XX, Reinhold Seeberg vorbea despre o „antipatie contemporană larg răspândită față de doctrina celor două naturi“. Această antipatie nu s-a diminuat în multele decenii care au trecut de când Seeberg a scris acestea. Crezul de la Calcedon, cu afirmațiile sale clare în ceea ce privește esența lui Dumnezeu și esența omului, pare prea abstract și static, prea ontologic – chiar și pentru mulți creștini conservatori care acceptă atât divinitatea, cât și natura omenească a lui Cristos. Dacă creștinismul liberal contemporan tinde să revină la un fel de adopționism, creștinii conservatori contemporani (inclusiv evanghelicii și fundamentaliștii, precum și romano-catolicii tradiționaliști) manifestă o tendință de a aluneca spre o viziune eutihianistă sau monofizită, văzând în Cristos doar dumnezeirea sa și nereușind să ia natura sa omenească atât de în serios pe cât o cer Biblia și ortodoxia istorică. Astfel, Conciliul de la Calcedon nu numai că a fost important pentru vremea sa, stabilind limitele speculațiilor cristologice, dar rămâne relevant și pentru noi astăzi, căci dacă îl ignorăm, nimic nu este mai ușor decât să cădem înapoi în erorile pe care acesta a fost menit să le oprească.

Seeberg descrie realizările istorice de la Calcedon în următorii termeni:

> Dacă la Niceea a fost recunoscut definitiv faptul că Dumnezeu este unul, astfel încât oricine spune „Dumnezeu“ se poate referi numai la unul și același Dumnezeu, și nu la un semizeu, astfel că Cristos ca Dumnezeu este una cu Tatăl, atunci Calcedonul a stabilit certitudinea că, dacă Cristos este descris ca om, atunci ca om este una cu natura omenească și nu o esență omenească semidivină. Așa cum la Niceea conceptul mitologic de semizeu a fost eliminat din conceptul de Dumnezeu, la Calcedon acesta a fost eliminat din înțelegerea noastră despre omul Isus.[37]

Crezul de la Calcedon a devenit standardul nostru în evaluarea ortodoxiei; acolo unde este respinsă fie afirmația privitoare la dumnezeirea lui Cristos, fie cea despre natura sa omenească, înseamnă că ortodoxia istorică a fost abandonată. Acolo unde discreția în discutarea misterului întrupării nu este respectată cu strictețe, speculațiile care pot rezulta duc adesea, mai devreme sau mai târziu, la pierderea realității pe care crezul o afirmă. Protestanții moderni, evanghelici sau fundamentaliști, care înclină să disprețuiască Calcedonul și crezul său pentru că este prea filozofic, întrucât nu este formulat într-un limbaj strict biblic, nu sunt imuni la aceste pericole. Biserica primară avea Noul Testament și Crezul Apostolilor, dar

acestea nu erau suficient de explicite pentru a preveni apariţia problemelor atunci când oamenii încercau să se gândească la implicaţiile lor. Aceste implicaţii sunt prezente şi astăzi, iar a le gândi nu a devenit nici mai uşor, nici mai puţin problematic pentru teologii din vremurile noastre decât a fost pentru cei din secolul al V-lea.

O trăsătură pozitivă a Crezului Calcedonian este că a eliminat conceptul de semidivinitate care amesteca sau combina cumva elemente de divinitate şi natură omenească. Calcedonul ne lasă întruparea ca pe un mister şi, ca atare, cu ceva neconvenabil pentru mentalitatea analitică şi sceptică a epocii actuale, dar conceptul de semidivinitate ar fi fost un afront şi mai mare pentru mintea modernă. Crezul de la Calcedon nu este un program teologic, ci mai degrabă un set de limite; dincolo de limitele sale, teologia va degenera aproape invariabil în scepticism, necredinţă sau erezie.

a. Cristologia după Calcedon

Limitele pe care Calcedonul a încercat să le stabilească nu au fost acceptate cu uşurinţă peste tot. Cea mai mare parte a antiohienilor, care îl abandonaseră deja pe Nestorie, s-au supus şi au acceptat conciliul, dar unii au refuzat şi, abandonând imperiul unde ortodoxia era impusă prin lege, au trecut în Persia. Nestorienii au dus creştinismul departe în Asia şi au reapărut pentru scurt timp în Orientul Mijlociu, în secolul al XIII-lea, însoţind armatele invadatoare mongole. Alexandrinii au fost mai încăpăţânaţi. Poziţiile lui Eutihie şi Apolinarie au fost abandonate şi s-a recunoscut că sunt greşite, dar formula calcedoniană şi susţinătorii ei, în special papa Leon al Romei, au fost atacaţi ca proclamând un „idol cu două chipuri“. Monofiziţii puteau face apel la autoritatea răposatului Chiril, care, deşi acceptase Conciliul de la Efes din 431 şi formula de compromis din 433, nu a încetat niciodată să vorbească despre *mía physis*. Cu toate acestea, Chiril al Alexandriei a fost celebrat ca fiind întru totul ortodox.

Impulsul fundamental al monofizismului constă în insistenţa asupra faptului că unitatea dintre divin şi omenesc în Cristos se împlineşte în viaţa fizică a lui Cristos şi produce *o unică natură*. Teoria afirmă că Cuvântul s-a făcut trup, care însă se realizează prin faptul că trupul omenesc devine divin. Întrucât susţineau că natura omenească a lui Cristos a devenit divină,

mulţi, inclusiv Chiril al Alexandriei şi chiar Grigore de Nazianz, ar putea fi numiţi monofiziţi. Noi vom rezerva apelativul de „monofizit“ celor care s-au opus Conciliului de la Calcedon şi faimoasei epistole, sau tom, a lui Leon cel Mare, adică pentru cei din perioada de după 451. Întrucât monofiziţii nu au dezvoltat o poziţie nouă, opoziţia faţă de Calcedon este adevărata marcă distinctivă a lor. În măsura în care imperiul şi-a asumat sarcina şi autoritatea de a pune în aplicare hotărârile de la Calcedon, împotrivirea monofiziţilor a dus la decenii de conflict. Aceasta a produs o înverşunată animozitate care a dus în cele din urmă la supunerea uşoară în faţa valului de cuceriri islamice a provinciilor nemulţumite şi înstrăinate ale monofiziţilor.

b. Forme de monofizism

Primul monofizit important, Severus, a reiterat formulările tradiţionale ale ortodoxiei şi a recunoscut două naturi în Cristos, dar a continuat să afirme că în întrupare are loc o sinteză, aceasta producând o unică natură, sau ipostas. Aici, identificarea *physis* („natură“) cu *hypóstasis* (în discuţia trinitară, „persoană“) a dus la confuzie. Severus susţinea că Cristos nu putea avea două ipostasuri („persoane“), ceea ce era ortodox, dar prin aceasta se referea la naturi, ceea ce era fals. Opiniile lui Severus nu diferă în mod substanţial de cele ale lui Chiril. În esenţă, el a fost judecat ca eretic pentru simplul fapt că s-a împotrivit Calcedonului. Ceea ce a mărturisit el nu era erezie, dar ceea ce a respins, Crezul Calcedonian, cu doctrina sa despre cele două naturi, devenise piatra de temelie a ortodoxiei. Această primă formă de monofizism nu era nimic mai mult decât o variantă conflictuală a ortodoxiei. Reprezentanţii săi erau chiar dispuşi să admită că sufletul lui Isus, ca şi al nostru, putea fi ignorant în anumite chestiuni; ei nu cereau divinizarea sa.

Dacă monofizismul nu ar fi mers dincolo de Severus, ar fi fost cel mult schismatic, dar nu eretic. Succesorii săi, Iulian din Halicarnas şi Gaianus din Alexandria, au împins tendinţa monofizismului atât de departe, încât au spus că Isus trebuie să fi posedat o natură proslăvită încă de la întrupare, nu doar de la înviere, aşa cum afirmă majoritatea creştinilor; prin urmare, natura sa omenească a fost întotdeauna *áphthartos*, „indestructibilă“. În

măsura în care aceasta este o inferenţă legitimă din premisa monofizită originală, ea produce un Cristos docetist şi, într-adevăr, această grupare a fost batjocorită că este „aphtartodocetistă“. În mod curios, Iulian nu a negat suferinţele lui Cristos, ci a afirmat că, în mod miraculos, el a vrut ca trupul său să sufere, deşi prin natura sa era nepătimitor. Slăbiciunile omeneşti, precum foamea şi setea, sudoarea şi lacrimile, oboseala şi frica, îi erau străine. Chiar şi monofiziţii mai puţin drastici, care l-au urmat pe Severus, au insistat că Isus nu a îndurat trăiri omeneşti prin natura sa, ci doar conform voinţei sale; adevărata natură omenească pare astfel să-i fi fost sacrificată, exact ca în cazul lui Apolinarie.

c. Influenţa formulei calcedoniene

Calcedonul a combinat receptarea doctrinei celor două naturi ale lui Cristos aşa cum s-a manifestat în crezurile anterioare. Din nefericire, Chiril a fost elogiat ca un ortodox ireproşabil, deşi a susţinut o unică natură întrupată. Acest lucru a creat o antinomie pe care teologia grecească ulterioară a avut sarcina să o rezolve. Poziţia monofizită presupunea că o natură este un ipostas şi a conchis în consecinţă că a recunoaşte două naturi înseamnă a recunoaşte două *hypostáseis*, adică *două persoane*. Leonţiu din Bizanţ (cca 485–cca 543) a încercat să rezolve această problemă prin distingerea naturii de *hypóstasis*. Natura este temeiul comun care posedă toate atributele distinctive ce caracterizează un individ; *hypóstasis* este existenţa sa individuală, concretă. Ipostasul este sinonim cu *prósopon* („chip, persoană“). În cazul lui Isus Cristos, nu există decât un singur ipostas; naturile sunt unite în conformitate cu esenţa lor, dar fiecare îşi păstrează caracterul distinctiv (*idiótes*). Natura omenească este anipostatică; ea nu este un individ omenesc particular în plus faţă de Logosul divin, căci natura omenească îşi primeşte ipostasul („individualitatea“) doar atunci când este unită cu Logosul. Teologia lui Leonţiu, în ciuda eforturilor sale de a păstra natura omenească a lui Cristos, pare astfel să rezulte în cele din urmă într-un Logos care a luat într-un fel o natură omenească impersonală – din nou avem o teză suspect de asemănătoare cu cea a lui Apolinarie.

Politica imperială impunea pacea în Biserică: Iustin I (518–527) a fost profund influenţat de nepotul şi succesorul său, Iustinian I (527–565),

supranumit „cel Mare“, care visa reunificarea imperiului şi respingerea triburilor germanice. De fapt, Iustinian, nu Teodosie sau Constantin, a fost cel care a făcut din Biserică o Biserică de stat şi a transformat erezia într-o crimă împotriva statului. (Executarea lui Servet la Geneva în 1553, după cum s-a menţionat mai devreme, a fost în conformitate cu Codul lui Iustinian, promulgat cu un mileniu mai devreme.) Iustinian s-a străduit să menţină autoritatea Crezului Calcedonian, permiţând în acelaşi timp ca acesta să fie interpretat într-un mod care să îi mulţumească pe monofiziţi. El era dispus să recunoască primatul ecleziastic al Romei[38], dar a urmărit şi să limiteze puterea reală a papilor.

Teologia lui Leonţiu din Bizanţ a încurajat această împăcare cu monofiziţii, dar unul dintre ei, Petru Fullo din Antiohia, a mers prea departe. El a adăugat la *Trisaghion*, sau *Sanctus*, aceste cuvinte tulburătoare: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, *care ai fost răstignit pentru noi*, miluieşte-ne pe noi“. Această adăugire atribuia în mod clar suferinţa uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi, în măsura în care Trisaghionul, derivat din Isaia 6:3, era înţeles ca un imn către Dumnezeu Unul-Treime. În Controversa celor Trei Capitole din 544, Teodor de Mopsuestia a fost condamnat postum, împreună cu o scrisoare a lui Ibas din Edessa şi câteva cărţi ale lui Teodoret, în ciuda faptului că, la Calcedon, Ibas şi Teodoret fuseseră declaraţi în mod expres ortodocşi. Deşi creştinii apuseni s-au opus acestei condamnări postume, papii au ezitat, până când papa Vigiliu a apărut la Conciliul al V-lea Ecumenic, convocat la Constantinopol în 553. Vigiliu a protestat faţă de aceasta şi a fost prompt dezaprobat de Iustinian; la scurt timp după aceea, el a cedat în faţa reafirmării de către conciliu a condamnărilor din 544. Conciliul a mers mai departe decât Leonţiu în concesiile făcute monofiziţilor, reafirmând unitatea ipostatică a naturilor, a naturii divine a Logosului cu o natură omenească enipostatică.

d. Poziţia monotelită

Unitatea externă impusă de Iustinian nu a mulţumit pe nimeni; succesorii săi mai slabi nu au putut să o menţină. În această perioadă, argumentele teologice au cedat din ce în ce mai mult în faţa presiunii imperiale şi a

intrigilor politice. Aparenta concesie făcută monofiziților, conceptul de natură omenească anipostatică (sau, am putea spune, impersonală) a lui Cristos, a dat naștere la noi discuții privind natura voinței sale: era divină sau omenească? A existat o singură voință? Papa Leon și Calcedonul recunoscuseră două voințe; dar doctrina nu era stabilită oficial. De aici a apărut o nouă poziție de compromis, cea care recunoștea două naturi, dar numai *hen thélema*, „o singură voință“, în Cristos (de aici termenul de monotelism). Această idee a făcut din Cristos un subiect cu adevărat personal, dar i-a redus natura omenească la ceva impersonal și lipsit de viață: ce s-a întâmplat cu agonia sa din Grădina Ghetsimani? Argumentul împotriva acestei teze a fost punctul de vedere conform căruia, dacă există cu adevărat o natură, aceasta trebuie să posede toate atributele necesare ale naturii omenești; ea include o voință, precum și un suflet. Într-un anumit sens, este nedumeritor faptul că noțiunea unei naturi omenești anipostatice a putut apărea ca alternativă la viziunea apolinaristă a unui trup lipsit de suflet rațional, întrucât pare atât de asemănătoare. Un suflet anipostatic pare o contradicție în termeni.

Dacă îl înțelegem corect pe Leonțiu din Bizanț, atunci când a numit natura omenească a lui Isus „anipostatică“, el a vrut doar să spună că aceasta nu a existat deloc până când nu și-a primit existența în Persoana Fiului întrupat. Ea nu preexista și, prin urmare, nu avea un ipostas propriu și independent, dar când a început să existe, ea a apărut deodată deplină. Este riscant să încercăm să simplificăm concepte atât de dificile ca acesta, dar monofiziții par să fi conceput un moment sau un interval în care natura divină și cea omenească existau separat. Natura omenească a fost asumată de Logos la întrupare, iar apoi a încetat să mai existe ca atare, formând apoi o parte a „naturii unice întrupate“. Ar fi mai ușor de înțeles această idee dacă am putea presupune că întruparea reală a Logosului a avut loc la un moment dat după conceperea lui Isus omul, astfel încât omenitatea sa, sau natura omenească, ar fi putut avea o existență reală, de sine stătătoare, înainte de întrupare. Cu toate acestea, monofiziții sunt de acord atât cu ortodocșii, cât și cu nestorienii, susținând că întruparea și, prin urmare, unirea naturilor au început odată cu însăși zămislirea lui Isus. Prin urmare, natura omenească a lui Isus pare a fi un simplu postulat, care nu mai există

din momentul zămislirii şi care subzistă doar în teorie înainte de aceasta. Poziţia ortodocşilor moderaţi, potrivit căreia Isus a avut o natură omenească anipostatică, pare să spună, de fapt, că Isus a avut doar o natură omenească potenţială înainte de întruparea reală şi că, la întrupare, natura omenească anipostatică (potențială) a devenit ipostatică (individuală şi reală) prin unirea cu ipostasul divin, Logosul.

Cei mai mulţi cititori moderni vor avea dificultăţi în a înţelege ce a însemnat conceptul de natură omenească anipostatică şi nu vor putea pricepe cum de controversa a putut căpăta o asemenea importanţă. Semnificaţia sa constă în faptul că, pentru teologia creştină, marea promisiune a mântuirii depinde atât de dumnezeirea, cât şi de natura omenească a lui Cristos. Dacă el nu este Dumnezeu, nu este capabil să răscumpere natura omenească, dar dacă nu este şi om, nu există nici o raţiune pentru care meritul lucrării sale să se răsfrângă asupra omenirii. Termenul *hypóstasis* a fost introdus pentru a o scoate la capăt cu doctrina Sfintei Treimi. În Treime, fiecare ipostas, sau Persoană divină, este pe deplin Dumnezeu; Dumnezeirea însăşi, sau natura divină, nu este o altă Persoană alături de Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. A spune că există o natură omenească deplină şi completă, care posedă toate atributele omeneşti esenţiale, inclusiv o minte, un suflet şi o voinţă, sugerează că există un alt ipostas, un al doilea ipostas sau o persoană omenească, alături de ipostasul divin al Fiului care s-a întrupat în Cristos. Această sugestie pare să-l împartă pe Cristos în doi oameni, dintre care unul este divin, dar nu poate fi om, iar celălalt este om şi, în mod corespunzător, nu poate fi Dumnezeu. Controversele monofizite şi monotelite dezvăluie încă o dată dificultatea inerentă de a spune mai mult decât permit limitele impuse la Calcedon.

Controversele monofizite şi monotelite au avut consecinţe politice majore. În secolul al VII-lea, mai întâi perşii, apoi arabii au profitat de resentimentele monofiziţilor faţă de Constantinopol pentru a cuceri Egiptul şi Siria, unde monofiziţii erau numeroşi şi răzvrătiţi. Diversele încercări imperiale de a restabili unitatea au dus la o reconciliere temporară cu monofiziţii. Ele au introdus în mod inutil o nouă problemă în rândurile acelei părţi a creştinătăţii care încă îşi menţinea ortodoxia. În general, ortodocşii obişnuiau să vorbească despre două energii şi două voinţe în

Cristos, deşi se întâlnesc şi expresiile „o singură energie“ şi „o singură voinţă“; devotamentul monofiziţilor faţă de o singură energie şi o singură voinţă i-a determinat în mod natural pe adversarii lor să susţină mai degrabă contrariul. De fapt, termenul grecesc *enérgeia* era folosit de către teologii vremii nu în sensul de ,,putere“ sau ,,forţă“, ci mai degrabă de ,,efect“; în acest sens, este uşor de postulat mai multe *enérgeiai* în Cristos. Chestiunea uneia sau a două voinţe era mai dificilă, mai ales că existau mulţi „monoteliţi“ care aderau la Calcedon şi repudiau monofizismul, dar care încă mai ţineau la doctrina unei singure voinţe în Cristos.

Înţelegerea monotelită a voinţei lui Cristos este în mod clar un rafinament al doctrinei antiohiene anterioare despre cele două naturi ale lui Cristos. Toţi monofiziţii erau monoteliţi, dar mulţi monoteliţi acceptau doctrina celor două naturi. Ei au încercat să o explice pe baza înţelegerii lor despre ce înseamnă voinţa. Asemenea celorlalţi calcedonieni, ei vedeau unitatea lucrării lui Cristos nu într-o uniune a celor două naturi ale sale, ci mai degrabă în unitatea Persoanei sale, şi au continuat să afirme că această unitate personală, în mod concret, înseamnă o singură voinţă. O voinţă dublă ar distruge unitatea Persoanei. Această acuzaţie este similară, desigur, cu atacurile iniţiale ale lui Chiril şi ale partizanilor săi împotriva lui Nestorie şi cu acuzaţiile lui Eutihie şi Dioscor împotriva formulei de compromis din 433. Deşi nestorienii şi monofiziţii intransigenţi au fost pierduţi pentru imperiu, preocupările teologice legitime ale ambelor părţi au continuat să se facă simţite printre ortodocşii rămaşi. Acest lucru a dus la o înţelegere tot mai rafinată a naturilor şi a Persoanei lui Cristos. Potrivit înţelegerii monoteliţilor, nici sufletul omenesc al lui Isus şi nici trupul său omenesc nu au acţionat vreodată altfel decât pe baza voinţei Logosului. Strigătul de agonie din Grădina Ghetsimani (Matei 26:42) nu a fost expresia unei dizarmonii între voinţa omenească şi cea divină în Cristos, ci mai degrabă expresia faptului că acel care era Cristos suferea cu adevărat de teamă şi durere în contemplarea pătimirii sale care se apropia.

Dacă această relatare nu este citită ca o indicaţie a unui conflict între cele două voinţe în unicul Cristos, atunci ea ne pune în faţa unei dovezi a necesităţii doctrinei trinitare care ne spune că Fiul şi Tatăl sunt Persoane distincte. Aparenta dezbinare temporară dintre voinţele lor este destul de

coerentă cu punctul de vedere ortodox că ei sunt de fapt Persoane distincte. Dacă ar trebui să explicăm strigătul de suferinţă al lui Cristos în termeni de conflict între o voinţă omenească şi una divină, analogia ar sugera cu siguranţă că Cristos este format din două persoane.

Poziţia monotelită reprezintă o îmbunătăţire semnificativă faţă de cristologia oarecum paradoxală a lui Leonţiu din Bizanţ; valoarea sa constă în interesul acordat lui Cristos ca subiect activ, aşadar ca Persoană reală, şi nu ca un fel de receptacul teologic în care se combină elemente divine şi omeneşti. Dar, din nefericire, chiar şi acest rafinament al poziţiei diofizite are slăbiciunea că pare să îl priveze pe Cristos de viaţa sa omenească. Conceptul de natură omenească a lui Isus drept anipostastică, idee care era încă vagă la Leonţiu, capătă acum sensul concret conform căruia naturii sale omeneşti îi lipsea voinţa. „Forţa monoteliţilor a constat în înţelegerea nouă şi mai profundă a ceea ce înseamnă *hypóstasis* şi *anhypóstasis*, dar slăbiciunea lor a constat în incapacitatea de a duce la bun sfârşit desăvârşirea ambelor naturi. În schimb, forţa ortodoxiei a constat în accentul pus pe dubla perfecţiune şi slăbiciune a acestor concepţii inerte despre *hypóstasis* [ipostas], *anhypóstasis* [anipostas] şi *enhypóstasis* [enipostas; procesul prin care natura omenească anipostatică dobândeşte un ipostas propriu, cel al Logosului, prin întrupare]“[39]. Ortodocşii au continuat să-i acuze pe monoteliţi că neagă capacitatea naturală a naturii omeneşti; ceea ce se pare că au vrut să spună este doar că voinţa omenească nu a fost niciodată activată independent de Logos –, iar această poziţie este greu de combătut fără a părea să scindeze însăşi personalitatea lui Cristos.[40]

e. Maxim Mărturisitorul şi împăratul Heraclie

Excepţionalul teolog al secolului al VII-lea, Maxim Mărturisitorul (cca 580–662), a fost, de asemenea, cel mai puternic oponent al poziţiei monotelite. Teologia sa a dat tonul pentru evoluţiile ulterioare ale gândirii greceşti. Ultimul mare împărat roman de răsărit, care a condus oarecum ceva echivalent cu jumătatea estică a vechiului imperiu, Heraclie (610–641), a fost comparat cu Iustinian I prin energia şi capacitatea sa. Spre deosebire de Iustinian, el nu s-a confruntat cu grupurile de triburi germanice, ci mai întâi cu monarhia persană renăscută, apoi cu năvala

islamului, care a cucerit Damascul în 635, Ierusalimul şi Antiohia în 637 şi Alexandria în 642. În 638, în timp ce dezastrul militar era în plină desfăşurare, Heraclie a făcut o încercare de a opri disputele autodistructive ale creştinilor prin emiterea documentului *Ékthesis Písteos*. Acţionând la sfatul patriarhului Serghie al Constantinopolului şi al papei Honorius (†638), Heraclie a interzis orice discuţie despre una sau două energii; într-o scrisoare către Serghie, papa Honorius a afirmat doctrina voinţei unice, pe care o considera evidentă şi dincolo de orice controversă. Această scrisoare a lui Honorius i-a adus condamnarea din partea multor succesori ai săi, care au catalogat atât poziţia monoteliţilor, cât şi pe cea a papei Honorius drept eretice. (Aceasta a devenit faimoasa *Causa Honorii* [Cazul lui Honorius], folosită ca argument împotriva infailibilităţii papale în 1870. Modul oficial romano-catolic de a trata această aparentă excepţie de la ortodoxia papală este de a spune că Honorius nu vorbea *ex cathedra* atunci când i-a scris lui Serghie.)

În controversa cristologică din zilele lui Nestorie încoace, se poate observa o schimbare a punctului de interes. Mai întâi Apolinarie şi partizanii săi, mai târziu Chiril şi, în cele din urmă, monofiziţii au fost animaţi de dorinţa de consecvenţă doctrinară şi teologică pe baza *homooúsion*-ului de la Conciliul de la Niceea. Acest lucru explică apelul lor continuu la Atanasie, precum şi falsurile care îi atribuiau lucrări ale lui Apolinarie, inclusiv celebra formulare „o singură natură întrupată“, lui Atanasie. Nestorie şi antiohienii, dimpotrivă, încercau să facă dreptate Persoanei omeneşti şi istorice a lui Isus Cristos şi să nu permită substituirea unei doctrine a întrupării Persoanei Fiului întrupat.

Totuşi, în momentul controversei monotelite, rolurile sunt inversate. Acum, susţinătorii consecvenţi ai celor două voinţe par să fie motivaţi de preocupări dogmatice şi teologice, în timp ce monoteliţii sunt interesaţi în primul rând de menţinerea realităţii istorice a Persoanei lui Cristos. Dioteliţii, în general vorbind, îşi iau drept temei şi punct de plecare crezul, sau mai degrabă formula de credinţă a doctrinei calcedoniene a celor două naturi. Isus a avut două naturi perfecte şi complete; pentru a fi desăvârşită şi completă, natura sa omenească trebuie să fi avut şi o energie şi o voinţă proprii – consecvenţa teologică o cere, indiferent de posibilele implicaţii

pentru Persoana tangibilă şi concretă a lui Isus Cristos. Preocuparea monoteliţilor, după cum am văzut, a fost să facă dreptate realităţii trăite a lui Isus cel istoric; ei au insistat asupra *homooúsion*-ului, adică asupra consubstanţialităţii sale cu Tatăl, însă acesta era pentru ei cadrul dogmatic, nu fundamentul trăirii. Definirea a două voinţe şi a două energii în Isus ar fi făcut, în opinia lor, să fie necesar să-l vedem ca pe o formulă teologică mai degrabă decât ca pe o Persoană reală, istorică.

Dacă am adopta poziţia monotelită, ce se întâmplă cu evidenta împotrivire a lui Cristos în faţa morţii sale iminente, din timpul agoniei din Ghetsimani? Monoteliţii pot sublinia faptul că, în conformitate cu doctrina trinitară, Tatăl şi Fiul sunt Persoane distincte şi, prin urmare, pot avea voinţe diferite. La aceasta, apărătorii celor două voinţe răspund că această teză distruge unitatea dumnezeirii, deoarece îl pune pe Fiul în contradicţie cu Tatăl. Maxim a afirmat că Isus a avut o voinţă omenească liberă şi că aceasta s-a exprimat liber, dar, în virtutea unităţii sale intime cu Logosul, a acţionat în mod imuabil şi în acord armonios cu acesta. El a reinterpretat referirea lui Chiril la o singură energie ca reprezentând o încercare de a sublinia acordul intim dintre cele două energii.

Teologia monoteliţilor şi „respingerea“ ei de către Maxim reprezintă probabil ultima etapă a unui efort de secole de a înţelege ce înseamnă unitatea dintre divinitate şi natura omenească în Cristos. Iniţial, unitatea personală, *hénosis kath'hypóstasin*, a fost exprimată de Chiril ca o *hénosis physiké*, ,,unire fizică (naturală)“; Crezul de la Calcedon a fost cel care a cerut ca această unitate să fie definită în termenii unei naturi omeneşti anipostatice, timp în care s-a continuat efortul de a considera această natură omenească anipostatică, aflată în uniune cu Logosul, ca pe o Persoană reală, omenească (şi divină). Ipostasul divin al Logosului a luat în sine voinţa omenească drept instrument al activităţii sale.

La aproape un deceniu după *Ékthesis*-ul lui Heraclie, timp în care atât Siria, cât şi Egiptul căzuseră în mâinile arabilor, Maxim a reuşit să-l convingă pe papa Martin I († 655) să ia măsuri împotriva decretului şi împotriva *Typos*-ului similar, emis de împăratul Constans II în 648. Constans [numit Pogonatos, *i.e.* „Bărbosul“] i-a tratat atât pe papă, cât şi pe Maxim ca pe nişte trădători, astfel că amândoi au murit în exil. El însuşi a

fost asasinat în 668. Schimbarea circumstanţelor politice – pierderea ţinuturilor preponderent monofizite în favoarea islamului – l-a făcut pe succesorul său, Constantin IV [„cel Nou“] (668–685), să fie interesat de restabilirea armoniei cu Roma, pentru a nu suferi un dezastru similar şi în Occident, unde încă mai deţinea vaste posesiuni. Constantin IV este cel care a convocat Conciliul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol în 680–681, aşa-numitul Trullan. Noul papă, Agaton (cca 577–681), şi-a asumat în cadrul Conciliului al VI-lea Ecumenic o importanţă similară cu cea de care se bucurase Leon I, prin legaţii săi, la Calcedon. Papa şi împăratul au căzut de acord asupra doctrinei celor două naturi, şi nu numai că patriarhul monoteliţilor din Constantinopol a fost anatemizat, dar şi răposatul papă Honorius a fost condamnat postum. Poziţia monoteliţilor, deşi repudiată, a continuat să supravieţuiască; Biserica maronită din Libanul stăpânit de arabi a rămas monotelită până în 1182, când sub presiunea cruciadelor s-a unit cu Roma.

Acest al şaselea Conciliu Ecumenic a reprezentat sfârşitul conflictelor. Niceea şi Calcedonul, în ciuda caracterului categoric al hotărârilor lor, au stârnit la fel de multe controverse pe câte au rezolvat, dar Conciliul al VI-lea Ecumenic a însemnat, în sfârşit, finalul unei ere. După cum comentează Seeberg, a fost o consecinţă necesară a Crezului de la Calcedon. Cele două forme de bază ale cristologiei – Logosul devenit trup (Apolinarie) şi Logosul asumându-şi un anumit om (Nestorie) – au fost în sfârşit reconciliate, cu siguranţă nu în ultimul rând prin faptul că cei mai mulţi adepţi ai lor au şlefuit teoriile, şi pe ei înşişi de asemenea, până la epuizarea reciprocă. În pofida succeselor iniţiale ale ideii de întrupare, reflectate în lunga domnie a formulei „o singură natură întrupată“, după Calcedon s-a impus în cele din urmă doctrina desăvârşirii ambelor naturi. Deşi Conciliul de la Calcedon a avut loc în timp ce Nestorie era încă în viaţă şi a repetat condamnarea sa ca eretic, vedem retrospectiv că vârstnicul patriarh trimis în exil a avut în esenţă dreptate atunci când a văzut în Crezul de la Calcedon justificarea celor mai profunde preocupări ale sale. Numele lui Leonţiu din Bizanţ şi al lui Maxim Mărturisitorul marchează începutul şi sfârşitul vechii polemici în jurul Calcedonului. Leonţiu a sugerat un concept, cel al naturii omeneşti anipostatice, care la vremea respectivă părea să îl apropie de

opiniile lui Chiril şi chiar de cele ale monofiziţilor. Maxim a păstrat terminologia uniunii ipostatice, dar prin ea a înţeles ceva diferit şi mult mai important: o unitate reală a voinţei divine şi omeneşti în unicul ipostas al lui Isus Cristos. Graţie secolelor de controverse, doctrina Bisericii despre Cristos a continuat – şi continuă – să afirme natura sa omenească desăvârşită şi deplină. De-a lungul veacurilor creştine, în mod repetat, se dezvoltă tendinţe de a-l înţelege pe Isus în ceea ce putem numi un sens monofizit, apolinarist sau chiar gnostic, lipsindu-l astfel de adevărata natură omenească. Nici Calcedon şi nici Trullanul nu pot împiedica această tendinţă, care pare să reflecte un impuls natural al simţului religios omenesc. Însă aceste concilii stau ca nişte bastioane împotriva unor astfel de tendinţe şi ca martori ai convingerii creştine că Mântuitorul este unul dintre noi, că Fiul lui Dumnezeu este Fiul omului.

8. Concluzii cristologice

Conciliul de la Calcedon, ale cărui decizii au fost reafirmate la Trullan în 680–681, ne-a oferit formularea doctrinei cristologice pe care o numim astăzi ortodoxă. De ce a fost însă nevoie de mai bine de două secole pentru ca dezbaterile pe acest subiect să înceteze, doar pentru a ne lăsa cu ceea ce fusese deja spus în 451? Răspunsul se află cu siguranţă în următoarea afirmaţie: Calcedonul a realizat în realitate doar ceea ce pretinde crezul său – discreţie – şi nimic mai mult. Crezul îi invită pe creştini să predice „pe Unul şi Acelaşi Cristos, Fiu, Domn, Unicul Născut, cunoscut în două firi, fără confuzie, fără schimbare, fără divizare, fără separare, deosebirea dintre firi nefiind în niciun fel desfiinţată din cauza unirii, ci mai degrabă păstrându-se specificul fiecărei firi şi concurgând într-o singură Persoană şi într-un singur ipostas, nu împărţit sau divizat în două Persoane, ci Unul şi Acelaşi Fiu, Unicul Născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Cristos“[22]. Acesta nu era atât un program, cât o limită – programul era de a propovădui unul şi acelaşi Fiu în două naturi; limita, de a face acest lucru fără confuzie, amestec, divizare sau separare. Această învăţătură nu a fost fundalul Calcedonului, ci viitorul său. Calcedon a stabilit scopul şi limitele pentru învăţătura care urma să vină. Până la Conciliul al VII-lea Ecumenic, două

sute treizeci de ani mai târziu, această învăţătură a fost rafinată şi s-au făcut multe progrese. Dar până în zilele noastre nu s-au mai făcut progrese suplimentare substanţiale; încercările reînnoite, cum ar fi cristologia chenotică din secolul al XIX-lea sau cristologia seculară din ultimii ani, trebuie văzute mai degrabă ca niște pași înapoi decât ca nişte progrese.

Numele lui Chiril continuă să fie venerat ca învăţător al ortodoxiei; Biserica Romano-Catolică i-a conferit titlul de doctor al Bisericii abia în anul 1882. Cu toate acestea, punctul de vedere pe care l-a îmbrăţişat, cu monofizismul său implicit, a fost treptat înlăturat de punctul de vedere diofizit, care este atât de apropiat de cel al adversarului său condamnat, Nestorie. De fapt, punctul de vedere diofizit s-a impus atât de profund ca ortodox, încât termenul „diofizit“ ni se pare ciudat și nefamiliar, și trebuie definit. Termenul de „monofizism“ este mai familiar ca denumire a unei ramuri mari, deşi oarecum izolate, a creştinătăţii. Triumful final al intuiţiei lui Nestorie şi al teologiei antiohiene în toate ramurile de limbă greacă şi latină ale creştinătăţii a însemnat recunoaşterea faptului că în Isus Cristos avem o unitate a lui Dumnezeu cel viu şi a unui om viu, nu doar o teantropie sau o natură divino-umană.

Este corect să spunem că la Calcedon politica a creat teologia? Nu există nici o îndoială că factorii politici au jucat un rol, și chiar unul foarte important. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că însuși conţinutul Noului Testament, precum şi formularea şi fixarea pe care doctrina lui Cristos a primit-o la Niceea şi Calcedon au propria lor logică, o logică ce a influenţat atât politicienii și politicile lor, cât și teologii și teoriile lor.

Ar fi greșit să vedem în această evoluţie victoria gândirii latine asupra celei greceşti, sau a politicii de la Roma asupra celei din Constantinopol și Alexandria. Doctrinele monofizite, care au fost în final respinse, au reflectat totuși o preocupare tipic grecească, aceea pentru unitatea dintre creatură și Creator, dintre omenesc și divin. Dar viziunea antiohiano-romană despre cele două naturi, care a triumfat în cele din urmă, a reflectat de asemenea o preocupare grecească, aceea pentru individul istoric și pentru Persoana și istoria sa omenească. Se pare că nu există nici o modalitate de a aborda mesajul trinitar și întrupat al Noului Testament fără a folosi categoriile și conceptele civilizaţiei elenistice, în care a fost proclamat Noul Testament.

Creştinii contemporani care pledează pentru un fel de dezelenizare şi resemitizare a creştinismului ar trebui să fie conştienţi de faptul că, dacă s-ar realiza acest lucru, s-ar putea să se facă în detrimentul doctrinelor despre Sfânta Treime şi întrupare.

---

20. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, tr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 168 (n. tr.).

21. Termenul este folosit pentru un semn care este capabil să distingă un grup etnic de altul. Vezi episodul biblic din Judecători 12, 6 (n. red.).

22. Din volumul *Hotărârile dogmatice ale celor şapte sinoade ecumenice*, coord. Sorin Şelaru, Basilica, Bucureşti, 2018 (n. red.).

11
PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

Fiind în această stare nu am introdus numele lui Pelagius în scrierea mea, în care i-am combătut aceeaşi carte, gândindu-mă că ar fi mai de folos dacă aş păstra prietenia cu el, respectându-i sentimentele, cu toate că nu i-am cruţat deloc cele scrise. — Augustin, *Despre faptele lui Pelagius* 47[23]

Formula care a pus capăt controverselor trinitare şi cristologice a fost stabilită la Calcedon în 451, deşi au fost nevoie de încă două secole pentru a atinge acest obiectiv. De fapt, obiectivul nu a fost atins decât atunci când Siria şi Egiptul, acolo unde nestorianismul şi monofizismul erau puternice, au fost cucerite de arabi. Consensul teologic cu privire la doctrinele despre Treime şi Persoana lui Cristos a persistat cu puţine întreruperi până în epoca Reformei. Apoi, deşi principalii reformatori protestanţi au fost loiali Calcedonului, insistenţa lor asupra Scripturii i-a îndepărtat în mod neaşteptat pe mulţi dintre adepţii lor de ortodoxia trinitară şi cristologică, pe care liderii încă o păstrau.

În perioada în care conflictele trinitare şi cristologice făceau ravagii, au apărut şi alte controverse, dintre care două merită o atenţie specială: problema *lapsi*-lor („cei ce s-au lepădat“, adică a creştinilor căzuţi de la credinţă) şi problema predestinării, sau a libertăţii voinţei. Cele două chestiuni sunt legate în măsura în care o doctrină riguroasă a predestinării face ca lepădarea, sau căderea de la credinţă, să pară imposibilă. Întrucât s-a abătut asupra Bisericii din cauza durelor persecuţii, problema creştinilor care s-au lepădat de credinţă a devenit o preocupare serioasă înainte de a exista o controversă privitoare la predestinare.

1. Căderea de la credinţă

Teologia ortodoxă ne învață că vechea cădere a omului a corupt natura omenească în așa fel încât oamenii au devenit incapabili să se mântuiască singuri, sau chiar să facă pași înspre a primi mântuirea, în afară de harul gratuit și anticipativ al lui Dumnezeu. (Termenul „anticipativ“ indică faptul că harul este dat înainte ca individul să înceapă să se întoarcă la Dumnezeu.) Același termen, *lapsus*, desemnează atât căderea lui Adam și a Evei, cât și greșeala comisă atunci când creștinii se leapădă de Cristos, mai degrabă decât să înfrunte persecuția. Terminologia indică faptul că lepădarea de Cristos era văzută ca o problemă teribil de gravă.

Creștinismul a fost supus unor persecuții repetate în primele două secole de existență, dar una dintre cele mai eficiente a fost persecuția intensă, sistematică și bine planificată a împăratului Decius (249–251), primul conducător competent după patruzeci de ani. La fel ca și „bunul împărat“ Marcus Aurelius (161–180), Decius a considerat Biserica o amenințare la adresa unității imperiului și era în mod dureros conștient de faptul că Biserica era tot mai puternică în timp ce imperiul devenea tot mai slab.

Decius a hotărât să atace Biserica, vânându-i conducătorii și confiscându-i Scripturile, alte texte spirituale și materialele folosite în cult. Suspendată temporar sub succesorul lui Decius, Gallus (251–253), persecuția a fost reluată cu toată intensitatea sub Valerian (253–260). În timpul acestui deceniu sângeros, un număr foarte mare de creștini au fost executați; alții, precum Origen, nu au fost executați, dar au murit ca urmare a torturii la care au fost supuși.

Ținând cont că persecuția a fost rapidă și nemiloasă, iar multe comunități au fost rapid văduvite de conducătorii lor, nu este surprinzător faptul că un număr mare de creștini și-au abandonat credința. Unii chiar au renunțat la Cristos și au început să aducă sacrificii zeilor romani. Alții, așa-numiții *libellatici*, au mituit autoritățile pentru a le da un *libellus*, „certificat“ care să ateste că au făcut acest lucru, deși în realitate nu o făcuseră. Odată ce persecuția severă a luat sfârșit, mulți dintre acești creștini căzuți de la credință au fost cuprinși de remușcări și au dorit să reintre în comuniune cu Biserica. Adesea, ei apelau la mărturisitori pentru a mijloci pentru ei; mărturisitorii erau oameni care suferiseră pentru credință fără a fi executați. Acești mărturisitori se bucurau de o mare autoritate morală și, adesea, se

pare că au fost generoşi în a-i ierta pe cei ce se lepădaseră de credinţă – poate pentru că învăţaseră cât costă să rămâi neclintit în credinţă.

Ciprian (cca 200–258), episcop al Cartaginei aproximativ între anii 248–258, a supravieţuit persecuţiei lui Decius printr-o iscusită fugă. La întoarcere, a încercat să pună ordine în procedura de readmitere a celor care îşi abandonaseră credinţa. A restrâns autoritatea mărturisitorilor de a acorda uşor reintrarea în Biserică, dar a permis-o în anumite condiţii. Acest lucru a stârnit mânia rigoriştilor care credeau că acest lucru nu ar trebui să fie niciodată posibil. Novaţian, un prezbiter roman care se distinsese prin opoziţia faţă de modalism, a condus un grup de adepţi în afara Bisericii „laxe“, pe motiv că cei care au comis păcate de moarte pur şi simplu nu puteau fi readmişi în Biserică (mai exact, apostaţii, criminalii şi adulterinii).

Novaţian, strict vorbind, a fost un schismatic (cineva care se separă de Biserica catolică), nu un eretic, dar în secolul al V-lea legislaţia imperiului creştin l-ar fi inclus în rândul ereticilor. O schismă mai gravă a fost cea începută de Donatus în Africa de Nord, în 311, chiar înainte ca împăratul Constantin cel Mare să introducă toleranţa. Donatus a negat că botezul administrat de eretici este valid, chiar dacă fusese folosită formula corectă, astfel că i-a rebotezat pe toţi cei pe care i-a întâlnit şi al căror botez iniţial fusese săvârşit de către un eretic.

În vremurile noastre, în care toleranţa, ba chiar indiferenţa făţişă faţă de diferitele practici, cum ar fi botezul, este regula, poate părea ciudat că o dispută asupra rebotezării a putut agita atât de mult Biserica, încât Constantin, după ce s-a aliat cu creştinismul, a decis să intervină personal. După cum ştim, Constantin era preocupat în mod deosebit de unitatea şi armonia în Biserică, deoarece se aştepta ca Biserica să-l ajute să-şi păstreze imperiul unit. Chestiunea botezului sau a rebotezării poate părea o problemă disciplinară minoră în comparaţie cu doctrina consubstanţialităţii, în favoarea căreia a intervenit şi Constantin. Fără o doctrină clară a dumnezeirii Fiului – ceea ce exprima consubstanţialitatea – creştinismul ar fi putut să se rupă în diferite şcoli speculative.

Poate în mod surprinzător, practica botezului a avut o importanţă similară pentru unitatea Bisericii. Dacă doctrina despre Cristos este temelia duhovnicească a Bisericii, practica botezului este mijlocul eficient de a

aduce oamenii în ea. Dacă nu putem fi siguri că suntem încorporaţi în Cristos prin botez, atunci simplul fapt al cunoaşterii consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl nu ne-ar fi de mare folos. Adevărata întrebare era dacă ceremonia botezului, săvârşită corect, garanta încorporarea omului în Biserică, sau dacă eficacitatea ei depindea de calităţile duhovniceşti ale slujitorului. Un credincios vigilent putea verifica dacă un botez a fost săvârşit în mod corect; ceea ce nu prea putea şti era calitatea duhovnicească a slujitorului. Cea mai mare parte a Bisericii a respins poziţia lui Donatus, iar o serie de împăraţi au făcut presiuni asupra donatiştilor pentru a se supune corpului principal al Bisericii.

De-a lungul secolelor, creştinii au avut tendinţa de a se îndrepta către cei percepuţi drept adevăraţi lideri spirituali, iar dacă Biserica în ansamblul ei ar fi acceptat ideea că validitatea unui sacrament depinde de calitatea slujitorului, această situaţie ar fi putut deveni în curând incontrolabilă.

Problema persecuţiei şi a eşecului stăruinţei în credinţă faţă de Cristos, în timpul persecuţiei, le-a oferit rigoriştilor exemple de clerici al căror comportament li se părea că le face slujirea suspectă şi, de fapt, lipsită de valoare. După persecuţia lui Valerian, următorul mare val de nenorociri s-a abătut asupra Bisericii în timpul administraţiei necruţătorului şi eficientului împărat Diocleţian (284–305). Diocleţian este faimos pentru eforturile sale de a raţionaliza guvernarea imperiului şi de a organiza administraţia acestuia, precum succesiunea la tron într-un mod stabil şi de încredere. Una dintre sarcinile pe care şi le-a propus a fost să elimine Biserica văzută ca un corp străin, antisocial şi detestabil în imperiul său: el îi privea pe creştini ca şi cum aceştia ar fi fost de fapt vinovaţi de comportamentul antisocial pe care Tertulian îl negase în *Apologia* sa de la începutul secolului. Episcopul Mensurius din Cartagina (†311) şi arhidiaconul său, Cecilian, s-au străduit să-şi împiedice enoriaşii să intre în conflict cu autorităţile şi au încercat să-i descurajeze pe cei care căutau cu ardoare să fie arestaţi şi martirizaţi. După moartea lui Mensurius, rigoriştii s-au opus toleranţei arătate faţă de cei care îşi lepădaseră credinţa sau care au scăpat de persecuţie prin mituirea funcţionarilor. Donatus din Casae Nigrae, trimis de episcopii din Numidia pentru a media conflictul, a trecut de partea rigoriştilor şi a numit un nou episcop, pe Maiorinus. Exact în acel moment, Constantin îl învinsese şi îl

omorâse pe Maxentius (†312), iar colegul său imperial, Licinius, l-a învins şi ucis pe ultimul persecutor ferm al Bisericii, Maximin Daia († 313). Licinius a promulgat aşa-numita Constituţie, sau Edictul de la Milan, în numele său şi al lui Constantin, în 313. Constantin i-a cerut episcopului Romei, Miltiade, să judece disputa din Cartagina. Miltiade a decis în favoarea lui Cecilian, care fusese consacrat înaintea lui Maiorinus, dar Maiorinus şi mai ales Donatus nu au acceptat acest verdict şi au creat o schismă. În esenţă, donatiştii nu propovăduiau nimic eretic în adevăratul sens al cuvântului, dar refuzau să recunoască ideea că sfinţenia Bisericii stă în integritatea ei ca instituţie; ei insistau că sfinţenia ei trebuie să se întemeieze pe excelenţa duhovnicească a conducătorilor ei. În ciuda presiunilor exercitate asupra donatiştilor atât de Biserică, cât şi de stat, aceştia au supravieţuit în Africa de Nord până la apariţia islamului. Puterea lor a fost însă zdruncinată în urma Disputei din Cartagina (411), în care Augustin însuşi a fost principalul lor adversar, solicitând cu succes ca puterea statului să fie folosită împotriva lor. Făcând uz de sloganul biblic *compelle intrare*, „sileşte-i să intre“, smuls din contextul său din Luca 14:23, Augustin a oferit o încurajare ecleziastică statului care era înclinat să-şi folosească puterea poliţienească pentru a crea o Biserică unificată.[1] În orice caz, autorităţile imperiale erau puternic înclinate să facă acest lucru, cu sau fără aprobarea ecleziastică, dar faptul că Augustin nu numai că a aprobat o astfel de represiune, ci chiar a solicitat-o, aruncă o umbră întunecată asupra celui mai important teolog al Bisericii primare din Occidentul latin.

Zelul lui Augustin pentru a impune conformismul în materie spirituală poate părea ciudat în lumina faptului că el este cel mai elocvent purtător de cuvânt pentru doctrina predestinării din Occident, ba chiar din întreaga Biserică primară. Disputa sa cu Pelagius (activ la Roma în jurul anilor 400–420), călugăr britanic, susţinător al libertăţii voinţei, este mult mai celebră şi poate mai justificată decât atacurile sale împotriva donatiştilor. Dar, la urma urmei, Augustin a avut în opoziţia faţă de viziunea pelagiană mai puţin succes decât în opoziţia faţă de donatism. Nu există o reală tradiţie donatistă care să străbată istoria creştinismului, dar doctrinele pelagiene privitoare la bunătatea naturală a omului şi la libertatea voinţei omeneşti au

revenit de nenumărate ori în istoria Bisericii. În ciuda condamnărilor frecvente din partea conciliilor și a unor lideri bisericești, spiritul pelagian s-a dovedit imposibil de înlăturat; el pare să prevaleze, cel puțin la nivel popular, iar în forma mai puțin drastică, pe care o cunoaștem sub numele de semipelagianism, pare să fie răspândit într-o mare parte din romano-catolicismul de masă. O abordare protestantă mai prudentă a libertății voinței a fost propusă, după moartea lui Luther, de către asociatul său Philip Melanchthon (1497–1560), însă este cel mai bine cunoscută în cercurile protestante sub numele de arminianism, după numele cărturarului neerlandez, reformat moderat, Jacob Arminius (1560–1609). Deși majoritatea teologilor de frunte ai protestantismului, cel puțin cei care nu se revendică de la tradiția teologiei lui John Wesley, mărturisesc că urmează mai degrabă opiniile lui Calvin decât pe cele ale lui Arminius, probabil că nu ne vom înșela dacă vom sugera că majoritatea protestanților din zilele noastre, inclusiv un număr mare de persoane care aparțin Bisericilor calviniste, adică predestinaționiste, sunt în mod conștient sau inconștient mai mult pelagieni decât augustinieni și mai mult arminieni decât calviniști.

2. Predestinarea și doctrina lui Pelagius despre libertate

Pelagius, călugăr britanic, a activat ca profesor biblist la Roma, chiar înainte de cucerirea Romei de către Alaric în 410 – evenimentul uluitor care l-a determinat pe Augustin să scrie *Cetatea lui Dumnezeu* (413–426), *magnum opus*-ul său, alcătuit în apărarea rolului jucat de creștinism în istorie. Chiar mai mult decât în cazul celor condamnați ca eretici în controversele trinitare și cristologice, detaliile vieții și scrierilor lui Pelagius au fost tăinuite de ostilitatea adversarilor săi. După un început de carieră aparent lipsit de controverse, el a ajuns să-și cristalizeze ideile privitoare la natura omului și la libertatea omului în jurul anului 399; acestea au fost exprimate într-un comentariu la Epistolele lui Pavel, scris în primul deceniu al noului secol. Deja pe când se afla la Roma devenise conștient de ostilitatea și opoziția adepților lui Augustin, dar, pentru a evita armatele lui Alaric a fugit din Roma la Cartagina. Din nefericire, a întâlnit în Africa de Nord a lui Augustin o adversitate teologică mult mai mare decât orice

nenorocire pe care i-ar fi putut-o aduce Alaric. După o scurtă întâlnire cu Augustin însuşi, s-a mutat în Palestina; se pare că a fost alungat din Ierusalim după 418, iar după aceasta dispare din consemnările istorice.

Pelagius pare să fi fost motivat de pietatea practică, adică de zelul de a duce o viaţă creştină desăvârşită şi de a-i încuraja şi pe alţii să facă acelaşi lucru. Deşi Pelagius nu a scris comentarii despre acestea, secolul al IV-lea nu a adus doar creştinarea Imperiului Roman, ci şi secularizarea Bisericii creştine. Mişcarea monahală, care s-a răspândit rapid după începuturile sale în Egipt, la debutul veacului al IV-lea, a fost o reacţie din partea unor creştini serioşi faţă de scăderea standardelor morale, odată cu încetarea persecuţiilor şi cu intrarea masivă în Biserică a noilor convertiţi. Pelagius a fost preocupat să arate că este posibil să ducem o viaţă morală responsabilă, plăcută lui Dumnezeu; în acelaşi timp, el a denunţat dualismul pesimist şi orientat spre alte lumi al mişcării maniheiste, de care Augustin fusese cândva ataşat şi pe care se pare că nu ar fi reuşit niciodată să îl depăşească în întregime. Pelagius a negat că Cristos este în opoziţie cu Moise, sau că Evanghelia ar fi opusă Legii. Diferenţa dintre Lege şi Evanghelie constă în conţinutul poruncilor. Dumnezeu ne-a dat numai porunci pe care să putem să le urmăm. Toate păcatele sunt voluntare; Pelagius a înlocuit conceptul de păcat originar cu cel de exemplu negativ oferit de Adam urmaşilor săi. El a susţinut totuşi că justificarea are loc la botez, doar prin credinţă, fără nici un merit omenesc sau fapte. Însă numai botezul nu este suficient pentru a ne îndreptăţi să facem parte din adevărata Biserică, cea care trebuie să fie o comunitate a celor care ating desăvârşirea morală.

Eroarea cardinală a lui Pelagius, în ochii contemporanilor săi şi ai Bisericii din vremea lui, a constat în înţelegerea pe care o avea despre căderea omului. Negând doctrina păcatului originar, Pelagius a schimbat în mod necesar semnificaţia importantului şi controversatului sacrament al botezului. În viziunea lui Pelagius, harul este dat tuturor pentru a le permite să cunoască şi să aleagă binele; în viziunea lui Augustin, nimeni nu poate alege şi iubi binele în afara harului lui Dumnezeu. Pelagius, după cum am văzut, s-a îndepărtat de Africa de Nord şi de Augustin nu la mult timp după ce a ajuns acolo. L-a lăsat în urmă pe asociatul său Caelestius şi pe un alt partizan, Iulian din Eclanum. Iulian a continuat bătălia din 420 şi, ca urmare

a faptului că a trăit o vreme cu Teodor de Mopsuestia, controversa s-a mutat pe tărâmul disputei cristologice. După ce a insistat asupra bunătății și libertății voinței omenești, Iulian, adoptând convingerea antiohiană conform căreia Cristos a avut o natură omenească deplină, a mai spus că acesta putea trăi nu doar ispita, ci și *concupiscentia*, „dorința dezordonată“; acest lucru pare să anticipeze opiniile lui Luther despre ispitele (*Anfechtungen*) lui Cristos.

Conceptul de concupiscență joacă un rol important în teologia lui Augustin, precum și în conceptul de om din creștinismul occidental. Din cauza căderii lui Adam, natura omului este în dezacord cu ea însăși, iar omul dorește într-un mod dezordonat și excesiv acele bunuri pe care Dumnezeu i le-a pregătit pentru ca el să se bucure cu moderație. Aceasta este concupiscența; în opinia lui Augustin, uniunea sexuală și nașterea de copii implică în mod inevitabil o astfel de dorință dezordonată; de aceea, cu toții suntem zămisliți în păcat, așa cum spune Psalmistul (Psalmul 51:5)[24]. Astfel, chiar dacă se îndreaptă spre niște obiecte legitime, intenționate de Dumnezeu, voința căzută a omului o face acum într-un mod dezordonat, excesiv și, prin urmare, păcătos: nu numai faptele noastre, ci și dorințele noastre sunt culpabile. Este ușor de înțeles de ce monofiziții și monoteliții au simțit că este necesar să nege faptul că Isus a avut o voință omenească, fiindcă voința omenească este prin definiție viciată și culpabilă. Desigur, Augustin nu a tras o concluzie monofizită din propria înțelegere a naturii corupte a voinței omului, ci, așa cum am menționat mai devreme, a rămas ferm pe poziția diofizită a occidentalilor.

Aspectul periculos al poziției pelagiene pentru cristologie constă în posibila implicare a faptului că, fără păcatul originar și fără o voință coruptă în mod natural, omul nu are nevoie de un Mântuitor, ci mai degrabă de un bun exemplu; pentru a fi un bun exemplu, Isus ar fi trebuit să fie cât mai asemănător cu noi, deoarece un om care, prin natura sa, este incapabil să păcătuiască nu poate reprezenta o încurajare pentru alți oameni să se străduiască să lupte împotriva a ceva de care se știu capabili. Pericolul pentru doctrina noastră despre Dumnezeu în această controversă constă în faptul că alternativa la pelagianism pare un fel de determinism rigid, care îl face pe Dumnezeul cel unic autorul tuturor lucrurilor prin voința sa

predestinatoare, adică autorul atât al binelui, cât şi al păcatului şi al răului.

3. Augustin şi robia voinţei

Augustin, ca şi restul Bisericii, susţinea că omul în starea sa originară era cu adevărat liber, dar preciza şi că omul în starea lui de dinainte de Cădere era înzestrat cu har divin şi că Adam l-a iubit pe Dumnezeu şi şi-a putut supune simţurile numai datorită acestui har activ prezent în el. Căderea l-a văduvit de acest har, permiţând dorinţelor rele să îl domine. Se poate spune despre primul om că *posse non peccare*, „putea să nu păcătuiască“, şi, în consecinţă, că *posse non mori*, „putea să nu moară“, dar niciodată nu s-ar fi putut spune despre el că *non posse peccari*, „nu putea să păcătuiască“, şi nici că *non posse mori*, „nu putea să moară“. Omul nu a fost creat bun în sine, ci neutru din punct de vedere moral; harul divin, care l-a învăluit ca un veşmânt, a făcut posibil ca el să fie bun.[2] Cu toate acestea, în ciuda acestei posibilităţi, Adam a abuzat în mod pervers şi nesăbuit de liberul său arbitru. El s-a răzvrătit şi nu a mai ascultat. În consecinţă, Adam a suferit pedeapsa ca trupul său să nu i se mai supună intelectului.

Pelagius vedea neascultarea lui Adam ca pe o decizie greşită şi tranzitorie ce putea fi anulată; Augustin o vedea ca pe o ruptură de comuniune cu complicaţii dezastruoase. Fapta vinovată a lui Adam i-a schimbat orientarea, distrugându-i libertatea originară şi făcând imposibil să trăiască fără să păcătuiască. Căderea lui Adam a transformat natura omenească în ceva pervers şi viciat. Descendenţii lui Adam au fost zămisliţi şi născuţi de tatăl lor în starea de condamnare a acestuia şi, prin urmare, sunt supuşi aceleiaşi condamnări; în plus faţă de această pată a păcatului lui Adam, ei moştenesc o natură imperfectă şi comit ei înşişi păcate individuale, personale, pentru care sunt responsabili. Întrucât întreaga omenire a fost în Adam atunci când acesta a căzut, întreaga specie omenească este o *massa damnationis*, o „masă a damnaţilor“; nu există excepţii, nici măcar în cazul copiilor nou-născuţi. Augustin a făcut referire la botezul nou-născuţilor, care includea exorcizarea, adică alungarea puterilor malefice, ca la o dovadă a credinţei Bisericii că toţi copiii sunt răi din naştere.[3] Dumnezeu a îngăduit ca păcatul, iniţial ales în mod liber de om, să devină stăpânul său,

astfel încât nu mai este posibil pentru el să trăiască decât ca sclav al acestuia. Din această cauză, întreaga specie omenească este total incapabilă să atingă un standard moral care să merite mântuirea. Augustin avea o viziune esenţialmente pesimistă asupra societăţii, în ciuda aprecierii sale reale pentru gloria a ceea ce numim astăzi civilizaţia clasică. Relaţia dezordonată dintre apetit şi voinţă, pe care el a numit-o concupiscenţă, nu este păcătoasă în sine; ea este însăşi pedeapsa pentru păcat. Cu toate acestea, concupiscenţa este judecată ca păcat de către Dumnezeu în măsura în care produce păcat; întrucât ea produce inevitabil păcatul, se află întotdeauna sub condamnare.

a. Păcatul originar

Când discutăm despre doctrina păcatului originar, ne ocupăm de „Căderea omului“. Generaţiile anterioare nu au avut dificultăţi în a înţelege că cuvântul englezesc *man*, ca şi ebraicul *adam*, grecescul *ánthropos* şi germanul *Mensch*, este generic, referindu-se la ambele sexe: „parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut“ (Geneza 1:27). Din nefericire, în zilele noastre, cuvântul englezesc *man* poate fi interpretat greşit ca însemnând „bărbat adult“, ca şi cum Adam şi Eva nu ar fi fost amândoi implicaţi în Cădere. Ar fi posibil să se înlocuiască *man* (individul), precum şi *man* (specia) cu termenii *human* şi *humanity*. Dar acest lucru ar putea introduce un alt tip de neînţelegere, deoarece termenii *human* şi *humanity* implică adesea o judecată de valoare pozitivă, ca în termenul *humane* (omenesc), în contrast cu *inhumane* sau (neomenesc). Cititorii care au avut deja de-a face cu termeni precum *hypóstasis* şi *exinanitio* vor putea, cu siguranţă, să facă efortul mintal de a-şi reaminti că „omul“ (*man*) despre care vorbim atunci când discutăm despre păcat şi Cădere este Adam, aşa cum l-a creat Dumnezeu pe el/ea, bărbat şi femeie (ambele pronume, „el“ şi „ei“, sunt folosite în Geneza 1:27).

Augustin nu a creat nici o antropologie, adică o doctrină despre om, nici o hamartologie, adică o doctrină despre păcat. Ca duşman de moarte cu care trebuie să ne luptăm, păcatul a fost întotdeauna de o importanţă centrală pentru viaţa creştină. Mesia a primit numele de „Isus“ pentru că urma să îşi salveze poporul de păcate (Matei 1:21). În calitate de concept teologic, a

ajuns să aibă o importanţă centrală, în mare parte datorită lui Augustin. Concepţia lui Augustin cu privire la păcatul originar şi la efectele sale a ajuns să fie fundamentul viziunii creştinismului occidental cu privire la om, precum şi al viziunii noastre asupra lucrării lui Cristos (soteriologia). Dacă se înţelege că păcatul originar este în mod radical corupător prin influenţa sa, atunci omul păcătos este iremediabil pierdut şi incapabil să contribuie la propria mântuire: „Toate faptele noastre bune sunt ca nişte zdrenţe murdare“ (Isaia 64:6). Dacă aceasta este situaţia de fapt – şi Augustin a înţeles că aşa este –, atunci lucrarea de mântuire pe care trebuie să o săvârşească Cristos trebuie să fie o lucrare complet gratuită, făcută în numele omului, fără nici o contribuţie din partea omului însuşi, deoarece coruperea lui l-a făcut incapabil să contribuie cu ceva. De-a lungul istoriei Bisericii, punctul de vedere al lui Augustin a fost foarte atractiv pentru dogmatişti şi teologi, şi astfel a devenit poziţia oficială a romano-catolicismului, lutheranismului şi calvinismului. Şi totuşi, această doctrină i-a îndepărtat pe mulţi, nu numai din rândul laicilor, ci şi un număr substanţial de teologi. Pelagianismul, ca şi nestorianismul, păstrează rezonanţe eretice în urechile celor mai mulţi creştini. Cu toate acestea, ideile lui Pelagius, adversarul lui Augustin, ca şi cele ale lui Nestorie, sunt adesea susţinute de creştini care nu le-ar recunoaşte numele.

Înţelegerea lui Augustin despre păcatul originar este complexă – ca şi fenomenul păcatului însuşi. Adam, prin dorinţa sa dezordonată, a transmis concupiscenţa tuturor urmaşilor săi. Astfel, păcatul devine nu doar o simplă ofensă care aduce o pedeapsă, ci parte a pedepsei înseşi. Concupiscenţa este pedeapsa pentru primul păcat al lui Adam, cel al *superbia*, adică al „aroganţei“ sau „mândriei“ (*cf.* 1 Ioan 2:16). Caracterizarea oarecum imprecisă a concupiscenţei de către Augustin i-a lăsat pe mulţi creştini şi necreştini cu falsa impresie că aceasta constă în primul rând în dorinţa sexuală şi că creştinii consideră orice dorinţă sexuală drept ilicită, iar actul sexual ca însuşi păcatul originar.

Pentru Augustin, păcatul originar era de factură intelectuală sau spirituală – deşi a condus rapid la dorinţe dezordonate şi a făcut ca toată sexualitatea omenească să fie în esenţă excesivă şi păcătoasă. Dacă Dumnezeu este privit drept voinţa suverană, atunci un act de nerespectare a acestei voinţe

distruge posibilitatea de a avea părtășie cu el. Nemaifiind capabil să comunice cu Dumnezeu, Binele suprem, oamenii își îndreaptă cu necesitate dorințele în mod dezordonat către creaturi – alți oameni și lucruri – în speranța deșartă că acestea pot satisface dorința pe care absența lui Dumnezeu a lăsat-o în noi. Augustin nu se referă în primul rând la dorința sexuală atunci când vorbește despre concupiscență, ci la orice dorință sau apetit dezordonat sau exagerat. Astfel, el susține că până și bebelușii – al căror egocentrism l-a putut constata – dau dovadă de concupiscență. În vremea lui Augustin, botezul era administrat din ce în ce mai des copiilor. Pentru ca botezul să poată efectua asupra copiilor ceea ce trebuie să efectueze asupra adulților, adică să le ierte păcatele, era necesar să se postuleze că bebelușii au păcate. În măsura în care sugarii nu pot face alegeri în mod rațional și deliberat și, prin urmare, nu pot comite păcate în sensul strict al cuvântului, Augustin a susținut că pata păcatului lui Adam produce în ei pofte dezordonate și prost direcționate. Aceste porniri sunt deopotrivă atât pedeapsa pentru păcatul lui Adam, cât și păcate în sine. Din această omenire păcătoasă, Dumnezeu alege în mod liber pe unii pentru a primi o mântuire total nemeritată. Din perspectiva individului, punctul de vedere al lui Augustin este ușor de înțeles, deoarece orice creștin atent este conștient că nu a făcut nimic pentru a merita mila și favoarea lui Dumnezeu. Totuși, din perspectiva concepției noastre omenești despre dreptate, ea pare atroce, deoarece Augustin pare să atribuie vinovăție celor care nu au avut niciodată o alternativă la a deveni păcătoși.

b. Libertatea voinței

Augustin și Pelagius au fost radical diferiți în ceea ce privește viziunea asupra voinței omenești. Din punct de vedere biblic și teologic, punctul de vedere al lui Augustin, potrivit căruia voința este în robie și dezordonată și nu poate alege liber binele, este foarte convingător. Din punct de vedere moral și emoțional pare îngrozitor. Din acest motiv, chiar și atunci când majoritatea teologilor susțin teza robiei voinței, mulți creștini occidentali au tendința de a aluneca într-un fel de înțelegere arminiană, dacă nu chiar pelagiană, asupra libertății. Creștinătatea răsăriteană, prin comparație, nu a acceptat niciodată accentul pus de Augustin pe primatul voinței.

Creştinismul grecesc gândeşte omul mai mult în termeni de intelect şi raţiune, iar prin „voinţă“ înţelege adesea puţin mai mult decât un anumit act de alegere, iar nu un element de bază al naturii omeneşti. Din perspectiva greacă, un individ poate face şi face alegeri depravate, dar este greu să concepem voinţa drept coruptă în sine, aşa cum a făcut Augustin, dacă nu susţinem, de asemenea, că toate alegerile omeneşti sunt predeterminate şi, prin urmare, că nu există defel decizii cu adevărat responsabile. În mod paradoxal, Augustin susţinea că voinţa coruptă a omului este suficient de liberă pentru a face alegeri responsabile şi, prin urmare, pentru a fi învinovăţită, dar nu este suficient de liberă pentru a face alegeri bune şi, astfel, pentru a evita vinovăţia.

Augustin se gândeşte la Dumnezeu în primul rând în termeni de voinţă suverană. Cei care îl urmează pe Augustin, în tradiţia creştină occidentală, în special calviniştii, pun accentul pe actul de alegere sau predestinare al lui Dumnezeu. Unii chiar plasează decizia lui Dumnezeu de a-i predestina pe unii la mântuire şi pe alţii la damnare drept prima dintre hotărârile sale, chiar de dinaintea deciziei de a-l crea pe om şi de a permite căderea acestuia. Acest lucru pare să spună că Dumnezeu îi creează pe unii doar pentru a fi condamnaţi veşnic. Este extrem de dificil să faci atractivă această doctrină despre Dumnezeu şi atitudinea sa faţă de om. Augustin, deşi este un predestinaţionist strict, nu susţine acest punct de vedere, numit supralapsarianist. Augustin credea că hotărârile lui Dumnezeu de a alege pentru glorie şi a repudia pentru pedeapsa veşnică au avut loc după ce omenirea a căzut şi a devenit o „masă de rătăciţi“. Întrucât creaţia este expresia voinţei lui Dumnezeu, prin răzvrătirea împotriva voinţei lui Dumnezeu, omul îşi distruge într-un fel propriul caracter şi îşi pierde într-un fel din realitate. Neparticipând la realitatea bună a creaţiei, omul pur şi simplu nu mai este capabil să facă vreun bine sau să fie bun cu adevărat, deşi mai posedă încă libertatea limitată de a face alegeri între anumite alternative. Pentru Augustin şi pentru majoritatea tradiţiei creştine occidentale care îl urmează, doctrina căderii omului şi a păcatului originar este crucială pentru o înţelegere completă a omului şi a modului în care Dumnezeu îl tratează. În opinia lui Augustin, Dumnezeu, care cunoaşte toate lucrurile, ştia dinainte de a-l crea pe om că acesta va cădea şi a hotărât

să-i salveze pe unii dintre cei căzuți.[4] Însă Augustin nu a afirmat în mod explicit punctul de vedere supralapsarianist, potrivit căruia Dumnezeu a intenționat din eternitate să-i condamne pe unii, creându-i în acest scop.

c. Harul

Întrucât voința omului, ruptă de Dumnezeu prin păcat, se îndreaptă cu necesitate, într-un mod dezordonat, spre bunuri inferioare, astfel că își agravează în mod constant vina, Augustin susține că voința trebuie transformată înainte ca omul să-l poată dori pe Dumnezeu. Puși în fața aceleiași predici, unii se convertesc, în timp ce alții nu reușesc să răspundă. Augustin explică acest lucru pur și simplu spunând că Dumnezeu le împărtășește unora capacitatea de a-l alege: Dumnezeu nu face credincioși din cei care nu-și doresc, dar face ca inimile reticente să fie doritoare.[5] Harul este tocmai puterea irezistibilă și creatoare a lui Dumnezeu, care devine activă în inima omului ca putere a binelui[6]. Încercarea lui Augustin de a apăra conceptul de alegere voluntară (dacă nu, strict vorbind, de voință liberă) în contextul harului irezistibil s-a dovedit a fi mult timp problematică pentru urmașii săi spirituali, cei mai mulți dintre ei refugiindu-se fie în doctrina libertății voinței, fie revenind la un concept de predestinare totală, în care alegerile individuale ale omului, precum și voința sa sunt predeterminate.

d. Predestinarea

În doctrina sa despre predestinare, Augustin a evitat în mod explicit efortul de a atenua aparenta duritate a acesteia, sugerând că Dumnezeu îi predestinează la mântuire pe cei care, conform prescienței sale divine, vor accepta Evanghelia. Numărul celor aleși este predeterminat. El nu poate fi nici diminuat, nici mărit.[7] În circumstanțe normale, persoana aleasă este mântuită prin vocația intrării în slujba Bisericii și prin primirea sacramentelor și a disciplinei acesteia. Însă Augustin nu exclude posibilitatea ca Dumnezeu să-i fi predestinat la mântuire pe unii care nu vor intra niciodată în contact cu Biserica. În plus, el recunoaște că există unii care în aparență par a fi creștini pioși, dar care în realitate nu sunt aleși și, prin urmare, nu vor putea fi mântuiți.

Salvându-i pe unii prin har, Dumnezeu îşi arată mila. Permiţându-le altora să cadă pradă pedepsei pe care o merită pe bună dreptate, el îşi arată dreptatea. Alegerea lui Dumnezeu nu poate fi pusă la îndoială de creaturile sale. În mod clar, acest sistem ordonat se bazează pe doctrina conform căreia, după cădere, întreaga omenire a fost pierdută, astfel încât, în măsura în care Dumnezeu salvează pe cineva, este un act de favoare nemeritată. Răspunsul la întrebarea de ce Dumnezeu îi alege pe unii, în timp ce pe alţii îi lasă să îşi urmeze calea în jos, spre pierzanie, este ascunsă în misterul voinţei sale. Din perspectiva celor care cred că sunt aleşi, această doctrină este un mod de a preamări harul gratuit al lui Dumnezeu, dar pentru cei care nu au o astfel de încredere, alegerea divină continuă să pară arbitrară şi atroce.

4. Controversa continuă

La începutul secolului al V-lea, atât Biserica, cât şi imperiul erau încă relativ unite. Pelagius şi prietenul şi adeptul său Caelestius au plecat din Africa de Nord spre Orient, acolo unde Pelagius avea să întâmpine dificultăţi cu Ieronim (cca 347–420), traducătorul Bibliei latine Vulgata. Pelagius a apelat la papa Zosim de la Roma, care i-a certificat temporar nevinovăţia, însă clerul nord-african a continuat să-l atace, iar împăratul Honorius i-a exilat pe Pelagius, Caelestius şi pe adepţii lor. Papa Zosim a consimţit în cele din urmă să îl condamne pe Pelagius. Cauza pelagiană a fost preluată de Iulian din Eclanum, care, din această cauză, şi-a pierdut dieceza în anul 418. Augustin a scris o lucrare lungă şi neterminată împotriva lui Iulian, care a răspuns numindu-l pe Augustin incoerent, iraţional şi maniheist. Iulian dorea ca problema să fie tranşată nu de clerul ignorant, ci de mica lui comunitate de cărturari creştini. Acesta este unul dintre primele exemple consemnate de apel făcut peste capetele ierarhiei la ceea ce mai târziu avea să fie numită comunitatea academică.

Poziţiile lui Augustin au fost aprobate în cadrul unui mare sinod ţinut la Cartagina, în anul 418 şi au fost reafirmate frecvent de către Biserica Apuseană. El este cel mai influent teolog latin anterior lui Toma din Aquino, iar atât Reforma lutherană, cât şi cea calvinistă au un puternic spirit

augustinian. Cu toate acestea, Bisericii şi multor creştini le-a fost atât de greu să trăiască cu augustinismul, încât, de-a lungul secolelor, opiniile pelagiene şi semipelagiene au continuat să reapară. O mare parte din creştinătatea occidentală este în teorie predestinaţionistă în sens augustinian, dar în practică este semipelagiană, cu accentul pus pe liberul arbitru. Creştinătatea răsăriteană, care nu a insistat pe importanţa fundamentală a voinţei, a fost scutită de o mare parte din această controversă.

---

23. Traducere după PL 44, col. 319 (n. red.).
24. Psalmul 50:5 în versiunea ortodoxă a Bibliei (n. red.).

12
IMAGINI ȘI EREZIE

Cei care au adus închinare imaginilor fără de viață au îngăduit ca nebunia înaintașilor lor să îi conducă în aceleași erezii; fie au circumscris în imagine ceea ce este de necircumscris, fie au separat natura omenească de cea dumnezeiască, îndreptând o greșeală prin alta; evitând iraționalul, au căzut în irațional. — Nichifor al Constantinopolului, *Antirrheticus*

Una dintre cele mai însemnate trăsături ale religiei Vechiului Testament a fost opoziția față de orice formă de idolatrie. Evreii nu se opuneau total tuturor formelor de reprezentare picturală precum musulmanii, dar se opuneau cu hotărâre la tot ceea ce semăna cu închinarea la imagini. Acest lucru era valabil și pentru primii creștini, cu siguranță pentru cei de dinainte de Constantin. Opoziția față de venerarea imaginilor era considerată de mulți păgâni drept o opoziție față de religia însăși și a fost unul dintre motivele pentru care primii creștini erau uneori acuzați de ateism. Cu toate acestea, undeva între secolul al III-lea, când marele teolog alexandrin Origen a polemizat împotriva închinării la imagini, și secolul al VII-lea, când a izbucnit islamul, imaginile au ajuns să fie o parte indispensabilă a unei mari părți din viața religioasă creștină. Când și cum anume a avut loc acest lucru și motivele pentru care imaginile au devenit atât de importante rămân destul de obscure. Asemenea trecerii de la botezul adulților la botezul copiilor ca normă a vieții creștine, cultul imaginilor s-a impus fără prea multe dezbateri și discuții, pe o perioadă de mai multe decenii.

Retrospectiv, am devenit conștienți pentru prima dată de locul important pe care imaginile au ajuns să-l ocupe în viața creștină abia odată cu izbucnirea unei mișcări menite să le alunge, anume reforma iconoclastă din secolele al VIII-lea și al IX-lea. Înainte ca iconoclasmul să irumpă pe scena religioasă, utilizarea tot mai frecventă a imaginilor în Biserică rămăsese în mare parte nescrisă. Controversa a stârnit pasiuni înverșunate de ambele părți și este foarte bine consemnată. Când, în cele din urmă, s-a încheiat cu

„triumful Ortodoxiei“ (întrebuinţarea religioasă a imaginilor), cultul şi liturghia creştinismului răsăritean dobândiseră deja forma pe care o mai păstrează şi astăzi.

Deşi Constantin cel Mare şi succesorii săi imediaţi reuşiseră să menţină unit şubredul Imperiu Roman, acesta a suferit un teribil şoc după divizarea sa între Valentinian I (364–375) în Occident şi Valens (364–378) în Orient. Deşi Valens a primit partea răsăriteană a imperiului, care era mai bogată şi mai importantă, nu a putut rezista invadatorilor vizigoţi şi a fost învins şi ucis de aceştia în anul 378. Vizigoţii s-au îndreptat spre vest şi au prădat Roma în 410, ceea ce a reprezentat un şoc imens pentru întreaga lume elenistică. Până în anul 500, jumătatea apuseană a vechiului imperiu fusese complet pierdută în faţa triburilor germanice, relativ puţine ca număr total de membri, care au năvălit în cele mai alese ţinuturi ale sale. Goţii erau arieni, iar continuarea stăpânirii lor în Occident ar fi dat creştinismului o cu totul altă formă. Convertirea francilor la creştinismul catolic în anul 500, urmată de recucerirea parţială a Occidentului de către Iustinian I (527–565), a însemnat sfârşitul arianismului ca expresie alternativă viabilă a credinţei creştine. Ceea ce creştinătatea a câştigat odată cu convertirea francilor şi cu declinul goţilor arieni în Occident era pe cale să piardă în vechea zonă centrală a ortodoxiei – Siria, Egipt şi Africa de Nord – odată cu ascensiunea islamului, cea mai tânără dintre marile religii ale lumii.

Pentru o scurtă şi teribilă perioadă de timp, se părea că forţele victorioase ale islamului ar putea să măture de pe faţa pământului atât restul Imperiului Roman, cât şi creştinismul însuşi. La câţiva ani de la moartea lui Mahomed, în 632, islamul cucerise Damascul (635), Ierusalimul (638) şi Alexandria (642). Blocaţi temporar la Constantinopol, în timpul unui lung asediu (674–678), arabii au început un nou val de cuceriri, reuşind să cucerească Cartagina în 697 şi Spania în 711, înainte de a fi în cele din urmă alungaţi înapoi în Pirinei de către regele franc Carol Martel, în urma marii sale victorii de la Tours din 732.

Pentru creştinătatea apuseană, victoriile islamului au avut o importanţă enormă. Pierderea definitivă a Egiptului şi a Siriei a privat creştinătatea de mari resurse omeneşti şi i-a mutat centrul de greutate spre nord-vest. Creştinismul a devenit o religie europeană. Privată de o mare parte din

populaţia sa, patriarhia răsăriteană de la Constantinopol a început să decadă în raport cu papalitatea de la Roma. În acelaşi timp, noua religie islamică era un adversar viguros şi periculos pentru creştinism, care nu semăna deloc cu amestecul de păgânism degenerat şi filozofii religioase cu care creştinismul se luptase cu succes în primele sale secole. Noua credinţă considera creştinismul degenerat şi politeist cam în acelaşi mod în care creştinii au privit păgânismul târziu. Această provocare atât de redutabilă a forţat creştinismul să dea naştere unei noi generaţii de cărturari şi teologi.

1. Primul iconoclast: Leon III

Constantin cel Mare, care a întemeiat Constantinopolul, ar putea fi numit primul „Părinte niceean“, datorită rolului său în stabilirea doctrinei consubstanţialităţii. Leon III, care a salvat oraşul şi imperiul răsăritean, a încercat, de asemenea, din răsputeri să traseze un nou curs Bisericii. El a avut cu siguranţă o influenţă extraordinară asupra formării ortodoxiei răsăritene, însă lucrul acesta s-a realizat prin reacţiile la eforturile sale, nu prin acceptarea lor.

Leon III (717–741) a ajuns pe tron când Constantinopolul era asediat pentru a doua oară de către arabi. El a găsit atât Biserica, cât şi imperiul în declin, şi era convins că era necesară o purificare profundă pentru a le salva pe amândouă de cuceritorii musulmani. Dinastia Isauriană, pe care a fondat-o, a domnit de-a lungul celei mai mari părţi a secolului al VIII-lea (717–802); a salvat în repetate rânduri Constantinopolul şi odată cu el Orientul creştin de ameninţarea continuă a arabilor şi de noua ameninţare a bulgarilor păgâni. Leon III, chiar mai temeinic decât Iustinian, a reformat dreptul roman şi a încercat să îl aducă în deplină armonie cu religia creştină.

Când Leon III a urcat pe tron, arabii se pregăteau să dea o lovitură mortală Imperiului de Răsărit. La 15 august, de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, o armată arabă a tăbărât în faţa zidurilor de uscat ale Constantinopolului; flota arabă a sosit la 15 septembrie. Marea forţă navală arabă a fost zguduită în repetate rânduri de furtuni puternice şi rănită de corăbierii imperiali care foloseau arma nou dezvoltată, focul grecesc. Slăbiţi de epidemii, arabii au decis să se retragă la exact un an de la venire, tot de

ziua sărbătorii Adormirii Maicii Domnului. O furtună violentă a distrus practic întreaga flotă arabă care pleca – creştinii credeau că datorită intervenţiei Mariei. Acesta ar fi putut fi un moment de bucurie şi de întărire, dar Leon a simţit că prăbuşirea unei mari părţi a imperiului se datora stării ruşinoase a Bisericii, aşa că a început o încercare viguroasă şi în cele din urmă nefericită de a remedia această situaţie.

2. Întrebuinţarea imaginilor

Origen, după cum am menţionat, s-a opus folosirii religioase a imaginilor de către păgâni şi a respins argumentele filozofului păgân Celsus în favoarea lor, făcând apel la interpretarea tradiţională a celei de-a doua porunci. Înainte de introducerea imaginilor în cultul creştin, se dezvoltase un fel de cult al relicvelor. Chiar în Noul Testament există o vagă sugestie că veşmintele lui Pavel ar fi fost folosite într-un mod care mai târziu avea să se aplice rămăşiţelor trupeşti şi bunurilor materiale ale sfinţilor (Fapte 19:12), numite relicve.[1]

Timp de mai multe secole, creştinii au preferat să îl reprezinte pe Isus printr-o figură simbolică – ca pe Mielul lui Dumnezeu sau, stilizat, ca Păstorul cel Bun – mai degrabă decât printr-o reprezentare personalizată. Abia în 692, cu doar câţiva ani înainte de izbucnirea iconoclasmului, un sinod de la Constantinopol a decretat ca Isus Cristos să nu mai fie reprezentat printr-un miel, ci portretizat „în forma sa omenească“[2].

Întrebuinţarea imaginilor în cult şi reacţia iconoclastă au implicaţii cristologice. Pentru evrei şi primii creştini, toate încercările de a crea o înfăţişare a lui Dumnezeu erau interzise, întrucât Dumnezeu nu are o formă vizibilă. În măsura în care Isus Cristos a fost un om adevărat, ar fi fost destul de firesc să se presupună că poate fi portretizat, dar timp de secole nu s-a făcut acest lucru. Nu numai că nu există prezentări adecvate ale sale în Noul Testament, dar exista şi o reticenţă evidentă faţă de încercarea de a surprinde divinul, ca să spunem aşa, prin portretizarea lui în pictură sau sculptură.

Treptat, această reticenţă a dispărut, iar la începutul secolului al VIII-lea găsim imagini folosite pe scară largă în Răsărit. În Occident, ele erau mai

puţin frecvente şi, pentru o lungă perioadă de timp, au fost folosite mai degrabă ca mijloace de instruire decât în cult. Dorinţa de a-l reprezenta pe Cristos se baza pe convingerea că în el, datorită unirii divinului şi omenescului într-o Persoană reală, în carne şi oase, era de fapt posibil să se creeze o imagine sfântă, sau cel puţin o imagine a Celui sfânt. Au circulat o serie de imagini despre care s-a pretins că au origine miraculoasă. De exemplu, în timp ce artistul dormea, un înger i-ar fi desăvârşit lucrarea.

Celebra Icoană din Edessa, menţionată pentru prima dată în jurul anului 600, se presupune că a fost făcută direct pe un prosop de chipul Mântuitorului, la fel ca misteriosul Giulgiu din Torino, care a stârnit un interes atât de mare în ultimii ani. Au apărut texte false, care pretindeau că oferă o descriere precisă a Mântuitorului, permiţând astfel pictorilor să creeze un portret precis. Astfel de imagini, sau icoane, erau în general menite să îl arate pe Mântuitor în starea sa de slavă, nu aşa cum apăruse pe pământ în faţa ucenicilor săi. Imaginilor, în special cele despre care se presupunea că „nu sunt făcute de mâini omeneşti“, *acheiropoíetai*, au ajuns curând să li se atribuie puteri miraculoase. Când Constantinopolul a fost atacat de avari în anul 626, patriarhul Serghie a dispus să fie pictate icoane ale Mariei pe toate porţile zidurilor cetăţii.

Această folosire a imaginilor a fost considerată de musulmani păgână şi idolatră; într-adevăr, ea a căpătat rapid forme pe care chiar şi scriitorii ortodocşi şi catolici moderni le dezaprobă în termeni duri.[3] Din secolul al V-lea încoace, există înregistrări izolate ale unor proteste dispersate ale liderilor bisericeşti din Est şi din Vest. În 599, un episcop, Serenus din Marsilia, şocat de cultul imaginilor din dieceza sa, a ordonat distrugerea acestora. Papa Grigore I (590–604) i-a scris că e corect să împiedice venerarea lor, dar că ar trebui să le păstreze drept „cărţi pentru analfabeţi“[4]. Este evident că în secolele al VI-lea şi al VII-lea utilizarea imaginilor în cult era departe de a fi universal acceptată. Cu toate acestea, nu a fost subiectul unor controverse aprinse până la izbucnirea mişcării iconoclaste.

3. Măsurile iconoclaste

Prima măsură guvernamentală înregistrată împotriva imaginilor a fost un

decret al califului Yazid II din anul 723, care a ordonat distrugerea tuturor imaginilor din biserici, temple și case. Se presupune că a fost convins să emită acest ordin de către un evreu palestinian care i-a promis că se va bucura de o viață lungă pentru această faptă pioasă. De fapt, califul a murit în anul următor.[5] Se aduce frecvent acuzația că ostilitatea față de imagini a fost alimentată de către evrei, care uneori profitau de dominația musulmană pentru a-i sâcâi pe creștinii care îi discriminaseră atât de mult timp. Coranul nu interzice toate imaginile, ci doar idolii. Primii califi aveau palatele decorate cu mozaicuri în stil bizantin și chiar foloseau monede romane; monedele mai vechi purtau efigia împăratului, iar din vremea lui Iustinian II (685–695, prima domnie), pe cea a lui Cristos. În această perioadă, arabii au început în sfârșit să respingă toate imaginile, nu doar pe cele folosite în cult.

Susținătorii icoanelor, cum ar fi patriarhul Nichifor al Constantinopolului (806–805), au încercat să atribuie iconoclasmul influenței arabe, care se răspândea din regiunile de frontieră ale imperiului până în capitala Constantinopolului. La început, Gherman, patriarh sub Leon III, intervenise ineficient în favoarea folosirii imaginilor, dar episcopii locali din Asia Mică au început să le elimine.[6] Factorul decisiv a fost însă chiar atitudinea împăratului. După 720, împăratul Leon a înlocuit chipul lui Cristos de pe monede cu cel al fiului său, coîmpăratul Constantin V, iar mai târziu cu o simplă cruce. Zelul lui Leon a fost sporit de o erupție vulcanică, pe care a luat-o drept un semn al nemulțumirii lui Dumnezeu față de cultul idolatru. El însuși a distrus o imagine a lui Cristos despre care se presupunea în mod tradițional că ar fi fost atașată de poarta de bronz a palatului imperial chiar de către Constantin cel Mare.

În 730, împăratul Leon a decis să îl înlocuiască pe patriarhul Gherman, care era simpatizant al icoanelor, cu cancelarul său imperial Anastasius. Între timp, Ioan Damaschin (cca 675–cca 749), cel mai eminent teolog ortodox de la Părinții Capadocieni încoace, a scris în apărarea icoanelor din adăpostul său sigur din Palestina, aflată sub stăpânirea arabă.

a. Sinodul iconoclast din 754

Tânărul Constantin [Copronimul] a fost numit coîmpărat de către tatăl său în anul 720 și a domnit ca unic împărat între 741 și 775. Se pare că a

detestat icoanele chiar mai mult decât tatăl său şi chiar mai mult decât teologii iconoclaşti. O serie de argumente teologice au fost dezvoltate de iconoclaşti, în principal în ceea ce priveşte reprezentările lui Cristos; în măsura în care natura sa omenească nu poate fi separată de cea divină, orice încercare de a-l portretiza este o încercare de a-l portretiza pe Dumnezeu, ceea ce nu poate fi îngăduit. O dificultate similară a fost observată în încercările de a-i înfăţişa pe sfinţii care sunt alături de Dumnezeu. Reprezentarea lui Cristos a fost condamnată drept nestoriană. Pentru a înlocui icoanele, iconoclaştii au recurs la cruce şi au dezvoltat un model de devoţiune centrat în jurul ei.[7] Constantin însuşi a redactat un tratat împotriva imaginilor, acum pierdut, dar citat pe larg de Nichifor în *Antirrheticus*. În el, împăratul susţinea că natura divină a lui Cristos nu poate fi înfăţişată, ci doar natura sa omenească. Prin urmare, toate reprezentările separă naturile şi sunt eretice. Împăratul a mers mai departe şi a folosit expresii precum *prósopon* omenesc în loc de *hypóstasis* şi „din două naturi“ în loc de „în două naturi“. Acestea îl fac să pară apropiat de monofizism. Monofiziţii înşişi nu au respins portretizările lui Cristos, deşi poate că, în termenii lor, ar fi fost logic să o facă. Un teolog monofizit, Mihail Sirianul, l-a numit pe Constantin V ortodox, ceea ce însemna monofizit. În acelaşi timp, Constantin a refuzat să o numească pe Maria *Theotókos* şi şi-a limitat cuvintele de închinare la termenul *Christotókos*, care fusese strigătul de luptă al nestorienilor cu trei secole înainte. Este evident că, în ciuda argumentului său „monofizit“, iconoclasmul lui Constantin nu a fost atât o renaştere a acelei erezii cristologice clasice, cât o revenire la creştinismul primar. Poziţia sa nu ar fi provocat probleme în rândul creştinilor înainte de convertirea primului său tiz imperial. Din câte se pare, el respingea mijlocirea sfinţilor, o practică necunoscută printre primii creştini; şi în acest sens, el era atât primitiv, cât şi modern.

În 754, Constantin a ţinut ceea ce el a numit cel de-al VII-lea Conciliu Ecumenic – titlu negat ulterior de ortodoxia răsăriteană şi de romano-catolicism. Nu au participat nici papa, nici cei trei patriarhi din Alexandria, Antiohia şi Ierusalim (care se aflau sub stăpânire arabă), iar Patriarhia Constantinopolului era vacantă. Sinodul a durat şapte luni, din câte se pare pentru că episcopii adunaţi au trebuit să-l convingă pe împărat să nu insiste

asupra promulgării opiniilor sale cu privire la natura lui Cristos şi la venerarea Mariei. Documentele conciliului din 754 au pierit toate, cu excepţia deciziei sale finale, consemnată în registrele a ceea ce astăzi se numeşte Conciliul al VII-lea Ecumenic, adică cel din 787, care a restabilit temporar întrebuinţarea imaginilor. Pe lângă faptul că a interzis venerarea, adică utilizarea religioasă a imaginilor, conciliul a interzis şi profanarea, şi distrugerea lor. De la conciliu şi de la patriarhul nou ales, numit tot Constantin, împăratul şi-a asigurat dreptul de a-i desemna drept eretici pe adepţii icoanelor, în special pe patriarhul destituit, Gherman, pe episcopul Gheorghe al Ciprului şi pe Ioan Damaschin, care murise recent.

b. Persecuţia

Constantin V nu a început de îndată să-şi trateze ca eretici adversarii condamnaţi de al său „Conciliu al VII-lea Ecumenic“. Ameninţările externe la adresa imperiului său l-au obligat să încerce să păstreze pacea internă. În măsura în care călugării erau aproape toţi iconoduli fervenţi („slujitori ai imaginii“), aşa cum era numită acum tabăra ortodoxă, instituţia monahismului a intrat în dizgraţia autorităţilor. În 761, doi călugări, Petru din Vlaherne şi Andrei Calivitul, au fost executaţi, cel din urmă pentru că l-a numit pe împărat un al doilea Iulian Apostatul; în acest caz, desigur, Andrei era vinovat de infracţiunea politică de lezmajestate. La ceva timp după aceasta, a început o persecuţie generală a celor mai fermi iconoduli; atunci a avut loc inclusiv execuţia – sărbătorită de ortodocşi ca un martiriu – a sfântului pustnic Ştefan cel Nou, la sfârşitul anului 764. Controversa iconoclastă a fost prima controversă majoră din sânul Bisericii care s-a bazat pe altceva decât pe o dispută referitoare la fundamentele doctrinare; faptul că doctrinele aflate în dispută păreau mai puţin importante face să fie cu atât mai ciudat faptul că, în această controversă, pentru prima dată, creştinii au fost executaţi din motive religioase chiar de către un guvern creştin. Ataşamentul călugărilor faţă de icoane a atras umilinţe şi tratamente violente din partea autorităţilor. În octombrie 767, însuşi patriarhul Constantin, în ciuda adeziunii sale la cauza iconoclastă, a fost decapitat. Capul său a fost atârnat lângă fosta sa reşedinţă oficială, iar eunucul Nicetas a fost numit patriarh în locul său. Pe lângă imaginile detestate, iconoclaştii

au atacat şi distrus şi relicve preţioase, inclusiv trupul Sfintei Eufimia, martiră, în a cărei capelă memorială fusese proclamat Crezul de la Calcedon, din 451. În anul 770, comandantul militar din Efes, Mihail Lachanodracon, a adunat toţi călugării şi călugăriţele pe care i-a găsit şi le-a ordonat să se căsătorească. În plus, Lachanodracon a distrus mănăstiri şi chiar biserici; era evidentă ostilitatea militarilor din imperiul tulburat de războaie faţă de sistemul monahal, pe care îl vedea ca pe un consumator de resurse. Împăratul Constantin şi-a exprimat aprecierea faţă de acest comandant feroce, însă a murit în anul 775, după ce şi-a încredinţat sufletul, potrivit cronicarului Teofan, Mariei „Născătoare de Dumnezeu“ (*Theotókos*), cea cu care luptase toată viaţa.[8]

Tronul i-a revenit fiului său Leon IV, supranumit Chazarul datorită mamei sale, prinţesa Irene, creştină botezată de origine chazară. Influenţat de soţia sa, care a jucat ulterior un rol macabru în istoria bizantină şi care se numea tot Irina, Leon IV a abandonat politicile represive ale tatălui său faţă de iconoduli. Un singur incident de represiune brutală a iconodulilor este consemnat din timpul domniei sale, iar acesta – biciuirea publică a mai multor funcţionari de la curte – a fost într-adevăr blând în comparaţie cu acţiunile tatălui său, Constantin V. Leon l-a încoronat coîmpărat pe fiul său Constantin, în vârstă de şase ani, la scurt timp după propria sa urcare pe tron. Moartea prematură a împăratului în 780 l-a lăsat pe băiatul de zece ani ca unic împărat. Mama sa, energica şi despotica Irina, a preluat regenţa şi a împărţit tronul.

4. Revenirea icoanelor

Irina temperase politica iconoclastă a guvernului imperial deja din timpul domniei soţului ei; acum, când vârsta minoră a fiului ei îi conferea o influenţă aproape nelimitată asupra politicii guvernamentale, a acţionat rapid pentru a pune capăt iconoclasmului. Patriarhul iconoclast Paul a abdicat, iar fostul secretar al Irinei, laicul Tarasie, a fost ales într-o adunare populară. Prima încercare a guvernului de a organiza un conciliu ecumenic pentru a restabili venerarea imaginilor, la Constantinopol în 786, a fost perturbată de soldaţii loiali memoriei şi politicilor lui Constantin V. Când a

recăpătat controlul situației, Irina a înlocuit unitățile iconoclaste cu trupe mai de încredere din Tracia și a convocat din nou conciliul, numit acum Conciliul al VII-lea Ecumenic, la Niceea în 787. Venerarea icoanelor a fost declarată ortodoxă; iconoclaștii care s-au dezis au fost iertați și au reintrat în comuniune, în ciuda ostilității călugărilor radicali. Conciliul a explicat că venerația (*timetiké proskynesis*) acordată imaginilor trebuia înțeleasă ca aplicându-se sfântului reprezentat, și nu imaginii în sine; adevărata închinare (*latreía*) era rezervată doar lui Dumnezeu.

Când Constantin a ajuns la maturitate, mama sa însetată de putere nu a vrut să se retragă. În conflictul care s-a iscat între ei, ferocele general iconoclast și favorit al lui Constantin V, Mihail Lachanodracon, a luat partea fiului. Irene a reușit să înăbușe opoziția la început, dar trupele asiatice l-au susținut pe Constantin și acesta a fost proclamat unic conducător în 790. Constantin a combinat lașitatea personală cu cruzimea, astfel că a pierdut curând sprijinul adepților săi. În plus, și-a părăsit soția cu care era împreună de șapte ani și s-a căsătorit cu amanta sa, stârnindu-i pe călugării rigoriști împotriva sa. Mama sa a reușit să-l înlăture și, la 15 august 797, Constantin a fost orbit în aceeași cameră purpurie în care se născuse în urmă cu treizeci de ani.

5. Reapariția iconoclasmului

Cruda Irina l-a eliminat pe fiul ei ca pe un rival, ceea ce nu a protejat-o însă de răscoala de la palat, care a detronat-o în favoarea lui Nichifor I, în 802. Domnia ei energică s-a încheiat prin moartea sa în luptă în 811, fiind urmată de ineficientul Mihail I Rangabe (811–813). Mihail a fost la rândul său detronat de un alt Leon, Leon V Armeanul (813–820), care, asemenea lui Leon III, era din Asia Mică și era ostil icoanelor. El a convocat un alt conciliu, de data aceasta la Constantinopol, în 815, pentru a înlătura din nou imaginile. Acesta a ordonat distrugerea lor, deși nu le-a numit idoli. Leon V nu s-a bucurat de sprijinul popular al primilor doi împărați iconoclaști și a fost asasinat de adepții lui Mihail Amorianul, care i-a urmat la tron sub numele de Mihail II (820–829). Un iconoclast moderat, Mihail nu i-a persecutat pe adepții cultului imaginilor. L-a luat pe remarcabilul cărturar

iconoclast Ioan Gramaticul ca tutore pentru fiul şi succesorul său Teofil (829–842), sub care iconoclasmul avea să se bucure de o ultimă şi scurtă înflorire. În 837, Ioan Gramaticul a fost ridicat la rangul de patriarh şi a început o represiune energică a iconodulilor, caracterizată de măsuri severe împotriva călugărilor.

Numărul şi puterea uriaşă a călugărilor reprezentau o povară pentru economia şi organizarea militară bizantină, iar acest fapt era profund resimţit în acea perioadă când presiunea militară asupra Bizanţului din toate părţile era atât de mare. Dar iconoclasmul îşi pierduse adepţii populari şi mişcarea s-a încheiat odată cu moartea lui Teofil în 842. El a fost succedat de fiul său minor, Mihail III (842–867). Sub regenţa Teodorei, văduva lui Teofil, guvernul a impus imediat reinstituirea imaginilor, Ioan Gramaticul a fost destituit, iar un sinod din martie 843 a reinstituit în mod solemn venerarea imaginilor.

Scurta renaştere a iconoclasmului, care s-a încheiat cu fastul şi ceremonia „triumfului ortodoxiei“ la data 11 martie 843, a dat naştere la ceea ce putem numi Ortodoxia Răsăriteană, „Biserica celor şapte concilii“. Din punctul de vedere al Bisericilor răsăritene, Conciliul de la Niceea din 787 a fost al şaptelea şi ultimul conciliu ecumenic; pe cele pe care Roma a continuat să le convoace şi să le numească ecumenice răsăritenii le consideră sinoade regionale. Încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat roman în Vest (800), urmată de controversa *Filioque* şi de schisma fotiană din 867, a distrus imaginea – sau ficţiunea – unui imperiu unic, ecumenic şi a unei singure Biserici catolice care exista din vremea lui Constantin.

13
NOI EREZII, NOI PROBLEME

Dacă purcederea Duhului de la Tatăl este desăvârşită, şi este, pentru că este un Dumnezeu desăvârşit, care purcede dintr-un Dumnezeu desăvârşit, atunci ce adaugă purcederea de la Fiul? Dacă adaugă ceva, este necesar să se precizeze ce adaugă. […] Această teorie nu este absolut de nici un folos, nici pentru Fiul, nici pentru nimeni. […] nu are cum să se poată câştiga ceva cu ea. — Fotie, *Mistagogia*

Desigur, se poate spune că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, cu condiţia să se înţeleagă că Duhul nu-şi ia existenţa de la Fiul. Dar aceasta este, bineînţeles, esenţa controversei dintre Orientul grecesc şi Occidentul latin. — Richard Haugh

Între marile controverse cristologice şi Reforma protestantă a existat o lungă perioadă de relativă pace teologică. Controversa iconoclastă, oricât de aprigă a fost, nu a afectat cu adevărat doctrinele majore. Cam în aceeaşi perioadă, într-o altă parte a Europei, care se afla în contact direct cu musulmanii, a fost avansată o teză nouă şi totuşi veche: este cunoscută sub numele de adopţianism spaniol. Adopţianismul poate fi o deviere foarte gravă, dar nu a câştigat niciodată un număr suficient de mare de adepţi pentru a fi periculos. De două ori în această epocă, Biserica Apuseană a dezbătut semnificaţia sfintei împărtăşanii şi, pe măsură ce conflictul era rezolvat, fiinţa Bisericii era afectată în mod radical. În cele din urmă, predestinarea, promovată de atât de mulţi dintre cei mai mari teologi, şi totuşi atât de greu de acceptat, apare din nou şi este din nou învăluită în eufemisme.

După controversele iconoclaste, Biserica Răsăriteană nu a mai revenit la utilizarea statuilor, ci a ridicat icoana bidimensională la rang de mare cinste. Occidentul a acceptat atât statuile, cât şi imaginile bidimensionale, dar nu le-a acordat niciodată importanţa pe care o aveau în zona creştinătăţii răsăritene. Din acest motiv, nu a existat decât un interes moderat faţă de controversa iconoclastă care făcea ravagii în Orient.

În timpul domniei lui Leon III, papa Grigore II (715–731) şi-a păstrat

loialitatea politică față de împăratul bizantin, dar a refuzat să accepte reglementările iconoclaste ale acestuia. Drept răzbunare, Leon a scos de sub jurisdicția papală Salonicul, Sicilia și porțiunea din Italia rămasă sub controlul său. Acest lucru, deși supărător, nu a fost deosebit de eficient, deoarece înaintarea francilor în Italia submina rapid autoritatea împăratului răsăritean (al cărui tărâm, la această dată, era numit de autorități bizantin, deși era încă roman). Totuși, cea mai mare ruptură simbolică s-a produs atunci când Constantinopolul s-a aflat din nou sub controlul închinătorilor la imagini, conduși de cruda împărătească Irina. Carol cel Mare (Charlemagne, rege al francilor între 768 și 814) a fost încoronat împărat la Roma, în ziua de Crăciun a anului 800, de către papa Leon III (795–816). Începând cu această dată, au existat două imperii romane: cel al basileului de limbă greacă de la Constantinopol și cel al kaiserului germanic din ceea ce a fost numit Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană. Imperiul Bizantin din Constantinopol a rezistat până când a fost în cele din urmă distrus de turci în 1453. Sfântul Imperiu Roman a fost desființat de Napoleon în 1806, iar ultimul său conducător a devenit împăratul Austriei.

Controversa iconoclastă a jucat și ea un mic rol în încoronarea regelui francilor ca împărat roman, determinând papalitatea să renunțe la loialitatea sa nominală față de celălalt împărat, cel de la Constantinopol. În ultimii ani ai secolului al VIII-lea, autoritatea ecleziastică din Occident a fost concentrată la Roma, dar o mare parte din activitatea teologică a urmat puterea politică la Aachen, capitala lui Carol cel Mare, și în alte orașe ale francilor. Papalitatea s-a opus pretențiilor împăratului răsăritean și ale patriarhului de limbă greacă din Constantinopol de a legifera și în numele Bisericii Apusene. Deși papa Adrian I (772–795) a fost de acord cu desfășurarea celui de-al șaptelea Conciliu Ecumenic la Niceea în 787, a fost încântat când Carol cel Mare a convocat un nou Conciliu la Frankfurt pe Main, în anul 794. Sinodul lui Carol cel Mare nu numai că a impus limite în ceea ce privește utilizarea imaginilor, dar a fost nevoit să ia act și de faptul că o serie de dioceze occidentale foloseau o versiune revizuită a marelui crez ecumenic din 381. Este vorba despre celebra adăugare a formulei *Filioque*, „și de la Fiul“, deja menționată anterior.

În cadrul unui sinod de la Toledo din 589, regele Recared al vizigoților a

abandonat arianismul şi a îmbrăţişat catolicismul Crezului de la Niceea. Pentru a arăta într-un mod foarte clar că Fiul este egal cu Tatăl, a fost adăugat *Filioque*:

> şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, care de la Tatăl *şi de la Fiul* purcede, cela ce împreună cu Tatăl şi Fiul este închinat şi slăvit.

Această adăugire subliniază cu siguranţă consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, dar pare, de asemenea, să îl plaseze pe Duhul Sfânt într-o poziţie inferioară, sau cel puţin aşa ar obiecta creştinii de limbă greacă. În cele din urmă, a devenit un standard în întreaga Biserică Apuseană şi avea să fie adoptată şi de protestanţi în timpul Reformei. Astfel, Crezul de la Niceea, în loc să unească creştinătatea, există acum în două forme diferite şi constituie adesea un motiv de dispută. De la înflorirea mişcării ecumenice, o serie de Biserici apusene au început să folosească forma răsăriteană, cel puţin ocazional. Pe lângă obiecţia teologică, Răsăritul înfierează orice adăugire la un crez ecumenic. La fel ca formula „o singură natură întrupată“ a lui Apolinarie, *Filioque* a devenit un slogan intens disputat, în ciuda faptului că nimeni dintre cei implicaţi în controversă nu a putut explica în mod satisfăcător implicaţiile sale.

1. Filioque: „şi de la Fiul“

Adăugarea formulei *Filioque*, „şi de la Fiul“, la Crezul ecumenic niceo-constantinopolitan a fost considerată în Occident drept nota finală şi desăvârşită pentru exprimarea doctrinei niceene a consubstanţialităţii. Niceea autorizase terminologia „consubstanţial cu Tatăl“ pentru a respinge, dincolo de orice îndoială, afirmaţia ariană potrivit căreia Fiul este o fiinţă creată inferioară ca natură Tatălui. Adăugarea lui *Filioque* a avut loc într-o a doua rundă de confruntare pe tema ariană, de data aceasta cu vizigoţii, care iniţial fuseseră convertiţi la creştinism când arianismul era în graţiile Constantinopolului. Oricât de obscur şi greu de dovedit teologic ar fi *Filioque*, importanţa pe care atât Occidentul, cât şi Orientul i-au acordat-o dezvăluie cât de semnificativă este (şi rămâne) problema dumnezeirii Fiului. Noul Testament spune explicit că Duhul Sfânt „purcede de la Tatăl“

(Ioan 15:26). Logica din spatele adaosului occidental, „și de la Fiul“, este o deducție din astfel de afirmații: „Duhul Sfânt, pe care Tatăl îl va trimite în numele meu“ (Ioan 14:26) și „Dumnezeu ne-a trimis Duhul Fiului Său“ (Galateni 4:6). De asemenea, a fost văzută ca o consecință logică a doctrinei consubstanțialității, care sublinia identitatea deplină de ființă între Tatăl și Fiul. Teologii din Răsărit se temeau că noua definiție începeșa distincția dintre Tatăl și Fiul și nu arăta o preocupare suficientă pentru dumnezeirea Duhului Sfânt.

Conflictele politice și luptele pentru putere ecleziastică au exacerbat foarte mult tensiunea legată de *Filioque*. Se pare chiar că patriarhul bizantin Fotie a profitat de ea ca pretext pentru a-și justifica conflictul cu papa Nicolae I. Cu toate acestea, obiecția sa împotriva formulei avea o substanță teologică. (De fapt, unele Biserici din Occidentul modern au devenit neliniștite în legătură cu *Filioque* și există semne că unii occidentali doresc să se întoarcă la vechea formulă de la Niceea.)

Dacă Sfântul Duh purcede numai de la Tatăl, a ajuns să susțină Biserica Apuseană, atunci nu se mai poate spune că Fiul este cu adevărat consubstanțial cu el, deoarece trimiterea Duhului Sfânt este un act care ține de esența sau substanța divină. Nu este așa, au argumentat oponenții răsăriteni, deoarece generarea-purcederea este un act personal, unul care distinge Persoanele Treimii una de alta și creează doctrina distinct creștină a Treimii: Trei care sunt distincți și individuali ca Persoane și totuși sunt un unic Dumnezeu. A atribui purcederea atât Fiului, cât și Tatălui, ar distruge caracterul ei distinctiv ca act personal și, în același timp, ar diminua sau distruge specificitatea Fiului față de Tatăl.

Bineînțeles că nu exista o modalitate satisfăcătoare de a rezolva această problemă, fiindcă atât crezul cu *Filioque*, cât și cel fără *Filioque* vorbesc mai explicit despre Persoanele Sfintei Treimi decât Biblia însăși, pe care se bazează. Multe secole mai târziu, cu puțin timp înainte de căderea Constantinopolului, Biserica greacă avea să fie presată să accepte *Filioque*, dar legații săi au fost renegați la întoarcerea în capitala asediată.

Problema lui *Filioque*, ne amintim, a apărut pentru a face cât se poate de clar pentru arienii nou convertiți din Spania că Fiul este egal cu Tatăl. Chiar și așa, a eșuat, deoarece Spania a produs o nouă variantă a vechii erezii

adopţianiste.

2. Adopţianismul spaniol

Deşi *Filioque* a garantat că arienii din Spania au revenit pe deplin la ortodoxia catolică, nu i-a putut proteja împotriva ofensivei islamului. Conflictele teologice mocnite cu Constantinopolul au facilitat cu siguranţă cucerirea arabă a Siriei şi Egiptului. Africa de Nord fusese ariană sub vandali, înainte ca forţele lui Iustinian să o recucerească, iar vandalii arieni nu simpatizau nici din punct de vedere etnic, nici religios cu domnia împăratului roman ortodox din Orient. În Spania, vizigoţii nu fuseseră de mult readuşi la ortodoxie când valul de cuceriri islamice i-a biruit şi pe ei.

Timp de trei sferturi de secol, întreaga peninsulă spaniolă a fost condusă de musulmani sub Dinastia Omeiadă din îndepărtatul Damasc. Când abbasizii i-au înlocuit în 750, omeiazii şi-au găsit un refugiu la Cordoba, în Spania musulmană. Cu un oarecare ajutor din partea francilor, creştinii au reuşit să elibereze o enclavă în colţul de nord-vest al peninsulei. În restul Spaniei, cea mai mare parte a populaţiei a rămas creştină, dar sub dominaţie musulmană a fost izolată de restul lumii creştine. Biserica spaniolă, cu arhiepiscopia sa de la Toledo, era practic autonomă din momentul cuceririi arabe.

Papa Adrian I (772–795) a încercat să pună capăt acestei autonomii spaniole, precum şi să aducă în Spania unele dintre reformele necesare, care fuseseră iniţiate de papa Bonifaciu în teritoriile lui Carol cel Mare. Existau multe lucruri care trebuiau reformate în Biserica spaniolă, dar legatul lui Adrian, episcopul Egila, a încercat să facă prea multe deodată. În special, asociatul său Migetius a lansat imediat o campanie de reformare a moralei Bisericii spaniole. El a stârnit imediat opoziţia arhiepiscopului de Toledo, Elipandus, care l-a acuzat pe Migetius că a propovăduit că Treimea este compusă din trei persoane trupeşti, Tatăl fiind David, Fiul Isus, iar Duhul Sfânt Pavel. Este posibil ca aceste acuzaţii să fie exagerări ale unui lucru pe care Migetius chiar l-a spus, şi anume că Isus este una dintre Persoanele Treimii. O astfel de formulare, ca şi expresiile *Theotókos* şi „Maica lui Dumnezeu“, este teologic justificabilă ca o consecinţă a comunicării

atributelor dintre natura divină şi cea omenească în Cristos, însă este susceptibilă în cel mai mare grad să creeze o gravă confuzie.

Creştinii spanioli, pe care Migetius a încercat să-i influenţeze, au păstrat o afinitate pentru descrierea latină conservatoare a lui Cristos întrupat drept *assumptus homo*, un „om luat la sine de Logos“. Liturghia mozarabă, folosită în Biserica spaniolă, vorbea în consecinţă despre *adoptarea* naturii omeneşti concrete de către Cuvântul divin. Această terminologie sugerează că în Spania, la celălalt capăt al fostului Imperiu Roman, ar fi putut exista urme ale discreditatului nestorianism din Antiohia.

Elipandus a întocmit o mărturisire de credinţă la Sevilla, în anul 784. Aceasta este perfect ortodoxă în ceea ce priveşte Sfânta Treime, dar distinge natura omenească de cea divină în Cristos, într-un mod care aminteşte de nestorianism. Fiul Mariei, preluat de Cuvânt, nu este Fiul lui Dumnezeu prin natură, ci doar prin adopţie. Opiniile lui Elipandus au provocat imediat un răspuns viguros din partea lui Beatus şi Etherius, care l-au acuzat de erezie. Conţinutul real al opiniilor cristologice ale lui Elipandus şi răspunsul la întrebarea dacă acestea constituiau cu adevărat o formă de adopţianism sau pur şi simplu un recurs imprudent la un limbaj arhaic nu mai pot fi determinate, deoarece opiniile sale sunt disponibile doar în diatribele dezlănţuite ale adversarilor săi. Aceştia au apelat la papa Adrian, care a profitat de ocazie pentru a-şi afirma dreptul de jurisdicţie asupra oraşului Toledo. Într-un efort de a se apăra împotriva papei, Elipandus şi-a căutat aliaţi în partea Spaniei aflată sub control franc, aducând controversa în vizorul lui Carol cel Mare şi, în cele din urmă, al Sinodului de la Frankfurt pe Main. Primul său aliat, Felix, episcop de Urgell, a fost chemat de Carol cel Mare la Regensburg şi acolo a fost convins să renunţe la expresia „fiul adoptiv al lui Dumnezeu“. În urma acestui tratament relativ civilizat, a fost transportat la Roma, unde a fost abuzat de papă şi forţat să se dezică public într-un mod umilitor, înainte de a se întoarce în Spania aflată sub stăpânirea arabă.

a. Problema teologică

Aşa cum se întâmplă adesea în aceste controverse teologice, conflictul pare să fi fost declanşat de o neînţelegere lingvistică sau, mai precis, de o tabără

care a derivat nişte implicaţii exagerate dintr-o formulare legitimă. Articolele tradiţionale de credinţă se referă la Logos ca având asumată o natură omenească. Dacă substantivul abstract ,,natură omenească“ este redat în mod concret prin ,,un om“ – ceea ce tradiţia teologică mai veche considera că este destul de acceptabil –, atunci, în întrupare, se poate spune într-adevăr că Cuvântul şi-a asumat un om. Teologii spanioli au găsit în Scriptură multe referinţe care sugerează o dublă filiaţie: filiaţia eternă a Logosului şi filiaţia temporală a lui Isus, care a început odată cu întruparea. Ei au apelat la un text, presupus a fi al lui Ieronim (de fapt al lui Pacianus din Barcelona), şi la un altul al lui Isidor din Sevilla, care vorbeşte despre „adoptarea cărnii de către Cuvânt“ şi despre „omul adoptat de Dumnezeu“. Pentru a-şi apăra poziţia, spaniolii au introdus, probabil fără să le cunoască originea, unele dintre cele mai criticabile formule ale cristologiei antiohiene, făcând astfel o distincţie între Fiul lui Dumnezeu, adică Cuvântul, şi fiul lui David, omul.

Veştile despre atitudinea creştinilor spanioli, pe care spera să îi aducă în cele din urmă sub stăpânirea sa, l-au încurajat pe Carol cel Mare să pregătească un conciliu occidental pentru a le combate erorile, precum şi pentru a răspunde conciliilor iconoclaste şi contraiconoclaste din Est. El a convocat un sinod la Frankfurt pe Main, în anul 794, primul mare conciliu doctrinar care a fost constituit pe baza condiţiilor prescrise de episcopul Romei, spre deosebire de conciliile convocate la Răsărit de către împărat. Papa Adrian a pregătit o scrisoare destinată episcopilor spanioli, dar a trimis-o mai întâi la curtea francilor. Aceasta a servit ca un fel de ordin de procedură pentru Conciliul de la Frankfurt pe Main, atunci când avea să se întrunească.[1] Occidentul îşi lua în mod clar direcţia teologică de la Roma, iar deplasarea spre vest a centrului de greutate al creştinătăţii a plasat Constantinopolul şi intrigile sale la periferie. Papii se aflau de mult timp în poziţia de a influenţa conciliile din Occident, dar la Frankfurt a fost pentru prima dată când autoritatea lor de a stabili ordinea de zi a unui conciliu occidental însemna întâietatea asupra întregii Biserici.

Disputa spaniolă a fost tranşată aşa cum dorea papa; expresii care fuseseră suficient de ortodoxe când au fost rostite de Augustin au fost declarate acum heterodoxe. Teologul care a preluat cauza papală şi exigenţa

unei terminologii mai precise decât cea a lui Augustin a fost el însuşi un augustinian: teologul de la curtea lui Carol cel Mare, anglo-saxonul Alcuin (cca 735–804). Alcuin a încercat să se apropie de episcopul Felix, întors la Urgell, îndemnându-l, pe un ton diplomatic şi politicos, să renunţe la termenul ofensator de „adopţie“. Felix i-a răspuns printr-un lung tratat, acuzându-i de monofizism pe adversarii săi spanioli anteriori, Beatus şi Etherius.[2] Din nefericire, el l-a desemnat pe Isus Cristos drept *Deus nuncipativus*, „Dumnezeu prin denumire“, ceea ce a făcut ca teza sa adopţianistă să fie şi mai inacceptabilă decât fusese la început. Tomul lui Felix a ajuns la Carol cel Mare, care l-a înaintat lui Alcuin; la rândul său, Alcuin l-a înaintat altor trei autorităţi, Paulinus din Aquileea, Richibod din Trier şi Theodulf din Orléans. În 798, papa Leon III, care îi succedase lui Adrian în 795, a ţinut un mic conciliu la Roma şi a condamnat „ereziile şi blasfemiile lui Felix“. Abordarea lui Alcuin a fost mai binevoitoare: chemat la Aachen împreună cu Felix în anul 800, el a reuşit să-l convingă pe Felix să accepte o mărturisire de credinţă ortodoxă; se presupune că un text al lui Chiril din Alexandria a furnizat argumentul final. Astfel, la trei secole după moartea sa, patriarhul alexandrin încă mai lupta împotriva nestorianismului. Harnack comentează în legătură cu recursul lui Alcuin la Chiril: „Este interesant de observat cum acest anglo-saxon, elevul lui Beda Venerabilul, este în întregime dependent de greci în ceea ce priveşte cristologia şi abandonează în această chestiune tradiţia augustiniană“[3]. Harnack continuă în mod polemic să îl acuze pe Alcuin că a şters relatările evanghelice despre omul Isus Cristos şi că i-a distrus persoana omenească. Această „divinizare“ unilaterală a dus apoi la cea de-a doua dintre controversele minore, deoarece a deviat interesul credincioşilor de la influenţa morală şi spirituală a lui Cristos şi de la viaţa de credinţă şi l-a îndreptat spre participarea mistică la dumnezeirea lui Cristos prin intermediul sacramentului împărtăşaniei, euharistia. Beatus este cel care a introdus înţelegerea realistă a euharistiei ca un argument împotriva adopţianismului.

Astfel, adopţianismul a fost din nou învins, dar va reapărea din nou ca ipoteză teologică în secolele al XI-lea şi al XII-lea. Într-adevăr, din vremea lui Elipandus încoace, Biserica nu a dus niciodată lipsă de adopţianişti. În acest adopţianism spaniol de scurtă durată exista o diferenţă semnificativă,

deoarece Fiul consubstanţial, cu adevărat Dumnezeu, era cel care l-a adoptat pe om; cu alte cuvinte, era vorba de un adopţianism întemeiat pe o bază trinitară. A fost mai mult o ofensă împotriva Calcedonului decât împotriva Niceei. Adopţianismul modern, un punct de vedere larg răspândit în creştinismul liberal, este de obicei neinteresat de Treime şi reprezintă o revenire la varianta mai familiară din secolul al III-lea, în care Isus era un om special, adoptat de Dumnezeu.

b. Consecinţele

Nefericitului Felix din Urgell, în ciuda faptului că a mărturisit ortodoxia şi a aprecierii universale de care se bucura datorită evlaviei şi învăţăturii sale, nu i s-a permis să se întoarcă în scaunul său episcopal. După ce a fost influenţat de arhiepiscopul Leidrade din Lyon să-l însoţească în capitala lui Charlemagne, Aachen, unde Alcuin l-a convins să renunţe la formulările sale adopţianiste, Felix s-a trezit pus permanent sub supravegherea lui Leidrade; a trebuit să se întoarcă cu el la Lyon, unde a trăit până la moartea sa, în 815. După moartea lui Felix, succesorul lui Leidrade, Agobard, a găsit printre documentele sale manuscrise care l-au convins că episcopul recidivase în erorile sale anterioare, astfel că a considerat că este demn de o respingere postumă. Un alt partizan şi prieten al lui Alcuin, Benedict din Aniane, a respins şi el opiniile lui Felix.[4]

În calitate de mitropolit de Toledo, oraş aflat sub stăpânire maură, Elipandus nu avea de ce să se teamă nici de papa de la Roma, nici de regele franc. Biserica sa îşi păstrase independenţa în faţa musulmanilor, a dezvoltat o liturghie proprie şi, foarte probabil, a continuat să urmeze o serie de tendinţe eretice. Pe măsură ce Spania a fost recucerită de creştini, Inchiziţia – deosebit de viguroasă în ramura ei spaniolă – a pretins că a descoperit erezii de toate felurile în rândul celor care fuseseră sub dominaţie musulmană. Deocamdată însă atât Roma, cât şi francii nu aveau încotro decât să-i lase pe creştinii din Spania ocupată să fie aşa cum vor, adică adopţianişti.

Chiar dacă a făcut-o la scară redusă, adopţianismul a ridicat încă o dată problemele cristologice despre care se presupune că au fost rezolvate la Calcedon. Datorită faptului că era inevitabilă confruntarea cu erezia

adopţianistă, teologii din rândul francilor germani au fost stimulaţi să atingă un înalt nivel de activitate şi au contribuit astfel la ceea ce este cunoscut sub numele de „Renaşterea Carolingiană“.

c. Filioque *în Răsărit*

Conciliul de la Toledo nu numai că a adăugat *Filioque* la Crezul de la Niceea, dar a cerut în mod explicit ca această formulă să fie folosită în liturghia euharistică. Această practică s-a răspândit şi în Gallia controlată de franci, dar a rămas necunoscută la Roma până în secolul al VIII-lea. Răspândirea ei în toate Bisericile creştinătăţii de limbă latină este o dovadă a influenţei lui Carol cel Mare şi a teologilor săi franci.

Încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat a reprezentat o provocare neaşteptată la adresa autorităţii Constantinopolului. Puterea sa politică fusese contestată cu succes de invadatorii germanici, apoi subminată brusc de musulmani, dar basileul de la Constantinopol se considera în continuare conducătorul de drept al lumii creştine. Chiar înainte de încoronarea lui Carol cel Mare, împărăteasa Irina era conştientă de provocarea pe care acesta o reprezenta pentru propriile sale pretenţii de maiestate. Chestiunea lui *Filioque* nu reprezenta încă un subiect de mare îngrijorare pentru papi, dar în 787 a apărut în contextul marelui Conciliu al VII-lea Ecumenic, convocat de împărăteasa regentă de la Constantinopol. Patriarhul Tarasie a citit în mod solemn forma tradiţională a Crezului de la Niceea, care nu conţine nici o referire la *Filioque*. Teologii franci au remarcat această „eroare“ şi au criticat-o în *Libri Carolini*. Papa Adrian a fost de acord cu uzanţa grecească, dar, între timp, Carol cel Mare atacase posesiunile bizantine din Italia. În încercarea de a obţine ajutorul arabilor împotriva grecilor, Carol cel Mare a trimis un ambasador la Bagdad. La întoarcere, a fost însoţit de abatele mănăstirii latine de pe Muntele Măslinilor. La revenirea în Palestina, acest abate, pe nume Gheorghe, a introdus *Filioque* în liturghie şi a fost imediat criticat de călugării vorbitori de limbă greacă de la mănăstirea din vecinătate, Sfântul Sava. Astfel, o dispută doctrinară, care mai târziu a constituit pretextul pentru schisma dintre ortodoxia răsăriteană şi romano-catolicism, a început ca o ceartă pe marginea modificărilor liturgice între două grupuri de călugări din Palestina controlată de arabi.

Carol cel Mare a cochetat pentru scurt timp cu gândul de a se căsători cu împărăteasa Irina și de a reuni cele două imperii, dar această propunere nu s-a concretizat, iar ea a fost înlăturată printr-o lovitură de stat, în anul 802. În 809, un sinod de la Aachen a ordonat adăugarea *Filioque* în crez, dar papalitatea, încă atentă la sensibilitățile grecilor, a refuzat să facă acest lucru. Jumătate de secol mai târziu, când genialul patriarh răsăritean Fotie s-a certat cu papa Nicolae I (858–867), formula *Filioque* era deja adăugată și folosită la Roma; nu știm însă exact când a fost introdusă.

d. Imaginile în Occident

Controversa cu privire la *Filioque* arată aproape ca și cum ar fi fost creată în mod artificial de către franci ca parte a pretenției lor de a restaura Imperiul Roman creștin în Occident. Fotie a preluat-o și a făcut-o parte din lunga sa luptă împotriva papalității. Pe lângă faptul că i-a provocat pe greci în acest subtil subiect teologic, francii le-au contestat, de asemenea, atât iconoclasmul, cât și modul în care mai apoi au reabilitat cultul icoanelor.

În anul 787, Conciliul de la Niceea a autorizat venerarea (închinarea în vederea cinstirii) icoanelor, dar le-a refuzat *latreía* (*adoratio*, sau „închinarea, preamărirea“). Această distincție a fost omisă de Conciliul de la Frankfurt, care a condamnat „slujirea și adorarea“ imaginilor permise la Niceea. Biserica occidentală a încercat să urmeze maxima stabilită de papa Grigore I în urmă cu aproape două secole: „Din acest motiv, în biserici sunt așezate icoanele, pentru ca cei neștiutori de carte să poată citi, privind pe ziduri, ceea ce nu pot citi în cărți“[5]. Ambele concilii bizantine, conciliul iconoclast din 754, care a condamnat imaginile, și conciliul iconodul din 787, au fost condamnate la Frankfurt drept „infame“ și „inepte“. Timp de câteva decenii, Carol cel Mare și succesorii săi au încercat să limiteze întrebuințarea imaginilor religioase la instruire, mai degrabă decât să permită venerarea lor, dar în cele din urmă utilizarea religioasă s-a generalizat în Occident la fel ca și în ținuturile creștinătății răsăritene.

Deși Biserica francilor poate părea că a fost mai progresistă în refuzul închinării la imagini, întrucât a respins propunerile adopționiste ale spaniolilor, Harnack a considerat-o reacționară. El a considerat că cristologia Bisericii francilor este implicit monofizită – punând accentul pe

natura divină a lui Cristos întrupat. Cu această idee în fundal, teologii franci au ajuns la concluzia că și trupul lui Isus posedă atributele dumnezeirii, cum ar fi capacitatea de a fi în multe locuri în același timp, chiar și pe o mie de altare.[6] Astfel era pregătit terenul pentru marile controverse euharistice.

3. Controversa euharistică

Este foarte dificil să se facă ordine în încrengătura de controverse teologice care au afectat Biserica Apuseană în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Adopţianismul tindea să diminueze dumnezeirea lui Cristos și a apărut pe același teren ca *Filioque*, care o exalta. Biserica Occidentală, care insista asupra *Filioque*, s-a opus la început teologiei realiste a imaginilor din Orient, dar ulterior a adoptat o teologie euharistică extrem de realistă. Poziția *Filioque*, care s-a impus în Occident, se baza pe învățătura augustiniană, dar la fel și poziția adopţianistă, care a fost respinsă. Doctrina predestinării a lui Augustin a fost reafirmată oficial, în timp ce în practică tindea să nu fie luată în considerare, însă opiniile sale au fost înfrânte în controversa euharistică.

Înainte ca în Est să se potolească tumultul controversei iconoclaste, în Occidentul franc a izbucnit prima mare controversă euharistică. Ambele controverse au fost motivate de conflictul dintre dorința populară de a avea ceva tangibil și vizibil pentru a fi venerat și convingerea teologică că adevăratul cult trebuie să fie de natură spirituală. Atât venerarea icoanelor în Orient, cât și dezvoltarea evlaviei euharistice în Occident au îndepărtat creștinismul de islam, care punea accentul pe transcendența și spiritualitatea lui Dumnezeu și respingea formele creștine de evlavie drept grosolane și idolatre.

Acceptând venerarea imaginilor (doar bidimensionale în Orient, dar și statui în Occident), creștinismul pare să se fi îndepărtat de rădăcinile sale din monoteismul iudaic. Creștinii au renumerotat Decalogul iudaic, încorporând interdicţia venerării imaginilor în Prima Poruncă, în loc să îi acorde un loc aparte, așa cum au făcut evreii și mai târziu creștinii protestanți. O transformare și mai frapantă a formei și spiritului cultului creștin a apărut odată cu noua pietate euharistică. Atât venerarea imaginilor,

cât şi noua evlavie euharistică centrează atenţia credinciosului care se închină asupra obiectelor ce sunt cu adevărat prezente pentru simţuri – imaginile într-un caz, pâinea şi vinul euharistic în celălalt – şi par să distragă atenţia de la revelaţia verbală şi de la credinţă.

Potrivit unui istoric romano-catolic francez, „apariţia, perpetuarea şi, ocazional, amărăciunea acestor certuri dovedesc că Occidentul ieşise din străvechea sa toropeală“ şi desemnează controversa euharistică drept „oarecum benignă“[7]. Din perspectiva protestantă, controversa euharistică este menită să apară drept o etapă importantă în transformarea credinţei creştine, care a făcut în cele din urmă necesară Reforma. Controversa a fost declanşată de un călugăr franc, Paschasius Radbertus († cca 860), puternic influenţat de Augustin. În 831, el a publicat *Despre Trupul şi Sângele Domnului*, prima abordare integrală a euharistiei.

Caracteristica esenţială a cărţii lui Radbertus constă în faptul că el afirmă prezenţa fizică, sau „trupească“, a lui Cristos în timpul euharistiei. Toţi creştinii au acceptat, într-o formă sau alta, prezenţa reală a lui Cristos la propria sa masă, Cina Domnului, dar timp de secole nu s-a făcut nici un efort semnificativ pentru a explica cum este posibil acest lucru. Şcoala lui Augustin subliniase prezenţa reală a lui Cristos drept un mister. Radbertus a încercat să o explice în termeni realişti: pâinea devine trup, iar atunci el este cu adevărat prezent.

În primele secole ale creştinismului, împărtăşania consta într-o masă luată în comuniune. Pentru a primi binecuvântările sale duhovniceşti, era necesar ca toţi credincioşii să ia parte, adică să primească pâinea şi vinul. Se vorbea, de asemenea, despre ea ca despre un sacrificiu sau ca despre comemorarea unui sacrificiu, fără alte definiţii. Introducerea ideii de prezenţă trupească a lui Cristos a făcut posibilă gândirea fiecărei euharistii ca o nouă jertfă, mai degrabă decât ca o simplă comemorare.

Pentru a fi prezent în mod trupesc pe nenumărate altare, trupul lui Cristos trebuie să posede unul dintre aşa-numitele atribute ale maiestăţii lui Dumnezeu, şi anume omniprezenţa sau ubicuitatea. A spune acest lucru înseamnă că trupul lui Cristos este sau a devenit divin, iar acest lucru aminteşte de Apolinarie şi de monofiziţi: „o singură natură întrupată“. A sublinia prezenţa trupească a lui Cristos pare să le ofere credincioşilor un

acces fizic tangibil la el. În timp ce creştinii anteriori subliniau unirea cu Cristos prin credinţă, iar prin aceasta înţelegeau credinţa în el, noua viziune a pus accentul pe o unire sacramentală. Credinţa era încă necesară, dar nu era atât credinţa individului, cât credinţa Bisericii, care îl prezenta pe Cristos celui care se împărtăşea. Doctrina prezenţei reale, trupeşti, a ridicat, desigur, întrebarea dacă trupul lui Cristos există ca atare şi pentru necredincioşi. Îl pot ei mesteca cu adevărat? Există o *manducatio impiorum*, „necredincioşii care mănâncă [trupul Domnului]“? Radbertus a negat acest lucru, deşi era implicat în doctrina sa despre prezenţa trupească, iar mai târziu a devenit un test al ortodoxiei euharistice.

Radbertus începe analiza sacramentului într-un mod tipic augustinian: trupul lui Cristos este cu adevărat prezent, dar numai pentru credinţă; necredincioşii iau parte la sacrament – cu nevrednicie, desigur –, dar nu şi la Cristos şi la puterea sa mântuitoare; pentru ei, sacramentul devine o judecată de condamnare. Până aici, chiar şi Jean Calvin l-ar putea urma. Dar, în plus, Radbertus preia un vechi element al pietăţii greceşti, convingerea că sacramentul hrăneşte atât sufletul, cât şi trupul pentru viaţa veşnică; este aşa-numitul leac al nemuririi[25]. Precursorii săi greci, Chiril al Alexandriei şi Ioan Damaschin, au vorbit la rândul lor despre prezenţa trupească a lui Cristos în euharistie, dar implicaţiile materialiste ale acestui punct de vedere au fost atenuate de faptul că ei considerau că trupul lui Cristos de după înviere era spiritual şi lăsau natura miracolului prezenţei sale trupeşti în euharistie în sfera tainei. Radbertus a afirmat pentru prima dată în mod clar că trupul euharistic este trupul născut din Maria: el devine prezent în euharistie printr-un act de creaţie, cum spune el mai frecvent, de transformare; din elementele pâinii şi vinului rămân doar aparenţele. Radbertus explică persistenţa aparenţei spunând că o transformare vizibilă este inutilă şi ar fi jignitoare. Totuşi, în mod inconsecvent, la fel ca mulţi alţi scriitori, el relatează şi incidente în care a apărut un miel ori s-au văzut picături de sânge la masa euharistică. Transformările vizibile puteau avea loc şi uneori au avut loc. Deşi elementele sunt într-adevăr transformate, numai credinţa poate mânca sau se poate hrăni efectiv cu trupul lui Cristos. Radbertus vrea să-şi asigure cititorii că substanţa trupească a Domnului este acolo pentru a-i hrăni, dar nu este dispus să-i lase pe necredincioşi să profite

de ea. El numeşte apoi aspectul fizic al elementelor, care nu se schimbă, drept simbol al prezenţei lui Cristos. Cu această schimbare oarecum abruptă de direcţie, Radbertus s-a mutat din nou pe teren augustinian. Ambivalenţa fundamentală a unei poziţii care, pe de o parte, afirmă o transformare reală, în timp ce, pe de altă parte, vorbeşte de o reprezentare simbolică nu a întârziat să atragă atenţia altor teologi. Două reacţii erau posibile: reafirmarea naturii simbolice a sacramentelor sau insistenţa asupra prezenţei trupeşti a lui Cristos.

Rabanus Maurus, *Praeceptor Germaniae*, abate de Fulda (cca 776–856), a adoptat prima variantă. Referindu-se în mod evident la Radbertus, deşi nu cu numele, Rabanus Maurus a denunţat opiniile grosolan de materialiste ale „celor care spun că sacramentul altarului este cu adevărat trupul lui Cristos“; a-l primi pe Cristos, a afirmat el, înseamnă a fi unit cu el prin credinţă, a forma un singur trup cu el. Afirmaţii similare vor apărea mai târziu la Calvin şi Thomas Cranmer. El pare, de fapt, nu doar să renunţe la prezenţa fizică, asupra căreia Radbertus a insistat, ci şi să fie în pericol de a transforma sacramentul în nimic altceva decât o expresie a credinţei celui care îl împărtăşeşte.

Lor li s-a alăturat şi un alt augustinian fervent, călugărul Gottschalk († 868). Gottschalk a fost închis într-o mănăstire din Hautvillers [sau Altavilla] pentru accentul său radical augustinian asupra predestinării, şi care va primi mai multă atenţie într-o secţiune ulterioară. El a afirmat că trupul euharistic este cu adevărat trupul şi sângele lui Cristos, depăşind astfel cu mult viziunea simbolică a lui Rabanus, dar a negat că împărtăşania reprezintă în vreun fel o repetare a jertfei lui Cristos. În Paschasius Radbertus, Gottschalk şi Rabanus Maurus avem o anticipare a controversei euharistice din epoca Reformei. Radbertus, asemenea catolicilor din secolul al XVI-lea, a insistat asupra prezenţei trupeşti şi a jertfei mistice a lui Cristos pe altar. Gottschalk, ca şi Luther, a acceptat prezenţa trupească, dar a negat că aceasta ar putea fi folosită în alt scop decât cel pentru care a fost destinată, anume comuniunea credincioşilor. Rabanus, asemenea lui Zwingli, pare să reducă prezenţa lui Cristos la nimic altceva decât la un act de credinţă.

Radbertus a fost combătut de un călugăr din propria sa mănăstire din

Corbie, Ratramnus. Însărcinat de regele Carol cel Pleşuv să evalueze activitatea abatelui său, Radbertus, Ratramnus a făcut acest lucru într-un scurt tratat, *Despre Trupul şi Sângele lui Cristos*. El s-a opus viziunii miraculoase a lui Radbertus, în care prezenţa euharistică este numită în mod clar un mister „împotriva naturii“. El a recunoscut prezenţa lui Cristos, dar „într-un mod tainic“. În discuţie era afirmaţia lui Radbertus că elementele consacrate sunt identice cu trupul lui Cristos născut din Maria. Ratramnus a negat acest lucru, dar a afirmat că credincioşii primesc trupul lui Cristos, deoarece prin credinţă nu se primeşte ceea ce se vede, ci ceea ce se crede. Ceea ce era aparte era insistenţa sa asupra necesităţii credinţei pentru a obţine beneficiul euharistiei. În aceasta, în afară de o diferenţă de accent, el a fost de acord cu Radbertus. Ceea ce îi deosebea pe cei doi era punctul în care se opunea Ratramnus, şi anume ideea că euharistia implică un miracol al naturii, în care o realitate substanţială, cea a pâinii şi a vinului, este transformată într-o altă realitate. Radbertus şi, împreună cu el, tabăra majoritară, considerau conceptul de primire a beneficiilor trupului şi sângelui lui Cristos „prin credinţă“ drept prea slab şi insuficient de tangibil – de aceea, ei au insistat asupra miracolului naturii.

Ceea ce pare a fi în joc aici, la fel ca şi în controversa euharistică din secolul al XVI-lea, este confuzia din rândul contestatarilor cu privire la ceea ce înseamnă „real“ şi „prin credinţă“. Radbertus nu putea concepe o prezenţă reală, care să nu fie fizică, adică trupească. Pentru a fi prezent cu adevărat, Cristos trebuie să fie prezent trupeşte, şi asta în trupul cu care s-a născut din Maria. În măsura în care pâinea şi vinul continuă să arate şi să aibă gustul de pâine şi vin, Radbertus susţine că a avut loc o transformare reală, dar invizibilă. Credinţa este în continuare necesară, mai exact, credinţa în afirmaţia că o astfel de transformare invizibilă a avut loc. Ratramnus îşi concentrează credinţa nu pe schimbare, ci pe făgăduinţa lui Cristos. Creştinul trebuie să aibă credinţa că Cristos este cu adevărat prezent şi că se poate hrăni din el şi poate fi hrănit de el, dar nu trebuie să creadă în vreun miracol specific de transformare. Diferenţa dintre ceea ce credeau cei doi că are loc nu era mare, dar diferenţa în modul în care au explicat-o era substanţială. Ratramnus a fost un adevărat urmaş spiritual al lui Augustin şi a acordat o importanţă primordială credinţei prin care se

primeau realităţile şi beneficiile duhovniceşti. Radbertus, deşi a pornit şi el de la Augustin, a redirecţionat în mod conştient accentul doctrinei euharistice de la credinţa în cuvintele rostite de Cristos la credinţa într-o realitate trupească, şi anume, cea a trupului lui Cristos definit ca prezent pe altar. Acest lucru a devenit mai târziu temeiul pentru a vedea Sfânta Liturghie ca pe o nouă jertfă a lui Cristos. Harnack comentează: „Doctrina aşa cum a enunţat-o Radbertus, o cutie a Pandorei cu probleme pentru viitorii cercetători, era foarte uşor de înţeles pentru cei simpli. Nu există o cale mai sigură pentru ca o dogmă să se impună decât atunci când posedă aceste două caracteristici“[8].

a. Implicaţii: Jertfa liturgică

Controversa euharistică din secolul al IX-lea a reprezentat etapa de deschidere a unei evoluţii, care, în cele din urmă, avea să ducă la o nouă înţelegere a naturii credinţei, a harului şi a Bisericii. Ideile lui Radbertus au triumfat în parte pentru că erau clare şi pentru că epoca cerea asigurări cu privire la obiectul credinţei. Succesul lor a fost facilitat de faptul că oponenţii săi au fost destul de vagi în ceea ce priveşte trasarea unei linii de demarcaţie între afirmaţiile sale şi ale lor. Deşi Radbertus a fost interesat în principal de semnificaţia doctrinei întrupării pentru euharistie, şi nu de implicaţiile doctrinei sale euharistice pentru lucrarea lui Cristos, el a pus bazele intelectuale ale perspectivei conform căreia, în Sfânta Liturghie, Cristos este jertfit din nou Tatălui său. Prezenţa trupească a lui Cristos a oferit justificarea pentru o schimbare a pietăţii creştine de la baza sa iniţială, care se întemeia pe Cuvânt şi pe credinţă; în schimb, viaţa religioasă a ajuns să se concentreze pe realitatea oferită în sacrament.

Nici învăţătura lui Radbertus, nici textul liturghiei euharistice nu prescriu ca Sfânta Liturghie să fie înţeleasă ca o repetare a jertfei Mântuitorului pe Cruce. Cu toate acestea, limbajul liturghiei permite o astfel de înţelegere, iar insistenţa lui Radbertus asupra prezenţei trupeşti a lui Cristos pe altar a pus bazele doctrinare pentru aceasta. Cu greu ar fi putut exista o schimbare mai însemnată. Pentru a o spune răspicat, interesul s-a mutat de la ceea ce face Cristos pentru credincios prin prezenţa sa la ceea ce face preotul cu Cristos, care este prezent; din gazda nevăzută a ospăţului mesianic, Cristos devine

hostia, „victima sacrificială“. În Biserica primară, euharistia era locul în care credincioșii se împărtășeau cu Domnul lor într-un mod deosebit de intens. Doar cei care credeau puteau discerne trupul și sângele și le primeau ca hrană duhovnicească. Conceput într-un mod foarte realist ca „leac al nemuririi“, trupul euharistic trebuia să fie mâncat de către individ pentru a fi eficient. Noul accent pus pe prezența trupească a lui Cristos a permis Bisericii să înceapă să-l vadă pe Cristos ca pe o victimă, mai degrabă decât ca pe o gazdă. Biserica a ajuns astfel să se perceapă pe sine drept cea care îl aduce pe Cristos drept jertfă Tatălui, mai degrabă decât ca cea care vine să fie hrănită la masa lui Dumnezeu.

Înainte de această controversă din secolul al IX-lea, liturghia euharistică ajunsese să fie celebrată din ce în ce mai des, chiar și atunci când nu erau prezenți credincioși la împărtășanie. Numărul preoților era în continuă creștere, iar fiecare preot trebuia să celebreze zilnic liturghia euharistică. Acest lucru a dus la practica ca mulți preoți să țină „împărtășania“ singuri, doar pentru ei înșiși. În mod clar, astfel s-a pierdut noțiunea de act de comuniune cu ceilalți credincioși în jurul mesei Domnului. Ceea ce rămânea era comuniunea cu Cristos însuși și cu Biserica invizibilă. Acest lucru singur nu ar fi justificat probabil împărtășania solitară în ochii majorității clericilor, dar a intervenit un considerent suplimentar care părea să o facă. Liturghia euharistică aduce moartea sacrificială a lui Cristos nu numai în fața ochilor credincioșilor, ci și în fața ochilor lui Dumnezeu. Treptat, împărtășania a început să fie văzută nu doar ca o simplă comemorare a unei jertfe, ci ca o nouă punere în practică a acesteia, una care a câștigat merite în ochii lui Dumnezeu. Ideea că slujba proscomidiei este ea însăși o jertfă a rezultat din convingerea că Isus Cristos era prezent în mod trupesc. Trupul său, odată frânt pe cruce, este frânt din nou de mâinile preotului în frângerea pâinii și este consumat de cei ce se împărtășesc.

b. Liturghia și teoria dreptului penal

Când creștinismul era încă o religie minoritară într-o lume păgână, el exercita o supraveghere morală asupra comportamentului membrilor săi. Păcatele grave erau tratate prin mărturisire publică și penitență. Când

imperiul a devenit creştin, guvernul a început să îşi extindă legile civile pentru a include lucruri considerate de creştini drept delicte morale. Cu toate acestea, cei care se aflau dincolo de raza de acţiune a legii civile – cum ar fi împăratul Teodosie I – erau uneori înfruntaţi direct şi li se cerea să se pocăiască public înainte de a fi admişi la împărtăşanie. Dar, în general, slujirea publică a Bisericii în tratarea păcatelor a căzut în desuetudine.

Începând cu secolul al V-lea, două lucruri importante s-au întâmplat. Jurisdicţia civilă romană s-a destrămat aproape peste tot în Occident. În consecinţă, legea romană nu a putut fi aplicată, iar infracţiunile morale, ca şi alte comportamente interzise de legea romană, au rămas nepedepsite. Totodată, personajele dominante ale noii ordini emergente erau în general membri ai triburilor germanice recent convertite. Sentimentul lor de onoare personală a adus o aversiune puternică faţă de orice umilinţă publică. Poate că ar fi fost dispuşi să îndure martiriul de dragul lui Cristos, dar erau foarte reticenţi în a îndura ruşinea în faţa Bisericii – inclusiv a poporului pe care îl cuceriseră – din cauza unor greşeli morale. Religia a devenit tot mai mult o afacere privată şi multe s-au pierdut în această tranziţie. Acolo unde nu existau mărturisire şi pocăinţă publică, nu putea exista nici iertare publică, iar păcătosul pocăit era privat de acea garanţie că păcatele i-au fost iertate.

Triumful doctrinei lui Augustin despre robia voinţei asupra moralismului optimist al lui Pelagius l-a lăsat pe creştinul de rând să se confrunte cu nişte cerinţe perfecţioniste şi cu o voinţă înclinată spre rău. Practic, toţi creştinii sensibili au devenit dureros de conştienţi de cât de departe erau de slava lui Dumnezeu. În astfel de circumstanţe, rolul clerului de mijlocitor şi avocat pe lângă Dumnezeu a fost extins. Oamenii au început să le ceară preoţilor nu doar să se roage pentru ei, ci efectiv să facă ceva pentru ei. Noua înţelegere a prezenţei trupeşti a lui Cristos în euharistie le-a dat preoţilor o misiune de o importanţă covârşitoare: puteau să-l jertfească din nou pe Cristos pentru păcatele credincioşilor. În mod evident, această competenţă a sporit distincţia dintre clerici şi laici.

4. Problema predestinării

Augustin a pus accentul pe voinţa suverană a lui Dumnezeu şi nu a ezitat să

o descrie drept inflexibilă şi arbitrară. Deşi predestinarea – sau alegerea, cum este adesea numită – este un concept important atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament, Augustin a fost primul teolog creştin care a făcut din ea piatra de temelie a abordării sale asupra teologiei şi a vieţii creştine. Generaţiile ulterioare de creştini au încercat, în diverse moduri şi având mai mult sau mai puţin succes, să se împace cu doctrina lui Augustin despre predestinare. Vorbind în linii mari, cea mai mare parte a Bisericii de-a lungul timpului, cel puţin în Occident, a fost augustiniană în teorie, dar mai degrabă semipelagiană în practică. Augustin a considerat că modul său de a înţelege predestinarea este cel mai bun motiv posibil pentru ca omul credincios să aibă încredere în ceea ce priveşte destinul său veşnic, dar mulţi dintre urmaşii săi spirituali au considerat asta mai degrabă o sursă de teamă decât o garanţie.

Conceptul augustinian al predestinării a fost reafirmat în mod frecvent ca învăţătură oficială atât a catolicismului, cât şi a mai multor ramuri ale protestantismului, dar de fiecare dată când este reafirmat, se fac eforturi pentru a-l nuanţa şi pentru a-l face mai compatibil cu conceptele de libertate omenească. În 529, Conciliul de la Orange a aprobat în mod oficial punctul de vedere augustinian şi a condamnat poziţia moderată, cunoscută sub numele de semipelagianism, precum şi pelagianismul însuşi. Cu toate acestea, conceptul conform căruia omul trebuie să contribuie cu ceva la propria mântuire prin faptele sale a continuat să existe şi să atragă adepţi. Bineînţeles că ideea euharistiei ca jertfă meritorie a contribuit la ideea că omul poate să-şi câştige favoarea lui Dumnezeu.

Importanţa tinerei Biserici a francilor pentru istoria spirituală a Occidentului este evidentă din faptul că al doilea mare conflict din secolul al IX-lea a fost declanşat tot într-o mănăstire francă. Gottschalk, fiul contelui de Saxonia, a intrat în faimoasa mănăstire de la Fulda, în copilărie, în 822. În adolescenţă, el a protestat împotriva acestei consacrări involuntare pentru viaţa monahală, iar în 829 a fost eliberat de jurământ. Cu toate acestea, a continuat să fie cleric şi a fost hirotonit preot, cu puţin timp înainte de 840. Când opiniile sale despre predestinare exprimate cu tărie i-au creat probleme, a fost pedepsit ca un călugăr rebel. În 840, Gottschalk a făcut un pelerinaj în Italia, unde învăţătura sa despre dubla predestinare (la

mântuire pentru unii, la damnare pentru alţii) a stârnit îngrijorarea episcopului Noting din Verona. Noting i-a scris fostului stareţ al lui Gottschalk de la Fulda, Rabanus Maurus, care i-a răspuns cu o scrisoare în care explica faptul că predestinarea se bazează pe preştiinţa divină. Această voită suprasimplificare a punctului său de vedere l-a supărat pe Gottschalk, care şi-a dus doctrina pe câmpul de misiune – se pare că a mers chiar şi la bulgari, pe care atât grecii, cât şi latinii încercau să îi câştige la creştinism.

Întorcându-se în Germania cu puţin timp înainte de 848, Gottschalk a fost chemat de Rabanus, acum arhiepiscop de Mainz, pentru a da socoteală. Gottschalk a prezentat cu îndrăzneală un tratat în care reafirma dubla predestinare şi respingea scrisoarea anterioară a lui Rabanus către Noting. Condamnat de sinod, Gottschalk şi cei câţiva partizani care i s-au alăturat au fost biciuiţi în public şi apoi exilaţi în diferite mănăstiri pentru a face penitenţă. Arhiepiscopul Hincmar (†882) pare să fi crezut că ar putea da greutate titlului său de primat al tuturor ţinuturilor francilor prin abordarea într-un mod autoritar şi impunător a problemei ridicate de Gottschalk.

Între timp, Gottschalk a reuşit să câştige simpatia călugărilor din Orbais. Hincmar l-a chemat la Reims în 849 şi i-a cerut să îşi ardă cartea. Când Gottschalk a refuzat, a fost biciuit (conform prevederilor Regulii benedictine pentru călugării neascultători!) până când, pe jumătate mort, s-a supus în cele din urmă. Retras la o altă mănăstire, de data aceasta la Hautvillers [sau Altavilla], a continuat să scrie, iar în curând custozii săi au ajuns să fie profund influenţaţi de teologia lui.

Între timp, Hincmar a decis să combată erezia lui Gottschalk şi, deşi nu a redus predestinarea la preştiinţă, a insistat asupra faptului că Cristos a murit pentru toţi, nu doar pentru cei aleşi. Astfel, el s-a distanţat de afirmaţia lui Augustin, cunoscută ulterior ca doctrina ispăşirii limitate. Mai mulţi dintre aceiaşi oameni care apăraseră fără succes vechile opinii augustiniene despre euharistie s-au raliat acum doctrinei sale despre predestinare, iar de data aceasta au avut mai mult succes.

Supus criticilor lui Ratramnus de la Abaţia Corbie, precum şi ale episcopilor din Troyes şi Ferrières, Hincmar a încercat să îşi apere cauza mai întâi prin intermediul monarhului său, regele Carol cel Pleşuv, şi apoi prin aducerea în sprijinul său a filozofului favorit al regelui, Ioan Scotus

Eriugena († cca 878). Scotus era mai mult lingvist decât teolog, astfel că a încercat să rezolve problema prin silogisme formale, mai degrabă decât prin recursul la Scriptură sau la Părinții Bisericii. Lucrarea sa *Despre predestinare* i-a adus lui Hincmar mai mult necazuri decât ajutor, întrucât aceasta utiliza argumente precum următorul: Dumnezeu, fiind simplu, nu se poate implica într-o dublă predestinare. Un sinod de la Valence a reafirmat doctrina augustiniană a ispășirii limitate, în vreme ce Hincmar și-a depășit stânjeneala câștigând o altă controversă cu aceiași adversari, Ratramnus și Gottschalk.

Slujba zilnică obișnuită, în limba latină, pe care o recitau toți preoții, conținea expresia *trina deitas unaque*, „Dumnezeirea întreită și una“. Hincmar a obiectat la ceea ce el considera că sunt implicațiile triteiste ale numirii întreite a Dumnezeirii; Ratramnus și Gottschalk l-au acuzat că a revenit la modalismul sabelianist. Hincmar a convocat un sinod în apărarea sa în 860. Acest conciliu local a afirmat intenția nelimitată a ispășirii și astfel a justificat poziția anterioară a lui Hincmar. Încă o dată, în ciuda preponderenței opiniei teologice în favoarea predestinării și a doctrinei augustiniene a robiei voinței, s-a dovedit imposibil să fie menținute ca înțelegere generală a credinței creștine. Consensul emergent asupra libertății voinței s-a dovedit compatibil cu ideea jertfei euharistice și cu capacitatea omului de a-i oferi lui Dumnezeu fapte meritorii.

5. Concluzii: noua direcţie

Atât cadrul, cât și subiectul acestor controverse din secolul al IX-lea par înguste și restrânse în comparație cu marile lupte trinitare și cristologice din secolele anterioare, care conduseseră patriarhiile în conflict și bulversaseră întregul Imperiu Roman. Aceste noi erezii și controverse, care implicau adopționismul, *Filioque*, predestinarea și euharistia, au fost purtate în cadrul unui cerc restrâns de teologi franci, departe de vechile centre religioase și culturale. Oswald Spengler, marele și controversatul istoric universal, vede în aceasta naşterea unei noi religii, pe care o numește creștinism „faustic“, opusă formei anterioare, care era pascală și „magică“[9]. Chiar dacă respingem interpretarea lui Spengler și credem că creștinismul și Biserica

au păstrat o continuitate esenţială din zilele apostolilor până în prezent, este evident că schimbările au fost substanţiale. Spengler, care nu era interesat să afirme autoritatea sau veridicitatea doctrinei creştine, susţine că creştinismul a suferit o transformare radicală sub influenţa sufletului germanic, faustic, transformare care a fost dusă şi mai departe de Reformă. Din perspectiva sa, romano-catolicismul contemporan este departe de religia apostolilor, iar protestantismul, fie el conservator sau liberal, este şi mai departe.

Protestanţii ortodocşi, care încearcă să revendice o continuitate legitimă între protestantismul reformat şi Biserica apostolilor, se confruntă cu sarcina de a demonstra că romano-catolicismul s-a schimbat atât de mult înainte de Reformă, încât reformarea devenise o necesitate. Faţă de romano-catolicism, cu internaţionalismul, umanismul şi moştenirea sa culturală clasică, protestantismul pare adesea, chiar şi pentru protestanţi, o mişcare strict naţională, germano-scandinavă, care cu greu poate pretinde că reprezintă universalitatea Evangheliei. Totuşi, dacă descoperim că direcţia creştinismului a fost schimbată în mod semnificativ de influenţele culturale germanice înainte de Reformă, atunci era destul de firesc ca reforma să izvorască în primul rând din solul germanic. Şi într-adevăr, aşa pare că stau lucrurile. Între secolele al IX-lea şi al XIII-lea, creştinismul din Occident a fost serios deturnat de la direcţia sa iniţială. În mare măsură, Reforma germană este percepută ca un protest german împotriva umanismului italian al Bisericii renascentiste. Dar principalul impuls al lui Luther a fost doctrinar, nu artistic, iar doctrinele împotriva cărora a protestat nu erau produsele artiştilor italieni ai Renaşterii, ci doctrinele teologilor germanici ai Evului Mediu.

Nu este greu de observat continuitatea în Biserica ortodoxă din Răsăritul bizantin. De fapt, înainte de apariţia mişcării ecumenice, era normal ca polemiştii protestanţi să o denigreze, considerând-o o fosilă. Continuitatea, în ciuda schimbărilor, era punctul său forte. Părinţii Capadocieni din secolul al IV-lea nu s-ar fi simţit cu totul nelalocul lor în Constantinopolul secolului al VIII-lea, sau chiar în secolul al XIV-lea. În Biserica greacă, controversele teologice din secolele al IV-lea, al V-lea şi al VI-lea au reprezentant nişte entuziasmante subiecte de interes public. Războaiele epocii erau lăsate în

mare parte în seama autorităților și a soldaților săi profesioniști. În Occidentul latin al Evului Mediu controversele teologice au devenit o preocupare privată – nu în ultimul rând pentru că erau purtate într-o limbă erudită, care nu era înțeleasă pe scară largă. Ele au devenit totuși preocuparea autorităților, deoarece guvernarea considera Biserica drept un departament de stat; nu au putut însă atrage atenția populară pe scară largă, așa cum se întâmplase în cazul controverselor anterioare din Est. Înainte de Constantin cel Mare, războiul fusese treaba autorităților seculare, iar teologia, a Bisericii. Constantin a făcut din teologie o atribuție publică. Șapte secole mai târziu, papii aveau să facă din război o atribuție a Bisericii.

---

25. Expresie prezentă în epistolele lui Ignatius de Antiohia (sec. II d.Cr.) (n. red.).

14
NOUA BISERICĂ ȘI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA, CRUCIADELE ȘI DUALISMUL

Învățați să pricepeți ceva diferit de ceea ce este gustat cu gura trupească; să vedeți ceva diferit de ceea ce se manifestă acestor ochi trupești. Învățați că Dumnezeu, ca Duh, este prezent în orice loc. […] Gândiți-vă, așadar, dacă ceva fizic poate fi mai sublim decât substanța pâinii și a vinului schimbată în interior și în mod eficace în Trupul și Sângele lui Cristos, […] crezut a fi prezent, și este socotit de credincioși ca nimic altceva decât Cristos, Pâinea din cer. — Paschasius Radbertus

Controversa predestinării, dezlănțuită de Gottschalk, a fost urmată de o perioadă de relativ calm teologic. Cu toate acestea, politica ecleziastică nu a fost câtuși de puțin pacifică. O ruptură finală între Bisericile răsăriteană și apuseană a avut loc în 1054, când papa și patriarhul s-au excomunicat reciproc. În Est, împărații bizantini puteau conta, în general, pe o supunere docilă din partea patriarhilor care conduceau Biserica greacă. În Occident, în schimb, o serie de papi duri s-au luptat cu împărații germani „romani“ și, în cele din urmă, au umilit Sfântul Imperiu Roman. Ordinele monahale mai vechi au început să se dezagrege și s-au format noi ordine. În nord-estul Europei, ultimii păgâni rămași, lituanienii și finlandezii, au fost convertiți. În schimb, eforturile de a-i converti pe musulmanii din Africa de Nord au fost zadarnice. Papalitatea a declanșat cruciadele și a recuperat temporar Țara Sfântă. În acest proces, a provocat o rană fatală Imperiului Bizantin și, în cele din urmă, și-a atras oprobriul asupra sa și asupra creștinismului în general.

Oricât de importante au fost Cruciadele pentru creștinătate, ele nu au fost cele mai însemnate evenimente religioase ale Evului Mediu. Doar Prima Cruciadă (1095–1099) a fost un succes militar. A doua Cruciadă (1147–1149), inspirată de Bernard din Clairvaux (1091–1153), călugărul pe care Karl Heussi l-a numit „conducătorul neîncoronat al Europei“, s-a încheiat cu un eșec, atrăgând oprobriul asupra lui Bernard și asupra Bisericii în

general.

Bernard din Clairvaux este tipic pentru multe dintre cele mai însemnate trăsături ale spiritualităţii medievale. Reformator, mistic şi erudit, el a modelat puternic pietatea medievală, în special în rândul ordinelor religioase. Influenţa sa, împreună cu cea a lucrărilor atribuite în mod eronat acelui convertit atenian al Sfântului Pavel, Dionisie Areopagitul[1], a contribuit la crearea unei noi forme de spiritualitate în Occident. Pseudo-Dionisie a fost popularizat în mistica contemporanului lui Bernard, Hugo de Saint-Victor (cca 1097–1141).

Cruciadele reprezintă un punct culminant în secularizarea Bisericii. Din vremea lui Constantin, armatele conducătorilor creştini doar cu numele au folosit embleme creştine şi au pretins protecţia lui Dumnezeu. Într-adevăr, chiar şi astăzi, o serie de state europene, inclusiv Marea Britanie, ţările scandinave, Germania, Elveţia, Grecia etc. folosesc crucea pe steaguri sau pe alte simboluri naţionale. Biserica a sprijinit şi s-a implicat frecvent în acţiunile militare; cruciadele marchează însă prima dată când Biserica însăşi a fost forţa organizatoare şi inspiratoare.

În paralel cu întoarcerea Bisericii către lume, în timpul cruciadelor, s-a dezvoltat o nouă abordare a cunoaşterii: scolastica. În răspăr cu aceste tendinţe a avut loc renaşterea vechilor erezii: gnosticismul şi dualismul marcionit. Fervoarea spirituală a dus la înfiinţarea unor noi şi mari ordine cerşetoare, în special a dominicanilor (1216) şi a franciscanilor (1221–1223); de asemenea, a produs mari persecuţii, în care ortodocşii nu mai erau victime, ci persecutori.

1. Scolastica

După strălucirea Renaşterii Carolingiene din secolul al IX-lea, s-a instalat declinul în Biserica şi în cultura francilor. Când Biserica a început să îşi revină, nu a mai fost datorită sprijinului oferit de un împărat german, ca în vremea lui Carol cel Mare, ci ca parte a unei mişcări de reformă a creştinismului, prin care papalitatea încerca să se elibereze de orice control şi supraveghere din partea puterii seculare. În timp ce papalitatea lupta împotriva învestiturii laice – practica de a permite conducătorilor seculari să

aleagă titularii funcţiilor bisericeşti – o nouă viaţă intelectuală începea să înflorească în nord-vestul Europei. Episcopul Fulbert din Chartres (†1028) a fondat o şcoală teologică şi, mai important, a reintrodus metoda dialectică în teologie. Elevul lui Fulbert, Berengar din Tours (†1088) a dus metoda dialectică mai departe şi şi-ar fi putut câştiga faima ca erudit dacă ideile sale despre euharistie nu i-ar fi adus condamnarea ca eretic.

a. Ce este scolastica?

În Biserica primară, atât în Est cât şi în Vest, cea mai mare parte a teologiei era în mâinile episcopilor şi preoţilor – Irineu şi Ambrozie, Augustin şi Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei şi Părinţii Capadocieni au fost cu toţii episcopi. Tertulian şi Origen nu erau preoţi şi, interesant, amândoi au fost consideraţi eretici – Tertulian pe bună dreptate, Origen mai puţin justificat. În Biserica răsăriteană, atât înainte, cât şi după ruptura din 1054 cu Roma, teologia a rămas în mare parte în sfera de competenţă a ierarhiei bisericeşti. În Occident, aceasta a ajuns în mâinile unei clase academice profesioniste. Anselm din Canterbury (1033–1109) a fost arhiepiscop; criticul său Pierre Abélard (1079–1142) nu a fost, şi nici marile nume ale teologiei din secolul al XIII-lea nu au fost ierarhi: Albert cel Mare (cca 1206–1280), Toma din Aquino (cca 1225–1274), Bonaventura (1221–1274) şi Duns Scotus (cca 1265–cca 1308). Biserica greacă, a cărei conducere intelectuală se afla în mâinile ierarhiei, a rămas stabilă, ba chiar statică. Occidentul, cu clasa sa de teologi academici şi profesionişti, aflată în plină dezvoltare, s-a transformat rapid. Această transformare a fost provocată de o nouă mişcare intelectuală, sau mai degrabă metodă, cunoscută sub numele de scolastică. Cea mai importantă caracteristică a scolasticii este importanţa pe care o acordă unei anumite metode şi a ceea ce se poate face cu ea. Dacă filozofia antică se baza în principal pe raţiune, iar ştiinţa modernă se bazează pe metoda experimentală, scolastica se baza pe recursul la străvechile autorităţi.

Scolastica a fost pentru viaţa intelectuală a creştinismului medieval ceea ce monahismul a fost pentru viaţa spirituală a acestuia. Deşi punctul său de plecare, metodologia şi rezultatele sale diferă de cele ale ştiinţei de azi (adică ştiinţa naturală experimentală), ea este ştiinţifică în felul său şi, cu siguranţă, era dornică de cunoaştere (în latină *scientia*), nicidecum ostilă

acesteia. Faptul că viziunea despre lume a scolasticii intră atât de frecvent în conflict cu cea a științei naturale moderne nu înseamnă că scolastica era lipsită de onestitate intelectuală sau că era indiferentă față de adevăr, ci pur și simplu că a aplicat în mod prea larg și cu prea mare încredere de sine niște metode, care, deși erau utile în anumite domenii, în altele erau total improprii. (Desigur, aceeași critică poate fi aplicată și scientismului, care rezultă din aplicarea prezumțioasă a tehnicilor și metodelor în domenii în care acestea nu ne ajută să ajungem la adevăr.) „Astfel, scolastica medievală este pur și simplu știință [*scientia*, „cunoaștere“], iar a crede că merită un nume special în istoria științei nu face decât să perpetueze o neîncredere nejustificată față de ea“[2].

Scolastica se întemeia pe autoritățile biblice și patristice, la fel ca teologia anterioară, dar nu le mai lăsa să vorbească de la sine. Le-a absolutizat și le-a transformat în niște cărămizi din care a creat un masiv edificiu a ceea ce presupunea a fi un adevăr întru totul de încredere. Scolastica a făcut creativă teologia, într-un mod în care nu mai fusese niciodată înainte. Chiar și cele mai impresionante doctrine ale teologiei timpurii – doctrina consubstanțialității și cea a celor două naturi ale lui Cristos – au fost în esență încercări de a interpreta ceea ce teologii primelor veacuri creștine au găsit în Scriptură. Doctrina caracteristică a scolasticii medievale, transsubstanțierea, a fost un construct bazat pe doi piloni: învățăturile scripturare și logica aristotelică. Pe măsură ce a tras concluzie după concluzie, a adăugat poveste după poveste și, în cele din urmă, a stârnit Reforma protestantă ca protest împotriva luxuriantei sale doctrinare.

Teologia anterioară a încercat să vadă și să înțeleagă; să obțină o *theoría* sau o viziune corectă a realităților spirituale. Teologia scolastică a încercat să construiască un sistem corect de cunoaștere. Presupunând că are o bază solidă, revelația biblică, pentru a crea ceea ce presupunea că va fi o structură solidă a adevărului, ea a folosit ceea ce a considerat a fi o metodă sigură, logica filozofică. Deși scolastica diferă în mod evident de științele naturale și de metoda științifică, ea diferă și de dușmanul lor, gnosticismul. Scolastica nu este interesată de cunoștințe secrete, disponibile doar pentru cei înzestrați și inițiați în mod special, ci de un adevăr solid și de încredere, care poate fi demonstrat oricui este dispus să depună efortul intelectual

necesar pentru a-l înțelege.

Scolastica este ridiculizată pentru că aduc în dezbatere chestiuni precum numărul de îngeri care pot dansa pe un vârf de ac. Formularea întrebării pare prostească, dar problema în cauză este una serioasă – dacă un înger este total imaterial sau o realitate materială foarte fin dispersată. Până în vremuri relativ recente, oamenii de știință din domeniul naturii au postulat o substanță la fel de „angelică“, eterul dispersat în tot universul, pentru a explica transmiterea undelor de lumină în spațiu. Ipoteza eterului pare absurdă astăzi, dar era pe deplin serioasă atunci când a fost propusă și existau motive întemeiate pentru a o propune. Același lucru se poate spune și despre întrebarea aparent stupidă referitoare la îngerii din vârful unui ac.

b. Controversa euharistică și scolastica

În secolul al XI-lea, controversa euharistică a izbucnit din nou, de data aceasta ca o competiție clară între autoritate și ceea ce metoda scolastică putea construi pe baza autorității, pe de o parte, și rațiune, sau întrebările pe care metoda scolastică le putea ridica având ca punct de plecare rațiunea, pe de altă parte. În secolul al IX-lea, controversa euharistică nu fusese cu adevărat rezolvată: pur și simplu se epuizase. Punctul de vedere „conservator“ al lui Paschasius Radbertus – care era de fapt o inovație – ajunsese să prevaleze, deși nu devenise normativ. Radbertus afirma prezența fizică a lui Cristos în sacrament. Poziția alternativă, care vorbea doar de o prezență tainică și care punea accentul pe credința celui care primea sacramentul, nu era atât de răspândită, dar avea un sprijin impresionant în tradiția augustiniană. Alături de aceste două perspective, care subliniau o prezență reală a lui Cristos, dar în moduri diferite, mai exista ideea conform căreia elementele erau doar simboluri, însă această opinie era susținută doar de un grup foarte mic.

Deși insistența asupra faptului că elementele sunt transformate cu adevărat în trupul și sângele lui Cristos este acum considerată „conservatoare“, ea a apărut la început ca o inovație. Susținătorii ei au considerat că era necesară nu atât pentru că Scriptura o cere, cât pentru că, fără ea, nu puteau avea siguranța că sacramentul transmite beneficii reale. Cei care s-au opus acestei transformări reale și doctrinei prezenței trupești a

lui Cristos au făcut-o parţial din motive tradiţionale, anume fiindcă formularea era o noutate, şi parţial din motive raţionale, care decurgeau în principal din problemele pe care le prezenta doctrina unei transformări fizice. Cu toate că doctrina lui Radbertus era pe placul clerului şi al laicilor deopotrivă, oferind o putere extraordinară celor dintâi şi promiţând beneficii magnifice celorlalţi, ea reprezenta, de asemenea, ţinta ideală a obiecţiilor raţionaliste.

Pentru o vreme, se părea că pretenţiile autorităţii teologice ar putea fi forţate să se supună examenului raţiunii omeneşti. În cele din urmă, autoritatea a triumfat asupra criticii raţionaliste, dar numai prin înarmarea cu argumente la fel de raţionaliste. Astfel, într-un fel, controversa euharistică în care autoritatea a învins critica raţională nu a fost deloc un triumf al autorităţii sau al credinţei, întrucât în final a fost câştigată doar prin apelul la raţiune.

Personajul care a declanşat această evoluţie fatală a fost Berengar. El a considerat că este de la sine înţeles că lucrul pe care preotul îl pune în gura credinciosului în timpul euharistiei nu este literal carne şi sânge. Dar el credea că împărtăşirea euharistică implică într-adevăr trupul şi sângele lui Cristos. Unde le plasează? Le plasează în înţelegerea credinciosului. Taina consacrării nu constă în faptul că pâinea şi vinul capătă o nouă substanţă, ci o nouă semnificaţie. Nu putem mânca fizic trupul lui Cristos; a vorbi despre o astfel de mâncare înseamnă de fapt să ne însuşim beneficiile pe care el ni le-a câştigat prin trupul său. În ochii lui Berengar, aceasta este o adevărată mâncare, dar nu una fizică. Ea poate fi realizată doar de cei care cred în cuvintele lui Cristos; el considera absurdă ideea că un necredincios ar putea mânca trupul lui Cristos în euharistie. În ochii lui Berengar, Radbertus a susţinut cu adevărat ideea a două trupuri diferite ale lui Cristos: un trup real, ceresc, care şade la dreapta Tatălui, şi un trup euharistic, care este frânt fizic şi mâncat în timpul Liturghiei. Berengar îşi considera adversarii inepţi, dar sarcasmul său nu i-a putut învinge. Avea prieteni puternici, printre care Hildebrand, care a devenit ulterior papă sub numele de Grigore VII (1073–1085), dar în acel moment Hildebrand nu era încă în măsură să-l protejeze.

Berengar a fost condamnat de două ori în anul 1050, mai întâi la Roma, apoi la Vercelli. În 1054, respectabilul Hildebrand s-a declarat mulţumit de

ortodoxia lui Berengar, dar Berengar nu a fost reabilitat, iar obiecţiile faţă de opiniile sale nu au încetat. A fost examinat din nou în 1059 şi a fost forţat să semneze o mărturisire care anticipa doctrina ulterioară a transsubstanţierii (oficializată abia în 1215): „Pâinea şi vinul, după consacrare, […] nu sunt doar un sacrament, ci chiar trupul şi sângele Domnului nostru Isus Cristos şi sunt în mod senzorial, nu doar ca sacrament, ci în adevăr atinse şi frânte de mâinile preotului şi zdrobite de dinţii credincioşilor“. Dar nu la mult timp după ce Berengar a făcut această mărturisire, s-a întors în Franţa şi a început să-şi proclame din nou vechile opinii.

Se pare că Berengar a convins papalitatea de sinceritatea retractării sale, fiindcă noul papă, Alexandru II (1061–1073), a continuat să-l protejeze; el nu a avut soarta nefericitului său predecesor, Gottschalk. Noul conte de Anjou, Geoffroy cel Bărbos, a încercat să-l împiedice pe Berengar să se întoarcă în dieceza în care deţinea rangul de arhidiacon; Berengar a făcut publice scrisorile din partea papei Alexandru care îl susţineau; acum se ştie că acestea sunt falsificări, poate produse de Berengar însuşi.[3]

Lanfranc († 1089), la acea vreme abate de Bec în Normandia (ulterior arhiepiscop de Canterbury), l-a provocat pe câmpul de luptă al teologiei pe Berengar, cu cartea sa *Despre Trupul şi Sângele Domnului: Împotriva lui Berengar* (cca 1066). Această provocare l-a determinat pe Berengar să ofere o replică. Răspunsul său a demascat însă în profunzime concepţia sa simbolistă şi a adăugat noi atacuri la adresa papalităţii, în special la adresa ultimilor papi Leon IX şi Nicolae II. Berengar a fost chemat să se prezinte la un sinod la Poitiers, în 1076. Se pare că noul papă, Grigore VII (1073–1085), era încă relativ binevoitor faţă de el, iar Berengar a decis să îi prezinte cazul la Roma. În cadrul unui alt sinod roman, în 1079, Berengar a semnat din nou o declaraţie de un realism euharistic impecabil. În urma sinodului, o bulă papală i-a anatemizat pe toţi cei care l-ar fi considerat eretic pe Berengar, dar, asemenea scrisorilor lui Alexandru II, se pare că a fost tot un fals. În 1080, Berengar a declarat că mărturisirea sa a fost smulsă cu forţa de la el şi că este contrară adevăratelor sale convingeri. Din nou a fost convocat în faţa unui sinod, din nou a retractat şi a murit nu după mult timp, fără să mai provoace alte probleme – dar opiniile pe care le apărase nu

au pierit odată cu el.

Teoria euharistică a lui Berengar i-a uluit pe contemporanii săi nu numai pentru că a pus în discuție ceea ce devenise un element central al pietății creștine, anume prezența fizică a lui Cristos în împărtășanie, ci și pentru că a ajuns la ea într-un mod care părea arogant de raționalist. Eșecul eforturilor sale a lăsat teologia euharistică mai realistă decât înainte. Pentru prima dată, s-a afirmat în mod explicit că și necredincioșii consumă trupul lui Cristos în euharistie. În cele din urmă, la Conciliul al IV-lea de la Lateran (1215), poziția realistă avea să devină normativă din punct de vedere dogmatic. Incluzând transsubstanțierea în mărturisirea credinței, conciliul a plasat-o pe același nivel cu doctrinele Treimii și a lui Cristos. Această decizie avea să joace un rol important în epoca antemergătoare Reformei și în cea a Reformei, întrucât făcea din orice om care nu era de acord cu o anumită interpretare a euharistiei un eretic la fel de mare ca un adopțianist sau un unitarian.

2. Cruciadele

Papa Grigore VII, care a fost suficient de abil pentru a-l trata pe Berengar cu moderație și pentru a evita situația ca noua controversă euharistică să producă martiri, a avut alte probleme politice și disciplinare cu care trebuia să se confrunte. În 1074–1075, el a avut ideea de a conduce o expediție la Constantinopol cu proiectul comun de a pune capăt schismei din 1054 și de a-i ajuta pe bizantini să își recucerească teritoriile asiatice, recent pierdute. Vasile II, supranumit „Ucigașul Bulgarilor“, cel care a adus Imperiul de Răsărit la cea mai mare putere de la începutul erei musulmane, murise în 1025, fiind succedat de mai mulți monarhi slabi. Anul 1071 a adus cu sine un dezastru în Orient: Roman IV Diogenes (1068–1071) a fost învins și capturat de turci la Manzikert. Ultima posesiune bizantină din Italia, Bari, a căzut în mâinile normanzilor în același an, iar o mare parte din Asia Mică, inima Imperiului de Răsărit, a fost pierdută în favoarea turcilor.

Rămâne ca papa Urban II (1088–1099) să organizeze și să înceapă marea misiune a Primei Cruciade. Papalitatea, aflată încă în conflict cu împăratul german Henric IV (1056–1106), a preluat efectiv funcția tradițională a

împăratului de a proteja creştinii şi creştinătatea. Marii monarhi nu reuşiseră să facă ceva. În timp ce era încă neîncoronat ca împărat, Henric însuşi a fost excomunicat în 1080 şi, chiar mai rău, a fost încoronat de antipapa Clement III în 1084, anulând astfel posibilitatea de a deveni un aliat al lui Urban. Celălalt puternic monarh al vremii, Filip I al Franţei, se afla şi el sub interdicţie. Papa îşi desfiinţase propriii potenţiali învingători. Prima Cruciadă a devenit o expediţie a nobilimii feudale superioare, animată de papalitate. Astfel, papalitatea, adică Biserica însăşi, s-a îndreptat spre cuceriri militare. Sub papa Alexandru II (1061–1073), se hotărâse că pământurile recucerite de la mauri în Spania vor intra sub suveranitate papală, iar papa Urban II intenţiona să facă acelaşi lucru în Ţara Sfântă. Faptul că moartea sa subită din 1099 le-a permis cruciaţilor victorioşi să îşi întemeieze propriile state independente în Levant nu schimbă cu nimic faptul că cruciada, aşa cum a fost concepută iniţial de papă, trebuia să fie un fel de război de expansiune imperialistă a papalităţii.

Întreaga lume a feudalismului creştin a răspuns la apelul la cruciadă al lui Urban cu un entuziasm care l-a uimit chiar şi pe papă. Ideea de „Pace a lui Dumnezeu“ fusese promovată de Biserică la sfârşitul secolului al X-lea, într-un efort de a pune capăt dezastruoaselor războaie care ruinau creştinătatea occidentală. Acesta condusese la ideea că toată cavaleria creştină era slujitoarea Bisericii în promovarea păcii creştinătăţii şi la presupoziţia că, pentru a obţine pacea şi protecţia celor slabi, ar fi necesar mai întâi să se lupte.

Înainte ca cruciada militară să fie organizată în mod corespunzător, o mulţime de ţărani înflăcăraţi din punct de vedere religios, condusă de carismaticul predicator Petru Eremitul, ajunsese deja la Constantinopol. Pe împăratul Alexie I nu l-a deranjat să îi lase să treacă pe teritoriul turcesc, acolo unde au fost practic exterminaţi de turci la data 5 august 1097. „Cruciada ţăranilor“ [sau „cruciada săracilor“] a stârnit repulsie şi ostilitate în rândul grecilor, care credeau că cruciaţii vin să îi ajute, în schimb, s-au trezit jefuiţi de către ei. Această expediţie fatală a început cu o serie de masacre ale evreilor în oraşele germane Trier, Köln, Speyer, Worms şi Mainz, astfel că întregul efort al cruciadei a fost învăluit într-o lumină nefavorabilă.

Povestea cruciadelor aparţine mai degrabă istoriei politicii decât celei a ereziei, dar cruciadele trebuie menţionate aici cel puţin datorită a trei efecte: (1) ele au exprimat şi chiar au întărit, cel puţin la început, puterea papalităţii ca principală autoritate a „lumii creştine“; (2) ele i-au incitat pe creştini să folosească forţa împotriva „necredincioşilor“, nu numai împotriva musulmanilor, ci şi împotriva evreilor şi a ereticilor, ba chiar şi împotriva schismaticilor creştini răsăriteni; (3) în cele din urmă, după succesul iniţial, eşecul celei de-a doua cruciade şi al cruciadelor ulterioare avea să submineze încrederea creştinilor în Biserică şi în conducătorii săi.

3. Revenirea veşnicei erezii: dualismul

Teritoriile Imperiului de Răsărit care se învecinau cu zonele cucerite de arabi au fost deja menţionate ca un centru al fermentului iconoclast. Deşi iconoclaştii erau pe deplin ortodocşi în sensul modern al cuvântului, ei aveau ceva în comun cu o altă erezie sau familie de erezii, mai gravă, care îşi avea originea în aceeaşi regiune. Această familie este chiar mai veche decât iconoclasmul, dar şi-a făcut cu adevărat apariţia în *oikouméne* creştină destul de târziu, intrând pe deplin în atenţia Bisericii Răsăritene abia la începutul secolului al XII-lea, sub conducerea împăratului Alexie I Comnenul (1081–1118), un împărat pios şi ingenios din punct de vedere teologic.

Aceeaşi erezie a izbucnit în Europa de Vest aproape în acelaşi timp, iar împotriva ei au fost declanşate mai multe „cruciade“ şi Inchiziţia. Despre ce era vorba? O formă, sau mai degrabă mai multe forme de dualism. Un istoric de marcă, Steven Runciman, o numeşte maniheism[4], dar el precizează clar că această denumire este în esenţă o formulare de convenienţă, justificată în parte de utilizarea ei de către cronografii bizantini. Mişcarea a avut în comun cu gnosticii şi cu Marcion, precum şi cu Mani, dualismul şi adesea un fel de elitism; cu toate acestea, este greu de găsit legături istorice clare. Erezia care iese cel mai în mult în relief pe scena noastră este cea a bogomililor. În slavonă, numele *Bogomil* înseamnă „cel iubit de Dumnezeu“ şi se pare că a fost mai întâi numele propriu al fondatorului ereziei, un preot care a trăit în timpul domniei conducătorului

bulgar cunoscut, după convertirea sa, ca Ţarul Petru (927–969). Relatările ulterioare ne spun că Bogomil s-a numit iniţial Ieremia şi că şi-a schimbat numele în Bogomil, dar acest lucru pare puţin plauzibil. Numele *Bogomil*, al cărui echivalent grecesc este *Theóphilos,* era destul de comun. Deşi bogomilismul îşi ia numele de la el, nu acesta a fost la originea ideilor acestei mişcări, care se trag din gnosticism şi chiar mai departe, din dualismul precreştin. Predecesorii concreţi ai bogomililor sunt pavlicienii, un grup eretic moderat, care s-a reconciliat cu romano-catolicismul în secolul al XVII-lea şi care există încă sub forma unei aşa-numite Biserici Uniate, în comuniune cu Roma, dar cu propriile sale rituri distincte.[26]

a. Pavlicienii

Pavlicienii [sau paulicienii] îşi trag numele de la apostolul Pavel şi îi atribuie lui Pavel viziunea lor dualistă aparte. După cum ne amintim, dualistul Marcion, din secolul al II-lea, a păstrat multe dintre scrierile lui Pavel în Biblia sa prescurtată, deoarece, scoase din context, erau compatibile cu viziunile lui dualiste. Pavlicianismul [sau paulicianismul] pare să fi luat naştere în Armenia, un principat mai mult sau mai puţin independent, situat la graniţa romano–persană, care a devenit graniţa bizantino–arabă după cucerirea musulmană. De cele mai multe ori, Armenia a fost aliată cu Imperiul Roman de Răsărit, aflându-se uneori chiar sub suveranitatea acestuia.

Armenia are reputaţia de a fi devenit prima naţiune creştină, la scurt timp după anul 300 – prin urmare, înainte de convertirea lui Constantin –, când regele Tiridates III a acceptat Evanghelia de la Sfântul Grigore Luminătorul. De-a lungul secolului al IV-lea, creştinismul armean s-a aflat sub influenţa Părinţilor Capadocieni şi a fost în esenţă ortodox, dar, după Conciliul de la Calcedon din 451, Biserica armeană a trecut de partea egiptenilor şi a devenit monofizită. Se pare că a făcut acest lucru în mare parte pentru a se elibera de sub influenţa împăratului de la Constantinopol, care se folosea de ortodoxie pentru a-şi spori propria putere politică.

Cam în acelaşi timp în care Grigore Luminătorul a adus în Armenia ceea ce avea să devină în curând ortodoxia niceeană, discipolii lui Pavel din Samosata au adus şi ei influenţe adopţianiste. În plus, se pare că existau în

ţară un număr mare de marcioniţi, precum şi alte grupuri cu idei gnostice şi maniheiste. Cronicarii ortodocşi denigrează aceste grupuri, pe care le desemnează drept „mesalieni“ (de la verbul sirian pentru „a se ruga“) sau, mai abuziv, drept „borboriţi“ (de la cuvântul grecesc pentru „murdărie“), dar ne oferă foarte puţine informaţii despre ceea ce le făcea deosebite. Trei secole s-au scurs între momentul în care Armenia a fost convertită şi apariţia pavlicienilor dualişti. Este destul de plauzibil ca pavlicienii să fi descins din mesalienii secolului al IV-lea. Dacă acest lucru ar fi adevărat, ar însemna că vechea erezie dualistă a supravieţuit, cel puţin marginal, alături de teismul antidualist al ortodocşilor calcedonieni şi monofiziţi.

Prima relatare cuprinzătoare despre pavlicieni a fost scrisă mult mai târziu, în jurul anului 869, când împăratul Vasile I (867–886) l-a trimis pe Petru Siculus ca ambasador în principatul pavlician de la frontiera sa estică din Asia Mică. În *Istoria maniheilor sau a pavlicienilor*[5], Siculus atribuie originea lor unui anume Pavel din Samosata, de altfel necunoscut (nu adopţianistul cu acelaşi nume). În timpul domniei lui Constans II (641–668), comunităţi pavliciene erau de găsit în Armenia guvernată de bizantini. Constans le-a suprimat, la fel ca şi unul dintre succesorii săi, Iustinian II (685–695, când a fost înlăturat în urma unei lovituri de stat; deşi a fost mutilat prin tăierea nasului, pentru a-i împiedica revenirea la putere, şi-a recăpătat totuşi tronul şi a mai domnit încă şase ani, între 705–711).

Leon III (717–741), salvatorul imperiului de arabi şi primul mare iconoclast, a fost mai tolerant cu pavlicienii. Cu toate acestea, autorităţile de la Constantinopol au continuat să îi privească pe pavlicieni ca pe un factor de instabilitate la frontiera estică şi ca pe un element susceptibil să colaboreze cu musulmanii. Văduva împăratului Teofil, împărăteasa-regentă Teodora II (împărătească în perioada 829–858, a devenit regentă la moartea lui Teofil în 842), a strămutat cu forţa mulţi pavlicieni în Tracia europeană, unde spera că aceştia vor fi un bastion împotriva bulgarilor ortodocşi, dar ostili. O a doua strămutare forţată a pavlicienilor din Asia Mică în Balcani a avut loc în timpul împăratului Ioan I Tzimiskes (969–976), primul conducător bizantin care a recâştigat un teritoriu substanţial de la arabi, după trei secole. Migraţia pavlicienilor cu înclinaţii dualiste în Balcani a întărit, se pare, emergenta mişcare bogomilă din acele ţinuturi.

În Tracia, pavlicienii s-au stabilit la graniţa cu bulgarii, un popor de origine turcică recent creştinat. După ce misionarii bizantini Chiril şi Metodiu i-au convertit pe moravii slavi la creştinismul ortodox răsăritean, conducătorul bulgar, Boris, a făcut apel la franci să trimită misionari poporului său. El nu dorea să se afle sub influenţa ecleziastică a puternicilor săi vecini bizantini. Bizantinii au trimis însă şi ei misionari, precum şi o armată, iar după o oarecare ezitare, la care a contribuit şi rivalitatea dintre papa Nicolae I şi patriarhul bizantin Fotie, bulgarii au acceptat creştinismul în varianta sa răsăriteană. Boris a fost botezat şi şi-a luat numele de „Petru“ şi titlul de ţar (*czar*), derivat de la *caesar*, adică al doilea cel mai înalt titlu cunoscut în Imperiul Roman de Răsărit, imediat sub cel de *augustus* sau *basileus*.

Puterea independentă a bulgarilor a fost zdrobită de ultimul dintre împăraţii bizantini cu adevărat puternici, Vasile II (975–1025), a cărui victorie sângeroasă asupra bulgarilor i-a adus titlul de *Bulgarochtónos*, „Ucigaşul bulgarilor“. După moartea lui Vasile, tronul bizantin a fost ocupat de o serie de conducători slabi, până când imperiul a suferit o înfrângere dezastruoasă în faţa turcilor la Bătălia de la Manzikert (1071). În acelaşi an, normanzii, care lichidaseră treptat ceea ce mai rămăsese din puterea bizantină din Italia, i-au alungat în cele din urmă pe răsăriteni din ultimul lor cap de pod din peninsula italiană, Bari, şi, la scurt timp după aceea, au atacat teritoriile balcanice ale imperiului, la Epir.

Primul conducător competent care a urcat pe tronul bizantin după Manzikert a fost abilul Alexie I Comnenul (1081–1118), un isteţ teolog laic, dar şi un conducător talentat şi hotărât. Alexie a condus un contingent de pavlicieni împotriva normanzilor din Epir în 1081, unde l-au abandonat înainte de bătălie, pe care totuşi bizantinii au câştigat-o. După întoarcerea triumfătoare la Constantinopol, i-a întemniţat atât pe liderii spirituali, cât şi pe cei politici ai pavlicienilor. Nu numai că a trimis clerici ortodocşi pentru a-i converti pe prizonierii pavlicieni, dar s-a alăturat el însuşi acestui efort. Potrivit fiicei sale Anna Comnena, a cărei *Alexiada* este un document personal extraordinar, precum şi o istorie remarcabilă a domniei lui Alexie, mulţi pavlicieni au fost convertiţi. Doi dintre liderii lor, Cusinus şi Phulus, au fost rezistenţi la toate eforturile de convertire şi au fost ţinuţi în

închisoare până când în cele din urmă au murit acolo. Potrivit relatării Annei, ei au fost ţinuţi într-o izolare confortabilă[6], ceea ce indică că ortodocşii priveau erorile lor drept mai puţin periculoase decât cele ale bogomililor.

b. Bogomilii

În anii de mijloc ai îndelungatei sale domnii, Alexie a fost nevoit să se lupte cu cruciaţii din Occident; în aparenţă, aceştia se aflau acolo pentru a-l ajuta, dar, de fapt, reprezentau o mare problemă pentru Imperiul Bizantin. În ultimii doi ani ai domniei sale, Alexie s-a confruntat cu mişcarea bogomilă, care câştigase adepţi chiar şi în Constantinopol, unde au înfiinţat un fel de organizaţie bisericească clandestină, având în frunte un episcop propriu. Alexie, pretinzând că este interesat să accepte bogomilismul, l-a invitat pe episcopul bogomil, Vasile, la palat. În timp ce Vasile expunea doctrinele bogomile, secretarii ascunşi în spatele draperiilor îi considerau cuvintele. Împăratul l-a confruntat apoi pe Vasile cu înregistrarea doctrinelor sale false şi l-a somat să renunţe la ele. Când Vasile a refuzat, a fost întemniţat. Împăratul l-a vizitat de mai multe ori în închisoare, îndemnându-l să se convertească, dar în cele din urmă a renunţat şi a îngăduit ca Vasile să fie ars de viu, aşa cum decretase un sinod bisericesc. Executarea ereticilor era relativ puţin frecventă în Imperiul Bizantin şi era de obicei rezervată doar liderilor îndărătnici, precum ereziarhul Vasile. În Occident, catarii, fraţii spirituali ai bogomililor, aveau să descopere curând că persecuţia şi rugul nu reprezintă doar soarta liderilor.

Energicul nepot al lui Alexie, Manuel I Comnenul (1143–1180), s-a confruntat şi el cu o Biserică bogomilă paralelă, chiar în Constantinopol. Patriarhul bizantin Cosmas Atticus s-a împrietenit cu un călugăr bogomil de frunte, Nifon, şi a fost destituit în 1147. În timpul domniei lui Manuel, contactele diplomatice şi comerciale bizantine cu Europa de Vest atinseseră apogeul şi chiar şi liderii bogomililor au participat la schimburi. În anul 1167, un sinod al ereticilor dualişti occidentali a avut loc la Saint-Félix-de-Caraman, în sudul Franţei. Acesta a fost prezidat de Nicetas, un „episcop“ bogomil recent sosit de la Constantinopol, conferind astfel un fel de „succesiune episcopală“ Bisericilor dualiste din Occident. Este dificil de

stabilit cu precizie dacă dualismul din Occident a fost un import de surse pavliciene şi bogomile din Est, sau a apărut independent, astfel că abia mai târziu a făcut cauză comună cu bogomilii. Clar este că dualiştii occidentali i-au privit pe bogomili ca pe nişte fraţi mai mari.

c. Caracteristicile bogomilismului

Principiile bogomilismului sunt în esenţă dualiste şi se aseamănă cu cele ale gnosticismului şi maniheismului, deşi nu este dovedit că ele derivă direct din aceste mişcări mult mai vechi. Bogomilismul are o cosmologie destul de elaborată, asemănătoare cu cea a gnosticismului, deşi mult mai puţin complexă. Simplitatea sa relativă l-a făcut mai uşor de înţeles printre oamenii de rând. Spre deosebire de gnosticism, care s-a adresat celor care se considerau o elită spirituală, bogomilismul din Est şi mişcarea catară din Vest au dezvoltat şi format o elită din rândul oamenilor obişnuiţi, care erau atraşi de aceste credinţe. Mişcarea bogomilă pare să fi început ca un dualism radical, propovăduind două principii veşnice, răul şi binele, asemenea zoroastrismului persan. Mai târziu, principiile bogomililor s-au modificat într-o formă mai puţin radicală, care înţelegea dualismul vizibil în lume drept rezultatul răzvrătirii fiului celui mare al Dumnezeului cel unic, Satanael. În etapele sale finale, bogomilii au revenit la o viziune dualistă mai consistentă.

Bogomilii spuneau că unicul Dumnezeu suprem, o fiinţă întru totul spirituală, avea doi fii: Satanael, cel mare, şi Isus, cel mic. Fiul cel mare s-a răzvrătit şi a fost alungat din cer. În exilul său, el a creat lumea materială şi omul, dar nu a fost în stare să dea viaţă omului fără ajutorul lui Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului viaţă, iar omul a devenit astfel o fiinţă divizată. Isus, Cuvântul, a fost trimis pe pământ pentru a-l învinge pe Satanael, care şi-a pierdut o mare parte din putere şi a fost lipsit de sufixul dumnezeiesc anexat numelui său, *-el*, devenind Satan. Satan şi-a păstrat puterea pe pământ, dar Dumnezeu şi-a trimis Duhul Sfânt să locuiască în credincioşii săi, adică în bogomili. La sfârşitul veacului, Duhul Sfânt se va înălţa la cer şi împreună cu Cuvântul vor fi reabsorbiţi în Tatăl.

Este evident că această înţelegere a lui Dumnezeu şi a lumii intră în conflict radical cu teologia ortodoxă. Doctrina bogomilă despre Dumnezeu

este extrem de dualistă şi, la fel ca gnosticismul şi marcionismul, neagă faptul că Dumnezeu este Creatorul lumii. Nu există cu adevărat o Treime; Cuvântul şi Duhul Sfânt nu sunt cu adevărat Persoane şi, în plus, există o altă putere, Satana (Satanael), care este mai în vârstă decât Cuvântul. În ciuda acestor diferenţe flagrante, bogomilii au atras mulţi creştini de rând, care nu erau suficient de instruiţi pentru a vedea cât de diferit este bogomilismul de ceea ce mărturiseau ei în calitate de creştini ortodocşi. Mulţi bogomili, şi mai ales conducătorii lor, dădeau dovadă de un zel şi de o puritate a vieţii care contrastau puternic cu indiferenţa şi frivolitatea multora dintre clericii ortodocşi, atât din Est, cât şi din Vest. Asemenea credincioşilor Bisericii Sfinţilor din Zilele din Urmă din epoca modernă[27], bogomilii aveau multe doctrine care le contraziceau categoric pe cele ale creştinismului ortodox, dar viaţa lor personală era adesea de aşa natură, încât atrăgeau admiratori şi convertiţi din toate categoriile ortodocşilor. Adesea, persoanele neinstruite din mediul ortodox nu reuşeau să sesizeze incompatibilitatea doctrinară a opiniilor bogomililor cu ortodoxia; ceea ce puteau însă observa era opoziţia bogomililor faţă de elementele caracteristice ale vieţii bisericeşti obişnuite, cum ar fi botezul şi împărtăşania.

Potrivit primului creştin care a făcut o bună descriere a bogomilismului, Cosmas, contemporanul şi compatriotul bulgar al lui Bogomil, acesta din urmă era un dualist strict.[7] O relatare ulterioară, *Panoplia dogmatică* a lui Euthymius Zigaben, a fost scrisă la cererea împăratului Alexie I şi se presupune că s-a bazat pe răspunsurile pe care Vasile, episcopul bogomil, i le-a dat lui Alexie atunci când a încercat să-l convertească în palatul imperial.[8] Aici este vorba de un dualism oarecum modificat al lui Vasile, descris mai sus, care îl vedea pe Satana (Satanael) ca pe fiul cel mare al lui Dumnezeu, mai degrabă decât ca pe o putere a răului, coeternă, care exista dintotdeauna alături de Dumnezeu. După ce l-a creat pe Adam, Satanael i-a cerut Tatălui să îi dea viaţă, promiţând că Adam îi va sluji de acum înainte pe amândoi. Satanael a creat-o apoi pe Eva, a avut relaţii sexuale cu ea şi l-a conceput pe Cain. Ispitit de Eva, Adam şi-a pierdut castitatea şi l-a conceput pe Abel, pe care Cain l-a ucis mai târziu. Satanael a fost apoi pedepsit, dar nu învins. Când un suflet omenesc l-a invocat, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul

său, Cuvântul, care a intrat în urechea Fecioarei, a luat trup din ea şi a ieşit întrupat din acelaşi loc. Isus a ajuns la maturitate, a părut că moare, apoi a coborât în iad, unde l-a legat pe Satanael şi l-a deposedat de titlul său dumnezeiesc, *-el*; apoi s-a întors la Tatăl. Cristosul bogomilismului este astfel docetic, omenesc doar în aparenţă. O întrupare reală este exclusă, aşa cum era de aşteptat, din moment ce bogomilii considerau carnea ca fiind rea în sine.

Asemenea pavlicienilor, bogomilii detestau crucea, deoarece era simbolul uciderii Mântuitorului. În acest sens, ei se deosebeau radical de iconoclaşti, pentru care crucea era simbolul religios prin excelenţă, luând locul multitudinii de icoane preferate de iconoduli. Templul din Ierusalim fusese cândva cartierul general al demonilor; acum, credeau bogomilii, aceştia îşi aveau centrul principal la Hagia Sophia din Constantinopol, cea mai măreaţă biserică a creştinătăţii.

Ca şi gnosticii, bogomilii îşi împărţeau adepţii în credincioşi obişnuiţi şi credincioşi aleşi, care deveneau aleşi prin încercări speciale şi printr-o ceremonie de iniţiere aparte. Pentru aceşti aleşi se făceau revendicări fantasmagorice: fiecare era egal cu Fecioara Maria şi fiecare putea fi numit Maica lui Dumnezeu, deoarece fiecare era locuit de Duhul Sfânt şi dădea naştere Cuvântului. Bogomilii se limitau la o singură rugăciune, Tatăl Nostru, repetată frecvent în fiecare zi.

Potrivit preotului bulgar Cosmas, din secolul al X-lea, bogomilii din vremea sa erau dualişti stricţi; după cum vedem, cei descrişi de Euthymius erau mai puţin radicali. Această diferenţă este confirmată în secolul al XIII-lea de către Rainerio Sacchoni, un fost catar.[9] În măsura în care radicalismul bogomililor mergea dincolo de viziunile pavlicienilor, este posibil ca bogomilii să se fi inspirat din tradiţii oculte mai vechi. Filozoful Mihail Psellos (1018–cca 1078) i-a distins pe mai puţin cunoscuţii mesalieni de cei pe care el îi numeşte manihei (adică pavlicienii); este posibil ca tradiţia ocultă, pe care el o atribuie mesalienilor să provină din gnosticism şi să fi fost transmisă mai departe şi bogomililor.[10] Dacă aşa stau lucrurile, atunci această erezie are legătură cu dualismul precreştin şi cu ideile mai luxuriante de tip gnostic, care îi disting pe bogomili de pavlicieni. După cucerirea temporară a Constantinopolului de către armatele occidentale, în

1204, puterea guvernării bizantine de a-i ține în frâu pe bogomili a scăzut, iar mișcarea a rezistat până când ținuturile balcanice au fost cucerite de către turci, în secolul al XV-lea.

După sfârșitul dinastiei Comnenilor, în 1185, Țaratul Bulgar a renăscut sub dinastia Asăneștilor. Ca o contrapondere la influența bizantină, noua dinastie a negociat cu papalitatea, care a îndemnat-o să îi suprime pe bogomili. Țarul Boris (1207–1208) a convocat un sinod la Târnovo, în 1211, care i-a condamnat pe bogomili, dar Boris a fost înlăturat de pe tron în 1218 de Ioan Asan II (1218–1241). Ioan i-a tolerat pe bogomili, dar mișcarea a fost nimicită în Bulgaria, când turcii au invadat-o în 1393. Ea a continuat să existe mai departe în vest, în Bosnia și Dalmația, unde adepții săi erau numiți patarini. Când turcii au preluat controlul asupra întregii Peninsule Balcanice în secolul al XV-lea, bogomilismul dispăruse pretutindeni. Asemenea monofiziților cu opt secole mai devreme, bogomilii s-au dovedit destul de receptivi la prozelitismul islamic, iar cea mai mare parte a locuitorilor Bosniei au devenit musulmani.

Mișcarea bogomilă a reprezentat o provocare pentru ortodoxia creștină în mai multe moduri. Cel mai însemnat lucru pentru oamenii de rând a fost faptul că bogomilii păreau să practice felul lor de creștinism cu mai multă seriozitate și sinceritate decât majoritatea ortodocșilor. Acolo unde creștinismul nu putea decât să sugereze un răspuns la vechea problemă a originii răului, doctrina bogomilă pretindea că o explică. În cele din urmă, întrucât prea puțini creștini ortodocși erau capabili să argumenteze convingător împotriva bogomililor, atât autoritățile seculare, cât și cele spirituale au folosit forța împotriva lor, iar ceea ce fusese biserica martirilor a devenit biserica persecutorilor.

4. Catarii

Cea mai importantă dintre toate mișcările eretice din Evul Mediu a fost un ferment foarte complex, în primul rând dualist, cu legături directe cu bogomilismul, cunoscut sub numele de catarism. Catarii au fost ereticii medievali *per se*, și și-au meritat această denumire. Ei nu trebuie confundați cu un alt grup religios medieval, considerat adesea o formă de catarism,

doar pentru că, asemenea catarilor, duceau o viaţă simplă şi izolată. Valdezii, sau Săracii din Lyon, au fost precursorii Reformei protestante şi nu au fost nici dualişti, nici altfel de eretici în sensul modern; în momentul Reformei, ei s-au asociat cu aceasta şi au devenit protestanţi.

Mişcarea catarilor (de la grecescul *katharós*, „pur“) era deopotrivă dualistă şi elitistă. Cu siguranţă a fost încurajată de împrăştierea bogomililor prin Occident, ca urmare a încercărilor lui Alexie I de a le eradica erezia. Răspândirea rapidă a doctrinelor catare a reprezentat factorul crucial care a determinat papalitatea să instituie Inchiziţia. Succesul continuu al catarilor s-a combinat cu politica dinastică franceză, provocând aşa-numita Cruciadă Albigensiană (1208–1229), acele teribile războaie care au ruinat prosperitatea şi cultura regiunii Provenţa (sudul Franţei).

Înainte ca Alexie să ia măsuri împotriva bogomililor din Imperiul de Răsărit, în Occident existau deja focare de dualism fanatic, carismatic şi adesea extrem de înflăcărat. O paralelă poate fi văzută în proliferarea din ziua de astăzi a religiilor şi cultelor legate de hinduism, în Europa de Vest şi în America de Nord; unele sunt importuri directe, altele de origine locală, dar toate răspund unei nevoi create de eşecul unei mari părţi a religiei occidentale de a mai satisface anumite nevoi religioase profunde ale oamenilor. Deşi cultele religioase orientale moderne sunt, în general, mai degrabă moniste decât dualiste, acest curent spiritual modern are în comun cu mişcarea catară respingerea conceptului de Creaţie şi a ordinii Creaţiei şi îi atrage pe mulţi prin pretenţia de a putea explica lucruri pe care religiile mai tradiţionale nu le pot explica.

a. Începuturile maniheismului occidental

Deşi bogomilii au stimulat apariţia mişcării catare în Occident, ascensiunea acesteia a fost prea spectaculoasă pentru a putea fi explicată doar prin sosirea câtorva refugiaţi bogomili din Est. Dacă acceptăm argumentul unor istorici romano-catolici de marcă, potrivit cărora Occidentul a fost lipsit de erezii timp de sute de ani, înflorirea bruscă a acestui neomaniheism pare destul de surprinzătoare[11]. Chiar dacă recunoaştem că teologia nu a fost niciodată cu totul lipsită de polemici şi că adopţianismul, iconoclasmul şi controversele despre euharistie şi predestinare au tulburat serios liniştea

creştinătăţii, este totuşi adevărat că nimic din aceste controverse anterioare nu ne pregătea pentru violenţa cu care mişcarea catară a erupt pe scena religioasă.

Ceea ce deosebea catarismul de creştinismul tradiţional era radicalitatea sa ruptă de cele lumeşti. În cele patru secole de la începutul teologiei francilor în Occident, creştinismul devenise din ce în ce mai lumesc şi mai realist. Rezultatul indecis al controversei predestinării a redus accentul pus de Biserică pe suveranitatea radicală a voinţei lui Dumnezeu; controversa euharistică a fost rezolvată în sensul unei înţelegeri extrem de realiste a prezenţei lui Cristos; conflictul dintre papalitate şi imperiu, urmat de proiectul cruciadelor, a făcut din Biserică şi din ierarhia sa o putere seculară printre celelalte puteri.

Aceste schimbări în teologie şi spiritualitate au satisfăcut nevoile religioase ale unora, dar i-au frustrat pe cei a căror sensibilitate se îndrepta în direcţia unei credinţe şi a unei moralităţi personale mai simple, centrate pe Biblie. În ciuda încercărilor repetate de reformă, corupţia era răspândită în Biserica instituţionalizată; nici măcar comunităţile monahale nu erau fără pată.[12] Ceea ce Biserica instituţionalizată părea că nu vrea sau nu poate oferi, părea să fie oferit de unii dintre eretici: entuziasm, un sentiment de exaltare religioasă şi puritate personală. Deşi aceste valori au existat în Biserica Catolică, care a continuat să dea naştere unor bărbaţi şi femei de o mare putere duhovnicească şi sfinţenie personală, ele au fost puse în umbră adesea de corupţia generalizată a instituţiei ca întreg.

Noua mişcare eretică dualistă a abordat realitatea corupţiei generalizate în două moduri: a stabilit un standard elitist pentru lideri, membrii „aleşi“ sau „spirituali“ ai comunităţii, iar ascetismul şi autodisciplina de care dădeau dovadă au lăsat o impresie puternică asupra întregii societăţi. Totodată, le permitea adepţilor săi de rând să trăiască dezinvolt, fără a fi tulburaţi de conştiinţa vinovată pe care o astfel de dezinvoltură ar fi produs-o în mod normal în rândul catolicilor. Astfel, a fost posibil ca unii să fie atraşi de erezie pentru că erau dezgustaţi de tendinţele lumeşti şi corupte pe care le vedeau la liderii Bisericii, în timp ce alţii îmbrăţişau erezia tocmai pentru că le permitea un libertinaj pe care Biserica în principiu îl interzicea.

În ultimul sfert al secolului al XI-lea, unele dintre reformele morale

ordonate de papa Grigore VII au început să se concretizeze. Firește, una dintre cele mai radicale decizii a fost interzicerea căsătoriei pentru preoți. Spre sfârșitul secolului, un călugăr flamand pe nume Tanchelm a declanșat o controversă prin denunțarea decretului papal care proclama că sacramentele conferite de preoții căsătoriți sunt invalide. Atât de mulți preoți erau căsătoriți, încât un astfel de decret amenința eficacitatea botezului, a împărtășaniei și a căsătoriei a nenumărați creștini de rând, cărora li se spusese că validitatea sacramentelor Bisericii era garanția mântuirii lor. Pornind de la această arzătoare problemă populară, Tanchelm a ajuns să conteste întreaga structură a doctrinei și a vieții catolice.

În al doilea rând, Tanchelm a condamnat cu totul sacramentele, începând cu căsătoria. Și-a pus în practică noile opinii având aventuri cu multe dintre femeile care îi acceptau învățătura. Ca ramură libertină a gnosticismului, el susținea că faptele cărnii nu pot afecta puritatea sufletului. Tanchelm susținea că a fost inspirat direct de Duhul Sfânt și a oficiat o ceremonie în care s-a „căsătorit“ cu Fecioara Maria, amintind de afirmațiile nebunești ale primului gnostic, Simon Magul. Închis de arhiepiscopul de Köln, Tanchelm a evadat, dar la scurt timp după aceea a fost ucis de un preot. În jurul anului 1125 avea numeroși adepți în Antwerpen [sau Anvers, Belgia], iar prezența lor a fost semnalată în următoarele decenii și în multe părți din nordul Germaniei. Clerul din Liège s-a plâns într-o scrisoare adresată papei în 1144 că acești eretici îmbrățișau ideile maniheiste; acest lucru nu este destul de evident la Tanchelm, care cu siguranță nu a încercat să se comporte așa cum se așteptau bogomilii de la aleșii lor. În schimb, Henric din Lausanne, contemporanul său, se pare că în același timp susținea idei teologice dualiste și menținea un standard mai ridicat de ascetism, cel puțin pentru o vreme.

În această fază timpurie, erezia lui Tanchelm a fost combătută de Bernard din Clairvaux (1091–1153), care, la început, a dorit ca ereticii să fie „înfrânți prin argumente, nu prin arme, […] credința trebuie să fie transmisă, nu impusă“[13]. Bernard avea să descopere în curând că, deși putea inspira regii și cavalerii să „ia crucea“ și să se îmbarce într-o cruciadă, nu putea să-i convingă pe ereticii dualiști să se întoarcă la Biserică. Sfidând ordinea existentă, în care Biserica și instituțiile sale erau atât de împletite cu

instituţiile seculare, ereticii stârneau violenţa mulţimii şi neliniştea în rândul autorităţilor seculare, care curând aveau să încerce să-i anihileze, în cele din urmă cu încurajarea lui Bernard.

După uciderea lui Tanchelm, o serie de alţi lideri carismatici au început să propovăduiască un dualism radical între spirit şi carne, uneori dând un exemplu remarcabil de ascetism, alteori lăsând frâu liber poftelor trupeşti. Henric „Pustnicul“ din Lausanne şi Pierre din Bruys şi-au înflăcărat auditorii în întreg sudul Franţei, spre marele necaz al lui Bernard din Clairvaux, precum şi al lui Petru Venerabilul, stareţul străvechii şi măreţei mănăstiri de la Cluny.[14] Pierre din Bruys a fost ars pe rug în 1135, iar Bernard a început o misiune de predicare împotriva ereziei. Când s-a întors din misiune, în 1145, credea că a învins erorile, dar încrederea sa era nejustificată. Henric din Lausanne murise cam în această perioadă, dar mantia sa fusese preluată de Eudes de l’Étoile din Bretania, care îşi schimbase numele în Aeon şi se autointitulase „Judecătorul Lumii“. Eudes a fost târât în faţa unui sinod ţinut la Reims, în 1148, şi condamnat la închisoare pe viaţă; a murit nu la mult timp după aceea.

În ciuda acestor eşecuri evidente, viziunea dualistă a continuat să se răspândească. Marele conciliu ţinut la Saint-Félix-de-Caraman în 1167 a fost prezidat de recent sositul „episcop“ bogomil al Constantinopolului, Nicetas, menţionat anterior. Aşadar, dualiştii occidentali îi priveau pe bogomili ca pe părinţii lor spirituali. Nicetas a reuşit să-i convingă pe ereticii occidentali să accepte un dualism fundamental mai degrabă decât dualismul monarhic modificat al altor bogomili, cum ar fi cel reprezentat de Vasile. Nicetas a hirotonit mai mulţi episcopi: Bernard Raymond pentru Toulouse, Guiraud Mercier pentru Carcassonne, Raymond din Casalis pentru Val d’Aran şi propriul său discipol Bartolomeu din Carcassonne ca episcop de Albi, oraşul de la care mişcarea îşi va trage numele.

Răspândirea a ceea ce numim astăzi albigensianism, din vremea tulburărilor de la început, asociate cu numele lui Tanchelm, din jurul anului 1115 până la convocarea unui mare sinod în 1167, rivalizează cu cea a creştinismului timpuriu. Firește că este mai bine documentată, deoarece autorităţile romano-catolice au combătut-o de la bun început şi au documentat fiecare pas al opoziţiei lor faţă de ea, în timp ce primelor

comunităţi creştine nu li s-a opus nimeni în mod sistematic şi nici măcar nu au fost remarcate în mod deosebit de autorităţile Romei păgâne. De ce s-a răspândit dualismul atât de repede? Dualismul este o idee religioasă foarte naturală pentru om şi se naşte din veşnicul conflict dintre bine şi rău. Doar printr-un efort răbdător poate creştinismul să-şi depăşească tendinţele dualiste din interior.

b. Doctrinele catare

În ciuda numeroaselor nume atribuite acestor eretici dualişti – bogomili, publicani (din greacă *paulikianoí*, pronunţat „pavlikianoi“), catari, albigensi – ei par să fie destul de unitari în opiniile lor, în special după sinodul lor din 1167. Influenţa lui Nicetas a rezolvat, după cât se pare, ambivalenţa dintre dualismul moderat şi cel strict, iar varianta mai strictă a prevalat. Fiinţele spirituale, încarcerate în materia vulgară, sunt purificate printr-un ciclu de renaşteri. Fiul este cel mai minunat dintre îngerii creaţi şi este adoptat în mod special de Tatăl; Duhul Sfânt este eonul care se ocupă de spiritele cereşti care slujesc scânteia divină din om. Cristos doar a părut a fi om, nu a murit şi nici nu a înviat. Noul Testament este opera lui Dumnezeu, iar Vechiul Testament, opera Celui Rău.

Viziunile catare sunt astfel un amestec de idei dualiste şi gnostice, dar nu ştim dacă ele derivă dintr-un contact real cu surse dualiste sau pur şi simplu au reapărut ca produse ale fertilei, dar limitatei fantezii religioase a omului. Bogomilii şi catarii par să se deosebească de dualiştii manihei şi marcioniţi anteriori prin învăţăturile lor despre sexualitate, cel puţin în ceea ce-i priveşte pe credincioşii obişnuiţi. Cei mai mulţi dintre dualiştii mai vechi pretindeau cel mai strict ascetism – fără carne sau alte alimente de origine animală, fără vin şi fără activitate sexuală. Căsătoria era combătută din mai multe motive. Este un ataşament bazat pe trup şi pe apetitul său sexual şi face ca oamenilor căsătoriţi să le fie dificil să evite relaţiile sexuale frecvente. În plus, căsătoria favorizează în mod clar naşterea de copii, ceea ce implică aducerea de noi fiinţe spirituale sub stăpânirea trupurilor de carne, ajutând astfel cauza Răului. În ceea ce îi priveşte atât pe bogomili, cât şi pe catari, mărturiile care atribuie puritatea morală liderilor (celor „aleşi“ sau „puri“), dar destrăbălarea majorităţii adepţilor, sunt prea

numeroase şi unanime pentru a presupune că toate sunt nişte născociri ostile. Întrucât relaţiile heterosexuale normale contribuie la reproducere, acestea au fost descurajate, iar în locul lor au fost încurajate diverse forme alternative de activitate sexuală; expresia vulgară *bugger* [românescul „bulangiu“] este o corupere a lui „bulgar“, numele dat adesea bogomililor în Occident din pricina originii lor balcanice. Deşi aceşti manihei medievali permiteau credincioşilor obişnuiţi să ducă o viaţă libertină în desfrâu, se aştepta ca toţi catarii să primească ceremonia *consolamentum* înainte de moarte şi astfel să moară puri. Întrucât mulţi adepţi se simţeau incapabili să ţină ascetismul strict cerut de cei desăvârşiţi, mai ales după o lungă perioadă de libertinaj, mulţi aşteptau până când erau în pragul morţii pentru a primi *consolamentum*; albigenzii bogaţi angajau doi însoţitori care să fie cu ei în permanenţă, gata să le administreze *consolamentum*-ul cu promptitudine în cazul unui pericol brusc pentru viaţă. Alţii, după ce primeau *consolamentum*, începeau imediat aşa-numita *endura*, adică „postitul până la moarte“.

c. Represiunea

Oricât de neplăcută ar părea această revenire a dualismului pentru creştinii ortodocşi, atât în teorie, cât şi în practică, ne vine greu să credem că mijloacele folosite pentru a i se opune nu sunt oribile. Atunci când împărăteasa regentă Teodora şi mai târziu împăratul Ioan I Tzimiskes i-au strămutat pe pavlicieni, au avut câteva motive politice şi militare importante pentru a face acest lucru. La graniţa cu arabii, pavlicienii nu erau de încredere şi erau susceptibili să schimbe tabăra. Aflaţi în faţa bulgarilor creştini, recent convertiţi, nu aveau nimic de câştigat dacă abandonau imperiul şi chiar riscau să îşi piardă pământurile şi casele dacă permiteau bulgarilor să îi invadeze. După ce Alexie I a început o represiune severă, ordonând execuţia bogomilului Vasile, politica autorităţilor seculare şi a Bisericii devine tot mai greu de justificat[15]; în special în Occidentul latin, unde, în absenţa unui guvern puternic şi centralizat, Biserica însăşi a preluat sarcina sângeroasă a persecuţiei.

Autocratul Alexie I l-a condamnat pe Vasile în conformitate cu vechile legi imperiale romane, care datau de la Iustinian I şi care tratau anumite

forme de erezie ca infracţiuni penale. În Occident, dreptul roman fusese abandonat şi existau doar pedepse ecleziastice pentru erezie: pentru laici, excomunicarea, iar pentru clerici, închisoarea într-o mănăstire. Când Gottschalk a fost biciuit pentru că a refuzat să se lepede de erezie, a suferit o pedeapsă monahală, nu una seculară. Noua erezie albigensă s-a dovedit a fi mult prea puternică pentru a fi combătută doar cu sancţiuni bisericeşti precum excomunicarea. Vigoarea ei a determinat Biserica să creeze Inchiziţia.

Înainte ca erezia să fie declarată infracţiune, înflăcăratele patimi populare începuseră să dea naştere la acte sporadice de violenţă. Aceste dezordini păreau să escaladeze într-o anarhie generală, astfel că, atât autorităţile laice, cât şi cele bisericeşti au început să instituie măsuri de control al ereticilor, considerând că acest lucru era mai potrivit decât eforturile de a stăpâni indignarea populară şi violenţa împotriva lor.[16] Aceste măsuri iniţiale de represiune au fost în afara legii şi au fost deopotrivă arbitrare şi severe. Atunci când predicatorii milostivi constatau că eforturile lor de convingere eşuau, recurgeau adesea la forţă. Pedepsele „moderate“, cum ar fi amenzile, confiscarea proprietăţii şi exilul, au fost rapid înlocuite de încarcerare, stigmatizarea cu fierul încins şi diverse alte forme de pedeapsă capitală. Acest lucru depăşea cu mult ceea ce era permis de dreptul canonic de la acea vreme. Deşi Codul lui Iustinian (*Codex Iustinianus*), care era drept civil, prevedea pedeapsa cu moartea pentru adepţii maniheismului, *Decretum*, o colecţie de drept canonic romano-catolic, publicată de Graţian din Bologna în jurul anului 1140, prevedea doar amenzi sau exil.

Nu a existat o legislaţie sistematică împotriva ereziei în Occident pentru simplul motiv că erezia nu a mai fost o problemă majoră de când invaziile germanice desfiinţaseră vechiul drept roman, care prevedea o legislaţie împotriva ereziilor. În plus, cei mai mulţi dintre cei care erau cercetaţi ca posibili eretici erau clerici şi adesea călugări, şi astfel erau supuşi disciplinei ecleziastice şi monastice. Ceea ce a făcut în cele din urmă ca ereziile să devină o problemă majoră şi a determinat atât Biserica, cât şi statul să ia măsuri explicite împotriva lor este combinaţia dintre izbucnirea controverselor şi a ereziilor majore şi creşterea tot mai mare a sensibilităţii populare faţă de problemele religioase. Deşi erezia era doar o infracţiune

ecleziastică, relația strânsă dintre Biserică și stat în societatea medievală însemna că orice lucru care o amenința pe una o deranja și pe cealaltă.

Una dintre primele figuri importante care au provocat Biserica și statul să ia măsuri împotriva lui a fost Arnold din Brescia, elev al lui Pierre Abélard (1079–1142). Arnold a inițiat o rebeliune religios-civilă și efectiv a condus Roma între 1146 și 1149. Când episcopul de Brescia, Manfred, a încercat să aplice disciplina bisericească împotriva clerului disident, asceticul Arnold a atacat ambele părți, acuzând că bogăția Bisericii este rădăcina răului. În timp ce episcopul era absent, Arnold a stârnit o rebeliune împotriva lui și a împiedicat întoarcerea sa. Papa Inocențiu II (1130–1143) i-a ordonat lui Arnold să părăsească Italia, ceea ce a și făcut, dar s-a întors după o scurtă absență. Expulzat din Franța de către regele Ludovic VII la cererea lui Bernard din Clairvaux, Arnold a trecut prin Zürich și Passau înainte de a se întoarce la Viterbo, în Italia, unde s-a spovedit papei Eugen III și a primit iertarea. Dar, în decurs de un an, a devenit din nou un agitator. Mergând la Roma, a stârnit masele și a reînviat pentru sine vechiul titlu republican de „tribun al poporului“, expulzându-l pe papa Eugen. Papa s-a întors cu forțe militare în 1149, dar a fost alungat din nou în anul următor. În cele din urmă, în 1154, noul împărat german, Frederic I Barbarossa (1152–1190), l-a prins pe Arnold și l-a predat noului papă, Adrian IV (1154–1159), care a dispus decapitarea acestuia. Decapitarea era pedeapsa pentru rebeliune, o infracțiune penală împotriva statului, nu pentru erezie.

Deși prima jumătate a secolului al XII-lea a produs lideri spirituali remarcabili și carismatici, cum ar fi Bernard din Clairvaux și Hugo de Saint-Victor, aceștia nu au reușit să facă prea mulți pași nici împotriva ereticilor dualiști, pe de o parte, nici împotriva rigoriștilor politico-ecleziastici, cum ar fi Arnold din Brescia, pe de altă parte. Credința din această „Epocă a Credinței“ nu era nicidecum o normă fixată și universal acceptată. Întrucât un număr dintre acești eretici medievali chiar s-au ridicat împotriva autorităților civile și au încurajat în mod activ rebeliunea, la început nu a fost foarte clar dacă pedepsele cumplite pe care le-au primit erau pedepse pentru erezie sau pentru răzvrătire. Erezia a subminat structura socială a monarhiilor creștine ale vremii, iar mulți conducători – cum ar fi Ludovic VII al Franței – se temeau cu adevărat de eretici ca de niște

revoluționari. Ludovic l-a presat pe papa Alexandru III (1159–1181) să ia măsuri decisive pentru a opri răspândirea ereziei. Alexandru s-a conformat, și un sinod ținut la Tours, în 1163, a emis prima legislație generală împotriva ereziei elaborată de Biserica medievală. Conciliul a autorizat doar închisoarea și confiscarea proprietății ca pedepse pentru eretici, deși în practică se impuneau deja pedepse mai severe, inclusiv execuția.[17]

Represiunea forțată a dus la o rezistență violentă din partea multora dintre dualiștii occidentali, fiindcă aceștia nu erau pacifiști precum bogomilii. În consecință, Conciliul al III-lea de la Lateran (1179) a inclus printre motivele de anatemizare a ereticilor dualiști și rezistența armată față de autorități.[18] O comisie papală, precursoarea temutei Inchiziții, sosise la Toulouse în anul precedent pentru a-i cerceta pe eretici. Prima sa victimă a fost un burghez bogat pe nume Pierre Malan, care pretindea că este Ioan Evanghelistul. Acesta și-a retras cuvintele și a fost predat conducătorului laic, contele de Toulouse, pentru a fi pedepsit: proprietățile sale au fost confiscate, casa în care se întâlnea cu alți eretici a fost distrusă, iar el a fost trimis să slujească săracilor în Țara Sfântă timp de trei ani.

În anul 1184, papa Lucius III (1181–1185) și împăratul Frederic I Barbarossa au făcut un nou pas în organizarea Inchiziției, înființând comisii episcopale pentru a controla ereziile din nordul Italiei. Aceste comisii erau împuternicite să îi dezmoștenească pe clericii găsiți vinovați de erezie și să „îi predea autorităților seculare“. Laicii acuzați de erezie, dacă nu-și puteau dovedi nevinovăția, erau, de asemenea, predați autorităților civile pentru a fi pedepsiți. Acest acord, care datează din 1184, nu prevedea pedeapsa pe care statul urma să o aplice. Obiceiul execuției prin ardere pe rug pare să dateze dintr-un decret ceva mai târziu, emis în Aragon de regele Petru II, în 1197.

Următorul pas important în crearea Inchiziției a fost făcut de papa Inocențiu III (1198–1216) imediat după ce a urcat pe scaunul papal; el a plasat comisiile episcopale de inchiziție din sudul Franței sub supravegherea sa personală. În timpul lui Inocențiu III – deși nu la ordinul său – infama Cruciadă a IV-a a fost deturnată dinspre Țara Sfântă către capturarea și jefuirea Constantinopolului, o rană gravă pentru Imperiul de Răsărit, vechi de aproape un mileniu la acea vreme. Acesta nu și-a mai revenit niciodată complet, deși a supraviețuit, deteriorându-se progresiv,

până în 1453. În Occident, acelaşi papă a iniţiat în 1208 o „cruciadă“ împotriva catarilor, sau albigensilor din sudul Franţei. Războaiele albigensilor au durat douăzeci şi unu de ani, lăsând cultura provensală în ruină şi facilitând ascensiunea Franţei ca stat naţional puternic centralizat.

În cel de-al II-lea secol al erei creştine, majoritatea creştinilor au refuzat să se înarmeze. Un mileniu mai târziu, creştinii nu luptau doar pentru Biserică împotriva „necredincioşilor“ care cuceriseră străvechile ţinuturi biblice, ci şi împotriva altor creştini, eretici, care cereau doar să poată trăi în pace pe pământul lor strămoşesc. Creştinismul a avut nevoie de o mie de ani pentru a iniţia cruciadele împotriva necreştinilor şi de puţin mai mult de un secol în plus pentru a începe să le folosească împotriva ereticilor din sânul său.

5. „Erezia“ sărăciei

Oricât de îngrozitoare ar fi fost folosirea violenţei împotriva albigenzilor dualişti, trebuie să recunoaştem că erezia lor este incompatibilă cu creştinismul, ba chiar cu religia biblică ca atare. Dacă s-ar fi impus, creştinismul ar fi încetat să mai existe. Faptul că erau atât de multe în joc ajută la explicarea furiei cu care Biserica medievală a luptat împotriva dualiştilor, deşi nu o justifică. În acelaşi timp, natura fatală a conflictului Bisericii cu dualismul face să pară într-adevăr ciudat faptul că Biserica i-a tratat cu o ferocitate similară şi pe alţi disidenţi, care în realitate nu erau deloc eretici. Aceştia erau predicatorii „sărăciei apostolice“, cei care susţineau că Isus şi discipolii săi nu deţineau absolut nimic şi trăiau într-o sărăcie voluntară şi totală. Arnold din Brescia, care a detronat temporar un papă, este cel mai proeminent exemplu timpuriu de „eretic“ a cărui principală vină a fost respingerea bogăţiei lumeşti.

Este posibil ca pentru papii medievali factorul crucial care i-a determinat să-i condamne pe aceşti disidenţi să fi fost chiar respingerea de către ei a autorităţii papale; fie că erau radical necreştini, precum dualiştii, fie că erau doar excesiv de simpli, precum unii dintre predicatorii sărăciei, important era că subminau autoritatea papală şi, odată cu ea, pe cea a Bisericii, care pretindea că este singura cale de mântuire. În orice caz, atât în practică, cât

şi, într-o oarecare măsură, în teorie, romano-catolicismul a eşuat în mod frecvent să facă o distincţie limpede între ereticii ale căror opinii ar fi distrus credinţa creştină, şi alţii a căror principală ofensă consta în faptul că socoteau creştinismul ca fiind formalist, inconsistent şi ipocrit.

Întrucât atacul romano-catolic asupra ereziei i-a lovit puternic şi pe protestanţi, în ciuda acordului lor cu catolicismul cu privire la afirmaţiile din marile crezuri, şi ei au avut tendinţa de a pierde din vedere distincţia dintre ereticii propriu-zişi şi cei etichetaţi cu acest nume doar pentru că nu se simţeau bine într-o Biserică lumească. De la Luther încoace, protestanţii s-au grăbit să recunoască şi să îşi revendice afinitatea cu mulţi dintre cei pe care Roma îi cataloga drept eretici, în special cu valdezii italieni şi husiţii din Boemia. Fiindcă neagă faptul că „ereticii“, precum husiţii sau valdezii, sunt periculoşi pentru creştinism şi, de fapt, susţin că sunt necesari, protestanţii tind să treacă cu vederea faptul că unii eretici şi ereziile pe care le propovăduiesc ameninţă cu adevărat viaţa Bisericii.

Arnold din Brescia este un exemplu de lider carismatic care a respins bogăţia, dar care a ajuns rapid să se bucure de influenţă politică, cel puţin pentru o perioadă scurtă de timp. Un grup mai mare şi mai reprezentativ, care, de asemenea, a propovăduit „erezia“ sărăciei, fără a căuta însă şi puterea politică, sunt valdezii. Aceştia îşi datorează originea, asemenea ordinului romano-catolic al franciscanilor, apărut puţin mai târziu, convertirii unui singur om la idealul sărăciei.

a. Valdezii

Valdes sau Waldo (numele „Pierre“ este atestat doar relativ târziu), un negustor înstărit din Lyon, a trăit experienţa convertirii la idealul sărăciei în timpul unei crize economice din 1176. Mişcarea sa nu a fost nici prima, şi nici măcar a doua dintre mişcările secolului împotriva bogăţiei şi luxului Bisericii. Protestul revoluţionar al lui Arnold din Brescia a fost urmat de o serie de alte mişcări în Lombardia, în nordul Italiei. Între 1164 şi 1171, Hugo Speroni, consul la Piacenza, a respins sacramentele, în special botezul, penitenţa şi euharistia, şi a încercat să le înlocuiască cu o comuniune spirituală cu Cuvântul. Viziunile sale sunt cunoscute doar din argumentele de respingere a lor, prezentate de colegul său Vacarius († cca

1198). Grupul condus de Speroni, așa-numiții *Humiliati*[28], pare să fi fost un fel de anticipare a primilor quakeri, subliniind atât simplitatea vieții, cât și comuniunea intimă și personală cu Dumnezeu prin Cuvânt.

Valdes și adepții săi sunt mai bine cunoscuți. Fiind un laic neinstruit, nu putea citi Biblia în limba latină, așa că și-a rugat doi prieteni clerici să îi traducă anumite părți. Le-a învățat pe de rost și apoi și-a asumat sarcina de a pune la dispoziția publicului Scripturile în aceste traduceri „vulgare“. (Expresia învechită „limbă vulgară“ înseamnă „limbă obișnuită“, spre deosebire de latină; este interesant faptul că traducerea latină a lui Ieronim se numește Vulgata, deoarece era scrisă în latina vorbită în mod obișnuit în zilele sale, nu în limba elegantă a clasicilor; această Biblie Vulgata a fost cea pe care Valdes a tradus-o în limba „vulgară“ din sudul Franței.)

După ce a renunțat la toate bunurile sale, Valdes s-a înconjurat de un grup de bărbați și femei care au început să predice Evanghelia. Doctrinele lor nu erau ciudate și nici Valdes nu intenționa să inoveze. În 1179, el a cerut Conciliului al III-lea de la Lateran autorizația ecleziastică pentru a putea predica și chiar s-a întâlnit cu papa, însă papa Alexandru III i-a interzis în mod expres să continue. Valdes nu s-a descurajat și, în curând, adepții săi au ajuns să fie răspândiți pretutindeni în sudul Franței și în nordul Italiei; se pare însă că valdezii nu au făcut prea multe progrese în Languedocul învecinat, acolo unde dualismul era deja împământenit. Nu numai că valdezii erau mai puțin eretici decât dualiștii, dar erau și mai morali. În timp ce dualiștii propovăduiau o moralitate înaltă în teorie, dar îi rezervau aplicarea doar celor „puri“, permițând „credincioșilor“ de rând să trăiască în mod libertin, valdezii au încercat să aplice tuturor credincioșilor standardele de spiritualitate rezervate până atunci doar ordinelor religioase; mai mult, spre deosebire de sârguincioșii benedictini, primii valdezi chiar au respins munca manuală, optând să trăiască doar din pomeni. Această ultimă tendință, desigur, nu era posibilă în nici o regiune în care valdezii deveneau numeroși. Spre deosebire de dualiști, ei credeau în dumnezeirea lui Cristos și în căderea omului și au păstrat atât sacramentul spovedaniei, cât și euharistia, deși le acceptau doar de la ministranții evlavioși. Ei negau privilegiile slujirii preoțești și permiteau oricărui om drept să pronunțe iertarea și să celebreze euharistia. În acest sens, ei anticipează în mod clar

insistența lui Luther asupra preoției tuturor credincioșilor. Sursa și puterea convingerilor religioase valdeze se aflau în angajamentul lor față de autoritatea Scripturii și în eforturile de a o face cât mai larg cunoscută. Spre deosebire de catari, care puneau în circulație diverse versiuni legendare ale textelor biblice[19], Bibliile folosite de valdezi erau la fel de exacte și de încredere ca Vulgata, pe care se bazau.

b. Continuarea prigonirii valdezilor

În martie 1180, Valdes a apărut la un sinod din Lyon în fața lui Henric din Marcy, cardinal de Albano (care îl urmase pe Bernard ca abate de Clairvaux), un persecutor energic al catarilor. Valdes a prezentat o confesiune pe deplin ortodoxă și a denunțat toate erorile catarilor; ceea ce el dorea nu era altceva decât un fel de ordin cerșetor laic, precum cel înființat cu succes de Francisc din Assisi o generație mai târziu. Cardinalul a fost de acord, dar conflictul a izbucnit din nou în curând. Valdezii au insistat să continue predicarea laică; o făceau și femeile, inclusiv prostituatele convertite. Au fost trimise plângeri la Roma, iar în 1184 papa Lucius III i-a condamnat pe „Săracii din Lyon“ împreună cu ereticii catari, în ciuda faptului că adepții lui Valdes au continuat să se opună foarte energic catarilor. Insistența lor că un preot trebuie să fie demn din punct de vedere spiritual pentru a administra sacramentele s-a ciocnit puternic cu insistența Bisericii Romane asupra ideii că mandatele sfinte primite de toți preoții sunt suficiente pentru a face sacramentele valide.

Papa Inocențiu III a fost mai sensibil decât Lucius și a recunoscut că această condamnare generală a predecesorului său impusă „Săracilor din Lyon“ și *humiliati*-lor, alături de catarii dualiști, a mers prea departe; el a făcut un efort pentru a-i reconcilia pe *humiliati*, care au fost primiți înapoi în Biserică, devenind o comunitate laică recunoscută oficial. A fost o situație neobișnuită și fără precedent ca un grup recent condamnat drept sectă eretică să fie recunoscut și reprimit în comuniune. Inocențiu a reușit, de asemenea, să reconcilieze cu Roma un număr mare de valdezi. În acest fel, el a acceptat drept legitime preocupările spirituale care provocaseră protestul valdezilor și al *humiliati*-lor. Valdezii din nordul Italiei, spre deosebire de cei din sudul Franței, nu disprețuiau munca manuală și, prin

urmare, nu erau dependenţi de pomeni. Valdezii italieni au respins, de asemenea, exemplul lui Valdes de a-şi părăsi soţia; în acelaşi timp, italienii au fost mai severi şi mai consecvenţi decât francezii din sud în respingerea slujirii sacramentale a preoţilor nevrednici. Deşi nici unul dintre valdezi nu a fost atât de ostil Bisericii instituţionalizate sau la fel de periculos precum catarii, şi ei au fost persecutaţi de Inchiziţie şi vor supravieţui ascunşi în văile izolate din Piemont şi Savoia, până când Reforma le va aduce un puternic sprijin.

6. Pierre Abélard

Prima înflorire reală a scolasticii medievale este asociată cu numele lui Pierre Abélard (1079–1142) şi Anselm din Canterbury (1033–1109), ceva mai în vârstă. Chiar dacă mişcarea a început mai devreme, cu Fulbert din Chartres (†1028) şi cu discipolul său Berengar, Anselm a fost cel care a dus ortodoxia scolastică la cea mai înaltă dezvoltare, înainte de apariţia lui Toma din Aquino; Abélard, într-un fel ca şi Berengar, reprezintă polul opus al tradiţiei scolastice. Sub Abélard, intelectul era încă în slujba religiei, dar a început să se rupă de legăturile pe care le impuneau dogma şi tradiţionalismul şi, în cele din urmă, a sfârşit prin a zdruncina temeliile pe care încercase să le construiască. Deşi numele lui Abélard a apărut deja în discuţia noastră atunci când am urmărit direcţia maniheilor din Evul Mediu şi, deşi Arnold din Brescia i-a fost elev şi l-a apărat (Bernard din Clairvaux l-a numit pe Arnold purtătorul de lance al lui Abélard), însemnătatea principală a lui Abélard a constat în influenţa sa asupra ştiinţei teologice, nu asupra revoluţiei religioase.

Ca filozof şi teolog laic înainte de 1109, Abélard nu a arătat decât dispreţ faţă de erezie; de altfel, de-a lungul întregii sale vieţi a dorit să fie un învăţător pios al Bisericii. A devenit călugăr abia la patruzeci de ani, după aventura amoroasă cu eleva sa Héloise şi castrarea sa ulterioară de către unchiul ei furios. Calea preoţiei i-a fost închisă din cauza mutilării. Setea de cunoaştere şi vanitatea personală l-au făcut să-şi găsească bucuria în argumente dialectice şi în inovaţii. Erezia de care va fi acuzat nu a rezultat din motive religioase sau ascetice, ca în cazul valdezilor şi al dualiştilor, ci

din curiozitatea şi vanitatea sa intelectuală. Abélard studiase cu Roscelin, ale cărui opinii despre Treime au fost considerate de Anselm drept triteiste, astfel că a trebuit să renunţe la ele în 1092. La vremea respectivă, Abélard îl criticase pe Roscelin, numindu-l „pseudodialectician“ şi „pseudocreştin“, însă chiar prima sa lucrare, care încerca şi ea să explice Treimea, a avut aceeaşi soartă la Soissons, în 1121; atunci lui Abélard nu i s-a permis să vorbească în apărarea sa şi a trebuit să-şi ardă cărţile cu propriile mâini.[20]

Eroarea lui Abélard a constat în convingerea că misterul Treimii poate fi înţeles în mod raţional; el şi-a ars prima carte (cu toate că aceasta a devenit mai târziu baza lucrării sale intitulate *Teologia creştină*), deşi nu a renunţat la convingerea sa. El a continuat să încerce să explice misterele şi şi-a găsit mulţi elevi admiratori; un conflict deschis nu a izbucnit însă decât aproape de sfârşitul vieţii sale, când omniprezentul Bernard din Clairvaux l-a luat la întrebări şi i-a cerut să renunţe la a mai preda în moduri care se pretau atât de uşor la neînţelegeri.

Abélard pare să fi fost înclinat să se supună, dar Arnold din Brescia i-a susţinut cauza şi a inflamat conflictul. Bernard a reacţionat, extrăgând nouăsprezece teze din operele lui Abélard şi condamnându-le ca eretice la Sens, fără a-i acorda lui Abélard o audiere. Abélard a făcut apel la papă, care însă i-a dat ascultare lui Bernard şi a reafirmat decizia de la Sens. Abélard a fost condamnat să păstreze tăcerea şi să-şi petreacă restul zilelor închis într-o mănăstire. S-a îmbolnăvit aproape imediat şi a fost îngrijit la Cluny, unde abatele Petru Venerabilul a reuşit să obţină împăcarea cu Bernard şi anularea condamnării papale înainte ca Abélard să moară în 1142. Abélard a susţinut că tezele sale care fuseseră condamnate erau greşit înţelese, dar nu a insistat să le mai susţină. În ultima sa lucrare, *Dialog între un filozof, un evreu şi un creştin*[21], Abélard şi-a afirmat încă o dată convingerea că doctrinele creştine pot fi demonstrate raţional chiar şi evreilor şi păgânilor.

În 1140, la Sens, Abélard a încercat în zadar să-l atragă în ajutorul său pe Gilbertus Porretanus, viitorul episcop de Poitiers, strigând: *Tua res agitur*! („Te priveşte şi pe tine!“). Gilbert a refuzat, dar acest lucru nu l-a protejat de zelul lui Bernard împotriva suspiciunilor de erezie. Potrivit lui Bernard din Clairvaux, Gilbert, deşi făcea toate eforturile pentru a fi ortodox,

încerca prea mult să înţeleagă Treimea în mod raţional, creând astfel confuzie. El făcea o distincţie între dumnezeire, esenţa lui Dumnezeu, şi Dumnezeu însuşi, Persoana. A vorbi despre Dumnezeu ca Persoană, spunând în acelaşi timp că dumnezeirea subzistă în cele trei Persoane, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, pare să sugereze o a patra Persoană, şi anume Dumnezeu, alături de celelalte trei. În ciuda râvnei lui Bernard de a-l condamna, Gilbert a reuşit să se sustragă condamnării ca eretic prin corectarea unora dintre formulări.

a. Petru Lombardul

Dacă Abélard a modelat mentalitatea scolasticii, Petru Lombardul (†1160) a fost cel care i-a dat structura. Cea mai faimoasă lucrare a sa, *Sentinţele*, este împărţită în patru „cărţi“, care tratează despre Dumnezeu, despre creaţie şi cădere, despre întrupare şi răscumpărare şi, în final, despre sacramente şi escatologie. Această structură, care corespunde vag cu cea a crezurilor ecumenice, a fost păstrată în majoritatea lucrărilor de dogmatică de la el încoace. El nu a fost însă apreciat în mod universal: Gautier din Saint-Victor l-a denunţat ca pe unul dintre cele ,,patru labirinturi ale Franţei“, iar abatele Gioacchino l-a învinuit că l-a transformat pe Dumnezeu într-o ,,cuaternitate“, aşa cum Bernard din Clairvaux îl acuzase anterior pe Gilbert Porretanus.

b. Gioacchino din Fiore

Abatele Gioacchino din San Giovanni in Fiore (†1202), considerat ortodox în timpul vieţii sale, a fost condamnat postum de către Conciliul al IV-lea de la Lateran din 1215 şi este socotit în mod general printre marii eretici medievali, în mare parte datorită influenţei postume pe care ideile sale au avut-o asupra celei mai radicale ramuri a noului Ordin Franciscan, aşa-numiţii franciscani spirituali. Gioacchino a fost cu siguranţă ortodox în ceea ce priveşte teologia şi cristologia, dar a dezvoltat o viziune impresionantă asupra istoriei şi nişte viziuni remarcabile cu privire la viitor; erezia sa a fost istorică, sau mai degrabă escatologică.

Creştinismul ortodox a împărţit în general întreaga istorie în două perioade, marcate de Vechiul şi Noul Testament, sau de Lege şi Evanghelie.

Deşi aşteptarea milenaristă – speranţa că Cristos se va întoarce pentru a instaura o împărăţie de o mie de ani pe pământ – era predominantă în Biserica primară, influenţa lui Augustin i-a determinat pe majoritatea creştinilor tradiţionali să renunţe la ideea unui mileniu pământesc şi să se aştepte ca revenirea lui Cristos să ducă imediat la Judecata de Apoi şi la starea veşnică şi neschimbătoare a Cerului. În contrast cu această diviziune în două perioade specifice a Vechiului şi Noului Testament, Gioacchino a conceput o diviziune tripartită a istoriei, bazată pe Persoanele Treimii. Perioada Vechiului Testament a fost epoca Tatălui, o epocă a Legii; perioada Noului Testament a fost epoca Fiului, bazată pe Evanghelie. Cea de-a treia epocă ar fi Epoca Duhului Sfânt, bazată pe un nou legământ şi pe o Evanghelie spirituală, sau eternă. Vechiul Testament a fost epoca guvernării civile, Noul Testament cea a Bisericii şi a ierarhiei; cea de-a treia perioadă va fi o epocă a guvernării spirituale, a unei Biserici monastice. Gioacchino şi adepţii săi erau obsedaţi de conştiinţa corupţiei creştinismului şi a esenţei opresive a structurilor de putere seculară, creştine doar cu numele. Ei se aşteptau ca Biserica să fie reformată de un papă angelic, care să-i desfiinţeze toate bogăţiile şi tot luxul; în acelaşi timp, se aşteptau ca ordinea seculară să dea naştere unui Anticrist. Bineînţeles că ideile lui Gioacchino erau radical critice faţă de Biserica existentă şi faţă de ierarhia sa şi, în consecinţă, erau la fel de odioase pentru ierarhie pe cât erau de atractive pentru mulţi dintre cei care căutau transformarea Bisericii. Aceste idei au fost preluate de una dintre noile clase de ordine spirituale, care au luat fiinţă la scurt timp după moartea sa, franciscanii.

Gioacchino a reuşit să îndrepte atenţia unui mare segment al creştinătăţii dinspre prezent înspre viitor, dinspre Biserica actuală şi pretenţiile sale spre o escatologie realistă şi spre aşteptarea iminentă a ultimelor zile. Ideile sale au fost curând declarate eretice şi au dispărut de pe scena religioasă, dar periodizarea sa a istoriei în trei stadii continuă să fascineze şi să influenţeze pe mulţi. Divizarea tradiţională a istoriei lumii în Antichitate, Evul Mediu şi Modernitate implică faptul că epoca noastră actuală este epoca împlinirii. G.E. Lessing, în secolul al XVIII-lea, credea că omenirea a depăşit atât Legea, cât şi Evanghelia şi a ajuns la o a treia vârstă a Raţiunii. Naţionalismul rusesc a considerat Moscova a treia Romă, iar escatologia

comunistă modernă încorporează o parte din vechea mistică a celei de-a treia Rome. Când şi-a proclamat cel de-al Treilea Reich, Hitler a evocat în mod conştient Sfântul Imperiu Roman şi Imperiul German al lui Bismarck ca predecesori ai acestuia, dar limbajul său milenarist arată că Hitler îşi vedea Reich-ul de o mie de ani în termeni mistici, ca fiind mult mai mult decât un simplu imperiu german restaurat. Cu siguranţă, o parte din fascinaţia pe care Hitler o exercita asupra germanilor, inclusiv asupra unui număr surprinzător de mare de creştini, atât liberali, cât şi conservatori, se datora faptului că, în mod conştient sau inconştient, el a trezit în ei aşteptările unei ere finale, mesianice, pe cale să apară în istoria lumii. Desigur, Moscova şi Hitler sunt departe de ceea ce şi-ar fi dorit Gioacchino; ele corespund mai degrabă ideii sale despre Anticrist. Cu toate acestea, i-au împrumutat viziunea sa profetică. Deşi Gioacchino a murit înainte de fondarea Ordinului Franciscan, faima sa în istoria Bisericii se bazează pe entuziasmul pe care l-a inspirat în rândul franciscanilor, care îl vedeau pe fondatorul lor, Francisc, ca împlinind speranţa lui Gioacchino de a avea un lider angelic.

7. Noile ordine

Mănăstirea de la Cluny, fondată în 910, a fost punctul de plecare al mişcării de reformă care şi-a atins apogeul sub papa Grigore VII (1073–1085). Mişcarea de reformă cluniacă s-a bazat pe respectarea strictă a Regulii Benedictine şi, deşi Cluny a exercitat o dominaţie monarhică asupra mănăstirilor fiice ulterior înfiinţate, nu a fondat nici un ordin nou. Sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea au fost martorele naşterii mai multor ordine religioase noi şi importante. Dintre acestea s-a remarcat Ordinul Cistercian, al cărui cel mai faimos membru a fost Bernard din Clairvaux, dar nu este nicidecum singurul: Ordinul Canonicilor Augustinieni şi Ordinul Premonstratens sunt cele mai cunoscute, printre multe altele. În plus, în secolul al XII-lea, în epoca cruciadelor, au luat naştere şi ordinele cavalereşti, printre care se numără Cavalerii Sfântului Ioan, Cavalerii Templieri şi, ceva mai târziu, cele două ordine germane, Cavalerii Sabiei şi Cavalerii Crucii, cunoscute ca Ordinul Teutonic (reunite

după 1237). Dar cea mai radicală transformare a vieţii monahale a avut loc odată cu înfiinţarea ordinelor cerşetoare, sau de cerşetori, în secolul al XIII-lea.

Înfiinţarea ordinelor cerşetoare reprezintă o continuare, în cadrul Bisericii instituţionalizate, a impulsurilor care au dus la apariţia „Săracilor din Lyon“ şi a *humiliati*-lor. Aceste noi ordine se deosebeau în mod radical de ordinele care le precedaseră prin abordarea mult mai radicală a sărăciei, un ideal monahal adesea onorat mai degrabă prin nerespectare decât prin practică. În timp ce călugării anteriori făcuseră un jurământ de sărăcie, jurământul se aplica doar indivizilor, nu şi mănăstirii sau ordinului; o mănăstire putea fi bogată. Noile ordine respingeau toate proprietăţile, chiar şi pentru ordin. În plus, dacă mişcarea monahală începută în secolul al IV-lea era un mijloc de a-i ajuta pe creştini să-şi asigure mântuirea departe de ispitele lumii, noua mişcare urmărea evanghelizarea laicilor şi trimiterea membrilor săi în lume, nu în mănăstire. Deşi, la fel ca predecesorii lor, valdezii şi *humiliati*, noile ordine criticau aspru clerul şi bogăţia acestuia, spre deosebire de aceştia, ele îl susţineau pe papă. Datorită sărăciei lor şi a lipsei de terenuri şi clădiri monahale de care să se îngrijească, membrii noilor ordine s-au dovedit a fi trupe de şoc dedicate şi eficiente pentru papalitate – ceea ce cu siguranţă era departe de intenţia iniţială a lui Francisc din Assisi.

Alături de Isus Cristos însuşi, Francisc din Assisi (1182–1226) este probabil figura creştină cea mai respectată şi admirată de necreştini. Apărătorii militanţi ai ortodoxiei, cum ar fi Atanasie şi Augustin, se bucură de obicei doar de o susţinere rezervată din partea protestanţilor ortodocşi, deşi protestantismul le datorează multe. Francisc a predicat o pietate cât se poate de neprotestantă, iar ordinul său a devenit un instrument eficient al papalităţii, însă el a fost mereu cinstit. Chiar şi necreştinii foarte critici faţă de marile intelecte ale istoriei creştine tind să-l laude pe Francisc, sau, cel puţin, să nu-l condamne. În mod ironic, propria sa faimă şi evoluţia ordinului pe care l-a fondat nu i-ar fi fost pe plac dacă ar fi putut prevedea acestea.

Valdezii erau foarte asemănători în spirit cu primii franciscani. Ei au refuzat să se înţeleagă cu papalitatea şi au îndurat secole de persecuţii. Franciscanii au făcut compromisuri, chiar înainte de moartea timpurie a lui

Francisc, însă Francisc a trăit suficient de mult pentru a vedea începuturile transformării care a făcut ca ordinul său să fie unul respectat, cu preţul multora dintre cele mai dragi idealuri ale fondatorului său. Francisc şi mişcarea franciscană au fost, potenţial, cel mai exploziv fenomen din cadrul creştinătăţii latine înainte de Martin Luther. Abilitatea lui Honorius III (1216–1227) a împiedicat o explozie, dar, prin influenţa sa, papa s-a asigurat, de asemenea, că ordinul nu va deveni ceea ce spera Francisc.

a. Precursorii lui Francisc din Assisi

Deşi Francisc este figura cea mai marcantă a noii mişcări şi, deşi ordinul său a fost timp de secole cel mai deosebit dintre ordinele religioase, el nu a fost primul care s-a îndrăgostit de idealul sărăciei. Am amintit deja că mişcarea *humiliati*-lor, asemănătoare cu cea a „Săracilor din Lyon“, fusese readusă sub ascultarea romană sub papa Inocenţiu III (1198–1216). O mişcare similară începuse în Aragon, sub conducerea valdezului Duran din Huesca, care, de asemenea, a fost readusă la supunere de papa Inocenţiu, sub numele de „Săracii Catolici“.

În 1204, episcopul Diego (Didacus) din Osma, în Spania, i-a cerut lui Inocenţiu III să-l elibereze din funcţie pentru a putea merge împreună cu asistentul său Dominic să îi evanghelizeze pe cumanii din sudul Rusiei. Acest episcop Diego a fost cel care l-a îndemnat pe Duran din Huesca să îi readucă pe Săracii Catolici sub autoritatea papală, aşa cum a şi făcut ulterior, iar prevăzătorul Inocenţiu a crezut că va avea mai multe foloase de tras de pe urma lor dacă vor fi mai aproape de casă. I-a trimis în sudul Franţei, acolo unde Bernard din Clairvaux şi călugării săi cistercieni nu reuşiseră să oprească răspândirea ereziei dualiste. Diego a murit la scurt timp după aceea, lăsându-i misiunea lui Dominic, care a îndeplinit-o cu un succes uimitor. Este posibil ca ideea unui nou ordin dedicat predicării să fi pornit de la însuşi papa Inocenţiu. Dominic a devenit forţa motrice a acestui ordin al predicatorilor. Ceea ce începuse ca o misiune la catarii din sudul Franţei, în jurul anului 1207, s-a transformat într-un ordin religios cu o rapidă creştere în decurs de un deceniu. Dominic însuşi a devenit faimos pentru faptul că predica cu pricepere şi entuziasm ereticilor, mai degrabă decât împotriva lor. Faima şi influenţa sa îndelungată rezultă mult mai mult

din capacitatea sa organizatorică decât din predicile sale. În 1206, a fondat mănăstirea Notre Dame de la Prouille, în apropiere de fortăreaţa albigenzilor din Toulouse, conform Regulii Canonicilor Augustinieni. Mănăstirea a devenit în 1216 locul de naştere al unui nou ordin, Ordinul Predicatorilor, cu propria rânduială. Noul ordin dominican a adoptat în mod oficial principiul cerşetoriei în 1220.

Dominic a avut un oarecare succes în a-i câştiga pe albigenzi de partea catolicismului ortodox – acum din ce în ce mai mult conştient de sine drept catolicism roman – prin eforturile de predicare pe care le-a început în 1206, dar în decurs de doi ani abordarea sa paşnică a fost umbrită de prima cruciadă împotriva creştinilor eretici. Oroarea catolică faţă de răspândirea periculoasă a dualismului medieval a fost alimentată şi de regii şi nobilii catolici, precum Simon din Montfort, care mizau pe îmbogăţirea şi extinderea posesiunilor lor pe seama ereticilor albigenzi. Pentru a se salva pe sine şi pământurile sale, principalul nobil albigenz, Raymond VI din Toulouse, a acceptat catolicismul în iunie 1209. Dar rivalii săi au continuat să-l acuze de erezie. A fost condamnat la Montpellier în 1211, iar Cruciada Albigenzilor a început din nou. Nu era deloc un moment propice pentru misiunea de predicare a lui Dominic.

b. Francisc şi franciscanii

Viaţa lui Francisc din Assisi (1182–1226) este înconjurată de atâtea legende, încât este greu de expus cu exactitate. Asemenea lui Pierre Valdes, provenea dintr-o familie burgheză înstărită. În tinereţe, a pornit în aventuri militare în sudul Italiei în speranţa de a deveni un mare prinţ. Îmbolnăvindu-se la Spoleto, a avut o viziune care l-a determinat să renunţe la bogăţie, să o îmbrăţişeze pe „Doamna Sărăcie“ şi să se întoarcă la Assisi. Acolo, în capela Portiuncula, a auzit vocea Domnului din Matei 10:7–12; aceste versete au stat la baza convingerii sale că era chemat la o viaţă de sărăcie sistematică. La scurt timp după aceea, a reunit câţiva adepţi care împărtăşeau acelaşi zel. Aceşti „fraţi mici“ au devenit Ordinul Fraţilor Minori, sau franciscanii. Pe lângă sărăcie, ei şi-au stabilit ca obiectiv predicarea Evangheliei pretutindeni. Întrucât franciscanii erau laici, la fel ca şi Săracii lui Valdes, s-au lovit rapid de opoziţia episcopilor. Francisc a

văzut că singura cale de a depăși aceste opreliști era să ceară sprijinul papei, care deja își acordase sprijinul entuziast lui Dominic. Papa s-a întrebat cum ar putea frații lui Francisc să dobândească cunoștințele teologice necesare pentru a predica ortodoxia, păstrându-și în același timp modul de viață itinerant, cerșetor. Conform tradiției, Inocențiu a fost cel care i-a dat lui Francisc permisiunea verbală ca frații să-și continue activitatea de predicare, cu condiția să fie instruiți personal de către Francisc.

În timp ce dominicanii încercau să-i recâștige pe ereticii albigenzi, Francisc și o parte dintre frați – care nu erau încă recunoscuți oficial ca ordin religios – și-au asumat sarcina și mai dificilă de a le predica musulmanilor. Francisc însuși a mers în Egipt, în 1219. Misiunile sale au avut rezultate slabe, dar i-au adus lui Francisc admirația cardinalului Ugolino (mai târziu papa Grigore IX, 1227–1241). Încurajat de Ugolino, papa Honorius III (1216–1227) i-a recunoscut în anul 1223 pe Frații Minori ca ordin aparte, având reguli proprii. Francisc a murit în 1226, tulburat de teama că franciscanii deveniseră deja prea lumești. El a lăsat un testament prin care îi obliga să păstreze viziunea sa originară, dar binefăcătorul său Ugolino, acum papă, a declarat curând că testamentul nu era obligatoriu pentru ordinul său. Franciscanii au rămas oarecum deosebiți. O mică facțiune, animată de viziunile escatologice ale lui Gioacchino, a încercat să păstreze idealurile originare ale lui Francisc și, în cele din urmă, a fost declarată eretică.

c. Gioacchino și franciscanii spirituali

La începutul secolului al XIII-lea a apărut o variantă cu totul nouă de erezie. Dualismul, așa cum am arătat deja, nu era o idee nouă, ci realmente o erezie foarte veche, de fapt o religie precreștină. Nu se poate ști cu certitudine dacă a supraviețuit veacurilor sau dacă a reînviat frecvent. Mișcarea pe care o vom numi „erezia sărăciei“, în diferitele sale forme, a fost în esență o încercare de a-i face pe toți creștinii, nu doar pe câțiva călugări, să trăiască în conformitate cu „sfaturile pentru desăvârșire“ care se găsesc în Evanghelii. Spiritualitatea monahală tradițională făcea distincția între „preceptele Evangheliei“, care erau obligatorii pentru toți creștinii, și „sfaturile evanghelice pentru desăvârșire“, inclusiv sărăcia, care puteau fi

urmate doar de cei foarte devotaţi, adică de călugări şi călugăriţe. Efortul de a trăi după sfaturile pentru desăvârşire era numit pur şi simplu „religie“ sau „viaţă religioasă“.

Acest nou fenomen poate fi numit, în mod corespunzător, „a Treia Erezie“; nu numai pentru că a apărut ca a treia dintre mişcările eretice medievale, ci şi pentru că a dat o mare importanţă faptului că era a treia. Am menţionat deja că împărţea istoria în perioade, astfel încât pretindea că trăieşte în zorii, sau chiar înainte de zorii unei noi epoci, a treia, care corespunde celei de-a treia Persoane a Treimii, Duhul Sfânt. Mişcarea gioacchinită a introdus în istoria occidentală atât o nouă conştiinţă a Duhului Sfânt, cât şi un nou şi original sens al istoriei.

Fiecare dintre aceste trei mişcări – catară, valdeză şi acum gioacchinită – presupunea o Persoană diferită a Treimii. Catarii au negat doctrina Creaţiei şi au făcut din Tatăl, Dumnezeul Creator din Biblie, o fiinţă inferioară şi nedemnă. În lumina acestei dualităţi fundamentale, Fiul şi Duhul Sfânt jucau roluri subordonate. Catarii nu aveau o doctrină reală a Treimii. Devotamentul faţă de Fiul, şi în mod specific faţă de Fiul întrupat, Isus Cristos, a jucat rolul principal în stimularea mişcării de sărăcie. Desigur, aceasta nu a fost o negare sau o diminuare a importanţei lui, ci mai degrabă o încercare de a-l lua în serios pe el şi întruparea sa. În consecinţă, nu a fost deloc o erezie. Dacă Isus Cristos este cu adevărat om, aşa cum proclamă atât de clar cristologia ortodoxă, atunci noi, oamenii, trebuie să fim capabili să imităm ceea ce el a făcut ca om. Mişcarea valdeză a fost un protest împotriva instituţionalizării şi ritualizării lucrării lui Cristos, care a atins punctul culminant în accentul medieval pus pe jertfa liturgică.

Cea de-a Treia Erezie, aşa cum o numim noi, mai puţin radicală decât mişcarea catară, cu atât mai puţin decât valdezianismul, a fost o încercare de a accepta realitatea Persoanei şi lucrării Duhului Sfânt, partea neglijată a Treimii. Fiindcă a existat în mod clar un stadiu istoric al Tatălui şi al Legii – epoca Vechiului Testament, în care Fiul era cu totul necunoscut –, şi un stadiu istoric al Fiului – epoca Noului Testament, cu accentul pus pe har –, care devenea acum complet instituţionalizat în slujirea sacramentelor, pentru recunoaşterea deplină a lucrării Duhului Sfânt trebuia să se ivească un al treilea stadiu istoric, în care Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt să fie

primordiale. Schema „trinitară“ a lui Gioacchino ne oferă un fel de filozofie creştină a istoriei. Ea le permitea creştinilor să dezaprobe mizeriile din Epoca Fiului fără a-l dezaproba pe Fiul însuşi, deoarece pornea de la presupoziţia că starea actuală de neîmplinire a creştinătăţii face parte din planul lui Dumnezeu.

A Treia Erezie a reprezentat o reacţie la ceea ce unii considerau a fi o preocupare excesivă faţă de Fiul, în special faţă de prezenţa sa trupească în euharistie. Atâta timp cât cultul euharistic al Bisericii a pus accentul pe credinţă, aceasta nu a ştirbit din teza cardinală a creştinismului, potrivit căreia unirea cu Cristos, sursa mântuirii noastre, se face prin credinţa insuflată de Duhul Sfânt, a treia Persoană a Treimii. Dar, pe măsură ce euharistia – sau, mai precis, liturghia – înţeleasă ca o jertfă a devenit tot mai importantă în viaţa creştinului, accentul pus pe lucrarea Duhului Sfânt s-a diminuat. Pe măsură ce s-a impus ideea că jertfa liturgică are o valoare nemărginită, chiar şi fără a fi nevoie ca cei prezenţi să participe la împărtăşanie, rolul Duhului Sfânt a devenit şi mai puţin însemnat.

Această transformare particulară a euharistiei, de la o participare mistică la Trupul şi Sângele lui Cristos la o repetare a jertfei lui Cristos, nu a afectat bisericile ortodoxe răsăritene, deşi, asemenea romano-catolicismului, ortodoxia răsăriteană insistă asupra prezenţei reale, fizice a lui Cristos în elementele euharistice. Liturghia răsăriteană pune accentul pe acţiunea Duhului Sfânt, care îi dă posibilitatea credinciosului să participe la Trupul şi Sângele lui Cristos. În Occident s-a pus accentul pe puterea preotului de a garanta prezenţa fizică reală a lui Cristos, iar apoi s-au dezvoltat teorii despre ceea ce poate face preotul cu trupul lui Cristos, adică să-l ofere din nou lui Dumnezeu ca jertfă mistică. Această transformare treptată a euharistiei dintr-o participare la Trupul mistic al lui Cristos într-o jertfă a Trupului şi Sângelui lui Cristos era deja dominantă în Occident la sfârşitul secolului al XI-lea, deşi transsubstanţierea, aşa cum am observat, nu a fost declarată oficial dogmă decât în anul 1215.

Acelaşi Conciliu al IV-lea de la Lateran (1215), care a promulgat doctrina transsubstanţierii ca mod oficial de înţelegere a ceea ce are loc la consacrarea elementelor, a condamnat postum şi doctrinele abatelui Gioacchino, împreună cu cele ale unui alt învăţător recent decedat, Amalric

din Bena († cca 1206). Se pare că nu a existat o legătură directă între Gioacchino, care trăise în Calabria, călcâiul cizmei italiene, şi Amalric, care activase la Paris, dar preocupările lor sunt oarecum similare. Ne amintim că Gioacchino l-a acuzat pe Petru Lombardul că a transformat Trinitatea într-o cuaternitate, considerând divinitatea sau esenţa divină ca şi cum ar fi fost o a patra Persoană. Întrucât *Sentinţele* sale erau acceptate ca manual standard în teologia scolastică, Lombardus trebuia să fie apărat împotriva atacurilor lui Gioacchino. Conciliul nu a putut ataca direct viziunea lui Gioacchino asupra celor trei stadii ale istoriei, în condiţiile în care fusese însărcinat de mai mulţi papi să scrie şi îşi supusese scrierile aprobării papale. Ordinul Florensian, cel înfiinţat de Gioacchino, a fost ulterior înştiinţat de papa Honorius III, acelaşi papă care a modificat testamentul Sfântului Francisc, că Gioacchino era ortodox, în ciuda faptul că anumite doctrine ale sale erau condamnate.

În 1240, la aproximativ patru decenii după moartea lui Gioacchino, admiratorii săi din rândul franciscanilor au început să pună în circulaţie o serie de cărţi profetice sub numele său. În 1254, unul dintre aceşti oameni, Gerard din Borgo San Donnino, a publicat o compilaţie a celor trei lucrări majore ale lui Gioacchino sub titlul de *Evanghelia eternă*. Aceasta conţinea denunţuri tăioase ale stării corupte a Bisericii şi prezicea o transformare radicală sub conducerea unui „papă angelic“. Inutil să mai spunem că autorităţile ecleziastice au fost vigilente. Papa Alexandru IV (1254–1261) a numit o comisie pentru a investiga doctrinele lui Gioacchino. Aceasta l-a disculpat pe Gioacchino şi a interzis doar introducerea lui Gerard la *Evanghelia eternă*. Gioacchino se considerase pe sine pe deplin ortodox şi îşi consolidase pretenţia de ortodoxie prin atacurile viguroase lansate împotriva ereticilor contemporani, nu numai a catarilor dualişti, ci şi a mult mai blânzilor valdezi.

De ce i-a atacat Gioacchino pe valdezi, cu care împărtăşea o serie de idealuri etice şi spirituale? Răspunsul se află în faptul că reformele valdezilor ar fi dus la un creştinism laicizat, în timp ce Gioacchino visa la un al treilea stadiu al istoriei, cu totul monahal. Asemenea valdezilor din vremea sa şi a reformatorilor protestanţi din secolul al XVI-lea, Gioacchino a simţit un dezgust profund faţă de înclinaţia mult prea lumească a clerului.

Dar ei au încercat să reformeze Biserica prin întoarcerea la simplitatea originilor sale, în timp ce speranţa lui Gioacchino era să o ducă mai departe spre viziunea sa despre epoca Duhului Sfânt. În epoca [sau stadiul] Duhului Sfânt, noua Biserică spirituală va depăşi Biserica ierarhică a Noului Testament, aşa cum aceasta depăşise sinagoga şi Templul Vechiului Testament.

Discipolii post-mortem ai lui Gioacchino au crezut că l-au identificat pe Anticrist în persoana împăratului Hohenstaufen Frederic II (1215–1250), deja suspect la scară largă din cauza afinităţii sale pentru islam şi a relaţiilor sale cu necreştinii. Bazându-se pe interpretarea lui Gioacchino a numerelor găsite în profeţia lui Daniel, aceşti franciscani spirituali se aşteptau ca în anul 1260 să aibă loc revelarea completă a împăratului Frederic drept Anticrist. Din nefericire pentru această teorie, Frederic a murit în mod neaşteptat în 1250. S-a făcut un efort de a-l găsi pe Anticrist printre membrii supravieţuitori ai dinastiei Hohenstaufen, dar ultimul vlăstar masculin al acesteia, tânărul şi strălucitorul Conradin, a fost ucis în luptă la Napoli, în 1268.

d. Amalric din Bena

Teoria lui Gioacchino despre cele trei epoci [sau stadii] ale istoriei era suficient de ortodoxă pentru a evita condamnarea, însă mai mulţi contemporani apropiaţi ai săi au dus teoria până la o extremă cu totul inacceptabilă. Mai mulţi discipoli ai lui Amalric din Bena au fost arşi pe rug la Paris, în 1210, pentru că au afirmat că Dumnezeu Tatăl s-a întrupat în patriarhii Vechiului Testament, că Fiul s-a întrupat în Maria şi că Duhul Sfânt s-a întrupat în ei. Opiniile lor erau, din câte se pare, un fel de panteism neoplatonic, îmbrăcat în terminologie creştină, inspirat în parte de redescoperirea operei filozofului Ioan Scotus Eriugena, din secolul al IX-lea. De asemenea, tendinţe panteiste au fost expuse în opera lui David din Dinant, care şi ea a fost condamnată în 1210. David a folosit ca bază pentru materialismul său panteist lucrările lui Aristotel şi ale comentatorilor săi arabi, care tocmai deveniseră cunoscute în traduceri latine.

Aceste tendinţe panteiste emergente reprezentau un tip diferit de ameninţare comparativ cu dualismul medieval. Într-un fel, era un atac mai

direct la adresa ortodoxiei creştine, deoarece dualiştii acceptau cel puţin Persoana lui Cristos şi a Tatălui, chiar dacă postulau rivali dualişti pentru ei. Dacă dualiştii vedeau Creaţia drept opera unei divinităţi malefice, panteiştii o identificau cu divinitatea. Nici dualiştii, nici panteiştii nu l-au acceptat pe Dumnezeul Creator suveran şi personal din Biblie şi din crezuri. Evul Mediu clasic este numit Epoca Credinţei. Nu este oare remarcabil faptul că în această perioadă însăşi natura lui Dumnezeu a fost contestată în cercurile creştine şi teologice? Este adevărat că Biserica a lansat cruciade împotriva albigenzilor şi a folosit Inchiziţia împotriva valdezilor, în efortul de a păstra ortodoxia. Cu toate acestea, faptul că o astfel de gândire categoric anticreştină apărea acum chiar în sânul Bisericii demonstrează că precizia doctrinară şi intelectuală emergentă a teologiei scolastice, departe de a consolida mai deplin credinţa şi de a o pune la adăpost de orice îndoială, a deschis-o de fapt la noi probleme. Deşi aspectul materialist, legal-oficial, al noii doctrine euharistice a fost compensat într-o oarecare măsură de spiritualitatea mistică intensă care o însoţea, această spiritualitate a fost în mare parte limitată la cercurile „religioase“ – adică monahale – şi nu a ajuns la popor ca atare. Publicul creştin trăia în mare parte după formele exterioare.

După arderea scrierilor lui Amalric, împreună cu cele ale mai multor adepţi ai săi, în 1210, Ortlib din Strasbourg a fost condamnat pentru că era dispus să asculte doar de „Duhul Sfânt din interiorul său“. Adepţii săi au fost acuzaţi că negau Creaţia şi că afirmau că lumea a existat dintotdeauna. Învăţătura lor corespunde filozofiei lui Aristotel şi a averroiştilor spanioli (după Averroes, sau Ibn Rushd, †1198). Ei negau, de asemenea, învierea morţilor şi Judecata de Apoi. Se ştie puţin despre ei, dar „acest lucru este caracteristic spiritualităţii eretice din secolul al XIII-lea: a izbucnit, surprinzător, ici şi colo, inconstant şi fără un context vizibil“[22]. Interesul continuu pentru o viziune eretică asupra Sfântului Duh este atestat de Albert cel Mare (cca 1206–1280), profesorul lui Toma din Aquino (cca 1225–1274), care în jurul anului 1270 a scris o analiză a „ereziei noului duh“.

8. Inchiziţia

a. Începuturile

Conciliul al IV-lea din Lateran, din 1215, a marcat apogeul papalităţii medievale sub Inocenţiu III. Inocenţiu, care dăduse dovadă de o feroce severitate în relaţiile cu albigenzii, dar care, în schimb, s-a arătat blând faţă de *humiliati*, este şi cel care a organizat cumplita Cruciadă a IV-a. El a încercat, de asemenea, să reformeze morala Bisericii, însă a reuşit doar să oficializeze şi să permanentizeze diferenţele faţă de catolicismul antic. Conciliul al IV-lea de la Lateran a stabilit doctrina transsubstanţierii şi sacramentul spovedaniei. În plus, Inchiziţia, care începuse ca o comisie de anchetă sub papa Alexandru III, cu o generaţie înainte, a devenit acum o parte permanentă a vieţii Bisericii. O credinţă care sublinia puterea şi autoritatea slujitorilor învestiţi să împartă Trupul şi Sângele Domnului pare să fi avut nevoie de o instituţie oficială pentru a se asigura că actele şi doctrinele sale oficiale erau acceptate la justa lor valoare. Aşa s-a născut Sfântul Oficiu al Inchiziţiei.

Papa Inocenţiu III i-a urmărit cu îndârjire pe ereticii albigenzi, atât cu sabia Cuvântului propovăduit de Dominic şi de ordinul său de predicatori, cât şi cu sabia de oţel în îndelungata şi adesea întrerupta Cruciadă Albigenză (1208–1229). Dar nici unul dintre cele două remedii nu a fost suficient, iar dualismul a supravieţuit, alături de alte erezii. Papa a recunoscut necesitatea unei noi structuri organizaţionale pentru a identifica şi eradica ereziile periculoase. Mai mulţi papi anteriori, printre care Alexandru III, Lucius III şi Grigore VIII, îi autorizaseră pe episcopi să ia măsuri împotriva ereticilor doar pe baza zvonurilor, fără a aştepta dovezi formale. Acuzatului îi revenea apoi sarcina de a-şi dovedi nevinovăţia. Acesta este începutul faimoasei politici a Inchiziţiei. Procedurile de bază ale Inchiziţiei au fost stabilite în timpul pontificatului lui Inocenţiu III, la conciliul din 1215. Papa Inocenţiu a fost urmat în 1216 de Honorius III. Cardinalul Ugolino, consilierul şi succesorul lui Honorius, s-a împrietenit cu Francisc din Assisi, dar a şi consolidat şi intensificat Inchiziţia.

Naşterea Inchiziţiei a coincis cu Cruciada Albigenzilor şi, în cele din urmă, a dus la distrugerea dualismului catar şi, întâmplător, a unei culturi romanice înfloritoare în sudul Franţei. Severitatea comandantului cruciat Simon din Montfort şi excesele inchizitoriale ale mai multor episcopi la

ordinul său au determinat mai multe oraşe importante din sudul Franţei să se alăture eroului albigenzilor, contele Raymond VI din Toulouse. Dar presiunea combinată a cruciadelor şi a Inchiziţiei s-a dovedit a fi prea mare. Albigenzii au fost zdrobiţi, Provenţa a fost ruinată, iar Franţa a devenit un stat unitar. Regele Ludovic VIII al Franţei a cerut titlul de proprietate asupra pământurilor albigenzilor ca preţ pentru participarea la cruciadă.

Atenţia papei Honorius a fost distrasă de la ameninţarea dualistă din sudul Franţei către problema pierderii Ierusalimului şi a prăbuşirii statelor cruciate din Orientul Apropiat. Mult timp a fost pierdut în încercarea de a obţine o iniţiativă din partea împăratului Frederic II, cel pe care franciscanii spirituali îl vedeau ca pe viitorul Anticrist. În cele din urmă, Frederic a reuşit să recupereze Ierusalimul, dar a făcut-o prin încheierea unui acord amiabil cu musulmanii, nu prin purtarea unui război sfânt, spre indignarea celei mai mari părţi a creştinătăţii. Cu puţin timp înainte de moartea sa, Honorius a revenit la Cruciada Albigenzilor, care a eşuat din nou ca urmare a morţii subite a regelui Ludovic VIII al Franţei, principalul cruciat al papalităţii. Capitala albigenzilor, Toulouse, a fost în cele din urmă capturată în 1229, la începutul pontificatului succesorului lui Honorius, papa Grigore IX.

Deşi Grigore, pe când era cardinal, fusese prieten şi binefăcător al lui Francisc din Assisi, atunci când a devenit papă acţiunile lui nu prea mai revelau nimic din spiritul lui Francisc. În constituţia, sa publicată în 1231, *Excommunicamus et Damnamus* („Excomunicăm şi condamnăm“), Grigore a stabilit proceduri unificate pentru Inchiziţie în întreaga Biserică occidentală. Tribunalele ecleziastice care îi judecau pe eretici nu îi condamnau ele însele la moarte, ci „îi încredinţau braţului secular“. Autorităţile seculare erau obligate să impună *animadversio debita*, „pedeapsa datorată“, şi anume moartea prin ardere. Suspecţii trebuiau să facă un an de penitenţă fără a fi dovediţi vinovaţi; dacă nu reuşeau să facă acest lucru, erau judecaţi ca eretici şi pedepsiţi în consecinţă. Constituţia lui Grigore IX le refuza persoanelor acuzate ajutorul oricărui judecător, avocat sau notar şi nu prevedea nici o cale de atac împotriva vreunei hotărâri. Chiar dacă deplângem severitatea îngrozitoare a acestor politici, ar trebui să le reţinem ca pe încă o dovadă a groazei pe care o stârnea erezia în rândul

oamenilor conştiincioşi ai Bisericii.

Înfiinţarea Inchiziţiei a oficializat practica de lungă durată de a folosi puterea seculară împotriva cărturarilor care greşesc. Ceea ce era nou în această situaţie era faptul că, în mod evident, Biserica însăşi devenea procurorul, dacă nu chiar călăul. Atunci când un eretic era ars pe rug, pe vremea lui Alexie I la Constantinopol, acest lucru se întâmpla prin autoritatea împăratului şi, într-o anumită măsură, din motive de stat. Într-un sens real, Inchiziţia a reprezentat capitularea autorităţii morale a Bisericii în faţa ereziei. Potrivit faimosului dicton al lui Hannah Arendt: „Violenţa apare acolo unde puterea este în pericol“. Motivaţia din spatele Inchiziţiei era destul de logică, fiind o dezvoltare a realismului teologic şi a absolutismului ecleziastic al Bisericii medievale: un eretic era mult mai periculos decât un criminal, fiindcă un criminal putea ucide doar trupul, dar un eretic putea distruge şi trimite în iad atât trupul, cât şi sufletul. Procedurile inchizitoriale erau atât de scandaloase, încât adesea le oripilau chiar şi pe mult prea puţin blândele autorităţi seculare. Termenul de „milă“ nu se regăsea în vocabularul său. Hăituiţi de Inchiziţie, disidenţii persecutaţi au ajuns să vadă Biserica Romei ca pe „femeia îmbătată de sângele sfinţilor“ (Apocalipsa 17:6). În măsura în care Inchiziţia a fost un fenomen romano-catolic, ea atrage ruşinea asupra celei mai mari Biserici a creştinătăţii; în măsura în care este un fenomen creştin, ea a contribuit mai mult decât orice altă instituţie istorică la transformarea Evangheliei într-un obiect de batjocură în întreaga lume.

Procedurile inchizitoriale erau mai rapide şi mai necruţătoare decât cele din tribunalele laice, ceea ce făcea din Inchiziţie un instrument util pentru tirani, indiferent dacă erau laici sau religioşi. Când ţăranii din Frisia şi Saxonia au refuzat să plătească zeciuiala Bisericii în 1234, un număr mare dintre ei au fost condamnaţi ca eretici şi executaţi. În sudul Franţei, după cum am văzut, Inchiziţia şi o serie de cruciade au schimbat atât structura politică, cât şi înfăţişarea religioasă a ţinutului.

b. Ereziile politice

Prin înfiinţarea Inchiziţiei, Biserica creştină din Occident a apelat la puterea statului secular pentru a o ajuta să îşi impună pretenţiile de dominaţie

spirituală. Teologia devenea o teorie politică, sau cel puţin o teorie cu consecinţe politice imediate şi directe. A pretinde că teologia are implicaţii seculare directe înseamnă a deschide uşa ideii că evenimentele seculare şi politice au o semnificaţie spirituală intrinsecă. Tendinţa de a da o interpretare religioasă evenimentelor politice ale propriilor vremuri se regăseşte în întreaga religie biblică, iudaică şi creştină deopotrivă, până în zilele noastre, când acţiunile israeliene, sovietice, siriene şi egiptene în Orientul Mijlociu sunt interpretate în termenii profeţiilor lui Daniel sau ai Apocalipsei Sfântului Ioan. În secolul al XIII-lea, după cum am văzut, se credea că împăratul Frederic II împlinea profeţia biblică referitoare la Anticrist. Creştinii au început atunci să citeze doctrinele teologice în calitate de autoritate care să le permită să răstoarne conducătorii şi să transforme structurile politice – o „teologie a revoluţiei“ de secol XIII. Erezia a devenit un eveniment politic.

---

26. Este vorba despre bulgarii bănăţeni, numiţi şi pavlicheni sau pavlicieni, care numără pe teritoriul României o comunitate de aproximativ 6.500 de oameni, care aparţine confesional de romano-catolicism, nu de uniatism, aşa cum ar sugera autorul (n. tr.).

27. Mormonii (n. red.).

28. „Cei umiliţi“ (lat.) (n. red.).

15
ERETICII PIOȘI

Voința de a suferi vine din iubire; voința de a nu suferi vine din lipsă de iubire. Prefer cu mult mai mult şi îmi este mai bine şi mai folositor să-l iubesc pe Dumnezeu şi să fiu bolnav, decât să fiu sănătos la trup şi să nu-l iubesc pe Dumnezeu. Ceea ce iubeşte Dumnezeu este ceva; ceea ce el nu iubeşte nu este nimic. — Meister Eckhart, *Cartea iubirii divine*

Ereticii ale căror poveşti umplu aceste pagini erau convinşi că ceea ce Biserica numea ortodoxie era greşit în unul sau mai multe puncte majore. În cazul dualismului, acuzaţia era că întreaga presupoziţie a creştinismului, credinţa în Tatăl Atotputernic, Creatorul cerului şi al pământului, este greşită. Biserica trebuia să lupte împotriva unor astfel de eretici pentru a supravieţui. După cum ştim, arma pe care a ales-o, de la sfârşitul secolului al XII-lea încoace, a fost Sfântul Oficiu al Inchiziţiei. În timp ce Inchiziţia făcea ravagii, cele mai remarcabile realizări ale sale, dacă le putem numi astfel, au fost mai degrabă în beneficiul absolutismului francez decât al ortodoxiei creştine. Catarii au fost în cele din urmă suprimaţi – ar fi mai corect să spunem că au fost exterminaţi. Dar în secolul al XIV-lea a apărut un nou val de eretici. De data aceasta, ei nu au contestat doctrinele ortodoxe şi nici nu au căutat să înlocuiască Biserica. De fapt, la fel ca Săracii din Lyon, ei nu ar trebui să fie numiţi eretici deloc, deoarece încercau doar să trăiască conform aceleiaşi Evanghelii pe care papa o proclama şi pe care Inchiziţia pretindea că o apără. Primii reprezentanţi ai acestui nou val au fost noi într-un mod cu totul special: pentru prima dată în istoria Bisericii, o mişcare spirituală majoră a fost iniţiată îndeosebi de femei.

1. Beghinele

Mișcarea beghinelor a început într-un mod simplu. A fost expresia spontană a dorinței mai multor femei obișnuite de a trăi o viață dedicată lui Cristos în

afara limitelor şi regulilor oricărui ordin religios. După ce a înfiinţat Ordinul Fraţilor Minori (de bărbaţi), ca un prim Ordin Franciscan, şi a încurajat-o pe Clara Scifi să înfiinţeze al Doilea Ordin, cel al clariselor (de femei), Francisc din Assisi a încercat, de asemenea, să răspundă nevoilor spirituale ale laicilor care nu puteau părăsi viaţa seculară, dar care doreau să îndeplinească principiile sale ascetice. Rezultatul a fost înfiinţarea Terţiarilor franciscani, aşa-numitul al treilea ordin al Sfântului Francisc. A apărut o mişcare feminină similară, iar atât de multe femei s-au hotărât să ducă o viaţă de renunţare ascetică, încât sistemul conventual existent nu le mai putea găzdui. Grupuri mici de femei se adunau în jurul unui lider spiritual şi constituiau un fel de comunitate religioasă informală. Au existat grupuri similare de bărbaţi, mai mici şi mai puţin importante, în special în nordul Europei. Bărbaţii erau numiţi begarzi sau lollarzi.

Grupurile de femei care trăiau împreună în sărăcie şi simplitate, dar fără a beneficia de vreo regulă sau structură de autoritate recunoscută, au început să apară în Ţările de Jos, în Renania şi în nordul Franţei, începând cu anul 1250. Deşi nu aveau nimic în comun cu albigenzii, separatismul şi ascetismul lor au făcut să fie suspectate de legături cu aceştia, astfel că, încă de la început, beghinele au trebuit să lupte împotriva acuzaţiilor de erezie. Comunităţile pe care le-au format au trăit sub supravegherea unui paroh sau a unei mănăstiri locale, dar nu depuneau jurăminte pe viaţă. La început, beghinele au fost privite cu bunăvoinţă de către autorităţile bisericeşti, dar unele dintre ele par să fi căzut sub influenţa spiritualităţii panteiste a lui Amalric din Bena. Ierarhia romană avea o toleranţă redusă faţă de femeile care se implicau în problemele şi disputele teologice. Primii doi papi care au trăit la Avignon, în umbra monarhiei franceze, Clement V (1305–1304) şi Ioan XXII (1316–1334), au condamnat întreaga mişcare a beghinelor pe motiv că nu era supusă nici unei reguli monahale, nu era obligată la nici o ascultare formală şi îşi încuraja membrii să se implice în dispute teologice referitoare la Sfânta Treime. Curând, papa Ioan XXII a încercat să facă o distincţie între numărul mic de beghine cu adevărat eretice şi grupul mai mare de femei pioase şi inocente care căutau doar să ducă o viaţă evlavioasă, departe de lume.

Însăşi denumirea de „beghine“ este de origine obscură. Apare pentru

prima dată în *Cronica regală din Köln* (1209–1211), în care termenul este aplicat albigenzilor şi adepţilor lui Amalric din Bena.[1] La scurt timp după aceea, cardinalul Iacob din Vitry a solicitat şi a obţinut aprobarea papală pentru a permite unor grupuri mici de femei pioase să trăiască împreună în sărăcie şi castitate, fără a se alătura unui ordin. Aceste femei erau în mod evident ortodoxe, dar cumva li s-a atribuit numele pătat de „beghine“. În anul 1274, ele şi-au atras atenţia ostilă a unui sinod din Lyon, unde au fost acuzate că încercau să se ocupe de chestiuni teologice prea subtile pentru nivelul preocupărilor unor femei laice neinstruite. Pe măsură ce atrăgeau mai multă atenţie, devenea tot mai clar că, în general, beghinele nu erau eretice şi că exista o diferenţă semnificativă între beghinele din sudul Europei şi cele din nord.

a. Beghinele din sudul Europei

În Italia, în sudul Franţei şi în partea creştină a Spaniei, secolul al XIII-lea a fost marcat de apariţia multor comunităţi mici şi personale de femei devotate unei vieţi simple şi evlavioase. Unele dintre ele s-au afiliat Ordinului Terţiar Franciscan existent, dar multe nu au făcut-o. O parte dintre ele au fost influenţate de fermentul spiritual din Ordinul Franciscan, în special de grupul mai radical, cunoscut sub numele de „franciscani spirituali“, sau „spirituali franciscani“. (pentru a-i deosebi de franciscanii regulari, sau „conventuali“). Spiritualii au fost cuceriţi de prezicerile abatelui Gioacchino cu privire la venirea celei de-a Treia Epoci a Duhului Sfânt, care avea să aducă o Biserică spirituală, iar mulţi dintre ei se aşteptau ca acest lucru să aibă loc în anul 1260. Aşteptarea spirituală era mare, astfel că cete de *flagellantes* umblau prin oraşe şi sate, biciuindu-se pe sine sau unii pe alţii, proclamând sfârşitul iminent al veacului.

În 1260, Gerard Segarelli din Parma a fondat secta Fraţilor Apostolici, în anticiparea Epocii Spiritului. Când acest nou stadiu istoric nu s-a mai materializat, Fraţii Apostolici s-au întors împotriva Bisericii existente, denunţând bogăţia şi corupţia clerului şi cerând o întoarcere la epoca sărăciei. Asemenea multor protestanţi din timpul Reformei şi de după Reformă, ei l-au acuzat pe împăratul Constantin că a corupt creştinismul prin legendara sa donaţie (care cuprindea teritorii şi autoritate absolută)

unui papă de la acea vreme, Silvestru I (314–335)[2]. Patru dintre Fraţii Apostolici ai lui Gerard Segarelli au fost arşi pe rug în 1294, iar Segarelli însuşi a fost executat în 1300. Misiunea sa a fost preluată de Fra („Fratele“) Dolcino din Novara, care i-a denunţat pe preoţi, călugări şi chiar pe fraţii cerşetori că slujesc prea mult lumii şi trupului. El a respins argumentul papei Nicolae II (1277–1280), care spunea că locuinţele fraţilor îi aparţineau lui personal, iar aceştia le puteau folosi fără a-şi încălca jurământul de sărăcie. Această ficţiune, numită *usus pauper*, nu l-a impresionat pe Fra Dolcino. Deşi adepţii săi îmbrăţişau teoretic idealul sărăciei apostolice, aceştia au devenit violenţi şi s-au dedat la numeroase jafuri în nordul Lombardiei. Ca urmare, s-a predicat o „cruciadă“ împotriva lor. Primind un oarecare sprijin din partea partidului ghibelin, una dintre cele două facţiuni care îşi disputau conducerea Sfântului Imperiu Roman, adepţii lui Fra Dolcino s-au ascuns pentru a aştepta venirea „Împăratului cel Drept“ şi a „Sfântului Papă“ care să inaugureze o nouă eră. „Goana fanatică după sărăcie s-a combinat cu milenarismul lui Gioacchino, pentru a da naştere unei dorinţe de transformare radicală“[3]. În 1307, „cruciaţii“ i-au exterminat practic pe Fraţii Apostolici din Novara. O sută au fost capturaţi în viaţă, împreună cu liderul lor, şi toţi au fost executaţi în mod brutal. Deşi arderea pe rug, modalitatea tradiţională de execuţie a ereticilor, nu poate fi considerată omenească, au fost concepute torturi şi mai dureroase pentru cei care nu erau doar eretici, ci ameninţau, în plus, cu o revoltă socială.

Un membru al Fraţilor Apostolici, Bentivenga din Gubbio, a evadat înainte de catastrofă şi s-a alăturat franciscanilor. La început îşi făcuse o reputaţie datorită pietăţii sale exemplare, dar, nu la mult timp după aceea, a organizat un grup numit „secta Duhului Libertăţii“. Bentivenga spunea că Duhul lui Dumnezeu, care locuieşte în el, a făcut ca toate faptele sale şi ale adepţilor lui să fie fără de păcat. Ei nu aveau nevoie de legi sau reguli externe. Erau indiferenţi nu numai la suferinţa omenească, ci chiar şi la pătimirile lui Cristos. Franciscanii nu aveau prea multă toleranţă faţă de astfel de viziuni nelegiuite. Bentivenga şi adepţii săi au fost condamnaţi la detenţie pe viaţă într-o mănăstire, în 1307.

Un grup de franciscani, numiţi *fraticelli* („micii fraţi“), a fost ulterior acuzat de erori similare[4], dar majoritatea lor par să fi fost doar adepţi

entuziaşti ai sărăciei „apostolice“. În 1323, papa Ioan XXII a condamnat ca erezie afirmaţia potrivit căreia Cristos şi apostolii trăiseră într-o sărăcie totală, fără să deţină vreo proprietate. Această condamnare a fost prea mult pentru Mihail din Cesena, ministrul general al Ordinului Franciscan, care până atunci îl urmase pe papă, susţinând cauza franciscanilor conventuali şi opunându-se spiritualilor radicali săraci din ordin. Destituit şi excomunicat, Mihail şi colegul său franciscan William Ockham au fugit la împăratul Sfântului Imperiu Roman, Ludovic al Bavariei (1314–1347), pe care papa îl „suspendase“ de pe tron în acelaşi an. Astfel, apărătorul sărăciei apostolice şi-a unit forţele cu cel mai înalt suveran secular pentru a se opune puterii şi bogăţiei temporale ale papei şi ale ierarhiei bisericeşti. Papa nu l-a iertat niciodată pe rebelul împărat Ludovic, dar atacurile lui William Ockham împotriva papalităţii i-au afectat acesteia prestigiul.

Beghinele din sudul Franţei şi din nordul Spaniei au fost implicate în conflictul dintre franciscanii conventuali şi cei spirituali din cauza dorinţei lor de a fi considerate parte a celui de-al Treilea Ordin Franciscan. Franciscanul spiritual Petrus Ioannis Olivi († 1298) a avut o influenţă profundă asupra lor, aşa încât ele au comparat scrierile sale, în special comentariul său la Apocalipsă, cu Evangheliile însele. Precum Gioacchino înaintea lui, Olivi a profeţit o epocă viitoare a Duhului Sfânt şi o Biserică spirituală şi a cerut o întoarcere strictă la viziunea iniţială a lui Francisc asupra sărăciei. Olivi a fost condamnat postum de ordin, în cadrul unui capitul general organizat la Marsilia în 1319, iar comentariul său la Apocalipsă a fost interzis de papa Ioan XXII în 1326. Deşi Francisc se situează pe locul al doilea după însuşi Cristos în ceea ce priveşte admiraţia de care s-a bucurat în rândul creştinilor de toate felurile, la un secol de la moartea sa, opiniile sale fundamentale au fost condamnate de papalitate, iar cei mai credincioşi adepţi ai săi au fost persecutaţi şi ucişi. De exemplu, patru franciscani spirituali care au refuzat să renunţe la idealul lor de sărăcie au fost arşi la Marsilia în 1318; trei beghine care nu erau franciscane, dar care îi împărtăşeau ideile, au fost executate în anul următor la Narbonne.

Vehemenţa cu care papalitatea, ierarhia şi chiar Ordinul Franciscan îi persecutau acum pe franciscanii spirituali şi pe adepţii lor nu poate fi explicată în termeni de erezie şi ortodoxie. Franciscanii spirituali erau

ortodocşi din punct de vedere doctrinar şi îşi proclamau supunerea faţă de Biserică şi de papă. Dar ei propovăduiau, de asemenea, că Isus şi apostolii săi au dus o viaţă de sărăcie voluntară şi absolută. Ei nu au fost primii care au vorbit despre sărăcia voluntară sau care au îmbrăţişat-o, dar, spunând că acesta era modelul de viaţă al lui Cristos, au aruncat o umbră adâncă asupra reprezentantului său de aici, de pe pământ, papa, care trăia în lux.

În perioada cuprinsă între ascensiunea lui Inocenţiu III în 1198 şi moartea lui Bonifaciu VIII în 1303, papalitatea îşi revendicase cele mai mari pretenţii de autoritate lumească. Dacă franciscanii spirituali ar fi fost nişte eretici obişnuiţi, precum valdezii, ar fi fost poate mai puţin ameninţători. Dar ei erau franciscani, iar prin intermediul lor, blândul sfânt părea să acuze papalitatea. Combinaţia de critică socială şi morală şi avertismentele cu privire la iminenţa sfârşitului veacului i-a făcut să fie nişte adversari periculoşi. Papalitatea, aflată în „captivitatea babiloniană“ de la Avignon, nu dispunea de resursele morale pentru a contracara eficient o astfel de provocare, dar avea totuşi acces la puterea poliţienească şi nu a ezitat să o folosească. Anunţul sfârşitului iminent al actualei ordini mondiale implica în mod necesar faptul că şi autoritatea papală era pe cale de dispariţie. Este greu de spus dacă franciscanii spirituali ar fi putut supravieţui dacă nu ar fi fost persecutaţi, deoarece sarcina pe care şi-au propus-o părea să solicite o dedicare supraomenească. În mod evident, papalitatea a simţit că puterea şi privilegiile ei nu puteau supravieţui alături de aceşti spirituali.

b. Beghinele şi begarzii din Germania

Beghinele din sudul Europei au fost asociate cu franciscanii spirituali şi, cu toate că şi ele au fost persecutate de papalitate, se pare că nu au fost învinuite mai mult de erezie decât spiritualii. Situaţia beghinelor din nordul Germaniei şi din Ţările de Jos era oarecum diferită; ele erau mult mai radicale. Ele credeau din tot sufletul în posibilitatea de a atinge desăvârşirea fără a păcătui pe pământ, iar zelul lor de a face acest lucru le-a împins spre alte erori. Au început să pretindă că omul poate fi bun în sine, întrucât a fost unit cu Dumnezeu şi chiar a devenit Dumnezeu. În 1308, o beghină germană, Margaret Porete, a fost condamnată pentru că a scris o carte în care afirma că sufletul poate fi anihilat prin concentrarea totală asupra lui

Dumnezeu, după care devine complet liber şi nu mai are nevoie de nici un efort moral sau spiritual. Ea a continuat să-şi răspândească opiniile şi după condamnarea cărţii sale, astfel că a sfârşit arsă la Paris, în 1310. În 1307, un sinod de la Köln a interzis cerşetoria „beghinelor şi begarzilor apostolici“, care se considerau fără păcat, deoarece aceia care sunt „călăuziţi de Duhul, [nu] sunt sub lege“ (Galateni 5:18). Decretele lui Clement V (1311, publicate în 1317 de papa Ioan XXII), care interziceau gruparea beghinelor, se refereau în mod explicit la un astfel de perfecţionism. Cu toate acestea, beghinele neeretice erau atât de numeroase, încât mulţi clerici au încercat să le deosebească de eretici pentru a le apăra; unul dintre aceştia a fost episcopul de Strasbourg, Ioan din Dübheim. Totuşi, de îndată ce a reuşit să-l convingă pe papă să-şi domolească condamnarea, beghinele eretice au apărut chiar în Strasbourg, numindu-se „Secta Spiritului Liber“ sau „Fraţii şi Surorile Sărăciei Voluntare“. Ideile beghinelor sună panteist: tot ceea ce există este Dumnezeu, iar ele însele sunt divine din fire. Deşi viziunea lor asupra păcatului indică faptul că, în teorie, ar putea păcătui fără consecinţe, de fapt, la fel ca „desăvârşiţii“ catarilor, ele par să nu fi cedat în faţa imoralităţii şi a libertinajului şi să fi dus o viaţă exemplară. Spre deosebire de liderii catari, beghinele nu erau tentate de imoralitatea din rândul maselor. Episcopul Ioan le-a interzis cărţile, cântecele şi doctrinele, dar se pare că a încercat să le readucă la ortodoxie şi nu există nici o consemnare că le-ar fi persecutat.

c. Mistica germană

Deşi beghinele germane nu au avut vreo legătură directă cu mistica ce începea să înflorească în Germania, în această perioadă, ideile lor aveau în mod clar multe în comun cu cele ale misticilor. Un mistic, ne amintim, poate fi definit drept cineva care caută o comuniune directă, intimă şi personală cu Dumnezeu. Creştinismul a avut întotdeauna un element de misticism. Cristos sălăşluieşte în credincios, iar Duhul Sfânt dă mărturie direct înlăuntrul său. În timpul Evului Mediu clasic, doctrina bisericească a transsubstanţierii a făcut ca actul comuniunii personale cu Cristos să fie foarte realist, chiar materialist. Pe de o parte, doctrina prezenţei reale, trupeşti, i-a stimulat pe mulţi să încerce să trăiască într-un mod personal

comuniunea despre care doctrina susţinea că are loc în euharistie. Pe de altă parte, faptul că acest sacrament, cel mai sfânt dintre toate, putea fi celebrat de preoţi nevrednici li s-a părut multora că este o batjocură a doctrinei euharistice.

Mistica tinde să elimine nevoia de intermediari între credincios şi Dumnezeu. Biserica nu poate exista fără o anumită doză de mistică, dar imediat ce mistica începe să câştige teren, încearcă să înlăture nevoia de slujitori ai Bisericii şi de serviciile lor. În cazul extrem, misticul poate renunţa la Scriptură şi chiar la însuşi Cristos întrupat şi poate căuta să intre în comuniune direct cu Dumnezeirea necreată şi absolută. Mistica pare să facă inutilă Biserica şi religia instituţională şi, prin urmare, reprezintă o ameninţare pentru Biserica deja instituită, chiar şi atunci când se desfăşoară în cadrul unei teologii pe deplin ortodoxe.

Şcoala cunoscută sub numele de „mistică germană“ [sau „mistică renană“] a avut trei reprezentanţi de seamă: Meister Eckhart (cca 1260–cca 1327), Johannes Tauler (cca 1300–1361) şi Heinrich Suso (cca 1295–1366). În principiu, misticii germani au fost loiali Bisericii şi doctrinelor sale. Cu toate acestea, pietatea personală intensă pe care o promovau părea să facă superfluă Biserica instituţională. Meister Eckhart a predicat în mai multe congregaţii frecventate de comunităţile de beghine. Arhiepiscopul Heinrich din Köln a identificat mai multe puncte suspecte în învăţătura lui Eckhart, în principal ideea că este posibil ca omul să atingă o stare de desăvârşire fără de păcat şi că, sub călăuzirea Duhului, omul poate fi perfect liber. Eckhart a fost un ascet strict şi nu a intenţionat ca noţiunea sa de libertate întru Duh să conducă la libertinaj. Acuzat oficial de erezie în 1325, el a murit înainte de pronunţarea unui verdict şi astfel a fost scutit de durerea condamnării.

Interpretarea scolastică obişnuită a prezentării pe care şi-o face Dumnezeu în Exodul 3:14, „Eu sunt cel ce sunt“, este că Dumnezeu este fiinţa însăşi: *esse est Deus*. În plus, Eckhart a mai afirmat că în adâncul fiecărei persoane există o „scânteie a sufletului“, locul în care Dumnezeu ne întâlneşte şi vine să sălăşluiască. Deşi nu le-a negat şi nici nu le-a respins, Eckhart a acordat mai puţină importanţă doctrinelor creştine tradiţionale despre păcat şi iertare, despre natura omenească şi lucrarea ispăşitoare a lui

Cristos, decât conceptului său de ,,naştere a lui Dumnezeu“ în suflet şi comuniunii personale cu Dumnezeu, care rezultă din aceasta. Formele tradiţionale de pietate catolică erau secundare faţă de viaţa spirituală interioară. Concepţiile lui Eckhart au ajuns la Luther prin intermediul unor scriitori mistici de mai târziu şi l-au influenţat, de asemenea, pe excentricul mistic creştin Jakob Böhme (1575–1624), precum şi pe gânditori necreştini precum Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Arthur Schopenhauer şi Friedrich Nietzsche. Eckhart a susţinut că o persoană nu devine bună prin săvârşirea de fapte bune. Propriul său model de viaţă ascetică prelungită i-a arătat că exerciţiile spirituale în sine nu pot transforma inima omenească; mai degrabă, o inimă transformată este cea care săvârşeşte faptele bune pe placul lui Dumnezeu.

Deşi scopul lui Eckhart, precum şi al beghinelor pe care le-a influenţat, era împlinirea unei ascultări mai mari şi mai aproape de desăvârşire faţă de Cristos, prin intermediul unei relaţii personale mai profunde cu el, Biserica se temea instinctiv că orice învăţătură care îi ocolea autoritatea, sacramentele şi legile ar conduce în mod sigur la anarhie morală. În timpul epocii Reformei, predicarea libertăţii creştine de către Luther a fost rapid însuşită de unii ca o scuză pentru antinomism şi libertinaj.

În 1332, la cinci ani după moartea lui Eckhart, un inchizitor dominican, Johannes din Schwenkenfeld, a efectuat cel mai amănunţit interogatoriu consemnat asupra unui număr de beghine. El a descoperit că noile recrutate erau supuse unui regim de autonegare strictă şi la o muncă manuală neplăcută şi de cele mai mule ori murdară, adesea fără nici o odihnă, nici măcar duminica sau de sărbători. După un interval suficient de timp în care treceau prin astfel de probe, li se spunea că au atins desăvârşirea şi că nu li se mai cere nici o ascultare. Eforturile inchizitorului Johannes de a găsi dovezi de comportament libertin s-au dovedit zadarnice. El nu a descoperit nici o erezie şi nu a fost consemnată nici o pedeapsă.[5]

În ciuda cruzimii Inchiziţiei şi a nedreptăţii procedurilor sale, este evident că cel puţin unii dintre examinatorii săi erau dispuşi să le achite pe persoanele acuzate împotriva cărora nu se putea dovedi nimic substanţial. Judecătorii romano-catolici din secolul al XIII-lea se aflau uneori în aceeaşi poziţie ca şi judecătorii păgâni din Roma imperială atunci când se

confruntau cu creştinii: nu le plăceau doctrinele pe care le îmbrăţişau inculpaţii, dar era dificil să se hotărască să ia măsuri violente împotriva unor oameni simpli, a căror infracţiune principală pare să fi fost faptul că se străduiau prea mult să fie buni.

Nu toate mărturiile despre beghine au fost la fel de inofensive. Un fost adept al begarzilor, Johannes din Brünn, s-a întors la o formă de catolicism mai tradiţional şi a devenit călugăr dominican. După întoarcerea sa, el a publicat câteva acuzaţii surprinzător de diferite, bazate pe propriile sale experienţe ca begard. Era un burghez înstărit, căsătorit, din Brünn (Brno), în Boemia, când, la fel ca Pierre Valdes şi Francisc din Assisi, s-a simţit chemat să renunţe la viaţa sa burgheză şi să îmbrăţişeze o viaţă de sărăcie. Şi-a abandonat soţia şi a trăit împreună cu fratele său Albert într-o sărăcie totală şi voluntară timp de douăzeci de ani. Acest lucru l-a adus la o stare de ,,desăvârşire“, în care păcatul nu mai exista pentru el. După ce a intrat în ordinul dominicanilor, Johannes a făcut o descriere sumbră a vieţii sale de după atingerea „desăvârşirii“, dar a susţinut că până şi comportamentul său desfrânat reprezenta o încercare sinceră de a-l găsi pe Dumnezeu, nu în cărţi, ci în „abisul Trinităţii“ din inima sa.

Un alt eretic convertit, Konrad Kannler, a susţinut în 1381 că Duhul Sfânt i-a dat experienţa libertăţii fără de păcat în timp ce se ruga în catedrala din Köln, şi chiar şi după întoarcerea sa la ortodoxia convenţională a continuat să afirme că o astfel de experienţă nu poate fi învăţată, ci trebuie să fie comunicată în mod liber de către Duhul Sfânt. Kannler a afirmat că pentru cineva care a atins desăvârşirea fără de păcat nici măcar incestul nu ar fi un păcat, dar aceasta pare să fi fost doar o poziţie teoretică: el a adăugat că Dumnezeu nu ar permite celor care sunt ,,liberi întru Duh“ să se comporte într-un astfel de mod. Un alt begard, Hans Becker, a susţinut în timpul interogatoriului că a avut o experienţă similară a Duhului Sfânt, într-o biserică din Mainz, dar, spre deosebire de Johannes din Brünn şi Konrad Kannler, Becker a prezis zorii unei noi ere, care va face din Biserica actuală şi din toate lucrările sale o literă moartă, numind Evanghelia un „Testament al morţii“: numai lumina interioară a Duhului Sfânt este adevăratul „Testament al vieţii“. Becker a fost ars pe rug la Mainz, în 1458.

Această combinaţie ciudată de devotament faţă de sărăcie şi de viaţă

spirituală personală intensă, independentă de ritualul şi devoţiunea tradiţională ale Bisericii, caracteristică beghinelor şi begarzilor, a fost un fenomen larg răspândit în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Acest fenomen este o mărturie a faptului că viaţa creştină obişnuită pur şi simplu nu reuşea să satisfacă nevoile spirituale şi religioase a nenumăraţi creştini.

2. Pietate politică – erezie politică

Când abatele Gioacchino şi-a elaborat reinterpretarea sa escatologică a istoriei politice, aceasta a fost în parte o reacţie la faptul că papalitatea se transformase într-o autoritate seculară şi că pretindea că a făcut acest lucru într-un mod îndreptăţit. Doctrina religioasă şi teoria politică au devenit nedespărţite. Dacă cei care încercau să păstreze suveranitatea supremă a statului – cum ar fi împăratul Hohenstaufen Frederic II – puteau fi numiţi eretici pentru că se împotriveau pretenţiilor politice ale papei, atunci nu este surprinzător faptul că şi papii au fost acuzaţi de erezie pentru că au avut astfel de pretenţii politice.[6]

Papa Bonifaciu VIII (1294–1303), cel care a afirmat cu tărie că orice creatură omenească trebuie să se supună autorităţii sale pentru a fi mântuită (*Unam sanctam*, 1302), i-a numit eretici pe cardinalii care i se opuneau şi a declanşat o cruciadă împotriva lor. Dar batalioanele papei erau mai puţin numeroase decât cele ale regelui Franţei. Filip IV a trimis un mercenar pentru a-l prinde pe papă şi, deşi populaţia l-a eliberat din nou, Bonifaciu a murit la câteva săptămâni după aceea. Pentru a justifica un tratament atât de dur faţă de cel care pretindea că este vicarul lui Cristos, Filip a iniţiat o procedură postumă de erezie împotriva papei. Următorul papă, Clement V, deşi a domnit în umbra lui Filip, a reuşit să obţină încetarea procedurilor de erezie. Cu toate acestea, deşi Clement a reuşit să salveze o parte din onoarea papalităţii, s-a dovedit a fi de bunăvoie o unealtă a regelui în cea mai spectaculoasă acţiune de erezie din Evul Mediu, una care nu a implicat anumiţi indivizi, ci un întreg ordin religios: procesul Cavalerilor Săraci ai lui Cristos şi ai Templului lui Solomon [sau Ordinul Cavalerilor Templieri].

a. Cavaleria eretică: cazul Cavalerilor Templieri

Cruciadele din secolul al XII-lea au creat celebrele ordine militare. Cavalerii Templieri au apărut în jurul anului 1128. Regulamentul lor a fost scris chiar de Bernard din Clairvaux, un început de bun augur. Cel de-al doilea mare ordin militar, Cavalerii Sfântului Ioan, a fost înființat ca ordin militar în jurul anului 1155, dar rădăcinile sale merg înapoi până la o organizație caritabilă fondată în secolul al IX-lea. După o istorie zbuciumată, Cavalerii Sfântului Ioan și-au abandonat rolul militar pentru unul medical. Atât ramurile romano-catolice, cât și cele protestante există și astăzi. Cel mai tânăr dintre cele trei mari ordine militare, numit Ordinul Cavalerilor Teutoni (*Deutschritterorden*) sau Cavalerii Crucii (care a fuzionat ulterior cu un ordin german mai mic, Cavalerii Sabiei), a fost fondat în Țara Sfântă, în 1190, dar a fost expulzat înainte de a putea realiza ceva acolo, ca urmare a recuceririi statelor cruciate de către musulmani. În timpul Reformei, marele maestru a acceptat sfatul lui Luther și a devenit duce protestant al Prusiei. O ramură catolică există încă. Ordinul Cavalerilor Templieri a fost cel mai colorat, cel mai bogat și, pentru o vreme, cel mai puternic dintre aceste ordine. O ramură importantă a francmasoneriei a adoptat numele lor, în parte pentru asocierile sale romantice, în parte în semn de protest față de soarta care avea să le fie rezervată. Acest mare ordin militar, format pentru a-i proteja pe creștinii din Țara Sfântă, a fost suprimat în mod radical și brutal în cea mai spectaculoasă acțiune polițienească a Evului Mediu. Motivele au fost în mare parte politice, dar acuzația a fost de erezie.

Istoria templierilor este umbrită de acuzații și contraacuzații. Începând cu secolul al XII-lea, templierii au fost implicați în conflicte fratricide cu Cavalerii Sfântului Ioan și cu seniorii creștini din Țara Sfântă, conflicte care au grăbit recucerirea sarazină. Cavalerii Sfântului Ioan au rămas în regiunea mediteraneeană de est, iar Cavalerii Teutoni s-au mutat în nord-estul Europei. Templierii, în schimb, nu mai aveau alt câmp de acțiune; odată cu pierderea Țării Sfinte, și-au pierdut o mare parte din scop. Marea lor putere și bogăția i-au făcut să pară o pradă atractivă în ochii familiei regale capețiene a Franței, dar și în alte părți. Pentru a se descotorosi de templieri și a le confisca averea, regele Filip cel Frumos i-a acuzat nu numai de erezie, ci și de o imoralitate scandaloasă, în special de homosexualitate.

Deşi templierii nu aveau propagandişti eficienţi la acea vreme şi, deşi adevăratul lor adversar era regele Franţei, nu papalitatea, faptul că odioasa Inchiziţie a fost folosită împotriva lor i-a transformat în nişte eroi romantici în ochii generaţiilor ulterioare. Francmasonii au adoptat numele ultimului lor mare maestru, Jacques de Molay, precum şi unele tradiţii templiere, răspândind ideea că templierii au fost victimele nevinovate ale intrigilor papale şi ale terorii inchizitoriale. Victime au fost, dar mai mult din cauza lăcomiei regale franceze decât a intrigii papale. Papa Clement V, el însuşi client al regelui francez din Avignon, a încercat pentru o vreme să-i salveze. Este îndoielnic faptul că au fost întru totul nevinovaţi, dar este puţin probabil şi cu siguranţă nedovedit că au fost vinovaţi de atrocităţile de care au fost acuzaţi. Aveau însă puţini partizani în afara propriilor lor rânduri, iar multe dintre acuzaţii au fost uşor de crezut de către cei din afară.[7]

Cât timp regele francez a fost implicat în luptă cu papa Bonifaciu VIII, a solicitat ajutorul templierilor francezi, care erau bogaţi şi puternici. Când Bonifaciu a murit şi papalitatea a fost mutată la Avignon, Filip s-a simţit liber să ia măsuri împotriva ordinului. Motivul pentru care a declanşat campania de exterminare împotriva acestuia este incert; istoricul Henry Charles Lea îl atribuie avariţiei sale.[8] Un denunţ aparent banal a oferit pretextul pentru întreaga chestiune. În 1304 sau 1305, un mercenar francez, Esquieu de Floyran din Beziers, s-a prezentat la curtea regelui Iacob II al Aragonului cu o poveste fantastică despre „fapta“ templierilor: un jurământ infam pe care se presupune că toţi cei admişi în ordin trebuiau să îl depună. Esquieu a pretins că a împărţit o celulă de închisoare cu un templier, în timp ce amândoi erau condamnaţi la moarte. Templierul i-a spus povestea sa, iar ulterior Esquieu a fost eliberat. El a formulat patru acuzaţii principale: templierilor li se cerea să îl nege pe Domnul răstignit, să dea un sărut obscen celui care îi admitea şi să se închine unui idol; în plus, erau îndemnaţi să se dedea homosexualităţii pentru a-şi satisface poftele sexuale.

Regele Iacob se pare că nu l-a crezut pe Esquieu, dar perspectiva de a-i putea deposeda pe bogaţii templieri din Aragon era atât de atrăgătoare, încât i-a oferit francezului o recompensă consistentă dacă povestea putea fi dovedită. În 1305, atât papa Clement V, cât şi regele Filip au aflat şi ei despre acuzaţii. Filip a decis să ia măsuri împotriva lor, dar a acţionat cu

atâta secretomanie, încât templierii nu au bănuit nimic şi chiar l-au protejat de gloată în timpul unei revolte la Paris în 1306. Regele se certase cu marele maestru, Jacques de Molay, care se opunea proiectului său de a unifica cele două mari ordine militare şi de a deveni el însuşi marele maestru al ordinului unificat. În astfel de circumstanţe, trebuie să fi fost de neconceput ca regele să recurgă la exterminarea ordinului pe care atât de recent dorea să-l conducă, dar iată ce s-a întâmplat.

La 13 octombrie 1307, în cadrul unei acţiuni poliţieneşti fulgerătoare în toată Franţa, aproape toţi templierii au fost arestaţi dintr-o singură lovitură. Nu a existat practic nici o rezistenţă organizată. Contrar celor afirmate de Filip, acţiunea nu a fost planificată împreună cu papa. Pentru a-i examina pe cavaleri, a fost creată o nouă funcţie, cea de inchizitor general, încredinţată unui călugăr dominican, Guillaume Humbert din Paris. Procedurile stricte ale Inchiziţiei prevedeau ca orice eretic care îşi mărturisise vina, dar care apoi îşi retrăgea mărturisirea, să fie predat prompt braţului secular ca „eretic recidivist“ pentru a primi „pedeapsa cuvenită“: moartea prin ardere pe rug. Inutil să mai spunem că oricui îi era extrem de greu să îşi renege mărturisirea, odată ce fusese constrâns sau forţat să mărturisească, chiar dacă mărturisirea îi fusese smulsă prin tortură. Inchiziţia ecleziastică nu cunoştea decât două moduri de a-i trata pe cei suspectaţi de erezie: în primul rând, să obţină o mărturisire şi apoi să le impună penitenţa ecleziastică corespunzătoare; în al doilea rând, să ţină suspectul în închisoare până când acesta mărturisea sau murea. Nefericiţii templieri au fost mai întâi examinaţi de comisii regale, care au obţinut mărturisiri atât de prompte, încât în mai puţin de două săptămâni regele Filip a anunţat că toţi şi-au recunoscut erezia.

Cavalerii întemniţaţi erau interogaţi cu privire la punctele principale ale denunţului lui Esquieu: dacă s-au lepădat de Cristos, dacă au scuipat pe Cruce, dacă au dat sărutări indecente la admiterea în ordin, dacă au fost îndemnaţi să practice homosexualitatea sau dacă au practicat-o efectiv, respectiv dacă s-au închinat vreunui idol? Un număr uimitor de mare de persoane au mărturisit toate acuzaţiile, cu excepţia homosexualităţii, care a fost în general negată. Chiar şi marele maestru Jacques de Molay a mărturisit aceste învinuiri la 25 octombrie, iar în aceeaşi zi a trimis o

scrisoare foarte ciudată tuturor membrilor ordinului, îndemnându-i să nu țină cont de jurământul de păstrare a secretului și să spună adevărul despre toate faptele lor. Este greu de înțeles cum au fost obținute astfel de mărturisiri incredibile, și atât de repede. Tortura a fost cu siguranță folosită fără reținere, dar din câte se pare nu și asupra lui Jacques de Molay. Inchizitorii le-au spus cavalerilor ținuți în izolare că toți colegii lor și-au mărturisit faptele. Rapiditatea cu care au fost obținute mărturisirile este misterioasă. Este greu de imaginat că până și o tortură intensă ar fi putut smulge de la niște oameni nevinovați mărturisiri de vinovăție atât de uniforme. La începutul anului 1310, o comisie papală de anchetă le-a dat templierilor impresia că își puteau retrage în siguranță mărturisirile și că își puteau apăra nevinovăția în fața tribunalului. Liniștiți de această veste și de promisiunea regelui de a le asigura protecția, șase sute de templieri s-au prezentat la Paris pentru a apăra onoarea ordinului lor în fața curții. Brusc, la 12 mai 1310, inchizitorul general a emis un ordin de ardere pe rug a cincizeci și patru de cavaleri care își renegaseră mărturisirile, tratându-i ca pe niște eretici recidiviști. Mai multe grupuri mai mici au fost arse pe rug în zilele următoare. Curajul ramurii franceze a ordinului s-a evaporat complet și nu s-a mai găsit nimeni care să continue să apere ordinul. În Aragon, în schimb, templierii și-au susținut cu tărie nevinovăția, negând toate acuzațiile. Prăbușirea bruscă și dramatică a corpului principal al Cavalerilor Templieri din Franța a rămas inexplicabilă, astfel că ordinul a fost desființat în anul următor, la Conciliul de la Vienne.

Misterul templierilor nu a fost niciodată elucidat și nici nu s-a găsit vreun motiv întemeiat pentru mânia furibundă a regelui Filip împotriva lor. Este practic de neconceput ca ordinul să se fi făcut vinovat de nelegiuirile de care a fost acuzat, atât de incompatibile cu standardele sale publice de devotament și abnegație. Istoria consemnează că mulți templieri, după ce au primit închisoarea pe viață, și-au revocat mărturisirile în pragul morții. Oricare ar fi fost faptele pe care templierii le-au comis, este evident că acuzațiile aduse împotriva lor nu au fost de erezie, ci de idolatrie și imoralitate. Mult mai probabil decât să fi fost toți membrii ordinului vinovați de astfel de perversități banale era ca ordinul să fi fost implicat într-o erezie reală, cum ar fi cea a marcioniților, montaniștilor sau

monofiziţilor. Faptul că atât de mulţi templieri francezi şi-au mărturisit cu atâta promptitudine vina, iar apoi şi-au retras mărturisirile, chiar şi atunci când erau confruntaţi cu moartea prin ardere pe rug, continuă să ne lase perplecşi. În orice caz, este evident că ordinul nu era în primul rând eretic. Interesul major pe care îl prezintă din perspectiva noastră constă în faptul că dosarul templierilor a permis Inchiziţiei să îşi perfecţioneze tehnicile de tratare a celor pe care îi acuza de erezie.

b. Teoria politică văzută ca erezie

Dacă papalitatea de sub Clement V a fost dispusă să folosească Inchiziţia pentru a sluji scopurilor politice ale regelui Franţei, nu este surprinzător că următorul papă, Ioan XXII, s-a folosit de ea pentru a-şi impune propriile scopuri politice. În Italia a folosit-o împotriva franciscanilor spirituali, precum şi împotriva beghinelor, iar în cele din urmă a lansat acuzaţii de erezie împotriva nou alesului împărat german Ludovic al Bavariei (1314–1347). „Erezia“ lui Ludovic consta în faptul că nu s-a prezentat pentru a primi aprobarea papală atunci când a devenit împărat. Dacă odinioară era rezervat pentru o abatere doctrinară, care ameninţa substanţa credinţei creştine, termenul „erezie“ degenerase acum la sensul de lipsă de respect pentru cele mai noi şi mai ambiţioase pretenţii ale puterii papale.

Mai mulţi lideri spirituali proeminenţi s-au alăturat împăratului Ludovic, inclusiv ministrul general franciscan Mihail din Cesena şi William Ockham; cel mai strălucit a fost însă Marsilio din Padova, care, împreună cu Jean din Jandun, i-a oferit lui Ludovic o nouă teorie a statului în lucrarea sa intitulată *Apărătorul păcii* (1324). După o lungă întârziere, Ludovic s-a încoronat împărat împotriva voinţei papei, iar el şi Marsilio din Padova au fost condamnaţi ca eretici. Între timp, Ioan XXII s-a trezit la rândul său acuzat de erezie, întrucât a predicat somnul sufletelor, doctrina potrivit căreia sufletele celor drepţi dorm până la învierea generală, când vor fi trezite pentru Judecata de Apoi şi pentru a primi viaţa veşnică. Biblia nu este foarte precisă în această privinţă, iar de-a lungul secolelor mulţi creştini au îmbrăţişat ideea somnului sufletesc; în orice caz, doctrina nu este o erezie în sensul nostru modern. Papa Ioan a murit în 1334, în timp ce se organiza un conciliu general cu scopul de a se ocupa de „erezia“ sa.

Cum este posibil să iei în serios o instituţie care i-a acuzat de erezie pe împăratul Sfântului Imperiu Roman, pe generalul Ordinului Franciscan, pe marele maestru al Cavalerilor Templieri şi chiar pe papa însuşi? Inchiziţia a fost orice, dar nu o glumă: puterea, cruzimea şi inflexibilitatea ei depăşesc adesea chiar şi acuzaţiile cele mai dure ale criticilor săi. Însăşi existenţa ei formează o pată pe istoria creştinismului, neliniştindu-i atât pe catolici, cât şi pe protestanţi. Inchiziţia este o povară pentru toţi cei care vor să prezinte creştinismul ca pe o religie a iubirii. Din perspectiva noastră, influenţa sa asupra preocupării creştinilor pentru puritatea doctrinară a fost devastatoare. Numind „erezie“ şi persecutând fără încetare tot ceea ce nu plăcea autorităţilor bisericeşti, a făcut ca preocuparea creştină legitimă pentru puritatea doctrinei şi evitarea ereziei să pară o continuă vânătoare de vrăjitoare. Astfel, pe termen lung, Inchiziţia a făcut mai mult rău ortodoxiei decât ereziile pe care a încercat să le suprime.

După izbucnirea Ciumei Negre, în 1349 a avut loc o explozie de entuziasm escatologic. Cete de penitenţi umblau prin Europa biciuindu-se: aceşti flagelanţi preziceau iminenţa Zilei de Apoi şi îşi propuneau să se pregătească pentru zorii ei prin persecutarea evreilor. Între timp, papalitatea, care continuase să îşi piardă credibilitatea de-a lungul perioadei în care îşi avusese reşedinţa la Avignon, s-a întors la Roma sub papa Urban V (1362–1370), dar după domnia succesorului său, Grigore XI (1370–1378), au fost aleşi doi papi. Astfel, timp de peste trei decenii, au existat două papalităţi rivale, una la Roma, cealaltă la Avignon. În 1409, Conciliul de la Pisa i-a destituit pe ambii papi şi a numit în locul lor un nou papă, Alexandru V (1409–1410), dar nici unul dintre ei nu a acceptat hotărârea, iar creştinătatea a avut nu doi, ci trei papi până la Conciliul de la Konstanz (1414–1418), care i-a destituit pe toţi cei trei pretendenţi şi l-a numit pe Martin V (1417–1431) în locul lor.

Deşi Conciliul de la Konstanz părea să restabilească unitatea creştinătăţii occidentale sub conducerea unui singur papă, acesta a făcut, de asemenea, un pas care a prefigurat dezmembrarea ulterioară a creştinismului pe criterii naţionaliste. Încălcând protecţia acordată de împăratul Sigismund, conciliul l-a judecat şi l-a condamnat pe preotul boem Jan Hus. Acesta a fost ars pe rug la data de 6 iulie 1415. După cum vom observa în capitolul următor,

Hus, asemenea lui Valdes, nu era un eretic în sensul modern al cuvântului, dar, din nefericire pentru el, întruchipa o ameninţare directă la adresa autorităţii ecleziastice. În măsura în care Martin Luther s-a declarat ulterior un succesor spiritual al lui Hus, iar mişcarea husită din secolul al XV-lea s-a revărsat în cele din urmă în Reforma protestantă din secolul al XVI-lea, putem numi execuţia lui Jan Hus la Konstanz drept prima intervenţie a unui conciliu general împotriva unui „protestant“. Totodată, a fost aproape ultima, deoarece, atunci când Reforma a început cu adevărat, conducătorii teritoriali independenţi adesea i-au protejat pe protestanţi de întreaga forţă a represiunii romano-catolice.

3. De la credinţă la putere

Biserica primară era o comunitate de credinţă cu puţină sau chiar fără nici o putere politică. Biserica medievală târzie era o corporaţie puternică; nu ar fi corect să spunem „cu credinţă puţină sau fără credinţă“, dar este evident că acum calitatea credinţei îi era grav afectată, atât de mult, încât părea că trebuie apărată în mod constant prin represiune violentă. După şapte secole de o relativă linişte doctrinară, Biserica, în special în Occident, ajunsese să catalogheze drept eretice orice critică şi orice provocare. Acolo unde nu existau probleme doctrinare substanţiale, chestiunile legate de putere, prestigiu şi proprietate erau tratate ca probleme doctrinare.

În primele secole ale creştinismului, credinţa a interacţionat cu cultura elenistică; într-adevăr, unii cercetători, cum ar fi Adolf von Harnack, susţin că creştinismul a fost elenizat până la punctul în care nu mai era religia Noului Testament. Noi am susţinut că această interacţiune cu filozofia şi cultura elenistică nu a deformat radical creştinismul, iar credinţa a fost clarificată şi definită de conciliile ecumenice, nu pervertită.

Ar mai fi recunoscut Petru şi Pavel în Crezul Conciliului de la Calcedon Evanghelia pe care au predicat-o? Poate că nu, cel puţin nu la prima vedere. Cu toate acestea, noi susţinem, alături de restul creştinismului ortodox, că hotărârile de la Calcedon reprezintă o interpretare legitimă şi necesară a doctrinelor apostolilor. Când îi întâlnim pe primii mari teologi creştini – Irineu, Tertulian şi Origen – înţelegem că s-ar fi simţit ca acasă la Niceea, în

Hagia Sophia din Constantinopol şi poate chiar şi în catedrala lui Carol cel Mare din Aachen. Ni-i putem imagina pe Augustin şi pe Ioan Gură de Aur (Crisostomul) simţindu-se în largul lor la o slujbă celebrată de Bernard din Clairvaux. Dar pentru câte secole putem afirma că s-a păstrat sentimentul de continuitate? Bernard ar putea fi ultimul mare catolic medieval de care primii Părinţi s-ar fi simţit apropiaţi. În vremea lui Bernard, schimbările decisive erau deja în curs de desfăşurare. În decurs de trei sferturi de secol, aceste schimbări aveau să transforme Biserica medievală într-un nou tip de instituţie. Augustin, şi poate chiar Ioan Gură de Aur, ar fi rezonat mai mult cu reformatorul Martin Luther decât cu marele scolastic Toma din Aquino (1225–1274), care a trăit la numai un secol după Bernard din Clairvaux. Ceea ce l-a despărţit pe Toma de Bernard a fost doctrina transsubstanţierii.

Promulgarea doctrinei transsubstanţierii, în anul 1215, a determinat transformarea Bisericii dintr-o comunitate de credinţă într-un custode al sacramentelor. Când Pavel vorbeşte despre creştini ca despre nişte „administratori ai tainelor lui Dumnezeu“ (1 Corinteni 4:1), el are în vedere tainele doctrinare. El se gândea la sacramente doar în al doilea rând, dacă nu chiar deloc în acest context. După cum am văzut, ceea ce căuta Biserica prin enunţarea doctrinei transsubstanţierii era o modalitate de a-i asigura pe credincioşi că nevoile lor spirituale erau pe deplin satisfăcute în slujirea Bisericii. Un produs secundar nefericit al acestei preocupări legitime a fost sentimentul tot mai mare că Biserica are în custodie chiar şi trupul lui Cristos şi, prin urmare, mântuirea. Treptat, a ajuns să perceapă erezia nu atât ca pe o provocare la adresa adevărului doctrinei creştine, cât ca pe un atac la adresa administrării sale şi la puterea pe care această administrare o aducea cu sine.

Adevărata autoritate duhovnicească, acumulată în douăsprezece secole de eforturi pentru a păstra „credinţa care a fost dată o singură dată“, a fost rapid risipită atunci când aceste eforturi au ajuns să se concentreze asupra apărării propriilor pretenţii ale Bisericii. La exact două secole după Conciliul al IV-lea de la Lateran, Jan Hus, un preot boem, a fost ars pe rug la Konstanz. Hus nu era un eretic în sensul clasic: nu era nici arian, nici catar. Tot ceea ce el ceruse a fost ca Biserica să revină la practica euharistică din secolele anterioare. De ce a fost acest lucru perceput ca o ameninţare

mortală? Pentru că Biserica, adoptând transsubstanţierea, se încredinţase unei unice interpretări a rolului său, o interpretare pentru care nu putea tolera nici o provocare.

Este adevărat că Biserica occidentală, care a devenit din ce în ce mai romano-catolică odată cu trecerea secolelor, a rămas suficient de puternică pentru a supraviețui în fața a două provocări: prima, cea a lui John Wycliffe, iar a doua, cea a omului pe care l-a inspirat, Jan Hus. I-a învins, dar ei au reprezentat semnele premergătoare ale unei mişcări căreia catolicismul a putut să îi reziste, dar nu să o zdrobească: Reforma protestantă.

16
REFORMA PROTESTANTĂ

Prin urmare, creştinii ar trebui să se lupte până la moarte pentru a apăra Evanghelia lui Cristos şi adevărata înţelegere a acesteia, dobândită prin viaţă sfântă şi studiu aprofundat, şi să nu-şi pună credinţa sau încrederea în prelaţii păcătoşi şi în clericii lor, nici în înţelegerea lor a scrierilor sfinte. Căci cu viaţa lor lumească, plină de superbie […] ei sunt incapabili să perceapă adevărul scrierilor sfinte şi înalta puritate a lui Dumnezeu. — John Wycliffe, *Lucrarea Anticristului de a distruge Sfânta Scriptură* 3

În ciuda conflictelor amare şi uneori sângeroase, mişcările eretice nu au reuşit niciodată să submineze unitatea credinţei creştine în primele cincisprezece secole. Acest lucru este adevărat în ciuda naturii potenţial distructive şi seducătoare a multora dintre viziunile eretice care au fost propagate, de la arianism la dualism. În timpul secolului al XV-lea, o provocare „eretică“ relativ minoră, solicitarea de a i se permite să împartă poporului atât vinul, cât şi pâinea euharistiei, a provocat o schismă majoră, creând un separatism ceh, care persistă până în prezent. În secolul al XVI-lea, Martin Luther a protestat împotriva indulgenţelor – un adaos tradiţional care fusese autorizat în mod oficial cu mai puţin de jumătate de secol mai devreme – şi a vorbit, în manieră paulină şi augustiniană, despre îndreptăţirea prin credinţă. Aceste variaţii aparent minore faţă de norma catolică au fost explozive. Unitatea externă a creştinătăţii a fost zdruncinată într-o asemenea măsură, încât nu şi-a mai revenit.

Creştinismul nu a mai fost niciodată la fel ca înainte de Reformă. Acest lucru este evident. Controversa indulgenţelor, declanşată de Luther, nu a fost teoretic mai însemnată decât iconoclasmul; de fapt, pare mai puţin importantă. Dar a creat o nouă confesiune, de fapt, o nouă abordare a creştinismului, într-un mod în care iconoclasmul nu a izbutit să o facă. Prin ce anume se distinge Reforma protestantă, astfel încât a devenit permanentă, în timp ce alte încercări de reformă, precum iconoclasmul, au dispărut fără să lase urme?

Din perspectiva protestantă, este tentant să susţinem că protestantismul a supravieţuit pentru că reprezintă expresia legitimă a Evangheliei creştine şi este, într-adevăr, după cuvintele lui Pavel, „puterea lui Dumnezeu pentru mântuire“. Dintr-o perspectivă istorică şi sociologică, este evident că ascensiunea protestantismului a coincis cu ascensiunea separatismului lingvistic şi a statelor-naţiuni în Europa –, deşi tocmai centrul de greutate al protestantismului, Germania, a devenit o naţiune unită abia în 1871, la trei secole şi un sfert după Luther. Începuturile ştiinţei moderne, cu impact asupra vechii ştiinţe a Bisericii, bazată pe autoritate, au contribuit, de asemenea, la permanentizarea ruperii unităţii creştine.

Dacă cineva ar susţine că Reforma a recuperat un element necesar al Evangheliei, este necesar să argumenteze că înainte de asta catolicismul medieval îl pierduse. Şi, într-adevăr, tocmai acest lucru pare să se fi întâmplat. Înainte de secolul al XIII-lea, mişcările eretice reprezentau o exagerare sau o amputare a anumitor elemente particulare ale credinţei creştine istorice. Ele erau excentrice, în timp ce Biserica în ansamblu – indiferent de slăbiciunile sale – rămânea mai aproape de centru. În consecinţă, mişcările eretice ajungeau să fie mai devreme sau mai târziu înlăturate, iar creştinătatea a rămas, mai mult sau mai puţin, unificată. Dar după secolul al XIII-lea, odată cu definirea transsubstanţierii, cu ridicarea pretenţiilor absolutiste ale papalităţii şi cu crearea Inchiziţiei, tocmai Biserica medievală a fost cea care s-a îndepărtat de centru. Dimensiunea sa uriaşă, universalitatea şi forţa sa instituţională i-au permis să supravieţuiască şi chiar să crească, în ciuda daunelor provocate de protestantism, dar nu mai ocupa centrul. Protestantismul Reformei – în ciuda particularismului, naţionalismului şi a frecventelor curente doctrinare unilaterale – putea pretinde în mod credibil că a recuperat elemente vitale ale Evangheliei şi, prin urmare, că este mai în acord cu Noul Testament şi cu mesajul său decât catolicismul.

Gradul în care Biserica medievală se îndepărtase de fluxul principal al credinţei şi spiritualităţii creştine este demonstrat de faptul că o revendicare reformistă moderată şi limitată, cum a fost cea formulată mai întâi de Hus şi apoi de Luther, a putut duce la nişte rupturi permanente. Oboseala „celei de-a doua Epoci“ a Bisericii devenise copleşitoare, iar dacă Reforma nu a dat

naștere unei Biserici spirituale, comunitatea de călugări avută în vedere de Gioacchino, ea a introdus cu siguranță un nou principiu. Fidelitatea față de Scriptură drept Cuvântul lui Dumnezeu – ceva ce Biserica a preaslăvit întotdeauna, dar nu a arătat mereu – a ajuns să aibă prioritate în fața unității și continuității instituționale.

Este posibil ca vechile controverse euharistice să nu pară la fel de importante în istoria creștinismului precum alte conflicte: mișcarea albigenză sau controversa iconoclastă, pentru a menționa doar două. Cu toate acestea, modul în care controversele euharistice au fost rezolvate – doctrina transsubstanțierii cu tot ceea ce a implicat pentru autoritatea ecleziastică și papală, pentru oficierea jertfei Bisericii și pentru modul de viață creștină – a creat o transformare atât de esențială în cadrul Bisericii, încât a făcut ca Reforma să devină inevitabilă. Dacă Berengar din Tours ar fi fost tolerat, punctul de vedere al lui Luther nu ar mai fi părut atât de extremist.

Reforma protestantă nu a izbucnit pe neașteptate în Biserică. Ea a fost precedată de două figuri majore, pe care le putem considera a fi ultimii dintre „ereticii“ medievali sau primii reformatori moderni: englezul John Wycliffe (cca 1330–1384) și cehul Jan Hus (cca 1369–1415).

1. Wycliffe, Hus și husiţii

Când regele Filip IV al Franței a râvnit la posesiunile templierilor, papa l-a ajutat să îi distrugă și, în acest proces, și-a sporit propria putere prin dezvoltarea Inchiziției. Când Eduard III al Angliei (1327–1377), doar câțiva ani mai târziu, a decis că are nevoie de venituri din pământurile și proprietățile Bisericii pentru a continua Războiul de 100 de Ani cu Franța, s-a întors împotriva puterii papale, iar în John Wycliffe și-a găsit un avocat care să-l susțină. Wycliffe a pledat pentru autoritatea supremă a Bibliei (*Despre adevărul Sfintei Scripturi*, 1378), a apărat dreptul regelui de se ocupa de abuzurile ecleziastice și de a confisca proprietățile bisericești (*Despre funcția regelui*, 1379) și, în cele din urmă, l-a numit pe Cristos drept unic cap al Bisericii, iar pe papă drept Anticrist (*Despre puterea papei*, 1379). Wycliffe l-a alarmat pe succesorul lui Eduard, Richard II

(1377–1399), şi a fost trimis înapoi în parohia sa din Lutterworth, însă ideile sale aveau să-şi găsească un ecou departe, la Praga.

a. Jan Hus

Ieronim din Praga, care studiase la Oxford cu Wycliffe, la întoarcerea în Boemia, a dus cu el şi cărţile lui Wycliffe. De la Ieronim a învăţat tânărul cărturar Jan Hus despre critica lui Wycliffe la adresa transsubstanţierii, iar aceasta a devenit baza propriei sale învăţături. Popularitatea lui Hus i-a adus mulţi rivali. În condiţiile în care Wycliffe fusese deja condamnat ca eretic, folosirea de către Hus a scrierilor lui Wycliffe le-a oferit, în 1403, profesorilor germani din Praga bilingvă pretextul de a-l ataca pe omologul lor ceh, mai popular. Între timp, Hus devenise un predicator extrem de popular şi luase parte, în 1409, la reorganizarea Universităţii din Praga, în cadrul căreia cehilor li s-a acordat preeminenţă faţă de germanii dominanţi până atunci. Atunci germanii s-au retras la Leipzig, unde au fondat prima universitate germană.

Arhiepiscopul de Praga, Zbinko von Hasenburg, care anterior îl susţinuse pe Hus şi îl făcuse predicator al sinodului din 1403, s-a simţit ofensat de acuzaţiile de simonie ale lui Hus şi a obţinut o bulă papală de condamnare a acestuia, din partea papei Alexandru V, ales de Conciliul de la Pisa pentru a-i înlocui pe papii rivali de la Roma şi Avignon. Forţat să părăsească Praga în 1412, Hus s-a refugiat în sudul Boemiei, unde a scris numeroase tratate în cehă şi în latină. El a făcut apel la autoritatea lui Cristos împotriva interdicţiei papale şi se aştepta să fie disculpat la Conciliul reformator de la Konstanz, convocat în 1414. Chiar dacă avea un mandat de protecţie din partea împăratului german Sigismund (1410–1437), a fost întemniţat imediat după ce a ajuns la Konstanz. În mai 1415, Conciliul l-a condamnat postum pe Wycliffe ca eretic; în Anglia, trupul său a fost exhumat şi ars. Hus însuşi a fost condamnat, după o audiere de trei zile în prezenţa lui Sigismund, care nu îşi onorase promisiunea de a-i acorda protecţia. Hus a fost ars pe rug la 6 iulie 1415, în ciuda eforturilor ineficiente ale lui Sigismund de a-l cruţa. Colegul său, Ieronim din Praga, a reuşit să scape de la Konstanz, dar a fost prins, adus înapoi şi ars pe rug în anul următor.

Această crimă judiciară l-a transformat pe Jan Hus într-un erou naţional

şi a dat naştere unei mişcări de masă din care a luat naştere o nouă Biserică. În schimb, Wycliffe şi-a încheiat viaţa în pace şi într-o relativă obscuritate la Lutterworth. Cu toate acestea, martirul din Boemia a fost mai puţin inovator în materie de teologie decât maestrul de la Oxford. Hus nu urmărea de fapt nimic mai radical decât o întoarcere la vechea practică euharistică de a permite poporului să se împărtăşească „în ambele feluri“. Abandonarea acestei practici tradiţionale de către Biserica Romană era un rezultat al noii doctrine a transsubstanţierii şi al schimbării înţelegerii semnificaţiei cinei euharistice pe care o reflectă. Întrucât Cristos este prezent trupeşte în pâine şi, desigur, viu, se susţinea că şi sângele său trebuie să fie prezent; prin urmare, nu mai era nevoie pentru credincios să se împărtăşească în ambele feluri. Porunca lui Cristos: ,,Beţi dintru acesta toţi“ (Matei 26:27) nu se aplica laicilor, deoarece era adresată apostolilor, care erau toţi preoţi şi episcopi. Posibilitatea ca vinul să fie vărsat şi astfel să se comită un sacrilegiu era mai mare decât pericolul de a scăpa pe jos pâinea. În plus, noul accent pus pe Sfânta Liturghie ca pe o jertfă meritorie reducea în mod natural necesitatea ca toţi credincioşii să primească efectiv împărtăşania pentru a beneficia de roadele Liturghiei.

Presiunea psihologică provocată de noul accent pus pe prezenţa trupească a lui Cristos a fost atât de mare, încât mulţi credincioşi, de teamă să nu fie implicaţi într-un sacrilegiu, se temeau să se împărtăşească. În consecinţă, a trebuit să li se ordone să primească împărtăşania ca pe o datorie. Hus dorea să readucă vechea cină euharistică la importanţa sa iniţială şi să-i facă pe creştini să o privească din nou ca pe un privilegiu minunat, nu ca pe o datorie periculoasă. Faptul că a putut fi combătut, condamnat şi ars pe rug pentru că a susţinut ceva care fusese timp de treisprezece secole o normă şi care era încă practica normală în Bisericile răsăritene arată importanţa crucială pentru Biserică a noii abordări a euharistiei care rezulta din doctrina transsubstanţierii.

Atitudinea lui Hus faţă de euharistie a oferit pretextul legal pentru condamnarea şi moartea sa pe rug. Zelul său uriaş pentru puritatea Bisericii, inspirat de Wycliffe, şi ferocitatea consecventă a atacurilor sale asupra clerului au fost cele care i-au determinat pe aceştia să îl trateze ca pe o ameninţare mortală – Hus ameninţa astfel întreaga structură a autorităţii

preoțești. El susținea că doar cei aleși de Dumnezeu și, mai mult ca sigur, nimeni cu păcate de moarte nu puteau fi preoți cu adevărat, chiar dacă faptele lor oficiale ar putea fi valide. Hus îi îndemna pe toți „creștinii adevărați“ să se ferească de slujbele celebrate de clerul păcătos și lumesc. Pentru a înrăutăți situația, el, care era etnic boem, predica în limba cehă unei populații majoritar boeme, într-o Pragă dominată de germani. Acuzațiile sale, personalitatea și etnia sa s-au combinat pentru a-l face total inacceptabil clerului superior, care era format fie din germani, fie din boemi germanizați. Faptul că un alt german, împăratul Sigismund, și-a încălcat cuvântul dat lui Hus și a îngăduit ca acesta să fie ars pe rug, a făcut din Hus un erou național ceh și a creat prima Biserică națională reformată. Mișcarea husită, prima izbucnire a unui sentiment religios național de o asemenea amploare, de la controversa monofizită încoace, i-a unit pe boemii slavi, pe moravi și chiar pe polonezi împotriva germanilor dominanți. Germanii, care reprezentau imperiul, se vedeau pe sine ca împuterniciți ai autorității papale.

Boemii s-au răsculat în masă împotriva deciziilor conciliului, cerând libertatea de a predica și dreptul de a se împărtăși în ambele feluri. În 1419 a avut loc prima defenestrație la Praga, când șapte membri ai consiliului orășenesc au fost uciși, fiind aruncați pe ferestrele primăriei. Regele Venceslau IV al Boemiei, fratele mai mare al împăratului Sigismund, a murit la scurt timp după aceea. Sigismund, pentru a-și asigura coroana boemă, a dirijat în anul următor o „cruciadă“ împotriva husiților naționaliști. Timp de încă unsprezece ani, monarhul german a încercat în zadar să îi supună pe cehi. Husiții s-au împărțit în două grupuri, dar au rămas întotdeauna uniți împotriva catolicilor germani. Predicarea liberă a Evangheliei și potirul la împărtășanie pentru laici erau cerințele lor minime. În cele din urmă, Conciliul de la Basel (1431–1449) a trebuit să le accepte cererile, pentru a putea readuce majoritatea moderată a husiților înapoi în sânul Bisericii Romane. Insistența asupra împărtășaniei frecvente fusese o cerință a reformatorilor boemi înainte de Hus; deși el personal nu a insistat asupra potirului pentru laici (chiar dacă a fost condamnat la Konstaz pentru acest lucru), împărtășania în ambele feluri simboliza un atac asupra privilegiilor clericale și era cerută, atât din motive sociale, cât și spirituale.

Mulţi husiţi şi-au dublat zelul pentru puritatea Bisericii şi pentru simplitatea clerului cu viziuni escatologice despre iminenta revenire a lui Cristos. Cei mai radicali husiţi au preluat versetul din Marcu 13:14 la propriu şi s-au refugiat pe doi munţi, redenumiţi Horeb (în nordul Boemiei) şi Tabor (între Praga şi České Budějovice). De la ei şi-au derivat numele cele două grupuri radicale: horebiţii şi taboriţii, care erau cei mai cunoscuţi. Liderul taborit, Žižka, este cel care i-a organizat într-un mod eficient pe husiţi, pentru a se opune armatelor cruciate. Žižka a distrus un grup şi mai radical de „adamiţi“ (probabil begarzi), într-o bătălie la Tabor, în 1421. Husiţii moderaţi sau utrachiştii, organizaţi la nivel episcopal, ajutaţi de mulţi nobili, i-au învins pe radicalii taboriţi în 1434, iar principalele lor revendicări au fost aprobate de Conciliul de la Basel. Boemia a putut păstra astfel un fel de Biserică naţională „reformată“. Aceasta a rămas până la Contrareformă sub autoritatea Romei, având o relativă independenţă, chiar dacă nu era foarte diferită în doctrină. Atunci a fost restaurată autoritatea deplină a Romei.

b. Ioana d’Arc şi Savonarola: eretici politici

Conflictul dintre împăratul german şi papă, pe de o parte, şi husiţii din Boemia, pe de altă parte, a fost marcat de un puternic element politic; în schimb, soarta Ioanei d’Arc a fost în întregime politică. Ioana a declanşat renaşterea naţională care le-a permis francezilor să se elibereze de prezenţa engleză din Franţa. A fost condamnată ca eretică la Rouen (pentru că auzea „voci“), iar la „recidiva“ ei, care a constat în îmbrăcarea unei ţinute bărbăteşti, a fost arsă pe rug în 1431. Verdictul de erezie împotriva ei a fost revocat în 1455, iar în 1920 a fost declarată sfântă de aceeaşi Biserică Romano-Catolică ai cărei inchizitori o arseseră. Procesul şi condamnarea ei au fost în mod clar motivate politic, aşa că Ioana d’Arc nu are de ce să îşi găsească un loc în istoria ereziilor.

Ultimul mare profet al „simplităţii apostolice“ a fost călugărul dominican Girolamo Savonarola (1452–1498). Un adversar zelos al vieţii decadente şi hedoniste a nobilimii şi clerului renascentist din Florenţa, Savonarola a contribuit la expulzarea din oraş a familiei conducătoare de Medici în 1494, după care a devenit conducătorul oraşului. Asemenea lui Arnold din

Brescia, Savonarola a început cu o critică moralistă a corupţiei clericale şi a devenit un fel de revoluţionar democratic popular, însă a fost şi un om cu o spiritualitate mai mare şi mai covârşitoare decât cea a lui Arnold. Influenţa sa politică a fost un produs secundar al proclamării sale escatologice înflăcărate a iminentei judecăţi a lui Dumnezeu. Inspirată de viziunea lui Gioacchino asupra lucrurilor viitoare, proclamarea lui Savonarola a semnificației milenariste a evenimentelor politice contemporane a stârnit mulţimile, în timp ce spiritualitatea sa aparte a condus la convertirea unei figuri nu mai puțin importante decât Michelangelo.

Convingerile religioase ale lui Savonarola și influența sa politică l-au adus în conflict cu infamul papă spaniol Alexandru VI (Rodrigo Borgia, 1492–1503), ale cărui valori personale și viață erau opuse tuturor lucrurilor pe care Savonarola le considera sacre. Acesta a ignorat excomunicarea lui Alexandru până când a fost înlăturat și întemnițat în 1497. Sub tortură, a făcut o serie de mărturisiri pe care ulterior le-a retractat, ceea ce a făcut ca în 1498 să fie ars pe rug ca eretic recidivist. În 1558, predicile și cărțile sale au fost declarate ortodoxe și este posibil ca și el să fie în cele din urmă canonizat de Biserica Romano-Catolică. „Erezia“ lui Savonarola, precum cea a Ioanei, a fost în esență aceea de a crea o opoziție politică reală față de cei ce deținеau puterea politică: invadatorii englezi în cazul Ioanei d’Arc, papa în cazul lui Savonarola.

În ajunul Reformei, a avut loc un ultim proces de erezie, care a implicat mai degrabă doctrine decât critici politice: cel al unui călugăr augustinian, Johann Ruchrat din Wesel. În 1479, Inchiziția de la Mainz l-a forțat pe Johann să se dezică public de o serie de „erezii“ care implicau păcatul originar, indulgențele, postul și imaculata concepție a Mariei. Procesul său avea să devină o cauză celebră pentru primii umaniști. Patruzeci și unu de ani mai târziu, un alt augustinian, Martin Luther, avea să fie judecat în absență la Roma și condamnat. Seniorul său teritorial, ducele Frederic al Saxoniei, l-a protejat și l-a ținut departe de Roma și de Inchiziție. Sentimentul național, care nu fusese destul de închegat pentru a-l proteja pe Jan Hus în 1415 sau pe Savonarola în 1498, devenise suficient de puternic pentru a-l apăra pe Luther în 1520.

2. Erezia și Reforma

Timp de aproape o mie de ani, Biserica s-a bucurat de imunitate împotriva ereziilor majore din interiorul propriului său corp. Renașterea dualismului maniheist în rândul bogomililor din Est și al catarilor din Vest a reprezentat o amenințare serioasă, deoarece a combinat fervoarea spirituală cu critici eficiente ale corupției ecleziastice. Dar nici unul dintre cele două grupuri nu se afla în interiorul Bisericii. În schimb, fiecare mișcare și-a creat rapid propria structură contrabisericească și nici una nu și-a găsit un refugiu în cadrul Bisericii. Bogomilii și catarii erau cu adevărat eretici, deoarece doctrina lor îi despărțea de fundamentele credinței creștine, așa cum erau ele definite de crezuri. Multe alte mișcări pe care Biserica din acea vreme le considera eretice – valdezii, franciscanii spirituali și beghinele – par să fi rămas, retrospectiv, în esență ortodoxe. De fapt, ele căutau un creștinism mai pur și mai apostolic decât cel pe care Biserica îl practica, dar nu doctrine noi. Rând pe rând, aceste grupări au fost înfierate și condamnate ca eretice, uneori sub pretexte foarte slabe, au fost puse să-și ispășească pedeapsa, pentru ca apoi să dispară de pe scena istoriei. Biserica a ieșit din aceste conflicte aparent neclintită, cel puțin în structura sa.

Pe parcursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea, este evident că acuzația de erezie devenise mai degrabă un instrument de menținere a puterii ecleziastice sau politice decât de apărare a purității doctrinei. Dacă un păcătos atât de notoriu precum papa Borgia, Alexandru VI, putea să-l condamne ca eretic pe Savonarola, un călugăr dominican ascet, este evident că noțiunea de erezie își pierduse vechea semnificație. Pentru că erezia reală devenise rară în cadrul Bisericii, acuzația de erezie începuse să fie aruncată în stânga și în dreapta. Erezia devenise o chestiune superficială. Din nefericire, cei care nu sunt în stare să ia erezia în serios vor avea dificultăți în păstrarea ortodoxiei. Pentru a păstra adevărul, este necesar să fim dispuși să condamnăm și să repudiem doctrinele care îl contrazic. Din nefericire, nimic în istoria Bisericii nu a contribuit mai mult la a păta numele de „ortodoxie“ și la a face din termenul „eretic“ un blazon de onoare decât excesele autorităților bisericești de a-i stigmatiza drept eretici pe toți cei care le critică, indiferent de motiv.

Această simplificare exagerată face ca necesara apărare a adevărului împotriva ereziei să pară crudă, vicioasă şi opresivă, precum şi necinstită din punct de vedere intelectual. Edward Gibbon i-a ridiculizat pe creştinii din secolul al IV-lea pentru că se luptau pentru acea literă „iota“, care separa arianismul de ortodoxie. Dar ortodocşii trebuiau să lupte împotriva iotei, pentru că, dacă ar fi fost introdusă, creştinismul ar fi încetat să mai existe în forma pe care o cunoaştem. În comparaţie cu arienii, ereticii din secolul al XIII-lea nu reprezentau o astfel de ameninţare pentru substanţa credinţei. Dacă „Săracii din Lyon“, beghinele, Wycliffe sau Hus şi-ar fi putut urma calea, creştinismul s-ar fi modificat întrucâtva, dar nu ar fi fost mutilat din punct de vedere teologic. Credinţa valdezilor era încă creştină, chiar dacă structura lor nu mai era catolică. Poate dacă catolicismul i-ar fi tolerat, nu ar mai fi trebuit să facă faţă provocării Reformei protestante. Dar pentru că a banalizat erezia şi a persecutat orice critic ca eretic, Biserica Catolică a fost incapabilă să recunoască ceea ce făcea Luther. În cazul său, acuzaţia de erezie nu mai era fatală.

La început, problemele puse în discuţie de Luther nu aveau nimic de-a face cu erezia în sensul propus de noi. Iniţial, Luther s-a opus cu fermitate să fie pus în aceeaşi categorie cu Jan Hus, aşa cum a susţinut Johann Eck (1486–1543) în Disputa de la Leipzig. Desigur, în 1519 Luther era în sufletul său încă destul de loial catolicismului, astfel că la început a presupus că Hus – ale cărui lucrări nu le citise niciodată – era cu adevărat eretic. Dar când le-a citit, a constatat că era de acord cu ele. Indulgenţele, nu transsubstanţierea, au fost cele care au stârnit primele critici ale lui Luther. Dar schimbările radicale din Biserică, rezultate din doctrina transsubstanţierii, au fost factorul care a făcut ca revolta lui Luther să fie inevitabilă. Preocuparea catolică pentru o înţelegere corectă a sacramentelor a condus, în cele din urmă, la Luther, a cărui lucrare pare să fi distrus posibilitatea ca toţi creştinii să mai poată fi vreodată într-un acord general în materie de credinţă. Luther nu dorea să propună nici o învăţătură nouă, ci mai degrabă să cureţe Biserica de ereziile pe care le acumulase de-a lungul secolelor. Rezultatele muncii sale aveau să provoace un lucru care nu se întâmplase încă în Biserică, în ciuda tuturor tulburărilor care l-au precedat: erezia a devenit instituţionalizată în cadrul Bisericii. Înainte de Reformă,

erezia îi forţase pe adepţii ei să stea la periferie. După Luther, erezia a devenit parte a creştinismului, dacă nu chiar parte a credinţei creştine.

De fapt, Luther nu a fost cu adevărat un eretic în sensul nostru modern, la fel cum nici Jan Hus nu a fost. Dar Biserica din vremea sa l-a perceput ca atare şi nu a putut scăpa de el. De atunci, Biserica, în ciuda faptului că s-a divizat în diverse ramuri, a constatat că este din ce în ce mai dificil să elimine erezia autentică. Luther a fost preocupat să găsească un loc în cadrul catolicismului pentru adevărurile pe care le redescoperise. Dar pentru că romano-catolicismul nu a putut sau nu a vrut să le accepte, unitatea sa a fost distrusă, iar acum se pare că există loc în cadrul creştinismului pentru aproape orice erezie – sau, mai precis, erezia ca noţiune a încetat să mai existe.

La început, reformatorii au ezitat să numească romano-catolicismul drept o erezie: ei doreau să reformeze Biserica, nu să o ruineze. Totuşi, în ultimă instanţă, ei o acuzau cu adevărat de erezie, spunând că Biserica însăşi este vinovată de abaterea de la doctrină, fapt care conduce la distrugea unităţii creştinismului. Cu toate acestea, „abaterile“ descoperite de Luther şi Zwingli – cum ar fi comerţul cu indulgenţe şi regulile de alimentaţie din timpul Postului Mare – par banale în comparaţie cu problemele anterioare, cum ar fi cristologia şi predestinarea. Locul pe care catolicismul l-a acordat unor astfel de reguli şi practici minore a reflectat în realitate o transformare fundamentală a naturii Bisericii şi a mesajului său, de la o comuniune de credincioşi la o instituţie care administrează harul. Această transformare este simbolizată în trecerea de la Cina Domnului ca împărtăşanie la Sfânta Liturghie ca jertfă mistică. Chiar şi aşa, a fost şi încă este dificil pentru minoritatea protestantă să numească eretică majoritatea romano-catolică şi să catalogheze catolicismul drept erezie. Dintr-un oarecare motiv, protestanţilor le-a fost mai uşor să îl numească pe papă Anticrist decât eretic. „Ortodoxie“ ajunsese să însemne „majoritate“, iar „erezie“ – „minoritate“.

Renaşterea mai degrabă a presupus decât a pus la îndoială creştinismul tradiţional. Cu toate acestea, ea a reprezentat un mod diferit de a gândi omul şi, în consecinţă, relaţia sa cu Dumnezeu. Scriitori precum Petrarca şi Lorenzo Valla au fost oameni evlavioşi, preocupaţi să înţeleagă natura

esenţială a creştinismului şi a harului. Descendenţii lor spirituali direcţi, Desiderius Erasmus şi prietenul lui Luther, Johann Staupitz, au simpatizat şi, într-o anumită măsură, au impulsionat eforturile lui Luther, Zwingli şi chiar ale lui Jan Łaski. Răspândirea rapidă a celor 95 de teze ale lui Luther a fost rezultatul pregătirii prealabile a lumii intelectuale de către umanişti. Erasmus l-a respins în cele din urmă pe Luther, dar fără el şi fără ceilalţi umanişti eforturile lui Luther ar fi putut sfârşi la fel ca acelea ale lui Jan Hus.

În monumentala sa monografie despre erezia medievală, Herbert Grundmann susţine că condamnarea lui Luther din 1520 a pus capăt istoriei ereziei medievale.[1] Într-un sens pur formal, acest lucru este adevărat. Potrivit lui Grundmann, întrucât lutheranismul a devenit ortodoxie în Saxonia şi în alte părţi ale Germaniei, unitatea Bisericii medievale a fost spulberată, iar o condamnare pentru erezie nu putea avea o semnificaţie reală decât acolo unde puterea politică susţinea organismul care o condamna, şi anume Biserica Romană şi Inchiziţia sa. Putem fi de acord cu Grundmann că istoria ereziei în sens medieval se încheiase, fără a accepta însă şi opinia sa, conform căreia pierderea sprijinului politic pentru ortodoxie a reprezentat motivul principal. *Landeskirchen*, „Bisericile naţionale“, existau înainte ca principele elector Frederic cel Înţelept să-l protejeze pe Luther. Primele Biserici germanice au fost Biserici naţionale ariene[29], iar de-a lungul secolelor au existat o serie de grupuri etnice a căror credinţă se deosebea de ortodoxie tot atât de mult ca lutheranismul.

Deşi adversarii lor romano-catolici i-au acuzat de erezie, şi adesea s-au acuzat şi între ei, protestanţii au fost primii inovatori din istoria creştină cărora nu li s-a aplicat titlul de „eretici“. Motivul este simplu: protestanţii nu au fost cu adevărat mari inovatori. Ei au adus într-adevăr schimbări, dar acestea au venit în urma unor modificări deja operate sub egida autorităţii papale; obiectivul lor era o întoarcere la fundamente. Dacă Luther ar fi fost un contemporan al lui Bernard din Clairvaux, probabil că ar fi fost în relaţii mai bune cu Bernard decât fusese Abélard; chiar şi Calvin ar fi putut trăi cu severul abate de la Clairvaux. Fără să bage de seamă, acceptând inovaţia radicală a transsubstanţierii, catolicismul şi-a pierdut capacitatea de a-şi cataloga drept eretice abaterile de la propria poziţie.

a. Îndreptățirea prin credință

Marea descoperire spirituală a lui Luther – care datează de la faimoasa sa „experiență din turn“ din 1512[2] – nu a fost nimic altceva decât ceea ce el a numit că este însăși Evanghelia, adică vestea că „omul este socotit neprihănit [i.e. îndreptățit sau justificat] *numai* prin credință, fără faptele Legii“ (Romani 3:28). Cuvântul „numai“ nu se află în original, după cum bine știa și Luther; el a susținut că a fost necesar să-l adauge în germană pentru a da traducerii sale întreaga forță a originalului. Conceptul de îndreptățire prin credință nu era deloc nou la Luther. De altfel, eruditul Hans Küng, fost romano-catolic cu vederi ecumenice, a susținut că, în esență, doctrina lui Luther este pe deplin și mulțumitor de catolică, dar, firește, Küng a fost mustrat de papă.[3]

Îndreptățirea prin credință este un concept destul de coerent cu învățăturile apostolului Pavel, în ale cărui scrieri Luther l-a redescoperit – de fapt, cu întregul accent pus de Biserica primară pe lucrarea încheiată a lui Cristos. Dacă lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos este încheiată, dacă nu mai este nevoie de nici o altă jertfă, atunci, în mod foarte logic, condiția păcătosului în fața lui Dumnezeu nu depinde de ceea ce mai poate face păcătosul în prezent, ci de relația sa cu ceea ce a săvârșit Cristos. Această relație este stabilită prin credință și, prin urmare, credința este suficientă pentru mântuire.

Începând cu Evul Mediu timpuriu, doctrina meritelor lucrării lui Cristos a suferit o modificare decisivă: odată cu doctrina prezenței sale trupești prin miracolul transsubstanțierii, Sfânta Liturghie a devenit o jertfă reală, un supliment nou și absolut necesar la jertfa originară.

Nu îndreptățirea sau justificarea prin credință a fost inovația și, prin urmare, erezia. Inovația care a transformat ortodoxia din trecut în erezia din prezent a fost doctrina transsubstanțierii. Ea a făcut ca promisiunea îndreptățirii doar prin credință să pară falsă.

b. Preoția tuturor credincioșilor

Creștinismul timpuriu a pus accentul pe rolul lui Isus Cristos de Mare Preot și, în plus, a vorbit despre toți creștinii ca membri ai unei preoții regale. Odată cu susținerea îndreptățirii prin credință, Luther credea că poate

renunţa la conceptele despre funcţia preoţească, dezvoltate de catolicism şi impuse de doctrina transsubstanţierii. Acesta a fost un atac mult mai radical la adresa preoţiei, aşa cum o înţelegea catolicismul, decât tot ceea ce se spusese în istoria Bisericii din ultimele secole. Înainte de Luther, clerul fusese acuzat de o viaţă coruptă, de pretenţii excesive de autoritate şi de o mulţime de alte fărădelegi. Luther l-a acuzat de irelevanţă.

Atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament, preoţia este importantă. Rolul unui preot este dublu: el oferă jertfe lui Dumnezeu şi mediază între Dumnezeu şi om. În mare parte din perioada Vechiului Testament, importanţa preoţiei a fost contracarată de importanţa mai mare a profeţilor. În Noul Testament, după cum am menţionat, Isus însuşi este preotul suprem, chiar singurul preot adevărat.

În afară de Isus Cristos, care este marele Mare Preot, şi de „preoţia regală“, din care fac parte toţi creştinii, Biserica primară nu avea prea multe de spus despre preoţi. Primele comunităţi aveau „episcopi“ sau „păstori“, „prezbiteri“ şi „diaconi“. Nici termenii greceşti sau latini pentru „preot“ nu erau folosiţi pentru slujitorii creştini (cu excepţia, desigur, a lui Isus însuşi). Pavel a pus accentul pe Isus Cristos ca „unic mijlocitor între Dumnezeu şi oameni“ (1 Timotei 2:5). Cristos însuşi a fost cel care a săvârşit jertfa perfectă, o dată pentru totdeauna (Evrei 9:26–28), după care toate celelalte jertfe sunt de prisos. Funcţia şi rolul preoţilor în cadrul creştinismului au devenit din ce în ce mai importante pe măsură ce secolele treceau: doctrina transsubstanţierii a făcut ca funcţia preoţească să devină esenţială. Din nefericire, mulţi dintre acei preoţi a căror slujire a fost declarată esenţială duceau o viaţă atât de coruptă, încât turmele lor de credincioşi nu îi puteau accepta drept autentici. Într-adevăr, citind izvoarele istorice avem impresia că în timpul Evului Mediu preoţii a căror viaţă corespundea demnităţii funcţiei lor erau destul de rari.[4] Nici chiar congregaţiile religioase de călugări şi călugăriţe nu stăteau mai bine, în ciuda faptului că au fost fondate cu cele mai înalte idealuri şi cu cel mai mare zel.

Nici încercările repetate de reformă, nici înfiinţarea de noi ordine nu par să fi reuşit să readucă monahismul la nivelul de puritate şi fervoare morală care caracterizase începuturile mişcărilor monahale. Acuzaţiile aduse de primii reformatori – adesea ei înşişi membri ai ordinelor religioase – care

susţineau că întreg clerul, inclusiv ordinele, erau corupte, au creat teama că sacramentele, atât de importante pentru mântuirea personală, nu erau administrate în mod valid.

În teorie, doctrina transsubstanţierii ar fi putut oferi creştinilor o mare siguranţă. Aceştia puteau participa la Liturghie cu încrederea că fiecare Liturghie reprezenta o jertfă meritorie adusă lui Dumnezeu. Conform învăţăturii romano-catolice, sacramentele sunt eficiente în sine, *ex opere operato*, „prin însuşi faptul că semnul sacramental este realizat“. În teorie, virtutea sau condiţia duhovnicească a clerului care slujeşte este irelevantă pentru eficacitatea sacramentului. Cu toate acestea, clerul decadent îşi pierduse încrederea oamenilor şi, în special, a celor mai preocupaţi de mântuirea lor personală. Atunci când predicatorii rătăcitori, care duceau o viaţă de „sărăcie apostolică“, acuzau faptul că preoţii bogaţi şi libertini nu puteau pur şi simplu să administreze cele mai sfinte daruri ale lui Dumnezeu, mulţi îi credeau. Reverenţa pe care oamenii o simţeau pentru cei care aveau puterea de a transforma pâinea şi vinul în însuşi trupul şi sângele lui Cristos s-a transformat în furie atunci când au realizat că sunt înşelaţi şi că mântuirea lor veşnică este în pericol.

Reforma protestantă a schimbat în mod radical ideea de preoţie. Punând accentul pe jertfa unică, adusă o dată pentru totdeauna, a lui Cristos pe Golgota, reformatorii au subliniat că Isus însuşi este Marele Preot, fiind de neînlocuit. Prin reafirmarea desemnării în Noul Testament a tuturor credincioşilor ca preoţi, distincţia netă dintre clerul hirotonit şi laici a fost atenuată, dacă nu chiar abolită. De fapt, nici lutheranii, nici reformaţii nu au reuşit vreodată să pună cu adevărat în aplicare acest principiu. Pentru a reforma Biserica, ei s-au bazat pe autoritatea magisterială, adică pe administraţie, iar acest lucru a dus la necesitatea de a oferi o structură oficială Bisericii, care să colaboreze cu statul. Anabaptiştii, pe de altă parte, au refuzat să colaboreze cu autorităţile seculare. Ei puteau să se apropie şi s-au apropiat mai mult de realizarea principiului lui Luther al preoţiei tuturor credincioşilor decât a fost posibil pentru Bisericile de stat lutherane şi calvine. Protestantismul instituţionalizat avea să creeze rapid o nouă ierarhie de academicieni şi profesori, dar nu a înlocuit niciodată cu adevărat acea preoţie al cărei rol este să aducă jertfe şi care funcţionează cu puteri

oficiale, în mod incomparabil cu orice altceva.

c. Sola Scriptura

Principiul conform căruia numai Scriptura deține autoritatea ultimă în materie de credință și morală este vechi în creștinism și nu a fost niciodată respins cu adevărat, nici măcar de către Biserica Romano-Catolică. Așa cum a fost articulat de Luther și de ceilalți reformatori, a avut un impact enorm asupra structurii existente a autorității spirituale. Combinat cu conceptul de preoție a tuturor credincioșilor, a dat creștinului obișnuit o autoritate și o încredere care au fost revoluționare. Un cler format academic nu ar fi putut niciodată să dezvolte o putere autocratică precum cea exercitată de ierarhia romano-catolică. Atâta timp cât orice credincios obișnuit putea avea acces la textul sacru, nici un preot nu putea să îl stăpânească. Reforma a adus în mod necesar un nou accent pe alfabetizare și pe punerea educației în slujba tuturor, astfel încât fiecare să poată citi Biblia și să-i judece singur sensul. Cel puțin unele dintre problemele despre care catolicii au prezis că vor fi provocate de „interpretarea privată“ aveau să-și facă imediat apariția. Interpretări rivale ale Scripturii au început să apară alături de cea a lui Luther. La patru ani după ce a expus cele 95 de teze, Luther a trebuit să facă față provocării radicalilor din propria tabără, care îl acuzau că nu reușește să ducă Reforma într-atât de departe pe cât o cereau propriile principii. El i-a respins cu asprime, dar nu atât prin forța argumentelor scripturare, așa cum ar fi cerut propriul său principiu *sola Scriptura*, ci pur și simplu impunându-se cu forța propriei sale autorități carismatice. Începând din acel moment, cursul reformei lutherane a fost trasat nu numai pe baza a ceea ce se putea demonstra că cere Scriptura, ci și parțial pe baza a ceea ce Luther era dispus să permită.

d. Protestantism și erezie

Sunt eretice doctrinele centrale ale protestantismului, anume îndreptățirea prin credință, preoția tuturor credincioșilor și autoritatea exclusivă a Scripturii? În logica vechilor Concilii de la Niceea și Calcedon nu sunt. În schimb, în logica Conciliului de la Vienne, care a condamnat ca eretic conceptul de sărăcie apostolică, cu siguranță sunt. Grundmann are dreptate:

istoria ereziei se încheie efectiv cu Luther. Dar nu pentru că, prin Luther şi urmaşii săi, erezia a ieşit victorioasă – chiar dacă, cu siguranţă, catolicismul i-a privit ca pe nişte eretici vicioşi. Ci din cauza faptului că succesul lui Luther, şi al altor reformatori deopotrivă, a distrus catolicitatea creştinătăţii occidentale şi a înlocuit-o cu principiul Bisericii teritoriale [sau regionale]. Când ceea ce este ortodox într-o jurisdicţie este eretic dincolo de graniţă, atunci termenii de „erezie“ şi „ortodoxie“ îşi pierd sensul originar. Atunci când erezia şi ortodoxia doctrinelor majore sunt decise pe baza politicii puterii locale, conceptele îşi pierd valoarea în procesul de distingere a adevărului de fals.

În ultimele decenii a fost oferită o altă explicaţie: protestantismul a pus capăt vechilor întrebări legate de erezie şi ortodoxie, deoarece protestantismul nu este un set anume de convingeri care pot fi analizate în termeni de erezie şi ortodoxie, ci este pur şi simplu principiul autocriticii continue şi al dezvoltării doctrinare constante. Protestantismul este progres, atât în doctrină, cât şi în societate. Acest punct de vedere, susţinut în secolul nostru de Ernst Troeltsch şi Paul Tillich, reprezintă în mod clar abandonarea ideii că a existat vreodată o „credinţă dată sfinţilor o dată pentru totdeauna“, pe care sfinţii au datoria de a o păstra intactă. Protestantismul, conform acestei definiţii, nu ar fi un set de doctrine eretice, ci principiul ereziei în sine. Desigur, Troeltsch şi Tillich nu au vrut să sugereze că protestantismul este un rău, ci mai degrabă că fixitatea doctrinelor este un rău de care protestantismul ne eliberează în mod continuu prin reformarea constantă a propriilor doctrine, odată ce a încheiat cu cele ale catolicismului.

Pentru iubitorul Evului Mediu, protestantismul pare a fi responsabil de destrămarea Europei creştine şi, prin urmare, de rău. Pentru iubitorul modernităţii, chiar şi pentru cel secularizat, protestantismul pare a fi o forţă de progres şi, prin urmare, un lucru bun, chiar dacă păstrează în sine o cantitate inutilă de dogmatism. Pentru a aprecia contribuţia pozitivă a Reformei protestante este necesar să respingem aceste două poziţii. Protestantismul nu a instituţionalizat nici erezia, nici progresul.

În ceea ce priveşte acuzaţia că a instituit doctrine eretice ca religie oficială în regiuni anterior catolice, protestantismul trebuie să răspundă că pur şi simplu a recuperat adevărul şi că, din păcate, doar unele naţiuni

creştine au fost dispuse să îl accepte. Reformatorii nu au avut niciodată intenţia de a fragmenta creştinătatea din punct de vedere doctrinar, dar acesta a fost rezultatul inevitabil al succesului lor parţial. În ceea ce priveşte afirmaţia conform căreia ,,principiul protestant“ este un principiu al autocriticii continue şi al schimbării doctrinare permanente, trebuie să răspundem că există un protestantism ortodox care se dedică păstrării ,,credinţei date o dată pentru totdeauna“, al cărui scop suprem este fidelitatea, nu progresul.

Spiritul Reformei nu a fost „progresist“, ci mai degrabă „reacţionar“. A încercat să se întoarcă la sursele sale, la Biblie, şi să se îndepărteze de progresele doctrinare eronate ale catolicismului medieval. În multe privinţe, spiritul primilor reformatori seamănă cu cel al fundamentaliştilor din secolul XX: erau înflăcăraţi de dorinţa pentru „religia de odinioară“, pentru simplitate şi fermitate.

Dacă protestantismul ar fi în esenţă o formă de protest şi de progres, ar fi lipsit de sens să îl comparăm cu standardele din vechime, cum ar fi crezurile de la Niceea şi Calcedon. Dar protestantismul Reformei nu pretinde să fie nimic mai mult decât interpretarea directă, simplă şi corectă a străvechii Scripturi. Crezurile din secolele al IV-lea şi al V-lea au în esenţă aceeaşi pretenţie, pe care majoritatea protestanţilor au acceptat-o prin aprobarea lor. În consecinţă, nu este lipsit de sens să comparăm doctrinele protestante cu cele ale crezurilor.

Dacă acceptăm crezurile de la Niceea şi Calcedon drept criteriile normative pentru ortodoxie şi dacă protestantismul le acceptă şi se conformează acestora, atunci protestantismul trebuie să fie acceptat ca ortodox. Indiferenţa faţă de crezuri sau respingerea lor, comună în rândul protestanţilor de astăzi, nu îi face pe protestanţii contemporani „mai protestanţi“, ci mai degrabă mai puţin protestanţi. Raţiunea de a fi a protestantismului ortodox nu constă în pretenţia de a fi mai progresist decât romano-catolicismul, ci mai degrabă contrariul: mai străvechi şi mai aproape de credinţa creştină istorică decât catolicismul. Pentru a-şi justifica existenţa ca o expresie distinctă a credinţei creştine, protestantismul trebuie să afirme că nu este o erezie, ci mai degrabă o corecţie necesară a ereziei. Acest lucru trebuie să fie afirmat în ciuda reticenţei protestanţilor de a

eticheta romano-catolicismul drept „erezie“; de fapt, însăşi existenţa lor implică acest lucru. Numai dacă catolicismul reprezintă o cădere intolerabilă de la ,,credinţa dată o dată pentru totdeauna“ poate fi tolerată scindarea Bisericii de către reformatori.

e. Romano-catolicismul şi erezia

Conform înţelegerii noastre a conceptului de „erezie“, protestantismul reformat nu este eretic. Diferenţele sale caracteristice faţă de romano-catolicism nu ating fundamentele niceene şi calcedoniene ale ortodoxiei. Ele nu sunt diferenţe „fundamentale“ în sensul cel mai strict, adică nu se referă la doctrinele despre Treime şi despre Cristos. În aceeaşi măsură, romano-catolicismul nu poate fi eretic în accepţiunea noastră, întrucât şi el păstrează străvechile standarde. Cu toate acestea, catolicismul şi protestantismul se acuză reciproc de erezie, negându-şi adesea în mod implicit unul altuia posibilitatea mântuirii. Pentru a înţelege acest lucru, va trebui să introducem o categorie de erezie care nu este cu adevărat eretică în sensul pe care l-am folosit până acum – şi totuşi este suficient de gravă pentru a justifica atât Reforma, cât şi continuarea separării confesiunilor creştine care a urmat acesteia.

Cea mai puternică acuzaţie care poate fi adusă romano-catolicismului din această perspectivă nu este aceea că este eretic în structură, ci în fapte, în sensul că efectiv îşi subminează propria adeziune formală la poziţiile cristologice majore ale crezurilor sale oficiale. Cu alte cuvinte, protestantismul reformat recunoaşte că romano-catolicismul posedă articolele fundamentale ale credinţei, dar susţine că le suprapune atât de mult cu doctrine străine şi uneori false, încât fundamentele au devenit inaccesibile majorităţii credincioşilor catolici. Protestanţii afirmă, de exemplu, că interpretarea catolică a prezenţei reale a lui Cristos în euharistie, în termenii exacţi ai transsubstanţierii, a schimbat efectiv sensul doctrinei fundamentale a întrupării, chiar dacă catolicismul insistă în mod oficial că proclamă întruparea.[5] (Astăzi, desigur, situaţia s-a schimbat din nou. Romano-catolicismul de după Conciliul Vatican II diferă în câteva moduri importante de cel al Conciliului antiprotestant de la Trento. Problema care ne interesează aici se referă la catolicismul împotriva căruia

au protestat reformatorii, iar afirmaţia noastră este că, deşi rămăsese formal ortodox conform accepţiunii noastre, în practică se îndepărtase atât de mult de ortodoxie, încât Reforma, oricât de dureroasă ar fi fost, a fost atât necesară, cât şi inevitabilă.)

3. Martin Luther

Istoricul bisericesc Walther Koehler îl numeşte pe Martin Luther „marele şi inepuizabilul stimulator“ şi continuă: „în sens strict, dacă decizia finală aparţine conştiinţei, ereticii nu mai există“[6]. În cazul în care conştiinţa credinciosului individual este judecătorul suprem, conceptul de erezie devine lipsit de sens, deoarece erezia presupune un criteriu obiectiv şi extern prin care să se măsoare credinţa. Înainte de 1517, creştinismul era perceput ca o unitate. Este adevărat că Biserica Răsăriteană de limbă greacă (împreună cu fraţii săi de limbă slavonă) a fost despărţită de Biserica Apuseană de limbă latină prin excomunicările reciproce ale papei şi patriarhului din 1054. Dar, în ciuda acestui fapt, creştinătatea era încă percepută ca o unitate, ca „Biserica“. Deşi nu a fost intenţia lui Luther de a fonda o nouă Biserică, ci doar de a o purifica pe cea veche, din momentul Reformei au existat noi Biserici: mai întâi cea lutherană, apoi cea reformată şi, în cele din urmă, cea anglicană. Încă de la începuturile sale, Reforma a creat noi Biserici, aşa cum nici o altă mişcare nu reuşise să facă. Prima sută de ani de după Reformă a produs mai multe volume de teologie dogmatică decât întreg Evul Mediu apusean şi răsăritean la un loc – o performanţă îndoielnică, ce nu se datorează doar invenţiei tiparului. Creştinătatea era încă o entitate care în sine mai putea fi recunoscută ca atare, însă unitatea vizibilă a Bisericii era sfărâmată.[7]

a. Ad fontes! *Înapoi la surse!*

Încă din primele sale zile, Biserica creştină a mărturisit că păzeşte Scriptura ca autoritate primară şi finală şi ca purtătoare a adevărului revelat în mod divin. Atât în Est, cât şi în Occident, Biblia nu a încetat niciodată să fie autoritatea formală, deşi, în practică, tradiţia şi autoritatea ecleziastică au devenit din ce în ce mai importante. Accentul pus de Reformă doar pe

Sfânta Scriptură a modificat în mod radical conştiinţa de sine a creştinismului. Pentru unii – protestanţii – a părut o întoarcere la vechile temelii, pentru alţii, o nouă construcţie pe o temelie cu totul nouă. Reforma din secolul al XVI-lea a contestat pretenţia romano-catolicismului de a fi Biserica. Alţii au acuzat catolicismul sau papalitatea că ar fi Anticristul, aşa cum au făcut-o de mai multe ori şi reformatorii, dar nimeni altcineva nu a reuşit să înfiinţeze instituţii rivale ale căror pretenţii să pară la fel de impresionante ca ale Romei.

Strigătul *Ad fontes!* însemna că Biserica Catolică a eşuat sau s-a dovedit a fi falsă în sarcina sa autoproclamată de administrator al tainelor lui Dumnezeu. Dacă ar fi reuşit să transmită cu fidelitate moştenirea care i-a fost încredinţată, nu ar mai fi fost nevoie de întoarcerea la surse. Apelul reformatorilor – lansat de fapt de către umanişti chiar înainte de debutul Reformei – îi chema pe creştini să întoarcă Biserica la începuturile sale şi să o ia de la capăt. Nu se poate imagina o acuzaţie mai gravă la adresa teoriei catolice a tradiţiei şi a dezvoltării. În măsura în care catolicismul pretindea, în esenţă, că este religia care a fost dată sfinţilor pentru totdeauna, faptul că umaniştii şi reformatorii au subliniat schimbările uriaşe dintre primele secole şi cel de-al XVI-lea a fost teribil de păgubos.

b. Modelul istoriei Bisericii

Atât Renaşterea, cât şi Reforma, deşi din motive diferite, au văzut „Epoca credinţei“ catolice ca pe o perioadă de declin. Gioacchino din Fiore i-a învăţat pe adepţii săi să privească cu nerăbdare spre o a treia epocă, în care va fi o Biserică nouă şi spirituală, care va împlini ceea ce fusese doar promis în epocile anterioare. Protestantismul, în schimb, nu s-a prezentat ca o nouă şi diferită „Epocă a Treia“, ci ca o întoarcere la autenticitate. Luther a vrut să cureţe Biserica medievală de tot ceea ce era incompatibil cu adevărata Evanghelie. Cu siguranţă nu a avut intenţia de a crea un „lutheranism“ modelat după propriile idei şi personalitate. Din acest motiv, el şi-a numit Biserica „evanghelică“, dar termenul „lutheran“ a intrat rapid în uz pentru a-i deosebi pe adepţii lui Luther de cealaltă ramură principală a Reformei continentale, cea reformată. Această ramură reformată a protestantismului, iniţiată de Ulrich Zwingli din Zürich, dar influenţată mai

decisiv de Jean Calvin din Geneva, a insistat să se numească reformată pentru a sublinia intenţia de a remodela Biserica şi de a o face să se conformeze din nou modelului său originar, străvechi.

Privind retrospectiv, este evident că primii protestanţi au făcut două greşeli în încercarea lor de a recupera elementele definitorii ale creştinismului timpuriu. În primul rând, au greşit şi au fost anacronici în a crede că primele comunităţi au fost modelate după Scriptură, pentru că, desigur, acele comunităţi erau mai vechi decât mare parte a Noului Testament. În mod ideal, acele comunităţi timpurii erau în conformitate cu Scriptura, dar, strict vorbind, ele nu s-au constituit având Scriptura ca matriţă. În al doilea rând, reformatorii s-au înşelat crezând că au reuşit să creeze comunităţi care să semene cu adevărat cu cele ale Bisericii primare, deşi se poate argumenta în favoarea tezei conform căreia cultul protestant era mai apropiat în spirit de Biserica primară decât era liturghia catolicismului medieval. Cu toate acestea, în ciuda acestor importante clarificări, protestantismul continuă să susţină că a recuperat un creştinism neotestamentar care fusese înăbuşit şi practic pierdut în romano-catolicism. În caz contrar, nici Reforma, nici protestantismul modern nu ar putea avea o *raison d' être* legitimă.

Viziunea catolică tradiţională a istoriei lumii împărţea timpul în două părţi: înainte şi după Cristos. Însăşi istoria Bisericii era o continuitate, fără transformări sau evoluţii radicale între Rusalii şi revenirea lui Cristos. Începând cu Augustin, romano-catolicismul este esenţă nemilenarist; cu alte cuvinte, nu aşteaptă cu nerăbdare o domnie pământească a lui Cristos, ci se aşteaptă ca revenirea acestuia să fie urmată imediat de Judecata de Apoi şi de mutarea în ceruri a tuturor celor mântuiţi. Biserica, în forma sa actuală, reprezintă astfel o instituţie perfectă pentru lumea actuală. Gioacchino din Fiore, ne amintim, considera perioada în care trăia, la răscrucea secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, drept perioada de declin a celei de-a Doua Epoci, şi privea spre o nouă a Treia Epocă, cea a împlinirii escatologice. Protestantismul nu a căutat o transformare radicală, aşa cum şi-a imaginat Gioacchino cu ideea sa de Biserică spirituală, ci mai degrabă o întoarcere la puritatea Bisericii primare, dar, asemenea lui Gioacchino, a postulat ideea unui declin grav al catolicismului din acele vremuri.

Protestanţii timpurii, spre deosebire de unii radicalişti, nu erau dispuşi să presupună că Dumnezeu abandonase complet Biserica sau că a rămas complet fără mărturisitori. Ei vedeau o continuitate între Biserica primară şi zilele lor în mărturisirea izolată, dar recurentă, a unor mistici şi a unor grupuri pe care catolicismul le condamnase ca eretice: valdezii şi husiţii, grupuri care s-au alăturat rapid Reformei atunci când aceasta a început.

Mai importantă pentru Luther şi Calvin decât acest fir de continuitate pe care îl vedeau în unele dintre mişcările periferice ale Bisericii medievale era continuitatea despre care credeau că există prin prisma conformităţii cu Scriptura. Încă din al doilea secol creştin, Irineu de Lyon subliniase moştenirea apostolică şi prezenta Biserica unită, reprezentată de toţi episcopii săi aflaţi în armonie, ca garant al apostolicităţii. Apostolicitatea a rămas de o importanţă crucială pentru reformatori, dar ei nu o vedeau garantată de continuitatea ierarhiei, deoarece considerau că atât papii, cât şi conciliile au greşit. Ei au găsit apostolicitatea în conformitatea cu scrierile apostolilor, nu cu tradiţiile succesorilor acestora, episcopii. Tradiţia – atât cea a Părinţilor Bisericii, cât şi noile tradiţii ale scolasticii protestante, care se dezvoltau rapid – a continuat să joace un anumit rol în protestantism.

c. Doctrina lui Luther despre Dumnezeu

Doctrina transsubstanţierii i-a dat credinciosului romano-catolic încrederea că, în sacramentul altarului, îl poate „avea“ pe Dumnezeu întrupat, Isus Cristos, prezent cu el în formă trupească. Această doctrină, după cum am văzut, a îndepărtat accentul credinţei catolice de la Cuvântul lui Dumnezeu şi l-a mutat asupra unui eveniment liturgic şi asupra Trupului şi Sângelui sacramental ale lui Cristos. Luther a îndepărtat accentul de pe sacrament şi preoţie şi l-a centrat din nou pe Cuvântul lui Dumnezeu şi pe credinţă. Întrucât în Scriptură avem cuvântul lui Dumnezeu, Luther putea spune: *Habemus Deum*, „îl avem pe Dumnezeu“[8]. Felul în care îl înţelegea pe Dumnezeu era înrădăcinat în experienţa sa personală despre îndreptăţirea prin credinţă, nu în vreo analiză metafizică; el a avertizat împotriva „speculaţiilor despre măreţia lui Dumnezeu“[9].

Doctrina lui Luther despre Dumnezeu era întru totul tradiţională în ceea ce afirma, dar s-a distanţat total în ceea ce priveşte înţelegerea scolastică a

posibilităţii de cunoaştere şi înţelegere a lui Dumnezeu. Pentru Luther, asemenea misticilor germani, Dumnezeu este *Deus absconditus*, „Dumnezeul ascuns“, inaccesibil raţiunii omeneşti. Pentru Luther, ca pentru Augustin înaintea lui, Dumnezeu era în primul rând Voinţa suverană şi de nepătruns. El a combinat într-un mod care rămâne paradoxal accentul puternic pus pe providenţa şi predestinarea lui Dumnezeu cu un interes viu pentru Satana şi puterile sale. Deşi Dumnezeu este suveran şi lucrează chiar şi prin Satana şi prin oamenii nelegiuiţi[10], totuşi Satana este suficient de independent pentru a conduce o rebeliune la scară largă împotriva lui Dumnezeu, chiar până la gradul de a întemeia Biserici false, cum ar fi cele ale lui Thomas Münzer şi Ulrich Zwingli.

Accentuând autoritatea unică a Scripturii şi retrogradând lucrările Părinţilor Bisericii şi deciziile sinoadelor ecumenice, Luther a creat o problemă pentru adepţii săi. Pe de o parte, lutheranii doreau să reafirme teologia tradiţională în ceea ce priveşte doctrinele despre Sfânta Treime şi despre Cristos, dar, pe de altă parte, aceste doctrine nu sunt explicite în Scriptură. Ele sunt produsul teologiei Părinţilor Bisericii şi al conciliilor. Dintre discipolii şi succesorii lui Luther, Philipp Melanchthon a arătat cea mai mare disponibilitate de a prelua intactă moştenirea teologică a Bisericii primare. Alţi lutherani, mai radicali (sau poate mai credincioşi exemplului lui Luther), au încercat să îşi dezvolte întreaga doctrină din paginile Scripturii, fără a recurge aproape deloc la Părinţii Bisericii şi la tradiţia teologică. Acest lucru a produs două rezultate semnificative. Teologii lutherani au scris, unul după altul, lucrări ample de teologie sistematică, pretinzând că le extrag exclusiv din Scriptură. Teologii lutherani au produs în câţiva ani tot atâtea lucrări exhaustive de dogmatică câte a produs Biserica timpurie şi medievală în decursul secolelor. În acelaşi timp, această producţie de mare amploare a dat naştere la o vastă tradiţie teologică lutherană, solidă şi relativ consecventă. Timp de câteva secole, o mare parte din teologia ortodoxă lutherană a constat preponderent în repetarea şi reacţia la scrierile anterioare din cadrul tradiţiei lutherane. În ciuda dispreţului lui Luther faţă de tradiţia teologică, urmaşii săi lutherani au dezvoltat rapid o foarte impresionantă tradiţie teologică proprie. Teologia lutherană ortodoxă modernă poartă o amprentă scolastică la fel de puternică

– limitată la „Părinţii“ lutheranismului – ca şi teologia catolică tradiţională.[11]

d. Cristologia

Cristologia lui Luther a fost la fel de măreaţă ca şi cea a oricărui predecesor romano-catolic; ba chiar mai măreaţă, deoarece, după cum vom vedea, tindea spre monofizism, spre divinizarea naturii omeneşti a lui Cristos. O cristologie înaltă era o necesitate existenţială, dar şi logică pentru Luther, ca o consecinţă a viziunii sale radicale asupra căderii, a robiei voinţei omeneşti, a păcatului şi a depravării omului care rezultă din acestea. Înţelegerea radicală a lui Luther cu privire la păcat şi la cădere era întemeiată atât din punct de vedere experienţial, cât şi teologic. Este foarte bine cunoscută povestea propriei sale lupte cu păcatul şi a incapacităţii sale de a-şi înclina voinţa spre ascultare chiar şi faţă de un Dumnezeu milostiv, până când Dumnezeu i-a dat înţelegerea crucială a îndreptăţirii prin credinţă. Ea a devenit o parte la fel de importantă a tradiţiei teologice şi devoţionale lutherane precum povestea convertirii lui Pavel în drumul spre Damasc.

În viziunea lui Luther, păcatul a corupt fiecare aspect al fiinţei omului, chiar şi, sau mai ales, raţiunea, care a devenit, în consecinţă, „mireasa diavolului“. Din moment ce raţiunea omului este coruptă şi voinţa sa este înrobită, mântuirea omului trebuie să vină ca un dar total gratuit din partea lui Dumnezeu: omul nu poate face nimic pentru a-şi merita mântuirea sau chiar pentru a se pregăti pentru ea. Urmându-l pe Augustin şi anticipând activitatea puţin mai târzie a lui Jean Calvin, Luther a susţinut o formă absolută de predestinare, care echivalează practic cu un determinism total. Precum în cazul lui Augustin, Gottschalk şi al altor predestinaţionişti din tradiţia romano-catolică, viziunea strictă a lui Luther s-a dovedit a fi foarte greu de respectat de către adepţii săi, iar lutheranii, începând cu Philipp Melanchthon, au modificat-o în diferite grade, acordând un loc mai mare exerciţiului voinţei omeneşti.

Concepţia lui Luther despre aservirea voinţei omeneşti a avut implicaţii asupra cristologiei sale. Deşi a acceptat formal doctrina celor două naturi ale lui Cristos, aşa cum a fost definită de Conciliul de la Calcedon,

suspiciunea sa radicală faţă de raţiunea şi voinţa omului l-a predispus să diminueze natura omenească a lui Cristos şi să sublinieze dumnezeirea sa, cel puţin implicit. Cu toate acestea, cristologia sa a fost atât de ortodoxă, încât adversarii săi romano-catolici nu au găsit nimic de criticat aici.

Spre deosebire de acei teologi care priveau Scriptura ca pe un compendiu de adevăruri teologice din care se putea extrage doctrina, Luther a abordat-o cu nevoia existenţială disperată de a găsi un Dumnezeu milostiv şi îndurător. El a fost preocupat în primul rând de sensul ei tropologic, sau moral, adică de aplicarea Scripturii în viaţa credinciosului spre a-i oferi mântuire şi siguranţă.[12] Dezvoltarea spirituală timpurie a lui Luther a implicat o luptă îndelungată cu *Anfechtung* (tradus de obicei prin „ispită“, dar cu o puternică nuanţă de „agresiune duhovnicească“). Pentru Luther, una dintre cele mai importante trăsături ale lui Cristos întrupat era că şi el a îndurat *Anfechtung*, atât în deşert după botez, cât şi în Ghetsimani, înainte de judecata şi răstignirea sa.

Pietatea romano-catolică tradiţională sublinia suferinţele lui Cristos ca model de contemplaţie. Cunoscutul imn german din Vinerea Mare „Fruntea-i sfântă e rănită“ se trage de la Bernard din Clairvaux şi este tipic pentru meditaţia asupra suferinţelor fizice pe care Cristos le-a îndurat pentru noi. Cu toate acestea, în ciuda chinurilor sale, această suferinţă a fost văzută ca o victorie: Isus l-a învins pe Satana şi lumea tocmai prin Cruce. Se lasă impresia că Isus a îndurat în mod suveran umilinţa şi suferinţa trupească, păstrându-şi în acelaşi timp stăpânirea şi autocontrolul spiritual, după cum este rezumat în rugăciunea sa: „Tată, iartă-i, căci nu ştiu ce fac!“ (Luca 23:34).

Luther şi-a dus mai departe conceptul de întrupare a lui Cristos şi de natură omenească adevărată şi şi-a accentuat convingerea că Isus Cristos a suferit o teribilă agonie duhovnicească şi psihologică, adică *Anfechtung*, asemenea nouă. Deşi Luther a negat că Isus a păcătuit vreodată, el a susţinut că pe Golgota Isus a simţit greutatea păcatului nostru şi a fost conştient că era abandonat de Dumnezeu.[13] Pentru Luther era important să ştie că Isus Cristos a suferit şi el sentimentul de a fi blestemat şi abandonat, asemenea lui. „Trebuie să-l înfăşurăm pe Cristos şi să-l recunoaştem înfăşurat în păcate, în moarte şi în toată durerea, la fel ca în carne şi oase“[14]. „Dacă îl

neg pe Cristos ca păcătos, atunci îl neg pe cel răstignit“[15]. Pentru Luther, Crucea nu a fost deloc un semn al biruinței; din contră, a fost cea mai mare umilință posibilă. Luther a făcut tot ce i-a stat în puteri pentru a face evidentă întreaga natură omenească a lui Cristos pentru ascultătorii și cititorii săi. El a subliniat caracterul firesc al nașterii Mariei și, de asemenea, faptul că ea nu numai că l-a alăptat pe Isus, dar a și trebuit să-i schimbe scutecele și să-l spele la fund. Aceste referințe sunt mai puțin eroice decât tipicele meditații medievale despre agonia lui Cristos, însă reprezintă cu siguranță niște implicații legitime ale învățăturii ortodoxe despre întrupare.

Accentul pus de Luther pe natura omenească a lui Isus a constituit o parte din sursa de inspirație pentru omenescul „Isus cel istoric“ al cărturarilor liberali din secolul al XIX-lea, dar Luther era departe de a-l considera pe Isus în primul rând sau exclusiv om. Chiar din contră, Luther l-a identificat pe Isus atât de deplin cu Dumnezeu, încât părea să fie în pericol de a cădea în patripasianism: Isus este „Domnul Savaot și nu există alt Dumnezeu“, „Domnul oștirilor cerești“, „Creatorul tuturor“. Prin plasarea dumnezeirii și a firii omenești într-o netă opoziție, Luther a păstrat elementul paradoxal al doctrinei întrupării: Isus este în același timp „cel mai drept dintre toți și cel mai păcătos, cel mai plin de slavă și cel mai deznădăjduit“[16]. În același mod, credinciosul, întru Cristos, este *simul iustus ac peccator*, „deopotrivă îndreptățit și păcătos“. Cu toate acestea, în ciuda accentului pus pe natura omenească a lui Cristos, înțelegerea sa despre ceea ce Isus putea și a făcut pentru noi era de așa natură, încât părea să ceară ca această natură omenească să-i fie îndumnezeită. Cu alte cuvinte, Luther a prezentat o parte din poziția sa într-un mod care amintește de Apolinarie și de monofiziți. Acest lucru a devenit clar în atitudinea sa față de prima mare controversă în care a fost implicat cu un alt lider important al Reformei, conflictul euharistic cu Zwingli.

e. Noua controversă euharistică

Controversele euharistice din Evul Mediu s-au axat pe problema prezenței *trupești* a lui Cristos în euharistie. Toate părțile aflate în dispută credeau că Isus Cristos este prezent și susțineau că toți credincioșii primeau însuși

trupul şi sângele său. Ceea ce era în dispută era modul în care trupul şi sângele sunt prezente şi cum sunt primite. Soluţia, care implica conceptul de transsubstanţiere, a fost doctrina prezenţei trupeşti a lui Cristos, al cărui trup este consumat fizic de cei care se împărtăşesc, atât de cei care cred cu adevărat, cât şi de cei care participă în mod nevrednic sau cu necredinţă. Din când în când, în timpul Evului Mediu şi din nou la începutul Reformei, au apărut învăţători care susţineau că trupul şi sângele lui Cristos sunt prezente doar prin credinţă şi doar ca simboluri. Însă, în general, marea majoritate a creştinilor credeau în prezenţa *reală* a lui Cristos, chiar şi atunci când nu puteau fi de acord cu privire la modalitatea prezenţei sale. Este important de precizat că cei care negau transsubstanţierea elementelor nu contestau, în general, prezenţa reală a lui Cristos. Cei care afirmau transsubstanţierea făceau acest lucru pentru că nu puteau să conceapă că Isus Cristos este cu adevărat prezent dacă nu era prezent în substanţa trupului şi sângelui său. Cei care acceptau că o prezenţă spirituală este pe deplin reală nu vedeau necesitatea de a postula un miracol al transsubstanţierii.

Deşi Walther Koehler îl numeşte „marele stimulator“, mentalitatea lui Luther era în esenţă conservatoare. Intenţia sa iniţială a fost de a respinge şi de a schimba doar ceea ce era necesar. Din nefericire, în timpul scurtei şederi a lui Luther în custodie la Wartburg, timp de câteva luni, între 1521–1522, Andreas Bodenstein din Karlstadt (numit de obicei pur şi simplu Karlstadt, 1480–1541) a încercat să accelereze cauza Reformei protestante la Wittenberg. După întoarcerea lui Luther, Karlstadt a fost izolat şi forţat să ducă o existenţă de pribegie vreme de câţiva ani, timp în care a produs cinci tratate despre euharistie (1524), în care nega prezenţa reală a lui Cristos. Potrivit lui Karlstadt, cuvântul „acesta“ al lui Isus din „Acesta este trupul meu“ (Marcu 14:22) se referea la trupul său fizic, spre care arăta cu degetul în timp ce vorbea. Luther a reacţionat cu vehemenţă în luna decembrie a aceluiaşi an, iar Karlstadt s-a conformat temporar în 1525.

Totuşi, Karlstadt nu a fost singurul care s-a îndoit de prezenţa trupească a lui Cristos în euharistie. Mult mai influent, Ulrich Zwingli, care începuse să reformeze Biserica din Zürich independent de exemplul lui Luther, a interpretat „este“ din cuvintele consacrării ca având sensul de „înseamnă“.

Zwingli a argumentat că, în măsura în care trupul fizic al lui Cristos şade de-a dreapta Tatălui în ceruri, nu poate fi prezent pe toate altarele din lume atunci când se celebrează împărtășania. Prin urmare, „este“ trebuie să însemne „semnifică“. Luther a respins transsubstanţierea ca pe o ficţiune scolastică, dar a luat „este“ cu strictețe literală și a mărturisit că trupul lui Cristos devine prezent împreună cu elementele în momentul consacrării euharistice.

Pentru a respinge obiecţia raţionalistă a lui Zwingli, Luther a argumentat pornind de la dumnezeirea lui Cristos şi de la doctrina tradiţională a comunicării [sau împărtășirii] atributelor: dacă Isus este pe deplin Dumnezeu, atunci atributele dumnezeirii sale pot fi atribuite și naturii sale omenești, în acest caz trupului său. Divinitatea posedă atributele omniprezenţei, sau ubicuitatea, capacitatea de a fi peste tot în acelaşi timp. Datorită comunicării atributelor, natura omenească a lui Isus trebuie să posede şi ea caracteristica ubicuităţii; astfel, şi trupul său este ubicuu, sau omniprezent[17]. Întrucât Cristos este „o Persoană indivizibilă [și] cu Dumnezeu, acolo unde este Dumnezeu [adică pretutindeni], trebuie să fie și el“[18]. Koehler comentează: „Analizând strict, Luther nu a făcut ca natura omenească să participe la atributele dumnezeirii, ci mai degrabă a făcut ca natura omenească să fie absorbită în unitatea personală, astfel încât să nu mai rămână cu adevărat nici o natură omenească“[19]. Astfel, în efortul său de a apăra prezența reală și trupească a lui Cristos în sacrament, Luther a alunecat în mod periculos spre monofizism, doctrina conform căreia, după întrupare, Cristos posedă o singură natură divină întrupată. De asemenea, Luther şi-a dus înţelegerea privind comunicarea atributelor într-o altă direcţie şi a susţinut că ceea ce se spune despre natura omenească a lui Cristos trebuie spus şi despre dumnezeire: „Cred astfel că nu numai natura omenească, ci şi natura dumnezeiască sau adevăratul Dumnezeu a suferit pentru noi şi a murit […] astfel, se poate vorbi pe bună dreptate despre moartea lui Dumnezeu“[20]. Această terminologie amintește de patripasianism sau de modalismul sabelianist și a furnizat un punct de plecare pentru lutheranii care au participat la mișcarea de scurtă durată a teologiei morţii lui Dumnezeu din anii 1960.

Doctrina transsubstanţierii – nu cea a prezenţei reale – a transformat

natura devoțiunii catolice și a vieții spirituale. Ea nu a creat problemele doctrinare și etice pe care Reforma a încercat să le rezolve, dar, odată ce a fost transformată în dogmă cu caracter normativ, în 1215, a făcut imposibilă rezolvarea lor treptată și pașnică. Transsubstanțierea a fost o formulă teologică menită să apere doctrina esențială a prezenței *reale* a lui Cristos, dar a creat probleme neașteptate, părând să dea preoților și Bisericii puteri transcendente, miraculoase. Luther, ca și predecesorii săi romano-catolici conservatori, era convins că era esențial să apere doctrina prezenței reale. Cei care au contestat-o au mers mai departe decât Ratramnus sau Berengar din Tours, deoarece doreau să reducă euharistia la un simplu simbol sau comemorare. Luptând pentru a apăra doctrina prezenței reale, Luther, ca și predecesorii săi catolici, a recurs la o explicație teologică care, privită retrospectiv, pare să fi dat naștere la mai multe probleme decât a rezolvat.

În cadrul Colocviului de la Marburg din 1529, Luther și Zwingli au reușit să cadă de acord asupra a paisprezece dintre cele cincisprezece puncte aflate în discuție, dar s-au despărțit în privința celui de-al cincisprezecelea punct. Luther a vrut să insiste asupra faptului că cuvântul *est*, „este“, din Marcu 14:22 înseamnă exact ceea ce spune: pâinea *este* trupul lui Cristos. Zwingli l-a interpretat drept *significat*, „semnifică“. Contrariat, Luther i-a spus reformatorului elvețian: „Voi aveți un alt spirit decât al nostru“[21]. Zwingli era preocupat ca nimic să nu fie făcut pentru a spiritualiza adevărata natură omenească a lui Cristos; identitatea sa cu noi, ca ființă omenească reală, în carne și oase (asupra căreia Luther însuși a insistat atunci când a discutat despre întrupare), trebuia să fie păstrată, chiar și întru slavă. Dacă Isus șade de-a dreapta Tatălui în ceruri, atunci trupul său fizic, care prin însăși natura sa are o dimensiune limitată, nu poate fi prezent la slujbele de împărtășanie de pe pământ.

În efortul său de a asigura realitatea prezenței lui Cristos cu noi, Luther era convins că aceasta trebuie să fie trupească pentru a fi reală; prin urmare, trupul trebuie să fie prezent în împărtășanie. În măsura în care trupul nu este prezent în mod evident pentru nici un simț omenesc și având în vedere faptul că înțelegerea normală a cuvântului „trup“ este aceea de ceva ce poate fi perceput de simțuri, era necesar ca Luther să-și modifice definiția de „trup“ pentru a putea afirma că trupul este prezent atunci când este

oficiată împărtășania. Din nefericire, un trup omniprezent nu seamănă cu nimic din ceea ce cunoaștem și este greu de crezut că ar mai putea fi numit trup. Luther a explicat că Isus Cristos a fost omniprezent chiar și atunci când se afla pe pământ și a continuat spunând că, într-un anumit sens, și credincioșii sunt omniprezenți: „Nu numai Cristos a fost în ceruri în timp ce a umblat pe pământ, ci și apostolii, dar și noi toți, care suntem muritori aici pe pământ, în măsura în care credem în Cristos“[22].

Pentru a apăra doctrina prezenței reale, Luther pare să mărturisească un fel de dublă realitate: realitatea fizică, de care suntem cu toții conștienți, și o altă realitate conform căreia Cristos este întotdeauna în ceruri, iar cei care cred în el sunt întotdeauna împreună cu el acolo. Nu e nimic ciudat în a proclama o dublă realitate, fizică și spirituală; acest lucru este în concordanţă cu viziunea lumii din Noul Testament. Ceea ce este aparte la Luther este insistența sa de a numi această a doua realitate fizică, sau trupească, la fel ca pe prima. Dacă „trup“ nu mai este ceea ce înțelegem noi în mod normal că este, atunci a spune că Isus Cristos este om și are un trup real nu va mai fi la fel de lipsit de ambiguitate.

Implicațiile doctrinei euharistice lutherane pentru cristologie sunt monofizite sau docetiste: pe de o parte, dacă trupul lui Cristos este omniprezent, atunci este greu de conceput ca trup *omenesc*, și este greu de imaginat ce mai poate rămâne din natura sa omenească. Pe de altă parte, dacă Cristos este cu adevărat cu noi în euharistie, deși trupul său pare să fie absent, este ușor să se tragă concluzia că atunci când trupul său părea să fie cu noi, sau părea să fie omenesc, era de fapt doar o aparență.

Luther însuși a rezistat cu fermitate tuturor tendințelor de a abandona realismul doctrinei calcedoniene a celor două naturi ale lui Cristos, dar încercarea sa de a explica prezența reală conține implicații care ar putea să o submineze dacă ar fi lăsată să se desfășoare pe deplin. Crezul de la Calcedon a limitat în mod explicit speculațiile. Această limitare este iritantă, dar necesară dacă nu vrem ca doctrina celor două naturi într-o singură persoană să dea naștere unor absurdități logice. Luther însuși a respectat aceste limite, în ciuda înclinației sale pentru paradox. Dar, în secolul de după Luther, încercarea mai multor lutherani ortodocși de a aplica atributele divinității într-un mod temeinic omului Isus Cristos va avea

ca rezultat o poziţie cristologică care practic pare să-i desfiinţeze adevărata natură omenească.

Controversa euharistică dintre Luther şi Zwingli arată cât de dificil este chiar şi pentru învăţătorii creştini dedicaţi şi bine intenţionaţi să explice şi să interpreteze o doctrină creştină fundamentală, cum este cea a întrupării, fără a crea mai multe probleme decât pot rezolva. Mesajul Noului Testament îi confruntă pe credincioşi cu o serie de mistere extraordinare şi, în acelaşi timp, îi invită să-şi folosească mintea în efortul de a le proclama şi interpreta. Există un punct în proclamarea misterului în care înţelegerea omenească îşi atinge limitele. A se opri prea curând în efortul de a înţelege şi de a interpreta îl lasă pe credincios în faţa unei contradicţii sau a unei absurdităţi; a merge prea departe îl conduce adesea la o imposibilitate logică. Una dintre cele mai mari provocări pentru mărturisirea creştină este aceea de a explica, atât cât se poate explica şi, astfel, de a nu-i lăsa pe credincioşi în ignoranţă acolo unde clarificarea este posibilă. În schimb, trebuie să ştie unde să se oprească atunci când limitele înţelegerii au fost atinse, pentru ca astfel să nu fie încălcată taina lui Dumnezeu: „Ascunse sunt cele ale Domnului Dumnezeului nostru“ (Deuteronom 29:29). Luther, ca mulţi alţi mari teologi, a respectat limitele. La fel ca adepţii altor lideri, unii dintre adepţii săi, în încercarea de a fi fideli intuiţiilor sale şi de a continua să construiască pe bazele sale, s-au împotmolit în probleme care nu puteau fi rezolvate. O reacţie la aplicarea deplină şi completă a atributelor dumnezeirii la omul Isus Cristos a fost întoarcerea monedei şi aplicarea atributelor omeneşti lui Dumnezeu, astfel încât în secolul XX s-a spus – într-un sens cu totul diferit de sensul lui Luther – că Dumnezeu este mort.

f. Comunicarea atributelor

După cum ne amintim, conceptul de „comunicare“ sau „împărtăşire a atributelor“ este un termen teologic tehnic pentru a exprima implicaţiile celor două naturi ale lui Cristos unite într-o singură Persoană. Aceasta înseamnă că, datorită unităţii Persoanei, ceea ce este atribuit dumnezeirii poate fi atribuit naturii omeneşti şi invers. La mijlocul secolului al XVI-lea, dumnezeirea lui Cristos a fost negată de o serie de extremişti de diferite

feluri. A doua şi a treia generaţie de teologi protestanţi au considerat necesar să expună doctrina mai riguros decât prima. Un exemplu de prim rang este Martin Chemnitz (1522–1586), care a încercat să sistematizeze şi să clarifice înțelegerea lui Luther despre comunicarea atributelor.

În viziunea lui Luther, natura divină pătrunde pe deplin natura omenească în Cristos, aşa cum sufletul pătrunde trupul. Luther nu a afirmat, aşa cum făcuse Apolinarie, că natura divină sau Logosul este sufletul lui Cristos. Dimpotrivă, el a afirmat că Isus Cristos are un suflet omenesc, ba chiar că are o viaţă psihologică omenească şi a suferit o ispitire (*Anfechtung*) reală. Dar câte dintre atributele divine pot fi în mod real împărtăşite de un om fără a-i distruge total natura omenească? Chemnitz a împărţit *idiómata*, „caracteristicile (atributele) personale“ ale lui Dumnezeu, în trei *genera*, sau clase: *genus idiomaticum*, care include aşa-numitele atribute pozitive, sau comunicabile precum mila, dreptatea, iubirea şi adevărul. Al doilea *genus*, numit *apotelesmaticum*, implică scopul sau lucrarea răscumpărării, care aparţine de asemenea ambelor naturi, omenească şi divină. Cea de-a treia categorie, *genus maiestaticum*, implică atributele problematice despre care în mod normal s-ar spune că aparţin doar divinităţii: atributele neîmpărtăşibile ale măreţiei, cum ar fi infinitatea, eternitatea şi imuabilitatea. Atributul omniprezenţei ține de *genus maiestaticum*. Poate natura omenească a lui Cristos să se împărtăşească din atributele maiestăţii şi să rămână omenească? Luther şi adepţii săi au afirmat fără echivoc că se poate; această afirmaţie este cea care face ca teologia lutherană să pară uneori monofizită, în ciuda adeziunii sale formale la învăţăturile Conciliului de la Calcedon.

În mod logic, Chemnitz ar fi trebuit să ia în considerare şi un al patrulea *genus*, un *genus tapeinoticum*, cel al atributelor smereniei, deoarece logica ar spune că dumnezeirea participă şi ea la atributele umile ale naturii omeneşti a lui Cristos. Această temă nu a fost dezvoltată la vremea respectivă, fără îndoială pentru că atribuirea de însuşiri omeneşti lui Dumnezeu ar fi ameninţat cu distrugerea dumnezeirii sale. În zilele noastre, ea a fost dusă până la concluzia sa ultimă în proclamarea morţii lui Dumnezeu. În loc să se ocupe pe larg de natura omenească a lui Cristos, ortodoxia lutherană a preferat să se concentreze asupra condiţiei sale de

umilinţă.

g. Cele două condiţii ale lui Cristos

O distincţie a fost făcută între Cristos în *status humiliationis*, în „starea (condiţia) de umilinţă“, şi Cristos în *status exaltationis*, în „starea de preamărire (slăvire)“. În ambele condiţii, conceptul de comunicare a atributelor produce probleme logice. Ce s-a întâmplat cu atributele dumnezeirii în timpul umilinţei? Isus însuşi afirmă că nu este omniscient (Marcu 13:32), un text care rămâne o provocare pentru cristologia ortodoxă. În Filipeni 2:5–8, Pavel vorbeşte despre Isus în termeni de golire de sine; care este semnificaţia reală a acestei goliri, sau *kénosis*, pentru dumnezeirea lui Cristos? Dacă este vorba pur şi simplu de faptul că Isus nu şi-a folosit puterea dumnezeiască sau nu a permis ca aceasta să fie văzută, ci a tăinuit-o, aşa cum spune Luther[23], atunci este greu de spus că a fost cu adevărat om sau că a fost pentru o vreme părăsit de Dumnezeu şi că a stat în faţa abisului, aşa cum sublinia Luther cu tărie.

Ipoteza conform căreia Cristos doar şi-a tăinuit şi nu şi-a folosit puterile dumnezeieşti pe care le poseda pe deplin se numeşte *krypsis*, „ascundere“, mai degrabă decât *kénosis* şi nu pare să se potrivească cu Filipeni 2:7 şi cu celelalte texte din Noul Testament care vorbesc despre natura omenească a lui Isus şi despre limitele ei. În secolul al XVII-lea, teologii lutherani ortodocşi de la Universitatea din Tübingen, conduşi, de exemplu, de Theodore Thummius († 1630), au interpretat conceptul de „gen al maiestăţii“ în sensul de *krypsis* mai degrabă decât de *kénosis*, susţinând că Isus Cristos, din momentul zămislirii sale, a fost aşezat la dreapta maiestăţii dintru înălţimi şi că şi-a exercitat în mod constant întreaga maiestate în timp ce se afla pe pământ, chiar şi în momentul morţii sale. Walther Koehler comentează: „Ce mult a fost banalizată minunata idee a lui Luther despre Dumnezeul cel ascuns!“[24].

Întruparea pare să fi devenit doar un joc de teatru. Aceşti teologi „criptici“ au fost combătuţi de lutheranii „chenotici“ de la Universitatea din Giessen, conduşi de Balthasar Mentzer (†1627): ei susţineau că, deşi Isus Cristos a primit pe deplin toate atributele divinităţii în momentul conceperii sale, cu rare excepţii, s-a abţinut de la exercitarea lor. Mai exact, nu le-a

exercitat în mod „criptic“. Dacă poziția Școlii de la Tübingen pare să facă din natura omenească a lui Isus nimic mai mult decât un gigantic Dumnezeu de tipul „ca și cum“, care arată și se comportă ca și cum ar fi om, dar, în același timp, își exercită în secret suveranitatea asupra universului, poziția Școlii de la Giessen permite cel puțin postulatul unui Isus omenesc. Lutheranismul ortodox a urmat, în esență, Școala de la Tübingen; articolul VIII al Formulei lutherane de concordie (1577) înțelegea golirea de sine în termeni de simplă ascundere. Toți lutheranii au fost de acord că Isus Cristos cel proslăvit, după învierea și înălțarea sa, posedă într-adevăr atributele maiestății și, prin urmare, poate fi și este omniprezent, într-un sens în care acest lucru nu a fost deloc adevărat pentru Isus în timpul slujirii sale pământești. Acest concept de ubicuitate, la care Luther a recurs pentru a-și susține punctul de vedere asupra prezenței trupești a lui Cristos în euharistie, a fost cel care a dus apoi la ruptura ireconciliabilă cu Zwingli.

4. Zwingli și Calvin

a. Ulrich Zwingli

Ulrich sau Huldreich („bogat în favoruri“) Zwingli (1484–1531) era cu doar șapte săptămâni mai tânăr decât Luther și a ajuns să-și formeze propriile convingeri reformate înainte ca Luther să afișeze cele 95 de teze. L-a cunoscut pe Erasmus (cca 1466–1536) la Basel și a fost puternic influențat de umanismul acestuia, deși ramura zwingliană a Reformei s-a îndepărtat în cele din urmă mai mult decât a făcut-o vreodată Luther de pietatea catolică pe care Erasmus a continuat să o practice. Zwingli a subliniat faptul că nu a fost influențat în mod determinant de Luther; și într-adevăr, la început a intenționat doar o purificare erasmiană a creștinismului, nu o reformă lutherană. Activitățile reformatoare ale lui Luther fuseseră declanșate de un abuz religios, mai exact de vânzarea indulgențelor. Luther a denunțat acest trafic drept o speranță deșartă și înșelătoare, care îi împiedica pe păcătoșii frământați să se încreadă doar în Cristos și, prin urmare, să fie mântuiți.

Zwingli fusese capelan în trupele de mercenari elvețieni în campaniile

din Italia, inclusiv în înfrângerea dezastruoasă a elveţienilor de către Francisc I al Franţei la Marignano (Melegnano) în 1515. Primul său impuls a fost o încercare de a pune capăt recrutării soldaţilor elveţieni ca mercenari străini, o practică legată de privilegiile papale. În 1520 a renunţat la renta papală pe care o primea pentru că facilita astfel de recrutări în numele papei. Primul tratat reformator al lui Zwingli a fost publicat în 1522, *Despre alegerea şi libertatea alimentelor*, ca răspuns la o încercare a episcopului de Konstanz de a impune abstinenţa de la carne în timpul Postului Mare; aşadar, o dispută mai banală decât cea a indulgenţelor. Protestul său a provocat în mod involuntar o revoltă iconoclastă la Zürich, în toamna anului 1523, la un an după ce Karlstadt declanşase în mod deliberat iconoclasmul în Wittenberg. Eforturile reformatoare ale lui Zwingli au solicitat participarea directă a consiliului municipal din Zürich, în condiţiile în care Zürich era o republică, nu un principat feudal. Legăturile strânse ale lui Zwingli cu autorităţile din Zürich şi cu politicile acestora l-au determinat ca în anul 1525 să promoveze pedeapsa cu moartea pentru unii dintre primii anabaptişti[25], iar faptul că a pledat pentru folosirea mijloacelor militare pentru a promova Reforma în Elveţia centrală avea să-i aducă moartea în luptă în anul 1531.

Spre deosebire de Luther, care şi-a petrecut anii hotărâtori din punct de vedere spiritual într-o mănăstire şi ca profesor de teologie, Zwingli a fost un om de lume: preot, dar şi militar, umanist şi politician. Spre deosebire de Luther, care se temea şi detesta raţiunea omenească, Zwingli a fost un raţionalist, foarte apropiat de spiritul lui Erasmus. Nu doar Scriptura, ci şi raţiunea omenească este o normă prin care credinţa şi pietatea pot fi reformate. El a accentuat puternic predestinarea şi a mers dincolo de Luther şi chiar mai departe decât va merge Calvin câţiva ani mai târziu, susţinând că Dumnezeu a intenţionat păcatul pentru a-şi manifesta slava. Zwingli îi vedea pe marii oameni ai Antichităţii păgâne ca predestinaţi la mântuire. El nu credea despre căderea lui Adam că a fost atât de radicală pe cât susţinea Luther. În consecinţă, a avut o atitudine pozitivă faţă de autorităţile lumeşti, spre deosebire de Luther[26], şi a fost mai dispus decât acesta să participe la exercitarea puterii politice; în cele din urmă şi-a găsit moartea într-o bătălie provocată chiar de el, atunci când Zürichul a încercat să constrângă

cantoanele romano-catolice din Elveţia centrală să accepte Reforma prin instituirea unei blocade (bătălia de la Kappel, 11 octombrie 1531).

Zwingli a început să raţionalizeze conceptul de „Cină a Domnului“ încă din 1523, atunci când a aflat de opiniile neerlandezului Cornelius Hoen, care interpreta „este“ din Marcu 14:22 în sensul de „semnifică“. Zwingli i-a convins pe Johannes Oecolampadius (1482–1531) şi Martin Bucer (1491–1551), reformatori din Basel şi Strasbourg, să îl urmeze în acceptarea unei înţelegeri simbolice a prezenţei lui Cristos. Johann Bugenhagen (1485–1558), colegul lui Luther la Wittenberg, l-a atacat pe Zwingli, care i-a răspuns în 1527; Luther şi-a folosit condeiul împotriva lui Zwingli într-un tratat, *Că aceste cuvinte ale lui Cristos „Acesta este Trupul Meu“ încă rezistă ferm împotriva fanaticilor*“ (aprilie 1527). Zwingli a răspuns, iar Luther a replicat cu scrierea *Mărturisirea despre Cina Domnului* (martie 1528).

Sensibilitatea lui Luther faţă de încercările de a schimba doctrina prezenţei reale într-o prezenţă simbolică fusese cu siguranţă sporită din cauza faptului că aceasta era una dintre poziţiile promovate de excentricul Karlstadt, cel care încercase să preia conducerea Reformei la Wittenberg în timp ce Luther era retras în castelul de la Wartburg. Pe lângă propriile convingeri cu privire la caracterul crucial al prezenţei reale, Luther era foarte precaut faţă de tot ceea ce considera a fi o încercare de a schimba direcţia Reformei pe care o lansase. Faptul că Zwingli pretindea cu insistenţă că a redescoperit sensul Evangheliei, independent de Luther, nu l-a făcut, desigur, pe Luther mai prietenos.

În ciuda verdictului aspru al lui Luther la adresa lui Zwingli, trebuie recunoscut că reformatorul din Zürich a fost la fel de credincios crezurilor ecumenice precum Luther. Zwingli a acceptat pe deplin dumnezeirea lui Cristos; ba chiar a susţinut că această doctrină este necesară mântuirii noastre. Cu toate acestea, spre deosebire de Luther, el a văzut lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos în mare măsură în depăşirea obstacolelor aflate în calea mântuirii noastre; apoi, prin exemplul şi predicarea sa, Cristos ne-a învăţat doctrina şi morala mântuitoare.[27] Pentru Luther, cel mai important aspect al naturii omeneşti a lui Cristos consta în identificarea cu noi; ecourile lui Irineu se aud clar. Pentru Zwingli, natura omenească a lui

Isus are mai degrabă o semnificaţie psihologică decât ontologică: Isus va fi în mod natural înţelegător cu noi pentru că este fratele nostru şi cunoaşte şi împărtăşeşte slăbiciunile noastre omeneşti (Evrei 2:12–13, 4:15–16). Datorită naturii sale omeneşti, Isus nu este atât arhetipul sau modelul nostru, aşa cum spunea Luther, ci mai degrabă exemplul nostru moral care trebuie observat şi imitat. Asemenea multor scriitori medievali, Zwingli a pus accentul pe exemplul lui Cristos. Scriitorii medievali, precum Bernard, puneau accentul pe suferinţele lui Cristos, în timp ce Zwingli punea accentul pe ascultarea şi învăţătura sa, dar amândoi au subliniat astfel realizările lui Cristos, fie că era vorba de suferinţă sau de ascultare. Luther, în schimb, a pus accentul pe ispitele şi îndoielile sale, ceva ce juca un rol foarte mic în gândirea lui Zwingli. Pentru Zwingli, Isus nu a fost niciodată victima unei adevărate ispite de a păcătui; Isus apare ca un erou, „blând“, „prietenos“, „fără de moarte“ şi „dulce mirositor“[28].

Şi Zwingli a acceptat doctrina comunicării atributelor, dar i-a schimbat semnificaţia. El nu putea concepe creatura, adică natura omului, ca împărtăşind vreun atribut fundamental al creatorului. Zwingli vorbeşte despre Cristos ca zămislit în Fecioara Maria, dar nu din trupul ei, astfel încât respingea de fapt formularea antinestoriană, calcedoniană, *Theotókos*, „cea născătoare de Dumnezeu“. Doar fiinţa omenească s-a născut şi doar cea omenească a trăit abandonul Crucii. Deşi în 1523 încă spunea despre Cristos că este „omniprezent, fiindcă este Dumnezeul cel veşnic“[29], odată ce s-a implicat în disputa euharistică a urmat logica aristotelică, afirmând că finitul nu poate deveni infinit. „Omniprezenţa poate aparţine doar divinităţii şi nu poate fi comunicată în nici un caz naturii omeneşti. Trupul său, chiar şi după înviere, nu poate fi în nici un fel omniprezent asemenea divinităţii; însă potrivit naturii lui divine, el este pretutindeni.“[30] Consecinţa evidentă a acestei analize este o scindare în două a unităţii Persoanei lui Isus Cristos. „Dacă la Luther există ameninţarea monofizismului, în care o natură este absorbită de cealaltă, la Zwingli există cea a nestorianismului, în care cele două naturi se despart una de cealaltă, deşi nici una dintre aceste două ameninţări nu era intenţionată.“[31]

Zwingli a interpretat comunicarea atributelor drept *allóiosis*, sau o „echivalenţă“, înlocuirea unui termen cu altul: datorită unităţii Persoanei lui

Cristos, fiecare din cele două naturi unite în Persoana sa poate fi înfăţişată în termenii celeilalte; nu este împărtăşire reală, ci mai degrabă o predicaţie verbală. Luther a condamnat această interpretare drept opera diavolului şi a bunicii sale[32], dar logica lui Zwingli şi-a găsit ascultători atenţi; chiar şi Melanchthon a început să „zwingleze“ după întâlnirea cu Zwingli de la Marburg. Melanchthon a modificat viziunea lui Luther despre agonia din Grădina Ghetsimani, interpretând-o ca pe o rezistenţă a lui Isus faţă de Tatăl şi a văzut în ea doar cutremurarea naturii omeneşti, care era pusă la încercare dincolo de limitele ei[33]. Asemenea lui Zwingli, Melanchthon a interpretat ispitirea lui Isus ca pe o autoînşelare din partea lui Satana. Isus nu putea fi ispitit cu adevărat, însă Satana s-a amăgit crezând că acest lucru ar fi posibil.

Într-o notă mai frivolă, deşi chiar s-a dorit a fi ceva destul de serios, susţinătorul lui Luther, Johann Brenz, a propus o argumentaţie inedită contra ideii asupra căreia Zwingli insista, conform căreia trupul lui Cristos este prezent fizic la dreapta lui Dumnezeu în ceruri. Brenz a socotit distanţa dintre pământ şi cer cu ajutorul propriilor sale calcule şi a ajuns la o distanţă de 16.338.562 de mile germane[30]. Având în vedere viteza de înălţare a lui Isus de pe Muntele Măslinilor, aşa cum a estimat-o, Brenz a tras concluzia că trupul lui Isus încă nu ar fi putut să ajungă la cer până în secolul al XVI-lea.[34]

b. Jean Calvin

Jean Calvin (1509–1564) nu a dat numele său nici unei Biserici, spre deosebire de Luther, Menno Simons şi Kaspar Schwenkfeld. Cu toate acestea, gândirea lui Calvin a avut o influenţă mult mai profundă şi mai pătrunzătoare asupra protestantismului decât cea a lui Luther. Fără Luther, protestantismul cu greu ar fi putut începe; fără Calvin, cu greu ar fi putut supravieţui. Calvin era cu 26 de ani mai tânăr decât Luther şi Zwingli. Întrucât Biserica sa este numită şi reformată, există tendinţa de a-l considera pe Calvin mai apropiat de Zwingli decât de Luther. Acest lucru este doar parţial adevărat. Calvin are multe în comun atât cu Luther, cât şi cu Zwingli, dar în multe privinţe diferă de amândoi. În ceea ce priveşte problema euharistiei, el a afirmat în mod categoric prezenţa reală a lui

Cristos, respingând orice interpretare pur simbolică sau comemorativă. El nu a acceptat explicația lutherană privind modul în care se realizează prezența lui Cristos și a respins conceptul de ubicuitate, care, în opinia sa, făcea din natura omenească a lui Isus doar o aparență. Ca și Zwingli, el a susținut că Isus Cristos și-a păstrat trupul omenesc preaslăvit, dar încă limitat în dimensiunile sale, și că acesta va rămâne în ceruri până la a doua venire.[35] Cu toate acestea, Calvin afirma că Cristos ne este prezentat cu adevărat în sacrament, ca și cum ar fi acolo, pentru a fi văzut și atins.[36] Astfel, el a afirmat realitatea prezenței lui Cristos, dar nu a încercat să o explice.[37]

5. Extremiștii și spiritualiștii

Povestea Reformei protestante este de obicei prezentată drept istoria lutheranilor și a reformaților și, poate, a anglicanilor, adică a acelor Biserici care au obținut protecția și ajutorul guvernelor și care au putut conta pe sprijin politic pentru a-și implementa reformele. George H. Williams a folosit expresia de „Reformă magistrală“ pentru a deosebi aceste Biserici de un alt grup, pe care îl atribuie „Reformei radicale“[38]. Mulți extremiști se deosebeau atât de catolicism, cât și de reformatorii magisteriali, care în esență păstrau ortodoxia calcedoniană. În măsura în care protestanții ortodocși au pus accentul pe comunicarea atributelor, s-au trezit implicați în familiara și dificila problemă de a încerca să explice cum pot fi unite divinitatea și natura omenească într-o singură Persoană. Deși multele grupuri radicale erau diferite unele de altele, toate respingeau autoritatea conciliilor și a crezurilor. Crezul Calcedonian fusese ridicat ca o barieră în calea speculațiilor cristologice care ar fi putut conduce la erezie; îndepărtându-se de utilizarea crezului, extremiștii au devenit deschiși speculațiilor și, curând, mulți dintre ei aveau să reînvie vechi erezii.

Printre diversele tendințe ale Reformei radicale, două sunt demne de atenția noastră aici: ucenicia radicală și spiritualitatea radicală, care apar uneori separat, alteori împreună. La fel ca franciscanii, valdezii și beghinele, care doreau să trăiască credința creștină printr-o solidă ucenicie, o serie de grupuri radicale din epoca Reformei au fost mult mai interesate

de reformarea vieții creștine decât de doctrină și, în consecință, au rămas doctrinar mai mult sau mai puțin ortodoxe. Totuși, în general, dorința de a avea un standard radical de ucenicie a fost asociată cu o dihotomie dualistă între elementul spiritual și cel carnal sau secular. O trăsătură comună a acestor spiritualiști radicali era sentimentul că ceea ce este cu adevărat spiritual nu poate fi limitat la „carne“, nici la un text scris, tipărit, ca în cazul Cuvântului lui Dumnezeu, nici la un trup omenesc, ca în cazul lui Cristos, Cuvântul viu. Acest lucru i-a adus imediat în conflict cu teologia catolică și protestantă, care acceptau Crezul de la Calcedon.

Abandonând formula definitorie a celor două naturi de la Calcedon, extremiștii erau liberi să se dedice implicațiilor naturii omenești sau ale celei divine, fără a fi nevoiți să se preocupe de ambele naturi. Un număr mai mic a revenit la o viziune ariană sau adopțianistă asupra lui Cristos, iar primele semne ale ereziei moderne a unitarianismului începeau să apară. Un grup mai mare a accentuat dumnezeirea ființei lui Cristos într-o asemenea măsură, încât natura omenească părea să dispară; în acest sens aveau multe în comun cu primii monofiziți, deși de obicei nu atingeau profunzimea lor teologică.

După cum știm, Crezul Calcedonian subliniază faptul că Isus a fost un om real, „consubstanțial cu noi după natura omenească“ și, ca atare, implică faptul că a avut o istorie de viață omenească. Creștinii calcedonieni au arătat în mod tradițional un interes mult mai mare pentru doctrina despre Cristos decât pentru istoria lui omenească. *Deși justificarea scrierii unei vieți a lui Isus cel istoric este în mod clar implicită în doctrina celor două naturi ale Crezului de la Calcedon, de fapt, creștinii au devenit interesați să o scrie doar atunci când nu au mai crezut în punctele esențiale ale crezului*.

Prin separarea divinității și a naturii omenești, imaginației i se dă frâu liber pentru a-l aborda pe Cristos nu ca pe o Persoană istorică, omenească, ci mai degrabă ca pe un principiu cosmic spiritual sau ideal. La un capăt al spectrului radical se aflau oameni precum Laelius și Faustus Socinus, cărora li se pot atribui originile unitarianismului modern; ei erau interesați de Isus omul. La cealaltă extremă avem speculațiile cosmice ale lui Sebastian Franck (1499–1543) și ale altor filozofi naturaliști. Cel mai mare grup de extremiști, numiți colectiv Anabaptiști, nu se încadrează în nici una dintre

aceste extreme. Ei au luat istoricitatea lui Isus cât se poate de în serios şi, în acelaşi timp, au subliniat divinitatea sa. Pentru că le era greu să conceapă că dumnezeirea este implicată în natura omenească păcătoasă, dar doreau totuşi să-i facă dreptate lui Isus ca om, ei l-au conceput ca pe un alt fel de om, un om îndumnezeit, precum credeau vechii monofiziţi. Pentru a face acest lucru, au dezvoltat un concept nou, cel al „trupului ceresc“, sau paradisiac, al lui Cristos.

a. Trupul ceresc

O serie de teologi radicali, printre care nu numai Thomas Münzer (cca 1489–1525) sau Melchior Hoffmann (cca 1495–1543), ci şi Kaspar Schwenkfeld (1489–1561) şi Menno Simons (1496–1561), ambii fondatori ai unor Biserici care există şi astăzi (Biserica Schwenkfelder şi Biserica Menonită), au susţinut conceptul unui trup ceresc al lui Cristos, aceasta pentru a evita contactul dumnezeirii cu trupul nostru omenesc şi păcătos. Menno spunea despre Isus că este născut „în“ trupul Mariei, dar nu din el: aşa cum o rază de lumină trece printr-un pahar de apă şi este refractată de acesta, dar nu capătă substanţă din el, tot aşa trupul ceresc al lui Isus a trecut prin corpul Mariei fără să ia nimic din el. În opinia lui Melchior Hoffmann, Cuvântul „a devenit“ trup şi nu a luat trup din Maria. Dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, Isus ar fi făcut parte din neamul păcătos al lui Adam, un gând intolerabil (deşi este exact punctul de vedere al cristologiei ortodoxe şi al doctrinei ortodoxe a ispăşirii substitutive a lui Cristos!). Schwenkfeld nega şi el orice comunicare a atributelor: începând cu zămislirea sa, Cristos a avut un trup de slavă sau îndumnezeit, nu un trup omenesc.

În ce măsură a fost acest concept de „trup ceresc“ un produs secundar al mişcării Reformei? George Williams îl vede ca pe o consecinţă a încercării reformatorilor de a apăra doctrina de la Calcedon, respingând totodată învăţătura romano-catolică larg răspândită cu privire la Imaculata Concepţie a Mariei (şi anume, că Maria a fost într-adevăr concepută prin uniunea sexuală naturală a părinţilor ei, doar că din momentul zămislirii a fost miraculos ferită de pata păcatului originar, căruia îi sunt supuşi toţi ceilalţi oameni). Radicaliştii susţineau, la fel ca romano-catolicii, că dacă Isus s-a

născut dintr-o mamă pătată de păcat, el însuşi nu putea fi fără de păcat. Soluţia catolică a fost doctrina imaculatei conceperi a Mariei şi a neprihănirii perpetue; soluția extremiștilor a fost să explice că, deși Isus a fost născut și purtat în pântecele Mariei, nu s-a născut din ea și nu s-a întrupat de la ea. Williams consideră că apariția bruscă a conceptului de trup ceresc este o consecință a conceptului medieval conform căruia hrana cerească a euharistiei este în mod real trupul lui Cristos. Dacă este într-adevăr trupul său, este în mod evident foarte diferit de al nostru. Acest lucru sugerează că „trupul“ în care s-a întrupat Cuvântul a fost dintotdeauna de o natură diferită și nu întocmai ca a noastră.

Clement Ziegler, un teolog radical din Strasbourg, a scris că Fiul a avut un trup născut din Tatăl, în sânul Treimii, înainte de întemeierea lumii: „Dacă splendoarea primului trup [ceresc] nu ar fi existat în cel de-al doilea trup al lui Cristos, pe care l-a luat din Fecioara Maria, trupul carnal al lui Cristos ar fi fost muritor şi nu ar fi înviat […] De ce, aşadar, nu socotim trupul lui Cristos potrivit divinităţii sale, în loc să îl luăm conform naturii omeneşti a cărnii?“[39] Melchior Hoffmann a negat faptul că Isus a avut un trup omenesc, asemenea gnosticului Valentin, din secolul al II-lea, conform căruia Cristos şi-a adus cu sine trupul din ceruri. Cristos nu a luat nimic de la Maria, ci a trecut prin ea „ca apa printr-o conductă“. Teoria medievală conform căreia perlele se formează prin roua care coboară din cer şi se cristalizează în stridii a fost aplicată de Hoffmann naşterii lui Cristos.

Spre deosebire de Hoffmann, Kaspar Schwenkfeld susţinea în mod oficial existenţa a două naturi în Cristos, dar considera şi că natura omenească a lui Cristos este „născută, nu făcută“. Întrucât natura omenească a lui Cristos este necreată, credinciosul care intră în comuniune cu el începe şi el să dobândească o natură diferită, necreată. Este evident că o mare parte dintre aceste speculaţii reprezintă un efort de a depăşi dualitatea dintre Creator şi creaţie, dintre Duh şi carne, care îi frământa pe gnostici şi pe alţi dualişti. Dihotomia biblică fundamentală dintre Creaţie şi Cădere, dintre voinţa lui Dumnezeu şi răzvrătirea păcătoasă a omului, capătă un rol secundar.

Cel mai influent dintre cei care au propovăduit doctrina trupului ceresc, şi cel al cărui nume este foarte probabil să fie recunoscut şi astăzi, a fost

Menno Simons (1496–1561). Menno şi-a câştigat un loc onorabil în istoria creştină pentru capacitatea de a-i readuna laolaltă pe anabaptiştii răvăşiţi şi dispersaţi după sfârşitul dezastruos al „Regatului anabaptist al lui Dumnezeu“ de la Münster, din 1534–1535. Nu numai că liderii anabaptişti şi mulţi dintre adepţii lor din nefericitul regat au fost torturaţi şi ucişi, dar aversiunea pe care au stârnit-o excesele lor a fost aplicată tuturor categoriilor de extremişti religioşi şi a provocat ostilitate şi persecuţie în toată Germania şi în Ţările de Jos. Menno a reuşit să adune un număr mare de anabaptişti, să îi îndepărteze de fanteziile extreme cu tentă escatologică ale celor din Münster şi să instituie un sistem de disciplină congregaţională, care a câştigat rapid respectul creştinilor mai tradiţionali. Menno însă a continuat să păstreze teoria aparte asupra trupului ceresc pe care o învăţase de la Melchior Hoffmann:

> Fiindcă Isus Cristos, în ceea ce priveşte originea sa, nu este un om pământesc, adică un rod al cărnii şi sângelui lui Adam. El este un rod sau un om ceresc, deoarece începutul sau obârşia lui este de la Tatăl [Ioan 16:28], asemenea primului Adam, cu excepţia păcatului.[40]

Aici Menno pare să propună o origine spirituală, necreată, atât pentru Adam, cât şi pentru Cristos.

Datorită convingerii sale că împărtăşania este o participare la acest trup ceresc, Menno a instituit o politică riguroasă de disciplină comunitară, iar excomunicarea a devenit o chestiune de cea mai mare importanţă şi gravitate pentru adepţii săi. În această privinţă, se poate spune că menoniţii nu au făcut decât să pună în practică ceva ce ar fi trebuit să fie implicit şi în doctrina romano-catolică despre euharistie. Întrucât catolicismul şi protestantismul magisterial erau în esenţă Biserici naţionale, cărora le aparţineau populaţii întregi, s-a dovedit aproape imposibil pentru ele să aplice disciplina comunitară într-un mod eficient. Adunările menonite erau formate în primul rând din adulţi convertiţi şi fermi, care erau gata să înfrunte persecuţia şi care, astfel, s-au supus de bunăvoie unei discipline pe care marea masă a romano-catolicilor şi a protestanţilor nominali ar fi respins-o. Deşi numele nu le este aplicat de obicei, Menno şi adepţii săi reprezintă o renaştere a monofizismului în epoca Reformei.[41]

Moştenirea lui Menno Simons este perpetuată şi onorată în comunităţile menonite răspândite în toată America de Nord şi, într-o măsură mai mică, în

Europa, fosta Uniune Sovietică şi America de Sud. O soartă diferită l-a aşteptat pe unul dintre cei mai străluciţi şi excentrici susţinători ai doctrinei trupului ceresc, medicul spaniol Miguel Servet (1511–1553). Servet a intrat în istoria bisericească şi seculară ca un martir al intoleranţei calviniste; execuţia sa la Geneva reprezintă o pată pe care protestantismul reformat nu a reuşit niciodată să o şteargă.

Încă de tânăr, Servet şi-a expus opiniile aparte care, în cele din urmă, aveau să-l ducă pe rug; lucrarea sa *Despre erorile referitoare la Trinitate* a fost publicată în 1531. El susţinea că Dumnezeu este o singură Persoană; acest Dumnezeu era tatăl natural al lui Isus Cristos în sens literal, iar Isus era, prin urmare, Fiul natural al lui Dumnezeu. Corpul lui Cristos este corpul dumnezeirii […] divin şi din substanţa dumnezeirii.[42] Potrivit lui Servet, atunci când Cuvântul s-a făcut trup, şi-a adus trupul cu sine din ceruri. Deşi Servet nega dumnezeirea şi preexistenţa lui Cristos, în mod evident şi el încerca să înţeleagă măreţia copleşitoare a lui Cristos: nu putea să îl conceapă ca pe un simplu om, nici măcar ca pe unul adoptat de Dumnezeu, astfel că a trebuit să postuleze o relaţie directă şi naturală cu Dumnezeu. Servet a fost condamnat la moarte, la Geneva, pentru motivul că nega Sfânta Treime. Colaboratorul lui Calvin, Guillaume Farel, l-a însoţit la rugul de la Champel, implorându-l insistent să se dezică şi să fie cruţat (o opţiune care nu era oferită victimelor Inchiziţiei). Servet a rămas neclintit şi chiar şi-a reafirmat convingerea teologică în ultimele sale cuvinte rostite pe rug: „O, Isuse, Fiul Dumnezeului cel veşnic, fii milostiv mie!“[43]

b. Cristos în noi

Susţinătorii doctrinei trupului ceresc încercau să explice impactul incredibil al unei singure figuri istorice, Isus din Nazaret, şi puteau face acest lucru doar văzându-l ca pe un Vizitator divin venit din ceruri, minimalizându-i astfel natura omenească şi consubstanţialitatea cu noi. Putem numi această abordare un fel de realism divin. Mai degrabă asemănătoare cu doctrina romano-catolică a transsubstanţierii, această abordare insistă asupra faptului că substanţa divină este, sau cel puţin a fost, prezentă printre noi în formă trupească, fizică. Epoca nu a fost lipsită de eforturi de a da şi o interpretare mai spirituală lui Cristos, de a-l explica, nu în termenii unei manifestări

istorice a dumnezeirii, ci ai unei prezenţe duhovniceşti în credincios. În loc să vorbească despre un trup ceresc – un trup care arată şi se simte ca al nostru, dar care are o obârşie diferită – ei i-au atribuit lui Isus un trup duhovnicesc. Acest trup duhovnicesc al lui Cristos a sălăşluit în trupul său fizic şi, la fel, poate locui şi în credincios. Pastorul lutheran Valentine Weigel (1533–1588), dominicanul Giordano Bruno (n. 1548, executat de Inchiziţia de la Roma în 1600) şi cizmarul-mistic Jakob Böhme (1575–1624) au vorbit cu toţii despre o comuniune mistică cu Cristos cel spiritual, care făcea ca Biserica, doctrinele şi sacramentele sale să fie irelevante. Filozofi naturalişti precum Agrippa von Nettesheim (cca 1486–1535) şi Theophrastus Bombastus von Hohenheim, cunoscut sub numele de Paracelsus (cca 1493–1541), au pregătit calea pentru aceste opinii prin speculaţiile lor platoniciene. Un exponent mai recent al unor opinii similare este quakerul englez Robert Barclay (1648–1690). Un astfel de punct de vedere spiritualizant elimină multe dintre problemele conceptuale asociate cu doctrina întrupării, dar nu reuşeşte să facă dreptate realităţii existenţiale a oamenilor ca făpturi create, care constau într-o unitate dintre trup şi suflet, nu doar ca suflete, spirituale în esenţă, care sălăşluiesc temporar în nişte trupuri fizice.

c. Isus cel istoric şi cel omenesc: Laelius şi Faustus Socinus

Susţinătorii doctrinei trupului ceresc credeau că Isus a fost o figură reală, istorică, şi au recurs la viziunea lor aparte asupra originii sale divine pentru a-i explica Persoana şi lucrarea. Alţi scriitori, care puneau accentul pe sălăşluirea sa spirituală, nu au trebuit să se preocupe de natura trupului său omenesc. Epoca Reformei a fost totodată martoră şi la apariţia unei a treia idei, care îl vedea pe Isus în primul rând ca pe un om asemenea nouă, doar că avea un grad neobişnuit de clarviziune religioasă, care rezulta dintr-o înzestrare specială sau o adopţie din partea lui Dumnezeu. Aceşti ultimi gânditori sunt părinţii direcţi ai unitarianismului modern, precum şi ai liberalismului protestant şi catolic modern.

Deşi dădea naştere frecvent ereticilor, Italia nu era un adăpost pentru aceştia, astfel că majoritatea nonconformiştilor de origine italiană nu au reuşit să supravieţuiască decât fugind din apropierea papei şi a Inchiziţiei

sale. Printre cei categorisiți ca eretici de către Biserica Romană, unii erau în mod clar eretici, chiar și în accepțiunea definiției noastre mai pretențioase. Doi dintre cei mai influenți eretici au fost un unchi și un nepot, Laelius și Faustus Socinus (1525–1562 și 1539–1604), a căror căutare a libertății de gândire i-a condus din Italia mai întâi în Rhaetia (actualul Graubünden, Elveția), iar apoi în Polonia. În Polonia, Faustus a profitat de toleranța religioasă unică a acestei națiuni pentru a pune bazele unitarianismului modern.

Spre deosebire de doctrinele lui Hoffmann, Menno și Schwenkfeld, acești gânditori italieni au subliniat nu măreția naturii omenești a lui Cristos, ci normalitatea ei. Deși Servet nega preexistența lui Cristos, i-a recunoscut dumnezeirea ca Fiu natural al lui Dumnezeu și a murit cu o rugăciune către Isus pe buze. Socinienii erau mult mai raționaliști și mai critici. Isus era om adevărat, altfel nu ar fi putut muri, iar ca om nu putea fi Dumnezeu. Desigur, acesta este exact argumentul cu care se confrunta Pavel când a scris: „Noi îl propovăduim pe Cristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire, și pentru neamuri o nebunie“ (1 Corinteni 1:23). Revenirea la această linie de argumentare dă impresia că luptele teologice din primele cinci secole ale creștinismului au fost în zadar. Această prăbușire a secole de muncă teologică laborioasă în mai puțin de o jumătate de secol de la izbucnirea Reformei este alarmantă pentru aceia dintre noi care cred că Reforma a fost un corectiv necesar pentru greșelile doctrinare și morale ale creștinismului medieval. Această situație dă substanță acuzației catolice tradiționale conform căreia principiile Reformei, care se bazează doar pe Scriptură și pe interpretarea privată, deschid porțile haosului teologic. De asemenea, este posibil și, de fapt, într-o anumită măsură, este chiar evident că o mare parte din acest scepticism raționalist, criticism și necredință era activă în catolicismul de dinaintea Reformei. Reușita lui Luther de a înfrunta cu succes Roma și Inchiziția a rupt sigiliul care ținuse scepticismul sub presiune și i-a permis acestuia să dea în clocot; dar nu Luther este cel care l-a creat, întrucât acesta mocnea de secole.

d. Sfârșitul creștinismului constantinian

În ultimii ani e din ce în ce mai la modă să se vorbească despre „sfârșitul

erei constantiniene“. Constantin cel Mare a fost cel care a instituit strânsa legătură dintre Biserica creştină şi guvernarea seculară, care a dominat creştinătatea timp de atâţia ani şi care încă mai există într-o formă reziduală în Bisericile de stat din mai multe naţiuni europene. A spune că epoca aceasta constantiniană s-a încheiat înseamnă că Biserica a fost definitiv despărţită de stat şi că statul a devenit secular. (Nu ar fi însă corect să afirmăm că legătura dintre stat şi *religie* a început odată cu Constantin, pentru că Imperiul Roman păgân, ca aproape orice altă societate antică, avea un ethos religios propriu.)

Deşi Constantin este de obicei amintit pentru paşii pe care i-a făcut pentru a transforma creştinismul în religia oficială a Imperiului Roman, nu ar fi greşit să îl considerăm cel care a inaugurat secolele de ortodoxie trinitară. El a fost cel care a propus şi poate chiar a impus termenul de *homooúsios* la Conciliul de la Niceea din 325, şi tot el a oferit ajutor guvernamental ortodocşilor şi a exercitat presiuni politice împotriva nonconformiştilor. Reforma nu a însemnat sfârşitul erei Bisericii de stat; de fapt, lutheranismul, calvinismul şi anglicanismul au dezvoltat forme distincte de Biserici de stat. Însă este posibil să vedem în epoca Reformei sfârşitul trinitarismului în calitate de credinţă incontestabilă a creştinilor.

În repetate rânduri s-a sugerat că doctrina romano-catolică a transsubstanţierii, formulată în 1215, a fixat atât de rigid Biserica şi teologia într-o poziţie excentrică, încât tensiunile care au urmat au făcut ca Reforma lui Luther să fie inevitabilă. În mod interesant, controversa euharistică – constând în reacţii atât la transsubstanţierea catolică, cât şi la înţelegerea lutherană modificată a prezenţei reale şi trupeşti a lui Cristos – a fost cea care a declanşat primele izbucniri majore de antitrinitarism.

e. Antitrinitarienii polonezi

Înţelegerea simbolică a euharistiei adoptată de Zwingli şi combătută de Luther provine de la un neerlandez, Cornelius Hoen. În Ţările de Jos exista foarte puţină libertate religioasă în primii ani ai Reformei. Unii dintre disidenţii neerlandezi – numiţi „sacramentalişti“ pentru înţelegerea lor simbolică a euharistiei – au emigrat şi s-au refugiat în Prusia, în anii 1527–1531. (La acea vreme, Prusia era formată din două părţi, Prusia de Vest,

care făcea parte din Regatul Poloniei, şi Prusia de Est, fost teritoriu al Ordinului Teutonic, la acea vreme un ducat autonom sub conducerea fostului mare maestru, Albert al Brandenburgului. Ducatul era un fief al regelui polonez.)

În secolul al XVI-lea, Regatul Poloniei, împreună cu Marele Ducat al Lituaniei, care îi era vasal, era cel mai mare stat din Europa, cuprinzând o mare varietate de limbi şi mai multe confesiuni. Existau polonezi, lituanieni, germani, bieloruşi, ucraineni şi chiar armeni; existau romano-catolici, ortodocşi răsăriteni şi mulţi evrei. Când Reforma a ajuns în Polonia, a adus toată varietatea ei. Primii care au apărut au fost lutheranii, în ţinuturile poloneze de limbă germană, urmaţi de calvini în centrul ţării, unde se vorbea limba poloneză. La scurt timp după aceea, radicali de diferite feluri au apărut în Polonia Mică şi în Marele Ducat al Lituaniei, atraşi de toleranţa religioasă fără egal în Europa.

Lutheranismul în Polonia a rămas în mare parte limitat la supuşii şi vasalii de limbă germană ai regelui din cele două Prusii şi din Silezia. Polonezii înşişi înclinau mai mult spre calvinism, care a avut un susţinător de seamă în nobilul Jan Łaski (sau Johannes a Lasco, 1499–1560), elev al lui Erasmus şi prieten al lui Thomas Cranmer. Din nefericire pentru eforturile lui Łaski de a crea o Biserică protestantă stabilă şi unită în Polonia, numărul mare de protestanţi italieni radicali care se refugiaseră în ţară a reuşit în curând să scindeze Biserica Reformată într-o ramură „majoră“, ortodoxă şi trinitară, şi o ramură „minoră“, antitrinitară. În curând, aşa-numita „Biserică minoră“ a ajuns să fie numită sociniană, după numele oamenilor a căror învăţătură a modelat-o atât de puternic. Socinianismul este strămoşul direct al unitarianismului modern.

Pe lângă influenţa italiană din sudul Poloniei, polonezii radicali şi-au găsit un refugiu la Vilnius, la curtea marelui hatman, sau vicerege al Lituaniei. Acesta i-a invitat pe Martin Czechowic (n. 1532) şi pe nobilul Simon Budny (1533–1584) în ducat, unde Budny a elaborat în cele din urmă un fel de neoiudaism şi a sperat pentru scurt timp să creeze un fel de monoteism ecumenic. Un al treilea polonez, Peter Gonesius (Goniadz), în timpul studenţiei sale de la Padova şi Tübingen fusese influenţat de Matteo Gribaldi (1506–1562). Gribaldi, la început calvinist, l-a atacat mai apoi

chiar pe Calvin pentru execuţia lui Servet, pe care Gribaldi îl vizitase cu mult curaj în închisoarea din Geneva. În timp ce se afla la Tübingen, Gribaldi a dezvoltat punctul de vedere conform căruia Trinitatea este formată din trei dumnezei distincţi, având Tatăl ca monarh. În curând avea să-şi piardă postul, dar nu înainte de a-l fi influenţat pe Gonesius, care a devenit şi el un susţinător al botezului credincioşilor prin scufundare.

Un alt refugiat calvinist italian, Francesco Stancari (1501–1574), s-a stabilit în 1559 la Pińczów, lângă vechea capitală poloneză Cracovia. A iscat imediat un scandal în legătură cu ceea ce el considera arianism sau triteism şi l-a atacat pe irenicul Philipp Melanchthon, foarte admirat de protestanţii polonezi, numindu-l „Arie al Nordului“[44]. Calviniştii polonezi au ripostat, acuzându-l pe Stancari de modalism. Necumpătatul Stancari pretindea că este singurul nearian din Polonia şi a anunţat că o sută de Lutheri, două sute de Melanchtoni, trei sute de Heinrich Bullinger, patru sute de Pietro „Martirul“ Vermigli şi cinci sute de Calvini, toţi măcinaţi împreună cu mojarul şi pistilul, nu ar produce nici măcar un dram de teologie adevărată.[45] Stancari era atât de provocator, încât Łaski, de obicei paşnic, a aruncat cu o Biblie în el la Sinodul de la Pińczów din 1559. Moartea avea însă să-l surprindă în curând pe Łaski, astfel că sarcina de a-l înfrunta pe Stancari a revenit altuia.

Misiunea a fost preluată de un medic de curte, tot de origine italiană, Giorgio Biandrata (cca 1515–1588). Biandrata a făcut sugestia fatală că cea mai bună cale de a-l aborda pe Stancari era să abandoneze limbajul filozofic al teologiei tehnice şi să se întoarcă la limbajul simplu al Bibliei şi al Crezului Apostolilor. Având în vedere faptul că limbajul teologic tehnic fusese introdus în secolele al IV-lea şi al V-lea tocmai pentru că propoziţiile Bibliei şi ale Crezului nu erau suficient de explicite pentru a preveni erezia, nu este surprinzător că propunerea lui Biandrata a înlesnit tocmai reapariţia acesteia. Deşi, cu siguranţă, teologia clasică nu este lipsită de probleme, din punct de vedere istoric aproape întotdeauna se întâmplă că recursul doar la Biblie şi disprețul față de instrumentele teologiei conduc la reapariţia celor mai vechi erezii. Astfel, în urma sugestiei lui Biandrata, Polonia a căzut mai întâi într-un fel de triteism, apoi a trecut la unitarianism.

f. Triteism şi politeism în Transilvania

La Geneva, Calvin întreţinea un interes viu pentru problemele teologice ale Bisericii Reformate din Polonia – şi pe bună dreptate, deoarece, în mare măsură, acestea erau produse de calvinii rătăcitori. Când a aflat că Biandrata l-a convertit pe Grzegorz Paweł, primul pastor protestant din Cracovia, la ideile sale despre simplitatea biblică, Calvin a comentat: „Pentru a evita absurditatea lui Stancari, el cade în eroarea şi mai fetidă a triteismului“[46]. Stanisław Sarnicki, un calvinist care îşi pierduse biserica din cauza atacurilor lui Stancari, a încercat să se reabiliteze la Cracovia, demascând faptul că Paweł era triteist. Stancari a încercat să-şi apere punctul de vedere conform căruia Fiul este o divinitate mai mică, distinctă şi diferită de Tatăl, recurgând la limbajul original al Crezului Constantinopolitan din 381, care specifică faptul că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi nu-l menţionează pe Fiul.

Mai la est, în Marele Ducat, Czechowic şi Budny mărturiseau o variantă similară de triteism; majoritatea locuitorilor din Marele Ducat al Lituaniei erau ortodocşi răsăriteni care nu acceptaseră niciodată adaosul occidental al *Filioque* la crez. În 1565, marele hatman protestant Mikołaj Radziwiłł, care îi protejase pe antitrinitari, a murit şi a fost urmat de fiul său catolic, care era dispus să tolereze protestantismul trinitar, dar nu şi antitrinitarismul. În cadrul unei dezbateri la Piotrków Trybunalski în acelaşi an, calviniştii ortodocşi s-au convins de inutilitatea discuţiilor teologice cu antitrinitarienii şi i-au părăsit. Antitrinitarienii au format aşa-numita Biserică Minoră, care la început îi includea atât pe triteiştii care se rugau lui Cristos, cât şi pe unitarienii care nu o făceau, dar curând, sub influenţa lui Faustus Socinus, avea să devină într-un mod clar unitariană.

Între timp, Stancari s-a mutat în principatul autonom al Transilvaniei, de la graniţa polono-maghiară-turcă, o regiune de limbă maghiară, care primise în Evul Mediu un contingent important de coloniști germani, saşii transilvăneni (*Siebenbürger Sachsen*). Stancari l-a întâlnit pe Francisc David [în maghiară Dávid Ferenc, 1510–1579], care fusese pentru o scurtă perioadă de timp lutheran, dar apoi a devenit superintendentul Bisericii Reformate din principat; astfel, în urma acestei întâlniri, David a început să predice împotriva doctrinei Sfintei Treimi. Biandrata se afla acum şi el în

Transilvania şi, împreună cu David, s-a prezentat în aprilie 1556 în faţa unui sinod de la Alba Iulia, unde a cerut să se revină la un limbaj biblic strict. Ei au recunoscut egalitatea celor trei Persoane, dar au refuzat să recunoască faptul că ele împărtăşeau o substanţă divină comună, deoarece, în mintea lor, aceasta ar fi creat o „Cuaternitate“ formată din Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt şi însăşi Dumnezeirea. În decurs de un an au renunţat la conceptul de egalitate a Persoanelor şi au devenit în mod explicit unitarieni.

În 1567, Biandrata a făcut cauză comună cu Francisc David prin publicarea lucrării acestuia din urmă *Despre falsa şi adevărata unitate a lui Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt*. Acest tratat susţinea că eliminarea doctrinei Treimii ar duce Reforma la adevărata ei împlinire. Apogeul urma să fie atins odată cu revenirea personală a lui Cristos, pe care ei o preziceau pentru anul 1570. Această aşteptare a revenirii iminente a lui Cristos face evident faptul că aceşti primi unitarieni nu erau deloc sceptici. Ei nu erau antitrinitarieni pentru că nu erau dispuşi să accepte doctrine miraculoase sau misterioase, ci pur şi simplu pentru că ei credeau că doctrina Treimii este falsă. Francisc David a reuşit să îl convingă pe monarh, Ioan II Sigismund, să extindă edictul de toleranţă şi faţă de unitarieni.[31][47]

Dorind să contracareze antitrinitarismul, Peter Melius, un superintendent calvinist din Ungaria controlată de turci, i-a invitat în 1568 pe unitarieni să vină acolo, pentru o dezbatere, însă în cele din urmă a fost de acord să se întâlnească cu ei la Alba Iulia. Calviniştii trinitarieni s-au descurcat prost, astfel că Melius a recurs la revendicarea unei revelaţii personale directe în sprijinul cauzei sale: „În timpul nopţii“, a anunţat el, „Domnul mi-a revelat cine este şi modul în care el este însuşi Fiul cel adevărat al lui Dumnezeu“. Regele a comentat ironic: „Pastore Petru, dacă abia aseară ai fost învăţat despre cine este Fiul lui Dumnezeu, oare ce predicai înainte?“[47] Calviniştii, descurajaţi, s-au întors în partea Ungariei controlată de turci, iar regele Ioan Sigismund a declarat unitarianismul (care încă nu era numit astfel) religie de stat în Transilvania. Aşa se face că confesiunea pe care majoritatea americanilor o asociază cu civilizaţia urbană a Bostonului a fost, de fapt, cândva, Biserica întemeiată în acel colţ obscur al Europei cunoscut în America drept casa legendarului conte Dracula.

g. Unitarianismul

Această Biserică din Transilvania, pe care noi am numit-o „unitariană“, deşi termenul nu era încă în uz, a început să exercite la rândul ei o anumită influenţă în Polonia–Lituania. Stancari şi Biandrata au ajuns iniţial în Transilvania venind dinspre Polonia–Lituania; acum, influenţa se răsfrângea în cealaltă direcţie. Ultimii doi monarhi ai casei regale Jagellone din Polonia, regele Ioan Sigismund al Transilvaniei şi Sigismund II Augustus al Poloniei, ambii susţinători ai toleranţei religioase, au murit în 1571–1572. Cei doi au fost urmaţi de un catolic tolerant, Ştefan Báthory. Báthory a fost ales mai întâi rege în Transilvania, în 1572, apoi rege al Poloniei şi mare duce al Lituaniei în 1575, după ce Henric de Valois, succesorul lui Sigismund, a părăsit Polonia pentru a deveni rege al Franţei.

Una dintre cele mai radicale forme de teologie a fost promovată în Lituania de Simon Budny. În 1574, el a publicat o aşa-numită ediţie critică a Noului Testament, eliminând ca „interpolări ulterioare“ multe dintre textele folosite pentru a stabili doctrina Treimii. El s-a aliat cu pitorescul refugiat grec Iacob Paleologul – care pretindea că descinde din familia imperială bizantină – pentru a dezvolta o viziune surprinzătoare în care strămoşii semiţi şi credinţa creştină puteau contribui la îndreptăţirea unui individ.[48] Iacob scrisese deja un tratat, *Despre cele trei popoare* (1572), în care susţinea că evreii, creştinii şi „turcii creştini“ vor fi cu toţii mântuiţi. „Turcii creştini“ erau musulmanii care locuiau în fostele ţinuturi creştine şi erau urmaşii creştinilor. Ulterior, Iacob Paleologul a avut proasta idee de a părăsi Polonia, care era tolerantă, pentru Boemia, care nu era tolerantă. Acolo a fost arestat, trimis la Roma, judecat şi executat în 1581.

Cel mai important dintre extremiştii din Polonia a fost Faustus Socinus, care a ajuns acolo în 1579. El a creat o teologie unitariană clară şi coerentă pentru Biserica Reformată Minoră poloneză, cu centrul la Rakov. La început, i s-a respins intrarea în biserică, deoarece a refuzat să se roage lui Cristos şi a negat ispăşirea sa substitutivă. Ambele doctrine erau încă susţinute în Biserica Reformată Minoră din Polonia, dar, în cele din urmă, opiniile sale au prevalat, iar antitrinitarismul polonez a devenit în mod clar unitarian şi socinian. Când Polonia a renunţat la politica de toleranţă, un secol mai târziu, socinienii au fugit în Ţările de Jos. În mod curios, aceşti

socinieni au fost cei care i-au iniţiat pe menoniţii neerlandezi în practica botezului prin scufundare, o practică pe care o învăţaseră de la Peter Gonesius. Până în acel moment, menoniţii efectuaseră botezul adulţilor prin turnarea apei pe creştet, nu prin scufundare. Mai departe, de la neerlandezi a fost adoptată această practică de către refugiaţii englezi. În cele din urmă, în ciuda moştenirii sale sociniene, practica imersiunii a fost adoptată şi de baptiştii nord-americani şi englezi. Astfel, printr-un accident ciudat al istoriei, o practică bine atestată în Noul Testament, botezul prin imersiune, a fost transmisă baptiştilor trinitari datorită socinienilor polonezi radicali antitrinitarieni.

---

29. În vremea lui Wulfila, în secolul al IV-lea d.Cr. (n. red.).
30. Aproximativ 115.000.000.000 km (n. red.).
31. Edictul de la Turda, din 1568 (n. tr.).

17
EPOCA ORTODOXIEI

Toate aceste erori, şi erorile asemănătoare acestora, şi de asemenea cele care depind de acestea şi rezultă din ele, le respingem şi le condamnăm ca false şi eretice, şi ca incompatibile cu Cuvântul lui Dumnezeu, cu cele trei Simboluri aprobate, Mărturisirea de la Augsburg, cu Apologia acesteia, Articolele de la Schmalkalden şi Catehismele lui Luther; erori de care, de asemenea, toţi cei evlavioşi, atât cei de sus, cât şi cei de jos, ar trebui să se ferească şi să le evite, cu excepţia cazului în care doresc să-şi pună în pericol propria mântuire veşnică. — *Formula concordiae: „Despre alte erezii şi secte“*, art. II

Reforma protestantă a început cu un entuziasm şi o speranţă extraordinare, ca o încercare de a readuce creştinismul la adevăratele sale fundamente în credinţa biblică. Curând a făcut loc unui haos ecleziastic şi doctrinar atât de mare, încât protestanţii trebuie să se întrebe dacă conceptul de erezie mai înseamnă ceva. Acolo unde nu există un consens asupra ortodoxiei, nimic nu poate fi numit eretic. Primii protestanţi au pretins libertate spirituală (deşi cei mai mulţi dintre ei au restrâns curând conceptul la sensul de libertate doar pentru interpretarea proprie a Evangheliei). Dar acolo unde o astfel de libertate a existat cu adevărat, sub forma unei adevărate toleranţe – precum în Transilvania şi în Polonia–Lituania –, rezultatele au fost dezastruoase în ceea ce priveşte ortodoxia protestantă. O formă de unitarianism a devenit religia oficială în Transilvania, în timp ce în Polonia–Lituania diferitele dispute între protestanţi au generat atât de multe conflicte şi confuzii, încât aproape întreaga naţiune s-a aruncat apoi cu bucurie în braţele Contrareformei catolice. Ca o chestiune practică, protestantismul, în ciuda mărturisirii angajamentului faţă de interpretarea privată şi libertatea creştină, a supravieţuit şi s-a dezvoltat doar acolo unde a primit nu doar un mare grad de sprijin politic, ci şi acolo unde a existat cel puţin un nivel de reglementare politică a ereziei şi a disidenţei.[1]

Din perspectiva unui protestant ortodox sau evanghelic, care priveşte istoria protestantismului şi încearcă să prevadă viitorul acestuia în

Occidentul „creştin“, situaţia actuală a protestantismului este deconcertantă, iar evoluţia sa este greu de prezis. Fortăreaţa iniţială a protestantismului a fost în ţările germanice din Europa de Vest; a fost instituit prin lege, protejat şi, în mare măsură, finanţat de guvernele locale sau naţionale, iar formarea preoţilor săi a fost asigurată de stat. În mare măsură, această situaţie încă predomină în Marea Britanie, Ţările de Jos, ţările scandinave, Elveţia şi Germania. În ciuda unor grade diferite de constituire oficială şi a unui sprijin financiar adesea important din partea statului, protestantismul instituţionalizat este slab din punct de vedere spiritual în întreaga Europă de Vest. Adesea, micile Biserici libere şi comunităţile independente, care nu beneficiază de sprijin din partea statului, au mai mulţi credincioşi şi, cu siguranţă, mai mulţi participanţi activi decât Bisericile instituţionalizate, nominal mult mai mari. În America de Nord, şi în special în Statele Unite, nu numai că nu există nici un sprijin guvernamental pentru religie, dar trebuie să vorbim chiar de o ostilitate politică tot mai mare faţă de religie după cel de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea, în Statele Unite ale Americii şi în Canada protestantismul este încă viguros şi înfloritor: atât cel din Bisericile tradiţionale, care corespund Bisericilor de stat europene, cât şi cel din noile comunităţi evanghelice şi fundamentaliste. Cele mai recente evoluţii arată că acum, pentru prima dată în istorie, protestanţii neinstituţionalizaţi, evanghelicii şi în special penticostalii reprezintă majoritatea creştinismului protestant.[2]

Protestantismul s-a bazat foarte mult la începuturile sale pe sprijinul autorităţilor; totuşi, acolo unde astăzi primeşte sprijin politic, este din cale afară de slab. Protestanţii conservatori din Statele Unite sunt împărţiţi între cei care ar dori o revenire la un fel de colaborare oficială sau cvasioficială între Biserică şi stat[3] şi cei care caută ceea ce s-ar putea numi aproape o relaţie de adversitate cu statul, iar unii merg atât de departe, încât sugerează că Biserica ar trebui să accepte taxarea de către stat. În Europa de Vest[4] protestantismul organizat este aproape în totalitate „liberal“ şi, de asemenea, vizibil slăbit, în timp ce în Statele Unite, unde nu primeşte nici un sprijin politic, este viguros, dar practic haotic. Ar putea fi util să trecem în revistă modul în care protestantismul european din secolul al XVI-lea şi de la începutul secolului al XVII-lea a încercat să facă faţă haosului care a

înflorit atât de rapid în rândurile sale. Ne vom referi la trăsăturile principale ale teologiei protestante și ale vieții bisericești de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, adică la ascensiunea ortodoxiei și a scolasticii protestante.

Protestantismul european a fost împărțit în trei sau patru familii principale. Liniile de demarcare și distincțiile dintre ele sunt adesea vagi și oarecum arbitrare, dar este convenabil să îi grupăm pe primii protestanți în două ramuri principale „magisteriale“, iar pe extremiști să îi împărțim în două grupuri. Reforma magisterială se împarte în ramurile lutherană și reformată (sau calvină); ar fi posibil să numim anglicanismul o a treia ramură, dar în măsura în care a fost influențat teologic de Reforma calvină, mai ales la început, și a fost destul de diferit de lutheranism, îi putem plasa pe primii anglicani printre cei reformați, cel puțin înainte de secolul al XIX-lea.[5] Reforma în aspectul său radical a implicat o varietate enormă de poziții doctrinare și disciplinare, însă nu e lipsit de logică să o subdivizăm în acele grupuri care au fost extremiste în stilul lor de viață și de ucenicie, dar conservatoare în doctrina lor – cum ar fi menoniții și baptiștii – și cele care au îmbrățișat antitrinitarismul sau alte erezii puternice.

Lutheranismul și calvinismul reprezintă cele două tradiții teologice principale ale protestantismului timpuriu. Calvinismul, după cum am observat, pretindea să fie o reformă mai profundă și mai consecventă din punct de vedere biblic decât lutheranismul. Dar ca o chestiune de fapt istoric, calvinismul a fost mai fisurabil decât lutheranismul și a produs mai multe scindări, adesea din cauza unor diferențe aparent nesemnificative. În același timp, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, calvinismul a dat naștere și la diferite soiuri de liberalism teologic, inclusiv unitarianismul; lutheranii, prin contrast, nu au fost imuni la capriciile credinței și practicii, dar, în primele două secole protestante, lutheranismul a produs mult mai puține erezii în sensul nostru modern decât calvinismul.

Reforma pretinde, ca motiv al existenței sale, că este mult mai fidelă mesajului biblic și creștinismului istoric decât romano-catolicismul tradițional și poate aduce argumente puternice pentru a-și susține această afirmație. Cu toate acestea, Reforma a produs rapid un haos doctrinar mult mai mare decât cel prin care Biserica trecuse începând din secolul al II-lea,

când a trebuit să se lupte în acelaşi timp cu gnosticismul, marcionismul şi cu montanismul. Calvinismul a încercat să reformeze Biserica mai temeinic şi într-un mod mai consecvent decât credea că o făcuse Luther. Cu toate acestea, din rigoarea şi consecvenţa lui Calvin a apărut cumva antitrinitarismul, Biserica Reformată Minoră (socinianã) a Poloniei, cu nuanţele ei curioase atât de triteism, cât şi de unitarianism.

Întrebarea pe care toate aceste realităţi istorice trebuie să o ridice este dacă ortodoxia poate fi menţinută şi erezia evitată doar cu preţul unui control rigid al gândirii, la o extremă, sau al acceptării haosului doctrinar, la cealaltă extremă. Dorinţa de a impune ortodoxia cu orice preţ a dat naştere Inchiziţiei; zelul de a atinge un standard mai înalt de ortodoxie, indiferent de câţi semeni creştini erau pregătiţi să o urmeze, într-un context de toleranţă religioasă, a dus la Turnul Babel teologic care a apărut în Polonia secolului al XVI-lea. Deşi nici lutheranismul nu a fost în totalitate lipsit de tendinţe şi proceduri inchizitoriale, în general s-a străduit să apere ortodoxia prin intermediul unui consens la care s-a ajuns prin persuasiune. Uneori, limbajul a fost dur şi tacticile au fost nepoliticoase, dar, retrospectiv, realizările doctrinare ale lutheranismului timpuriu în dezvoltarea unei tradiţii ortodoxe unificate sunt într-adevăr impresionante.

1. Ortodoxia lutherană

Chiar la începutul Reformei, personalitatea puternică şi energia uriaşă ale lui Martin Luther au reuşit să reprime tendinţele centrifuge, astfel încât avem impresia că succesiunea de la Luther la ortodoxia lutherană a fost relativ liniştită. Această impresie este oarecum înşelătoare, deoarece aproape din momentul în care Luther şi-a început activitatea reformatoare, el a trebuit să se lupte cu disensiunile existente în propria tabără.

a. Controversele timpurii

După ce papa l-a comparat cu un mistreţ sălbatic care calcă în picioare via Bisericii, Luther s-a trezit brusc că se confruntă cu un „mistreţ“ similar în Wittenberg. În timp ce se bucura de cele zece luni de izolare în castelul Wartburg, lucrând la traducerea sa epocală a Bibliei în limba germană, unul

dintre companionii săi din Wittenberg s-a gândit că, în absența lui Luther, trebuiau făcute mai multe pentru a promova cauza Reformei. Andreas Bodenstein von Karlstadt (cca 1480–1541), pe care l-am pomenit deja în legătură cu controversa euharistică, a făcut o serie de cereri la Wittenberg, menite să corecteze anumite abuzuri pe care, după părerea lui, Luther nu le abordase încă, în special celibatul monastic și continuarea celebrării Liturghiei în vechiul mod catolic. Între Crăciunul din 1521 și Bobotеaza din 1522, Karlstadt a introdus la Wittenberg slujbe de comuniune evanghelică, în timp ce congregația germană a călugărilor augustinieni – ordinul lui Luther – se întâlnea în același oraș pentru a-și vota propria dizolvare. A urmat o acțiune frenetică de distrugere a icoanelor în februarie, cu puțin timp înainte de întoarcerea lui Luther. La 6 martie, Luther a luat primele măsuri pentru a ține situația sub control, l-a pus la punct pe Karlstadt și a redus la minimum inovațiile din liturghie. Aproximativ în același timp, Wittenberg a fost vizitat de „profeții din Zwickau“, adepții lui Thomas Münzer, preotul revoluționar devenit pastor lutheran în apropiere de Zwickau.

Povestea lui Münzer este asociată cu Războiul Țăranilor din 1524–1525. Münzer este o figură enigmatică, ce i-a stârnit mânia lui Luther nu numai din cauza ideilor sale ciudate (printre care convingerea că fiecare credincios trebuie să treacă prin experiența psihologică a iadului pentru a atinge liniștea mistică), ci și din cauza vehementelor atacuri personale. S-a alăturat rebeliunii țărănești, a fost capturat de forțele feudale sub conducerea lui Filip I, Landgraful de Hessen, și decapitat în 1525. Luther a fost deosebit de aprig în denunțarea tuturor celor despre care credea că deturnează Reforma înspre scopuri politice. Însă, pe termen lung, o provocare mai mare la adresa unității lutherane se dezvolta chiar în interiorul propriei tabere, printre cei care erau influențați de logica și argumentele biblice ale lui Zwingli și Calvin.

Philipp Melanchthon (1497–1560), un gânditor mai sistematic decât Luther, elaborase deja prima dogmatică lutherană, *Loci communes* (*Locuri comune*), în timp ce Luther se afla la Wartburg. Melanchthon a fost plăcut impresionat de gândirea lui Zwingli și, în 1540, a fost dispus să accepte într-o variantă ușor modificată Mărturisirea de credință de la Augsburg, așa-

numita *Augustana variata*, pe care o acceptase şi Calvin. Melanchthon, irenic şi conciliant, era dispus să facă concesii atât faţă de reformaţi, cât şi faţă de romano-catolici şi era mai mult în tradiţia lui Erasmus decât în cea a lui Luther. Nefiind un predestinaţionist strict ca Luther, Melanchthon a fost suspectat că susţinea sinergismul – doctrina conform căreia voinţa omenească cooperează activ cu voinţa lui Dumnezeu în pregătirea şi acceptarea harului lui Dumnezeu. Faptul că prietenul cel mai apropiat şi discipolul personal al lui Luther părea, chiar în timp ce Luther era încă în viaţă, că se îndepărtează de unele dintre convingerile de bază ale marelui reformator i-a alarmat pe lutheranii mai tineri, care se temeau că Evanghelia avea să fie compromisă de concesiile lui Melanchthon.

b. Lutheranii autentici

Istrianul Matthias Flacius (sau Vlačić), numit Illyricus (1520–1575), care fusese elevul lui Luther în ultimii ani de viaţă ai marelui reformator, a devenit liderul unei mişcări menite să păstreze doctrinele lui Luther într-o puritate imaculată. Această foarte riguroasă facţiune lutherană se numeşte *Gnesiolutheraner*, termen pe care îl putem traduce prin „lutheranii autentici“, şi se opunea discipolilor lui Philipp Melanchton, supranumiţi „filipişti“ (*Philippisten*). Influenţa lor emana din nou înfiinţata Academie din Jena, care a devenit universitate în 1577. Filipiştii şi lutheranii autentici s-au aflat de aceeaşi parte în prima controversă antinomiană, provocată de afirmaţia lui Johann Agricola potrivit căreia, contrar lui Luther, Legea Vechiului Testament nu trebuia predicată deloc ca stimulent pentru pocăinţă, nici măcar în sens „evanghelic“. Punctele de vedere ale lui Agricola au fost respinse de Luther şi Melanchthon, dar, la fel ca şi semipelagianismul din alte părţi, ceea ce a fost respins oficial a ajuns totuşi să prevaleze în mare măsură printre lutheranii moderni.

Prima controversă cristologică dintre lutherani a fost iscată de Andreas Osiander (1498–1552), care s-a alăturat lui Luther împotriva lui Zwingli, în cadrul colocviului euharistic de la Marburg, din 1529. Romano-catolicismul predicase o îndreptăţire progresivă, care începea cu credinţa şi botezul, dar care era augmentată de faptele bune ale credinciosului. Luther, Melanchthon şi tradiţia lutherană ortodoxă subliniau că îndreptăţirea este

instantanee şi *juridică*: credinciosul este declarat instantaneu neprihănit în faţa tribunalului (*in foro*) justiţiei divine. Întrucât el posedă deja îndreptăţirea, viaţa sa ulterioară de credinţă şi ascultare îi aduce sfinţirea. Osiander s-a opus acestui accent pus pe o neprihănire pur juridică cu doctrina conform căreia Cristosul divin, care sălăşluieşte în credincios, nu numai că îi permite să fie declarat neprihănit, ci îl şi face cu adevărat neprihănit. Astfel, Osiander a recuperat elemente ale tradiţiei mistice şi euharistice mai vechi, în care credinciosul, hrănindu-se cu Cristos în credinţă şi prin sacrament, este transformat progresiv pentru a deveni din ce în ce mai asemănător cu Cristos. Deşi Melanchthon şi filipiştii au insistat asupra îndreptăţirii juridice, ei au insistat, de asemenea, asupra necesităţii credincioşilor de a se implica în fapte bune, provocându-l pe Nikolaus von Amsdorf, lutheran „autentic“, să riposteze cu afirmaţia că faptele bune sunt de fapt un obstacol în calea mântuirii.

Înţelegerea lui Calvin cu privire la euharistie a fost iniţial apropiată de cea a lui Luther, dar, în 1549 reformatorul din Geneva a ajuns la o înţelegere cu Bisericile elveţiene de limbă germană, aflate sub influenţa lui Zwingli, iar relaţia sa cu lutheranii a fost tulburată. Simpatia lui Melanchthon pentru Calvin l-a provocat pe zelosul lutheran Joachim Westphal să îi atace pe amândoi în 1552. O controversă în toată regula a izbucnit între lutherani şi reformaţi în 1552, iar eforturile lui Melanchthon de a fi conciliant i-au adus acuzaţia de a fi criptocalvinist, acuzaţie care i-a fost făcută deseori până la moartea sa. Cu toate acestea, în ceea ce priveşte predestinarea, pe care mulţi o consideră a fi marca distinctivă a calvinismului, Melanchthon era departe de Calvin. Unul dintre elevii săi, Johann Pfeffinger din Leipzig, a mers atât de departe, încât a afirmat că voinţa omenească cooperează cu harul divin în convertire, dar a fost imediat denunţat de Flacius şi Amsdorf. În procesul de combatere a lui Pfeffinger, Flacius a făcut o afirmaţie cu implicaţii grave: el a susţinut că, de la Căderea lui Adam, păcatul ţine de *substantia*, sau de „natura esenţială“ a omului.

Implicaţiile cristologice profunde ale punctului de vedere al lui Flacius sunt evidente. Dacă omul este păcătos prin natură, atunci, la întrupare, fie Isus a devenit păcătos, fie nu şi-a asumat cu adevărat o natură omenească.

Flacius a argumentat într-un mod monofizit şi a fost declarat eretic în cadrul colocviului de la Weimar, din 1560. Dacă păcatul aparţine înseşi naturii omului, atunci Cristos nu poate fi consubstanţial cu noi, aşa cum afirmă Crezul de la Calcedon, decât dacă păcatul aparţine şi el naturii sale, ceea ce crezul neagă.

Teama că Isus Cristos nu poate fi pe deplin om, şi totuşi lipsit de păcat, i-a făcut pe mulţi protestanţi conservatori să pară monofiziţi sau chiar docetişti care nu iau în serios natura omenească a lui Cristos. În schimb, alţi protestanţi au fost conduşi de aceeaşi logică să conchidă astfel: întrucât Cristos a fost în mod real şi pe deplin om, Isus trebuie să fi suferit şi de ignoranţă şi să fi fost afectat de păcat. Greşeala constă în a crede că natura omenească a fost alterată de cădere, în aşa fel încât păcatul este acum o componentă esenţială a naturii omeneşti, astfel încât nimeni nu poate fi om fără a fi părtaş la eroare şi chiar la păcat.

Melanchthon a murit la data de 19 aprilie 1560 şi astfel a scăpat de certurile constante ale colegilor săi teologi. Pe lângă eforturile sale, în mare parte nereuşite la acea vreme, de a introduce o doză de pacifism şi compromis în relaţiile atât cu romano-catolicii, cât şi cu reformaţii, Melanchthon a lăsat moştenire teologiei lutherane un înalt standard de interes umanist şi ştiinţific. Exemplul şi influenţa personală ale lui Luther, dacă ar fi fost urmate cu strictețe, ar fi avut tendinţa de a menţine lutheranismul mai ponderat în orizonturi, în marginile Bibliei şi ale tradiţionalismului pe care Luther l-a integrat şi în propria operă – într-un cuvânt, ar fi fost mai lutheran. Melanchthon a contribuit la a face lutheranismul mai academic şi, astfel, la crearea situaţiei tipic protestante în care conducerea spirituală nu este în mâinile preoţilor sau pastorilor, ci a profesorilor, cu tot ceea ce implică această realitate.

c. Fundamentele lutherane: Formula Concordiei

Teologia reformată manifestă, într-o măsură ceva mai mică, o parte din internaţionalismul romano-catolicismului din care s-a născut. Primul dintre reformaţi, Zwingli, a fost un elveţian vorbitor de limbă germană, iar cel mai celebru, Calvin, un francez; ţările cele mai fecunde în gândirea reformată au fost Anglia, Scoţia şi Ţările de Jos. Reforma lutherană, în schimb, a fost în

principal germană. Scandinavia, unde lutheranismul a avut un succes deplin, nu este Germania, dar chiar şi Scandinavia a fost strâns legată de influenţele lutherane germane, mult mai mult, de exemplu, decât Ţările de Jos sau Scoţia de Geneva. Unul dintre avantajele acestei omogenităţi culturale mai mari a lutheranismului a fost faptul că acesta a putut dezvolta o tradiţie confesională unitară. Cu toate acestea, în anii 1560 şi 1570, în urma controverselor euharistice şi sinergistice, pentru o vreme, se părea că lutheranismul se va dizolva în diverse facţiuni aflate în conflict.

În 1557, oficialii imperiali au organizat Colocviul de la Worms, ultima încercare a Sfântului Imperiu Roman de a-i reconcilia pe catolici şi protestanţi. Cel mai notabil rezultat al acestui colocviu a fost acela că romano-catolicii au devenit conştienţi de gravitatea diviziunilor din sânul lutheranismului. Prinţii lutherani din Germania au încercat să ajungă la un consens, dar au fost împiedicaţi de belicoşii adepţi ai lui Matthias Flacius din Saxonia ducală. În 1559, regiunea Palatinatului (*Pfalz*) a devenit reformată, ceea ce a sporit temerile lutheranilor „autentici“ că susţinătorii lui Melanchthon erau calvinişti în secret. La Dieta de la Naumburg din 1561, prinţii lutherani au încercat să ajungă la un compromis, dar opoziţia lutheranilor stricţi faţă de Mărturisirea de credinţă modificată de la Augsburg, *Augustana Variata*, era prea vehementă. Rezolvarea nu a venit decât atunci când un nou duce de Saxonia, Johann Friedrich, l-a înlăturat pe Flacius şi pe ceilalţi faimoşi lutherani stricţi din funcţiile lor, timp în care, peste graniţă, în Principatul Elector al Saxoniei, filipiştii aveau o soartă similară. Deşi principele elector Augustus simpatiza cu filipiştii, atunci când medicul său, Kaspar Peucer, ginerele lui Melanchthon, a încercat să strecoare doctrina lui Calvin despre euharistie în liturghia saxonă, principele elector a intervenit, a interzis schimbările şi i-a întemniţat pe cei care le-au susţinut. Odată cu înlăturarea principalilor contestatari, s-a deschis calea pentru adoptarea Formulei Concordiei din 1577.

Impulsul pentru *Formula Concordiei* a venit de la Jacob Andrea, cancelarul Universităţii din Tübingen, sprijinit de ducii Ulrich al Württembergului şi Julius al Brunswickului, precum şi de teologii lutherani Martin Chemnitz (1522–1586) şi Nikolaus Selnecker. La 25 iunie 1580, la exact cincizeci de ani de la prezentarea textului *Confessio Augustana*, a fost

publicată la Dresda Cartea Concordiei, care conţinea cele trei crezuri antice – Crezul Apostolic, Crezul de la Niceea şi Crezul Atanasian –, *Confessio Augustana*, împreună cu Apologia (sau explicaţia) sa, *Articolele Schmalkalden*, tratatul lui Melanchthon *Despre puterea şi primatul papei*, *Catehismul mic* şi *Catehismul mare* ale lui Luther şi Formula Concordiei. Aceasta a fost semnată de optzeci şi şase de reprezentanţi imperiali şi de peste opt mii de teologi lutherani şi a reprezentat, în ciuda rezistenţei câtorva dintre ei, o veritabilă consolidare a lutheranismului. Criptocalvinismul avea să-şi ridice din nou stindardul în Principatul Elector al Saxoniei, sub un prinţ favorabil, Christian I (1586–1591), dar la moartea acestuia, cancelarul său, Nikolaus Krell, care promovase cauza calvinismului, a fost arestat, judecat şi în cele din urmă executat în 1601 – unul dintre rarele cazuri în care o autoritate protestantă a executat un alt protestant magisterial pentru o abatere confesională.

d. Teologia lutherană ortodoxă

Formula Concordiei din 1577 a fost redactată la exact şaizeci de ani după ce Luther afişase cele 95 de teze şi la treizeci şi unu de ani după moartea sa. Mai erau foarte puţini teologi încă în viaţă care se aflau sub influenţa lui directă. Creştinismului latin din Occident îi luase aproximativ o mie de ani pentru a produce abordarea sistematică a teologiei cunoscute sub numele de scolastică. Lutheranismul începuse să producă propria variantă de scolastică la doar câteva decenii după Luther. Această realizare dezvăluie măsura în care lutheranismul a preluat şi a utilizat cu adevărat o mare parte din spiritul teologiei catolice tradiţionale, în ciuda activităţii sale polemice viguroase şi continue împotriva Romei. Acest lucru aminteşte de modul în care creştinismul timpuriu a preluat multe elemente din înţelegerea tradiţională iudaică a cultului şi a teologiei, în ciuda confruntării sale cu iudaismul. Lutheranismul ortodox a ajuns foarte curând să se caracterizeze prin formalism şi printr-o atitudine foarte conservatoare faţă de propria tradiţie teologică, aflată în plină dezvoltare. Opt mii de teologi lutherani care lucrează toţi în acelaşi timp sunt cu siguranţă capabili să producă rapid o cantitate impresionantă de tradiţie teologică.

În teorie, teologia lutherană ortodoxă se bazează direct pe exegeza

Bibliei, dar în practică este evident că teologii lutherani au început curând să construiască şi să dezvolte tradiţia predecesorilor lor imediaţi şi, uneori, a contemporanilor lor. Numai convingerea lor că Biblia este inspirată verbal şi absolut demnă de încredere poate explica încrederea de sine pe care au avut-o în ridicarea unor imense structuri doctrinare şi teoretice cu o rapiditate şi o uşurinţă atât de uimitoare. Teologia lutherană avea să se dedice în curând unei doctrine explicite a inspiraţiei verbale. Această doctrină este implicită la Luther, deşi el nu a tratat întotdeauna Biblia ca şi cum ar fi subscris în totalitate la conţinutul ei. Doctrina inspiraţiei verbale a devenit fundamentul teoretic indispensabil pentru toate evoluţiile ulterioare ale lutheranismului.

După ce am consemnat o anumită deznădejde faţă de modul în care principiul *sola Scriptura* a deschis uşa haosului teologic în secolul al XVI-lea, este corect să precizăm şi că lutheranii, protestanţii care au respectat cel mai strict acest principiu, au fost şi cei care au produs cea mai mare stabilitate teologică. Este evident că, în circumstanţe potrivite, şi poate cu ajutorul necesar al unor lideri foarte puternici şi carismatici, principiul *sola Scriptura* poate aduce stabilitate şi unitate doctrinară. Deşi lutheranii ortodocşi nu au urmat exemplul lui Philipp Melanchthon în a se folosi explicit de tradiţia bisericească, ei au dezvoltat o atitudine tradiţionalistă, care s-a concretizat într-un secol de stabilitate doctrinară, de la Martin Chemnitz la David Hollaz (1648–1713). Doctrina infailibilităţii biblice nu trebuie neapărat să producă confuzia pe care am observat-o, de exemplu, printre protestanţii din Polonia.

Lutheranii au avut tendinţa de a trata Biblia ca pe un manual al revelaţiei divine, acordând puţină atenţie istoriei evreilor şi a Bisericii, şi chiar mai puţin ideii de dezvoltare a doctrinelor în cadrul Bibliei înseşi. Mai târziu, teologia reformată a dezvoltat ideea de legământ şi a devenit interesată de procesul răscumpărării în istorie (*Heilsgeschichte*), dar pentru primii protestanţi, în special pentru lutherani, Biblia era un text sacru. Nu numai cuvintele şi literele, ci chiar şi semnele vocalice ale textului ebraic, adăugate de redactori la secole după ce au fost scrise originalele, se presupunea că sunt inspirate divin. Primul care a exprimat acest punct de vedere a fost nefericitul Flacius, care l-a transpus în înţelegerea sa despre

Cristos şi a devenit astfel un fel de monofizit. În esenţă, el credea că, dacă Biblia este Cartea lui Dumnezeu, atunci trebuie să fie a lui până la ultima virgulă: „Dumnezeu este cel care a rostit sfintele litere şi doctrina lor neamului omenesc“[6]. Filipiştii nu s-au certat cu el în această privinţă, pentru că şi ei aveau nevoie de o Scriptură care să fie demnă de încredere la modul absolut pentru a putea să-l înfrunte pe pontiful roman şi secolele sale de tradiţie teologică. Decanul teologiei lutherane ortodoxe, Johann Gerhard (1582–1637), a adoptat punctul de vedere al lui Flacius cu privire la inspiraţia verbală în *Loci Theologici*, opera magna a ortodoxiei lutherane.

Un alt lutheran ortodox foarte important a fost Martin Chemnitz (1522–1586), care şi-a câştigat faima prin *Examinarea Conciliului de la Trento*. Conciliul de la Trento, care s-a întrunit în trei lungi sesiuni (1545–1547, 1551–1552 şi 1562–1563), a reprezentat încercarea romano-catolicismului de a se reforma şi de a învinge Reforma. Catolicii au adoptat o tactică potenţial devastatoare împotriva protestanţilor, anume argumentul că Biblia este neclară. În timp ce primii polemişti catolici, cum ar fi Johann Eck, au argumentat împotriva lutheranilor pornind de la Scriptură, acceptând-o astfel implicit ca autoritate finală a acestora, de la Trento încolo catolicii au decis să sublinieze insuficienţa, obscuritatea şi imprecizia Scripturii şi să accentueze necesitatea tradiţiei şi a oficiului magisterial al papalităţii. Chemnitz se referea în mod obişnuit la Biblie cu expresia *scriptura divinitus inspirata*, „Scriptura inspirată divin“. El arată clar că, în opinia sa, chiar şi acele lucruri pe care Isus le-a rostit în prezenţa discipolilor săi nu au fost pur şi simplu reamintite, ci, dimpotrivă, le-au fost dictate verbal ulterior de către Duhul Sfânt. Aşa cum exprimarea doctrinelor creştine timpurii şi apărarea lor au luat formă în mod clar sub influenţa întâlnirii cu ereticii şi păgânii, tot aşa şi lutheranismul ortodox a fost modelat de nevoia de a se defini, autentifica şi apăra nu doar împotriva catolicilor, ci şi împotriva calvinilor, entuziaştilor, socinienilor şi chiar a filipiştilor.

Chemnitz nu avea idei precise cu privire la natura procesului de inspiraţie, dar în opinia lui era crucial ca presupoziţia inspiraţiei Scripturii – acceptată şi de catolici – să fie demonstrată ca incluzând conceptele de claritate şi suficienţă ale acesteia. Aegidius Hunnius i-a urmat lui Chemnitz ca principal purtător de cuvânt al ortodoxiei; el a considerat că inspiraţia

divină a Scripturii este atât de evidentă, încât nu mai era necesară nici o justificare: „Sfânta Scriptură, dictată de Dumnezeu“, şi „Dumnezeu vorbindu-ne în Sfânta Scriptură“ sunt unul şi acelaşi lucru.[7] Cel mai important dintre aceşti lutherani ortodocşi timpurii a fost Johann Gerhard, a cărui poziţie este un model pentru ortodoxia lutherană din zilele sale şi până în prezent. În lucrarea sa *Loci theologici* (1602), cuvintele din Sfânta Scriptură sunt numite „cuvintele Duhului Sfânt“. Dacă Scriptura este *theopneústos*, „insuflată de Dumnezeu“, atunci scriitorii biblici sunt simpli copişti sau secretari.[8] Gerhard a considerat că textul precis al Bibliei este lucrarea şi proiectul expres al Duhului Sfânt – o poziţie care a provocat inevitabil dificultăţi în secolul al XVIII-lea, pe măsură ce cercetătorii au devenit din ce în ce mai conştienţi de problemele şi variaţiile din transmiterea textelor. El a extins în mod explicit acest act divin de inspiraţie şi asupra semnelor vocalice ale textului masoretic al Vechiului Testament, deoarece semnele vocalice sunt esenţiale pentru sensul complet al textului, iar dacă acestea nu ar fi fost inspirate, atunci întreaga Scriptură nu ar mai putea fi numită *theopneústos*[9]. Inutil să mai spunem că această poziţie este suficientă pentru a face ca întreaga viziune a lui Gerhard asupra Scripturii să fie respinsă de nenumăraţi teologi moderni drept întru totul nesustenabilă. Cei care, precum autorul de faţă, doresc să salveze ceva asemănător în esenţă cu doctrina lui Gerhard privind inspiraţia verbală trebuie să găsească o cale de a separa acest principiu de firescul ataşament faţă de semnele vocalice ebraice, care este absurd din punct de vedere critic.

e. Contraste cu calvinismul?

Lutheranismul ortodox, sau de vârf, aşa cum s-a dezvoltat la sfârşitul secolului al XVI-lea, se caracterizează prin definirea detaliată, precisă şi foarte strictă a inspiraţiei verbale a Scripturii, care se extinde, după cum am văzut, până la semnele vocalice ebraice. Calvin, cu o generaţie mai tânăr decât Luther, a fost mai precis decât acesta în exprimarea convingerilor sale cu privire la implicaţiile autorităţii biblice, dar nici pe departe la fel de explicit ca marii teologi dogmatici ai ortodoxiei lutherane. Cu toate acestea, ar fi greşit să presupunem că Luther însuşi a avut o viziune moderată asupra autorităţii biblice, iar Calvin a fost mai ferm în această privinţă şi că

lutheranii ortodocşi au fost cei mai dogmatici dintre toţi. De fapt, nu există nici o diferenţă substanţială între ei.

În ultimele decenii, doctrina ineranţei [*i.e.* infailibilităţii] biblice a fost atribuită în primul rând calvinilor americani din secolul al XIX-lea. Lutheranii ortodocşi de la început – Flacius, Chemnitz şi Gerhard – au fost cei care au elaborat la modul cel mai serios posibil implicaţiile înţelegerii lor asupra inspiraţiei. Accentul pus pe ineranţă este cel puţin la fel de lutheran pe cât este de calvin. Dar, în primul rând, cei care au exprimat doctrinele inspiraţiei depline şi ineranţei biblice în forma pe care o au în controversele din zilele noastre au fost prezbiterienii anglofoni, adică teologii reformaţi de la Seminarul Teologic din Princeton: Charles şi A.A. Hodge şi Benjamin B. Warfield. În zilele noastre, unii teologi lutherani sunt ispitiţi să citeze cele mai furtunoase critici ale lui Luther şi critici acerbe ale unor părţi din Scriptură ca dovadă că el nu credea în ineranţă. Lutheranii ortodocşi de mai târziu, care au crezut atât de explicit în acest principiu, pot fi atunci acuzaţi că sunt mai mult scolastici decât lutherani. Se creează impresia că ineranţa biblică este o doctrină târzie, inventată, în primul rând aristotelică şi scolastică, ce poate fi calvină, dar nicidecum cu adevărat lutherană. Punctul în care lutheranii şi calvinii timpurii s-au deosebit nu a fost autoritatea Scripturii sau ineranţa acesteia, ci rolul Duhului Sfânt în a face această autoritate cunoscută şi convingătoare pentru creştin, aşa-numita mărturie lăuntrică.

Asemenea lutheranilor, calvinii au presupus că inspiraţia divină implică în mod necesar inspiraţia verbală. Calvin vorbea frecvent despre „dictarea divină“. Girolamo Zanchi (1516–1590), profesor la Heidelberg, centrul intelectual al calvinismului german, a elaborat o doctrină a inspiraţiei verbale care era paralelă cu opiniile contemporanilor săi lutherani ortodocşi, demonstrând în acelaşi timp o mai bună conştiinţă a modului în care textul s-a dezvoltat din punct de vedere istoric. Zanchi a fost preocupat să stabilească limite precise pentru canonul de autoritate al Bibliei. Era pentru prima dată din secolul al IV-lea când canonul tradiţional era pus la îndoială sau trebuia justificat. Canonul tradiţional este exact asta, o colecţie tradiţională de cărţi acceptate şi recunoscute în cele din urmă ca având autoritate prin acordul întregii Biserici. În măsura în care atât teologia

reformată, cât şi cea lutherană au negat autoritatea tradiţiei, a fost necesar să se arate motivele interne – adică motivele biblice – pentru care canonul Scripturii conţine toate cărţile pe care le conţine şi nu altele. Argumentul lui Zanchi lasă un anumit rol mărturiei omeneşti şi tradiţiei, deşi Zanchi, asemenea lui Calvin, afirmă că dovada finală şi convingătoare este pur şi simplu mărturia Duhului Sfânt.[10]

Lutheranii, urmând articolul V din Confesiunea de la Augsburg, aveau o înţelegere diferită a mărturiei lăuntrice a Duhului Sfânt. Aceasta nu autentifică validitatea afirmaţiilor din Scriptură pentru credincios; în schimb, funcţia sa esenţială este mai degrabă psihologică decât epistemologică: îi oferă credinciosului liniște sufletească. În mod surprinzător, lutheranul ortodox Johann Gerhard îi acuza pe calvini – percepuţi de obicei a fi sumbri – că sunt entuziaşti, asemenea fanaticilor anabaptişti şi schwenkfelderi[11]. Gerhard susţinea că viziunea calvină asupra predestinării îi forţează să caute ceva dincolo de mărturia clară a Scripturii, anume o mărturie lăuntrică a Duhului despre mântuire – căci dacă Scriptura însăşi ar avea puterea de a-i convinge pe cei care o aud că este Cuvântul lui Dumnezeu, ar putea convinge pe toată lumea, nu doar pe cei aleşi. Gerhard credea că toţi cei care încearcă sincer să înţeleagă Scriptura pot afla că este Cuvântul lui Dumnezeu; cei aleşi o acceptă şi se convertesc, în timp ce restul îşi împietresc inimile şi refuză să o accepte; ei se împotrivesc şi resping harul lui Dumnezeu. Calvinii, care cred că harul este irezistibil, trebuie să susţină în mod logic că, dacă un individ nu a acceptat Scriptura, aceasta se datorează faptului că nu a primit harul special necesar pentru a face acest lucru. Această dispută între punctul de vedere al lui Gerhard despre harul universal şi capacitatea omului de a-l respinge, pe de o parte, şi punctul de vedere reformat despre harul particular şi irezistibilitatea acestuia, pe de altă parte, are loc şi astăzi între lutheranii conservatori şi calvini.

f. Tradiţionalismul protestant

Reforma a început cu sloganul „Înapoi la surse!“ şi a încercat să dea o lovitură fatală locului pe care îl ocupa tradiţia bisericească în modelarea credinţei şi a vieţii. Dar tradiţia nu poate fi eliminată din calitatea sa de

motor al vieţii Bisericii decât cu preţul continuităţii; dacă toată tradiţia este respinsă, Biserica se va afla mereu într-o stare de schimbare constantă şi distructivă. În ciuda eforturilor de a nu se lăsa influenţate de autoritatea tradiţiei, toate marile Biserici ale Reformei s-au trezit curând atât împrumutând din trecut, cât şi clădindu-şi un tradiţionalism propriu. Atunci când a intrat în conflict cu Zwingli şi aliaţii săi în problema euharistiei, Luther a indicat mai întâi tradiţia în sprijinul argumentului că Biserica nedespărţită îi susţine punctul de vedere. Dar atunci când Melanchthon a făcut apel la autorităţile tradiţionale pentru a-şi susţine propria interpretare uşor diferită, Luther a declarat categoric că i-ar respinge mai degrabă pe toţi scriitorii din vechime şi toate mărturiile lor decât să-şi schimbe propria convingere, bazată pe Scriptură.

Atunci când a eliminat autoritatea Bisericilor şi a conciliilor din interpretarea Scripturii, Luther s-a bazat pe conceptul de claritate sau suficienţă a Scripturii. Dar când anabaptiştii şi alţi extremişti au descoperit că Scriptura afirma lucruri pe care lutheranii le considerau detestabile, lutheranii au înţeles utilitatea tradiţiei pentru a-i ajuta să-şi confirme propriile interpretări aparent clare şi evidente ale Scripturii. În plus, repetând şi dezvoltând interpretările şi argumentele celorlalţi, lutheranii şi-au creat foarte rapid o tradiţie dogmatică proprie şi au ajuns să consulte opiniile celorlalţi la fel de uşor cum teologii medievali le-au consultat pe cele ale predecesorilor patristici. Melanchthon, un umanist şi întrucâtva un universalist, avea un simţ al istoriei mai dezvoltat decât Luther, astfel că a promovat o lectură mai generoasă a literaturii creştine timpurii. Dorinţa lui Melanchthon de a respecta tradiţia ca autoritate a primit un impuls suplimentar atunci când s-a confruntat cu cel mai serios dintre toate atacurile asupra credinţei tradiţionale, antitrinitarismul.

g. Antitrinitarismul

Luther a fost indignat la maximum de faptul că ţăranii i-au folosit învăţăturile pentru a-şi justifica revolta, dar Melanchthon a fost cel care a reacţionat cel mai ferm la provocarea strict teologică a antitrinitarismului, lansată de Johann Campanus (1500–1575) la Wittenberg, în 1529. Campanus a început prin a contesta doctrina lui Luther cu privire la

prezența trupească a lui Cristos în euharistie, așa cum făceau Zwingli și alții. Campanus nu numai că a înțeles conceptul de trup al lui Cristos în cadrul euharistiei într-un mod alegoric, ci a și continuat să vorbească despre Persoanele Sfintei Treimi în același mod. Melanchthon a fost atât de deranjat, încât, la un moment dat, a îndemnat ca o astfel de blasfemie să fie pedepsită cu moartea.[12] Propunerea lui Melanchthon nu a fost urmată, dar faptul că a fost făcută de un om atât de irenic arată gradul de oroare pe care îl stârneau opiniile antitrinitare. Oricât de dornici ar fi fost să se smulgă din lanțurile autorității romane, primii lutherani se temeau teribil de pierderea oricărei coerențe doctrinare. Acest sentiment este reflectat în puternica adeziune la Crezul de la Niceea cu care începe *Confessio Augustana*, sau Mărturisirea de credință de la Augsburg, din 1530. *Augustan*a îi critică pe un ton elegant pe cei mai mulți dintre cei ale căror învățături resping Crezul de la Niceea. Chiar și anabaptiștii sunt condamnați în mod obiectiv, din cauza învățăturilor lor. „Samosatanele“, cum îi numește Melanchthon pe antitrinitarieni, sunt denunțați cu amărăciune ca blasfemiatori ai Cuvântului și ai Duhului Sfânt.[13]

La un deceniu după întâlnirea sa cu Campanus, atenția lui Melanchthon a fost atrasă de cel mai celebru dintre toți antitrinitarienii timpurii, însuși Miguel Servet (1511–1553). Melanchthon s-a angajat să respingă ideile periculoase ale lui Servet, dar s-a trezit oarecum în impas atunci când a fost nevoit să argumenteze doar pe baza Bibliei. Din 1539, când a scris *Despre Biserică și autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu*, Melanchthon a arătat o dorință tot mai mare de a accepta valoarea de autoritate a mărturiilor Bisericii vechi, în special ca ajutor pentru înțelegerea unora dintre cele mai dificile pasaje ale Scripturii. Dintre membrii primei generații de lutherani, Melanchthon a fost cel mai dispus să acorde greutate tradiției ecleziastice. Acest lucru i-a atras ostilitatea multora dintre cei care credeau că se îndepărtează de la calea loialității față de Luther. Totodată indică faptul că Melanchthon recunoscuse factorul care a condus la apariția primelor crezuri ecumenice: doar cuvintele Scripturii, fără o interpretare teologică, nu oferă prin ele însele o barieră în fața ideilor antitrinitare.

h. Polemici

Publicarea Cărţii Concordiei, în 1580, a pus capăt unor eforturi precum cele ale lui Melanchthon de a lega lutheranismul de vechea tradiţie ecleziastică. Ea a făcut acest lucru nu prin afirmarea unui biblicism strict şi auster, ci prin faptul că a arătat că, în cele şase decenii de la Dieta de la Worms, lutheranismul a produs o substanţială tradiţie teologică proprie şi nu are o mare nevoie să se bazeze pe tradiţia catolică. Unul dintre motivele pentru care lutheranismul a putut fi atât de productiv a fost numărul imens de teologi profesionişti pe care Reforma i-a creat. Datorită accentului pus pe pregătirea universitară, pe studiul limbilor şi al ştiinţelor umaniste, de fapt, fiecare pastor lutheran era un teolog profesionist. „Opt mii de teologi“ au semnat Formula Concordiei în 1577. Statisticile lipsesc, dar trebuie să fi fost nevoie de secole pentru ca Biserica primară să producă numărul de teologi pe care lutheranismul l-a dat în doar şaizeci de ani.

Atât de mulţi teologi care au interpretat şi reinterpretat Scriptura, opera lui Luther, dar şi operele fiecăruia reciproc, nu numai că au produs multă teologie, dar şi un conflict semnificativ. Secolul al XVII-lea a devenit un secol al polemicilor teologice. Având în vedere numărul de teologi care predau, scriau şi publicau, precum şi dorinţa firească de a dobândi respect şi, poate, o oarecare faimă pentru „contribuţia“ fiecăruia, tentaţia de a inova, mai degrabă decât de a reafirma pur şi simplu vechile adevăruri, trebuie să fi fost mare. În aceste circumstanţe, este surprinzător faptul că teologia lutherană, în primele două secole, a rămas atât de constantă şi de coerentă din punct de vedere intern. Teolog după teolog au produs mari lucrări de dogmatică, fiecare dintre ele fiind extrasă în teorie doar din Biblie, fără a depinde de scriitorii anteriori. Deşi teologii lutherani au reuşit să afişeze un grad substanţial de acord unii cu alţii, este foarte posibil ca acest lucru să se fi datorat faptului că, în calitate de grup, ei îşi îndreptau în mare parte săgeţile înspre catolici şi calvini, mai degrabă decât înspre ei. Astfel, într-un mod curios, cărţile care au fost iniţial concepute ca proteste polemice împotriva tradiţionalismului catolicismului au ajuns ele însele să constituie tradiţia lutheranismului.

Cu toate că spiritul împăciuitor şi de compromis al lui Melanchthon a fost respins în secolul al XVI-lea, acesta a reînviat din nou în secolul al XVII-lea, în special în mişcarea ecumenică timpurie cunoscută sub numele

de sincretism sau irenism.[14] „Renaşterea sa în secolul al XVII-lea a fost, în cele din urmă, fatală pentru caracterul lutheran al protestantismului german“, scrie Otto Ritschl; „dacă nu s-ar fi întâmplat astfel, nu ar fi existat nici astăzi Uniunea Protestantă“. Ritschl se referă la uniunea lutherano–calvină, impusă de guvernele mai multor state germane protestante începând cu 1817, care a provocat ceea ce un cercetător de marcă a numit „calvinizarea lutheranismului“[15].

2. Calvinismul ortodox

Asemenea lutheranismului, şi calvinismul a dezvoltat curând un fel de ortodoxie şi o tradiţie scolastică proprie, dar nu a fost niciodată la fel de unificat şi omogen precum lutheranismul. Deşi lutheranismul a început efectiv cu un singur om, Martin Luther, calvinismul, sau mişcarea reformată, a început cu mai mulţi lideri din mai multe centre diferite. Lutheranismul a reuşit să îşi rezolve mai mult sau mai puţin definitiv controversele interne timpurii; filipiştii şi gnesio-lutheranii [„cei autentici“] au dispărut de mult de pe scena dezbaterilor. În schimb, prima mare controversă internă a calvinilor, cea referitoare la relaţia dintre predestinare şi libertatea voinţei, nu s-a stins niciodată, iar urmaşii primilor contestatari duc bătălia şi astăzi. În timp ce comparăm cele două mişcări, putem lua ca simbol al fiecăreia dintre ele un cuvânt pe care l-au adus în centrul interesului teologic: în cazul lutheranilor, acest cuvânt este „Evanghelie“, în cazul calvinilor, „Legământ“.

a. Legământul

Pentru lutherani, Evanghelia are două părţi, Legea şi Evanghelia; a vorbi despre Evanghelie înseamnă a evoca polaritatea dintre Lege şi Evanghelie. Pentru calvini, legământul are două dispensaţii, cea veche şi cea nouă; cuvântul însuşi evocă unitatea şi similitudinea lor esenţiale. Calvinismul este cea mai iudaică ramură a creştinismului şi, ca atare, a fost primul care a dezvoltat un interes pentru evrei şi instituţiile lor. Înainte de dezvoltarea ideii de legământ, asemenea teologiei legământului (*Bundestheologie*) de către calvinul de limbă germană Johannes Coccejus (Koch, 1603–1669),

creştinii au avut tendinţa de a privi întreaga Biblie ca pe un fel de compendiu sau codex al doctrinei şi legii creştine. Teologia legământului a adus cu sine conştiinţa faptului că Dumnezeu nu se limitează doar la a rosti cuvinte revelate, ci acţionează în şi prin realitatea istoriei omeneşti. Vechiul Testament a dobândit astfel o viaţă şi o valoare proprii şi nu a mai fost văzut doar ca un manual de doctrine. Ideea de continuitate fusese deja subliniată de Zwingli, primul din şcoala reformată, şi a fost dezvoltată mai departe de Calvin. Conceptul de legământ a condus la ideea de *Heilsgeschichte* (istorie a mântuirii sau istorie a răscumpărării). Coccejus a introdus conceptul de *abrogationes* divine, ajustări ale legământului care au devenit necesare în istoria omenească ca urmare a căderii omului şi a altor acţiuni şi decizii omeneşti. Această idee a fost dezvoltată de teologii din secolele al XIX-lea şi XX în şcoala teologică a dispensaţionalismului, care face distincţii clare între diferitele moduri în care Dumnezeu guvernează universul şi îi oferă omului mântuirea în cadrul dispensaţiilor care se succed.

b. Doctrina despre Dumnezeu

Antitrinitarismul şi unitarianismul timpuriu din Transilvania şi Polonia au izvorât din rădăcini calvine. Care a fost viziunea calvină despre Dumnezeu ce a putut da naştere, în doar câteva decenii, la o ruptură atât de mare cu teologia ortodoxă? Spre deosebire de Luther, Calvin nu numai că era mai sistematic, dar avea o viziune mai unitară asupra lumii şi asupra modului în care Dumnezeu se ocupă de ea şi de noi. El a pus accentul nu numai pe continuitatea dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, ci şi pe cea dintre cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu şi cunoaşterea mântuitoare, care provine din revelaţie. Calvin susţinea că omul natural este deopotrivă limitat de finitudinea sa şi orbit de păcat, astfel încât el cel mult poate aprecia într-un mod vag mărturiile pe care Dumnezeu ni le-a dat despre sine însuşi prin natura pe care a creat-o. Cu toate acestea, în principiu, el a afirmat unitatea esenţială dintre cunoaştere şi faptul că revelaţia va corespunde naturii atunci când ambele sunt înţelese corect.

Trăsătura caracteristică a doctrinei lui Calvin despre Dumnezeu este accentul pus pe providenţa lui Dumnezeu, pe acţiunea sa suverană şi atotvăzătoare în ordonarea universului. Voinţa lui Dumnezeu se exprimă

printr-o serie de decrete, care pot fi concepute ca expresii particulare sau determinări ale voinţei sale. Pentru calvinii stricţi de şcoală veche, Dumnezeu se revelează în primul rând ca Voinţă: în tradiţia teologică a legământului, actele Voinţei lui Dumnezeu sunt văzute ca decizii de exprimare a fiinţei sale fundamentale, care este caracterizată de iubire. Ambele tradiţii pun accentul pe suveranitatea lui Dumnezeu şi pe doctrina conform căreia tot ceea ce există şi se întâmplă are loc datorită voinţei sale. Din această perspectivă, teologia reformată este opusul dualismului antic; departe de a fi un principiu separat, puternic şi independent de Dumnezeu sau de bine, răul apare drept subordonat lui Dumnezeu şi dependent de el, în măsura în care pare că Dumnezeu este creatorul său şi că există în conformitate cu voinţa sa. Cu cât se pune mai mult accent pe suveranitatea lui Dumnezeu şi pe predestinare – în special pe dubla predestinare, care îi predestinează pe unii la damnare, iar pe alţii la mântuire – cu atât mai mult Dumnezeu pare responsabil de existenţa răului.

Teologia scolastică tradiţională a încercat să rezolve problema răului afirmând două lucruri: în primul rând, că răul nu este creat în sine, ci este o deficienţă într-un bine creat; în al doilea rând, că, deşi Dumnezeu prevede faptul că făpturile sale vor păcătui şi le permite să facă acest lucru, nu doreşte ca ele să facă acest lucru, ci vrea ca acestea să se abţină de la păcat. Calvin respinge acest argument afirmând că este un subterfugiu şi nu se fereşte de a presupune că Dumnezeu a avut în plan căderea primului om.[16] Pentru Calvin, doctrina predestinării ţine mai degrabă de natura unei concluzii desprinse din convingerea sa fundamentală cu privire la suveranitatea lui Dumnezeu decât de punctul de plecare al teologiei sale. Calvinii de mai târziu şi-au făcut din predestinare punctul de plecare şi au conceput suveranitatea lui Dumnezeu în termeni chiar mai stricţi şi mai prohibitivi decât viziunea austeră a lui Calvin.

Pe fundalul înţelegerii sale despre Dumnezeu ca Providenţă suverană, Calvin sublinia în mod clar convingerea că Scriptura însăşi ne învaţă că Dumnezeu este unul în trei Persoane. El apăra folosirea unor termeni nebiblici precum *hypóstasis* şi „Persoană“. Astfel, lua poziţie împotriva unor argumente precum cele care aveau să fie expuse de Biandrata şi de alţi antitrinitari, care vor fi alungat limbajul filozofic din teologie. În felul

acesta, Calvin se plasa în mod deplin conştient în descendenţa teologiei epocii patristice.[17] Doctrina Treimii garantează dumnezeirea lui Cristos. Cristos este Dumnezeu făcut om, posedând două naturi, ambele păstrându-şi proprietăţile distinctive. El acceptă conceptul de comunicare a atributelor, dar nu consideră că acesta se extinde şi asupra genului maiestăţii (el însuşi nu foloseşte acest termen). Astfel, trupul lui Cristos nu posedă atributul omniprezenţei sau al ubicuităţii; de aceea Calvin nu mărturisea prezenţa trupească a lui Cristos în euharistie, deşi afirma prezenţa reală a lui Cristos. Confesiunea de la Westminster exprimă convingerea lui Calvin destul de succint: „Trupul şi sângele lui Cristos nu se află fizic în, împreună cu sau sub forma pâinii şi a vinului; totuşi sunt prezente în mod spiritual pentru credinţa creştinilor la fel de real cum sunt pâinea şi vinul pentru simţurile lor fizice“[18].

Lutheranii privesc această negare calvină a prezenţei trupeşti a lui Cristos ca pe o respingere nu doar a prezenţei sale reale, ci şi a capacităţii lui de a fi prezent, adică a dumnezeirii sale. Ei i-au acuzat pe calvini că separă natura omenească a lui Cristos de cea divină şi că, astfel, reînvie nestorianismul. Când Calvin a adus împreună divinul şi omenescul prin învăţătura conform căreia Cristos mediază pentru noi, atât în dumnezeirea sa, cât şi în natura sa omenească, polemistul calvin italian Stancari a acuzat că acest lucru l-ar face pe Fiul inferior Tatălui, numindu-l pe Calvin subordinaţionist şi arian. Dacă accentul lutheran asupra comunicării atributelor aduce a monofizism, poziţia lui Calvin sună a nestorianism. Cu toate acestea, Calvin, precum Luther, şi-a reafirmat în mod constant adeziunea la formulările trinitare şi cristologice tradiţionale, de la Niceea şi Calcedon. Nestorianismul său rămâne doar o implicaţie a distincţiei sale stricte între dumnezeirea şi natura omenească ale lui Cristos. Este posibil să extrapolăm învăţăturile lui Calvin şi să îl acuzăm de tendinţa nestoriană de a-l separa pe Isus cel omenesc de Cristos cel divin, dar Calvin a refuzat cu hotărâre să facă o astfel de legătură. Într-adevăr, o astfel de extrapolare de la principiile ortodoxe este exact ceea ce Crezul de la Calcedon este menit să prevină, iar acest lucru sau ceva asemănător se petrece aproape întotdeauna atunci când crezul cu avertismentele sale este lăsat să cadă în desuetudine.

c. Arminius și libertatea voinței

În secolul al XVI-lea, lutheranismul a trecut printr-o controversă sinergistă în ceea ce privește capacitatea voinței omenești de a coopera cu harul divin la convertire. Întrebări similare au tulburat și tabăra reformată, unde au produs „erezia“ majoră din cadrul calvinismului, arminianismul. În măsura în care teologia lui Calvin, mai degrabă decât cea a lui Luther, este cea care a dictat evoluția protestantismului anglofon, controversa calvinist-arminiană continuă până în prezent în cadrul multor confesiuni protestante de limbă engleză.

Jacob Arminius (1560–1609) a fost elevul lui Théodore de Bèze (Beza, 1519–1605), succesorul lui Calvin la Geneva. În timpul lungii sale perioade în fruntea Bisericii din Geneva, Bèze a dezvoltat doctrina lui Calvin privind predestinarea, până la extrema sa logică, producând doctrina care este numită supralapsariană sau hipercalvinistă. Pe lângă faptul că a radicalizat doctrina predestinării lui Calvin, Bèze a ridicat-o și de pe locul secundar pe care îl ocupa atât la Calvin, cât și la Augustin și a făcut din ea punctul său de plecare. Supralapsarianismul este convingerea că primul dintre decretele sau scopurile divine a fost hotărârea de a predestina alegerea unora pentru fericirea veșnică și condamnarea altora la osânda veșnică. Hotărârile de a-l crea pe om și de a-i permite să cadă urmează decretului de predestinare. Cu alte cuvinte, unii oameni sunt creați cu scopul expres de a primi viața veșnică, alții cu scopul expres de a fi condamnați pentru totdeauna. Se spune că acest decret de predestinare se află „deasupra“, adică înainte de Cădere (*supra lapsum*).

Pentru Bèze, Creația și Căderea au fost mijloacele alese de Dumnezeu pentru a pune în aplicare hotărârea sa de a-i predestina pe unii la binecuvântare, iar pe alții la suferință veșnică. Supralapsarianismul implică faptul că Dumnezeu este responsabil pentru Cădere. Bèze și majoritatea adepților săi au insistat totuși asupra faptului că Adam a posedat o voință liberă și, prin urmare, că Creatorul nu este responsabil pentru păcat și rău, dar această insistență pare a fi inconsecventă cu schema de bază supralapsarianistă. Supralapsarianismul prezintă o alternativă radicală la dualism: răul există prin voința lui Dumnezeu și în slujba scopului său suprem, care este acela de a-l slăvi. Prin harul liber dăruit păcătoșilor aleși,

Dumnezeu îşi dovedeşte mila; prin condamnarea justă a celor renegaţi pentru păcatele pe care le-au comis de bunăvoie, Dumnezeu îşi arată dreptatea.

Printre cei mai importanţi dintre supralapsarieni s-a numărat Franciscus Gomarus din Leiden (1563–1641). El a mers într-atât de departe, încât a ajuns să spună că Isus Cristos a fost ales de Tatăl pentru a fi Mijlocitorul şi Răscumpărătorul nostru doar pentru a duce la îndeplinire hotărârea lui Dumnezeu de a-i predestina pe unii la mântuire. Cu alte cuvinte, poziţia creştinului faţă de Dumnezeu nu depinde în primul rând de relaţia sa cu Cristos, ci de decretul lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu a decretat mântuirea creştinului, el îl oferă pe Cristos ca mijlocitor şi răscumpărător al acestuia. Deşi nu o putea explica pe deplin, teologia tradiţională se gândea la faptul că Dumnezeu ne iartă de dragul lui Cristos, deoarece Cristos a devenit un om asemenea nouă şi a luat asupra sa povara păcatului nostru. Atenţia credinciosului se concentra asupra evenimentelor şi realităţilor istorice din această lume: întruparea, răstignirea şi învierea. Această direcţie a fost dusă şi mai departe de doctrina romano-catolică, care a subliniat prezenţa reală şi trupească a lui Cristos în euharistie şi reînnoirea sacrificiului său unic şi sângeros în sacrificiul repetat şi nesângeros al liturghiei. Teologia supralapsarianistă îndepărtează atenţia credinciosului de la Persoana istorică a lui Cristos şi de la lucrarea sa şi o centrează pe decretul etern, rece şi intelectual al lui Dumnezeu, decis înainte de toate timpurile. Deşi supralapsarianismul lui Bèze era formal ortodox şi accepta Crezul Calcedonian, această latură a ortodoxiei nu este cu adevărat parte integrantă a viziunii supralapsarianiste. Totul depinde de decretul lui Dumnezeu de predestinare, nu de Persoana şi lucrarea Răscumpărătorului. Deşi dumnezeirea sa era încă mărturisită în mod oficial, ea a devenit periferică. Acesta este, fără îndoială, unul dintre motivele pentru care calvinii ortodocşi manifestă un grad mai mare de receptivitate faţă de unitarianism, cu viziunea sa reducţionistă asupra lui Cristos, decât omologii lor ortodocşi din rândul lutheranilor.

Calvinismul tradiţional încearcă să susţină că Dumnezeu nu poartă nici o responsabilitate pentru păcatul omului, făcând o distincţie între necesitatea interioară şi constrângerea exterioară. Omul se află sub stăpânirea unei

necesităţi interioare de a păcătui, dar nu există nici o constrângere externă. El alege să păcătuiască printr-un exerciţiu al voinţei sale şi, astfel, păcătuieşte de bunăvoie şi în mod deliberat, deşi din necesitate. În timp ce Arminius a recunoscut că este posibil să se facă o astfel de distincţie, el a susţinut că aceasta nu este suficientă pentru a-l scuti pe Dumnezeu de responsabilitatea pentru păcatul creaturilor sale. Singura modalitate de a face acest lucru, susţinea Arminius, era să nege faptul că omul păcătuieşte din necesitate.

Arminius a trebuit să se lupte şi cu Johann Macorrius (1588–1644), care a mers mai departe de Bèze şi Gomarus, afirmând în mod clar că Dumnezeu decretează păcatul omului. Macorrius, Bèze şi Gomarus au fost cu toţii constrânşi de logica viziunii lor asupra suveranităţii lui Dumnezeu să nu ţină cont de afirmaţiile biblice referitoare la libertatea omului. Dacă toate lucrurile se întâmplă potrivit voinţei suverane a lui Dumnezeu, atunci cei care sunt pierduţi sunt pierduţi prin voinţa sa şi, în mod logic, Dumnezeu trebuie să vrea ca ei să păcătuiască pentru a merita pedeapsa pe care intenţionează să le-o impună. Având sarcina de a apăra poziţia supralapsarianistă a lui Bèze împotriva criticilor umanistului Dirck Volckerts Coornhert, Arminius a ajuns la concluzia că opiniile lui Bèze erau greşite şi a propus o alternativă. Primul dintre decretele lui Dumnezeu nu a fost acela de a predestina, ci de a crea; al doilea, de a permite creaturilor sale să cadă; al treilea, de a oferi posibilitatea harului; al patrulea decret a fost acela de a-i predestina pe unii la mântuire. Dumnezeu îi predestinează pe cei despre care, prin preştiinţa sa divină, ştie că se vor pocăi şi îi vor accepta harul. Arminius nu a fost un sinergist în măsura în care nu a considerat că acceptarea harului de către om este în vreun sens o lucrare, o cooperare cu Dumnezeu. Opiniile sale au fost imediat atacate, iar moartea sa timpurie, în 1609, l-a scutit de experienţa de a-şi vedea ideile eliminate de Sinodul de la Dordt (1618–1619).

Din nefericire pentru reputaţia lui Arminius, opiniile sale au fost apărate după moartea sa de Konrad Vorst (1569–1622), care nu îl cunoscuse personal. Vorst a fost în contact cu socinienii, iar angajamentul său raţionalist faţă de libertatea voinţei era însoţit de o minimalizare raţionalistă a divinităţii lui Cristos. Un alt susţinător al opiniilor lui Arminius, celebrul

jurist Hugo Grotius (1583–1645), s-a opus opiniilor lui Faustus Socinus, dar tocmai această opoziţie arată că acestea erau prezente în cercurile reformate. La puţin timp după aceea, un alt admirator al lui Arminius, Stephanus Curcellaeus (1586–1659), a început, în mod tipic socinian, să atace terminologia trinitară tradiţională – termeni precum *trinitas*, *persona* şi *hypóstasis* – şi să apere dreptul socinienilor de a fi numiţi creştini.

Primul arminian care a conceput o teologie dogmatică, Philipp van Limborch (1633–1712), a reafirmat dumnezeirea eternă a Fiului şi a Duhului Sfânt şi astfel a îndepărtat arminianismul de învăţăturile lui Socinus. Cu toate acestea, în căutarea toleranţei faţă de opiniile lor, arminienii au pledat şi pentru socinieni, adică pentru unitarieni, şi au arătat frecvent deschidere faţă de opiniile acestora cu privire la Trinitate şi la dumnezeirea lui Cristos. Faptul că adversarii lor în problema libertăţii voinţei făceau uneori cauză comună cu unitarienii i-a întărit pe calvinii stricţi în convingerea că şovăiala în privinţa doctrinei predestinării nu era decât primul pas pe drumul spre apostazia unitariană. Astfel, pentru calvini, predestinarea a devenit un fel de test decisiv pentru ortodoxie, aşa cum pentru lutherani era doctrina consubstanţierii.

3. O nouă controversă cristologică

În timp ce arminienii contestau doctrina calvină a predestinării şi dezvoltau treptat o afinitate cu socinienii antitrinitari, lutheranii ortodocşi erau dezbinaţi în privinţa unei probleme cristologice. După ce au urmat interpretarea lui Luther privind comunicarea atributelor pentru a afirma că Isus Cristos a posedat însuşirile maiestăţii în natura sa omenească, unii lutherani zeloşi au continuat să exprime opinii care aminteau şi mai mult de monofizism. Dacă Cristos a posedat atributele dumnezeirii chiar şi ca om, este evident că în condiţia sa de smerenie s-a golit de ele, apărând ca un om printre oameni. Această golire de sine (în latină *exinanitio*, în greacă *kénosis*) a ajuns acum să fie supusă examinării. O şcoală de teologie formată la Tübingen, citadela lutheranismului conservator, a insistat asupra faptului că Isus Cristos şi-a păstrat întreaga autoritate divină în timp ce era întrupat pe pământ şi că a continuat să o exercite, deşi într-un mod ascuns

sau criptic. Matthias Hafenreffer († 1620), Lukas Osiander cel Tânăr († 1638) şi Theodor Thumm († 1630) au susţinut cu tărie acest punct de vedere. Limitele acestei perspective sunt evidente: dacă Cristos şi-a păstrat şi şi-a exercitat toată puterea şi autoritatea divină cât timp a fost aici pe pământ, dar a făcut-o în mod invizibil şi în secret, este greu de conceput că a devenit cu adevărat om, fiindcă condiţia umană este caracterizată de limitări şi de slăbiciune, nu de puteri invizibile şi omnipotente.

O interpretare opusă a fost propusă de Balthasar Mentzer († 1627), de la Universitatea din Giessen. Mentzer susţinea că Cristos a renunţat în mod voluntar la puterile sale divine şi nu le-a folosit în timpul vieţii sale pământeşti. Poziţia teologilor de la Tübingen nu numai că pare să pună la îndoială adevărata natură omenească a lui Cristos, dar reduce şi valoarea prezenţei sale personale – pe pământ şi la Cina Domnului – prin predicarea faptului că a fost şi este întotdeauna omniprezent. La fel ca supralapsarianismul lui Bèze, poziţia celor de la Tübingen a reprezentat un efort de a scoate la iveală implicaţiile logice ale unei doctrine ortodoxe, însă nu s-a bucurat de aprobarea majorităţii lutheranilor. Stigmatizată ca „extraortodoxă“, a fost totuşi tolerată şi nu a fost privită ca o erezie perturbatoare, în ciuda faptului că pare să aibă mai degrabă implicaţii monofizite.[19] Un pastor din Rostock, Jakob Lütkemann († 1655), a dus conceptul de golire de sine şi mai departe decât şcoala din Giessen şi a susţinut că Cristos a renunţat la dumnezeirea sa în momentul morţii pentru a putea muri. Din pricina acestei afirmaţii clar nestoriene, Lütkemann a fost înlăturat din funcţia sa de pastor.

4. Tranziţia spre pietism

În timp ce miile de teologi profesionişti pe care i-a produs Reforma se certau în privinţa conceptelor de *kénosis* şi *krypsis*, cel puţin unii dintre ei simţeau că viaţa duhovnicească a credincioşilor obişnuiţi era neglijată. Ce influenţă are dumnezeirea lui Cristos asupra credinciosului în viaţa sa de zi cu zi? În *Patru cărţi despre adevăratul creştinism*[20], Johann Arndt (1555–1621), atât medic, cât şi teolog, a încercat să elaboreze implicaţiile doctrinei conform căreia Cristos sălăşluieşte în credincios. El a produs un nou şi

controversat misticism introspectiv, asemănător cu cel expus anterior de Kaspar Schwenkfeld. Hermann Rathmann din Danzig (†1628) a afirmat că cel care comunică adevărul spiritual este Cristosul care locuieşte în el, nu cuvintele biblice în sine. Aceasta era un pas mai aproape de ideea reformată conform căreia Cuvântul nu-şi poate comunica adevărul său ascultătorului în lipsa mărturiei lăuntrice a Duhului Sfânt şi submina convingerea lutherană ortodoxă potrivit căreia Cuvântul în sine *este* un mijloc al harului. O figură mai cunoscută şi mai excentrică decât Rathmann şi Arndt a fost Jakob Böhme (1575–1624), al cărui misticism a influenţat mişcarea romantică, precum şi pe filozofii necreştini Friedrich von Schelling şi G.W.F. Hegel. În cadrul lutheranismului, există o linie directă între „creştinismul practic“ al lui Arndt, cu preocuparea sa pentru acel Cristos care sălăşluieşte în interiorul credinciosului, şi următoarea mişcare majoră din spiritualitatea protestantă: pietismul.

18
PIETISM ȘI EREZIE

Așa cum evreii nu trebuiau să se mulțumească cu faptul că au scăpat din Babilon, ci trebuiau să dorească restaurarea casei Domnului și frumusețea cultului său, tot așa și noi nu trebuie să ne mulțumim cu faptul că am părăsit Babilonul, ci trebuie să fim atenți să corectăm imperfecțiunile care încă mai există.
Nu am fost niciodată de părere, și nu sunt nici acum, că Reforma lui Luther a fost dusă la bun sfârșit așa cum se putea spera. — Philipp Jakob Spener

Cel mai important fenomen teologic dintre Reforma Protestantă și liberalismul teologic este mișcarea cunoscută sub numele de pietism. Primele forme au apărut în rândul calvinilor din Țările de Jos și din nordul Germaniei, și impulsuri similare s-au semnalat și la romano-catolici, dar pietismul se identifică de fapt cu lutheranismul. Pietismul s-a ivit ca o reacție la rigida ortodoxie scolastică produsă de lutheranism, iar cei trei mari lideri ai pietismului erau lutherani. Istoria pietismului urmărește viețile celor trei mari germani, Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke și Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, și continuă cu fondatorii metodismului, John și Charles Wesley. Totuși, atunci când analizăm preocupările teologice și spirituale ale pietismului, vedem că acestea au fost importante nu numai pentru cei numiți pietiști, ci pentru aproape toți creștinii serioși de la Reformă încoace și, de fapt, dintotdeauna. Dacă privim pietismul ca pe o mișcare intelectuală sau sociologică, găsim asemănări uimitoare cu spiritul epocii împotriva căreia a luptat, anume Iluminismul. Karl Barth, un conservator, dar profund suspicios față de pietism, a mers într-atât de departe încât l-a numit latura religioasă a Iluminismului[1] și l-a detestat cu o sinceritate surprinzătoare.

Pietismul, asemenea protestantismului, este complex. Uneori, impactul său pare să fie opusul a ceea ce și-au dorit liderii săi. Pietismul și mișcările care descind din el – inclusiv o mare parte din evanghelism, misiunile externe protestante și evanghelismul modern exemplificat de Billy Graham

– rămân cea mai viguroasă forţă spirituală din cadrul creştinismului contemporan. În unele locuri, cum ar fi în Germania, unde s-a născut pietismul, mişcarea pare defensivă şi distantă faţă de lumea contemporană. În America de Nord, în schimb, pietismul, urmaşii şi aliaţii săi îşi asumă o atitudine ofensivă împotriva secularismului, prin mişcări precum Moral Majority[32] şi International Council on Biblical Inerrancy[33].

Începuturile istorice ale pietismului se află în protestantismul ortodox de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi al XVII-lea. Începuturile sale spirituale se află în inimile celor care încercau să fie „împlinitori ai Cuvântului, nu doar ascultători“. În perioada ortodoxiei protestante, care a fost şi perioada sângeroaselor şi brutalelor războaie religioase, crezurile şi confesiunile, precum şi standardele ortodoxiei deveneau din ce în ce mai generoase. Până la jumătatea secolului al XVII-lea, dogmatiştii certăreţi au definit „fundamentele“ credinţei mântuitoare prin atât de multe detalii, încât aproape nimeni în afară de vreun specialist nu putea spera să le cunoască pe toate. Creştinismul avea nevoie cu disperare să fie simplificat, clarificat şi intensificat.

În prima jumătate a secolului al XVI-lea, Luther încercase să reformeze moravurile publice la Wittenberg, iar Calvin făcuse acelaşi lucru, ceva mai sistematic, la Geneva. În acest demers, ei au avut în spate sprijinul statului, precum şi entuziasmul unei mari părţi a populaţiei. La sfârşitul secolului însă, Reforma începea să pară că a eşuat. Încă o dată, cu excepţii notabile, dar rare, aristocraţia era la fel de libertină, iar oamenii de rând la fel de înjosiţi ca înainte de începerea Reformei.

Pietismul a început cu o serie de eforturi spontane de a-i face pe oameni să ia în serios credinţa evanghelică şi să o pună în lucrare ca şi cum ar crede în ea. Un precursor important al mişcării pietiste a fost Johann Arndt, a cărui lucrare cea mai cunoscută se intitulează *Patru cărţi despre adevăratul creştinism*. Arndt era un fel de mistic; pentru el, mult mai importantă decât doctrina era relaţia personală cu Cristos. În ceea ce-i priveşte pe primii pietişti – şi în special pe Spener, considerat fondatorul mişcării –, ei nu erau deloc inovatori, ci moştenitorii legitimi ai lui Martin Luther. Curând, pietismul avea totuşi să dezvolte câteva accente foarte distinctive, care îl deosebeau de ortodoxia lutherană obişnuită. Cea mai importantă a fost

doctrina referitoare la „naşterea din nou“ şi insistenţa asupra importanţei trăirii conştiente a convertirii. Ideile nu erau deloc noi: Isus însuşi a învăţat „naşterea din nou“ (Ioan 3:3). Nouă era doar insistenţa pietiştilor de a le lua în serios.

Pietismul a fost intens personal. A început prin încercarea de a-i determina pe oameni să îşi asume angajamentele religioase oficiale ca obligaţii personale, profund obligatorii. De altfel, prin aceasta, i-a făcut membri mai buni ai societăţii şi, în curând, a intrat în atenţia autorităţii seculare ca un util instrument de educare civică. Astfel, în scurt timp, pietismul s-a trezit favorizat de conducători, dintre care unii, asemenea lui Constantin odinioară, poate că s-au convertit personal, dar care, în mod întâmplător sau în primul rând, căutau ceva care să facă din supuşii lor nişte cetăţeni responsabili. Pietismul nu a devenit niciodată o Biserică, şi cu siguranţă nu a devenit o Biserică instituţionalizată, dar a început curând să dezvolte multe dintre problemele care caracterizează structurile instituţionalizate. În loc să pună accentul pe o formă de creştinism personal, la un moment dat, o mare parte a pietismului a început să cultive modelul creştin şi, în curând, s-a trezit mai mult idealistă decât creştină. În încercarea de a arăta că adevărata credinţă schimbă vieţi, unele segmente ale pietismului au început să pună accentul pe „viaţă, nu pe doctrină“, astfel încât au sfârşit prin a uita cu totul de doctrină.

Trăsăturile pozitive ale pietismului sunt numeroase. Câteva dintre cele mai lăudabile şi valoroase din punct de vedere social aspecte ale protestantismului au fost iniţiate şi dezvoltate nu de marii reformatori, ci de urmaşii lor pietişti. De la tipărirea şi distribuirea Bibliei poporului la misiunile de evanghelizare în străinătate, de la orfelinate şi şcoli primare la spitale şi cămine pentru persoanele cu handicap şi bătrâni, pietiştii au făcut tot ce au putut pentru a împlini poruncile, a evangheliza şi a avea grijă de cei aflaţi în suferinţă şi lipsă. În ceea ce priveşte partea negativă, individualismul pe care pietismul îl împărtăşea cu Iluminismul a contribuit la distrugerea sentimentului de comunitate al Bisericii. Prin indiferenţa sa faţă de doctrinele specifice, pietismul a contribuit la subminarea ideii că credinţa creştină este un sistem valid de adevăruri, nu doar o atitudine emoţională sau sentimentală faţă de viaţă.

În mod curios, în practică, pietismul era adesea mai ostil Bisericii ca instituție decât autorităților politice. Aranjamentul tipic în cadrul protestantismului european a fost acela al unei Biserici instituționalizate sau sprijinite de politic. Deși pietiștii nu au perturbat acest aranjament, ei au avut tendința de a-l ocoli, deoarece preferau să lucreze cu mici grupuri de credincioși foarte implicați, mai degrabă decât cu o instituție oficială. Pietiștii din America de Nord s-au simțit acasă odată cu separarea Bisericii de stat. Atât în Europa, cât și în America de Nord, pietismul a stabilit deseori o strânsă relație de lucru cu conducătorii bine intenționați, dar nu a fost interesat în mod deosebit de structurile constituționale și legale. În Statele Unite, unde protestantismul conservator este mai puternic decât oriunde altundeva în lume, guvernul și legea sunt extrem de laice, în parte din cauza naturii pietiste a unei mari părți a protestantismului american.

Pietismul s-a dezvoltat și s-a schimbat pe parcursul lungii sale istorii. (Deși aproape nimeni nu se mai numește pietist astăzi, majoritatea bisericilor protestante independente și multe dintre micile confesiuni protestante sunt în esență pietiste în spirit.) Când pietismul a trecut printr-o renaștere în secolul al XIX-lea, a devenit mai individualist și mai puțin intelectual. Acest pietism din secolul al XIX-lea este strămoșul direct al majorității ramurilor protestantismului conservator din Europa și America de Nord de astăzi. La început, pietismul a împărtășit convingerile doctrinare ale ortodoxiei, dar a ajuns să pună un accent tot mai mare pe viață mai degrabă decât pe doctrină.

În primele sale etape, pietismul a fost o mișcare menită să dea încredere și fervoare comunităților protestante existente; cu alte cuvinte, a revitalizat Bisericile, mai degrabă decât indivizii, deși a început cu indivizii. La început s-a opus încremenirii „ortodoxiei moarte“, păstrând totodată ortodoxia. Mai târziu, a ajuns din ce în ce mai mult să se opună, dacă nu ortodoxiei în sine, cel puțin atitudinii de preocupare pentru doctrina corectă din care se naște teologia ortodoxă. Sloganuri precum „viața, nu doctrina“ și „credința, nu faptele“ pot fi folosite de persoanele care susțin doctrinele ortodoxe și care consideră că faptele trebuie să urmeze credința, dar pot fi folosite și de cei care disprețuiesc atât doctrina, cât și faptele istorice.

În situația modernă, aspectele subiective și individualiste ale pietismului

fac ca creştinismul pe care îl promovează să semene mai degrabă cu o altă formă de psihologie de autoajutorare decât cu o structură coerentă a adevărului. Desigur, trebuie să recunoaştem că un pietism care a înlocuit creştinismul personal cu „personalitatea creştină“ nu mai este pietismul lui Spener, Francke şi Zinzendorf şi că nu este mai corect să-l acuzăm pe Spener pentru individualism decât să-l acuzăm pe Luther pentru criticismul extrem.

1. Sincretism şi pietism

În limbajul modern, „sincretism“ se referă la un amestec de religii. Acest lucru nu poate fi acceptat de nimeni devotat adevărului creştinismului. Cu toate acestea, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, cuvântul avea un sens pozitiv, mai degrabă similar cu termenul nostru modern de „ecumenic“. Asemenea „ecumenismului“ nostru, sincretismul a fost detestat de mulţi dintre apărătorii ortodoxiei, dacă nu chiar de toţi, ca o încurajare a deviaţiilor doctrinare şi ca o abandonare a fundamentelor credinţei. O mişcare sincretistă, sau de uniune, a urmat îndeaproape polemicilor interconfesionale din secolul al XVI-lea, dar nu le-a pus capăt. Ele au continuat cu vigoare. „Sincretismul“ şi susţinătorii săi au avut un lucru în comun cu ortodoxia şi cu polemiştii săi. Atât sincretiştii, cât şi polemiştii încercau să stabilească şi să definească fundamentele credinţei, polemiştii pentru a le apăra împotriva asalturilor ereticilor, iar sincretiştii pentru a le folosi ca bază de înţelegere cu cei care nu se deosebeau între ei decât în chestiuni secundare.

Mişcarea care poartă numele de sincretism, sau irenism, îşi datorează existenţa unor motive eminamente practice: în secolul al XVI-lea, toată Europa de Est părea să fie ameninţată de turci, care cuceriseră Constantinopolul în 1453 şi lichidaseră în mare parte rezistenţa creştină din Orient; cucerirea Balcanilor, care era deja în curs de desfăşurare la acea vreme, părea să extindă irezistibil dominaţia turcă spre Europa centrală. Atât protestanţii, cât şi catolicii aveau motive întemeiate să caute o bază de cooperare reciprocă împotriva puterii turcilor islamici.

Progresul mişcării calvine în cadrul Imperiului German (sau Sfântul

Imperiu Roman) a fost oprit în mod radical prin Pacea de la Augsburg, din 25 septembrie 1555. Acest tratat a garantat toleranţa noilor Biserici lutherane, dar i-a exclus pe calvini (precum şi pe creştinii radicali). Formula lutherană a Concordiei din 1577 a rupt toate legăturile ecleziastice cu Bisericile reformate. Începând din 1580, reformaţii din Germania au fost expuşi unor măsuri represive, în timp ce lutheranii au fost protejaţi. Calvinii au făcut apeluri frecvente şi urgente la lutherani pentru a face cauză comună cu ei împotriva Romei şi a Contrareformei, dar aceste apeluri au fost în întregime ignorate, iar lutheranii s-au mulţumit cu propriul statut până la izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani în 1618. Războiul a început cu o serie de victorii majore ale catolicilor. Acestea au dus la infamul Edict de Restituire din 6 martie 1629. Pentru prima dată, atât lutheranii, cât şi reformaţii s-au confruntat cu recatolicizarea forţată. Apoi, aproape prea târziu, lutheranii din Germania şi-au dat seama că suprimarea reformaţilor nu era decât la un pas de abolirea propriei lor poziţii lutherane, cândva sigure. Ajutorul pentru protestanţi a venit odată cu intervenţia suedezilor lutherani, aflaţi sub conducerea regelui Gustav Vasa. Protestantismul nu a fost distrus, dar a pierdut mult prin eşecul lutheranilor şi calvinilor de a găsi o cale pentru o cauză comună împotriva Romei.

În ciuda faptului că lutheranii recunoşteau că reformaţii le sunt confraţi protestanţi, ei adesea urmau sloganul „Mai bine Papa decât Calvin“. Logica lor se baza pe convingerea că, atunci când lutheranismul era în pace cu Roma, catolicii erau dispuşi să-i lase netulburaţi în credinţa lor, în timp ce calvinii căutau întotdeauna pacea cu lutheranii doar ca o etapă preliminară a eforturilor de a submina caracterul distinctiv al lutheranismului şi de a-i face pe toţi calvini. Din acest motiv, lutheranii au fost precauţi în privinţa compromisului cu calvinii. Această teamă larg răspândită a lutheranilor faţă de influenţa calvinismului poate părea ciudată având în vedere faptul că mai degrabă Contrareforma catolică decât calvinismul a fost cea care a folosit atât persuasiunea, cât şi forţa pentru a face intruziuni serioase în teritoriile lutherane. Această suspiciune faţă de calvini dezvăluie faptul că lutheranismul ca mişcare este mai puţin radical decât calvinismul. Unora li s-a părut că este prea ezitant în a duce la îndeplinire implicaţiile propriilor sale principii evanghelice.

Înainte ca Reforma să împlinească zece ani, Luther a trebuit să ia o poziție fermă împotriva celor pe care îi considera extremiști din punct de vedere teologic și politic, adică împotriva lui Karlstadt și a „fanaticilor“ săi și împotriva lui Thomas Münzer și a revoltei țăranilor. După ce a predicat libertatea creștină, Luther a cerut brusc o înăsprire a disciplinei ecleziastice. Pentru mulți, aceasta a părut arbitrară și inconsecventă, mai ales că nu era exercitată de către creștinii devotați în cadrul comunității, ci pe bază teritorială de către autoritățile seculare. Astfel, Luther a făcut o schimbare conștientă a angajamentului său timpuriu față de o Biserică formată doar din credincioși adevărați. Prințul secular a devenit un „episcop de urgență“, folosindu-și puterea politică la cererea lui Luther pentru a canaliza și constrânge impulsurile spirituale ale reformei. Chiar și Melanchthon, prietenul și cel mai apropiat colaborator al lui Luther, a simțit această inconsecvență și a fost atras în mod repetat spre poziția reformată ca o realizare mai coerentă a primelor impulsuri evanghelice ale lui Luther.

Spre deosebire de Luther, Melanchthon nu i-a plasat imediat pe Zwingli și pe germanii din sud [calvini și catolici] în aceeași clasă cu „fanaticii“, Karlstadt și profeții din Zwickau. El a apreciat viziunea lor asupra sacramentelor și abordarea lor față de disciplina vieții creștine. În consecință, Melanchton a încercat să stabilească un consens mai bun, mai catolic, în ceea ce privește substanța credinței creștine, decât ar fi putut să inspire biblicismul oarecum arbitrar al lui Luther. Tradiționalismul lui Melanchthon l-a adus mai aproape de Erasmus, de umanism și, potențial, chiar de romano-catolicism, iar susținerea sa pentru o anumită doză de libertate a voinței l-a pus în dezacord cu împătimiții calvini predestinaționiști. Cu toate acestea, după cum am văzut, Melanchthon a fost considerat de mulți un criptocalvinist și, în cele din urmă, partizanii săi au fost întrecuți de așa-numiții „lutherani autentici“.

2. Polemici

La începutul epocii Reformei, dezbaterile și dialogurile religioase aveau ca scop realizarea unității sau reuniunii părților aflate în conflict. Din nefericire, acesta a fost rareori, dacă nu chiar niciodată, rezultatul acțiunii

lor. Până la jumătatea secolului al XVI-lea, în special după Conciliul de la Trento, dialogul şi întâlnirile teologice degeneraseră aproape peste tot în polemici vehemente şi adesea foarte ofensatoare. Propria poziţie teologică devenise atât presupoziţia, cât şi concluzia prestabilită a oricărei dezbateri; singurul scop al „disputei“ era acela de a demonstra, cel puţin spre satisfacţia propriilor partizani, corectitudinea poziţiei lor teologice. În măsura în care părţile aflate în dispută erau aproape invariabil de acord cu privire la autoritatea Scripturii şi acceptau în general aceleaşi reguli de logică, în teorie ar fi trebuit să existe posibilitatea ca o parte să o convingă pe cealaltă prin argumente biblice solide; în practică însă acest lucru nu pare să se fi întâmplat vreodată.

În ciuda aparentei lor neputinţe, polemicile din epoca ortodoxiei au servit, într-un fel, la unirea tuturor confesiunilor aflate în conflict. Faptul că fiecare s-a străduit atât de mult să demonstreze că deţine adevărul indică faptul că toate erau convinse că există un adevăr absolut al credinţei creştine şi că acesta poate fi cunoscut şi acceptat de oameni. Întrucât este necesar să-ţi aperi tocmai poziţiile pe care adversarul ţi le atacă, într-un fel, nu logica interioară a propriilor convingeri ci rivalii teologici pot ajunge să-ţi stabilească agenda dezvoltării poziţiei doctrinare. Acest lucru s-a întâmplat, în mod evident, în cazul crezurilor Bisericii primare: conţinutul lor a fost determinat de provocările gnosticismului, docetismului, arianismului şi ale altor erezii. Teologia creştină, după cum am observat, a fost astfel, în mare măsură, copilul vitreg al ereziei creştine.

Din contră, în epoca Reformei, ceea ce i-a despărţit pe lutherani de tabăra lui Zwingli de la Marburg în 1529 a fost ceva mult mai puţin decât „iota“ care îi despărţea pe ortodocşi de semiarieni în secolul al IV-lea. Diferenţa dintre Luther şi Zwingli cu privire la euharistie a fost mult mai puţin substanţială decât cea dintre naşterea din veşnice şi crearea Logosului, însă a devenit punctul de plecare pentru o întreagă tradiţie confesională. Diferenţele dintre protestanţi au stabilit agenda teologică a secolului al XVI-lea, aşa cum diferenţele dintre ortodocşi şi arieni o stabiliseră în secolul al IV-lea. Fiindcă diferenţele erau adesea mărunte, mărturisirile de credinţă pe care le-au produs pot părea şi ele meschine şi prea precise atunci când sunt puse în contrast cu marile crezuri ale Bisericii primare.

Provocarea lansată de spiritualişti primilor lutherani a dus la conceptul tipic lutheran al Cuvântului şi al sacramentelor ca mijloace ale harului. Mai târziu, atacurile asupra doctrinei calvine a predestinării au făcut ca aceasta să capete o importanţă şi mai mare în cadrul calvinismului decât cea pe care o avusese pentru însuşi Calvin.

a. Îndreptăţirea: juridică sau transformativă?

Polemicile protestantismului din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au avut tendinţa de a împinge ideile şi sloganurile Reformei şi ale taberelor partizane până la extremele lor logice şi uneori absurde. Conceptul conform căruia îndreptăţirea sau justificarea este „numai prin credinţă, în afara faptelor Legii“, a fost împărtăşit de toţi reformatorii magisteriali, însă calvinii, asemenea reformatorilor radicali şi pietişti de mai târziu, păreau să îl dilueze în practică prin accentuarea faptelor bune şi a disciplinei vieţii creştine. Ar fi fost logic ca lutheranii să treacă de la o discuţie despre îndreptăţirea prin credinţă la discuţia despre efectele unei astfel de îndreptăţiri în viaţa credinciosului, evitând astfel greşeala de a înţelege îndreptăţirea ca pur şi simplu juridică – o intrare în registrul judecăţii cereşti – fără rezultate tangibile în viaţa credinciosul însuşi.

Presiunea constantă exercitată asupra lutheranilor de către anabaptişti şi, într-o oarecare măsură, de către reformaţi, pentru a pune accentul pe fapte, i-a împiedicat pe lutherani să facă distincţia logică între „dreptatea faptelor“ şi „faptele celor drepţi“. În focul controversei, lutheranismul confesional s-a concentrat asupra dictonului „doar credinţa“, care echivala cu ostilitatea faţă de faptele bune şi faţă de o viaţă evlavioasă, încât părea să transforme creştinismul într-o simplă teorie, fără implicaţii practice perceptibile. În efortul de a accepta implicaţiile practice ale justificării fără a reveni la insistenţa asupra necesităţii faptelor bune pentru mântuire, lutheranii au fost implicaţi în controverse atât în interiorul lutheranismului, cât şi dincolo de liniile confesionale, încă din primele zile ale Reformei.

b. Teologia controversei: scolastica protestantă

Deşi disputele timpurii aveau ca scop reconcilierea părţilor aflate în conflict, scopul polemicilor de mai târziu era mai degrabă acela de a-şi

proteja propriii adepți de căderea în erezie. Formulările teologice au ajuns să fie elaborate în primul rând pentru a răspunde nevoilor situației polemice, nu pentru a-i edifica și instrui pe creștini. Rezultatul a fost o teologie care era mult mai potrivită pentru sala de dezbateri decât pentru sanctuar.

Disputele polemice, fie că au fost purtate în cadrul unor dezbateri orale sau prin publicarea de „tratate“ – multe dintre acestea au luat forma unor tomuri voluminoase – nu au condus aproape niciodată la un verdict, cu atât mai puțin la un adevărat consens. În consecință, cele mai multe dispute erau urmate de o serie de analize și comentarii care încercau să demonstreze că propria tabără câștigase cu adevărat. În măsura în care nu exista o modalitate mai bună de a demonstra acest lucru după un colocviu decât în timpul acestuia, mulți, dacă nu chiar toți polemiștii, au recurs la argumente *ad hominem*, dublate de tăioase denunțuri personale la adresa adversarilor lor.

Efortul de a trece de la polemica de dragul autojustificării la o analiză și o critică sobre, care ar putea duce la o mai bună înțelegere și, eventual, chiar la un acord, este demonstrat de răspunsul lui Martin Chemnitz la Conciliul de la Trento (1545–1563) al Contrareformei romano-catolice. Atunci când conciliul a fost convocat pentru prima dată, a existat cel puțin o oarecare speranță că se va ajunge la un acord pozitiv cu Reforma. Dar, după cum s-a dovedit, conciliul a respins și condamnat în masă Reforma și toate doctrinele sale specifice. Apoi a impus catolicismului o mai mare rigiditate doctrinară și disciplinară decât cea care existase înainte de Reformă. Chemnitz a alcătuit primul răspuns protestant bine gândit și exhaustiv, *Examinarea Conciliului de la Trento*, între 1565 și 1573. Cardinalul romano-catolic Robert Bellarmin a răspuns la un nivel la fel de înalt cu lucrarea *Dezbateri cu privire la controversele credinței creștine* (1581–1592).

Fiecare atac iscusit cerea o replică atentă și bine argumentată. Protestanții de frunte au fost nevoiți să studieze scolastica romano-catolică pentru a face față argumentelor acesteia. Acest lucru i-a determinat să o aprecieze și, în cele din urmă, să o imite, producând un fel de scolastică protestantă. (Un secol mai târziu, Philipp Jakob Spener, primul mare pietist, credea că

scolastica a ruinat atât de mult Reforma lui Luther, încât era necesară o intervenţie majoră de salvare.)

c. Căutarea articolelor fundamentale

Deşi părţile adverse se aşteptau, de obicei, ca ceilalţi să sfârşească în iad, examinarea atentă a argumentelor şi metodelor adversarilor ducea uneori la o apreciere reciprocă. Întrucât doar un număr mic de articole de credinţă erau în dispută, polemicile au făcut ca oamenii să conştientizeze numărul mare de dogme pe care toţi le împărtăşeau. Acest lucru a ridicat apoi întrebarea dacă punctele aflate în dispută erau cu adevărat fundamentale, căci dacă nu, atunci divizarea creştinătăţii din cauza lor însemna un fratricid. Reforma magisterială a fost de acord cu romano-catolicii în privinţa tuturor acelor lucruri despre care primele concilii au spus că reprezintă substanţa credinţei creştine. Nimeni nu putea ignora faptul că, cel puţin unele dintre punctele de dispută dintre catolici şi protestanţi, sau dintre lutherani şi reformaţi, erau banale. Dacă unele erau triviale, care dintre ele erau într-atât de însemnate, încât merita să divizeze Biserica, şi merita oare să lupţi şi poate chiar să mori pentru a le proteja? Polemicile continue din cele aproape două veacuri care au urmat celor 95 de teze ale lui Luther i-au forţat atât pe protestanţi, cât şi pe catolici să încerce să definească ceea ce considerau fundamental. Pentru catolici, acest lucru a fost mai firesc decât pentru protestanţi. Accentul pus de protestanţi pe inspiraţia verbală, plenară, făcea ca fiecare afirmaţie din Scriptură să fie Cuvântul lui Dumnezeu, iar catolicii le-au spus prompt că, prin urmare, absolut tot ceea ce se află în Biblie trebuie considerat la fel de important şi fundamental. Reformaţii au ieşit din această capcană mai repede decât lutheranii, care au rezistat mult timp impulsului de a defini unele lucruri drept fundamentale, iar pe altele drept secundare.

Efortul de a stabili anumite articole drept fundamentele creştinismului a avut deopotrivă rezultate pozitive şi negative. Rezultatele pozitive au inclus ajutarea credincioşilor să pătrundă dincolo de zgomotul şi confuzia întâlnirilor polemice şi să îşi concentreze atenţia asupra învăţăturilor esenţiale ale credinţei lor. În plus, definirea unui număr limitat de articole drept fundamentale a oferit Bisericilor o bază mai sigură pentru a-i exclude

pe învățătorii schismatici și opiniile lor. Un efect negativ a fost crearea impresiei că toate articolele nefundamentale – care includeau o mare parte dintre subiectele asupra cărora polemizau teologii – erau de prisos sau chiar triviale.

Au existat trei abordări pentru determinarea elementelor fundamentale. Tradiționaliștii au preluat pur și simplu articolele moștenite din Crezul Apostolilor și din marile crezuri ecumenice ale primelor secole. Desigur, polemiștii romano-catolici au preferat această abordare; în plus, ea a fost folosită și de Melanchthon și de filipiști. Ceea ce se numește abordarea „liberală“ – promovată de Jacobus Acontius – ar fi de fapt fundamentalistă în accepțiunea modernă, deoarece Acontius dorea să limiteze articolele de credință doar la acele lucruri pe care Scriptura le impune în mod expres. Majoritatea lutheranilor puteau fi încadrați în ceea ce am putea numi grupul „pozitivist“: luând Scriptura ca punct de plecare, au folosit rațiunea și logica pentru a construi o structură doctrinară pozitivă. Scopul lor era crearea unui corp dogmatic coerent. Ei considerau că poziția lui Acontius ar duce la pierderea substanței doctrinare; acesta este un alt mod de a spune că Biblia însăși nu precizează ce doctrine trebuie să fie crezute. Atât tradiționaliștii, cât și pozitiviștii au mers dincolo de temeiul explicit al Scripturii în construirea sistemului lor de articole fundamentale; și au făcut acest lucru pentru că au considerat că un sistem cuprinzător de adevăr și coerență logică implică această depășire. Bineînțeles că acest lucru este exact ceea ce au făcut Părinții Bisericii primare. Aceasta arată că, strict vorbind, principiul *sola Scriptura* al Reformei nu este suficient pentru a produce un sistem dogmatic cu drepturi depline. Ori de câte ori reformatorii caută să se limiteze strict la ceea ce cere Scriptura în mod explicit, ei ajung la un sistem minimalist. Astfel, principiul radical scripturar al lui Acontius duce adesea la înlăturarea doctrinelor tradiționale care au caracterizat liberalismul protestant ulterior.

În polemicile sale împotriva Conciliului de la Trento, Chemnitz a criticat viziunea catolică asupra Tradiției ca sursă de revelație; cu toate acestea, el însuși a dezvoltat o abordare analoagă acesteia, susținând că acele doctrine scripturare care au fost mai deplin dezvoltate și mai clar expuse în cursul istoriei Bisericii sunt mai importante pentru fundamentul solid al credinței

creştine.[2] Astfel, chiar şi pentru principalul oponent al Trentului şi al tradiţionalismului său, tradiţia a continuat să joace un rol important. Provocarea cu care s-au confruntat lutheranii tradiţionalişti a fost aceea de a putea să-şi însuşească ceea ce ei considerau elementele necesare ale tradiţiei creştine, fără a ceda în faţa argumentelor extrase de catolicism din tradiţie pentru a-şi susţine propriile pretenţii.

3. Irenism, sau „sincretism“

Secolul al XVII-lea nu a fost doar secolul războaielor religioase acerbe, ci şi secolul irenismului (care, după cum am văzut, a fost adesea numit „sincretism“, un termen care în zilele noastre a căpătat un alt sens, negativ). Cele mai multe ramuri de protestanţi şi romano-catolici nu ar fi putut să se implice în colocvii şi dispute dacă nu ar fi avut suficient de multe lucruri în comun. În mijlocul acerbelor polemici, adversarii nu puteau să nu observe acest fapt. În timp ce se certau între ei, protestanţii nu puteau să nu se sprijine reciproc în faţa ameninţării opresive a unui romano-catolicism reînviat cu susţinerea puterii imperiale. Tot astfel, catolicii şi protestanţii deopotrivă nu puteau să nu recunoască faptul că aveau multe în comun atunci când se confruntau cu ameninţarea invaziei turceşti sau a necredinţei sceptice. La sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, o serie de teologi aveau să publice cu speranţă lucrări intitulate *Irenica* (din grecescul *eiréne*, „pace“). Unele dintre aceste lucrări încercau să-i împace pe protestanţi cu romano-catolicii, altele pe lutherani cu reformaţii, iar câteva încercau să ajungă la o înţelegere între protestanţii trinitarieni şi socinieni. În măsura în care socinienii ieşiseră din cadrul creştinismului de la Niceea, se pare că irenismul din epoca Reformei, precum ecumenismul modern, era uneori dispus să estompeze diferenţele importante în efortul de a obţine cel puţin o măsură aparentă de unitate.

a. Canonul vincenţian

Scopul acestor eforturi irenice a fost numit sincretism. Utilizarea modernă a acestui cuvânt nu trebuie să ne deruteze. În secolul al XVII-lea, acesta nu însemna o pastişă de elemente preluate din diferite religii, ci mai degrabă o

alianţă a credincioşilor care aveau în esenţă aceleaşi idei împotriva necredinţei. Erasmus, Zwingli, Melanchthon, Bucer şi Calvin folosesc cu toţii acest termen pentru a se referi la alianţa împotriva unui duşman comun.

Reformatorul Martin Bucer din Strasbourg a încercat să realizeze un sincretism irenic în primii ani ai Reformei. Jan Łaski a depus un efort similar în rândul protestanţilor divizaţi şi aflaţi în conflict din Polonia. Romano-catolicii moderaţi, precum Georg Witzel (1501–1573) şi Georg Cassander (1513–1566), i-au propus împăratului Maximilian II (1564–1576) un fel de catolicism irenic. Cassander a parafrazat canonul din secolul al V-lea al lui Vincenţiu din Lerini, „Trebuie să ne ţinem de ceea ce a fost crezut peste tot, în toate timpurile şi de către toată lumea“, şi a argumentat în favoarea unui „consens universal al Antichităţii“, începând din anii catolicismului recunoscut imperial, între domnia împăratului Constantin şi pontificatul papei Grigore I.[3] Cassander a presupus – cu oarecare justeţe – că protestanţii vedeau Biserica din primele secole sănătoasă în esenţă şi erau dispuşi să accepte ceea ce aceasta predicase.

La începutul secolului al XVI-lea, arhiepiscopul romano-catolic demis de Spoleto, Marco Antonio de Dominis, a încercat, de asemenea, să-i reunească pe protestanţi şi romano-catolici pe linia vincenţiană. El s-a convertit la anglicanism în 1617, dar a revenit la romano-catolicism în 1622. În pofida acestei reveniri, a murit într-o închisoare romană în 1624 şi a fost condamnat postum de Inchiziţie. El considera că singura Biserică adevărată este compusă din ortodocşii răsăriteni, romano-catolici şi protestanţii ortodocşi. Singurele articole de credinţă adevărate şi obligatorii sunt cele conţinute în Scriptură sau cele transmise prin autoritatea Bisericii primare în formă scrisă, nu orală, ca provenind de la apostolii înşişi. Toate celelalte articole sunt superficiale şi ar trebui să fie respinse de toate Bisericile.

Din perspectiva naturii tradiţionalismului romano-catolic, este evident că soluţia irenică a lui de Dominis ar fi transformat mai mult catolicismul decât protestantismul. În 1631, un alt romano-catolic, Kaspar Scioppius, a încercat să aducă o înţelegere între catolici şi protestanţi cu privire la articolul îndreptăţirii prin credinţă, susţinând că principiul *sola fide* al lui Luther este acceptabil pentru Biserica Romană în măsura în care prin

aceasta Luther nu se referea la „simpla“ credinţă, ci la întreaga viaţă de credinţă, care include şi speranţa, şi iubirea. Eforturile bine intenţionate ale lui Scioppius treceau însă cu vederea faptul că protestanţii refuzau să accepte explicaţia sa cu privire la ceea ce înseamnă *sola fide*. Lutheranul Nikolaus Hunnius a descris-o ca pe o „tăinuire şireată a erorii bine-cunoscute, folosind cuvinte mieroase şi false pentru a pune mâna pe oamenii simpli şi pentru a-i duce în robie“[4]. Aceste câteva eforturi catolice nu au avut parte de o susţinere oficială şi nu au primit un răspuns real din partea protestanţilor. Mai important decât orice reacţie protestantă la tentativele de deschidere catolică a fost faptul că cel mai important stat lutheran german, Principatul Elector al Saxoniei, a preferat să facă front comun cu habsburgii şi, astfel, efectiv să sprijine Contrareforma. Dezertarea Saxoniei de la susţinerea solidarităţii protestante a slăbit grav protestantismul, în ciuda faptului că înainte de izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani nu existase o ruptură politică deschisă între statele lutherane şi cele reformate. La acea vreme, polemiştii lutherani îi acuzau pe calvini de mahomedanism, iar calviniştii îi acuzau pe lutherani că sunt carnivori din cauza doctrinei lor despre euharistie. În 1602, lutheranul ortodox Polycarp Leyser i-a acuzat pe calvini de simpatie pentru „Anticristul oriental“, islamul.[5] Astfel, lutheranii ortodocşi au căutat o justificare teologică pentru decizia politică a Principatului Elector al Saxoniei lutherane de a-i sprijini pe habsburgi în detrimentul intereselor protestante. Desigur, atâta timp cât propria lor siguranţă părea să fie garantată de Pacea de la Augsburg, lutheranii nu aveau un interes deosebit în a face cauză comună cu calvinii.

În consecinţă, calvinii au fost cei care au depus primele eforturi serioase din partea protestanţilor pentru a realiza o anumită unitate interconfesională. Primul apel a fost făcut în *Irenicum* al lui Franz Junius din Heidelberg, publicat la Geneva în 1613, dar era prea general şi conţinea prea puţină substanţă teologică pentru a-i impresiona pe lutherani. În Palatinat, cel mai important principat calvinist al Germaniei, un efort mai serios a fost depus în 1606, *Povaţa de bună credinţă a Bisericilor din Palatinat către toate celelalte Biserici evanghelice din Germania*.[6] Creştinii din Palatinat subliniau, pe bună dreptate, că papalitatea nu acceptase niciodată Pacea de la Augsburg şi că, atunci când catolicii au recâştigat

puterea la Aachen şi Fulda, au uitat de toleranţă şi i-au expulzat atât pe lutheranii „protejaţi“, cât şi pe calvinii neprotejaţi. Ei încercau să-i convingă pe lutherani că viziunea lor reformată asupra euharistiei nu era suficient de diferită de cea lutherană pentru a justifica refuzul de a face front comun împotriva Romei. În 1615, David Pareus a publicat un alt *Irenicum*, în care susţinea că lutheranii şi calvinii sunt de acord asupra tuturor doctrinelor fundamentale, precum şi asupra majorităţii articolelor de teologie şi, prin urmare, ar putea şi ar trebui să se unească împotriva Romei; în acest scop el a propus convocarea unui sinod general. Pareus a fost vehement combătut de Leonhard Hütter din Wittenberg, care a respins distincţia lui Pareus dintre doctrinele fundamentale şi articolele teologice. Pentru Hütter, întreaga Biblie era fundamentală.

O întâlnire a avut loc la câţiva ani după *Irenicum*-ul lui Pareus, între capelanul reformat al curţii Paul Steinius din Kassel şi teologul lutheran Balthasar Mentzer, pe care l-am menţionat deja ca iniţiator al unei cristologii moderate împotriva „ultraortodocşilor“ din Tübingen. Steinius a ţinut o „predică de pace“ la Kassel, la 22 iunie 1618, la care Mentzer a răspuns în anul următor cu a sa lucrare *Apel bine intenţionat*. Mentzer a negat faptul că cele două grupuri împărtăşeau acelaşi fundament de credinţă, dar a recunoscut totuşi o unitate şi a făcut apel la „slujire reciprocă şi dragoste dreaptă“[7]. În comparaţie cu denunţul amar cu care Hütter îi răspunsese lui Pareus, schimbul dintre Mentzer şi Steinius a fost relativ cordial, deşi nici una dintre părţi nu şi-a compromis poziţia. Hütter murise în 1616, iar până la izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani, lutheranii şi calvinii se trataseră reciproc cu relativă curtoazie. Din nefericire pentru speranţele părţii reformate din Germania de a ajunge la o înţelegere cu mai puternicii lutherani, controversa arminiană a trezit temerile lutherane pe care ireniştii încercaseră să le liniştească. Rigoarea cu care calvinii ortodocşi predestinaţionişti i-au suprimat pe arminieni, în ciuda faptului că arminienii erau mai apropiaţi de ei în majoritatea temelor doctrinare decât lutheranii, i-a determinat pe lutheranii ortodocşi să se teamă că, dacă îi tolerează pe reformaţi în teritoriile şi Bisericile lor, aceştia vor încerca în curând să preia controlul. Această situaţie relevă o surprinzătoare lipsă de încredere din partea lutheranilor ortodocşi, o lipsă de încredere care poate

provenea din conştiinţa faptului că Luther şi adepţii săi, după ce au iniţiat Reforma, i-au oprit destul de brusc progresul. Confruntaţi cu tot felul de radicali, Luther şi adepţii săi au considerat că au dus Reforma suficient de departe şi că nimeni nu ar trebui să fie lăsat să o continue. Pentru reformaţi, bineînţeles, ca şi pentru radicali şi mai târziu pentru pietişti, aceasta părea a fi o jumătate de măsură.

Aceste eforturi de realizare a unităţii din ajunul Războiului de Treizeci de Ani au fost sortite eşecului din cauza temerilor lutheranilor şi a ambiţiilor ascunse ale calvinilor. Cu toate acestea, mulţi calvini au fost uluiţi de modul în care lutheranii erau dispuşi să le dea mână liberă catolicilor împotriva calvinismului, cu condiţia ca propriile lor drepturi să fie cruţate. În devastatoarele, dar adesea indecisele lupte care au caracterizat primii ani ai războiului, faptul că protestanţii nu s-au putut uni a permis părţii catolice să obţină o serie importantă de victorii, care au culminat cu o înfrângere majoră a protestanţilor germani şi boemi în 1629. Pe baza ascendentului astfel obţinut, guvernul imperial german a publicat imediat aşa-numitul Edict de Restituire, restabilind romano-catolicismul ca religie oficială în toate teritoriile protestante, fără a ţine cont dacă acestea erau reformate sau lutherane. Lutheranii din Germania au înţeles brusc pericolul pe care şi-l atrăseseră singuri prin faptul că nu au reuşit să rămână aliaţii mai puţin numerosului grup reformat.

În cele din urmă, supravieţuirea protestantismului în Germania a fost posibilă doar printr-o promptă intervenţie militară, mai întâi a suedezilor lutherani, apoi a francezilor catolici, care erau mai interesaţi de slăbirea habsburgilor decât de restabilirea catolicismului în Germania. Cu toate acestea, teologii lutherani şi reformaţi au trebuit să facă un efort serios pentru a ajunge la un acord. Astfel s-a organizat un colocviu la Leipzig, în 1631, în care s-a ajuns la un acord cu privire la o gamă largă de probleme, însă controversa a continuat cu privire la prezenţa lui Cristos în euharistie şi, cu mai puţină vigoare, cu privire la faptul dacă o persoană, odată ce a fost aleasă, mai poate cădea din har.[8] Din nefericire pentru optimismul pe care l-a generat Colocviul de la Leipzig, cauza reuniunii a fost preluată cu promptitudine de un prezbiterian scoţian bine intenţionat, dar incapabil, John Durie. Durie a petrecut patru decenii lucrând pentru reunificare,

călătorind prin toată Germania. Din nefericire, a stârnit mai multă suspiciune decât încredere. A primit o oarecare încurajare din partea lutheranilor suedezi, dar germanii au fost aproape în totalitate lipsiți de reacție.

b. Influențe sociniene

Irenismul a început cu eforturile depuse de calvinii ortodocși din punct de vedere cristologic pentru a-i convinge pe lutherani să facă front comun cu ei. În curând, socinienii – care deveniseră deja în mod clar unitarieni – li s-au alăturat, mai mult cu scopul de a obține toleranță și sprijin din partea protestanților ortodocși decât cu speranța formării unui front unit împotriva romano-catolicilor. Un prim efort a fost făcut de remarcabilul Jacobus Acontius, același om care a propus limitarea articolelor fundamentale la afirmațiile impuse în mod categoric de Scriptură. Este posibil ca Acontius să fi studiat cu Melanchthon la Wittenberg și să-și fi petrecut ultimii ani din viață la Londra, în timpul domniei reginei Elisabeta I, unde a frecventat Biserica Străinilor, care fusese condusă cândva de Jan Łaski.

Fiindcă Acontius credea că numai acele doctrine cerute în mod explicit de Scriptură constituiau fundamentele credinței cu adevărat creștine, el a acceptat că toate marile confesiuni protestante sunt ortodoxe și i-a îndemnat pe toți protestanții să coopereze. A acceptat învățăturile Crezului Apostolilor, dar a acuzat faptul că acesta nu îi deosebește pe adevărații credincioși de adepții lui Satana, în măsura în care acest crez este folosit și de papalitate. Acontius a redactat un crez propriu, în care a omis doctrina niceeană a consubstanțialității. Nu este clar dacă a respins-o cu adevărat sau doar a considerat-o imposibil de demonstrat numai pe baza Scripturii, însă abordarea sa reducționistă seamănă cu cea adoptată mai târziu de socinieni. George Williams îl consideră pe Acontius mai degrabă un precursor al deismului decât un unitarian.[9]

Principala declarație doctrinară a socinienilor polonezi este faimosul Catehism Racovian din 1605, pe care Valentin Schmalz l-a definitivat după moartea lui Faustus Socinus. Schmalz a oferit o traducere germană Universității din Wittenberg, în 1608, precum și o versiune latină regelui Iacob I al Angliei, patronul versiunii autorizate a Bibliei (*King James*), în

1609. (Regele Iacob a denunţat darul drept o carte a Satanei.) Asemenea lui Acontius, socinienii au redus la minimum numărul de articole de credinţă necesare. Această reducere li s-a părut perfect logică în măsura în care ei puneau accentul pe o înțelegere luminată și pe o viaţă morală, nu pe articolele care trebuie crezute. Însemnătatea pe care socinienii o dădeau problemei sincretismului se explică prin relaţia lor complexă cu reformaţii şi lutheranii. Întrucât se considerau creştini şi doreau să fie recunoscuţi şi acceptaţi ca atare, au încercat să minimalizeze importanţa diferenţelor faţă de protestanţii mai ortodocşi. Acest lucru l-au făcut într-o manieră foarte simplistă, negând importanţa oricăror articole asupra cărora erau în dezacord. Protestanţii, şi în special cei reformaţi, erau preocupaţi să arate că nu erau socinieni şi, în consecinţă, trebuiau să sublinieze importanţa esenţială a acelor articole. În acelaşi mod, lutheranii au reuşit să răspundă reducţionismului socinian doar prin sublinierea din nou a articolelor fundamentale de credinţă.

Atâta timp cât socinienii erau concentraţi în Polonia, şi ţara îşi menţinea politica de toleranţă religioasă, ei puteau simplifica şi rescrie crezurile şi confesiunile după cum doreau. Însă, când au devenit activi în Ţările de Jos, socinienii s-au dovedit o ruşine pentru arminieni. Asemenea socinienilor, arminienii au simţit că supravieţuirea lor în Ţările de Jos depindea de capacitatea de a-i convinge pe calvinii dominanţi că erau ortodocşi din punct de vedere teologic şi cristologic şi că ar trebui să se bucure de toleranţă; spre deosebire de socinieni, ei chiar erau ortodocşi, cel puţin la început. Arminienii se aflau în poziţia incomodă de a îmbrăţişa o toleranţă religioasă deplină faţă de toţi creştinii protestanţi, pe de o parte, în timp ce, pe de altă parte, încercau să demonstreze că socinienii nu erau creştini. În mod similar socinienilor, arminienii erau mai indiferenţi faţă de crezuri şi faţă de declaraţiile confesionale decât erau calvinii sau lutheranii, pentru că ei puneau accentul pe modul de trăire a credinţei, mai degrabă decât pe conţinutul credinţei.

Arminienii şi socinienii s-au asociat pentru a încerca să obţină mai degrabă toleranţa din partea majorităţii, decât unitatea pe baza unui consens asupra fundamentelor, ceea ce ar fi fost dificil pentru ei în orice caz. Mişcarea ecumenică modernă a stabilit nişte standarde doctrinare minimale

pentru apartenenţă (unitarienii, de exemplu, nu sunt admişi), la fel ca ireniştii lutherani şi reformaţi, dar în practică se comportă mai degrabă aşa cum şi-ar fi dorit socinienii şi este mai interesată de chestiuni practice, cum ar fi dezvoltarea, decât de doctrină.

c. Încercările arminiene

În Palatinatul german, Biserica Reformată a convocat un sinod general pentru a-i reuni pe toţi protestanţii. Aproape în acelaşi timp, Jacob Arminius a făcut acelaşi apel în Ţările de Jos (1605). Spre deosebire de germani însă, Arminius a inclus condiţia ca majoritatea (adică reformaţii ortodocşi din Ţările de Jos) să nu fie lăsată să îşi impună opiniile asupra minorităţii, din care făceau parte adepţii săi. Celebrul jurist Hugo Grotius (1583–1645), fondatorul disciplinei dreptului internaţional, s-a alăturat îndemnului la unitate lansat de catolicul german moderat Georg Cassander.[10] Atitudinea lui Grotius a fost tipică pentru irenismul arminian: pe de o parte, el a reafirmat în mod expres doctrinele aflate în dispută, cum ar fi Naşterea din Fecioară şi a Doua Venire; pe de altă parte, a subliniat că poruncile şi făgăduinţele lui Cristos sunt cele care stau la baza mântuirii, nu doctrinele Treimii sau ale celor două naturi ale lui Cristos, care nu erau nişte articole de credinţă necesare până în vremea lui Constantin cel Mare. Grotius, asemenea celor mai radicali anabaptişti, a considerat că instituţionalizarea creştinismului este un rău.

Pe urmele lui Hugo Grotius, un alt arminian, Stephanus Curcellaeus, a declarat că este o eroare gravă să se ceară credinţă pentru fiecare doctrină care poate fi dovedită din Scriptură: creştinilor le poate fi pretinsă doar credinţa în acele învăţături pe care Scriptura însăşi le declară necesare pentru mântuire şi în concluziile care sunt trase în mod corect din ele. Printre doctrinele pe care le considera necesare, Curcellaeus a numit doctrina conform căreia Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, doctrina despre Dumnezeu şi atributele sale, despre Creaţie, despre guvernarea providenţială a lui Dumnezeu asupra lumii (dar fără a include predestinarea!) şi despre intenţia sa de a-i judeca pe oameni, făcuţi după chipul său, răsplătindu-i pe cei virtuoşi şi pedepsindu-i pe cei răi. Pe de altă parte, nu este necesar să se creadă că Dumnezeu subzistă în trei Persoane

divine şi pe deplin egale; de fapt, acest lucru nu poate fi argumentat pe baza Bibliei. Este necesar să credem că Isus Cristos este un om adevărat, zămislit de la Duhul Sfânt şi născut din Fecioara Maria, şi că este Fiul lui Dumnezeu şi că el este însuşi Dumnezeu, deşi subordonat Tatălui. Modul în care cele două naturi sunt unite nu poate fi determinat, iar Nestorie nu poate fi condamnat pentru respingerea termenului nebiblic de *Theotókos*, „Maica lui Dumnezeu“[11]. Curcellaeus avea o înţelegere detaliată a celor trei funcţii ale lui Cristos ca profet, preot şi rege şi a jertfelor sale substitutive prin care creştinii sunt împăcaţi cu Dumnezeu.

După ce a stabilit aceste cerinţe moderate, Curcellaeus le-a slăbit şi mai tare, făcând apel la toleranţă reciprocă între cei care nu puteau fi de acord cu aceste lucruri. Philipp van Limborch, marele teolog sistematic al arminianismului timpuriu, a mers şi mai departe decât Curcellaeus în a afirma că cerinţele doctrinare sunt o funcţie a autorităţii Bisericii, mai degrabă decât o deducţie pe temeiul unei Biblii infailibile. Pentru el, erezia era un concept disciplinar legat de autoritatea Bisericii, mai degrabă decât un concept teologic care depindea de adevărul biblic. Philipp s-a despărţit de punctul de vedere acceptat atât de catolici, cât şi de majoritatea protestanţilor, şi anume că autorităţile civile au datoria de a impune o doctrină corectă, astfel că a făcut din aplicarea doctrinei o chestiune care ţine exclusiv de disciplina Bisericii. În acest fel, Philipp van Limborch a devenit arhitectul doctrinei moderne a toleranţei religioase, care, cel puţin la început, nu s-a bazat pe indiferenţa faţă de problemele de doctrină corectă, ci pe convingerea că astfel de probleme nu sunt de competenţa autorităţilor seculare. El a văzut erezia nu ca pe o ameninţare la adresa ordinii sociale, ci doar ca pe o ameninţare la adresa Bisericii şi care trebuie combătută de Biserică.

La fel ca socinienii mai radicali, arminienii au pus accentul pe trăire mai degrabă decât pe credinţă. Ei nu au fost de acord cu lutheranii şi reformaţii cu privire la faptul că credinţa, în sensul de dreaptă doctrină crezută cu sinceritate, oferă motivaţia pentru o viaţă sfântă. Mai târziu, arminienii au început să privească mântuirea ca pe o recompensă pentru o viaţă trăită creştineşte, deşi această idee ar fi fost la fel de respingătoare pentru Arminius ca şi pentru Calvin. Socinienii au fost mai puţin ataşaţi de

specificul doctrinar chiar şi decât arminienii; de la început, ei au susţinut că mântuirea se obţine printr-o viaţă evlavioasă şi morală.

Această dorinţă arminiană de a reduce la minimum numărul doctrinelor necesare şi de a pune accentul pe viaţa morală ca mijloc de a obţine armonia între diferitele grupuri creştine nu semăna deloc cu ceea ce doreau contemporanii lor lutherani. Lutheranii doreau ca cerinţele doctrinare necesare să fie absolut clare şi bine stabilite, astfel încât să fie evident că toţi creştinii se află în acelaşi loc în raport cu lumea necredincioasă. În schimb, arminienii trinitarieni, la fel ca socinienii unitarieni, au minimalizat doctrina şi au pus accentul pe morală. Scopul lor era să cuprindă cât mai mulţi oameni în eforturile lor de a crea o comunitate creştină de care Cristos să fie mulţumit. Deşi arminienii şi socinienii erau despărţiţi prin diferenţe semnificative în ceea ce priveşte teologia şi cristologia, accentul lor practic pe moralitatea personală şi publică şi pe sarcina de a construi o comunitate creştină a deschis calea unor bogate relaţii viitoare.

4. Fundamentele

Ca o chestiune practică, arminienii şi socinienii au încercat să înlesnească cooperarea dintre diferitele confesiuni prin reducerea numărului de doctrine pe care le considerau fundamentale. În schimb, atât lutheranii, cât şi romano-catolicii au încercat să definească cât mai multe articole drept fundamentale pentru a-şi justifica propria existenţă ca biserici independente. Lutheranii, romano-catolicii şi creştinii reformaţi, spre deosebire de arminieni, nu căutau un minim numitor comun, un minim doctrinar pe care să-l accepte toţi, ci căutau mai degrabă să stabilească cât mai multe doctrine comune, astfel încât punctele aflate în dispută să fie reduse la minimum. Având în vedere această diferenţă, este evident că ceea ce sperau să înfăptuiască protestanţii ortodocşi şi romano-catolicii prin „sincretism“ era destul de diferit de obiectivele arminienilor şi socinienilor: cu cât părţile ortodoxe căutau un acord reciproc mai acceptabil, cu atât toleranţa reciprocă era mai liberală.

Abordarea lui Acontius în chestiunea doctrinelor fundamentale are meritul simplităţii. În schimb, deşi atât lutheranii, cât şi reformaţii au

pretins că operează pe principiul *sola Scriptura*, în practică au avut tendința de a prelua moștenirea crezurilor ecumenice și a primelor concilii, iar apoi de a încerca să demonstreze că această credință tradițională era de fapt în întregime scripturară. Este mai ușor să extragi doctrinele primite din crezuri și să încerci să arăți că sunt în concordanță cu Scriptura decât să începi cu Scriptura și să recreezi crezurile. La fel ca lutheranii și reformații, și spre deosebire de arminieni și socinieni, romano-catolicii aveau o structură elaborată de doctrine pe care le considerau fundamentale, dar în practică aveau tendința de a adopta o politică ceva mai arminiană și de a pune accentul pe ascultare și pe faptele bune ale unei vieți trăite evlavios mai mult decât pe practicarea credinței doctrinare.

a. Considerații lutherane

Concentrarea exclusivă asupra îndreptățirii prin credință și indiferența față de conceptul de ascultare și de fapte bune le-au creat probleme lutheranilor în disputele cu catolicii. În mod firesc, a devenit extrem de importantă definirea precisă a ceea ce aparține credinței mântuitoare și a ceea ce nu, deoarece, implicit, o credință incorectă sau incompletă ar putea pune în pericol mântuirea individului. Romano-catolicii nu au întârziat să pună degetul pe acest punct sensibil. În cadrul Colocviului religios de la Regensburg din 1601, iezuitul Adam Tanner le-a spus omologilor săi lutherani că principiul Scripturii le cerea să ia tot ceea ce afirmă Scriptura ca articol de credință, iar faptul că ei respingeau conceptul catolic de credință implicită însemna că lutheranii trebuiau să cunoască tot ceea ce afirmă Scriptura pentru a putea crede în mod explicit.

Lutheranul ortodox Aegidius Hunnius a acceptat afirmația că toată Scriptura trebuie crezută, dar apoi a propus să se facă o distincție între lucrurile care trebuie crezute – adică tot ce afirmă Scriptura – și lucrurile care trebuie considerate articole de credință. Astfel, Biblia relatează că Iuda a comis incest cu nora sa Tamar (Geneza 38:1–26), iar această poveste este adevărată și trebuie crezută, dar nu este un articol de credință. În schimb, Adam Tanner a înaintat ideea că este sarcina Bisericii în întregul ei să cunoască și să creadă tot ceea ce spune Scriptura, până la detalii, dar că această sarcină nu trebuie îndeplinită și de fiecare creștin în parte. Tot ceea

ce trebuie să facă individul este să consimtă la adevărul corpului doctrinar păstrat cu fidelitate de Biserică. Astfel, pentru romano-catolici, credința era, în primul rând, o chestiune de acceptare a autorității învățăturilor Bisericii și de recunoaștere, în prealabil, că tot ceea ce Biserica predică este adevărat. Pentru lutherani, credința implică încrederea personală în Dumnezeu, nu doar acceptarea anumitor articole și recunoașterea faptului că tot ceea ce predică Biserica Romano-Catolică trebuie să fie adevărat. Cu toate acestea, din punct de vedere practic, este imposibil ca cineva să cunoască toate învățăturile Scripturii și, prin urmare, este imposibil ca cineva să aibă o credință explicită în fiecare afirmație scripturară. În consecință, în practică, lutheranul, asemenea catolicului, trebuie să fie dispus să afirme că unele articole aparțin substanței credinței și, prin urmare, trebuie să fie cunoscute și crezute în mod explicit, în timp ce altele sunt secundare. Dificultatea pentru Hunnius și pentru ceilalți lutherani ortodocși provenea din încercarea de a justifica scripturar stabilirea anumitor articole tradiționale – majoritatea dintre ele subliniate atât de catolici, cât și de calviniști – și de a le reduce pe celelalte la o poziție secundară.

În 1608, socinienii din Polonia și-au dedicat traducerea germană a *Catehismului Racovian* Universității din Wittenberg. Facultatea de Teologie a întocmit o serie de răspunsuri, cel mai amănunțit fiind cel al lui Balthasar Meisner din 1623. Meisner a protestat față de tendința socinienilor de a numi problemele importante simple chestiuni de opinie și decizie individuală[12]; în măsura în care el și alți lutherani s-au simțit chemați să apere ca fundamentale mai multe doctrine date la o parte de către socinieni, socinienii erau acum cei care stabileau ordinea de zi a lutheranilor. Asemenea romano-catolicilor la Regensburg, în 1601, Meisner a cerut, în teorie, acceptarea a tot ceea ce este afirmat în Biblie. Cu toate acestea, el susținea că nu este necesar să cunoști tot materialul istoric din Biblie pentru a fi mântuit.

Atât romano-catolicii, cât și lutheranii ortodocși au fost de acord, în principiu, că nu este necesar să cunoști întregul conținut al Bibliei pentru a fi mântuit, și ambele confesiuni au cerut creștinilor să recunoască, în principiu, adevărul a tot ceea ce îi învață Scriptura, indiferent dacă cunosc sau nu o anumită învățătură scripturară. Pentru că negau conceptul de

îndreptățire doar prin credință, catolicii erau dispuși să se mulțumească cu o credință implicită în învățături pe care nu le cunoșteau în mod explicit, dar lutheranii considerau că credința implicită este în contradicție cu însăși ideea de credință. Cu toate acestea, în măsura în care este practic imposibil pentru creștinul obișnuit să cunoască tot ceea ce afirmă Biblia, lutheranii au fost nevoiți să stabilească un număr limitat și ușor de gestionat de articole fundamentale care trebuie să fie crezute pentru a fi în posesia credinței mântuitoare. Aceasta este exact ceea ce a făcut Gerhard. Este, de asemenea, ceea ce au făcut și socinienii, dar au făcut-o din comoditate, deoarece ei nu credeau deloc în îndreptățirea prin credință. Din nefericire, întrucât Meisner a urmat politica de a apăra ca fundamentale toate articolele tradiționale pe care socinienii le-au atacat, în loc să încerce să le determine pe baza unor principii biblice explicite, setul său de principii fundamentale nu este sistematic și complet.

Succesorul lui Meisner în efortul de a expune fundamentele lutheranismului a fost Nikolaus Hunnius (1585–1643), care, la 16 ani, îşi însoțise tatăl la Colocviul de la Regensburg. Chiar înainte ca Meisner să își elaboreze răspunsul, Hunnius a scris o *Examinare a erorilor foțienilor* (1618). Acest nume abuziv pentru socinieni a fost derivat din cel al patriarhului grec Fotie (Photios), din secolul al IX-lea, care se certase cu papa Nicolae I din cauza *Filioque*-ului adăugat Crezului de la Niceea. Este un mod ciudat de a-i desemna pe socinieni, deoarece patriarhul Fotie era ortodox, în ciuda divergențelor sale cu papa Nicolae, în timp ce socinienii respingeau crezurile ortodoxe de bază. Hunnius a continuat să scrie o *Diáskepsis* (*Examinare*) a diferențelor fundamentale dintre lutherani și calvini.[13] De fapt, *Diáskepsis*-ul subliniază punctele de acord dintre cele două mari confesiuni protestante și îi critică pe romano-catolici și pe socinieni.

Din nefericire pentru speranțele lui Hunnius de cooperare lutherano-calvină, Sinodul Calvinist Neerlandez de la Dordt (1618–1619) a luat măsuri ferme pentru a-i reprima pe arminieni, dându-i lui Hunnius impresia că nu este posibil să colaboreze cu calvinii decât dacă este dispus să le cedeze fiecare punct aflat în dispută. Drept urmare, Hunnius s-a întors împotriva proiectelor de reuniune, iar ultima sa lucrare importantă, scrisă în

1641, s-a opus eforturilor lui John Durie de a-i unifica pe lutheranii şi calvinii germani, tulburaţi de nenorocirile Războiului de Treizeci de Ani. Durie, un prezbiterian scoţian, credea că este chemat să îi împace pe protestanţii care se certau între ei, călătorind neîncetat prin Germania în acest scop. Nikolaus Hunnius, care la început fusese dispus să prezinte câteva doctrine ca fundamentale şi altele ca neesenţiale, a revenit în cele din urmă la punctul de vedere susţinut de tatăl său Aegidius, anume că creştinii trebuie să accepte tot ceea ce îi învaţă Scriptura, nu doar articolele fundamentale. Lucrarea lui Andreas Sennert din 1666 arată cât de mult era influenţat lutheranismul de sentimente anticalvine. Sennert a definit treizeci şi trei de articole de credinţă, dintre care le-a numit fundamentale doar pe primele trei. Acestea erau articole care îi deosebeau pe lutherani de reformaţi: harul şi milostivirea universală a lui Dumnezeu, meritul universal al lui Isus Cristos şi chemarea universală prin Cuvânt.[14] Punctele clasice ale vechilor crezuri, pe care lutheranii le împărtăşeau cu calvinii, plus doctrina îndreptăţirii, pe care o aveau de asemenea în comun, au fost reduse la o importanţă secundară.

b. Răspunsuri calvine

Gisbert Voet (1588–1676), eminentul cărturar scolastic calvin din Ţările de Jos, a scris *Despre articolele fundamentale şi erori*, în 1637. În această scriere el a îmbrăţişat poziţia prezentată de iezuitul Tanner la Regensburg, în 1601, afirmând că toate articolele de credinţă – adică tot ceea ce afirmă Biblia – sunt fundamentale şi necesare pentru mântuire. În general, aceasta a fost poziţia teoretică a părţii reformate, precum şi a mai multor biblişti de mai târziu, care nu sunt legaţi de o anumită tradiţie confesională. În practică însă, reformaţii, precum catolicii şi lutheranii, pun accentul pe anumite articole fundamentale.

În 1661, profesorul reformat de teologie Sebastian Curtius din Marburg a făcut o distincţie între fundamentul cunoaşterii şi fundamentul credinţei. Pentru credinţă, doar acele articole care se referă direct la mântuirea în Cristos trebuie considerate fundamentale şi, prin urmare, necesare. Fundamentul cunoaşterii este Scriptura şi nimeni nu poate fi mântuit dacă respinge acest fundament, dar nu este necesar ca credinţa explicită a cuiva

să se extindă la tot ceea ce conţine Scriptura.[15] În Zürichul reformat, Johann Heinrich Heidegger s-a opus provocării catolice de a prescrie numărul de articole necesare pentru mântuire şi a reafirmat că, întrucât Scriptura este perfectă, tot ceea ce conţine trebuie crezut în mod explicit. În practică, el a cedat şi a admis că nu este necesar ca totul să fie cunoscut în mod explicit. Romano-catolicii continuau astfel să exploateze această ambiguitate în înţelegerea protestantă a credinţei mântuitoare.

5. Impulsul pietist

Georg Calixtus (1586–1656), profesor de teologie la nou înfiinţata Universitate din Helmstedt (închisă în urma războaielor napoleoniene), a dezvoltat o teologie de mediere în căutarea unei înţelegeri cu calvinii; la fel ca Melanchthon şi ca filipiştii de dinaintea lui, Calixtus era oarecum tradiţionalist şi a încercat să arate că lutheranismul era în esenţă în armonie cu ceea ce crezuse Biserica primară. Făcând acest lucru, el a diminuat unele dintre elementele distinctive ale lutheranismului, câştigând astfel laude din partea unor romano-catolici şi ostilitate din partea apărătorilor ortodoxiei lutherane, cum ar fi Johann Gerhard şi prolificul teolog sistematic Abraham Calov (1612–1686). La fel ca Jan Łaski, Calixtus şi-a găsit admiratori printre ecumeniştii moderni.[16] Teologii de la Helmstedt erau interesaţi de ştiinţele naturale şi de matematică, precum şi de teologie; unele dintre preocupările lor au fost duse mai departe de marele matematician Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716), care a încercat, de asemenea, să promoveze cauza sincretistă prin intermediul dialogului teologic.

a. Ortodoxia reformatoare: un pas înspre pietism

Eforturile unor dogmatişti precum Gerhard şi Calov au produs structuri impresionante de teologie ortodoxă, în timp ce, în paralel, teologii de la Helmstedt şi din alte părţi îşi extindeau ofertele de fraternitate către catolici şi calvinişti. Însă toată această fertilă activitate teologică făcea prea puţin pentru a răspunde nevoilor spirituale ale oamenilor obişnuiţi. Pornind de la impulsurile „creştinismului practic“ al lui Johann Arndt, a apărut o şcoală lutherană care a încercat să combine dogmatica ortodoxă cu religia practică

populară. Numită „ortodoxie reformatoare“, aceasta formează un fel de punte către pietismul lutheran.

Primul pas important făcut de ortodoxia reformatoare în direcţia care a dus la pietism a constat în efortul de a pune în aplicare conceptul lui Luther despre preoția tuturor credincioșilor. În practică, protestantismul era dominat la fel de puternic de profesori și pastori precum catolicismul de episcopi și preoți. Luther păstrase principiul spovedaniei individuale la preot (*Ohrenbeichte*), însă oricare ar fi caracteristicile sale pozitive, spovedania individuală avea tendința de a-l îndepărta pe pastor de poporul său. În timpul și imediat după Războiul de Treizeci de Ani, trei lutherani, Johann Matthaeus Meyfart (1590–1642), Johann Quistorp (1584–1648) și Theophil Grossgebauer (1627–1661), au încercat să aducă lutheranismul mai aproape de popor.

Ideea preoției tuturor credincioșilor avea, de asemenea, implicații democratice pentru societate. Johann Valentin Andreae (1586–1654), influențat de utopiile catolicului englez Thomas Morus (1478–1535) și ale dominicanului Tommasso Campanella (1568–1639), a propus crearea unui fel de republică creștină, o Christopolis, numită o mică „colonie a Ierusalimului zidit de Arndt“[17]. Această scurtă străfulgerare de idei social-democratice în rândul lutheranilor – care, de altfel, erau destul de fideli autorității princiare – se baza pe ideea că cei care sunt apți să exercite autoritatea spirituală în cadrul preoției tuturor credincioșilor sunt, de asemenea, apți să își asume și responsabilități civile. Calvinii, în schimb, din cauza accentului pus de Calvin pe natura căzută a omului, doreau să limiteze autoritatea conducătorilor.

Ortodoxia reformatoare a reprezentat o mare încercare a lutheranilor de a produce rezultate perceptibile în societate pe baza doctrinelor evanghelice, pe care Luther reușise să le stabilească în multe state germane. Luther a cochetat pentru scurt timp cu ideea unei *ecclesiola in ecclesia*, o mică biserică de creștini dedicați personal în cadrul Bisericii mai mari a creștinilor oficiali, dar în curând s-a obișnuit cu ideea unei *Landeskirche*, sau „Biserică teritorială (instituționalizată)“. În loc să se dedice ajutorării enoriașilor pentru a înțelege și a aplica principiile evanghelice pe care Luther le redescoperise, mulți teologi lutherani și-au consumat cea mai

mare parte a energiei în certuri cu reprezentanţii altor confesiuni, precum şi între ei. Noul accent protestant pus pe erudiţia academică i-a îndepărtat pe pastori şi controversele lor de oameni şi de preocupările lor, la fel de mult cum erau şi preoţii. Încă din 1580, lutheranismul arăta în mod evident simptome de „ortodoxie moartă“.

Nu numai că Biserica nu reuşea să transforme societatea, dar Războiul de Treizeci de Ani le-a dat multora sentimentul că însăşi societatea se prăbuşeşte. Inspirată de succesul de scurtă durată al puritanilor englezi, ortodoxia reformatoare a crezut că poate transforma societatea germană dacă îi determină pe creştini să îşi practice religia în mod consecvent. În 1661, Grossgebauer şi-a publicat apelul, *Vocea veghetorului din Sionul ruinat*[18]. Accentul pus de această mişcare pe individ şi pe viaţa sa personală marchează o tranziţie către motivele pietismului lutheran.

b. Muzica bisericească

Martin Luther a introdus imnuri pline de înţeles, cântate în limba poporului, ca unul dintre aspectele fundamentale ale cultului Reformei. Prima fază a Reformei a scos Biserica universală din centrul atenţiei şi a înlocuit-o cu comunitatea locală; acest al doilea val al Reformei, dacă îl putem numi aşa, a redirecţionat mai departe atenţia de la comunitate către credinciosul individual. Creştinii au început să cânte „eu“ mai degrabă decât „noi“. Imnul, pe care Luther l-a evidenţiat iniţial în efortul de a permite tuturor oamenilor să participe la cult şi să încerce un simţământ de unitate, a ajuns să fie expresia individului în căutarea lui Dumnezeu; în forma sa extremă, a devenit vehiculul unei preocupări individualiste faţă de propriul ego.

c. Jakob Böhme

Individualismul în religie ia adesea forma misticismului. Atât ortodoxia, cât şi pietismul au fost influenţate de un om a cărui contribuţie religioasă sfidează orice clasificare, Jakob Böhme (1575–1624). Misticismul său oferă o legătură între Reformă, preocupată de doctrină, şi mişcarea romantică din secolul al XIX-lea, care a abandonat în mare parte doctrina în detrimentul sentimentelor. Având impresia că a fost inspirat de Duhul Sfânt, Böhme s-a abătut de la standardul Reformei de interpretare istorico-gramaticală a

Scripturii şi a început să privească Crucea şi alte concepte şi simboluri specific creştine drept universale: Crucea nu era importantă ca istorie, ci ca o „conjuncţie a contrariilor“, o viziune care aminteşte de gnosticism. În 1613, în urma unui proces de erezie, Böhme a fost obligat să păstreze tăcerea, însă discipolii au continuat să vină în număr mare la el; Böhme se vedea pe sine însuşi ca pe un fel de catalizator al conflictului apocaliptic final, dintre Cristos şi Satana.

O biografie a lui Böhme a fost scrisă de Abraham von Franckenberg (1593–1652), care l-a apreciat ca pe un mare profet şi lider spiritual. Franckenberg, un protestant, i-a prezentat lucrările lui Böhme unui alt protestant, Johannes Scheffler (1624–1677). Scheffler a crezut că mistica, precum cea a lui Böhme, ar putea să facă legătura între barierele doctrinare dintre confesiuni. Când lutheranii ortodocşi au protestat împotriva acestei idei, Scheffler a abandonat lutheranismul şi a devenit catolic, scriind sub pseudonimul „Angelus Silesius“. Discipolul lui Scheffler, Quirinus Kuhlmann (1651–1689), l-a proclamat pe Böhme ultimul profet şi purtător al Evangheliei Eterne; pentru această erezie, Kuhlmann a fost ars pe rug de autorităţile catolice. Kuhlmann a fost asociat pentru scurt timp cu Gottfried Arnold (1666–1714), autorul masivei lucrări intitulate *Istoria imparţială a Bisericii şi a ereticilor* (1699–1700). Şi el vedea în mistică soluţia la fragmentarea Bisericii.

6. Pietism şi ortodoxie

Sincretismul nu reuşise să-şi atingă scopul de a obţine un consens creştin; ca mişcare de compromis, nu putea face faţă angajamentului fervent al atâtor lutherani ortodocşi, calvini şi romano-catolici. Singura modalitate de a-i aduce împreună pe creştini nu era convingându-i să cadă de acord asupra unui fel de confesiune prin găsirea unui minim numitor comun, ci oferindu-le ceva care să-i inspire mai mult decât doctrinele ortodoxe. Ortodoxia reformatoare, fără a abandona doctrinele corecte, îşi îndreptase atenţia spre creştinismul practic. În schimb, Jakob Böhme şi alţi mistici păreau gata să abandoneze cu totul elementele specifice ale diferitelor tradiţii ortodoxe. În a doua parte a secolului al XVII-lea a apărut o nouă mişcare, ce avea să

afecteze viitorul protestantismului şi, prin el, al civilizaţiei europene, la fel de mult ca Reforma şi Iluminismul. Pentru mulţi, noua mişcare, cunoscută sub numele de pietism, a reprezentat revitalizarea creştinismului; pentru unii, inclusiv pentru fondatorul mişcării, Philipp Jakob Spener, a reprezentat împlinirea a ceea ce Reforma promisese. Pentru alţii, inclusiv pentru teologul neoortodox modern Karl Barth (1886–1968), reprezintă abandonarea Bisericii şi a doctrinei ortodoxe şi este una dintre cele mai schismatice forţe din cadrul creştinătăţii. Asemenea lui Karl Barth, Francis A. Schaeffer (1912–1984) consideră că pietismul reprezintă individualismul religios şi sentimentalismul duse la o extremă periculoasă, deşi Schaeffer este mai îngăduitor decât Barth în evaluarea realizărilor acestui curent.[19]

Din perspectiva noastră, pietismul a continuat ceea ce începuse Reforma, transformând conceptul de erezie în ceva practic irelevant. Reforma a legitimat de fapt şi a instituit în mod oficial diviziuni permanente în cadrul creştinismului, lucru adesea evidenţiat, dar niciodată acceptat înainte de secolul al XVI-lea. Atunci când ortodoxia unei confesiuni este erezia alteia, conceptul de erezie ca o abatere obiectivă de la un consens creştin general acceptat devine inaplicabil. Pietismul a făcut din religie o chestiune atât de personală, încât întrebările despre doctrină au degenerat adesea în simple chestiuni de opinie personală. Pietiştii de la început au fost de fapt ortodocşi, aşa cum mulţi pietişti au fost de-a lungul anilor care au urmat, dar ei au îndreptat atenţia creştinilor de la ortodoxie şi erezie către pietate şi disciplină personală.

a. Pietismul: o problemă istorică

Reformatorii se vedeau pe ei înşişi drept cei care trebuie să recupereze credinţa autentică a Noului Testament şi, într-o mai mică măsură, a Bisericii primare. Reformatorii magisteriali precum Luther, Zwingli, Calvin şi arhiepiscopul anglican Thomas Cranmer (1489–1556), în ciuda principiului *sola Scriptura*, au preluat tradiţia creştină în grade diferite şi au rezistat încercărilor „fanaticilor“ de a recrea Biserica primară a primului secol. Rezultatul, bineînţeles, a fost reapariţia unei teologii ortodoxe şi a unei vieţi bisericeşti extrem de structurate, care nu reuşea să satisfacă toate nevoile şi dorinţele spirituale care au dus la apariţia Reformei.

La un secol şi jumătate după ce Luther şi-a afişat tezele, nu mai erau doar radicalii care simţeau că Reforma sa se terminase cu jumătăţi de măsură înainte să fi fost pe deplin înfăptuită. Cei care se simţeau chemaţi să reia lucrarea reformării credeau că se continuă ceea ce Luther începuse. Aşa cum Luther afirmase că adevărata credinţă a primilor creştini fusese ocultată de straturi de tradiţie nebiblică şi de teologie scolastică, tot aşa simţeau şi ei că iniţiativele lui Luther fuseseră înăbuşite într-o nouă scolastică. Albrecht Ritschl, un clasic al istoriei pietismului, face o analiză diferită şi vede pietismul nu ca pe o împlinire a Reformei, ci ca pe o reînnoire a impulsului misticii medievale.[20]

Care este punctul de vedere corect? Este pietismul o împlinire a lutheranismului sau o întoarcere la mistică? Întrebarea este complicată de faptul că Luther însuşi a fost atras de mistici, care i s-au părut a fi exemple mai autentice de credinţă şi viaţă creştină decât teologii şi filozofii scolastici ai Evului Mediu. Este probabil corect să spunem că, în măsura în care Luther a reprezentat individualismul în religie şi s-a opus religiei formale şi colective a catolicismului tradiţional, pietismul a continuat pe calea pe care el a deschis-o. În măsura în care a reprezentat o nouă ortodoxie şi noi forme instituţionalizate, pietismul a reprezentat o revoltă, astfel că a fost imediat atacat de adepţii ortodocşi ai lui Luther.

b. Principiile pietismului

Creştinismul practic al lui Arndt, ortodoxia reformatoare şi mistica au contribuit la apariţia pietismului. Fiecare dintre aceste curente a căutat să dezvolte implicaţiile practice ale credinţei susţinute formal, viaţa creştină sau aşa-numita *praxis pietatis*, „practica pietăţii“, care a devenit preocuparea fundamentală a pietismului. Ortodoxia reformatoare, după cum ne amintim, făcuse efortul de a reforma întreaga societate „creştină“ într-un mod care, dacă ar fi avut succes, ar fi produs rezultate utopice. Pietismul a renunţat la acest efort şi s-a concentrat pe ceea ce noi numim principiul *ecclesiola in ecclesia*, „mica Biserică în Biserică“. Luther însuşi avusese tendinţa de a stabili principiul *ecclesiola* ca parte a lucrării sale reformatoare, dar în curând s-a hotărât să urmeze principiul opus al unei Biserici teritoriale.

Astfel, mișcarea pietistă a atins cel puțin unul dintre obiectivele pe care Luther le-a avut în vedere la un moment dat: crearea unei comunități restrânse de credincioși adevărați și ascultători, activi din punct de vedere spiritual și profund implicați în cadrul unei Biserici teritoriale mai prozaice, convenționale și adesea indiferente. Dar în măsura în care pietismul nu făcea decât să pună în practică la scară limitată ceea ce protestantismul ortodox aștepta în teorie de la toți membrii Bisericii, adică de la întreaga populație a unui stat „creștin“, însăși existența sa era un afront adus slujirii ortodoxe. Dacă Biserica ar fi fost eficientă, nu ar mai fi fost loc pentru adunările celor austeri; tentativa alcătuirii acestora, cu oricât de mult tact ar fi prezentat proiectul, este întotdeauna un afront adus ortodoxiei consacrate.

c. Începuturile

Într-un fel, orice variantă serioasă de creștinism trebuie să fie într-o anumită măsură pietistă, astfel că este dificil să vorbim despre începuturile pietismului. Termenul a intrat în uz odată cu Philipp Spener și August Hermann Francke, la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar elementele pe care acum le recunoaștem ca pietiste începuseră să apară cu câteva decenii mai devreme, în Bisericile reformate din Țările de Jos. Gisbert Voet (1588–1676), supranumit „papa neerlandez“ datorită autorității sale spirituale larg recunoscute, a adunat un mic grup de creștini care încerca să-și conformeze viața legilor lui Dumnezeu; ei au fost încurajați în „precizie“, care devenise o preocupare importantă a pietiștilor de mai târziu și care anticipa abordarea metodiștilor.

Jean de Labadie (1610–1674), un iezuit francez care îmbrățișase credința reformată și se refugiase pentru o vreme la Geneva, a încercat să fondeze acolo o congregație formată numai din membri a căror viață dădea dovadă că erau predestinați la mântuire. Mai târziu, în Țările de Jos, a devenit pastorul unei comunități francofone din Middelburg, pe care a determinat-o în cele din urmă să se separe de Biserica instituționalizată, cea reformată. Comunitatea pe care a înființat-o a continuat să existe în regiunea germană Frisia de Est timp de câteva decenii după moartea sa, practicând o formă restrânsă și voluntară de comunism creștin.

Labadie a fost mai degrabă un legalist, iar un fel de atenție „voluntară“

sau presupus spontană faţă de lege este o trăsătură caracteristică atât a pietismului timpuriu, cât şi a celui modern. O abordare mai mistică a fost reprezentată de pastorii neerlandezi Willem şi Gerhard Teelinck, care, asemenea legalistului Labadie, au îndemnat la separarea de ipocrizia şi indiferenţa Bisericii instituţionale, deşi formal au rămas în cadrul acesteia. Acest precursor neerlandez al pietismului german a fost motivat de interesul tipic calvin de a face ca viaţa comunităţii să corespundă mărturisirii sale de credinţă. Ceea ce îl deosebea de Calvin a fost faptul că a renunţat la efortul de a asigura o astfel de conformitate din partea tuturor membrilor unei Biserici teritoriale şi a încercat să o obţină la o scară mai limitată în cadrul unei comunităţi separatiste. „Precizia“ şi „puritanismul“ sunt termenii folosiţi pentru a descrie eforturile lui Voet şi ale altor separatişti neerlandezi.

Între începuturile mişcării adunărilor neerlandeze şi naşterea adevăratului pietism în Germania se află teribila catastrofă a Războiului de Treizeci de Ani. Pentru unii, războiul a fost cel care a furnizat impulsul decisiv pentru a transforma ortodoxia reformatoare în pietism. O nouă ediţie a *Adevăratului creştinism* al lui Arndt a fost publicată de Philipp Jakob Spener (1635–1705) în 1675, semnalul de început al noii mişcări. Impresia lui Spener de a construi pe moştenirea ortodoxiei reformatoare este indicată de dorinţa sa ca Johann Valentin Andreae să poată fi readus la viaţă.

d. Philipp Jakob Spener

Deşi mai multe curente şi acţiuni care seamănă cu cele ale pietismului au fost prezente în protestantismul nord-european timp de decenii, mişcarea propriu-zisă a luat naştere odată cu Spener. Ca student la teologie, Spener l-a aprofundat atât pe Luther, cât şi literatura puritanismului englez. El a vizitat Basel, Geneva şi Lyon şi a ajuns să-l cunoască pe Jean de Labadie şi comunitatea sa. În 1663, Spener a fost chemat la Strasbourg, iar în 1666 la Frankfurt. El a adunat în jurul său mici grupuri de tineri zeloşi în ceea ce a ajuns să fie numit *collegia pietatis*, „colegii ale pietăţii“. A scris o prefaţă la noua sa ediţie a *Adevăratului creştinism* a lui Arndt, iar această prefaţă s-a dovedit atât de populară, încât a fost publicată în curând, separat, sub numele de *Pia Desideria* (*Dorinţe pioase*), cu subtitlul „Dorinţă din toată

inima pentru o îmbunătățire plăcută lui Dumnezeu a adevăratelor Biserici evanghelice, împreună cu câteva simple propuneri creștinești în acest scop“. Abraham Calov, cel mai strălucit dogmatist lutheran ortodox al vremii, a apreciat cartea *Dorințele pioase* a lui Spener.

Spener a făcut șase propuneri precise, dintre care cele mai multe ar putea fi pe placul oricărui pastor creștin serios: în primul rând, el a cerut un studiu biblic personal aprofundat și intensiv; în al doilea rând, punerea în practică a idealului preoției tuturor credincioșilor; în al treilea rând, atenție la îndatoririle iubirii frățești; în al patrulea rând, încetarea polemicilor teologice; în al cincilea rând, o reformă a educației teologice; și în al șaselea rând, predici menite să-i edifice pe ascultători, mai degrabă decât să arate erudiția predicatorului. Acest eseu a devenit manifestul pietiștilor.

Spener dorea ca micile sale colegii ale pietății să rămână în cadrul Bisericii, dar unii dintre prietenii săi au început să se despartă de ea. Spener, în schimb, a asigurat în mod repetat autoritățile bisericești și civile că programul său nu era separatist. În 1686, principele elector Johann Georg III al Saxoniei l-a chemat pe Spener la Dresda pentru a-l numi capelan al curții, cel mai prestigios post al lutheranismului german. Când s-au ivit tensiuni cu principele elector lutheran, Spener s-a adresat ducelui reformat de Brandenburg, care i-a oferit un post similar la Berlin. Disponibilitatea lui Spener de a se muta din Dresda lutherană în Berlinul calvin arată că distincțiile confesionale nu erau de o importanță primordială pentru el. La scurt timp după aceea, noul principe elector saxon, August cel Puternic, a acceptat catolicismul pentru a deveni rege al Poloniei. Casa domnitoare prusacă a devenit Mecena pietiștilor până la domnia scepticului rege Frederic cel Mare (1740–1786), prietenul lui Voltaire.

Spener credea că știa exact care este locul său în istoria Bisericii, pe care a împărțit-o în epoci de câte trei sute de ani fiecare. Prima epocă de aur s-a încheiat cu Constantin și Conciliul de la Niceea din 325. Apoi a venit epoca patronajului imperial, urmată de scolastică. Cea de-a patra, care a început cu ascensiunea misticii, a adus cu sine o eliberare de sub decadența și corupția papalității medievale și a teologiei scolastice. Cea de-a cincea perioadă, începând cu Luther, a reprezentat o mare îmbunătățire, însă reformele lui Luther au atins doar doctrina, nu și viața. Astfel, Spener

considera că sarcina sa este aceea de a reforma viaţa pentru a corespunde reformei doctrinei lui Luther. Ascensiunea scolasticii protestante a oprit Reforma, însă Spener şi aliaţii săi erau hotărâţi să o pună din nou în mişcare. Viziunea sa asupra Bisericii Romane şi a papalităţii era la fel de critică precum cea a lui Luther: în ochii săi, papa se punea în locul lui Cristos şi merita titlul de Anticrist. Cel mai mare eşec al Romei consta în promovarea raţiunii şi a filozofiei în locul cunoaşterii Scripturii.

Spener l-a admirat pe Luther şi a considerat că învăţătura sa este corectă, dar nu a fost dusă până la capăt. Din cauza eşecului lui Luther de a reforma viaţa creştină, apăruse o nouă scolastică. Teologia înflorea în universităţi, însă copiii nu erau învăţaţi catehismul. Succesorii lui Luther au abandonat practic conceptul său de preoţie a tuturor credincioşilor. Pe când cei mai credincioşi dintre urmaşii lui Luther se certau constant între ei, iar cu cei care nu erau lutherani intrau în dispute polemice, Spener şi pietiştii săi au renunţat la polemici pentru a se concentra asupra nevoilor practice, sociale. Drept urmare, ei au câştigat aprecierea lumii seculare acolo unde teologii mai ortodocşi semănaseră doar zâzanie.

Primii pietişti aveau o credinţă din toată inima, dar pentru că nu s-au certat în privinţa doctrinelor, comportamentul lor i-a făcut pe alţii să creadă că pentru ei doctrina este mai puţin importantă decât afirma dintotdeauna ortodoxia. Făcând religia din ce în ce mai individualistă şi fiind relativ nepăsători faţă de doctrină, pietiştii au făcut ca vechea distincţie dintre ortodoxie şi erezie să pară artificială şi irelevantă pentru cei care au venit după ei.

e. Urmaşii lui Spener: Francke şi Zinzendorf

Spener şi prietenii săi au stârnit o energie extraordinară, la fel de mare ca cea care a marcat începutul Reformei sau fondarea ordinelor cerşetoare în Evul Mediu. Ei au fondat instituţii pentru orfani şi bătrâni; au înfiinţat şcoli şi au publicat foarte mult; s-au angajat în evanghelizarea personală şi în misiuni externe. De fapt, mişcarea misionară protestantă este un produs al pietismului. Protestantismul a început ca un zel pentru adevăr şi, timp de decenii, a părut dezinteresat de faptele bune, sau cel puţin de doctrina faptelor bune, pe care a lăsat-o în întregime în seama papalităţii. Pietismul a

fost cel care a readus în prim-planul protestantismului însemnătatea faptelor și, pe termen lung, a permis apariția unui creștinism nondogmatic care uneori pare incapabil să răspundă la cele mai simple întrebări doctrinare.

Cei doi succesori ai lui Spener, August Hermann Francke (1663–1727) și contele Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), au avut fiecare o contribuție aparte. În plus, Zinzendorf a avut o influență foarte importantă asupra lui Wesley, astfel că, indirect, pietismul a dat naștere mișcării metodiste din lumea anglo-saxonă. Francke a fost pentru pietism ceea ce Pavel a fost pentru creștinism – nu fondatorul său, dar cu siguranță cel care i-a dat caracterul său specific. Contribuția sa definitorie a fost accentul pus pe experiența convertirii și a nașterii din nou. În 1689, Francke a început să organizeze *collegia biblica*, „seminare biblice“; deși el însuși nu a făcut dintr-un anumit tip de experiență de convertire criteriul mântuirii omului, mulți dintre adepții săi au ajuns la această concluzie. Teologii ortodocși din Leipzig au protestat împotriva activităților lui Francke, dar acestuia i s-a oferit imediat o catedră la nou înființata Universitate din Halle, care avea să devină citadela pietismului vreme de câteva decenii. Prietenul și colaboratorul său, Freiherr von Canstein, a fondat Societatea Biblică din Halle în 1710. În decurs de șapte ani, noua societate a distribuit 80.000 de Biblii complete și 100.000 de exemplare ale Noului Testament, în comparație cu cele doar 20.000 de Biblii tipărite în toată Germania între 1534 și 1626.[21] Precum Spener, Francke a fost ortodox din punct de vedere teologic, dar, concentrându-se asupra experienței creștine și a nașterii din nou, a avut tendința de a lăsa problemele doctrinare în fundal.

Contele von Zinzendorf provenea dintr-o familie nobilă care fusese forțată să părăsească Austria în urma Contrareformei de acolo. Tatăl său îl cunoștea pe Spener, așa că l-a trimis la școala lui Francke pentru fiii aristocrației din Halle, unde a fost convertit la vârsta de 15 ani. Pe moșiile familiei de la Oberlausitz, în Saxonia, Zinzendorf a oferit un refugiu pentru protestanții vorbitori de limbă germană din Boemia habsburgică și Moravia. Colonia a fost amplasată pe un mic deal, Hutberg, dar și-a schimbat numele în Herrnhut („protecția Domnului“).

Zinzendorf a vrut să facă religia plăcută și, de fapt, a reușit să transforme pietismul în ceva emoțional și sentimental, concentrându-se asupra

suferinţelor, rănilor şi sângelui lui Isus, înţelese ca sursa noastră de încredere. O mare parte din imnografia protestantă contemporană este influenţată direct sau indirect de Zinzendorf, deşi teme similare au fost prezente în pietatea creştină încă de la începuturile sale. Odată cu Zinzendorf pare să se fi ajuns la o tranziţie. Mişcarea ortodoxă reformatoare, scriitorul de imnuri Paul Gerhardt şi Spener puseseră cu toţii accentul pe individ şi pe răspunsul acestuia la mesajul creştin, într-un efort de a se asigura că doctrinele teologice obiective produc un rezultat tangibil în credincios. Pe vremea lui Zinzendorf, sentimentalismul părea să devină mai important decât adevărul obiectiv pe care se bazase iniţial. Primul mare teolog liberal modern, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), care provenea dintr-un mediu pietist, avea să înlocuiască în esenţă întru totul doctrina cu afectul.

Zinzendorf a subliniat experienţa personală de comuniune a individului cu Cristos ca bază pentru o adevărată unitate între credincioşi. Mica sa comunitate din Herrnhut a dezvoltat o mişcare misionară uimitoare şi, timp de peste un secol, a fost forţa dominantă a misiunilor protestante germane. În ciuda faptului că pietiştii îi depăşeau pe lutheranii mai convenţionali în nişte domenii de activitate în care lutheranii ar fi trebuit să domine, ortodoxia a avut tendinţa de a privi pietismul nu ca pe un aliat, ci ca pe o ameninţare.

f. Conflictul cu ortodoxia

Primele conflicte între lutheranii ortodocşi şi pietişti au apărut ca urmare a tendinţei pietiştilor de a forma adunări separate şi de a dispreţui asocierea cu Biserica instituţională. Până în 1695, pietiştii înfiinţaseră mici adunări în toată Germania, iar teologii ortodocşi au început să caute greşeli ce ar putea fi imputate lui Spener. Numai în 1695 au fost publicate cincisprezece atacuri diferite împotriva lui. Cea mai substanţială critică a pietismului a fost publicată după moartea lui Spener de către un profesor din Wittenberg, Valentin Ernst Löscher (1673–1749)[22]. Pietismul a profitat din plin de favorurile pe care le primea din partea curţii prusace şi a Universităţii prusace din Halle. Francke însuşi dorea să reformeze societatea prin intermediul Bisericii şi, deşi s-a folosit de toate mijloacele spirituale

disponibile, a primit cu bucurie şi ajutorul politic oferit de regele Prusiei. În 1729, regele Frederic Wilhelm I a emis un ordin prin care toţi candidaţii la posturi magisteriale din Prusia trebuiau să studieze timp de doi ani la Halle. În 1723, presiunea pietistă a dus la îndepărtarea de la catedra universitară a unuia dintre cei mai importanţi filozofi germani, Christian von Wolff (1679–1754). Scepticul monarh Frederic II l-a readus înapoi la catedră pe Wolff imediat după ce a preluat tronul în 1740.

g. Problemele pietismului

Pietismul nu a fost o erezie în nici un sens al cuvântului, dar, punând accentul pe experienţa personală şi pe sentimentul religios, a eliminat multe obstacole din calea ereziei. Löscher a criticat pietismul pentru că preţuia pietatea mai presus decât adevărul. Lutheranismul ortodox îi oferea credinciosului siguranţă pe baza Cuvântului infailibil al lui Dumnezeu. În schimb, pietismul îl încuraja pe credincios să-şi caute o siguranţă subiectivă prin exerciţii spirituale, care adesea degenerau într-un nou tip de legalism. Pietismul, mai ales din vremea lui Francke încoace, tinde spre perfecţionism – doctrina conform căreia adevăratul credincios poate şi chiar trebuie să evite orice păcat în viaţa prezentă. Löscher i-a acuzat pe pietişti că l-au abandonat pe Luther pentru misticii de dinaintea Reformei şi pentru spiritualiştii din epoca Reformei.

În esenţă, pietismul a încercat să-i facă pe credincioşii creştini activi, fericiţi şi eficienţi, ajutându-i să trăiască o experienţă mai intensă a convertirii şi a comuniunii cu Dumnezeu. A început prin a subscrie adevărului ortodoxiei protestante, dar, întrucât a pus accentul pe viaţă mai degrabă decât pe adevăr, adepţii săi au pierdut treptat din vedere baza doctrinară care susţine viaţa pioasă. Subliniind necesitatea experienţei religioase individuale, a pierdut criteriile obiective de autentificare a validităţii unei astfel de experienţe. Reticenţa pietismului de a se implica în controverse şi polemici teologice a fost cu siguranţă revigorantă după un secol şi jumătate de certuri acerbe, dar această reticenţă a adus cu sine gândul pe jumătate ascuns că dogmele nu merită să fie apărate. Pericolele acestei abordări au fost evidenţiate în viaţa şi opera lui Gottfried Arnold (1666–1714), care s-a aflat într-o poziţie de mediere între pietism şi mistica

spiritualistă.

Arnold a studiat teologia în oraşul lutheran ortodox Wittenberg, dar a fost descurajat de ortodoxie. A făcut cunoştinţă cu Spener, care l-a ajutat să obţină o catedră de profesor de istorie la Giessen. Acolo a scris controversata sa *Istorie imparţială a Bisericii şi a ereticilor*, în care îi prezenta pe ereticii de-a lungul veacurilor drept adevăraţii creştini. Opinia sa nefavorabilă faţă de Biserica instituţională i-a influenţat pe istoricii din epoca iluministă să privească istoria Bisericii ca pe istoria declinului unui ideal. În 1700, la un an după *Istoria imparţială*, Arnold a publicat *Secretul Sofiei divine*, în care îşi propunea să-i conducă pe „cititorii înţelegători“ la o adevărată cunoaştere a iubirii divinităţii invizibile, prezentându-i pe marii mistici în care era manifestată viaţa Spiritului. Arnold a urmat speculaţiile lui Jakob Böhme, gândindu-se la adevăratul om ca la un bărbat-femeie androgin, destinat logodnei cu Înţelepciunea cerească. Inutil să mai spunem că astfel de fantasmagorii nu au contribuit cu nimic la calmarea îngrijorărilor ortodocşilor.

h. Biblicismul

Pietismul a luat naştere în ultimele decenii ale marii epoci a ortodoxiei teologice protestante şi a continuat să se manifeste în forţă în perioada Iluminismului. Se vedea pe sine ca o continuare fidelă a Reformei, dar individualismul său depăşea ortodoxia şi îl apropia mai degrabă de spiritul Iluminismului. Deşi concentrarea asupra lui Dumnezeu şi fervoarea spirituală a pietismului se opuneau cu siguranţă umanismului şi raţionalităţii reci a Iluminismului, pietismul nu a făcut nici un efort însemnat pentru a apăra adevărul doctrinelor ortodoxe împotriva scepticismului iluminist, permiţând astfel ca propriile sale fundamente să fie subminate. Cu toate acestea, două aspecte ale pietismului au întărit comunitatea creştină pentru a rezista scepticismului, chiar dacă nu au înfruntat direct provocările acestuia: biblicismul şi milenarismul.

Ducatul de Württemberg, cu facultatea sa de teologie de la Tübingen, a fost centrul a ceea ce am numit ultraortodoxia lutherană a mijlocului secolului al XVII-lea. Spre sfârşitul secolului, pe măsură ce pietismul pătrundea în Württemberg, Andreas Hofstetter (1637–1720), un prieten al

lui Spener, a obținut o declarație din partea Consistoriului din Württemberg care absolvea mișcarea de orice suspiciune de erezie. În Württemberg, pietismul a fost cultivat de pastorii bisericilor obișnuite și nu a devenit niciodată la fel de separatist cum a fost în Saxonia.

Cel mai important pietist din Württemberg a fost Johann Albrecht Bengel (1687–1752). Bengel a promovat în mod activ studiul Bibliei în rândul laicilor și un grad ridicat de interes pentru Scriptură, mai degrabă decât pentru o simplă doctrină, în rândul teologilor. În plus, Bengel a promovat speranța milenaristă. Atât biblicismul, cât și milenarismul au ajutat Biserica să reziste propagandei Iluminismului: biblicismul prin promovarea unei bune cunoașteri a Scripturii, iar milenarismul prin subminarea autosuficienței umaniste a Iluminismului. Bengel s-a opus eforturilor lui Zinzendorf de a înfățișa pietismul separatist de la Herrnhut drept continuarea legitimă a Reformei lui Luther și a propus în schimb modelul Württemberg de pietism centrat pe Biserică. Influența sa este încă resimțită în sud-vestul Germaniei, unde pietismul continuă să fie puternic în cadrul Bisericii instituționale până în prezent. Angajamentul său față de studiul conservator al Bibliei a fost onorat prin înființarea unei fundații conservatoare pentru studii teologice, în 1967, la Universitatea din Tübingen, Albrecht-Bengel-Haus.

i. Moștenirea pietismului

Dacă nu ar fi fost Spener și cei care l-au urmat și care au încercat să-i îndeplinească *Dorințele Pioase*, protestantismul european ar fi putut să degenereze cu totul în nimic altceva decât într-un caustic facționalism teologic. Una dintre marile realizări ale pietismului a fost aceea de a salva protestantismul de sub dominația academismului și de a face credința, devoțiunea și cunoașterea Bibliei accesibile oamenilor obișnuiți. Accentul pus pe creștinismul personal a făcut din viața creștină o realitate trăită, nu doar un simplu postulat teologic. Accentul pus pe preoția tuturor credincioșilor și pe necesitatea ca credința să fie activă în iubire a exploatat rezervoare extraordinare de energie spirituală și a înfăptuit realizări durabile în domeniile educației creștine, al muncii sociale și al misiunilor interne și externe de evanghelizare. Ca o consecință a Iluminismului și a

scepticismului religios, vechea ortodoxie protestantă avea practic să înceteze să mai existe. Acolo unde impulsurile biblice conservatoare din protestantism au supraviețuit, a fost aproape întotdeauna într-un cadru pietist, astfel încât protestantismul conservator modern este în foarte mare măsură de origine pietistă.

În același timp, pietismul este parțial responsabil pentru individualismul religios care a permis protestantismului să devină foarte pluralist din punct de vedere teologic și etic. Accentul pus pe fapte mai degrabă decât pe crezuri a îngăduit protestantismului modern să degenereze într-un fel de moralism analfabet spiritual. Interesul pentru adevărul doctrinelor teologice a fost lăsat în mare parte pe seama conservatorilor fermi, acum adesea etichetați drept fundamentaliști. Într-un climat teologic în care nici o doctrină nu poate fi etichetată drept erezie și nici un profesor drept eretic, proclamarea și apărarea adevărului biblic și teologic au devenit o simplă curiozitate. Fără pietism, protestantismul s-ar fi putut să nu supraviețuiască secolului al XVIII-lea, dar cu pietismul, s-ar putea ca în cele din urmă să înceteze să mai fie protestantism.

---

32. Organizație politică americană de dreapta, existentă din 1979 și până la sfârșitul anilor 1980. A jucat un rol-cheie în mobilizarea creștinilor ca forță politică în campaniile electorale din anii ’80 ale Partidului Republican (n. tr.).

33. Coaliție de reprezentanți ai mai multor confesiuni neoprotestante din America, înființată în 1977 pentru a clarifica și apăra doctrina ineranței biblice împotriva modelor de abordare liberală a Scripturii (n. tr.).

19
„EREZIA“ ILUMINISMULUI

Religia religiilor nu-şi poate aduna suficient material pentru interesul său pur pentru tot ceea ce este omenesc. Aşa cum nimic nu este mai ireligios decât a cere o uniformitate generală din partea omenirii, tot aşa nimic nu este mai necreştinesc decât să cauţi uniformitatea în religie. — Friedrich Schleiermacher, *Despre religie: Discursuri către disprețuitorii ei cultivați*

Reforma protestantă a fost dominată de gândirea şi de teologia germane. În afara Sfântului Imperiu Roman (care, la acea vreme, includea Elveţia de limbă germană, precum şi Ţările de Jos), protestantismul s-a bucurat de un succes mare şi de durată doar în ţinuturile majoritar germanice: în Scandinavia şi Marea Britanie, de exemplu, dar nu şi în Irlanda celtică. În comparaţie cu Reforma, Iluminismul a fost un fenomen cu adevărat european, cuprinzând atât ţările latine, cât şi pe cele germanice. A existat o diferenţă semnificativă între impactul Iluminismului în Germania şi Marea Britanie, pe de o parte, şi în Franţa şi Italia, pe de altă parte. În ţările latine, „secolul raţiunii“ a fost în mod hotărât antireligios. În Germania şi, într-o măsură mai mică, şi în Anglia, Iluminismul s-a împăcat cu religia oficială. Mai degrabă a transformat-o decât să o atace: rezultatul a fost protestantismul liberal.

Secolul Luminilor – care a subliniat, nu pentru ultima oară, ideea că omul a ajuns la maturitate – a fost cel care a formulat pentru prima dată ideea de progres şi care nu a mai identificat protestantismul cu adevărul doctrinar, ci cu „progresul“ doctrinar. În această epocă, teologia liberală şi radicală a ajuns practic să domine Bisericile şi viaţa spirituală din toate statele de limbă germană. Bastioanele puternice ale convingerilor conservatoare au supravieţuit, dar au fost izolate atât de universităţile germane, cât şi de majoritatea contactelor şi influenţelor internaţionale. În timpul şi după această perioadă, mulţi protestanţi conservatori au părăsit Germania şi Scandinavia pentru America de Nord, creând centre de protestantism

tradiţional în Lumea Nouă, dar slăbind conservatorismul din bisericile lor de origine.

A numi liberalism religia Iluminismului stârneşte întotdeauna critici. Strict vorbind, ceea ce cunoaştem sub numele de creştinism liberal a început în secolul al XVIII-lea şi a continuat nestingherit până la Primul Război Mondial. Războiul a spulberat cu brutalitate multe iluzii optimiste despre om şi viitorul său şi a fost urmat de o renaştere a interesului faţă de doctrinele ortodoxe şi de o neîncredere în potenţialul omului de a fi mai bun. Neoortodoxia a fost o reacţie la liberalism şi raţionalism şi este radical diferită de vechiul liberalism protestant, însă este adesea numită liberală şi de către conservatorii protestanţi. Neoortodoxia, la rândul ei, a fost înlocuită de interpretarea existenţialistă şi de alte teologii moderne care nu se consideră nici neoortodoxe, nici liberale, dar care sunt adesea numite liberale de către conservatorii de modă veche. Neoortodoxia, ca şi protestantismul tradiţional, recunoaşte în mare măsură crezurile ortodoxe, ceea ce nu fac mişcările liberale; în schimb, neoortodoxia nu recunoaşte autoritatea absolută şi inspiraţia plenară a Scripturii. Într-o oarecare măsură, acest lucru justifică plasarea neoortodoxiei în aceeaşi categorie „liberală“, împreună cu teologia existenţialistă şi cu liberalismul de modă veche, dar acest lucru creează neînţelegeri.

Liberalismul, spre deosebire de protestantismul ortodox, este în mod clar eretic, pentru că respinge principiile centrale ale confesiunilor ortodoxe. Neoortodoxia, în general, le reafirmă, deşi uneori într-un sens care aminteşte mai mult de gnosticism sau neoplatonism decât de ortodoxia creştină. Cu toate acestea, neoortodoxia nu poate fi, de obicei, distinsă de ortodoxie sau calificată drept eretică pe baza crezurilor tradiţionale, pe care le acceptă. În cadrul protestantismului conservator, există o dorinţă de a pune laolaltă neoortodoxia cu liberalismul şi teologia modernă, deoarece toate acceptă critica biblică şi neagă conceptele mai vechi ale inspiraţiei şi autorităţii Scripturii.

Toate mişcările pe care le-am menţionat – de la liberalism la neoortodoxie, până la interpretarea existenţialistă şi alte forme de teologie modernă – au fost iniţiate şi dezvoltate, dacă nu produse exclusiv, în Germania. Pe măsură ce teologia a ajuns să fie văzută ca o ştiinţă

academică, teologia germană şi-a consolidat conştient şi în cel mai mare grad statutul de ştiinţă. Acest lucru a dus la tendinţa de a ignora sau cel puţin de a subestima realizările teologilor protestanţi din alte ţări. Chiar şi marele Karl Barth, în lucrarea sa *Teologia protestantă din secolul al XIX-lea*[1], nu ia în considerare alţi teologi în afară de cei germani sau elveţieni. Deşi el însuşi era reformat, Barth a ignorat total monumentalele realizări teologice ale teologilor reformaţi americani, ca să nu mai vorbim de cele ale teologilor de limbă germană din Biserica Lutherană–Missouri Synod sau, mai aproape de casa sa din Basel, ale unor scriitori neerlandezi remarcabili, precum Abraham Kuyper (1837–1920).

1. Iluminismul religios

Din cauza perspectivei laice a majorităţii studiilor de istorie intelectuală din Statele Unite, Iluminismul este văzut în mare parte ca o mişcare laică centrată în Franţa. Influenţa raţionalismului iluminist a fost resimţită foarte devreme în America de Nord britanică şi a reprezentat un factor important în Războiul de Independenţă şi în crearea Statelor Unite. Cu toate acestea, nu trebuie neglijat faptul că influenţa indirectă a Iluminismului asupra vieţii americane, prin transformarea teologiei protestante, este cel puţin la fel de mare şi, cu siguranţă, mai de durată, continuând până în zilele noastre.

Deşi nu s-a numărat printre pionierii lui, Immanuel Kant (1724–1804), filozoful critic din Königsberg, ne oferă cea mai bună definiţie a Iluminismului, o definiţie deosebit de potrivită pentru înţelegerea influenţei Iluminismului asupra gândirii creştine, în special asupra gândirii protestante germane. Kant scrie: „Luminarea este ieşirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuşi. Starea de minorat este neputinţa de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva“[2]. În măsura în care creştinismul este, prin însăşi natura sa, o religie a revelaţiei divine, care presupune că raţiunea omenească are nevoie de îndrumare şi, de fapt, este îndrumată de revelaţia lui Dumnezeu, este evident că principiul lui Kant este total incompatibil cu creştinismul aşa cum a fost el înţeles. În ciuda acestui conflict evident, mulţi protestanţi şi nu puţini romano-catolici au nutrit iluzia că este posibil un creştinism „luminat“ care preamăreşte raţiunea, dar

nu renunţă cu totul la revelaţie. Kant însuşi nu s-a dat înapoi de la un astfel de demers: una dintre scrierile sale programatice se intitulează *Religia în limitele raţiunii* (1793), lucrare care l-a adus în conflict cu autorităţile prusace. Protestantismul liberal a încercat în general să accepte Iluminismul fără a elimina revelaţia, iar în acest proces a redus adesea revelaţia la expresia sensibilităţii religioase şi a exaltării spirituale ba a unui popor, ca la Herder, ba a unor indivizi, ca la Schleiermacher.

Concepţia lui Kant despre vârstele credinţei şi despre dominaţia creştinismului ca aparţinând vârstei imaturităţii este reflectată în ideile lui Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) din *Educarea speciei omeneşti* (1780). Aşa cum Noul Testament reprezenta o revelaţie mai înaltă şi mai desăvârşită a naturii şi scopurilor lui Dumnezeu decât Vechiul Testament, tot aşa, era convins Lessing, Epoca Raţiunii reprezenta un progres divin spre maturitate şi era superioară chiar şi epocii tutelei Noului Testament.

Pietismul s-a perceput pe sine ca o continuare legitimă a Reformei, în special a impulsului lutheran de a da un caracter personal religiei. Renunţând la structurile formale ale Bisericii şi ale ierarhiei bisericeşti, respectiv la accentul tradiţional pus pe dogmă şi teologie, pietismul a pregătit calea pentru ziua în care un număr tot mai mare de lideri religioşi aveau să abandoneze îndrumarea externă a Scripturii şi a doctrinei ortodoxe, aşa cum pietiştii înşişi abandonaseră structura externă a instituţiilor ecleziastice. Privind Reforma lui Luther în primul rând nu ca pe însuşirea personală a valorilor religioase tradiţionale, ci mai degrabă ca pe o eliberare de viziunile tradiţionale, oamenii Iluminismului puteau, de asemenea, să pretindă, într-un anumit sens, că împlinesc ceea ce Luther începuse. În perioada Iluminismului, cei mai de seamă reprezentanţi ai acestuia s-au luptat cu înverşunare atât cu ortodoxia protestantă, cât şi cu pietismul; în consecinţă, primilor raţionalişti nici nu le-a trecut prin minte să-l ia drept exemplu pe Luther. Mai recent, după cum s-a menţionat mai devreme, această revendicare a fost făcută în numele lor de către cei care consideră că principiul fundamental al protestantismului este progresul.

În *Educarea speciei omeneşti*, Lessing l-a imitat pe Gioacchino din Fiore în împărţirea întregii istorii în trei etape revelatorii, dar pentru Lessing etapa ultimă nu era cea a Duhului Sfânt, ci cea a spiritului omenesc.

a. Factori negativi

Deşi reprezentanţii Iluminismului se vedeau pe sine ca pionieri şi deschizători de drumuri, în unele privinţe, mişcarea a fost o expresie a epuizării, a epuizării creştinismului tradiţional, în special a protestantismului, după mai mult de două secole de polemici neîncetate şi, uneori, de războaie religioase. Ipoteza iniţială a Reformei a fost că întreaga Biserică ar putea fi şi va fi în cele din urmă reformată. Dar două secole de polemici nu numai că nu au reuşit să aducă protestantismul şi catolicismul în armonie, dar se pare că au lăsat şi dezacorduri ireconciliabile chiar în interiorul protestantismului. Acolo unde ortodoxia protestantă a reuşit să-şi păstreze autoritatea – adesea doar datorită favorurilor politice – rareori s-a dovedit capabilă să creeze o reformă morală şi spirituală sănătoasă în viaţa poporului. Dihotomia dintre înaltele pretenţii ale ortodoxiei şi jalnicele realizări pe care le-a produs a dat naştere unei deziluzii generalizate faţă de religie. Pietiştii, după cum am văzut, au reprezentat cel mai însemnat efort de a remedia situaţia prin interiorizarea credinţei şi încercarea de a cultiva roade spirituale în pietatea şi comportamentul tuturor celor care se lăsau conduşi de ei. Cu toate acestea, pietismul a rămas o mişcare minoritară şi, în ciuda implicării sale îndelungate în viaţa intelectuală a două mari universităţi, forţa sa majoră nu a fost niciodată în rândul intelectualilor.

Mulţi dintre creştinii aplecaţi spre viaţa intelectuală au sperat şi au depus eforturi pentru o reuniune interconfesională. Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) şi episcopul Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), din Meaux, sunt două dintre exemplele remarcabile. Bineînţeles că reuniunea nu putea fi realizată decât cu preţul renunţării la unele distincţii confesionale pentru care avuseseră loc dispute, se scriseseră diatribe şi, nu de puţine ori, se vărsase sânge; faptul că reuniunea a fost căutată cu atâta ardoare dezvăluie faptul că au început să şubrezească acele convingeri doctrinare care provocaseră diviziunea.

Deşi ortodoxia dădea semne de oboseală, facilitând astfel ascensiunea Iluminismului, superstiţia nu dispărea deloc. (Într-adevăr, avansul ştiinţei şi tehnologiei moderne în secolul XX nu a alungat în nici un caz superstiţia, vrăjitoria şi ocultismul din societatea modernă.) Spre sfârşitul secolului al XVII-lea, credinţa în puterea vrăjitoriei era larg răspândită, iar nenumăraţi

nefericiţi au fost arşi sau înecaţi din cauza acuzaţiilor de necromanţie. În Amsterdam, pastorul Balthasar Bekker, de altfel ortodox, şi-a pierdut amvonul pentru că a atacat credinţele în magie şi ocultism şi a explicat într-un mod naturalist posesia demonică în cartea *Lumea vrăjită*. Cartea a fost tradusă imediat în mai multe limbi. Christian Thomasius (1655–1728), de la Universitatea din Leipzig, primul profesor care a ţinut cursuri în limba germană şi nu în tradiţionala latină, a fost chemat în 1694 la Universitatea din Halle, bastionul pietismului, unde, asemenea lui Bekker, a atacat credinţa în vrăjitoare şi demoni drept superstiţie. Deşi credinţa în vrăjitorie nu face parte din nici o confesiune ortodoxă, scepticismul care ridiculiza vrăjitoria putea fi îndreptat şi împotriva altor doctrine care fac parte integrantă din creştinism.

b. Factori pozitivi

Răspândirea superstiţiei a făcut din religia populară o ţintă uşoară pentru intelectualii sceptici, în timp ce ortodoxia era prea letargică pentru a se ridica în apărarea sa sau chiar pentru a se distinge de superstiţie. Pe lângă aceşti factori negativi, care au slăbit protestantismul ortodox, au existat câteva motive pozitive pentru ascensiunea liberalismului. Este o greşeală să privim protestantismul liberal drept produsul a nimic mai mult decât al scepticismului sau al lipsei dorinţei de a crede. El a avut la rădăcini o serie de impulsuri religioase ortodoxe neglijate sau ignorate.[3] De exemplu, necesitatea de a învăţa cum să trăieşti împreună cu membrii altor confesiuni era o nevoie legitimă, în special în Europa. Graniţele dintre teritorii erau adesea graniţe între confesiuni, iar uneori teritoriile erau mici şi graniţele apropiate. Un teritoriu îşi schimba adesea religia atunci când îşi schimba conducătorii. Toţi aceşti factori i-au împins pe protestanţi să caute o bază comună de acord, mai degrabă decât să rămână ancoraţi cu rigiditate în ortodoxiile moştenite. Din nefericire, virtutea toleranţei pe care aceste condiţii au încurajat-o poate deveni un viciu dacă insuflă ideea că adevărul religios este o chestiune de gust personal, având în vedere cât de mult variază între oamenii decenţi convingerile religioase[4].

Ţările de Jos au trebuit să lupte timp de decenii pentru a scăpa de represiunea religioasă a dominaţiei spaniole. Pentru o vreme, calvinii

neerlandezi s-au remarcat prin strictețea și severitatea lor, dar, la mijlocul secolului al XVII-lea, Țările de Jos au introdus toleranța pe care Polonia–Lituania o abandonase. René Descartes (1596–1650), Benedict (Baruch) Spinoza (1632–1677) și Pierre Bayle (1647–1706) s-au bucurat cu toții de beneficiile acestei toleranțe. Deși credea în Dumnezeu, Descartes a creat o viziune filozofică asupra lumii indiferentă față de revelație și religie, iar evreul Spinoza a negat realitatea unui Dumnezeu personal și credința în nemurirea individuală. Deși a fost expulzat din sinagogă, critica lui Spinoza la adresa teismului tradițional, adică a credinței într-un Dumnezeu personal, a devenit cunoscută pe scară largă și a contribuit la decăderea pozițiilor doctrinare creștine. Arminienii neerlandezi luptau pentru toleranță, mai întâi pentru ei înșiși, apoi pentru socinienii unitarieni, ceea ce a dus, de altfel, la o concepție tot mai largă a sensului cuvântului „creștin“.

Călătoriile de explorare, colonizarea europeană a Lumii Noi și apariția științei moderne au contribuit la răspândirea Iluminismului, lărgind orizonturile bărbaților și femeilor și creând impresia că vechea viziune creștină asupra lumii, care era îngustă prin definiție, era, de asemenea, limitată, arbitrară și insuficientă. Relația dintre creștinism și apariția științelor naturale a fost studiată de numeroși oameni de știință, istorici și filozofi.[5] De exemplu, doctrina creștină, în special doctrina Creației, a furnizat o presupoziție indispensabilă pentru apariția științei experimentale. Știința experimentală, odată instituită, i-a dat omului o încredere tot mai mare în propria sa capacitate de a înțelege universul. În această privință, impactul științelor a fost mai mare în rândul celor care nu erau oameni de știință, deoarece cei mai remarcabili oameni de știință au fost adesea și oameni de credință.

2. Religia Iluminismului

Creștinismul este caracterizat de particularitate. Evreii sunt un popor deosebit, cu o istorie aparte. Isus Cristos a apărut, a trăit, a murit și a înviat într-un set particular de circumstanțe istorice și într-un loc specific. Religia Iluminismului a fost caracterizată de zelul pentru universal, adică numai ceea ce este aplicabil și inteligibil la nivel universal poate fi considerat ca

având o valabilitate absolută. Englezul Edward Herbert, baron de Cherbury (1583–1648), a limitat conceptul de religie adevărată la ceea ce este universal recunoscut de toate minţile raţionale şi care, prin urmare, poate fi considerat universal obligatoriu. El a definit cinci principii de bază: (1) există un Dumnezeu, (2) Dumnezeu trebuie preamărit, (3) părţile principale ale cultului sunt virtutea şi pietatea (nu ortodoxia!), (4) omul este obligat să se pocăiască de păcat şi să îl dispreţuiască, (5) virtutea va fi răsplătită şi viciul pedepsit atât în lumea prezentă, cât şi în cea viitoare. În consecinţă, Herbert a pledat pentru toleranţa reciprocă a tuturor religiilor. Thomas Hobbes (1588–1679), cu câţiva ani mai tânăr, l-a întrecut pe Herbert în atacurile lansate la adresa creştinismului şi a dorit ca statul să impună restricţii considerabile asupra religiei. John Locke (1632–1704), unul dintre fondatorii gândirii democratice moderne din lumea anglo-saxonă, a continuat să accepte principalele dogme creştine, inclusiv inspiraţia Scripturii şi credinţa în miracole, pe care Hobbes le nega. Avocat remarcabil al toleranţei, Locke i-a exclus în mod special din ea atât pe atei, cât şi pe romano-catolici. Locke a apărat religia tradiţională în *Despre caracterul raţional al creştinismului* (1695), dar a slăbit pretenţiile absolute ale revelaţiei biblice, subliniind armonia acesteia cu raţiunea naturală.

Generaţia care a venit după Locke nu a fost dispusă să-l urmeze şi să continue să accepte revelaţia scripturară ca standard, fie şi în forma sa mai atenuată. Deiştii englezi, sau liber-cugetătorii, erau religioşi, dar religia lor era „religia naturală“, independentă de revelaţia supranaturală. Doctrinele „iraţionale“, cum ar fi Treimea şi întruparea, erau riguros excluse, şi, mai degrabă decât dogma, era subliniată moralitatea. Noul Testament a fost reinterpretat sau ignorat pentru a-l înţelege pe Isus ca profet al acestei religii naturale. Dogmele, atât ale creştinismului, cât şi ale religiilor necreştine, au fost expuse unei dure şi necruţătoare analize critice, chiar dacă nu neapărat temeinice.

Un irlandez, John Toland (1670–1722), a scris *Creştinismul fără mistere* (1696), iar Matthew Tindal (1656–1733) a produs opera magna a deismului englez, *Creştinismul la fel de vechi precum creaţia* (1730), într-un efort de a transforma creştinismul într-un fel de filozofie religioasă naturalistă. În astfel de circumstanţe, nu este surprinzător faptul că credibilitatea istorică a

Bibliei a fost pusă sub semnul întrebării de mulţi gânditori, printre care Anthony Collins (1676–1729), Thomas Woolston (1669–1773) şi Thomas Morgan († 1743). În 1747–1748, Peter Annet şi Conyers Middleton au contestat credibilitatea povestirilor miraculoase din Biblie (Annet, pe baza monismului lui Spinoza). Opoziţia majoră faţă de religia naturală şi scepticismul deismului nu a venit din partea ortodoxiei, ci din partea mişcării de trezire spirituală, iniţiată de John Wesley (1703–1791), care avea strânse legături cu pietismul german. Astfel, într-un fel, religia nedogmatică a inimii, pietismul, a devenit principalul obstacol în calea triumfului deismului, religia nedogmatică a minţii. Pietismul şi mişcarea wesleyană nu au făcut nimic pentru a susţine fundamentele doctrinare ale ortodoxiei protestante, ci s-au mulţumit în mare parte cu căutarea trezirii spirituale, a convertirii şi a sfinţeniei personale.

Critica sarcastică şi adesea inexactă a influenţei creştinismului în istorie a caracterizat monumentala lucrare a lui Edward Gibbon, *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman* (1776–1788). Scoţianul David Hume (1711–1776), în *Istoria naturală a religiei* (1755), a contestat convingerea deistă că monoteismul este natural şi a susţinut că religia primitivă era bazată pe frică şi era politeistă.

Gândirea sceptică produsă într-o asemenea cantitate în Marea Britanie a fost, de la bun început, mai mult citită şi receptată pe continent decât în Marea Britanie. În Franţa, romano-catolicismul, în alianţă cu absolutismul monarhic al *ancien régime*, reuşise să îşi menţină puterea prin persecutarea protestanţilor. Charles de Montesquieu (1689–1755), care a elaborat conceptul de control şi echilibrare (*checks and balances*), pus în practică în Constituţia Statelor Unite, a contribuit la popularizarea ideilor deiste în Franţa, dar cel mai cunoscut critic al religiei din perioada Iluminismului francez este François-Marie Arouet de Voltaire (1694–1778). Voltaire a popularizat în Franţa teologia naturală engleză şi a conferit Iluminismului francez tonul său puternic anticreştin. Voltaire considera credinţa în existenţa lui Dumnezeu o necesitate practică, dar, spre deosebire de deiştii englezi şi de Immanuel Kant, el a negat nemurirea sufletului şi a promovat astfel materialismul. A fost, de asemenea, un zelos susţinător al toleranţei.

Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) a declarat plăcerea senzuală ca

temă dominantă a moravurilor, pregătind astfel calea pentru hedonism şi utilitarism, iar lucrarea sa *L'Homme machin*e (*Omul maşină*, 1748) a propagat o înţelegere materialistă a omului. La fel a făcut şi baronul Paul Henri Dietrich d'Holbach (1723–1789) în lucrarea sa *Sistemul naturii* (1770), în care considera credinţa religioasă drept o iluzie. O notă diferită a fost dată de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), născut la Geneva, care s-a îndepărtat de analiza raţională pentru a sublinia primatul sentimentelor. *Mărturisirea de credinţă a vicarului din Savoia*, cuprinsă în *Emil sau despre educaţie* (1762), este o pledoarie pentru o religie naturală bazată pe sentiment, mai degrabă decât pe raţiune şi bun-simţ (*common sense*). În această privinţă, Rousseau a fost un precursor al mişcării romantice.

3. Iluminismul şi protestantismul german

Ideile Iluminismului au progresat mai lent în Germania decât în Franţa şi Anglia, în parte şi din cauza persistenţei puterii protestantismului ortodox. Pietismul a pus accentul pe evlavia personală şi s-a opus scepticismului şi indiferenţei religioase, dar accentul pe care îl punea pe individ şi pe sentimentele sale religioase a contribuit la pregătirea terenului pentru exacerbarea individualismului de către Iluminism. Christian von Wolff (1679–1754), care a întâmpinat dificultăţi cu pietiştii de la Halle, susţinea că există o cale de mijloc între adevărurile pure ale revelaţiei şi cele ale raţiunii, unde raţiunea poate fi folosită în sprijinul revelaţiei. Atât lutheranii ortodocşi, cât şi pietiştii, au înţeles corect că, acolo unde adevărul religios poate fi susţinut de raţiune, acesta poate fi şi atacat. Teologia, regina ştiinţelor, era pe cale să se confrunte cu o revoluţie: era începutul secularizării educaţiei.

a. Secularizarea educaţiei

Datorită influenţei pe care o aveau asupra lui Frederic Wilhelm I, regele Prusiei, pietiştii au reuşit să îi împiedice pe reprezentanţii Iluminismului să obţină catedre universitare timp de câteva decenii, până la venirea lui Frederic II în 1740. Frederic l-a rechemat pe Wolff la Halle şi a instituit toleranţa religioasă în întreaga Prusie. El a permis chiar ca ordinul iezuit să

rămână activ în țară atunci când acesta fusese interzis de papa Clement XIV în 1773. Deși Germania era împărțită în acea perioadă în mai multe state independente, dintre care mai multe erau romano-catolice și conservatoare din punct de vedere teologic, educația la nivel universitar a fost rapid secularizată în ținuturile protestante. Dezvoltarea rapidă a școlilor filozofice din ce în ce mai laice – rațională, critică, idealistă și romantică – a exercitat o influență marcantă asupra teologiei, în parte pentru că teologia a continuat să fie privită ca una dintre „științe“. Instrumentele rațiunii, pe care Christian von Wolff și John Locke le folosiseră pentru a apăra multe dintre doctrinele și valorile creștine tradiționale, puteau fi folosite și pentru a le critica și contesta, iar acest lucru s-a întâmplat cu o frecvență și o vigoare din ce în ce mai mari. Educatori populari, precum Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811), editor al *Allgemeine deutsche Bibliothek* (*Biblioteca generală germană*, o enciclopedie de popularizare), și filozoful evreu Moses Mendelssohn (1729–1786, bunicul celebrului compozitor), au proclamat un idealism care era deopotrivă religios și moral, dar indiferent sau ostil față de doctrina creștină ortodoxă. Faptul că, în realitate, mulți teologi s-au compromis prin accentuarea aspectului moral al creștinismului și prin diminuarea conținutului doctrinar specific a făcut dificilă rezistența în fața apelului celor care continuau să susțină principiile moralității creștine, în timp ce deveneau din ce în ce mai critici față de doctrinele sale. Faptul că creștinismul era instituționalizat, iar Bisericile erau astfel asigurate financiar, a fost dublat de insistența germană pusă pe pregătirea academică superioară a clerului; rezultatul a fost o Biserică ce a continuat să păstreze formele tradiționale, dar cu un cler care devenea rapid indiferent la conținutul care le stătea la bază.

b. Religia Iluminismului

În Franța, Iluminismul a fost în mare parte ostil religiei și a forțat catolicismul să adopte o atitudine defensivă, ceea ce i-a permis acestuia să își păstreze elementele doctrinare specifice timp de un secol; modernismul teologic nu a devenit o problemă substanțială în cadrul catolicismului până aproape de sfârșitul secolului al XIX-lea. În Germania, reprezentanții Iluminismului au continuat să accepte ideea de Dumnezeu, nemurire și

revelaţie şi, astfel, nu au părut la fel de ostili sau de periculoşi pentru creştinism precum omologii lor din Franţa. Sofisticarea academică tot mai mare a teologilor protestanţi, pe măsură ce se extindeau spre alte discipline – filozofie, filologie şi istorie – a avut tendinţa de a face ca dogmatica tradiţională să pară mai puţin importantă. Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) a scris amănunţit despre istoria timpurie a creştinismului (*Comentariu asupra problemelor creştine de dinainte de Constantin*, 1753), folosind mult sursele primare şi începând să examineze într-un mod critic tradiţia textuală a Scripturii. Teologul lutheran ortodox Johann Georg Walch (1693–1775), un oponent al pietismului, a început, de asemenea, să examineze dezvoltarea doctrinei. La Leipzig, Johann August Ernesti (1707–1781) a iniţiat examinarea critică a textelor şi tradiţiilor Noului Testament, în timp ce, la Göttingen, acelaşi lucru era realizat şi pentru Vechiul Testament de către Johann David Michaelis (1717–1791).

Christian von Wolff a fost exilat din Halle între 1723 şi 1740, dar influenţa sa a fost perpetuată de Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), profesorul lui Immanuel Kant. Baumgarten a întreprins o amplă apărare raţională a ortodoxiei, dar, de fapt, l-a provocat pe elevul său să adopte poziţia opusă, şi anume că lumea naturală nu ne poate spune absolut nimic despre supranatural şi, prin urmare, toate dovezile tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu sunt invalide. Apărarea credinţei a fost lăsată în mare parte pe seama pietiştilor, care s-au concentrat mai degrabă pe viaţă decât pe doctrină. În consecinţă, „teologia“ şi „ştiinţa teologică“ din Germania au devenit din ce în ce mai critice, mai liberale şi mai sceptice, iar cei care susţineau convingerile tradiţionale le exprimau în viaţa practică, fără a încerca să le apere cu argumente academice. Aceasta este una dintre sursele atitudinii antiseculare şi antiacademice a unei mari părţi a protestantismului conservator. Pe măsură ce un număr tot mai mare de cărturari exprimau opinii critice şi liberale, mulţi conservatori pur şi simplu abandonau domeniul academic pentru a se retrage în parohie, în misiuni externe de evanghelizare şi în diverse tipuri de muncă socială. Faptul că în Germania pietiştii au continuat să se bucure de substanţiale favoruri politice până în secolul al XIX-lea pare să fi contribuit la a le distrage atenţia de la faptul că bazele vieţii lor religioase erau subminate de succesul liberalismului, care

câştiga teren prin controlul exercitat asupra educaţiei universitare.

Începând cu 1750, în facultăţile protestante de teologie din Germania s-a dezvoltat o nouă teologie, numită „neologie“. Dacă la Leipzig filozoful Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) încă reprezenta o poziţie conservatoare şi supranaturalistă, la Halle cercetătorul Noului Testament Johann Salomo Semler (1725–1791) a supus canonul neotestamentar unei critici raţionaliste şi antisupranaturaliste, susţinând că întreg canonul tradiţional este rezultatul triumfului influenţei romane în politica Bisericii timpurii, mai degrabă decât al unei îndrumări speciale din partea Duhului Sfânt. Astfel, Universitatea din Halle a trecut în mod radical de la statutul de bastion al conservatorismului pietist la cel de centru de critică radicală a fundamentelor pietismului, precum şi a ortodoxiei.

Teologii Reformei şi succesorii lor înclinaţi spre polemică au distrus cu desăvârşire viziunea romano-catolică asupra autorităţii Bisericii şi a tradiţiei şi şi-au pus toată încrederea în autoritatea textelor Scripturii. Acum, Semler şi o mulţime de imitatori au început să susţină că însăşi Scriptura era produsul tradiţiei bisericeşti şi, într-adevăr, nici măcar nu era rezultatul unui consens, aşa cum afirmase Irineu de Lyon, ci al triumfului unei anumite tabere ecleziastice asupra celorlalte. Firește, faptul că această formaţiune câştigătoare fusese cea romană a compromis Scriptura şi mai mult în ochii protestanţilor; vechile prejudecăţi şi ostilităţi s-au combinat cu critica liberală pentru a face ca canonul acceptat al Scripturii să pară produsul accidental al circumstanţelor istorice. Semler a fost un intelectual elitist şi a încuviinţat ca oamenilor de rând să le fie predicate doctrinele tradiţionale, ortodoxe; astfel, el a aprobat Edictul despre Religie din 1788, prin care statul prusac cerea ca toţi pastorii să se conformeze doctrinelor ortodoxe în predicile lor. În schimb, pentru el şi pentru ceilalţi „intelectuali maturi“ şi-a rezervat dreptul de a emite şi opinii private divergente. Inutil să mai spunem că această politică de distanţare intelectuală a sporit neîncrederea pietiştilor şi a altor conservatori faţă de teologii universitari şi a contribuit la înstrăinarea dintre teologia academică şi religia oamenilor de rând.

Wolff, care, în general, simpatizase cu ortodoxia, dar care îşi folosise cu onestitate instrumentele filozofice în interpretarea ei, a fost forţat de către pietiştii suspicioşi să plece din Halle. Următoarea generaţie de pietişti părea

să fie mulţumită de conformitatea exterioară a lui Semler, care era mult mai periculos decât Wolff. În următoarele câteva decenii, oficialii din învăţământ şi cei bisericeşti din multe state germane au rămas conservatori, fie că erau ortodocşi sau pietişti, dar au permis dezvoltarea teologiei liberale în universităţile aflate sub controlul lor, atâta timp cât teologii îşi luau precauţia de a exprima o anumită măsură de conformitate exterioară cu doctrinele tradiţionale. Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792), care a fost pentru scurt timp colegul lui Semler la Halle, a fost suficient de imprudent pentru a nega cu totul conceptul de revelaţie supranaturală, astfel că şi-a încheiat viaţa ca hangiu.

La Hamburg, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), profesor de liceu (*Gymnasium*), a păstrat aparenţa de conformitate, publicând o serie de lucrări în stilul lui Christian von Wolff, în timp ce, de fapt, avea o viziune total eretică despre Cristos. Acest lucru a devenit cunoscut doar după ce lucrările sale radicale au fost publicate sub titlul *Fragmentele unui necunoscut* între anii 1774 şi 1777 de către influentul dramaturg şi critic Lessing. Reimarus a depăşit cu mult unitarismul incipient al lui Servet şi al socinienilor, care păstrau o mare măsură de respect pentru Isus Cristos, chiar dacă îi negau coeternitatea cu Tatăl. Reimarus susţinea că Isus a fost un Mesia politic ratat şi că creştinismul este o fraudă perpetuată de discipoli, care i-au furat trupul şi au proclamat credulilor că a înviat din morţi. Părerile lui Reimarus se bazau mult mai mult pe propriile prejudecăţi sceptice şi antisupranaturaliste decât pe vreuna dintre noile descoperiri critice privind credibilitatea documentelor Noului Testament. Teologia ortodoxă a vremii nu poseda complexitatea critică şi istorică necesară pentru a contracara afirmaţiile lui Reimarus într-un mod erudit, aşa că a trebuit să recurgă la condamnări dogmatice. Lessing a fost combătut de principalul pastor lutheran ortodox din Hamburg, Johann Melchior Goeze (1717–1786), care a făcut, de asemenea, greşeala de a contesta drama „lumească“ şi romanul de mare succes *Suferinţele tânărului Werther*, al celei mai mari figuri literare din Germania, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832). Lessing a folosit drama în scopuri propagandistice, de pildă în parabola *Nathan cel Înţelept* (1779), în care, asemenea radicalului Iacob Paleologul din secolul al XVI-lea, susţinea că fiecare dintre cele trei mari

religii monoteiste are o origine la fel de divină. Diferența dintre Lessing și Paleologul constă în faptul că acesta din urmă, un mistic și un entuziast oarecum inconsecvent, credea fără tăgadă că Dumnezeu a inspirat cu adevărat toate cele trei religii, în timp ce Lessing dorea ca toate acestea să fie reduse eventual la nivelul unor superstiții edificatoare, dintre care pare să fi apreciat cel mai puțin creștinismul.

Îndemânarea lui Lessing, pe de o parte, și dogmatismul dur al adversarilor săi, pe de altă parte, au contribuit la crearea impresiei că ortodoxia este limitată și din ce în ce mai puțin atractivă. În măsura în care figuri ortodoxe precum Luther au rămas eroi protestanți populari, aceștia au fost elogiați mai mult ca rebeli și eroi romantici decât ca oameni de credință cu convingeri doctrinare clar definite.

Deși, pentru o vreme, nici un teolog universitar nu s-a mai coborât la nivelul lui Reimarus în a-i prezenta pe apostoli drept niște șarlatani religioși, opoziția față de miracol și reinterpretarea naturalistă a majorității miracolelor biblice devenise un loc comun. Un alt profesor de la Halle, J.A.L. Wegscheider (1771–1849), a scris în 1815 *Învățăturile de teologie dogmatică*, care în 1844 ajunsese la cea de-a opta ediție. Popularitatea remarcabilă a unor lungi și erudite lucrări de teologie în Germania atestă nu numai gradul înalt de cultură care caracteriza numerosul cler protestant din acea țară, ci și influența reziduală pe care doctrinele ortodoxe o aveau asupra unui mare număr de oameni. A fost nevoie de dovezi ample și de argumente convingătoare pentru a-i convinge pe oameni să le respingă. Faptul că apărătorii poziției ortodoxe nu au răspuns cu lucrări la fel de substanțiale, ci s-au refugiat în reafirmarea convingerilor dogmatice și pietiste, le-a subminat treptat poziția și a lăsat liberalismul aproape complet necontestat în universități. *Învățăturile* lui Wegscheider au păstrat structura dogmaticii ortodoxe, dar au eliminat tot ceea ce i se părea contrar simțului comun, inclusiv revelația și miracolele. Cel mai întemeiat motiv pentru a continua păstrarea ideilor ortodoxe majore, respingând în același timp revelația divină din care acestea derivau și credința în miracolele care serviseră drept dovadă pentru ele, constă în influența extraordinară pe care creștinismul o avea asupra culturii europene, pe care o modelase timp de o mie cinci sute de ani. Acesta era, desigur, un simplu tradiționalism și o

variantă mult mai slabă decât cea găsită în romano-catolicism, şi era condamnat să se stingă cu timpul, cu excepţia cazurilor în care era întărit şi revigorat de focul Renaşterii.

Creştinismul şi-a păstrat influenţa emoţională asupra maselor. Majoritatea oamenilor aveau încă nevoi religioase profund resimţite, care nu puteau fi satisfăcute de speculaţiile filozofiei raţionaliste sau idealiste. Pietismul german, precum şi ramura sa anglo-saxonă, mai puternică din punct de vedere numeric, mişcarea wesleyană, au abordat nevoile spirituale şi preocupările morale a milioane de oameni, dar au făcut puţin sau nimic pentru a opri deriva liberală a minorităţii cu ajutorul pregătirii academice şi filozofice. Primul şi cel mai impresionant efort în acest sens a fost făcut de un om cu un trecut şi o educaţie morave şi o inimă pietistă, care simţea că valorile spirituale şi religioase ale creştinismului pot fi apărate doar prin restabilirea lor pe o bază complet diferită de cea a revelaţiei scripturare şi a argumentelor teologice tradiţionale: Friedrich D.E. Schleiermacher.

4. Idealismul: subiectivitatea religioasă

Secolul al XVIII-lea i-a învăţat pe majoritatea intelectualilor să considere că raţiunea omenească este suverană şi autonomă. Mult prea mulţi creştini din secolul al XVIII-lea au fost de acord cu această idee. Mulţi dintre cei care au rămas convinşi că omul nu este suveran şi că trebuie să se bazeze mai degrabă pe Dumnezeu decât pe sine şi pe propria raţiune pur şi simplu au întors spatele căutărilor intelectuale şi academice. Întrucât marea majoritate a oamenilor din orice epocă nu sunt riguroşi din punct de vedere intelectual sau academic, evanghelиştii şi promotorii trezirii spirituale au descoperit că puteau impresiona şi câştiga milioane de oameni fără să se deranjeze să înfrunte şi să respingă scepticismul, respectiv să respingă doctrinele tradiţionale, lucru la care liberalii erau atât de pricepuţi. Dintre cei care au încercat să se împace cu gândirea iluministă, majoritatea au ales calea compromisului şi a alianţei cu raţionaliştii moderaţi precum Wolff şi Locke. Acest ultim grup, care nu a fost niciodată foarte influent în rândul marii mase de creştini, a fost umilit cu abilitate de filozofia critică a lui Immanuel Kant. Germania protestantă era dispusă să creadă, dar avea nevoie de un

temei mai bun pentru a crede decât simpla propovăduire autosuficientă a atâtor pietişti. Excesele Revoluţiei Franceze au zdruncinat încrederea intelectualilor şi a maselor în domnia raţiunii, dar ortodoxia tradiţională şi structura sa dogmatică erau într-o stare teribilă de degradare. Schleiermacher a încercat să revitalizeze creştinismul nu prin respingerea argumentelor raţionaliste ale detractorilor săi – cu multe dintre ele fiind de acord –, ci prin mutarea discuţiei într-un domeniu în care credea că creştinismul se poate reafirma cu succes şi în care critica raţionalistă nu-i mai poate face vreun rău: anume, în domeniul spiritului omenesc, al sentimentelor, idealurilor şi gusturilor sale.

Creştinismul tradiţional a fost, întotdeauna şi în primul rând, o religie obiectivă. Spre deosebire de gnosticism şi de alte forme de filozofie religioasă, acesta ne învaţă că lumea este în mod obiectiv şi real opera unui creator personal. Îl prezintă pe Dumnezeu acţionând în istoria reală, spaţio-temporală şi rostind cuvinte omeneşti în revelaţia verbală. Acest creştinism ne învaţă că Dumnezeu s-a întrupat într-o fiinţă omenească istorică, Isus din Nazaret, şi că triumful cosmic al binelui asupra răului a avut loc într-un moment precis al istoriei seculare omeneşti, „sub Ponţiu Pilat“. De asemenea, aşteaptă cu nerăbdare un sfârşit sigur al istoriei, chiar dacă nu tocmai previzibil, care va fi însoţit de revenirea personală a lui Cristos. În romano-catolicism, obiectivitatea creştinismului a fost dusă până la doctrina transformării pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Cristos în timpul sacramentului altarului. Protestantismul a renunţat la un astfel de realism sacramental, dar a păstrat, la rândul său, un angajament intens faţă de obiectivitate prin doctrina despre revelaţia verbală, care se extinde în forma sa extremă până la inspiraţia semnelor vocalice din textul masoretic al Vechiului Testament ebraic. Creştinismul nu a fost niciodată lipsit de o latură subiectivă, frecvent dezvoltată la un nivel intens de mistici, carismatici şi entuziaşti, dar întotdeauna bazată pe un fundament obiectiv.

Protestantismul, cu principiul interpretării private şi al răspunderii directe a individului faţă de Dumnezeu, mai degrabă decât o răspundere mediată faţă de şi prin intermediul Bisericii, este mai deschis la subiectivism decât catolicismul tradiţional. Relatările tradiţionale ale luptelor spirituale ale lui Luther subliniază adesea natura lor intens personală. Cu toate acestea,

Luther a rămas ferm înrădăcinat în obiectivitatea revelației lui Dumnezeu în Scriptură; conceptul său de claritate a Scripturii era îndreptat nu numai împotriva afirmațiilor romano-catolice potrivit cărora interpretarea dată de autoritatea bisericească este vitală, ci și împotriva „fanaticilor“ care susțineau că, pentru a fi înțeles, Cuvântul are nevoie de o iluminare mistică din partea Duhului Sfânt.

Raționalismul Iluminismului a criticat creștinismul, afirmând că este accidental și arbitrar, bazat mai degrabă pe întâmplări istorice decât pe rațiunea universală. Această critică a afectat profund încrederea populară în autoritatea creștinismului, cu atât mai mult cu cât nu a putut fi combătută într-un mod satisfăcător de către ortodocși. În același timp, accentul pus pe mintea omenească și pe capacitatea acesteia de a raționa a promovat un individualism agresiv. Dar atunci când încrederea în capacitatea rațiunii de a descoperi adevăruri universale a dispărut, a mai rămas doar individualismul egocentric. În literatură și în arte, acest lucru a dus la romantism, în filozofie la idealism, iar în religie la tipul de romantism creștin dezvoltat de Schleiermacher.

Nu la mult timp după ce cei mai radicali dintre neologii protestanți au început să conteste adevărul istoric al Bibliei, alți protestanți au început să încerce să o reabiliteze prin înălțarea ei la rang de artă spirituală sublimă și inspirată. După demersurile inițiale ale prusacului Johann Georg Hamann (1730–1788) și ale elvețianului Johann Kaspar Lavater (1741–1801), cel mai influent efort a fost făcut de un alt prusac, Johann Gottfried von Herder (1744–1803). Herder a lăudat frumusețea și autoritatea Bibliei ca produs al geniului religios al poporului evreu în cartea intitulată *Spiritul poeziei iudaice* (1782–1783). Într-un mod ciudat, este posibil ca acest elogiu adus Bibliei ca produs al unor clarvăzători și poeți evrei inspirați să fi contribuit la antisemitismul din secolele XIX și XX, deoarece intelectualii care respingeau autoritatea Vechiului Testament au început să îi considere pe evrei drept autorii unei uriașe escrocherii îndreptate împotriva civilizației păgâne, în special ariene. Herder a considerat că creștinismul contribuie, alături de Antichitatea clasică, la o nouă religie a omenirii. Relativizarea Scripturii ca un simplu fenomen cultural sau artistic, indiferent de cât de „inspirat“ este el în termeni pur omenești, face în mod firesc ca înverșunata

controversă dintre ortodoxie şi erezie să devină irelevantă, sau cel puţin cu nimic mai importantă decât conflictele din literatură sau artă.

După cum s-a menţionat anterior, filozofia critică a lui Immanuel Kant a dat o lovitură puternică ortodoxiei tradiţionale, în special în măsura în care aceasta se baza mai degrabă pe raţiune şi pe dovezi din natură decât pe revelaţie. După ce, în *Critica raţiunii pure* (1781), şi-a prezentat puternicele atacuri la adresa dovezilor tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu, Kant a prezentat în *Critica raţiunii practice* (1788) credinţa în Dumnezeu şi în nemurirea personală, precum şi în libertatea voinţei drept „postulate necesare ale raţiunii practice“. Pentru Kant, reflecţia asupra eticii îl conduce pe om în mod inevitabil la religie, dar religia constă în esenţă în „recunoaşterea datoriilor noastre ca porunci divine“, cu alte cuvinte, în recunoaşterea faptului că omul are îndatoriri şi obligaţii absolute şi necesare, nu doar simple convenţii sociale. Doctrina religioasă devine irelevantă, cu excepţia cazului în care este direct legată de obligaţiile etice. De pildă, în măsura în care o doctrină religioasă – cum ar fi cea a ispăşirii – ne spune că nu putem şi nici nu trebuie să îndeplinim toate prevederile Legii divine, fiindcă Cristos le-a îndeplinit în locul nostru, o astfel de doctrină este contrară imperativului etic şi, în sensul lui Kant, este ireligioasă.

În timp ce Goethe preamărea în *Faust* autonomia intelectualului romantic şi egoist, proclamând că lupta neîncetată a sinelui este o sursă de mântuire, contemporanul său mai tânăr, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), proclama caracterul absolut al sinelui. Dumnezeu nu este o fiinţă în sine, ci doar ordinea morală a lumii. Pentru aceste teze Fichte a fost demis de la catedra sa universitară din Jena (Saxonia), dar a primit o alta la Berlin. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) a dezvoltat o filozofie panteistă şi speculativă a religiei, însă elogiul său la adresa Absolutului a fost luat de mulţi dintre contemporanii săi drept un elogiu adus Dumnezeului creştinismului, aşa cum s-a întâmplat şi cu idealismul lui G.W.F. Hegel (1770–1831). Toţi aceşti poeţi şi filozofi au făcut multe pentru a reabilita conceptul de religie în ochii lumii intelectuale, dar „religia“ pentru care aceştia recâştigau stima intelectuală nu mai era creştinismul, ci o spiritualitate cosmică nebuloasă, fără un crez sau doctrine

clar definite. Omul care a reunit multe dintre aceste impulsuri pentru a le pune în slujba creştinismului a fost Schleiermacher, cea mai influentă figură a teologiei protestante de la Reformă încoace. Din perspectiva ortodoxiei, Schleiermacher a fost un mare eretic, un fel de adopţianist, al cărui Cristos era întruchiparea supremă a simţământului omenesc faţă de Dumnezeu, nu a Cuvântului preexistent.

Schleiermacher a schimbat atât de mult termenii discursului teologic, încât, de pe vremea lui, cei mai complecşi protestanţi şi-au scos din vocabular cuvântul „erezie“; doar o minoritate de protestanţi dogmatici, ortodocşi sau fundamentalişti, se mai simt încă în largul lor la auzul acestuia.

5. Romantismul religios: Schleiermacher

În 1799, Franţa revoluţionară triumfa asupra Germaniei monarhiste, iar Raţiunea părea să fi învins Religia, atât pe cea ortodoxă, cât şi pe cea pietistă. În acel an a fost publicat un manifest anonim, *Despre religie: Discursuri către disprețuitorii ei cultivați*, care încerca să recâştige terenul pierdut prin reformularea religiei protestante în termenii sentimentelor dominante ale zilei, în primul rând ale esteticii: religia este „perspectivă şi sentiment“, un „simţ şi un gust pentru infinit“. Ca atare, ea este unică şi independentă de metafizică şi de morală; ea poate face ceva ce nici una dintre acestea nu poate face, anume să facă apel la imaginaţia religioasă. Mişcarea romantică aflată în ascensiune dispreţuia raţionalitatea rece a Iluminismului şi preamărea singularul, individualul, eroicul. Schleiermacher a răspuns acestui simţ estetic prin preaslăvirea lui Isus drept unul dintre „cei mai mari eroi ai religiei“, divin în sensul că a reprezentat cel mai înalt nivel posibil al conştiinţei religioase. Marele teolog conservator american Augustus Hopkins Strong (1836–1921) l-a apreciat pe Schleiermacher pentru că „a eliberat creştinismul din mrejele raţionalismului“[6], însă nu a făcut acest lucru decât pentru a-l îngloda în sentimentalism.

Schleiermacher a vrut să reformeze educaţia teologică, iar lucrarea sa programatică *Scurtă schiță a studiului teologiei* (1811) a avut o mare

influenţă. În a sa opera magna, *Credinţa creştină* (1821–1822; ed. a 2–a în 1831), a păstrat o mare parte din terminologia ortodoxiei, reformulând-o însă în lumina accentului pus de el pe importanţa conştiinţei religioase. Isus Cristos „se distinge de toţi ceilalţi prin puterea constantă a conştiinţei sale dumnezeieşti, care era o manifestare reală a lui Dumnezeu în el“[7]. Isus îi aduce pe cei care cred în el sub puterea propriei sale conştiinţe dumnezeieşti, astfel că ei sunt „mântuiţi“ şi au parte de veşnicie acum. Aşadar, conceptul unei vieţi de după moarte în rai devine superfluu, la fel ca articolele tradiţionale de credinţă ale confesiunilor ortodoxe.

Toată teologia protestantă de după Schleiermacher este influenţată de acesta. El nu şi-a repudiat niciodată moştenirea pietistă, iar mulţi pietişti au fost suficient de naivi pentru a saluta sprijinul adus „religiei“. Mulţi dintre discipolii săi au fost mai conservatori decât el şi şi-au modificat propriile poziţii pentru a le aduce mai aproape de ortodoxie; dar după aproape două secole, ceea ce a rămas este influenţa lui Schleiermacher, nu a lor.

6. Fragmentarea teologiei

Înainte de Reforma protestantă, principala diviziune în cadrul creştinătăţii era cea dintre romano-catolicism şi ortodoxia răsăriteană. Numeroasele mişcări dualiste fuseseră complet înlăturate în domeniul ereziei, iar Bisericile care descindeau din monofizism au fost în mare parte izolate de restul creştinătăţii de către islam. Tensiunea dintre ortodoxia răsăriteană şi romano-catolicism era mare, exacerbată de cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, precum şi de eşecul Occidentului latin de a ajuta Imperiul Roman de Răsărit în timpul luptei sale finale cu turcii. Cu toate acestea, Răsăritul şi Occidentul erau încă percepute ca o singură Biserică, separată în două părţi prin schismă, nu prin erezie.

Reforma a creat impresia că există trei sau patru Biserici: pe lângă romano-catolicism, existau lutheranismul, Bisericile reformate şi anglicanismul. În plus, bineînţeles, existau numeroasele grupuri radicale, dintre care unele erau ortodoxe în doctrinele lor despre Dumnezeu şi Cristos, iar altele erau în mod categoric eretice. Cu toate acestea, în ciuda acestei dezbinări şi a polemicilor care făceau atât de evidentă dezbinarea,

exista totuşi un fel de consens între Bisericile majore ale Reformei şi romano-catolicism; la fel şi ortodoxia răsăriteană, deşi nu era în contact activ cu Bisericile occidentale, împărtăşea la rândul său acest consens. Toate Bisericile majore acceptaseră marile crezuri ecumenice: Simbolul Apostolilor, cel de la Niceea şi Calcedon, şi erau convinse că doctrina pe care o exprimă este deopotrivă adevărată şi necesară. Aceste Biserici se aflau în dezacord cu privire la ceea ce ar mai fi putut fi necesar, dar nu a existat nici o îndoială că doctrinele din crezurile ecumenice erau necesare. În secolul al XVII-lea, polemiştii şi „sincretiştii“ deopotrivă erau convinşi de adevărul ortodoxiei, pe care o considerau fundamentală pentru credinţa şi viaţa creştină, chiar dacă se certau în legătură cu anumite dogme şi interpretări. După Schleiermacher, nu se mai poate spune acelaşi lucru. Creştinii ortodocşi s-au regăsit în toate confesiunile şi poate că sentimentul predominant al majorităţii creştinilor nominali a fost presupunerea că doctrinele ortodoxe sunt adevărate, însă teologia creştină şi-a pierdut orientarea şi nu numai că nu a mai oferit vechile răspunsuri, dar cel mai adesea nici măcar nu a mai ridicat vechile întrebări.

Dacă nu ar fi fost Schleiermacher, este posibil ca antisupranaturaliştii precum Reimarus şi filozofii radical sceptici precum Kant să fi distrus creştinismul ca ipoteză fundamentală a societăţii occidentale. Datorită lui Schleiermacher, creştinismul a supravieţuit în Europa protestantă, dar ceea ce a supravieţuit a fost o religie a sentimentului numită creştinism, care nu mai era creştinismul Noului Testament sau al crezurilor ecumenice.

Dacă ceea ce a predat Schleiermacher a fost într-adevăr credinţa creştină, iar disciplina pe care a practicat-o a fost cu adevărat teologia, atunci vechea distincţie dintre ortodoxie şi erezie este, în cel mai bun caz, irelevantă, iar în cel mai rău caz lipsită de sens. Din fericire pentru cei mai ortodocşi care l-au urmat, Schleiermacher nu a fost singurul teolog de seamă al secolului al XIX-lea. Teologia reformată conservatoare şi-a găsit un nou focar de interes în Ţările de Jos, în special sub conducerea lui Abraham Kuyper (1837–1920); în Statele Unite ale Americii, teologia reformată conservatoare a înflorit la Seminarul Teologic din Princeton, în special sub conducerea lui Archibald Alexander (1772–1851), Charles Hodge (1797–1878), A.A. Hodge (1823–1886) şi Benjamin B. Warfield (1851–1921). A existat şi o

revigorare a lutheranismului ortodox pe continentul american, în special sub conducerea imigrantului german C.F.W. Walther (1811–1887), remarcabilul lider timpuriu al Bisericii Lutherane–Missouri Synod. Anglicanismul a cunoscut o renaștere liturgică și teologică în cadrul mișcării de la Oxford, care s-a încheiat cu convertirea la romano-catolicism a unui mare număr de anglicani proeminenți. În ciuda tuturor acestor evoluții teologice, vitalitatea creștinismului din secolul al XIX-lea nu a depins atât de ele, cât de mișcările de trezire spirituală care au cuprins Europa și America de Nord.

7. Noua școală de la Tübingen

La un moment dat, Universitatea din Tübingen era centrul lutheranismului ultraortodox; a fost și un bastion al pietismului, care, în Württemberg era mai orientat spre Biserică decât în alte părți ale Germaniei. Sub conducerea lui Gottlob Christian Storr (1746–1805), teologia din Tübingen era în mod vădit ortodoxă – acest rigid lutheranism ortodox a fost cel pe care filozofii Schelling și Hegel l-au studiat atunci când și-au început cariera de studenți la teologie și împotriva căruia aveau să se revolte mai târziu. Dar același oraș Tübingen a fost acela care l-a cultivat pe cel mai îndrăzneț și radical teolog al secolului al XIX-lea, David Friedrich Strauss (1808–1874), care a fost magistru acolo din 1832 până în 1839, când a fost concediat pentru opiniile sale eretice.

La apogeul său, ortodoxia protestantă de la Tübingen a fost reprezentată cu mare cinste de Johann Albrecht Bengel (1687–1752), care a combinat o masivă și neobosită erudiție și un remarcabil simț critic cu un viguros angajament față de convingerea pietistă conform căreia Biblia este o unitate, cu Duhul Sfânt ca autor al ei, și că este coerentă și întru totul credibilă. Istoricul Emanuel Hirsch comentează astfel realizările lui Bengel: „Este vorba de o transpunere foarte consecventă a presupozițiilor pietiste, în care nimic nu poate fi modificat fără ca totul să se prăbușească“[8]. Bengel și-a găsit un brav imitator în Storr, care i-a provocat atât pe Kant și Semler, cât și pe o serie de oponenți mai puțin importanți ai ortodoxiei. Ultimul său succesor ortodox la Tübingen a fost curajosul Johann C.F. Steudel (1779–1837), care a contribuit la îndepărtarea celebrului Strauss, dar care și-a

pierdut credibilitatea ca urmare a poziţiei sale netemperate şi dogmatice. Deşi s-au opus scepticismului critic al lui Kant şi i-au contestat rezultatele, Storr, Steudel şi aliaţii lor au acceptat axioma lui Kant conform căreia raţiunea omenească este incapabilă să ajungă la concluzii teoretice cu privire la supranatural. În loc să argumenteze credinţa pe baze raţionale şi astfel să o expună pe aceasta şi pe ei înşişi la atacuri raţionale, aceşti apărători ai ortodoxiei au încercat să îşi întemeieze în întregime credinţa pe afirmaţiile biblice acceptate pe bază de credinţă.

Sub atacurile acerbe ale Epocii Raţiunii şi ale filozofilor critici pe care aceasta i-a produs, generaţie după generaţie de creştini care căutau să-şi păstreze ortodoxia au refuzat să se confrunte cu criticii pe teren propriu şi s-au retras într-un alt tip de apărare, pretinzând că îşi întemeiază credinţa pe ceva ce nu poate fi analizat şi respins. Pentru Schleiermacher, a fost simţul estetic al omului; pentru aceşti ultimi reprezentanţi ai ortodoxiei de la Tübingen, a fost simpla autoritate a Scripturii. Un teolog din a doua parte a secolului al XIX-lea, Albrecht Ritschl (1822–1889), vedea credinţa în primul rând ca pe o chestiune etică, astfel că nu putea fi supusă criticii istorice. Karl Barth (1886–1968) va căpăta notorietate pentru ceea ce teologul anglican contemporan Eric Mascall numeşte un „revelaţionist extrem“, deoarece va susţine că singura sursă posibilă de cunoaştere a lui Dumnezeu este prin adresarea directă a Cuvântului lui Dumnezeu; Dumnezeu ne vorbeşte în Scriptură, iar cuvântul său nu se poate supune unei analize critice sau respingeri, şi nu numai că nu are nevoie, dar nici măcar nu poate fi dovedit.

Mai importante în viaţa Bisericii decât tezele teologilor au fost predicile evangheliştilor. Oriunde credinţa ortodoxă era apatică şi ineficientă, fie pentru că se înăsprise şi se răcise în urma multor decenii de dogmatism formalist, fie pentru că fusese ofilită de critica raţionalistă, fie din orice alt motiv, exista posibilitatea ca trezirea spirituală să izbucnească şi să aprindă un nou entuziasm în sufletele creştinilor. Din perspectiva teologiei, sau a ortodoxiei şi a ereziilor care o provocau, mişcările de trezire spirituală au avut tendinţa de a presupune ortodoxia şi de a da la o parte ereziile clasice şi inovatoare, dar fără a le respinge sau chiar fără a aborda cu adevărat preocupările din care au apărut. Trezirile spirituale succesive ale ortodoxiei

au fost mai mult datorate emoţiei decât intelectului şi dispăreau din nou pe măsură ce emoţiile care le animaseră se răceau. De la pietism încoace, nici o mişcare de trezire spirituală până în prezent nu a avut impactul pe termen lung al mişcărilor anterioare de reformă. O mişcare de reînnoire spirituală trebuia să păşească pe urmele alteia cu o rapiditate din ce în ce mai mare. Astfel, în ciuda zelului şi a energiei depuse la Tübingen, de exemplu, protestantismul ortodox din Germania a fost incapabil să păstreze o bază intelectuală solidă pentru credinţa pe care încerca să o apere. Ortodoxia a ajuns să depindă de reînnoiri periodice pentru a putea supravieţui. Şi acum trebuie să ne întrebăm dacă ceea ce a supravieţuit în urma acestei succesiuni de reînnoiri spirituale a rămas ortodoxie. Augustin ar fi recunoscut mesajul lui Luther, iar Luther l-ar fi recunoscut pe cel al lui Spener, dar l-ar fi recunoscut vreunul dintre ei pe cel al lui Schleiermacher? Şi al cui exemplu este cu adevărat un model pentru evanghelişti mai recenţi şi pentru mişcările lor de trezire spirituală? Nu există prea multe îndoieli cu privire la persoana pe care ar dori ei să o imite; în capitolul următor, ne vom întreba în ce măsură reuşesc să facă acest lucru prin demersurile lor.

20
ORTODOXIA MIȘCĂRILOR DE REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

Nu m-am putut abține să nu demasc impietatea acestor învățători într-ale literelor care spun că nu trebuie să primim acum Duhul Sfânt și care consideră doctrina nașterii din nou drept entuziasm. […] În fiecare zi văd necesitatea de a vorbi tot mai mult. Dumnezeu îmi cunoaște inima și știe că nu vorbesc din resentimente. Îmi doresc din tot sufletul ca toți slujitorii Domnului să fie profeți; îmi doresc ca Biserica Angliei să fie bucuria întregului pământ. Dar nu pot să o văd scufundându-se în ignoranță papistașă și în deism sofisticat și să nu deschid gura împotriva celor care, prin viața lor libertină, călduță și doctrinele lor nescripturare și superficiale, o fac astfel să greșească. Doamne, trimite, te rugăm, lumina ta și adevărul tău! — George Whitefield, *Jurnal*

Timp de peste o mie de ani după Conciliul de la Calcedon, controversele doctrinare majore din cadrul creștinătății au avut loc între contestatari care erau cu toții ortodocși în sensul Niceei și Calcedonului. Atât iconoclaștii, cât și iconodulii, atât predestinaționiștii, cât și susținătorii liberului arbitru, atât susținătorii prezenței trupești în euharistie, cât și oponenții lor subscriau doctrinelor Sfintei Treimi, consubstanțialității Fiului și celor două naturi ale lui Cristos. Existau unii, cum ar fi albigenzii, care nu erau calcedonieni, dar în esență se aflau cu totul în afara granițelor creștinismului. Nu are prea mult sens să acuzi un dualist că nu acceptă doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos, când el nu este de acord nici măcar cu afirmația biblică fundamentală conform căreia Dumnezeu este Creatorul.

Marii reformatori magisteriali acceptau cu toții crezurile ecumenice, iar majoritatea celor din Reforma radicală, chiar dacă nu se foloseau de crezuri, le acceptau principiile. Doctrina trupului ceresc al lui Cristos, cu implicațiile sale monofizite, care a fost susținută de Menno Simons și de alții, ar putea părea că presupune respingerea Calcedonului, dar menoniții de obicei nu au urmărit problema până în acest punct.

Pe parcursul celor o mie de ani de după Calcedon, ereticii care respingeau Niceea și Calcedonul fie părăseau de bunăvoie Biserica, fie erau scoși cu forța – uneori, din păcate, prin mijloace violente, cum ar fi rugul. Însă, în cei două sute cincizeci de ani de reformă protestantă situația s-a schimbat radical. Socinienii, a căror mișcare a început în secolul al XVI-lea și a înflorit în secolul al XVII-lea, doreau să fie considerați creștini, dar au trebuit să se resemneze să fie judecați drept eretici atât de catolici, cât și de protestanți. Ei negau doctrinele creștine esențiale, astfel că au fost forțați să iasă din granițele creștinismului. În secolul al XVIII-lea, spiritele îndrăznețe erau tot negativiste, dar o făceau *în interiorul Bisericii*. H.S. Reimarus și J.S. Semler au schimbat regulile de bază ale controversei teologice: chiar dacă negau doctrine precum cea a dumnezeirii lui Cristos, rămâneau în tot acest timp în mod deliberat în interiorul Bisericii. Este adevărat că lucrările radicale ale lui Reimarus au fost publicate după moartea sa și că Semler a ținut să-și demonstreze conformitatea cu Biserica în diferite moduri, dar în câteva decenii, o astfel de disimulare prudentă nu mai era necesară.

În secolul al XIX-lea, structura formală a protestantismului era încă ortodoxă, dar intelectualii și cărturarii săi respingeau în mare măsură ortodoxia. În țările protestante, Biserica devenise practic un departament al guvernului. Disputele doctrinare au ajuns să fie tratate ca probleme birocratice. Principiul Bisericii de stat (teritoriale) însemna că toți cetățenii de rând de pe un anumit teritoriu aparțineau aceleiași Biserici. Chiar și în Statele Unite ale Americii, unde se aplică principiul constituțional al separării Bisericii de stat, un fel de protestantism generalizat a fost considerat religia națională până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Deși majoritatea Bisericilor protestante din secolul al XIX-lea erau formal ortodoxe sau, mai bine zis, tradiționaliste, disidenții au descoperit pentru prima dată că puteau să renunțe la doctrinele creștine de bază și să rămână în continuare în cadrul Bisericii, uneori chiar să păstreze posturi înalte în Biserică sau în mediul academic. Timp de mai bine de un secol, romano-catolicismul reușise să stăvilească evoluțiile similare din interiorul său: disidenții săi fie erau reduși la tăcere, fie erau constrânși să plece. Abia în a doua jumătate a secolului XX catolicismul a trebuit să se confrunte cu situația în care figuri proeminente din Biserică și teologie puteau să se

îndoiască sau chiar să nege doctrinele tradiționale fără nici o teamă de repercusiune.

În secolul al XIX-lea, protestantismul devenise practic sinonim cu cultura Europei de Nord și a Americii de Nord. Atunci când liderii implicați religios încercau să reînnoiască sau să revigoreze Biserica, aceștia se așteptau să influențeze întreaga societate și se adresau societății în general. Din nefericire pentru Biserică, sau cel puțin pentru ortodoxie, societatea secolului al XIX-lea se afla într-o foarte rapidă schimbare. În măsura în care creștinismul era identificat cu creștinătatea, adică cu societatea din jurul său, a fost prins în aceste schimbări, iar transformarea care putea fi realizată printr-o trezire spirituală în cadrul creștinismului devenise din ce în ce mai limitată.

După convertirea lui Constantin cel Mare, creștinismul a ajuns să domine cultura occidentală. Mișcările care au influențat Biserica și credința au influențat profund și cultura. Reforma protestantă a fost penultima astfel de mișcare spirituală care a marcat profund cultura; pietismul a fost, până în momentul de față, ultima. Reformatorii, asemenea ortodocșilor răsăriteni și catolicilor occidentali sau latini înaintea lor, au considerat de la sine înțeles că trebuie să influențeze societatea și cultura prin două mijloace: prin transformarea indivizilor și prin schimbarea structurilor sociale și politice. Într-o foarte mare măsură au reușit, deși succesul lor a fost întotdeauna mult mai puțin deplin decât sperau liderii lor. Pietiștii se așteptau să transforme societatea prin transformarea indivizilor și, într-o mare măsură, au reușit să facă acest lucru. Mișcarea Școlii Duminicale, distribuirea Bibliei, misiunile externe de evanghelizare și chiar abolirea sclaviei în Imperiul Britanic și în Statele Unite ale Americii datorează mult, dacă nu totul, eforturilor unor pietiști dedicați.

În ultima parte a secolului al XVIII-lea și, într-o măsură tot mai mare, în secolul al XIX-lea, creștinismul a devenit tot mai individualist. Încercările de reformare a Bisericii s-au axat pe indivizi și pe viața spirituală personală, nu pe societate. Este adevărat că creștinismul a continuat să exercite o forță puternică în cadrul societății, dar s-a epuizat din ce în ce mai mult în campanii câștigătoare, și uneori perdante, axate pe o singură temă, cum ar fi abolirea sclaviei și prohibiția. Capacitatea creștinismului de a pătrunde în

societate şi de a o reface treptat se pierdea, chiar dacă numărul creştinilor din societate se afla la cote neatinse până atunci. Deşi câştiga în milioane de cazuri bătălia pentru inimile indivizilor în întreaga creştinătate, creştinismul nu mai câştiga bătălia pentru minte, nici pentru mintea societăţii, nici pentru mintea indivizilor. Vieţile erau schimbate, Bisericile erau transformate, erau introduse unele schimbări legislative majore, dar bazele doctrinei nu mai erau consolidate. Viziunea creştină asupra lumii şi a vieţii se pierdea treptat, iar creştinismul devenea, pentru prima dată de la Constantin încoace, în primul rând o religie privată. Timp de mulţi ani, chiar timp de câteva decenii, pe măsură ce mişcările de trezire spirituală se succedau prin Europa şi America, amploarea acestei schimbări nu era încă pe deplin evidentă.

Impulsurile care au dat naştere pietismului au dus la două secole de trezire spirituală, şi într-adevăr, mişcarea de trezire spirituală este încă în desfăşurare, deşi într-o formă atenuată, în misiunea mondială a evangheliştilor precum Billy Graham [1918–2018]. Cu toate acestea, în ciuda faptului că aproape toţi evangheliştii şi adepţii trezirii spirituale au fost sau sunt personal ortodocşi, în cea mai mare parte ei au schimbat doar inimi, nu minţi, şi au reînnoit sentimente, nu doctrine. Mişcările de trezire spirituală din secolele XIX şi XX au fost un leac pentru răceala inimii, nu pentru scepticism.

1. John Wesley şi metodiştii

Pietismul de pe continentul european a avut o puternică amprentă lutherană şi a înflorit atât în Biserici, cât şi în paralel, în facultăţile teologice universitare. În Marea Britanie şi în America de Nord, situaţia era diferită. În ciuda faptului că atât Anglia, cât şi Scoţia aveau Biserici instituţionalizate, ceea ce făcea dificilă ascensiunea comunităţilor independente, pietismul din Marea Britanie a existat în mare parte în afara Bisericilor oficiale din Anglia şi Scoţia. În America de Nord, unde în secolul al XIX-lea nu mai existau Biserici oficiale în sensul englezesc al cuvântului, pietismul şi-a întemeiat, de asemenea, propriile confesiuni. Cea mai cunoscută şi mai importantă dintre acestea a fost metodismul.

a. Începuturile

Mişcarea metodistă – care nu a fost iniţial menită să devină o confesiune distinctă – s-a dezvoltat direct în urma contactului dintre contele von Zinzendorf şi cei doi fraţi John şi Charles Wesley (1703–1791 şi, respectiv, 1707–1788). Zinzendorf şi ai săi *herrenhuteri* au acţionat la scară mică, fondând mici comunităţi morave ici şi colo. Într-una dintre aceste comunităţi, la Londra, John Wesley a auzit interpretarea pietistă a Bibliei (bazată pe un comentariu al lui Luther), în urma căreia şi-a simţit inima „ciudat de încălzită“. Având în vedere viitoarea dezvoltare a metodismului, care este în mod obişnuit considerat arminian în înţelegerea pe care o are asupra harului, este interesant de remarcat că convertirea lui Wesley a fost provocată de Luther, prin intermediul lui Zinzendorf.

Pietiştii lutherani erau cei mai sentimentali dintre lutherani, iar Zinzendorf şi moravienii săi erau cei mai sentimentali dintre pietişti. Ei au combinat acţiunea cu sentimentul, iar ceea ce au transmis wesleyanismului este mai degrabă activismul lor, sau cel puţin ceva mai mult decât sentimentul. În orice caz, wesleyenii aveau să-şi depăşească cu mult începuturile pietiste. Metodismul wesleyan, asemenea pietismului, tinde să facă din viaţă punctul central şi să plaseze doctrina pe un loc secundar. Această atitudine a reprezentat un corectiv de dorit şi chiar necesar în situaţiile în care ortodoxia nu însemna mai mult decât repetarea unor formule corecte, dar care nu mai aveau decât puţină viaţă spirituală sau chiar deloc. Dar într-o situaţie în care formulele nu mai sunt în mare parte corecte, sau chiar nu mai sunt cunoscute deloc, accentul pus pe entuziasm şi pe efectele sale, mai degrabă decât pe doctrină şi pe implicaţiile sale, este într-adevăr foarte problematic pentru o religie care pretinde că îşi are originea în adevărul revelat.

Fondatorii metodismului, John Wesley şi fratele său mai mic Charles, au primit impulsuri puternice de la Zinzendorf şi de la fraţii moravieni din Herrnhut. În urma convertirii fraţilor Wesley în cadrul unei comunităţi morave din Londra, la începutul anului 1738, John Wesley avea să petreacă două săptămâni la Herrnhut în vara aceluiaşi an. Pentru o vreme, fraţii Wesley au colaborat cu la fel de entuziastul George Whitefield (1714–1770), unul dintre cei mai eficienţi predicatori şi evanghelişti de limba

engleză care au existat vreodată. Whitefield, spre deosebire de John Wesley, credea în predestinare, așa că ei s-au certat în această privință încă din 1741, iar predestinaționiștii au părăsit în cele din urmă mișcarea wesleyană.

Mișcarea inițiată de Whitefield și Wesley a produs rezultate imediate și tangibile în domenii în care anglicanismul fusese inactiv sau ineficient: în misiunile străine de evanghelizare, în distribuirea Bibliei și în inițierea unei mișcări împotriva sclaviei. Mișcarea lor a fost începutul în ținuturile anglofone al acelei forme de protestantism cunoscute sub numele de evanghelism. Mișcarea evanghelică este remarcabilă prin faptul că, deși a pus accentul pe anumite doctrine de bază și a făcut apel la convertirea personală, a avut un impact imediat și pronunțat asupra întregii societăți. Impactul social al evanghelismului timpuriu a fost în mare parte uitat de moștenitorii moderni ai mișcării; opoziția lor față de „Evanghelia socială“ a protestantismului liberal i-a făcut să fie mult mai puțin activi decât strămoșii lor din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.[1]

b. Reînnoirea spirituală în America de Nord

Influența directă a lui Wesley și a reînnoirii spirituale wesleyene a dus la înființarea unor puternice și înfloritoare Biserici metodiste în America de Nord, unde au devenit rapid o parte proeminentă a scenei bisericești protestante. Chiar mai important decât rolul jucat de metodism ca atare este rolul impulsului de reînnoire spirituală, care este la fel de caracteristic vieții religioase nord-americane din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea precum fusese impulsul polemic pentru protestantismul german din secolul al XVII-lea, iar influența sa nu a dispărut nici măcar în secolul XX. Reînnoirile și trezirea spirituală au devenit principalul mijloc de apărare a ortodocșilor și a celor pioși împotriva liberalismului și a necredinței. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este dacă într-adevăr a oferit o apărare adecvată împotriva ereziei. Este reînnoirea spirituală ortodoxă? Sau este ea cu adevărat preocupată de problema conflictului dintre erezie și ortodoxie? Mișcările de trezire spirituală nu au fost deloc indiferente față de chestiunile doctrinare și, într-adevăr, au subscris de obicei la o formă ortodoxă a protestantismului. Dar zelul lor era pentru reînnoire, nu pentru reformarea doctrinei și a teologiei. În consecință, religia care a rezultat din eforturile lor

a fost adesea destul de diferită de ortodoxia protestantă clasică.

Tradiția religioasă dominantă a coloniilor nord-americane ale Marii Britanii era calvinismul. Aceasta a căpătat o formă deosebit de caracteristică în New England, unde comunitarismul puritan a devenit religia oficială a mai multor colonii. În Massachusetts, parohia era atât o unitate guvernamentală, cât și una ecleziastică. Pentru a se alătura Bisericii în sensul cel mai deplin, pentru a-și „însuși“ sau a-și asuma legământul, un credincios trebuia să poată depune mărturie despre propria sa convertire. În măsura în care mulți cetățeni, de altfel cetățeni serioși, nu puteau sau nu voiau să dea o astfel de mărturie, dar nu puteau fi excluși în mod rezonabil din viața comunității, a apărut conceptul de „legământ parțial“ pentru cei care erau dispuși să accepte slujirea și disciplina Bisericii, fără însă a putea pretinde o experiență de convertire individuală. Deși logica înțelegerii tradiționale a euharistiei cere ca participarea la împărtășanie să fie rezervată creștinilor convertiți, Solomon Stoddard (1643–1729), pastor în Northampton, a considerat împărtășania un mijloc de convertire și i-a încurajat pe cei „neconvertiți“ (în sensul că nu aveau o experiență individuală de convertire) să participe la ea.

Nepotul lui Stoddard, Jonathan Edwards (1703–1758), a fost și succesorul său ca pastor în Northampton, din 1727 până în 1750, atunci când Edwards a fost înlăturat, devenind apoi președinte al Colegiului din Princeton. Fiind un rigorist, Edwards a respins ideea legământului parțial, dorind ca botezul și împărtășania să fie administrate doar credincioșilor convertiți (și copiilor lor, în cazul botezului). Este cunoscut mai ales pentru predicile sale despre iad și damnare; predica sa „Păcătoșii în mâinile unui Dumnezeu mânios“ a devenit parte din folclorul american. Totuși, din punct de vedere teologic, Edwards este important ca inițiator a ceea ce se numește „Teologia New England“, care este rezultatul combinării unui calvinism predestinaționist cu un apel urgent la pocăință și convertire. În lucrarea *O cercetare atentă și strictă a noțiunilor moderne predominante despre libertatea voinței* (1754), Edwards a reformulat doctrina tradițională despre predestinare, punând accentul pe faptul că harul îi conferă omului voința de a-l iubi pe Dumnezeu în libertate.

Edwards a fost urmat de prietenul și elevul său Samuel Hopkins (1721–

1803), unul dintre primii teologi care au vorbit despre dogmatică ca despre un sistem: lucrarea sa intitulată *Sistemul de doctrine conţinute în Revelaţia divină* a fost publicată în 1793. Hopkins a introdus ideea de „imputare mediată“. Aplicată asupra căderii omului, „imputarea mediată“ înseamnă că vina păcatului lui Adam nu este imputată direct tuturor descendenţilor săi (doctrina clasică a păcatului originar). În schimb, aceştia moştenesc dispoziţia viciată şi păcătoasă a lui Adam şi devin vinovaţi în mod individual doar pe măsură ce îşi exercită înclinaţia păcătoasă. Semnificaţia cristologică a acestei doctrine constă în aplicarea sa paralelă asupra lucrării lui Cristos. Asemenea vinovăţiei lui Adam, nici neprihănirea lui Cristos nu ne este atribuită în mod direct: trebuie să ne-o însuşim prin convertire. Interesul teologiei a fost îndreptat dinspre doctrinele referitoare la Persoana şi lucrarea lui Cristos spre psihologia convertirii, o schimbare care era în concordanţă cu interesul epocii pentru individ şi libertatea sa personală. Teologia americană, atât în cadrul tradiţiei reformate, cât şi în afara ei, a devenit tot mai antropocentrică. La început, acest nou interes nu a implicat nici o abatere în domeniul doctrinei cristologice, dar a deschis treptat calea către acea formă de cristologie mai adopţianistă care caracterizează creştinismul liberal din Statele Unite ale Americii.

Teologia protestantă ortodoxă pune în mod tradiţional accentul pe doctrina Treimii şi afirmă dumnezeirea lui Cristos ca Fiu întrupat, a doua Persoană a Trinităţii. Marile controverse cristologice ale Bisericii primare, precum şi controversele euharistice şi chenotice din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au fost încercări de a răspunde la întrebări cu privire la ce înseamnă a afirma că Dumnezeu a devenit un om în sine, individual şi istoric, Isus Cristos. Cea mai mare parte a religiei mişcării de trezire spirituală a admis cu uşurinţă dumnezeirea lui Cristos şi s-a întrebat ce înseamnă să fii mântuit şi cum poate avea loc convertirea.

2. Reînnoirea spirituală în Europa

Aceleaşi elanuri de reînnoire spirituală au cuprins şi continentul european, în special Germania şi Elveţia. Cu toate acestea, având în vedere că protestantismul era mult mai bine împământenit pe continent decât în

Statele Unite şi că educaţia teologică era în mâinile facultăţilor de teologie susţinute de stat, valurile de reînnoire nu au modelat Biserica din Europa aşa cum au făcut-o în Statele Unite. În Germania, liberalismul religios a fost strâns legat de patriotism şi de mişcarea naţionalistă care a contribuit la eliberarea Germaniei de sub Napoleon. Deşi o minoritate de germani a rămas romano-catolică, a existat tendinţa de a identifica Germania cu protestantismul şi protestantismul cu progresul, adică cu gândirea liberală şi filozofia idealistă. Rolul dinamic jucat de credincioşii radicali şi chiar de atei în mişcarea naţionalistă germană le-a conferit o recunoaştere imediată ca patrioţi, îngreunând astfel sarcina celor mai ortodocşi şi mai evlavioşi de a-i critica pentru teologia lor.

Johann Gottlieb Fichte, filozoful Fiinţei absolute, care fusese forţat să părăsească Universitatea din Jena (Saxonia) în 1799, în urma aşa-numitei controverse a ateilor, şi-a câştigat simpatia pentru tratatele sale patriotice care combină religia şi filozofia cu politica vremii; unul dintre ele se intitulează *Îndrumarul vieţii binecuvântate* (1806). Schleiermacher, al cărui tată era capelan de armată, a fost nevoit să părăsească Universitatea din Halle atunci când francezii au închis-o în 1806; din Berlin, el şi-a incitat comunitatea să-şi asume fervoarea patriotică printr-o serie de predici înflăcărat antifranceze. Patriotismul nu se limita doar la liberali: E.M. Arndt (1769–1860), Karl Theodor Korner (1791–1813) şi Max von Schenkendorf (1783–1817) au fost conservatori care îmbrăţişau la rândul lor cauza naţionalistă. În mod obişnuit, aceşti patrioţi creştini lutheran-ortodocşi puneau accentul pe paternitatea lui Dumnezeu, pe dreptatea sa şi pe ordinea providenţială a universului, mai degrabă decât pe Cristos şi pe reconcilierea sa. După eliberarea Germaniei de Napoleon, în 1814, în cadrul protestantismului german au apărut două direcţii conservatoare principale: una, o conştientă reînnoire lutherană a ortodoxiei, iar cealaltă, o mişcare de reînnoire asemănătoare cu cele din Marea Britanie şi America de Nord.

a. Reînnoirea lutherană

Deşi influenţa lui Calvin este mai larg răspândită printre protestanţii de diferite naţionalităţi şi culturi, personalitatea lui Martin Luther a lăsat o amprentă mai puternică asupra adepţilor săi. În teologia academică,

raţionalismul secolului al XVIII-lea a rămas dominant, dar alături de acesta a supravieţuit supranaturalismul tradiţional al mişcării pietiste. Nici liberalismul, nici pietismul nu s-au interesat de diferenţele doctrinare dintre lutheranism şi calvinism. După înfrângerea lui Napoleon, Prusia a devenit cel mai mare şi mai puternic stat german şi a încorporat o serie de state mai mici, anterior independente, împreună cu diferitele lor Biserici de stat, unele lutherane, altele reformate. Regele Prusiei, Frederic Wilhelm III, era drept şi pios, dar naiv din punct de vedere teologic; în zelul său de a-i reuni pe creştinii de sub domnia sa, a hotărât înfiinţarea la data de 27 septembrie 1817 a Uniunii bisericilor lutherane şi reformate din Prusia, cu doar câteva săptămâni înainte de a se împlini trei sute de ani de la afişarea celor 95 de teze de către Luther. Noua uniune a fost foarte bine primită de public, dar validitatea sa a fost contestată doar patru săptămâni mai târziu de Klaus Harms (1778–1855), un fost discipol al lui Schleiermacher, devenit lutheran ortodox. La 31 octombrie, Harms a publicat la Kiel un nou set de 95 de teze, cerând o întoarcere la credinţa tradiţională a confesiunilor lutherane. Apelul său combina dorinţa de ortodoxie cu o idealizare romantică şi naţionalistă a lui Luther ca erou autentic german. Ortodoxia lutherană germanocentrică a lui Harms nu a reuşit să obţină controlul Bisericilor de stat din Germania, dar a supravieţuit printr-un transplant viguros în America de Nord, Biserica Lutherană–Missouri Synod. În ciuda unor puncte importante aflate în contrast cu teologia liberală, acest lutheranism ortodox a fost ostil pietismului mişcării de reînnoire spirituală: marele arhitect al lutheranismului conservator din America de Nord, C.F.W. Walther, povesteşte despre propria sa convertire ca despre o luptă de eliberare din robia legalismului pietist.[2]

b. Erweckung

„În anii de după 1817, întoarcerea la credinţa simplă şi la obiceiurile pioase ale părinţilor a devenit din ce în ce mai răspândită şi mai decisivă. Condiţiile generale ale vremii, dominaţia franceză, mişcarea de eliberare naţională şi deziluzia naţională care au urmat, tricentenarul Reformei, reacţia politică şi depresiunea economică, starea de spirit romantică, supranaturalismul adâncit din punct de vedere religios şi prezenţa câtorva

lideri remarcabili, precum Schleiermacher – toţi aceşti factori au conlucrat în aceeaşi direcţie“[3]. Descrierea lui Karl Heussi a deconcertantului complex de factori care au condus în secolul al XIX-lea, în Germania, la *Erweckung*, „trezire“, îl lasă pe cititor să se întrebe ce fel de mişcare a putut fi aceasta. Ceea ce lipseşte din această listă este mişcarea de recuperare a unei baze solide de autoritate biblică, care a înflorit alături de ortodoxia lutherană, dar care nu a făcut mare lucru nici pentru a revitaliza ortodoxia, nici pentru a se întări prin ea. Dihotomia fatală dintre teoria ortodoxă şi practica pietistă, care era doar o tendinţă la Francke şi Zinzendorf, a devenit o realitate în *Erweckung*-ul secolului al XIX-lea.

În secolul al XIX-lea, pentru prima dată în lunga istorie a Bisericii, avea loc o reînnoire spirituală pe scară largă, neînsoţită însă şi de o reînnoire a teologiei ortodoxe. Contrastul cu Reforma şi cu pietismul timpuriu este considerabil: atât lutheranismul, cât şi calvinismul au fost în mare parte centrate pe universităţi, iar pietismul şi-a avut centrul vreme de mai multe decenii la Universitatea din Halle. În coloniile nord-americane, liderii reînnoirii spirituale erau profesori, precum Jonathan Edwards şi Timothy Dwight, preşedinţi ai universităţilor Princeton şi, respectiv, Yale. Dar până la momentul *Erweckung*-ului din secolul al XIX-lea, legătura cu universitatea a fost ruptă, mai ales acolo unde Bisericile erau susţinute de stat, iar teologia era predată în universităţile publice.

Nici supranaturalismul şi nici puternicul angajament faţă de Biblie, înţeleasă ca însuşi Cuvântul lui Dumnezeu nu au dispărut, ci mai degrabă efortul de a le apăra în termeni academici în cadrul comunităţii intelectuale. Noile mişcări de reînnoire respingeau religia naturalistă a deismului, precum şi scepticismul Iluminismului, dar nu le combăteau cu argumente. Provocarea pe care mintea omului o ridicase primea ca răspuns un apel la inima sa. Mentalitatea modernă, care subminase credinţa, a fost contracarată cu un sentimentalism la fel de modern, în loc să fie combătută cu o reînnoire a mentalităţii creştine. Deşi limbajul acestei noi mişcări de reînnoire spirituală era foarte asemănător cu cel al pietismului timpuriu, mentalitatea sa era diferită: era mai sentimentală şi mai puţin cărturărească. Spiritul cărturăresc putea să i se pară arid şi uneori poate irelevant lui Spener şi Francke, dar ei nu îl considerau periculos. În schimb, mişcarea

pietistă modernă l-a privit de la început ca pe un adversar. Această antipatie a fost doar parţial justificată, deşi, chiar dacă universităţile erau adesea ostile credinţei, majoritatea marilor figuri ale protestantismului reformat şi postreformat au fost adevăraţi cărturari. Pe de altă parte, mişcările de trezire spirituală şi evanghelismul modern îşi au cărturarii şi educatorii lor, dar, în general, aceştia sunt figuri nesemnificative în comparaţie cu marii evanghelişti precum Dwight L. Moody, Billy Sunday sau, în zilele noastre, Billy Graham.

Noul pietism a copleşit scepticismul prin sentimentalism, dar nu i-a răspuns. În timp ce presupunea o bază de ortodoxie istorică, noua mişcare nu a făcut nimic pentru a repara daunele enorme care fuseseră aduse ortodoxiei vreme de un secol şi mai mult de raţionalism şi scepticism. În consecinţă, mişcarea modernă de reînnoire spirituală este total lipsită de o bază intelectuală. Ea nu a dat naştere nici unui Irineu sau Augustin, nici unui Bernard din Clairvaux sau Toma din Aquino, nici unui Luther, Calvin sau Melanchton. Au existat câţiva mari cărturari în rândul lutheranilor şi calvinilor ortodocşi din secolul al XIX-lea: numele lui Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), din Berlin, şi Charles Hodge (1797–1878), din Princeton, fiind două dintre cele mai proeminente. Dar învăţătura lor, oricât de impresionantă ar fi fost, a fost respinsă de colegii lor universitari liberali, pe de o parte, şi în mare măsură ignorată de pietiştii moderni, pe de altă parte; a existat o foarte mică întrepătrundere a învăţăturii şi a vieţii spirituale.

c. Influenţa romantismului

Mişcarea romantică din Europa sfârşitului secolului al XVIII-lea a fost caracterizată de T.E. Hulme drept o „religie răsturnată“. Ea respingea raţionalismul rece al Epocii Raţiunii în favoarea unei renaşteri a *entuziasmului*, dar care nu era limitat doar la religie. Starea de spirit a romanticilor, oricât de seculari şi de lipsiţi de pietate ar fi fost, era compatibilă cu căldura şi fervoarea emoţională a mişcărilor de trezire religioasă, dar nu era compatibilă cu rigoarea dogmatică a ortodoxiei.

Noul pietism împărtăşea cu romantismul o ostilitate similară faţă de educaţia academică a vremii, recurgând adesea la o simplă denunţare, în loc

să se aventureze în a-i provoca pe raţionalişti în termenii lor. Astfel, Gottfried Menken (1768–1831) a denunţat filozofia critică kantiană dominantă din vremea sa ca blasfemiatoare şi anticreştină. Schleiermacher, contemporanul lui Menken, i-a avertizat pe ortodocşi că intransigenţa lor dogmatică va servi cauzei necredinţei: „Această blocadă, înfometarea completă a întregii ştiinţe […] va ridica catargul necredinţei, constrânsă de voi, pentru că v-aţi izolat atât de mult. Oare nodul istoriei va fi dezlegat în aşa fel încât creştinismul va rămâne cu barbaria, iar erudiţia cu necredinţa?“[4] Deşi Menken a respins raţionalismul şi liberalismul şi a fost unul dintre primii lideri ai reînnoirii spirituale, el a considerat drept „servil“ conformismul cu mărturisirile de credinţă şi a criticat Catehismul de la Heidelberg pentru accentul pus pe mânia lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în timp ce se opunea subiectivismului critic al liberalilor, el nu i se opunea cu standarde obiective, ci mai degrabă cu o subiectivitate pioasă. Acesta este motivul pentru care el a pus accentul pe conceptul de diavol şi agenţii săi, demonii, precum şi pe unele idei foarte precise cu privire la Ziua de pe Urmă.

Teologii lutherani din secolul al XVI-lea au fost reticenţi în a accepta ideea că toate doctrinele biblice sunt fundamentale, deşi oponenţii lor romano-catolici susţineau că aceasta este o implicaţie logică a doctrinei ineranţei biblice. Menken, care era indiferent faţă de confesiunile ce stabileau articolele fundamentele de credinţă şi subliniau o serie de doctrine care, deşi se găsesc în Scriptură, par mai puţin importante, a mers atât de departe, încât a numit Biblia „Lumină din Lumină“, o expresie pe care Crezul de la Niceea o atribuie lui Dumnezeu-Fiul.[5] O atât de somptuoasă preamărire a Bibliei a dat o oarecare credibilitate acuzaţiilor potrivit cărora pietismul a fost o *bibliolatrie*, o închinare la Biblie. Precum Schleiermacher, Menken a fost un patriot prusac şi a identificat smerenia creştină cu supunerea faţă de rege.

Noul biblicism pietist s-a desprins şi mai radical de tradiţia teologiei clasice decât fusese cazul cu principiul *sola Scriptura* al lui Luther. Reforma lui Luther a fost teologică, iar pietismul timpuriu al lui Spener a criticat-o pentru că neglija existenţa creştină. Spener şi Francke puneau accentul pe viaţă, dar fără a se opune teologiei; în schimb, mişcarea pietistă

modernă este antiteologică. Atenţia sa la detalii mai degrabă decât la structură i-a permis să construiască o nouă metodă în escatologie. Spre deosebire de Gioacchino din Fiore, care împărţea istoria în perioade mari şi cuprinzătoare, pietismului modern îi place să construiască un calendar detaliat şi să deslușească corespondenţa dintre figurile profeţiei şi evenimentele contemporane. Profeţiile din Vechiul Testament capătă o nouă importanţă. „Pentru Menken, religia Vechiului Testament are întâietate faţă de Evanghelie. […] Toate firele care leagă gândirea creştină de educaţia şi gândirea popoarelor indo-europene, fie ele greceşti, romane sau europene moderne, sunt rupte. Rămâne o religie străină, orientală.“[6] Pentru prima dată, pietismul modern a făcut ca creştinismul să pară străin de cultura pe care o formase. Pietismul modern a făcut ca atât cultura elenistică, cât şi cea latină – care influenţaseră atât de puternic teologia clasică – să pară că nu au nici o contribuţie legitimă şi, astfel, efectiv a discreditat o mare parte din tradiţia teologică a creştinismului, fără a o ataca de fapt.

Asemenea „teologiei New England“, pietismul lui Menken a abandonat accentul tradiţional pus pe doctrina păcatului originar ca imputare a vinovăţiei lui Adam asupra urmaşilor săi şi a afirmat doar că toţi oamenii moştenesc tendinţa de a păcătui. În măsura în care păcatul devenea mai puţin radical în efectele sale, era necesară o mântuire mai puţin radicală, iar cristologia a suferit o anumită modificare. Menken a interpretat conceptul de golire de sine, sau *kénosis*, din Epistola către Filipeni în termenii unei renunţări complete a lui Cristos la atributele sale divine. Acest lucru a dat naştere unei identificări mai depline cu noi, dar părea să piardă o parte din doctrina ortodoxă calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos. Menken şi confraţii săi pietişti nu au avut nici o intenţie de a diminua dumnezeirea lui Cristos, dar indiferenţa lor faţă de formula istorică de la Calcedon, elaborată după atâtea decenii de conflicte, i-a expus la aceleaşi exagerări şi erori pe care Calcedonul trebuia să le prevină. Aşa cum romanticii preţuiseră creativitatea, pietiştii preţuiau spontaneitatea şi uneori confundau noile modalităţi de exprimare a vechilor adevăruri cu noile idei ce nu mai erau compatibile cu vechile adevăruri.

Ideile chenotice ale lui Menken au fost duse mai departe de Gottfried Thomasius (1802–1875), care a dezvoltat teoria chenotică lutherană

modernă în două lucrări majore, *Contribuţii la cristologia Bisericii* (1845) şi *Persoana şi lucrarea lui Cristos* (1852). Thomasius susţinea că Logosul divin s-a golit de toate atributele divinităţii incompatibile cu natura sa omenească, în special omnipotenţa, ubicuitatea şi omniscienţa. Acest punct de vedere a fost dezvoltat de episcopul lutheran danez Hans Martensen (1808–1884). Martensen a văzut în această nouă teologie chenotică o cheie pentru înţelegerea misterului întrupării. Din nefericire, ideea sa despre un Dumnezeu care se transformă în om afectează imutabilitatea divinităţii şi divizează Trinitatea, creând mai multe probleme decât rezolvă. Deşi erau lutherani, Thomasius şi Martensen au mers într-o direcţie opusă cristologiei lui Luther. Luther subliniase comunicarea atributelor divinităţii către Cristos înspre natura sa omenească. În schimb, noua teorie chenotică părea să aplice divinităţii limitele naturii omeneşti. În loc să sublinieze că Dumnezeu s-a întrupat într-un singur om, Isus Cristos, cu toate problemele conceptuale pe care le aduce o astfel de doctrină, această nouă viziune a sugerat un fel de umanizare dialectică a lui Dumnezeu – consecinţa sa finală este „teologia morţii lui Dumnezeu“ dezvoltată de Thomas J.J. Altizer [1927–2018]. La Berlin şi Rostock, lutheranii ortodocşi Hengstenberg şi Friedrich Adolf Philippi (1809–1892) au pus accentul pe confesionalismul lutheran şi pe ortodoxia secolului al XVII-lea, dar impactul lor a fost mult mai mic decât cel al redutabilului adversar danez al lui Martensen, Søren Kierkegaard (1813–1855).

d. Kierkegaard

În Danemarca epocii lui Kierkegaard, legătura dintre naţiune şi Biserică era chiar mai puternică decât în patrioticul Regat al Prusiei. Nikolai F.S. Grundtvig (1783–1872), care, după o complexă carieră, a devenit episcop în Biserica Lutherană din Danemarca, a fost un entuziast admirator al mitologiei nordice şi a dorit să transforme Biserica de stat lutherană într-un fel de creştinism nordic. Grundtvig era un romantic şi un tradiţionalist şi, urmându-l pe P.C. Kierkegaard, fratele lui Søren, a atribuit Crezul Apostolilor lui Isus însuşi, presupunând că acesta l-a înmânat apostolilor după învierea sa. Søren s-a opus sintezei servile dintre creştinism şi cultura populară daneză operate de către Grundtvig şi a încercat să obţină o nouă

autenticitate prin abordarea doctrinelor la modul cel mai serios.

Retrospectiv, Kierkegaard a devenit cea mai cunoscută figură teologică de la începutul secolului al XIX-lea, deşi, în epoca sa, era practic necunoscut în afara Danemarcei. Dintr-o anumită perspectivă, Kierkegaard s-a opus radical adaptării creştinismului la cultură, idee susţinută de Schleiermacher şi Grundtvig. În timp ce aceştia încercaseră să integreze creştinismul în cultura vremii, Kierkegaard încerca să expună conflictul radical dintre creştinism şi umanism. Cu toate acestea, din pricina subiectivismului său radical, Kierkegaard nu prea avea nevoie de mărturisiri de credinţă şi crezuri. Precum Schleiermacher, era indiferent faţă de doctrina Sfintei Treimi, pe care nu o menţionează niciodată. În ultimele decenii, Kierkegaard a devenit un erou naţional danez chiar şi pentru lutheranii conservatori danezi, care susţin că el a susţinut doctrinele ortodoxe şi pur şi simplu le-a asumat cu cea mai intensă seriozitate. Impresia cea mai răspândită este că Kierkegaard era mai preocupat de intensitatea simţirii şi seriozitatea creştinului individual decât de ortodoxia sau adevărul doctrinelor sale. În orice caz, este evident că Kierkegaard nu a considerat că este necesar să sublinieze adevărul obiectiv al doctrinelor creştine istorice. Asemenea lui Schleiermacher, Kierkegaard a reuşit să facă din nou creştinismul interesant pentru oamenii care îl considerau neatractiv, dar nu a reuşit să le transmită interesul pentru conţinutul său doctrinar obiectiv sau pentru adevărul său.

3. Chestiunea ortodoxiei

Mişcarea de reînnoire spirituală, atât în Europa, cât şi în America de Nord, a devenit cea mai importantă expresie a protestantismului conservator din secolul al XIX-lea, iar America de Nord este o forţă vitală şi astăzi. Din aproape toate punctele de vedere, ea pare mai viguroasă şi mai impresionantă, şi poate şi mai atrăgătoare decât ortodoxiile protestante mai tradiţionale care au supravieţuit până în zilele noastre.

Mişcarea pietistă timpurie, deşi a fost concepută ca un antidot la ortodoxia moartă, era ea însăşi suficient de ortodoxă; a încercat să reînnoiască ortodoxia, nu să-i ofere o alternativă. Mişcarea pietistă modernă

a trebuit să se lupte nu cu ortodoxia moartă, ci cu liberalismul şi romantismul; a făcut acest lucru nu apărându-şi propriul teren, ci atacându-i pe terenul lor. A atacat raţionalismul liberalismului cu o nouă religie a sentimentelor şi, adoptând o mare parte din atmosfera romantică, a încercat să o creştineze, îndreptându-şi cultul eroilor către Persoana lui Isus Cristos. A încercat să fie modernă şi relevantă şi să arate că creştinismul nu este o simplă cultivare a antichităţilor. A dorit să fie naţională şi patriotică, dar făcând acest lucru a pierdut din vedere universalitatea Evangheliei. Nu a avut niciodată intenţia de a pierde contactul cu ortodoxia istorică, dar a considerat că se poate lipsi de crezurile şi mărturisirile de credinţă care fuseseră cauza războaielor religioase anterioare. Făcând acest lucru, a renunţat la mult prea mult din ceea ce acele tratate trebuiau să asigure. În consecinţă, trebuie să spunem că, deşi înnoitorii spirituali moderni pot fi, şi adesea sunt în mod personal ortodocşi, ortodoxia nu este o preocupare a înnoitorilor sau o caracteristică majoră a mişcării moderne de reînnoire spirituală, adică evanghelică. Această mişcare refuză să fie liberală, însă nu este suficient de teologică pentru a fi ortodoxă.

21
REVIRIMENTUL ȘI REGRESUL ORTODOXIEI

Ipotezele sunt năvoade: numai cel care le aruncă va putea prinde ceva. — Novalis

Crezul Conciliului de la Calcedon a inaugurat în 451 epoca cristologiei ortodoxe. Nu toată lumea a fost de acord cu formularea caracteristică de la Calcedon pentru misterul lui Cristos, exprimat în termeni de dumnezeire deplină, natură omenească deplină și o singură Persoană. Dar, timp de cincisprezece secole, formula de la Calcedon a definit limitele problematizărilor cristologice. Firește, exista ortodoxie și înainte de Calcedon în sensul definit de Crezul Calcedonian. Teza acestei lucrări constă în afirmarea faptului că credința în Isus Cristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, o singură Persoană, a fost întotdeauna caracteristica decisivă a comunității de credință pe care acesta a întemeiat-o.

Biserica primară a avut nevoie de patru secole pentru a ajunge la o formulare definitivă a doctrinei cristologice. Această formulare a rezistat bine; aniversarea a o mie cinci sute de ani a fost celebrată în 1951. Anii 1980, cei ai redactării cărții de față, sunt mult prea apropiați de 1951 pentru a scrie o opinie definitivă privitor la acea celebrare. Cu toate acestea, începe să pară că acea extraordinară aniversare – care marca triumful epocal al unui complex crez ce rezistase testului a cincisprezece secole – trebuie privită mai degrabă ca o comemorare decât ca o celebrare.[1] Anul 451 a marcat începutul unei ortodoxii bine definite în cadrul creștinătății în ceea ce privește doctrina despre Cristos. Anul 1951 ar putea fi considerat într-o zi ca marcând sfârșitul acesteia.

Ortodoxia nu a dispărut. De fapt, se poate spune că există mai mulți credincioși creștini cu adevărat ortodocși în lumea de astăzi decât în orice epocă de când apostolii au început să propovăduiască. Timp de o mie cinci sute de ani, Crezul Calcedonian a fost standardul învățăturii creștine despre Persoana Domnului. Nu numai că a oferit etalonul, dar, prin termenii săi

definitorii, a stabilit limitele discuţiilor şi controverselor cristologice. În epoca Reformei, atunci când unii dintre cei mai radicali gânditori s-au abătut de la principiile calcedoniene, au fost rapid expulzaţi din comunitatea creştină. Astăzi, la numai trei decenii de la sărbătorirea a unui mileniu şi jumătate, standardul pare să fie uitat. Calcedonul nu mai este piatra de temelie, dar, mai mult, învăţătura şi discuţiile despre Cristos abia dacă se mai înscriu în cadrul stabilit la Calcedon.

Pentru cei care încearcă să fie şi să rămână pe deplin ortodocşi, evanghelici şi catolici, pierderea Crezului Calcedonian ca standard poate că nu este un dezastru, dar provoacă o dezorientare enormă. Implică o transformare a cărei amploare nu poate fi ignorată: aceasta depăşeşte tot ceea ce s-a întâmplat până acum în istoria creştinismului de-a lungul constantei interacţiuni dintre erezie şi ortodoxie. Marii istorici ai credinţei pot susţine, din diferite puncte de vedere, că dezvoltarea teologiei catolice timpurii, medievale sau a Reformei a reprezentat o denaturare a mesajului Noului Testament. Conflictul ortodoxiei cu Iluminismul şi cu diferitele forme de liberalism pe care le-a generat a fost lung şi aprig şi nu s-a încheiat. Dar actuala eclipsă a Calcedonului – fie că este permanentă sau doar tranzitorie – este mai ameninţătoare decât tot ce s-a întâmplat până acum.

Istoricii creştinismului şi ai relaţiilor sale cu societatea susţin adesea că împăratul Constantin cel Mare a creat Europa creştină sau creştinătatea, dar că acum ne aflăm într-o epocă postconstantiniană. În teologie, trebuie să spunem că acum se pare că am intrat într-o eră postcalcedoniană. Transformarea pe care o prevesteşte această evoluţie este mai însemnată decât tot ceea ce s-a întâmplat până acum în cadrul creştinismului. Ea poate fi comparată doar cu tranziţia din cadrul monoteismului biblic, de la monoteismul unitar al lui Israel la trinitarismul Conciliului de la Calcedon. Diferenţa este simbolizată de trecerea de la rugăciunea *Şema Israel*, din Deuteronom 6:4 („Ascultă, Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn“), la mărturisirea din Crezul Atanasian: „Să ne închinăm unicului Dumnezeu în Treime, şi Treimii în Unime“.

A fost tranziţia de la monoteismul personal al lui Israel la teismul tripersonal de la Niceea o dezvoltare legitimă a revelaţiei Vechiului

Testament? Creştinii afirmă că da, susţinând că Niceea reprezintă o dezvoltare firească, mai potrivită, nu o denaturare, a revelării de sine a Dumnezeului lui Israel. De fapt, trinitarismul de la Niceea şi definiţiile cristologice de la Calcedon sunt considerate interpretarea validă şi necesară a afirmaţiilor lui Isus Cristos în contextul mărturiei Vechiului Testament despre Dumnezeul care este Unul. Fără Niceea şi Calcedon, nu ar mai fi fost posibil să se susţină că creştinismul este o religie biblică, fiica legitimă a iudaismului Vechiului Testament. Astăzi, claritatea şi necesitatea Calcedonului, dacă nu au fost respinse sau infirmate, au fost în mare măsură uitate şi ignorate. Creştinismul a avut nevoie de patru secole pentru a-şi formula mărturia despre dumnezeirea şi natura omenească a lui Cristos în contextul Dumnezeului unic al lui Avraam, Isaac şi Iacob, astfel încât să păstreze o abordare coerentă a unităţii adevărului. A fost nevoie de încă cincisprezece secole pentru a uita din nou de Calcedon şi pe măsură ce-şi pierde contactul cu Calcedonul, lumea creştină este pe cale să-şi piardă şi coerenţa. Ea pierde, de fapt, convingerea că există un adevăr definitiv despre cel care a spus: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa“ (Ioan 14:6).

1. La porţile iadului

Poate creştinismul să îşi continue existenţa fără o erezie care să-l stimuleze? Ameninţarea teologiei postcalcedoniene nu constă în faptul că predică noi erezii – la care ortodoxia poate rezista –, ci în faptul că este în curs nu doar de a aboli conceptul de erezie, ci şi de a uita că un astfel de lucru a fost important, sau chiar că a existat vreodată. Dacă îşi pun speranţa în cuvintele Bibliei, creştinii pot continua cu încredere să îşi afirme încrederea în promisiunea lui Cristos pentru Biserica sa: „Porţile iadului nu o vor birui!“ (Matei 16:18).

De multe ori, în cei aproape două mii de ani de când Cristos i-a făcut această promisiune lui Petru, Biserica a părut foarte aproape de a fi copleşită de acele „porţi ale iadului“. Gnosticismul şi arianismul, în ciuda veşmintelor lor creştine, reprezentau ceva fundamental diferit; dacă oricare dintre ele ar fi triumfat, creştinismul ar fi încetat să mai existe aşa cum îl cunoaştem. Alte provocări au fost dure, iar conflictele pe care le-au stârnit

au fost aprige, uneori sângeroase. Dar nestorienii şi monofiziţii, dacă ar fi triumfat cauza oricăruia dintre ei, nu ar fi distrus creştinismul. Nici iconoclaştii, nici lollarzii, nici lutheranii, nici catolicii tridentini, nici măcar menoniţii. Liberalismul protestant a fost mai periculos; marele polemist prezbiterian J.G. Machen a avut dreptate când l-a numit „o altă religie“. Dar chiar şi liberalismul protestant din secolele al XIX-lea şi XX a avut ceva în comun cu ortodoxia: se lupta pentru aceleaşi scopuri. Convingerile sale erau diferite, radical diferite, dar era preocupat să explice aceeaşi întrebare, chiar dacă a sfârşit prin a o înlătura: cum a ajuns omul Isus din Nazaret să fie mărturisit ca „Dumnezeu adevărat şi om adevărat“? Teologia postcalcedoniană, pentru prima dată, nu mai este preocupată de această problemă. Poate fi dificil să convingi sau să combaţi un adversar pasionat, dar cel puţin se poate discuta cu el. Când acesta uită motivul pentru care voia să se certe, atunci nu mai este posibilă nici o dispută.

Dacă a doua jumătate a secolului al XIX-lea a văzut ortodoxia retrăgându-se din faţa liberalismului, atât în interiorul catolicismului, cât şi în rândul protestanţilor, primele decenii ale secolului XX au spulberat elanul liberalismului mai temeinic decât toate argumentele tuturor ortodocşilor. Liberalismul lăsase deoparte desăvârşirea lui Cristos pentru perfectibilitatea omului şi caracterul perpetuu al progresului, însă Primul Război Mondial le-a distrus pe amândouă. Atât protestantismul, cât şi catolicismul au început să reacţioneze împotriva liberalismului de dinainte de Primul Război Mondial. Papa Leon XIII (1878–1903) a decretat, la începutul pontificatului său, subordonarea ştiinţei religioase critice faţă de autoritatea Sfântului Toma din Aquino (bula *Aeterni Patris*, 1879). Pius X (1903–1914) a condamnat erorile catolicismului modernist în mod decisiv în anul 1907 (în aşa-numitul *Syllabus errorum*, bula *Lamentabili*). În cercurile protestante, la începutul secolului a luat naştere în America de Nord „fundamentalismul“, dar adevărata forţă a tradiţionalismului protestant nu s-a exprimat prin disputele fundamentaliştilor, ci prin răspândirea mişcării de reînnoire spirituală şi a mişcării misionare internaţionale. Imediat după dezastrul european al Primului Război Mondial, în cadrul protestantismului a urmat o puternică reacţie teologică. Pentru un moment – de fapt, pentru două sau trei decenii – a părut că

ortodoxia va cunoaşte un reviriment la scară largă.

2. Revirimentul ortodoxiei

În cea mai mare parte a istoriei creştinismului, doctrina, pietatea şi etica au mers mână în mână. Marii teologi au fost adesea, dacă nu întotdeauna, mari predicatori. Cele mai strălucite personalităţi intelectuale ale catolicismului, cum ar fi Toma din Aquino şi Bonaventura, dacă nu au fost întotdeauna predicatori, au provenit totuşi din ordinele predicatorilor şi cerşetorilor: Toma din Aquino a fost dominican (O.P., adică Ordinul Predicatorilor), iar Bonaventura, franciscan. Arhitecţii teologiei protestante, Luther şi Calvin, au petrecut mai mult timp şi energie predicând decât dedicându-se oricărei alte activităţi. Chiar şi astăzi, la mai bine de patru secole de la moartea sa, au rămas voluminoase transcrieri needitate ale predicilor pe care Calvin le-a ţinut cu atâta sârguinţă la Geneva. Unii, dacă nu chiar toţi dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai mişcării de reînnoire din secolul al XIX-lea, au fost deosebit de productivi din punct de vedere teologic. În secolul XX, mişcarea de reînnoire părea în mare măsură ruptă de productivitatea teologică, uneori chiar de alfabetizarea teologică. Unii, dacă nu chiar cei mai mulţi dintre liderii teologici ai secolului XX, au avut o carieră de predicare activă, dar marea majoritate sunt mai degrabă cunoscuţi pentru iniţierea de controverse decât pentru convertiri. În nici un moment din istoria Bisericii nu a existat o mai mare tendinţă de separare a inimii şi a minţii. Cea mai recentă reînnoire spirituală a pietăţii şi a evanghelizării a coincis cu un important reviriment al ortodoxiei, dar cele două nu au fost legate integral. Poate că eşecul ortodoxiei calcedoniene la scurt timp după marele său jubileu din 1951 trebuie atribuit acestei fatale separări.

Cea de-a 400-a aniversare a începutului Reformei Protestante a avut loc în 1917, în timpul celei de-a patra şi ultime ierni a Marelui Război. În marile naţiuni protestante – Germania, Marea Britanie şi Statele Unite ale Americii – nu exista prea mult timp sau energie pentru a-l sărbători pe Luther şi realizările sale; de fapt, doar germanii erau cu adevărat entuziasmaţi de el, deoarece lutheranismul părea mult prea germanic pentru a se potrivi gustului britanicilor şi americanilor beligeranţi. (În Statele

Unite, o mare parte a teologiei lutherane şi a vieţii bisericeşti se desfăşura în limba germană, precum şi în limbile scandinave, până când ostilităţile generate de Primul Război Mondial au întrerupt brusc această tradiţie.)

Imediat după război, în Germania învinsă a existat un fel de renaştere a lui Luther, stimulată de istoricul bisericesc berlinez Karl Holl (1866–1926). Cu cincisprezece ani mai tânăr decât celebrul Adolf von Harnack (1851–1930), Holl a reprezentat o generaţie teologică care nu mai era mulţumită de liberalismul culturii protestante din secolul al XIX-lea şi începutul secolului XX. Holl şi un grup de cărturari mai tineri care îl urmau, precum Paul Althaus (1888–1966) şi Werner Elert (1885–1954), au reînviat cât au putut de mult din credinţa lui Luther, fără a reconstrui însă fundaţiile pe care liberalismul le spulberase. Adolf Schlatter (1852–1938), un contemporan şi adversar al lui Harnack, a fost cel mai remarcabil biblist dintre conservatori. Colegul său din Tübingen, Karl Heim (1874–1958), un demn urmaş al pietismului din Württemberg, a reafirmat validitatea unică a credinţei creştine şi a contestat cu vigoare presupoziţiile seculariste ale ştiinţelor naturale contemporane. Heim, unul dintre puţinii teologi universitari germani dispuşi să se identifice cu pietatea populară, cu evanghelizarea şi chiar cu mişcarea evanghelică studenţească germană *Studentenmission in Deutschland*, a intrat într-un con de umbră în timpul nazismului, iar opera sa a fost readusă la lumină abia în anii 1970. Althaus, Elert, Schlatter şi Heim au reafirmat, în esenţă, o cristologie ortodoxă, calcedoniană, dar toţi au acceptat, în diferite grade, metodologia, dacă nu şi presupoziţiile antiteiste, ale cercetării biblice liberale. Astfel, ei nu au redescoperit o bază suficient de solidă pentru a-şi susţine încercările de reconstrucţie a ortodoxiei. Asemenea aşa-numiţilor teologi neoortodocşi, ei erau protestanţi în mod conştient, de fapt chiar lutherani, şi se opuneau oricărei sacrificări a caracteristicilor protestante de dragul realizării unei cauze comune cu romano-catolicii.

Mai degrabă decât lutheranii germani, doi calvini elveţieni au fost cei care au depus cel mai mare efort pentru a schimba cârma teologiei protestante şi a trasa un nou curs pentru corabia Bisericii. Mişcarea pe care au inaugurat-o, numită, în mod diferit, „teologia Cuvântului“, „teologia crizei“ şi „teologie dialectică“, este acum cel mai bine cunoscută sub

numele de „neoortodoxie“. Fiecare dintre aceste denumiri ne spune ceva important despre această mișcare. Ca o „teologie a Cuvântului“ conștientă de sine, ea a căutat să recupereze utilizarea Bibliei în calitate de Cuvânt autoritar al lui Dumnezeu, care ne poruncește direct, mai degrabă decât cartea-sursă pentru studiul religiei. Acest Cuvânt îl plasează pe om și toată munca și înțelepciunea sa plină de superbie sub judecata dumnezeiască, și deci în „criză“ – o concluzie care s-a impus religiei europene atunci când a ieșit din măcelul și ruinele războiului. Ea se autointitula „dialectică“, în sensul că sublinia antiteza dintre Dumnezeu și lume, dintre revelația divină „perpendicular de sus“ și căutarea vanitoasă și adesea înșelătoare a omului pentru cunoaștere. Această nouă teologie nu a fost dialectică în sensul lui Hegel, pentru care ciocnirea dintre teză și antiteză ducea la sinteză, o nouă etapă în ascensiunea spre adevărul suprem. Ea era în schimb dialectică în sensul lui Kierkegaard, o tensiune nerezolvată, paradoxală, în care divinul se află într-o confruntare constantă cu ceea ce este temporal și lumesc, provocându-l, judecându-l, condamnându-l, și pe noi împreună cu el, și totuși oferindu-ne mântuirea în acord cu „nebunia lui Dumnezeu, [care] este mai înțeleaptă decât oamenii“ (1 Corinteni 1:25).

Neoortodoxia protestantă reprezintă o schimbare față de conservatorismul protestant tradițional, deoarece pare să își aibă rădăcinile în conștiința socială creștină a unor gânditori precum Hermann Kutter (1863–1931) și Leonard Ragaz (1868–1948). Ortodoxia protestantă tradițională a avut tendința de a ignora preocupările reformatorilor sociali și ale melioriștilor și de a se limita la predicarea reînnoirii spirituale și a dogmelor bine-cunoscute. Compasiunea personală și caritatea nu erau deloc străine protestanților ortodocși, dar în ceea ce privește legislația socială, aceștia preferau, în general, să păstreze *statu quo*-ul. În consecință, au fost prea puțin afectați de eșecul reformatorilor sociali de a obține îmbunătățiri semnificative ale condiției umane. Teologii neoortodocși, ieșiți din protestantismul liberal și profund convinși că Evanghelia ar trebui să contribuie la progresul social, precum și la mântuire, au fost profund marcați de eșecul catastrofal al acesteia de a face întocmai. Războiul, inflația și criza economică mondială au revelat într-un mod crud eșecul pretențiilor omului la înțelepciune și dreptate politică și economică și au

aruncat o umbră adâncă asupra pretenției că „teologia științifică“ ar putea produce o religie mai bună decât simpla predicare a Cuvântului.

Teologia secolului al XIX-lea, cu interesul său pentru istorie și religie comparată și cu presupunerea sa naivă că toată viața este caracterizată de progres, a privit în mod natural gândirea Bisericii vechi – și, prin urmare, doctrina acesteia – drept primitivă și imperfectă. Pretenția de adevăr a afirmațiilor crezurilor și mărturisirilor de credință nu era atât de mult respinsă, cât pur și simplu dată la o parte ca un lucru depășit și irelevant. Adolf Harnack, poate cel mai strălucit dintr-o serie de figuri remarcabile, a comis o greșeală spirituală descalificantă, aceea de a saluta Primul Război Mondial și de a susține politica imperială a kaiserului Wilhelm II. Indiferent de cât de relevant istoric ar fi fost motivul care a condus la astfel de consecințe practice, acest motiv a fost etichetat drept deosebit de suspect. Harnack, făcut cavaler de către kaiser în 1914 (devenind von Harnack după aceea), nu și-a recăpătat niciodată capacitatea de a-și impresiona contemporanii ca un om a cărui incontestabilă învățătură reprezintă o adevărată autoritate spirituală și morală.

Pe acest fundal – prăbușirea a ceea ce Barbara Tuchman a numit „semețul turn“ – a apărut o nouă mișcare, profund neîncrezătoare în istoricism și relativism, implicată în restabilirea doctrinelor fundamentale ale creștinismului ortodox. Principalii săi reprezentanți au fost Karl Barth (1886–1968) și Emil Brunner (1889–1966). Aceștia au redescoperit exclusivitatea teologiei și pretenția Bibliei la o autoritate neîndoielnică, respingând cultura și filozofia ca surse de cunoaștere religioasă și valori spirituale. Pe măsură ce gândirea lor se dezvolta, Barth și Brunner au ajuns să nu mai fie de acord cu respingerea totală a revelației naturale, pentru că Brunner a acceptat-o până la un anumit punct.

Neoortodoxia lui Barth și Brunner era centrată pe Biserică, spre deosebire de liberalism, care era preocupat de lumea academică, și, de asemenea, spre deosebire de pietism, care punea accentul pe individ și pe experiența sa religioasă. Astfel, deși neoortodoxia a încercat să reafirme doctrinele tradiționale, ea nu a încercat să se alieze cu cei care nu le părăsiseră niciodată, care se găseau în principal printre moștenitorii pietismului. În schimb, a adus o înțelegere nouă și mai radical biblică a

păcatului omenesc şi a efectelor sale. În consecinţă, a fost nevoie de o înţelegere mai radicală şi mai teologică a Persoanei lui Cristos, Mântuitorul în raport cu păcatul. De fapt, Barth a făcut din cristologie până într-acolo preocuparea centrală a marii sale lucrări neterminate, *Dogmatica Bisericii* (1932–1962), încât abordarea sa a fost criticată drept „cristomonism“.

Barth a subliniat că conţinutul central al Noului Testament este lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos, nu doctrina celor două naturi ale sale, dar a continuat subliniind că este necesar să înţelegem cine este Cristos pentru a putea pricepe ceea ce a realizat pentru noi. În această privinţă, Barth a înotat în mod deliberat împotriva curentului teologiei recente şi contemporane, care, în general, consideră că este suficient să vorbească despre lucrarea lui Cristos – oricum ar fi înţeleasă – şi să acorde puţină atenţie chestiunilor de „ontologie“, despre cine este el şi despre care ar putea fi natura sau naturile sale. Barth a enunţat în mod deliberat misterul lui Cristos în limbajul de la Calcedon, pe care l-a considerat nu doar potrivit, ci absolut necesar pentru a face dreptate mesajului biblic.[2] Barth s-a angajat în mod explicit faţă de cele trei mari afirmaţii de la Calcedon: deplina dumnezeire a lui Cristos, deplina natură omenească a lui Cristos şi unitatea Persoanei sale. El a mers şi mai departe, afirmând nu numai doctrina naşterii din fecioară a lui Cristos, ci chiar şi sloganul antinestorian care o numeşte pe Maria *Theotókos*, „cea purtătoare de Dumnezeu“, precum şi evocarea sa în expresia „Maica lui Dumnezeu“[3]. Cu greu se poate concepe o reafirmare mai viguroasă a Calcedonului. Barth trădează mai degrabă o înţelegere reformată decât una lutherană a misterului în ceea ce priveşte comunicarea atributelor. Astfel, el păstrează faimosul *extra Calvinisticum* al polemicilor lutherano-calvine din secolul al XVII-lea. Natura omenească a lui Cristos a fost asumată în întregime în Logos, dar Logosul nu este pe deplin îmbrăţişat de natura omenească: rămâne ceva, un „în plus“. Cuvântul continuă să existe în afara (*extra*) trupului omenesc al lui Isus. Astfel, în ciuda afirmaţiei sale despre *Theotókos*, Barth perpetuează tendinţa tipic calvină în materie de cristologie de a înclina în direcţia lui Nestorie mai degrabă decât în cea a monofiziţilor. Cu toate acestea, atât în cuvânt, cât şi în spirit, Barth a rămas în mod distinct şi deliberat calcedonian, fiind ultimul teolog protestant de o asemenea anvergură care a făcut acest lucru fără rezerve.

La rândul său, Emil Brunner a început cu o reafirmare clară a teologiei calcedoniene, dar, spre deosebire de Barth, mai târziu, a început să se îndepărteze de ea. În lucrarea sa de început, *Mijlocitorul* (1927), Brunner a afirmat, în ordine, dumnezeirea şi natura omenească a lui Cristos, precum şi unitatea Persoanei sale.[4] Totuşi, chiar şi în *Mijlocitorul*, Brunner a afişat un anumit disconfort faţă de limbajul de la Calcedon. El se temea că înţelegerea patristică a comunicării atributelor lui Cristos între natura divină şi cea omenească ar putea da impresia „fatală“ a unui amestec al acestor atribute, deşi crezul însuşi interzice în mod expres un astfel de amestec. La scurt timp după publicarea lucrării *Mijlocitorul*, Brunner şi-a asumat tema realităţii mântuirii ca întâlnire drept laitmotiv al teologiei sale. Acest lucru l-a determinat să îşi reorienteze abordarea cristologiei; deşi nu a negat niciodată problema doctrinară de la Calcedon – claritatea cu privire la cele două naturi ale lui Cristos –, a ajuns să o considere „superfluă“. În consecinţă, *Dogmatica* sa (1946–1960) relevă o pierdere a substanţei cristologice. Discuţia despre cele două naturi ale lui Cristos este adusă ca o explicaţie sau interpretare a lucrării sale mântuitoare, nu ca fundament al acesteia. Îndepărtarea lui Brunner de preocupările ortodoxe – deşi nu de doctrinele ortodoxe, după cum pretindea el – se poate spune deja că marchează începutul unei recidive a neoortodoxiei în incertitudinile liberale de care părea gata să se elibereze. Ceea ce apare doar ca o tendinţă la Brunner va deveni trăsătura caracteristică a gândirii lui Rudolf Bultmann (1886–1976), singura figură teologică din perioada interbelică a cărei influenţă a continuat să crească şi să se extindă după aniversarea unui mileniu şi jumătate de la Calcedon.

Astfel, aceşti trei bărbaţi, născuţi la trei ani distanţă unul de altul (doi în 1886, unul în 1889), au trecut rapid teologia printr-o succesiune de puncte de vedere pentru care Biserica primară a avut nevoie de secole pentru a le dezvolta şi afirma (sau respinge). Dar înainte de a ne referi la cel care şi-a adus adepţii înapoi de la cristologia de la Calcedon la o formă primitivă de adopţianism (Bultmann), trebuie să analizăm eforturile acelor contemporani de-ai săi care au încercat să apere ortodoxia tradiţională.

3. Noua formă a evanghelismului

Martin Luther a preferat denumirea de „Biserică evanghelică“ pentru Bisericile care recunosc primatul îndreptățirii prin credință. Cuvântul a ajuns să fie adoptat în Europa ca etichetă generică pentru protestanții de toate soiurile. În țările vorbitoare de limbă engleză are o semnificație mai restrânsă, deoarece se referă la un anumit tip de protestantism, numit și „conservator“, „ortodox“ sau, uneori, „fundamentalist“, caracterizat printr-o doctrină conservatoare, un accent pe convertirea și pietatea individuală și, adesea, o atitudine de separare față de „lume“. Protestanții evanghelici își au în mod clar rădăcinile în pietismul german, precum și în nonconformismul britanic. Numărul lor include, de asemenea, reprezentanți ai unei ortodoxii protestante nediluate.

Din perspectiva apropiată, care ne este impusă de faptul că aceste evoluții mai recente sunt contemporane cu noi, este dificil să le evaluăm importanța sau impactul pe termen lung, așa cum a fost posibil să facem cu ereticii și doctrinele de dinainte de secolul XX. Putem discerne influența lui David Friedrich Strauss în secolul al XIX-lea mult mai clar decât pe cea a episcopului John A.T. Robinson [1919–1983] sau a evanghelistului Billy Graham [1918–2018] în secolul XX. Viziunea noastră este limitată de faptul că lumea seculară și o mare parte a Bisericii instituționalizate au tendința de a-i celebra doar pe teologii mai „critici“, cu alte cuvinte, mai puțin ortodocși, și de a-i trata ca și cum doar ei ar fi lăsat o amprentă asupra istoriei. În rândul evangheliciilor, evangheliști și activiști sociali controversați precum Billy Graham și Jerry Falwell sunt cei care devin celebrități mediatice și nume aflate pe buzele tuturor. Este posibil ca evanghelismul să fi dat naștere unei minți teologice fără egal în secolul XX, lucru care se poate spune despre Carl F.H. Henry [1912–2003], dar numele său este mult mai puțin familiar lumii creștine și, cu siguranță, publicului larg, decât cele ale unor inovatori care au stârnit vâlvă, dar care au fost mai puțin substanțiali, precum Harvey Cox (n. 1929) și Thomas J.J. Altizer [1927–2018].

În monumentala lucrare de analiză a istoriei creștine recente, *Teologia protestantă în secolul al XIX-lea*[5], Karl Barth, apărătorul modern al ortodoxiei calcedoniene, nici măcar nu l-a menționat pe predecesorul său ortodox prezbiterian, Charles Hodge (1797–1878), a cărui *Teologie*

sistematică rămâne o lucrare de referinţă pentru protestanţii conservatori la un secol de la publicare. Episcopul Charles Gore (1853–1932), apărător anglican al Calcedonului şi autor al cărţii *Întruparea Fiului lui Dumnezeu* (1891), precum şi editor al *Lux Mundi* (1889), nu a fost nici el menţionat de Barth, fie în mod deliberat, fie din ignoranţă. Francis A. Schaeffer [1912–1984], un teolog prezbiterian american profund conservator, a scris nenumărate volume despre marile teme teologice precum inspiraţia biblică, doctrina despre Dumnezeu şi doctrina despre Cristos, însă a rămas într-un relativ anonimat în afara propriului său cerc până în momentul când a început să adopte puncte de vedere controversate în diverse probleme sociale şi politice. Ar fi reconfortant să ne gândim că, din perspectiva veacului următor, Charles Hodge va fi mai important decât David Friedrich Strauss, Charles Gore va fi mai însemnat decât Albrecht Ritschl, iar Carl Henry va fi mai relevant decât Harvey Cox. Acest lucru se va întâmpla numai dacă tipul de ortodoxie pe care îl reprezintă ei va ajunge din nou să ocupe centrul scenei teologice; pentru moment, a fost împins la periferie.

În cadrul evanghelismului popular, se părea că anul jubiliar 1951 a fost doar începutul unei adevărate reînnoiri. „Cruciadele“ evanghelice la nivel de oraş ale lui William F. („Billy“) Graham au început în Statele Unite la sfârşitul anilor 1940 şi, în câţiva ani, s-au răspândit în aproape toate colţurile lumii necomuniste. Numele lui Billy Graham, spre deosebire de cel al prietenului şi mentorului său Carl Henry, a devenit deosebit de sonor în întreaga creştinătate. Graham, asemenea unui alt evanghelist, William R. Bright [1921–2003], fondatorul unei mişcări evanghelice laice numite Campus Crusade, a fost întotdeauna ortodox în sensul nostru calcedonian, dar preocuparea sa principală nu a fost doctrina corectă, ci convertirea individuală.

În momentul jubileului Calcedonului, lideri dinamici precum Graham şi Bright erau pregătiţi să preia cârma creştinismului în ultimele decenii ale mileniului. Întrucât aveau succes, atrăgeau atenţia publicului larg, care îi considera pe ei şi pe alţii asemenea lor o avangardă a renaşterii unui tip de creştinism tradiţional, privindu-i cu recunoştinţă sau cu reţinere, după cum cereau sentimentele fiecăruia. În acelaşi timp, pentru că nu puneau suficient accent pe teologie sau doctrină –, deşi uneori au fost luaţi în derâdere că

sunt dogmatici din cauza fermității cu care își susțineau convingerile –, astfel de lideri au fost capabili să însuflețească persoane și să revitalizeze comunități, dar nu și să exercite un efect însemnat asupra teologiei în sine. Astfel, protestantismul conservator, în ultimele decenii ale secolului XX, se află în poziția paradoxală de a fi mai puternic ca oricând în ceea ce privește numărul enoriașilor, dar nu și în ceea ce privește influența teologică. Acest lucru trebuie spus, în ciuda rolului tot mai mare jucat de protestanții ortodocși în educația teologică, de obicei în seminariile teologice nou înființate.

În timp ce marile seminarii și facultăți universitare de teologie cu tradiție istorică intră într-un con de umbră și lâncezesc, sau se dedică tot mai mult studiului religiei comparate și domeniilor conexe, noi instituții cu un puternic angajament conservator înfloresc, atrăgând uneori mult mai mulți studenți decât școlile lor surori mai vechi și mai prestigioase. În Marea Britanie, dar mai ales în Statele Unite, teologia ortodoxă este mai viguroasă și mai agresivă atât în școlile nou înființate, cât și în unele centre mai vechi unde liberalismul predominase multă vreme. Chiar și în Basel, Elveția, patria lui Karl Barth, facultatea de teologie a universității, cu o tradiție teologică de cinci secole, licențiază în prezent mult mai puțini pastori noi în fiecare an decât noua sa vecină, o „academie teologică liberă“ din localitatea limitrofă Riehen, finanțată din fonduri private și caracterizată de un conservatorism beligerant. Franța, cu o populație protestantă minusculă, are acum două facultăți de teologie protestantă ortodoxă la nivel universitar, alături de cele mai renumite – și liberale – facultăți de la Paris și Strasbourg.

În ciuda dovezilor care atestă vigoarea continuă a teologiei tradiționale, mișcările conservatoare și tradiționaliste reprezintă doar o mică parte din totalul instituțiilor ecleziastice și teologice ale protestantismului. În cadrul acestor instituții, este necesar să spunem nu numai că nu mai sunt acceptate canoanele tradiționale ale convingerilor conservatoare, cum ar fi cristologia de la Calcedon, dar trebuie să recunoaștem cu sinceritate și că în mare parte din lumea creștină ele nici măcar nu mai sunt consultate. Acest lucru este valabil mai ales în cazul omului a cărui operă – de o amploare și o dimensiune cu mult inferioare celei a lui Karl Barth – a stabilit direcția pentru cea mai mare parte a teologiei începând cu anii 1950, Rudolf

Bultmann.

4. Bultmann: reorientarea creştinismului

Deşi Rudolf Bultmann a fost contemporan cu Barth şi Brunner, influenţa sa nu a fost profund resimţită în lumea teologică până în anii 1950, atunci când cea a lui Barth şi Brunner începea deja să se diminueze. Unul dintre semnele care părea să indice o consolidare şi o întărire a creştinismului în secolul XX a fost înfiinţarea Consiliului Mondial al Bisericilor, în 1948, ca urmare a unirii a două organizaţii timpurii, „Mişcarea pentru Credinţă şi Constituţia Bisericii“ şi „Mişcarea pentru Viaţă şi Muncă“. Un motiv important care a stat la baza înfiinţării Consiliului Mondial a fost dorinţa larg răspândită de a putea prezenta o mărturie unitară în faţa lumii necreştine, cu scopul de a o evangheliza mai eficient. Mărturisirea de credinţă a consiliului era foarte simplă: le cerea membrilor doar să „îl recunoască pe Isus Cristos ca Dumnezeu şi Mântuitor“. În Biserica primară, o astfel de formulare i-ar fi expus pe susţinătorii ei la acuzaţii de monofizism. În secolul XX însă adevăraţii monofiziţi sunt rari. Ideea evidentă a acestei mărturisiri de credinţă a fost aceea de a insista asupra dumnezeirii lui Isus Cristos chiar înainte de a afirma lucrarea sa mântuitoare. Din acest punct de vedere, mărturisirea, deşi scurtă, reflectă credinţa tradiţională a ortodoxiei de-a lungul secolelor.

În 1951, Bultmann a fost invitat de un grup de teologi liberali elveţieni să examineze confesiunea Consiliului Mondial al Bisericilor în lumina Noului Testament. În primul rând, Bultmann a arătat că formula laconică a Consiliului Mondial nu reflectă convingerea Bisericii vechi, conform căreia Isus Cristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Pornind de la această aluzie la doctrina calcedoniană a celor două naturi, el a continuat prin a condamna nu Consiliul Mondial al Bisericilor, ci Conciliul de la Calcedon din 451, în primul rând pentru că a luat în seamă problema iscată de numirea lui Cristos deopotrivă Dumnezeu şi om, iar apoi pentru că a decis să rezolve problema într-un mod care este „total imposibil pentru gândirea noastră“[6]. Încă din 1926, Bultmann susţinea că nu putem şti aproape nimic despre viaţa şi învăţătura lui Isus. În opinia sa, credinţa creştină reprezintă

învățătura Bisericii primare, nu pe cea a lui Isus. În ciuda acestui agnosticism în ceea ce-l privește pe Isus cel real, Bultmann credea totuși că Isus are o semnificație decisivă pentru noi astăzi, deoarece lucrarea sa era de natură „escatologică“. Însă această înțelegere are mult prea puțin de-a face cu înțelegerea tradițională a întoarcerii lui Cristos și a lucrurilor din urmă. Lucrarea escatologică a lui Isus constă în a ne clarifica în mod radical și onest sensul existenței noastre individuale. Bultmann credea că scopul lui Isus și al primilor săi ucenici era doar acela de a-i aduce pe oameni la o nouă și autentică înțelegere de sine. Din nefericire – sau cel puțin așa se pare – ei și-au exprimat această preocupare într-un limbaj „mitologic“, care era natural pentru ei, dar care este de neînțeles pentru noi.

Bultmann a dat noi înțelesuri termenilor de „mit“ și „mitologic“. Limbajul mitologic este un limbaj care vorbește despre ceea ce este transcendent, de exemplu despre Dumnezeu, în termenii acestei lumi. Omul modern este constrâns de știința sa modernă să privească lumea ca pe un întreg închis, autosuficient, în care nici o putere supranaturală nu poate pătrunde. Dacă se adoptă această definiție a mitologiei (care nu este sensul obișnuit al termenului din literatură și din studiile religioase comparate), atunci este evident că întreaga Evanghelie, de fapt întreaga Biblie, de la un capăt la altul, este mitologică. Nimic nu poate fi mai mitologic decât limbajul Crezului Calcedonian. Pentru Bultmann, afirmațiile Noului Testament despre Persoana lui Cristos trebuie înțelese de fapt ca încercări de a exprima semnificația lucrării sale. Ele doar par a face afirmații obiective despre Isus.

Eforturile Bisericii primare, de a defini Persoana și natura (sau naturile) lui Cristos într-un mod obiectiv, care au culminat cu Crezul Calcedonian, implică o distorsiune progresivă a intenției relatărilor din Noul Testament. Biserica primară i-a atribuit titluri de divinitate lui Cristos „pentru a exprima modul în care lumea și omul sunt puși într-o nouă situație prin apariția lui Isus și astfel sunt chemați să ia o decizie pentru sau împotriva lui Dumnezeu, sau pentru ori împotriva lumii“[7]. Pare mult mai simplu și mult mai realist să spunem că Biserica primară i-a atribuit astfel de titluri lui Cristos fiindcă era convinsă de dumnezeirea sa datorită minunii învierii sale. În măsura în care Bultmann credea că relatările despre înviere au fost

mai degrabă create decât trăite de primii adepţi ai lui Cristos, în ochii lui, acestea nu pot dovedi nimic despre Isus, ci doar reflectă ceea ce au trăit ucenicii săi atunci când s-au aflat în apropierea lui.

Din perspectiva studiului nostru, punctul de vedere al lui Bultmann cu greu poate fi numit erezie. Cele mai multe, dacă nu toate marile erezii au fost încercări de a explica şi de a se împăca cu implicaţiile profunde ale naşterii, vieţii, morţii şi învierii lui Isus. Evenimentele în sine au fost văzute drept evenimente reale şi întru totul unice, care trebuiau explicate. Un set de explicaţii, considerat de creştini a fi cel mai corect, îl desemnăm acum drept ortodoxie; celelalte, care diferă de acesta, sunt erezii. Pentru Bultmann, evenimentele variază de la cele extrem de improbabile la cele cu totul de neconceput. Ele nu sunt realităţi care trebuie explicate, fie în termeni ortodocşi, fie în termeni eretici, ci mai degrabă sunt ele însele explicaţii. Ceea ce ele „explică“, sau mai degrabă atestă, este cât de mult a însemnat Isus pentru discipolii săi.

Dacă ar fi să încercăm să încadrăm opiniile lui Bultmann în categoria ereziilor cunoscute, l-am putea numi adopţianist, deoarece era convins că Isus a fost un simplu om. Dar chiar şi acest termen vag ar spune prea mult, întrucât adopţianistul, care crede că Isus a fost doar un om, concepe totuşi un Dumnezeu real, personal şi un eveniment obiectiv când acel Dumnezeu l-a adoptat pe Isus. Bultmann nu este dispus să spună nimic despre un Dumnezeu personal şi cu siguranţă nu este dispus să discute despre un astfel de Dumnezeu care intervine în mod obiectiv în lumea reală. O astfel de discuţie ar fi în mod clar mitologică şi, ca atare, de neînţeles şi inacceptabilă pentru omul contemporan. Aşadar, cu Bultmann, teologia şi cristologia nu numai că s-au mutat dincolo de ortodoxie, ci şi dincolo de erezie. Până şi erezia a fost o doctrină despre Cristos, chiar dacă una greşită. În schimb, prezentarea lui Bultmann nu este o doctrină despre cineva sau despre ceva: este doar un apel urgent către oameni să se înţeleagă pe ei înşişi într-un mod nou, pe baza întâlnirii cu o poveste uimitoare, una foarte interesantă, dar care nu s-a „întâmplat“ niciodată în sensul obişnuit al cuvântului.

Cu această abordare, „teologia“, aşa cum o cunoaştem, încetează practic să mai existe. Pentru materialistul din secolul al XIX-lea Ludwig Feuerbach

(1804–1872), toate afirmaţiile teologice erau de fapt afirmaţii antropologice deghizate. Bultmann a împlinit astfel analiza lui Feuerbach. Pentru el, teologia încetează să mai fie despre Dumnezeu şi cu siguranţă nu are nimic de-a face cu un Cristos care este Dumnezeu adevărat şi om adevărat. În schimb, ea se referă la oameni şi la modul în care aceştia pot ajunge la o nouă înţelegere a sensului existenţei individuale (*Existenz*). E dificil să-l abordezi pe Bultmann din punct de vedere teologic. De fapt, în măsura în care te întâlneşti cu el pe terenul ales de el, încercarea este sortită eşecului. Ceea ce teologia tradiţională şi cristologia ar preamări şi apăra, anume realitatea obiectivă a lui Dumnezeu şi a lui Cristos divin şi omenesc, pur şi simplu nu poate fi discutat în cadrul de referinţă al lui Bultmann.

Negând adevărul afirmaţilor Noului Testament şi ale crezurilor despre Isus, Bultmann nu introduce nimic nou în comparaţie cu scepticii din epoca anterioară. Ceea ce este nou este convingerea că, în lumina scepticismului şi a neîncrederii sale, povestea lui Isus rămâne de o semnificaţie crucială pentru omul contemporan şi că propria sa formă de neîncredere este cheia acestei semnificaţii. Într-un fel, Bultmann şi ideile sale pot fi asimilate gnosticismului. La fel ca gnosticii, el crede că nimic nu este aşa cum pare, aşa cum ne-ar face să vedem bunul-simţ comun, ci solicită o interpretare cu totul nouă în lumina unei chei, o înţelegere secretă cunoscută doar de gnostici. Asemenea învăţăturilor gnosticismului, ceea ce spune Bultmann corespunde foarte puţin istoriei Noului Testament, în afară de a-i folosi terminologia. Precum gnosticismul, gândirea lui Bultmann este fantezistă şi fascinantă şi, desigur, teribil de frustrantă. În sine, ar putea să nu pară de mare importanţă pentru istoria credinţei creştine, pentru că, în realitate, are destul de puţin de-a face cu această credinţă, aşa cum o înţelegem cei mai mulţi dintre noi. Influenţa directă a lui Bultmann este astăzi în declin. Teologia – şi în special studiile despre Noul Testament, specialitatea lui Bultmann – a trecut dincolo de el şi de negaţiile sale originale şi de propunerile sale fanteziste. Dar toţi şi tot ceea ce urmează după Bultmann, în sensul că depind de el, împărtăşesc cu opera sa faptul că nu mai au nimic de-a face cu teologia. În anul 1951, în care se împlineau cincisprezece secole de la Calcedon, a fost publicat primul dintre imensele volume jubiliare ale lui Grillmeier şi Bacht. Dacă acestea ar fi fost reprezentative

pentru direcţia pe care avea să o ia teologia după 1951, povestea noastră ar fi fost cu totul alta. Micul discurs al lui Bultmann despre mărturisirea de credinţă a Consiliului Mondial al Bisericilor, rostit în 1951, s-a dovedit a fi simbolic. Se poate spune că a semnalat trecerea teologiei, dacă nu şi a credinţei creştine, în era postcalcedoniană. În 1954, în volumul final al seriei jubiliare, teologul romano-catolic Rudolf Schnackenburg [1914–2002] a expus teologia lui Bultmann şi i-a evaluat corectitudinea. În calitate de credincios romano-catolic mai degrabă tradiţional, Schnackenburg a considerat că presupoziţiile lui Bultmann sunt false şi concluziile sale absurde.[8] În 1954, erau foarte puţini romano-catolici care i-ar fi luat apărarea lui Bultmann împotriva lui Schnackenburg. Însă, peste mai puţin de treizeci de ani, chiar şi teologia romano-catolică pare să se fi îndreptat pe căile sugerate de Bultmann. Nu marile volume jubiliare, ci eseul său este cel care a reprezentat indicatorul de drum al unei mari părţi a catolicismului ulterior. Cea mai mare parte a acestei evoluţii a avut loc după jubileu şi, prin urmare, se încadrează dincolo de limitele pe care ni le-am stabilit: este prea apropiată temporar pentru a fi analizată (şi în multe privinţe prea diferită de tot ceea ce a fost înainte). Cu toate acestea, trebuie să constatăm că Bultmann, deşi „protestant“, s-ar putea să se regăsească mai bine în catolicismul anilor 1980, cel puţin la nivel universitar, decât Schnackenburg, deşi acesta era iezuit.

5. Catolicismul postjubiliar

În timp ce protestantismul şi ortodoxia răsăriteană se apropiau, înfiinţând în cele din urmă Consiliul Mondial al Bisericilor cu scopul de a da lumii necreştine o impresie de unitate, romano-catolicismul a păstrat în mod evident un simţ neclintit al încrederii în autoritatea sa unică şi în dreptul său de a reprezenta întreaga creştinătate. La data de 6 ianuarie 1928 (6 ianuarie fiind ziua în care ortodoxia răsăriteană sărbătoreşte Crăciunul), papa Pius XI, în bula *Mortalium animos*, a interzis participarea catolicilor la manifestările ecumenice şi a cerut tuturor creştinilor necatolici să se supună Romei, ca singură cale posibilă de a ajunge la unitate. La 1 noiembrie 1950, succesorul său, papa Pius XI, a declarat că doctrina înălţării Fecioarei Maria

cu trupul la cer este un articol de credinţă obligatoriu. Chiar şi protestanţii ortodocşi din punct de vedere cristologic, care reafirmau Calcedonul şi acceptau chiar şi termenul de *Theotókos*, s-au opus cu înverşunare proslăvirii Mariei. În acest fel, acţiunea papei a părut o modalitate deosebit de radicală de a întoarce spatele deschiderii spre unitate a Consiliului Mondial al Bisericilor. Mai mult decât atât, bula papală *Munificentissimus Deus* i-a înstrăinat chiar şi pe ortodocşii răsăriteni, care, deşi prăznuiau de mult timp sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, au refuzat să o accepte ca pe o dogmă, deoarece nu fusese declarată oficial ca atare de nici unul dintre primele şapte concilii ecumenice. În timpul anilor imediat postbelici, romano-catolicismul părea viguros, încrezător în sine şi în plină ascensiune.

După o perioadă în care sinoadele generale – considerate ecumenice doar de către papalitate – au fost frecvente în Occident, izbucnirea Reformei protestante pare să le fi rărit. Activitatea Contrareformei a fost inaugurată de Conciliul de la Trento (1545–1563), întrerupt şi îndelung prelungit. Au trebuit apoi să treacă trei secole până când a fost convocat un alt sinod general, Conciliul de la Vatican din anii 1869–1870. Întrucât Conciliul de la Trento luase o poziţie fermă împotriva Reformei, Primul Conciliu de la Vatican a reafirmat în mare forţă supremaţia papală, ajungând chiar să decreteze dogma infailibilităţii papale.

Conciliul de la Trento s-a opus protestantismului, dar, la fel ca şi protestantismul, a presupus autoritatea şi infailibilitatea Bibliei. Acesta a afirmat că Biblia nu este în totalitate clară sau autosuficientă, aşa cum susţineau protestanţii; în plus, conciliul era convins că protestanţii au interpretat-o greşit, deşi, în principiu, autoritatea Bibliei era reafirmată. La momentul Conciliului de la Trento, în lumea creştină nu existau provocări semnificative la adresa principiului infailibilităţii biblice. Catolicii au adăugat autoritatea Bisericii şi a Tradiţiei, dar nu au pus la îndoială statutul Scripturii. Dacă catolicismul ar fi vrut să diminueze autoritatea Scripturii pentru a ceda în faţa criticii biblice şi istorice, anii 1869–1870 ar fi fost un moment potrivit pentru a face acest lucru. În cercurile protestante, liberalismul sceptic era în plină floare, iar ortodoxia bătea în retragere. Este adevărat că liberalismul a continuat să avanseze în secolul XX şi dincolo de acesta, cea mai recentă iniţiativă a sa fiind interpretarea existenţialistă a lui

Bultmann şi a şcolii sale. Cu toate acestea, începând cu secolul XX, liberalismul protestant a fost contestat pe propriul teritoriu de o serie de evoluţii care au avut tendinţa de a reabilita autoritatea Bibliei, precum şi de a discredita o serie de ipoteze liberale naive cu privire la lipsa credibilităţii ei. Având în vedere faptul că romano-catolicismul a supravieţuit provocărilor secolului al XIX-lea şi că şi-a menţinut şi chiar consolidat poziţia sa aparte în 1950 – moment în care protestanţii conservatori şi neoortodocşi întrerupseseră forţa atacului liberal –, ar fi fost normal să ne aşteptăm ca acesta să intre în anii 1980 încă intact. În schimb, reafirmările de la începutul perioadei postbelice par să fi fost un fel de ultimă izbândă, un ultim moment de linişte înaintea furtunii ivite asupra papalităţii, chiar înainte de începutul dezastrelor.

Papa Pius XI, în multe privinţe un adevărat succesor al lui Pius X – papa Conciliului Vatican I şi al infailibilităţii papale –, a murit în 1958, fiind succedat de scurtul, dar crucialul pontificat al lui Ioan XXIII (1958–1963). Ioan XXIII, în încercarea de a aduce Biserica la zi (*aggiornamento*) fără a pierde substanţa doctrinară sau spirituală, a convocat Conciliul Vatican II, care a avut loc între anii 1962 şi 1965. Ioan a autorizat reforme liturgice, iar Conciliul Vatican a profitat din plin de această oportunitate. Liturghia latină, standardizată la Conciliul de la Trento şi reflectând pe deplin fundamentala doctrină romano-catolică a transsubstanţierii, a fost tradusă în toate limbile vernaculare ale lumii, făcând, în general, ca doctrina transsubstanţierii să fie obnubilată în acest proces. Lectura şi studiul Bibliei au fost încurajate, iar comuniunea cu protestanţii a fost căutată: nu s-a negat separarea, iar cei separaţi au fost numiţi fraţi. În mâinile multor romano-catolici, noua deschidere faţă de Scriptură a dat naştere unei forme evanghelice a catolicismului, apropiindu-i de protestanţii conservatori. Împreună cu protestanţii conservatori, aceşti catolici „evanghelici“ pun accentul pe multe dintre doctrinele fundamentale ale creştinismului protestant-ortodox, inclusiv pe elementele definitorii ale Reformei, cum ar fi îndreptăţirea prin credinţă şi autoritatea Scripturii. Totodată, noua abordare catolică a deschis porţile citadelelor intelectuale ale catolicismului pentru o dezvolta o ştiinţă exegetică critică a Bibliei şi chiar radical sceptică. Catolicismul s-a lăsat molipsit de unele dintre cele mai naive „descoperiri“ ale criticii protestante

din secolul al XIX-lea. Atitudinea lui Rudolf Schnackenburg de suspiciune și de respingere a lui Bultmann și a abordării sale nu este caracteristică pentru catolicismul din anii 1960 și de după. Dimpotrivă, teologii romano-catolici s-au conformat ereziilor protestante, atât celor vechi, cât și celor noi, cu o rapiditate uimitoare. Foarte curând, ei aveau să dubleze și chiar să întreacă multe dintre ciudățeniile protestanților liberali și radicali. Ordinul iezuit, fondat în 1540 ca un fel de trupă de șoc papală împotriva Reformei protestante, a încetat să mai fie o fortăreață a ascultării și a conservatorismului. Cărturarii iezuiți au întocmit marile volume jubiliare care comemorează Calcedonul, însă și Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) a fost tot iezuit. Teilhard s-a bucurat de o popularitate extraordinară în anii imediat următori morții sale. A fost aclamat drept omul care ar fi trebuit să transpună doctrina catolică în gândirea modernă și, în special, în cadrul de referință evoluționist al științei biologice moderne. În viziunea lui Teilhard, Cristos a devenit Punctul Omega al întregii evoluții; el era convins că a depășit provocarea evoluționistă la adresa credinței creștine, considerând că evoluția nu se îndreaptă spre o diversitate tot mai mare și lipsită de planuri, ci este dirijată de Dumnezeu într-o ascensiune spre o concentrare tot mai mare întru Cristos, punctul final al evoluției, astfel încât, în cele din urmă, „Dumnezeu să fie totul în toți“ (1 Corinteni 15:28)[9]. Dacă Bultmann a distrus dimensiunea teologică a lui Cristos, Teilhard i-a abandonat practic istoricitatea. Desigur, el nu l-a negat pe Isus cel istoric și întruparea sa, dar Persoana sa istorică și lucrarea sa de ispășire au devenit secundare față de rolul său cosmic ca punct final al progresului. După câțiva ani de mare vâlvă, opiniile lui Teilhard și-au pierdut notorietatea. În general, ideile acestuia au avut un impact redus asupra dogmaticștilor, teologilor și cercetătorilor biblici catolici, dar ele sunt grăitoare pentru că popularitatea lor dezvăluie măsura în care imaginația teologică a lumii catolice moderne a fost ruptă de standardele ortodoxiei, nu doar în domeniul doctrinelor exclusiv catolice, cum ar fi infailibilitatea papală, ci și în domeniul unor concepte fundamentale precum cel al dumnezeirii și naturii omenești ale lui Isus Cristos.

În ultimii ani de viață ai lui Teilhard, alți teologi romano-catolici, cum ar fi Karl Rahner [1904–1984], Hans Küng [1928–2021] și, mai apoi, Edward

Schillebeeckx [1914–2009], au început să-şi facă un nume în teologie. La început, se părea că aceştia aveau de gând să ducă romano-catolicismul într-o direcţie mai biblică şi, astfel, să-l facă mai evanghelic (în sensul lui Luther). Cu toate acestea, în curând a devenit evident că ei despărţeau catolicismul de legăturile sale biblice şi tradiţionale. Küng a atras mai întâi atenţia prin apărarea punctului de vedere protestant al îndreptăţirii prin credinţă – aşa cum a fost reformulat de Barth – drept legitim şi compatibil cu catolicismul. Mai târziu, el avea să atace nu doar doctrina infailibilităţii papale, care în forma sa actuală datează doar din 1870, ci şi temele teologice tradiţionale ale cristologiei ortodoxe. Asemenea lui Brunner şi Bultmann, Küng este interesat mai puţin de cine este Cristos, cât de ceea ce face el. Schillebeeckx, a cărui lucrare *Cristos, experienţa lui Isus ca Domn* este cea mai nouă şi mai ambiţioasă investigaţie romano-catolică în domeniul cristologiei, renunţă în esenţă la vechile categorii ale ortodoxiei calcedoniene. Teologia romano-catolică, nu mai puţin decât cea protestantă, se îndepărtează atât de mult de întrebările şi preocupările care au modelat crezurile ecumenice, încât este greu să o mai poţi cataloga drept ortodoxă sau eretică. S-ar putea ca în curând să fie necesar să spunem despre teologia romano-catolică dominantă că, asemenea majorităţii protestantismului, nu este nici ortodoxă, nici eretică, ci pur şi simplu o altă religie.

EPILOG
SEMNE ALE VENIRII SALE?

Când se vor împlini cei o mie de ani, Satana va fi dezlegat. — Apocalipsa 20:7

Asupra doctrinei ortodoxe despre Persoana şi natura lui Isus Cristos există de peste cincisprezece secole un larg consens în întreaga lume creştină. În schimb, asupra doctrinei întoarcerii lui Cristos, numită escatologie sau doctrina lucrurilor din urmă, creştinii nu au ajuns niciodată la un acord substanţial. Credincioşii ortodocşi recunosc cu toţii că Scriptura şi crezurile afirmă că Isus Cristos „va veni din nou să judece viii şi morţii“. Dar timpul venirii sale şi semnele care o vor preceda au fost interpretate în mai multe moduri diferite, iar de-a lungul secolelor au existat numeroase alarme false.

A existat un val de aşteptări escatologice pe măsură ce se apropia anul 1000: calendarul părea să arate sfârşitul celor o mie de ani din Apocalipsa 20. Această aşteptare s-a dovedit zadarnică, dar a apărut din nou în anii 1200 şi 1260, care coincideau cu calculele bazate pe profeţiile escatologice din cartea lui Daniel. În repetate rânduri, creştinii s-au lăsat convinşi, uneori prin argumente destul de puţin plauzibile, că „semnele venirii sale“ se împlineau şi că întoarcerea lui Cristos era iminentă. În anii ’70, calculele escatologice detaliate ale unui laic, Hal Lindsey, s-au vândut în milioane de exemplare atât creştinilor, cât şi necreştinilor, chiar şi musulmanilor.

Isus a vorbit frecvent despre întoarcerea sa. Apostolii o prezintă ca pe o speranţă binecuvântată, una dintre cele mai mari mângâieri ale credincioşilor aflaţi în restrişte şi persecutaţi. De altfel, a şi fost avansată teoria conform căreia apostolii, sau chiar însuşi Isus, se aşteptau la o revenire imediată la scurt timp după înălţare şi că teologia creştină timpurie a fost dezvoltată în încercarea de a explica şi de a face faţă „parusiei întârziate“, sau celei de-a doua veniri. Scepticii îşi făcuseră deja apariţia în primul secol, ridiculizând aşteptările creştinilor şi batjocorindu-i: „Unde este făgăduinţa venirii lui? Căci de când au adormit părinţii noştri, toate

rămân aşa cum erau de la începutul zidirii!“ (2 Petru 3:4). La fel şi Pavel a avertizat împotriva isteriei mesianice şi le-a spus credincioşilor că revenirea lui Cristos va avea loc numai după o „mare apostazie“, sub conducerea „omului fărădelegii“ (2 Tesaloniceni 2:3).

De-a lungul secolelor creştine, credincioşii au căutat să-l identifice pe „omul fărădelegii“ pentru a putea prezice momentul celei de-a doua veniri. Au fost sugerate multe figuri, de la împăraţi romani la lideri religioşi şi politici contemporani, dar până acum nici una nu a fost convingătoare. De asemenea, „marea apostazie“ a fost identificată cu diverse mişcări de erezie şi necredinţă, dar se pare că în mod fals, de vreme ce Cristos nu s-a întors încă, iar profeţia escatologică este demnă de încredere.

La rândul lor, evenimentele politice au fost invocate drept împlinirea unora dintre condiţiile prealabile prevăzute de Scriptură pentru revenirea lui Cristos. Adesea, se aştepta ca aceste evenimente să fie inaugurate de însuşi Mesia, dar s-a susţinut şi varianta că ele vor preceda întoarcerea sa. Exact în perioada pe care am propus-o pentru sfârşitul erei calcedoniene în teologie, aniversarea jubileului de un mileniu şi jumătate în anul 1951, evreii au preluat în sfârşit puterea politică în Ţara Sfântă. Statul Israel a fost înfiinţat în 1948. Mai recent, în 1967, poporul evreu a intrat în posesia deplină a Ierusalimului, în urma Războiului de Şase Zile. O profeţie a lui Isus, nerealizată timp de 1897 de ani, pare să se fi împlinit: „Ierusalimul va fi călcat în picioare de neamuri, până se vor împlini vremurile neamurilor“ (Luca 21:24).

Între 1948, când a fost înfiinţat Israelul, şi 1967, când Ierusalimul a fost recucerit, „vremurile neamurilor“ în Ţara Sfântă au luat sfârşit, cel puţin pentru moment. Anul 1948 a fost anul în care a fost fondat Consiliul Mondial al Bisericilor, având ca obiectiv, printre altele, evanghelizarea mondială. Până în 1967, Comisia pentru Biserică şi Societate a Consiliului Mondial a redirecţionat eforturile consiliului şi, prin intermediul acestuia, ale unei mari părţi a creştinătăţii, în numele „teologiei eliberării“, înspre revoluţia politică. Jubileul de la Calcedon a fost sărbătorit cu entuziasm în 1951. În 1963, episcopul anglican John A.T. Robinson a publicat *Sincer faţă de Dumnezeu*, un *succès de scandale* prin care a popularizat în lumea anglofonă cristologia neteistă a lui Bultmann. De fapt, tot cartea lui

Robinson, în traducere, i-a şi făcut publicitate în Germania, deoarece era mult mai uşor de citit şi de înţeles decât prezentarea originală a lui Bultmann. În 1965, baptistul american Harvey Cox făcea istorie editorială cu *Oraşul secular*, iar admiratorii americani ai lui Tillich şi Bultmann, precum Thomas J.J. Altizer şi Paul van Buren, îşi promovau „teologia morţii lui Dumnezeu“. Moda „morţii lui Dumnezeu“ a fost de scurtă durată, dar teologia nu şi-a mai revenit. Van Buren însuşi a fost doctorand al lui Karl Barth şi şi-a scris teza pe un subiect foarte tradiţional: doctrina lui Calvin despre ispăşire. La mijlocul anilor 1960, el îi urma pe Bultmann şi Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), lucru evident în cartea *Semnificaţia seculară a Evangheliei*. În cei nouăsprezece ani în care Israelul modern şi-a consolidat controlul asupra vechilor sale teritorii, inclusiv asupra Ierusalimului, ortodoxia nu numai că a pierdut controlul în teologia creştină, dar însăşi teologia pare să o fi luat razna.

După Bultmann, Altizer şi Cox, ar putea fi necesar să spunem că „vremurile neamurilor“ sunt pe sfârşite şi în teologie. Teologii greci şi latini au creat ortodoxia şi, timp de o mie cinci sute de ani, creaţia lor a fost considerată nu doar acceptabilă, ci şi vitală şi necesară. Karl Barth a fost ultimul teolog de o importanţă mondială care a susţinut cu tărie această afirmaţie. Trecerea epocii calcedoniene – dacă într-adevăr a trecut – coincide cu respingerea influenţei „greceşti“, precum şi a celei „latine“ din teologie şi cu un îndemn la un fel de semitizare conştientă de sine (deşi una care abia dacă are ceva mai mult de-a face cu credinţa istorică a lui Israel decât cu cea a creştinismului păgân).

„Mântuirea vine de la iudei“ (Ioan 4:22), dar teologia şi cristologia, în sensul nostru, sunt ale grecilor. Cristologia de la Calcedon stă şi se prăbuşeşte odată cu convingerea că această „grecitate“ este legitimă. De fapt, convingerea creştină istorică, potrivit căreia „acest om“, Isus Cristos, este capabil să „mântuiască în chip desăvârşit“ (Evrei 7:24–25) graţie a ceea ce este el depinde de această legitimitate. Respingerea interesului „grecesc“ pentru ontologie, adică pentru cine este Cristos, semnalează nu doar sfârşitul epocii calcedoniene, ci – în ceea ce priveşte teologia – sfârşitul „vremurilor neamurilor“.

Are reconquista Ierusalimului de către noul stat Israel o legătură imediată

cu sfârşitul veacului prezent? Este ea un semn al revenirii iminente a lui Cristos? Creştinii au fost avertizaţi de însuşi Isus să fie prudenţi în încercarea de a scruta momentul revenirii sale, însă tot el i-a sfătuit şi să „vegheze“. În lumina acestei avertizări trebuie să luăm în considerare evidenta prăbuşire a teologiei calcedoniene. Este şi acesta un semn? Poate fi începutul „căderii“ prezise de Pavel? Din nou, se impune prudenţa. Răspunsul corect va fi evident doar atunci când evenimentele finale prezise vor avea loc cu adevărat, iar acest lucru nu poate fi determinat prin speculaţii.

Orașul geografic Ierusalim suferise deja multe lovituri înainte ca Războiul de Șase Zile să îl restituie din nou evreilor în 1967. Doctrina istorică de la Calcedon suferise şi ea deja multe lovituri înainte de „interpretarea existenţialistă“ şi de „moartea lui Dumnezeu“. Este posibil ca şi ea să supravieţuiască pentru a îndura multe altele. Când calendarul s-a oprit la o mie de ani de la naşterea lui Cristos, sute de mii de creştini au luat-o ca pe un semn al sfârşitului, dar nu a fost aşa. Astfel, nici calendarul nu ne arată anul 1200 sau 1260. Ierusalimul este mai important în cronologia istoriei decât datele calendaristice. La fel şi Calcedonul.

NOTE

2. DE CE EREZIILE?

1. Leon Poliakov, *The Aryan Myth: The History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, tr. Edmund Howard, Basic Books, New York, 1974.
2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I , p. 19. Harnack (1851–1930) a fost făcut cavaler în 1914 de ultimul kaiser german, astfel că a dobândit distincţia nobiliară de von Harnack.
3. Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (*Despre demonstraţia Spiritului şi a Puterii*, 1777). Pentru teologia lui Lessing, a se vedea monografiile lui L.P. Wessel şi Henry O. Chadwick indicate în bibliografia selectivă a acestui capitol.
4. Afirmaţia că creştinismul nu este o religie a fost popularizată de Karl Barth (1886–1968). Barth a reacţionat la şcoala de gândire a „istoriei religiilor“ care făcea din creştinism doar un exemplu printre multe altele de căutare a lui Dumnezeu de către om. Dacă religia este definită drept căutarea lui Dumnezeu de către om, susţinea Barth, atunci creştinismul nu este o religie, deoarece el este căutarea omului de către Dumnezeu. Acesta este un adevăr important de reţinut, dar nu poate fi negat faptul că, dintr-o perspectivă sociologică, creştinismul este într-adevăr o religie şi are multe asemănări externe cu alte religii.
5. Referitor la corespondenţa Seneca–Pavel, a se vedea Jan Nicolaas Svenster, *Paul and Seneca*, Brill, Leiden, 1961.
6. Caius Valerius Catullus, *Lesbia of Catullus*, tr. eng. Michael Ruthford, Carnal Press, Albany, N.Y., 1972 [din ediţia Catul, *Poezii*, tr. Theodor Naum, EPL, Bucureşti, 1969 – n. red.].
7. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 12.
8. Angajamentul personal şi modelul de viaţă al grupurilor religioase contemporane pe care creştinismul ortodox le numeşte profund eretice, cum ar fi mormonismul şi Martorii lui Iehova, fac adesea ca bisericilor

ortodoxe să le fie ruşine. Zelul misionar atât al mormonilor, cât şi al martorilor, de exemplu, este exact ceea ce ar fi de aşteptat de la creştinii ortodocşi dacă aceştia ar crede cu adevărat în adevărul doctrinelor la care poziţiile lor de credinţă şi confesionale îi angajează în mod formal.

3. BAZA COMUNĂ

1. Crezul, numit de obicei Crezul de la Niceea, a fost redactat în mod substanţial la Conciliul de la Niceea din 325, dar la Constantinopol, în 381, a fost adăugat un extins pasaj referitor la Duhul Sfânt, la Biserică şi la lumea care va veni. Numele oficial al crezului nostru actual este „Niceo-Constantinopolitan“, dar acest termen greoi este rareori folosit.
2. Acest rezumat este adaptat după cel din Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. 1, p. 88.
3. În ultimele decenii, atât cercetătorii liberali, cât şi cei conservatori ai Noului Testament au ajuns să recunoască natura iudaică a Evangheliei lui Ioan şi să înţeleagă remarcile sale antievreieşti ca referindu-se nu la poporul evreu, căruia îi aparţineau atât Ioan, cât şi Isus, ci la instituţia religioasă iudaică.

4. STRUCTURĂ ŞI VARIAŢIE

1. Legalismul creştin trebuie să pornească de la premisa că Isus Cristos a plătit datoria pentru păcatul omenesc. Prin urmare, nu este în mod deosebit predispus la o teologie antitrinitară sau adopţianistă. Cu toate acestea, în măsura în care consideră că omul îşi câştigă singur mântuirea, cel puţin într-o anumită măsură, nu este imperios necesar ca Isus Cristos să plătească preţul pentru păcatul nostru; în consecinţă, nu este atât de important ca el să posede o deplină dumnezeire şi nici ca Fiul şi Tatăl să fie Persoane distincte, dintre care una să facă o ispăşire faţă de cealaltă. În consecinţă, legalismul are adesea legături cu teologia unitariană şi cu viziunea adopţianistă asupra lui Isus Cristos, văzut ca un om sfânt, adoptat de Dumnezeu şi umplut de Duhul Sfânt.
2. Strict vorbind, teologia procesualistă, derivată din gândirea filozofului Alfred North Whitehead (1861–1947), preferă să fie numită *panenteism*, nu panteism, şi încearcă să păstreze conceptul de Dumnezeu personal, pe care panteismul îl neagă. Cu toate acestea, asemănările dintre teologia

procesualistă (sau panenteism) şi panteism sunt substanţiale.

3. Creştinismul manifestă o anumită ambivalenţă faţă de lume. Cel mai cunoscut verset din întreaga Biblie, Ioan 3:16, ne spune că Dumnezeu a iubit lumea, dar 1 Ioan 2:15 ne avertizează să nu iubim lumea. Din perspectiva creştină, lumea, ca lucrare a lui Dumnezeu, nu poate fi rea în sine. Tocmai pentru că Dumnezeu a creat-o atât de minunată, ea poate exercita o influenţă seducătoare asupra omului, chiar şi în starea ei stricată şi decăzută, şi îl poate determina să o idolatrizeze şi să i se închine.
4. Cuvântul grecesc *gnósis* provine din verbul grecesc care înseamnă „a cunoaşte“ şi este termenul comun pentru „cunoaştere“. Din acest motiv, Irineu din Lyon refuză să le permită oponenţilor săi să-şi însuşească cuvântul fără a fi contestaţi. Cu toate acestea, aşa cum a fost folosit în vremea sa şi de atunci încoace, *gnósis* se referă în general la o ştiinţă ezoterică, secretă, care pretinde să explice realitatea cotidiană într-un mod cu totul diferit de înţelegerea simţului comun şi, prin urmare, să se opună simplei realităţi materiale. Tocmai din acest motiv, Eric Voegelin aplică termenul „gnostic“ unor mişcări politice moderne. În Noul Testament, cuvântul comun pentru cunoaştere este *epígnosis*, care diferă de *gnósis* prin faptul că nu se bazează pe speculaţii şi cunoştinţe secrete, ci pe o experienţă personală concretă. Din nefericire, un important învăţător creştin, Clement din Alexandria († cca 215), conducătorul primului „seminar“ creştin de acolo, a folosit termenii „gnoză“ şi „gnostic“ în sensul lor literal şi a afirmat că adevăratul gnostic este creştinul matur. Cu toate acestea, terminologia lui Clement nu a fost acceptată pe scară largă, iar termenul „gnostic“ rămâne în general un termen de reproş.
5. *Didahia,* sau *Învăţătura celor doisprezece Apostoli,* este menţionată de Eusebiu din Cezareea, însă nu există nici o certitudine cu privire la data, originea sau autorul ei. Deşi o reacţie critică împotriva semnificaţiei sale a avut loc în prima parte a secolului XX, locul său în rândul celor mai valoroase texte ale Părinţilor Apostolici este sigur. *Instrucţiunile Apostolilor* (titlul său original) este o compilaţie de regulamente standardizate pentru a fi folosite în comunităţile creştine timpurii

(începutul secolului al II-lea şi următoarele), probabil provenind din Biserica din Antiohia, Siria. Capitolele 1–6 folosesc o formă iudaică de instruire, „cele două căi“, şi se referă la chestiuni etice pentru catehumeni (candidaţi la botezul creştin). Capitolele 7–15 se referă la botez, euharistie, rugăciune, post, modul de tratare a slujitorilor itineranţi şi numirea de prezbiteri şi diaconi. Capitolul 16 se concentrează asupra semnelor celei de-a doua veniri a lui Cristos.

6. Tertulian, *Despre prescripţia împotriva ereticilor* 7, 9–13 [Traducerea este realizată după ediţia *Tertulliani Opera*, în Corpus *Christianorum*, Series Latina, vol. I şi II, Brepolis Editores Pontificii, 1953 – n. red.]. *Cf. Idem*, *Apologeticum* 46.
7. Aproape că putem spune că dezvoltarea corpului doctrinar a precedat apariţia Noului Testament complet, deoarece, în timp ce diferitele cărţi ale Noului Testament au fost scrise înainte sau aproape de sfârşitul primului secol d.Cr., iar Crezul Apostolilor nu datează mai devreme de anul 125, prima dovadă documentară a existenţei unui canon complet al Noului Testament, *Fragmentul Muratorian*, datează din jurul anului 200, iar canonicitatea unor cărţi ale Noului Testament a rămas controversată până în secolul al IV-lea, moment în care fuseseră scrise multe lucrări doctrinare substanţiale.
8. Printre cele mai recente abordări ale gnozei şi ale întregii mişcări gnostice se remarcă lucrarea savantului evreu Hans Jonas, la un moment dat elev al lui Rudolf Bultmann şi un critic dur a ceea ce Jonas consideră a fi modul în care Bultmann introduce idei păgâne în lumea Noului Testament. *Cf.* Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1958.
9. Eric Voegelin, *Science, Religion and Politics: Two Essays*, Regnery, Chicago, 1968.
10. Arthur Drews (1865–1935), un filozof ateu de la Universitatea din Karlsruhe, a scris un atac caustic la adresa istoricităţii lui Isus, *Die Christusmythe*, E. Diederichs, Jena, 1910–1911, precum şi încercări similare de a discredita relatările din Noul Testament despre Maria şi Petru. În multe privinţe, opera lui Drews reprezenta umanismul optimist,

încrezător în sine, chiar arogant, care a precedat Primul Război Mondial. După război, pesimismul și o atmosferă de criză au cuprins protestantismul: Karl Barth este cel mai cunoscut reprezentant al acestuia. Deși cercetătorii radicali mai recenți continuă să se îndoiască de istoricitatea învierii, precum și de alte evenimente și ziceri specifice consemnate în Scriptură, însăși istoricitatea lui Isus Cristos nu mai este pusă la îndoială de cercetătorii cu pretenții de obiectivitate.

11. G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1977).
12. Roma se considera eternă; chiar dacă cetățenii romani educați știau că imperiul lor nu era primul din istoria lumii, li se părea totuși că reprezintă un fel de culme naturală a tot ceea ce a existat înainte. Când Persia a cucerit Egiptul și Babilonul, când Alexandru a cucerit Persia, când Roma a preluat moștenirea lui Alexandru, lumea antică și civilizația sa nu au fost zdruncinate. Dar când Roma însăși a trecut din criză în criză și nu a putut găsi răspunsuri satisfăcătoare la problemele sale, chiar dacă prăbușirea finală nu era încă iminentă, au apărut presimțiri care au dat naștere la întrebări de ordin cosmic, nu doar personale.
13. Una dintre trăsăturile remarcabile ale istoriei textului Noului Testament este că mișcarea gnostică nu a produs versiuni iscusit alterate ale Evangheliilor canonice, deși acestea ar fi fost extrem de valoroase pentru ea. De ce nu s-a întâmplat acest lucru este imposibil de spus. Creștinii conservatori sunt înclinați să vadă în această păstrare a Scripturii într-o formă autentică și demnă de încredere un exemplu al grijii providențiale a lui Dumnezeu. Este posibil ca Evangheliile sinoptice și chiar Evanghelia lui Ioan să fi fost suficient de bine cunoscute în momentul în care gnosticismul a început să sfideze serios Biserica, începând cu anul 125, astfel încât o modificare a textului în sens gnostic să nu mai fi fost credibilă.
14. Origen, *Contra lui Celsus* III, 12 [Origen, *Scrieri alese IV: Contra lui Celsus*, col. PSB 9, tr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1984, p. 176, traducere revăzută – n. red.].
15. Franz Overbeck (*Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Schmeitzner, Schloss-Chemnitz, 1875, p. 184) și Harnack par să aibă o idee vagă și evazivă despre relația dintre gnosticism și sfera lumească, sau

secularitate. Pentru Overbeck „lumescul“ pare să implice acceptarea relelor lumii fără a încerca să le schimbi conform principiilor evanghelice; gnosticismul a promovat cu siguranţă acest lucru, dar uzul contemporan l-ar desemna drept „contralumesc“. Din punct de vedere istoric, Harnack a fost „lumesc“ în sensul lui Overbeck (şi, prin urmare, oarecum gnostic), deoarece l-a susţinut pe kaiserul Wilhelm II şi obiectivele sale în Primul Război Mondial în termeni belicoşi, aparent fără a fi deranjat de cuvintele lui Isus: „Fericiţi făcătorii de pace“ (Matei 5:9). Karl Barth (1886–1968) a fost deziluzionat de atitudinea „lumească“ a lui Harnack în această privinţă; acesta a reprezentat o parte din impulsul care l-a determinat pe Barth să respingă tipul de liberalism al lui Harnack şi să inaugureze un creştinism „nelumesc“, „transcendent“, cunoscut astăzi sub numele de neoortodoxie.

16. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 250 şi p. 254. Harnack le atribuie gnosticilor meritul de a fi fost primii dogmatişti creştini. Aceştia intenţionau să prezinte creştinismul ca pe religia absolută şi finală şi, din acest motiv, s-au opus tuturor celorlalte religii, inclusiv iudaismului. Dar pentru aceşti gnostici, creştinismul era de fapt identic în conţinut cu extravaganta lor filozofie religioasă; tot ceea ce căutau ei, acceptându-l pe Cristos şi învăţătura sa, era să obţină o revelaţie care să le autentifice filozofia – aşa cum au făcut atâţia alţi eretici după ei. Harnack comentează: „Astfel, ei [gnosticii] sunt creştinii care au încercat să cucerească într-un avans rapid creştinismul pentru cultura elenistică şi cultura pentru creştinism. Făcând acest lucru, ei au renunţat la Vechiul Testament pentru a facilita încheierea unei alianţe între cele două puteri şi pentru a obţine posibilitatea de a afirma caracterul absolut al creştinismului“ (pp. 250–251). În mod curios, Harnack şi mulţi dintre colegii săi teologi liberali au fost ei înşişi în fruntea efortului modern de a discredita Vechiul Testament şi de a transforma Noul Testament într-o filozofie religioasă. (*Cf*. Harnack, *What Is Christianity?*, tr. Thomas Bailey Saunders, Harper, New York, 1957.) Acest antisemitism teologic modern a furnizat, într-un mod ciudat, o parte din impulsul rasismului modern. A se vedea Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalistic Ideas in*

Europe, tr. Edmund Howard, Basic Books, New York, 1974.

17. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 252 *sqq*.
18. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 4, 22, 5–7. *Cf*. Hegesip, *Șapte erezii iudaice*.
19. Iustin Martirul, *Apologia întâi* 26.
20. Deși gnosticismul a postulat un fel de realitate spirituală ultimă ca origine a tuturor lucrurilor, doctrina sa despre emanațiile care coboară și degenerează până când unele devin atât de joase, încât pot forma lumea materială a creat o situație în care materia este înstrăinată *prin natură* de spirit. Conform doctrinei creștine a Creației și a Căderii, Dumnezeu însuși a creat lumea materială bună; înstrăinarea ei nu este vina unei naturi josnice, ci mai degrabă consecința răzvrătirii voluntare a omului și, prin urmare, este morală, nu ontologică.
21. Nu este o coincidență faptul că respingerea în secolul al XIX-lea a autorității Vechiului Testament ca revelație divină demnă de încredere a fost urmată de un impact al filozofiei idealiste germane asupra teologiei, care seamănă cu impactul gândirii elenistice din perioada gnostică. Vechiul Testament, atât de legat de creația materială și de istoria omenească, reprezintă un bastion important împotriva tendinței mereu prezente de a transforma creștinismul istoric într-o filozofie religioasă.
22. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, ed. a IV-a, Baker, Grand Rapids, Mich., 1966, vol. 2, pp. 11–12.
23. A se vedea Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, tr. Margaret Kohl, Fortress Press, Philadelphia, 1970.
24. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. 2, p. 222 *sq*.
25. În provocatoarea carte a lui Kurt Koch, *Christian Counseling and the Occult*, Kregel, Grand Rapids, Mich., 1965, autorul constată că acolo unde Evanghelia s-a răspândit, chiar dacă nu toată populația a acceptat-o personal, credințele și practicile oculte efectiv au dispărut. Pe măsură ce încrederea în Evanghelie a scăzut, aceste credințe au revenit pentru a-i lua locul.
26. Deși se vorbește în mod obișnuit despre doctrina divinității lui Cristos, deoarece termenul „divinitate“ este adesea folosit în mod vag și nu

implică neapărat divinitatea deplină, este preferabilă expresia „dumnezeirea lui Cristos“ pentru a desemna doctrina ortodoxă.

27. Opoziția față de Dumnezeul lui Israel este o caracteristică a majorității sistemelor care pun accentul pe speculațiile religioase despre ordinea cosmică, tocmai pentru că Dumnezeul lui Israel creează cosmosul și acționează în istoria omenească reală. Suveranitatea sa și claritatea detaliată cu care își dezvăluie cel puțin o parte din voința sa oamenilor individuali reprezintă o piedică în calea zborurilor libere ale fanteziei speculative. Noul Testament este mai ușor de integrat în speculațiile cosmologice decât Vechiul Testament, cu condiția ca acesta să fie luat separat de Vechiul Testament, pe care îl presupune.
28. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 3, 3, 4.
29. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 228.
30. Din perspectiva noastră, gnosticismul pare cu totul incompatibil cu creștinismul istoric. Atunci când recunoaștem cât de mulți creștini din secolul XX sunt fascinați de speculațiile moderne – cum ar fi cele ale lui Paul Tillich și Teilhard de Chardin – fără a recunoaște incompatibilitatea acestora cu credința biblică, putem înțelege mai bine predispoziția credincioșilor din secolul al II-lea de a accepta diverse idei. În ceea ce-l privește pe un alt teolog modern, Rudolf Bultmann, fostul său elev Hans Jonas, o mare autoritate în materie de gnosticism, a fost cel care i-a numit gândirea „profund păgână“. Jonas, un evreu, a văzut ceea ce mulți creștini încă nu și-au dat seama.
31. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 24, 1–2.
32. Gnosticismul trădează o asemănare formală cu două ramuri moderne ale creștinismului: cu Știința Creștină (eng.: *Christian Science*), care, asemenea gnosticismului, are o viziune dualistă asupra lumii, și cu mormonismul, care nu este dualist, dar care, precum gnosticismul, are o doctrină complexă a realităților divine, spirituale și angelice.
33. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 11, 4.
34. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 235.
35. Două dintre cele mai cunoscute probleme ale creștinismului se referă la originea răului și la problema predestinării versus liberul arbitru. Creștinismul susține că Dumnezeu a creat tot ceea ce există, dar nu este

responsabil pentru existența răului și, de asemenea, că Dumnezeu predestinează la mântuire, dar nu este responsabil pentru condamnarea celor care sunt pierduți. În loc să numească aceste afirmații „paradoxuri“ sau „contradicții“, unii teologi preferă să folosească termeni mai puțin supărători, cum ar fi „antinomii“, ceea ce nu rezolvă problema.

36. Harnack și alții au privit teologia creștină drept un răspuns la gnosticism prin intermediul elenizării creștinismului, un leac care, pentru ei, era cu greu preferabil bolii; de fapt, se simte că ei îi admiră mai degrabă pe gnostici pentru dimensiunile cosmice ale sistemelor lor. În același timp, gânditori precum Harnack și Paul Tillich pot fi acuzați că au transformat versiunea lor de creștinism într-un nou tip de gnosticism, în care teoriile speculative se substituie din nou credinței istorice.
37. Tertulian, *Împotriva lui Marcion* 4, 6. Lutheranismul ortodox ridică uneori opoziția dintre Lege și Evanghelie la un nivel care amintește de Marcion, deși fidelitatea sa față de întregul canon al Vechiului și Noului Testament îl ferește de căderea în marcionism. Un exemplu al acestei abordări lutherane este oferit de patriarhul Bisericii Lutherane–Missouri Synod, C.F.W. Walther, în *Law and Gospel*, Concordia, St. Louis, s.d.
38. O consecință a respingerii Vechiului Testament de către Marcion a fost ostilitatea față de evrei. Atât romano-catolicismul, cât și lutheranismul, care sunt mai critice față de Legea Vechiului Testament decât tradiția reformată, sunt, de asemenea, mai înclinate spre antisemitism. Respingerea autenticității și autorității Vechiului Testament de către liberalismul din secolul al XIX-lea a fost urmată de un antisemitism virulent, în special în Germania. Léon Poliakov (*The Aryan Myth*) vede aici un raport de cauzalitate.
39. Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor* 30; *Idem*, *Împotriva lui Marcion* 1, 28.
40. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 250.
41. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, ed. a XII-a, Mohr, Tübingen, 1956, p. 48. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 253 *sq*.
42. Atât Marcion, cât și Montanus au pus accentul pe un principiu valid al credinței creștine. Marcion credea că Scriptura ar trebui să fie înțeleasă întru totul ca autoritară în sensul ei literal, dar problema lui era că a

eliminat cea mai mare parte din ceea ce ar trebui să fie recunoscut drept Scriptură, şi astfel a ajuns la un canon trunchiat. Montanus credea în călăuzirea Duhului Sfânt, dar a considerat că o revelaţie nouă, directă, ar putea amplifica atât de mult ceea ce este revelat în Scriptură, încât să constituie o schimbare majoră. Cu alte cuvinte, în timp ce Marcion a amputat părţi din canon, Montanus l-a extins.

43. Epifanie al Salaminei, *Împotriva tuturor ereziilor* 48, 4.
44. Termenul „Reformă magistrală“ a fost introdus de George H. Williams pentru a-i desemna pe acei protestanţi, precum Luther, Zwingli şi Calvin, care şi-au înrolat magistraţii civili ca aliaţi şi agenţi pentru reformarea Bisericii.

5. ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

1. Canonul Muratorian poartă numele lui Lodovico Antonio Muratori (†1750), care l-a descoperit într-o bibliotecă din Milan. El conţine cea mai mare parte a Noului Testament, omiţând 1 şi 2 Petru, Iacob, 3 Ioan şi, probabil, Evrei. Deşi Canonul Muratorian datează de la sfârşitul secolului al II-lea sau începutul secolului al III-lea, actualul canon al Noului Testament nu a fost recunoscut pretutindeni până în secolul al IV-lea.
2. Johann Salomo Semler (1725–1791), *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, C.H. Hemmerde, Halle, 1776.
3. *Învăţătura celor doisprezece Apostoli* 4, 1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 372.
4. Rudolf Bultmann (1884–1976), un remarcabil cercetător german al Noului Testament, a redus la minimum ceea ce se poate şti cu certitudine despre Isus şi mesajul său. Metoda sa este cunoscută sub numele de demitologizare, iar şcoala sa de interpretare se numeşte teologie existenţialistă. A se vedea lucrarea sa *Jesus Christ and Mythology*, Scribner, New York, 1958.

6. APOLOGEŢII

1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 409.
2. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 1, 1.
3. *Ibid*em, 2, 28, 1; 28, 3, 9; 28, 2, 4; 28, 3, 2.

4. *Ibid*em, 2, 23, 3; 5, 13, 3.
5. Tertulian, *Despre suflet* 41, 16; *Idem*, *Despre trupul lui Cristos* 16.
6. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 4, 12, 2; 4, 12, 5; 4, 13, 1; 4, 15, 1; 4, 15, 5. Aici observăm o periodizare a istoriei în epoci, sau dispensații. Pentru Irineu, ne aflăm în ultima sau cel puțin penultima dispensație: cel de-al treilea legământ este valabil până la revenirea lui Cristos. *Cf*. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908), vol. I, p. 290.
7. În lumina apelului frecvent la tradiție în Biserica primară, ar trebui să ne amintim că *parádosis*, sau *traditio*, însemna în mod fundamental o transmitere fidelă a acelor bunuri prețioase pe care Cristos le-a încredințat ucenicilor săi, inclusiv, în primul rând, Scriptura. Conceptul de tradiție ca sursă suplimentară de cunoaștere religioasă, care completează sau chiar depășește Scriptura, este gnostic, nu creștin timpuriu.
8. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 28, 3.
9. *Ibidem* 3, 5, 1.
10. Când termenul „Dumnezeu“ este folosit în primele trei secole, el se referă de obicei în mod specific la Dumnezeu Tatăl, nu la dumnezeire sau la conceptul de Sfântă Treime, care nu fusese încă formulat în mod explicit. Vezi Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 28, 5.
11. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 583: O mărturie impresionantă despre adevărata catolicitate a primului nostru „teolog sistematic“.
12. Afirmația că Logosul a avut o origine în timp, sau chiar „înainte de timp“, adică că „a existat, când el [Logosul] nu era“, a devenit un slogan al arienilor și a fost condamnat la Niceea în 325, la un secol și jumătate după Irineu.
13. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 12, 2; 2, 13, 2; 2, 13, 8; 2, 28, 4–9; 2, 29, 3.
14. *Ibid*. 2, 30, 9. *Cf*. *Ibid*. 3, 18, 1.
15. *Ibid*. 2, 30, 9.
16. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 586.
17. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 3, 9, 3.
18. Irineu și-a dus conceptele de recapitulare și de identificare a lui Isus cu

noi atât de departe, încât a susţinut că Isus a trăit toate etapele vieţii omeneşti, inclusiv bătrâneţea. *Împotriva ereziilor* 2, 22.

19. Pentru unii, expresia de „moarte a lui Dumnezeu“ a fost o hiperbolă retorică pentru a sublinia faptul că omul secular modern l-a uitat pe Dumnezeu; pentru alţii, cum ar fi Thomas J.J. Altizer, a fost o expresie a patripasianismului dus la extrem: Dumnezeu s-a identificat atât de deplin cu omul, încât a murit în Isus şi, în consecinţă, nu mai există.
20. Leviticul 21:20 a fost interpretat ca o interdicţie de a hirotoni ca prezbiter (*presbyteros*) un bărbat castrat; Origen a fost totuşi hirotonit în Palestina, în jurul anului 230, şi a fost excomunicat de către episcopul Demetrius din Alexandria.
21. Origen, *Comentariu la Romani* 1, 1; *Idem*, *De principiis* 1, 2, 8. Origen face din Cristos întruchiparea tuturor ideilor pe care gnosticii şi alţii le-au postulat ca mediatori între simplitatea lui Dumnezeu şi multiplicitatea universului, dar, pentru Origen, Cristos nu era un simplu postulat: el este întrupat în istorie.
22. Origen, *De principiis* 1.
23. Origen, *Comentariu la Evrei. Fragmente* (ed. Lommatzsch) 24, 359. Citat în Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 415.
24. Monarhianismul (din grecescul *monós*, „unul“ şi *archón*, „conducător“) afirmă existenţa unei singure Persoane şi a unei singure voinţe divine, cea a Tatălui. Fiul poate fi un om adoptat, ales (monarhianism dinamic sau adopţianism), sau poate fi considerat doar un mod sau o manifestare a Tatălui (modalism, deci patripasianism). Adopţianismul, într-o formă sau alta, este o erezie recurentă; el face apel la o viziune optimistă asupra omului: cu puţin ajutor (adopţie), un om poate fi Cristos. Modalismul reapare constant în rândul creştinilor conservatori care acceptă dumnezeirea lui Cristos, adesea pentru că au nevoie de el pentru a rezolva dificultatea conceptuală pe care o ridică doctrina Treimii.
25. Grigore de Nazianz, *Cuvântări teologice* 2, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca* (Colecţia Părinţilor greci), XXXVI.
26. Origen, *De principiis* 1, 3, 14.
27. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* 2, 10, 15.
28. *Ibid*. 13, 36, 231 *sq*.

29. Origen, *De principiis* 1, 3, 8.
30. *Ibid*. 2, 6, 2.
31. *Ibid*. 2, 9, 6; 3, 5, 4; 2, 1, 1–4.

7. MONARHIANISMUL

1. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 5, 28, 6. *Cf*. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 709.
2. Ipolit Romanul, *Respingerea tuturor ereziilor* 7, 36.
3. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 5, 28, 3.
4. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 711 *sq*.
5. Ipolit Romanul, *Împotriva lui Noetus* 3.
6. Epifanie al Salaminei, *Panarion* 62, 1.
7. Ipolit Romanul, *Respingerea tuturor ereziilor* 9, 12.

8. MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tubingen, 1909, vol. I, p. 730.
2. Forma actuală a Crezului de la Niceea datează de la Conciliul de la Constantinopol din 381, care a renunţat la o serie de anateme ce vizau arianismul şi a adăugat secţiunea finală, care începe cu cuvintele „Domnul de viaţă dătătorul“.
3. *Cf*. lucrarea clasică a lui Theodor Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, ed. a II-a, Deichert, Leipzig, 1904, p. 7 *sqq*., precum şi lucrarea lui John K.S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*, Harper, New York, 1957.
4. Eusebiu din Cezareea, *Viaţa lui Constantin* 2, 72.
5. Este posibil ca arienii să fi înţeles Treimea astfel: Dumnezeu (înainte de naşterea Fiului), Tatăl (după aceea) şi Fiul. *Cf*. Atanasie, *Despre Sinoade* 15.
6. Servet, mergând la Geneva în ciuda avertismentelor explicite ale lui Calvin de a nu face acest lucru, a sfidat autoritatea lui Calvin într-un moment în care ea era oricum deja pusă sub semnul întrebării. Atunci când a fost identificat şi acuzat la Geneva, a ridicat şi el contraacuzaţii

împotriva lui Calvin. Servet a fost condamnat nu pentru infracţiuni ecleziastice, ci în conformitate cu prevederile dreptului civil roman care data din epoca împăratului Iustinian (a domnit între 527–565). Calvin s-a străduit în mod activ ca Servet să fie executat; după ce a fost condamnat, Calvin a încercat să obţină modificarea pedepsei legale, arderea pe rug, într-o formă de execuţie mai miloasă, dar consiliul oraşului, pesemne supărat atât pe Calvin, cât şi pe Servet, a insistat să se aplice întreaga rigoare a legii.

7. Origen, *Contra lui Celsus* 8, 13; *Ibid*. 8, 26.
8. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 220.
9. *Ibid*., vol. II, p. 222.
10. *Ibid*., vol. II, p. 227.
11. Teodoret, *Istoria Bisericii* 1, 12 [din ediţia Teodoret episcopul Cirului, *Scrieri*, *Istoria bisericească*, tr. Vasile Sibiescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1995 – n. red.].
12. Cuvântul „umanism“ a devenit un termen utilizat în mod abuziv de către protestanţii conservatori din America, care îl asociază cu secularismul militant şi antireligios al celor două manifeste umaniste. Iniţial, umanismul a fost o mişcare cu o mare veneraţie pentru cultura clasică şi pentru realizările artistice ale omenirii şi a inclus mulţi creştini, dintre care s-a remarcat în special Erasmus din Rotterdam (cca 1466–1536).
13. Data la care ar trebui să începem să îi numim papi pe episcopii Romei este destul de arbitrară. Tradiţia romano-catolică îl numeşte pe Petru drept primul papă. Termenul „papă“ este folosit în creştinismul răsăritean pentru a denumi preoţii de la sat, iar majoritatea cercetătorilor consideră că papalitatea este o instituţie relativ târzie. Îi vom numi papi pe episcopii Romei de la Conciliul de la Niceea (325) încoace. [După câte se pare, etimologia propusă aici nu se poate susţine. „Popă“ derivă, cel mai probabil, de la termenul latin *popa* – „un sacerdot roman inferior, care se ocupa de tranşarea victimelor pentru sacrificii“– n. red.]
14. Aceste declaraţii de credinţă sunt prezentate şi comentate în Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 244–245.
15. Harnack susţine că tabăra omousiană a obţinut o victorie deşartă şi că, pentru a câştiga, a trebuit să accepte interpretarea subordonaţionistă a

Trinităţii preferată de omeusienii moderaţi. Ceea ce spune el de fapt este că gruparea omousiană, sau ortodoxă, a fost iniţial modalistă şi a renunţat la modalismul său pentru a-i împăca pe subordinaţionişti. În orice caz, înţelegerea finală a lui *homooúsios* a acceptat ideea că Fiul este subordonat Tatălui în iconomia divină. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 260–264.

16. În 589, la cel de-al III-lea Conciliu de la Toledo, regele arian Recared al vizigoţilor a acceptat ortodoxia catolică. La acest conciliu, termenul *Filioque*, „şi de la Fiul“, a fost adăugat textului latin al Crezului de la Niceea pentru ca declaraţia despre Duhul Sfânt să sune astfel: „care *de la Tatăl şi de la Fiul* purcede“.
17. Aşa-numitele atribute incomunicabile, sau absolute, sunt calităţi care nu pot fi comunicate, adică împărtăşite cu creaturile; sunt atribute absolute, în sensul că fie sunt posedate în mod absolut, fie nu sunt posedate deloc. Atributele comunicabile, sau relative, cum ar fi puterea, bunătatea şi iubirea, pot fi împărtăşite cu creaturile; noi le putem poseda într-un grad relativ, în timp ce Dumnezeu le posedă într-un grad superlativ.
18. Augustin, *Despre Treime* 11, 8, 13.

9. DOCTRINA SFINTEI TREIMI

1. Crezul Atanasian este numit *Quicumque Vult* („oricine vrea“), deoarece începe cu cuvintele „Oricine vrea să se mântuiască…“ De origine necunoscută, este utilizat pe scară largă în creştinătatea occidentală, dar nu a fost niciodată recunoscut ca un crez ecumenic de către ortodoxia răsăriteană. Probabil că acest crez nu este mai vechi de anul 450, dar unii i-l atribuie lui Ambrozie al Milanului (cca 340–397); este demn de remarcat pentru că ne oferă o declaraţie foarte clară a înţelegerii occidentale a doctrinei Trinităţii, în special aşa cum a fost formulată de mai faimosul elev al lui Ambrozie, Augustin.
2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a. IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 295.
3. *Ibid*., vol. II, p. 296.
4. Aceeaşi dificultate va provoca probleme în înţelegerea Persoanei şi a naturii lui Cristos în secolul al V-lea; pentru că, chiar dacă admitem că o natură divină poate exista în trei Persoane, cum este posibil să credem că

în Isus Cristos există două naturi depline şi complete, una divină, una omenească, şi totuşi o singură persoană?

5. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 137.
6. Ca aproape orice altă încercare de a face o afirmaţie simplă despre Dumnezeu, această afirmaţie care pare simplă trebuie, din păcate, să fie nuanţată. Lucrarea de răscumpărare a lui Cristos implică atât justificarea, cât şi ispăşirea faţă de Tatăl (1 Ioan 2:1–2). Faptul că Cristos a purtat condamnarea noastră (Isaia 53:5) şi s-a numit pe sine însuşi părăsit de Dumnezeu (Matei 27:46) sugerează că a existat cel puţin o despărţire de moment între Persoanele Dumnezeirii. Matei 27:46, faimosul strigăt al abandonului, rămâne problematic în ciuda tuturor eforturilor noastre atente: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?“
7. Termenul „fideism“, de la latinescul *fides*, „credinţă“, se referă la atitudinea care se limitează la a accepta că doctrinele sunt adevărate doar pentru că sunt pronunţate de o autoritate consacrată, indiferent dacă ea este Biserica, un lider sau Biblia însăşi.
8. Împotrivirea ortodoxiei răsăritene faţă de *Filioque*, sau dubla purcedere a Duhului Sfânt (de la Fiul şi de la Tatăl), are în vedere această diferenţă dintre Tatăl ca nenăscut şi Fiul ca divin şi născut, intermediar în creaţie între Tatăl şi creaturi. Dacă se crede că Duhul Sfânt purcede şi din Fiul, nu doar din Tatăl, acest lucru pare să-l reducă la nivelul unei creaturi.
9. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 138 *sq*.
10. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (*Învăţătura religiei creştine*) 3, 21, 1.
11. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 147.

10. cristologia

1. ATANASIE CEL MARE, *AL PATRULEA CUVÂNT ÎMPOTRIVA ARIENILOR* 34–36.
2. A se vedea mai jos capitolul XVI; George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, cap. 11.
3. Apolinarie, *Fragmente* (ed. Lietzmann) 70, 108, 109, 113. Noţiunea de „trup/carne de Dumnezeu“ este ciudată, dar „trup dumnezeiesc“ nu redă sensul deplin al originalului.

4. John A.T. Robinson, *Honest to God*, Westminster Press, Philadelphia, 1965, p. 66, p. 69.
5. Apolinarie, *Despre credința în întrupare* 9.
6. Cristologia este doctrina despre Persoana lui Cristos; formularea sa clasică este doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos. Soteriologia este doctrina despre lucrarea lui Cristos; ea ne spune că el este reprezentantul nostru, făcând ispășire substitutivă pentru păcatele noastre.
7. Grigore de Nazianz, *Cuvântări teologice* 30, 14.
8. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 170.
9. Grigore de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie* 2, 10.
10. Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare* 15, 3 [traducere după ediția lui Till Janesen, *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione*, De Gruyter, Berlin, 2009 – n. red.].
11. Conceptul modern al persoanei ca individ a apărut ca urmare a efortului de a explica cum cei Trei, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, sunt fiecare Dumnezeu, cu tot ceea ce înseamnă acest lucru. Dacă acest concept de individualitate este despărțit de conceptul de unitate a naturii sau, în cazul nostru, de unitatea esențială a omenirii, conceptul de comunitate și colectivitate se pierde și nu se mai poate înțelege nici căderea omului în Adam, nici răscumpărarea omului în Cristos.
12. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 330. Pe de o parte, Harnack deplânge „elenizarea“ creștinismului care a produs teologia ortodoxă timpurie, dar, pe de altă parte, contestă eforturile „reacționare“ ale ortodocșilor de a se opune criticului, intelectualului și elenistului Apolinarie.
13. Cititorul trebuie să țină cont de faptul că, deși Noul Testament folosește cuvântul „carne/trup“ pentru a se referi la întreaga natură omenească a omului decăzut, aici este folosit în sensul său mai platonic sau gnostic de corp fizic al omului, cu poftele sale.
14. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 171.
15. *Codex Theodosianus* 16, 5.
16. Teodor de Mopsuestia, *Expunerea credinței*, în Migne, *Patrologia*

Graeca (Colecția Părinților Greci, de aici încolo abreviată PG), LXVI, col. 328.

17. *Idem*, *Despre întrupare* 7, în Migne, PG, LXVI, col. 296.
18. *Idem*, *Catehismul*, în Migne, PG, LXVI, col. 326; *Idem*, *Despre întrupare* 14, în Migne, PG, LXVI, col. 308; *Idem*, *Împotriva lui Apolinarie* 3, 16, în Migne, PG, LXVI, col. 317.
19. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a III-a, Diechert, Erlangen și Leipzig, 1920–1930, vol. II, p. 192.
20. Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare*, PG, LXVI, col. 291–292.
21. Seeberg, *Dogmengeschichte*, ed. a III-a, vol. II, p. 201.
22. Amfilohie de Iconium, Fragmentul 22, în Migne, PG, XXXIX, col. 117.
23. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 358, n. 3.
24. Milton V. Anastos, „Nestorius Was Orthodox“, în *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), pp. 119–140.
25. Conflictul dintre Augustin și Pelagius este discutat în capitolul XI.
26. Doctrina Imaculatei Concepții a Mariei afirmă că ea a fost ferită în mod miraculos de păcatul originar, nu însă și că ea a fost născută din fecioară.
27. Friedrich Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Niemeyer, Halle, 1905, p. 353.
28. În ultimele decenii, creștinii ortodocși răsăriteni au ajuns din nou să accepte limbajul cu iz monofizit al lui Chiril.
29. Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie* 4, 5, în Migne, PG, LXXVI, col. 192.
30. *Idem*, *Clarificare* 7, în Migne, PG, LXXVI, col. 300; *Idem*, *Împotriva lui Nestorie* 1, în Migne, PG, LXXVI, col. 17.
31. Deși termenul „Dumnezeu-om“ este bine definit în tradiția noastră teologică, este preferabil să spunem „Dumnezeu și om“ și să evităm astfel implicațiile monofizite ale termenului „Dumnezeu-om“.
32. Ilarie de Poitiers, *Despre Treime* 10, 24.
33. Ambrozie al Milanului, *Despre Credință* 2, 7, 58 [traducere după ediția *Sancti Ambrosii opera*, pars VIII, ed. O. Faller, Viena, 1962 – n. red.].
34. Johannes Domenicus Mansi, *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova* (de aici înainte vom utiliza varianta prescurtată, *Decretalele*) 7, 744 (Lucca, J. Salani, 1748–1752); *Decretalele* 7, 741.

35. Leon cel Mare, *Tomul lui Leon*, în *Epistole* 28.
36. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 246.
37. *Ibid*., vol. II, p. 247.
38. *Codex Justinianus*, Novella 131, 2.
39. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 269.
40. Adolf von Harnack susține că poziția monoteliților reprezintă doar încercarea autorităților de la Constantinopol de a-i împăca pe monofiziți și de a-i împiedica să părăsească imperiul. Cu toate acestea, există o problemă teologică autentică în joc: cum îl putem concepe pe Isus Cristos ca având două naturi complete și distincte, fără a-l pierde ca persoană reală, istorică, la care să ne putem raporta? Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 426 *sq*.

11. PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

1. Nu numai conducătorii creștini sunt interesați de unitatea Bisericii. Statele necreștine și ateiste, cum ar fi Japonia în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și Uniunea Sovietică mai apoi, au încurajat sau chiar forțat diverse confesiuni creștine să se unească [precum în România, unde Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, a fost unită forțat cu Biserica Ortodoxă Română la data de 1 decembrie 1948– n. tr.].
2. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* 14, 27.
3. Augustin, *Despre harul lui Cristos și păcatul originar* 17, 19 *sqq*.
4. Augustin, *Despre predestinare* 10, 19.
5. Augustin, *Lucrarea neîncheiată împotriva lui Iulian* 2, 157.
6. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 466.
7. Augustin, *Despre mustrare și har* 13, 39.

12. IMAGINI ȘI EREZIE

1. *Martiriul lui Policarp* 18.
2. Johannes Domenicus Mansi, *Decretalele* 11, 977–980 (Lucca, J. Salani, 1748–1752).
3. Louis Bréhier și René Aigrain, „Grégroire le Grand, les états barbares et la conquéte arabe“, în Augustin Fliche și Victor Martin (ed.), *Histoire de*

l' Église depuis les origines jusqu'a nos jours, Bloud & Gay, 1937, vol. V, p. 444 *sq*.
4. *Regesta* 9, 208; 10, 10.
5. Mansi, *Decretalele* 13, 44; şi 197 *sqq*.
6. Nichifor al Constantinopolului, *Antirrheticus* 3.
7. Deşi protestantismul modern nu este direct legat de mişcarea iconoclastă, majoritatea protestanţilor nelutherani şi neanglicani resping, de asemenea, crucifixul în favoarea unei cruci simple. Spre deosebire de primii iconoclaşti, majoritatea protestanţilor moderni folosesc din plin portrete fanteziste şi adesea sentimentale ale lui Cristos.
8. Teofan, *Cronica*, anul 6267.

13. NOI EREZII, NOI PROBLEME

1. Emile Amann, „L'Époque carolingienne", în Augustin Fliche şi Victor Martin (ed.), *Histoire de l' Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud & Gay, 1937, vol. VI, p. 141. Mansi a presupus că scrisoarea lui Adrian a fost scrisă ca un răspuns adresat conciliului.
2. Alcuin, *Şapte cărţi împotriva lui Felix* 4, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* (Colecţia Părinţilor Latini, în continuare abreviată PL), CI.
3. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 286 *sq*.
4. Agobard, *Tratat împotriva lui Felix*, în Migne, PL, CIV, col. 49–70; Benedict din Aniane, *Disputa împotriva impietăţii lui Felix*, în Migne, PL, CIII, col. 1399–1411.
5. Grigore cel Mare, *Epistole* 3, 3 [după Migne, PL, vol. 77, col. 1027–1028 – n. red.].
6. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. III, p. 300 *sqq*.
7. Emile Amann, „L'Époque carolingienne", în Fliche şi Martin, *Histoire de l'Église*, VI, p. 315.
8. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 320.
9. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, tr. Charles Francis Atkinson, Knopf, New York, 1962, I, XXX.

14. NOUA BISERICĂ ŞI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA,

CRUCIADELE ŞI DUALISMUL

1. Dionisie Areopagitul, convertit de Pavel la Atena (Faptele Apostolilor 17:34), este pretinsul autor a patru tratate extrem de influente, *Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericească*, *Despre numele divine* şi *Despre teologia mistică*, scrise probabil în Siria, în jurul anului 500. Începând cu secolul al IX-lea, în traducere latină, operele lui Pseudo-Dionisie au avut un impact profund în Occident.
2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. III, p. 355.
3. Christian Erdmann, „Gregor VII und Berengar von Tours“, în *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28 (1937–1938), pp. 48–74.
4. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, University Press, Cambridge, 1947 [ed. rom.: *Maniheul medieval: Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu*, Nemira, Bucureşti, 2016 – n. tr.].
5. În Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, CIV, col. 1240–1349.
6. Anna Comnena, *The Alexiad of the Princess Anna Comnena, Being the History of the Reign of Her Father, Alexius I, Emperor of the Romans, 1081–1118 A.D.*, tr. Elizabeth A. S. Davies, Routledge, London, 1928, 14, 8–9, 383–389.
7. Cosmas, *Slovo Kozmyi Presbitera*, ed. Mikhail G. Poprujenko, St. Petersburg, 1907, p. 2837. Citat în Runciman, *Medieval Manichee*, p. 73 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 96 – n. tr.].
8. Anna Comnena, *Alexiada* 11, 9.
9. Rainerio Sacchoni, *Summa de Catharis et Leonistis*, citat în Runciman, *Medieval Manichee*, p. 81 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 113 – n. tr.].
10. Mihail Psellos, *Despre lucrarea demonilor*, în Migne, PG, CXXII, col. 824 *sq*. *Cf*. Runciman, *Medieval Manichee*, p. 90 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 123 – n. tr.].
11. *Cf*. Augustin Fliche, Raymonde Foreville şi Jean Rousset, „Du premier Concile de Latran à l’avènement d’ Innocent III (1123–1198)“, în Augustin Fliche şi Victor Martin, *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*, Bloud & Gay, 1937, IX, p. 19.

12. A se vedea G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, 4 vol., Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1979.
13. Bernard din Clairvaux, *Sermons on the Canticle of Canticles* (*Predici despre Cântarea Cântărilor*), 2 vol., Browne and Nolan, Dublin, 1920.
14. Petru Venerabilul, *Tratat împotriva lui Pierre din Bruys*, în Migne, *Patrologia Latina* (Colecţia Părinţilor Latini, abreviată PL), CLXXXIX, col. 719–850. A se vedea şi Fliche *et al*., *Du premier Concile de Latran*, în *Histoire de l'Église*, vol. IX, p. 97.
15. Oricât de atroce ar fi fost această persecuţie a ereticilor, trebuie remarcat faptul că, în general, ereticii puteau scăpa de ea prin abjurare. Astfel, ea semăna mai mult cu persecuţia creştinilor de către vechii romani decât cu persecuţia modernă a evreilor de către nazişti, sau cu cea a disidenţilor politici de către comunişti. Convertirea la creştinism nu îl proteja pe evreu de nazişti. În timp ce comuniştii cer frecvent „autoacuzarea", aşa cum creştinii medievali cereau pocăinţa, după autoacuzare, „vinovatul" este de obicei pedepsit.
16. Fliche *et al*., „Du premier Concile de Latran", în *Histoire de l'Église*, IX, pt. 2, p. 344.
17. Mansi, *Decretalele* 21, 1177.
18. *Ibid*. 22, 476–478.
19. Runciman, *Medieval Manichee*, p. 167 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 225 – n. tr.].
20. Pierdut pentru mult timp, tratatul lui Pierre Abélard *Despre unitatea divină şi Trinitate* a fost găsit şi publicat pentru prima dată de Remigius Stölzle în 1891.
21. În Migne, PL, CLXXVIII, col. 1161–1182 [ed. rom., tr. Bogdan Tătaru-Cazaban, Filotheia Bogoiu, Sorana Sorta, Adrian Muraru, Polirom, Iaşi, 2008 – n. red.].
22. Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des Mittelalters", în Kurt Dietrich Schmidt şi Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, C-45.

15. ERETICII PIOŞI

1. *Chronica regia Coloniensis*, ed. Georg Waitz, 1880, p. 185 *sqq*., p. 229 *sqq*., p. 233 *sqq*. Citat în Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des

Mittelalters“, în Kurt Dietrich Schmidt şi Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, G-48.

2. Așa-numita Donație a lui Constantin este un act fictiv al împăratului Constantin, prin care se dăruiesc bogății și autoritate politică lui Silvestru, episcopul de atunci al Romei. Ea a fost deconspirată drept un fals de Lorenzo Valla, în secolul al XV-lea. Înainte de aceasta, documentul a fost adesea citat ca fundament pentru puterea seculară a papalității.
3. Grundmann, *Ketzergeschichte*, G-50.
4. Decima L. Dovie, *The Nature and the Effects of the Heresy of the Fraticelli*, University Press, Manchester, 1932.
5. Interogatoriul lui Johannes din Schwenkfeld a fost publicat în Boleslaw Ulanowski (ed.), *Scripta rerum Polonicarum*, 1898, XIII, pp. 239–255.
6. Lucrarea clasică despre fenomenul iscat de Gioacchino din Fiore este cea a lui Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation*, Kohlhammer, Stuttgart, 1934.
7. Documentația de bază se poate găsi în Georges Lizenard (ed.), *Le Dossier de l’affaire des Templiers*, Belles Lettres, Paris, 1964.
8. Henry Charles Lea, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol., Russell & Russell, New York, 1958, vol. II, pp. 325–334.

16. REFORMA PROTESTANTĂ

1. Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des Mittelalters“, în Kurt Dietrich Schmidt şi Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, IV, G-66.
2. De fapt, cândva între anii 1511 şi 1513.
3. Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, tr. Thomas Collins, Edmund E. Tolk şi David Granskou, Nelson, New York, 1964.
4. George Gorden Coulton, *Five Centuries of Religion*, 4 vol., Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1979.
5. Transsubstanţierea (precum şi doctrina lutherană de mai târziu a consubstanţierii) presupune în mod clar că trupul lui Cristos posedă atributul divin al ubicuităţii sau al omniprezenţei. Dacă trupul fizic

(omenesc) al lui Cristos poate fi omniprezent, atunci există o puternică impresie că trupul şi, odată cu el, natura omenească a lui Cristos, au fost divinizate; cu alte cuvinte, transsubstanţierea poate avea implicaţii monofizite.

6. Walther Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstewusstseins. Das Zeitalter der Reformation*, Niehaus, Zürich, 1951, p. 77 *sqq*.
7. Probabil că mai multe dintre controversele şi ereziile bisericeşti anterioare au părut la vremea lor ca şi cum ar fi creat noi Biserici. Cu toate acestea, în decursul timpului, arienii s-au întors la ortodoxie sau au trecut la islam, nestorienii şi majoritatea monofiziţilor s-au aflat în afara graniţelor Imperiului Roman, astfel că au fost pierduţi din vedere, iar bogomilii şi albigenzii au fost expulzaţi cu totul din creştinism. Protestantismul este mişcarea ce a creat o pluralitate de Biserici, toate pretinzând că îl cinstesc pe Domnul, care a promis să edifice doar o singură Biserică.
8. Martin Luther, *Comentariu la Epistola către Romani*; *Idem*, *Weimarer Ausgabe* (în continuare abreviat WA), LVI, p. 51.
9. Luther, *WA*, V, p. 562. *Cf*. *ibid*., XXXIX, p. 390.
10. *Ibid*., XVIII, p. 709.
11. Cel mai bun exemplu în acest sens este oferit de marii dogmatişti ai Bisericii Lutherane–Missouri Synod din Statele Unite ale Americii, în special de Francis Pieper şi John Theodore Mueller.
12. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 207. *Cf*. Luther, *WA*, III, p. 335.
13. Luther, *WA*, XXVII, p. 109.
14. *Ibid*., IX, pt. 1, p. 434.
15. *Ibid*., V, p. 602.
16. *Ibid*., III, p. 226.
17. Întreaga panoramă a disputei este prezentată de Walther Koehler, *Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli*, H. Bohlaus, Weimar, 1917; a se vedea şi Hermann Sasse, *This Is My Body: Luther›s Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Lutheran Publishing House, Adelaide, 1977.
18. Luther, *WA*, XXVI, p. 255 *sq*.

19. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 217.
20. Luther, *WA*, L, p. 590.
21. De fapt i-a vorbit lui Bucer cu referire la punctul de vedere al contingentului bisericesc elveţian din ultima zi a Colocviului de la Marburg; Zwingli era prezent. Sasse, *This Is My Body*, pp. 213–214.
22. Luther, *WA*, XXVI, p. 345.
23. Luther, *WA*, XLV, p. 240.
24. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 223.
25. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 144 *sqq*.
26. A se vedea Robert Clifford Walton, *Zwingli's Theocracy*, University Press, Toronto, 1967.
27. Ulrich Zwingli, *Werke*, în *Corpus Reformatorum* (în continuare abreviat CR), ed. Karl G. Bretschneider şi Heinrich E. Bindell, M. Heinsius, Leipzig, 1834 *sqq*., IV, p. 221. *Cf*. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 224.
28. Zwingli, *Werke*, CR, 1, p. 356, p. 350, p. 352; *Ibid*., IV, p. 458.
29. *Ibid*., II, p. 127.
30. *Ibid*., VIII, p. 639.
31. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 226 *sq*.
32. Luther, WA, XXVI, p. 32 *sqq*.
33. Philipp Melanchthon, *Werke*, CR, XXI, p. 629.
34. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 228 *sq*.
35. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (*Învăţătura religiei creştine*) 2, 16, 7.
36. *Ibid*. 4, 17, 1.
37. *Ibid*. 4, 17, 3.
38. Lucrarea clasică pe această temă, care a creat denumirile, astăzi acceptate, de „magisterial“ şi „radical“, este George. H. Williams, *The Radical Reformation* (a se vedea nota de mai sus).
39. Manfred Krebs şi Jean Rott (ed.), *Elsass, J: Stadt Strassburg 1522–1532*, în *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, VII, *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Mohn, Gütersloh, 1959, p. XXVI.
40. Menno Simons, *Complete Writings*, ed. Harold S. Bender, Mennonite,

Scottsdale, Pa., 1956, p. 863.

41. Atunci când atribuim numele unei erezii clasice, monofizismul, unui grup creştin existent, menoniţii, ar trebui să remarcăm încă o dată că monofizismul este în concordanţă cu Crezul Apostolilor şi cu Crezul de la Niceea, şi că monofiziţii şi menoniţii, spre deosebire de arieni şi unitarieni, ar trebui cu siguranţă să fie clasificaţi drept creştini.
42. Miguel Servet, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity: On the Errors of the Trinity*, ed. Earl Morse Wilbur, Harvard University Press, Cambridge, 1932, p. 200 (= I, 9).
43. Williams, *Radical Reformation*, p. 614. *Cf.* Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511–1553*, Beacon Press, Boston, 1960, p. 212.
44. Scrisoarea din 4 decembrie 1650, în Theodor Wotschke (ed.), *Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, 1908, nr. 268.
45. Williams, *Radical Reformation*, p. 660.
46. Calvin, *Scurtă mustrare către fraţii polonezi* (16 ianuarie 1563), în Calvin, *Opera*, CR, IX, p. 633 *sq*.; Wotschke, *Briefwechsel*, nr. 226.
47. Theodor Wotschke, „Zur Geschichte des Antitrinitarismus“, în *Archiv fiir Reformationsgeschichte*, 23 (1926), p. 95 *sq*.
48. Williams, *Radical Reformation*, p. 740.

17. EPOCA ORTODOXIEI

1. Deşi, într-o oarecare măsură, primii protestanţi au fost persecutaţi, cei mai mulţi dintre marii lideri, precum Luther, Zwingli, Calvin şi Bucer, au putut să predice şi să îşi susţină învăţătura aproape fără a fi pedepsiţi. Zwingli şi-a pierdut viaţa într-o bătălie provocată chiar de propriile sale măsuri politice. Dintre reformatorii magisteriali, singurii martiri au fost sub represiunea reginei Maria I Tudor („Bloody Mary“) a Angliei. Mulţi lideri anabaptişti, precum şi un număr mare de adepţi ai lor au suferit martiriul.
2. *Cf.* David B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford, New York, 1982.
3. Această poziţie este apărată de Moral Majority [o formaţiune politică americană a dreptei creştine, asociată Partidului Republican – n. tr.], dar şi de gânditori mai profunzi precum Francis A. Schaeffer.

4. Strict vorbind, termenul „liberal“ în teologie se aplică doar „liberalismului clasic din secolul al XIX-lea“, în timp ce mișcările mai noi, cum ar fi neoortodoxia, teologia existențialistă și teologia procesualistă, se sustrag denumirii de „liberal“.
5. Primii pași spre „reformă“ în Anglia, făcuți la ordinul regelui Henric VIII, au implicat pur și simplu o rebeliune împotriva papei. Sub regele Eduard VI și din nou sub regina Elisabeta I, Reforma engleză a fost puternic influențată de gânditorii reformați, inclusiv de exilații Petru „Martirul“ Vermigli și Jan Łaski. Ulterior, anglicanismul a dezvoltat tendințe „catolice“ care au ocultat moștenirea sa reformată, cu excepția anglicanilor evanghelici. Tradiția *Low Church* include atât evanghelicii, cât și ramurile liberale [spre deosebire de tradiția *High Church*, numită și „anglocatolicism“ – n. tr.].
6. Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae*.
7. Aegidius Hunnius, *Prima controversia generalis Roberti Bellarmini… examinata et refutata*, în Hunnius, *Opera Latina*, Porssius, Frankfurt a.M., 1606–1609, II, p. 232.
8. Deși majoritatea protestanților conservatori moderni resping orice „dictare mecanică“ a Scripturii și afirmă că, în procesul de inspirație, Duhul Sfânt nu a suprimat individualitatea autorilor omenești, protestanții ortodocși folosesc adesea termeni precum „dictare“ și „secretar“. Este important să ne amintim că secretarii antici și medievali contribuiau mai mult la versiunea finală a textelor decât secretarele moderne care transcriu înregistrările de pe reportofon.
9. Johann Gerhard, *Loci theologici*, Cotta, Stuttgart, 1610, II, p. 272.
10. Girolamo Zanchi, *De sacra Scriptura tractatus integer*, în *Opera theologica*, Geneva, 1619, VIII, p. 322 *sq*.
11. Gerhard, *Loci theologici*, V1, p. 130b.
12. Philipp Melanchthon, *Epistolae*, în *Corpus Reformatorum*, ed. Karl G. Bretschneider și Heinrich Bindell, M. Heinsius, Leipzig, 1834 *sq*., II, p. 33 *sq*. *Cf*. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 272 *sq*.
13. *Confessio Augustana*, în Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, ed. a 4-a, Baker, Grand Rapids, Mich.,

1966, III.
14. În secolul al XVII-lea, termenul „sincretism“ nu se referea la amestecul de religii, ci mai degrabă la apropierea interconfesională.
15. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte*, I, p. 403.
16. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (Învăţătura religiei creştine) 1, 18, 2; 2, 4, 3.
17. *Ibid*. 1, 13, 5–6.
18. *Confesiunea de la Westminster* (1646), Articolul XXIX, Secţiunea VII.
19. Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 187.
20. Johann Arndt, *De vero Christianismo libri 4*, Stern, Lüneburg, 1625.

18. PIETISM ŞI EREZIE
1. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973.
2. Martin Chemnitz, *Loci theologici*, ed. P. Leyser, Schumacher, Frankfurt şi Wittenberg, 1653, p. 15; citat în Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, J.C. Hinrich, Leipzig, 1908–1927, IV, p. 253.
3. Georg Cassander, *De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes…*, în Cassander, *Opera Omnia*, Drouart, Paris, 1616, p. 895.
4. Kaspar Schoppe (Caspar sau Gaspar Scioppius), *Consultatio de causis et modis*, Apergerus, Augsburg, 1631, fol. Es; Nikolau Hunnius, *Consultatio oder Wohlmeinendes Bedencken*, Lübeck, 1667, p. 306 *sq*.
5. Polycarp Leyser, *Ob und warumb man lieber mit den Papisten…*, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 251.
6. Tipărit în Melchior Goldast, *Politische reichshandel; das ist allerhand gemeine acten…*, J. Bringern, Frankfurt, 1614, p. 894 *sqq*.
7. Balthasar Mentzer, *Wolgemeinte Erinnerung von der concione irenica oder Friedenspredigt…*, Hampelius, Giessen, 1619, p. 44 *sq*.
8. Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 259.
9. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 783 *sq*.
10. Hugo Grotius, *Annotata ad consultationem Cassandri*, în *Idem*, *Opera theologica*, E. şi J.R. Thurnisius, Basel, 1732, IV, p. 615 *sqq*.
11. Stephanus Curcellaeus, *Opera Theologica*, Elsevirius, Amsterdam, 1675, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 285 *sq*.

12. Balthasar Meisner, *Brevis consideratio theologiae Photinianae*, Heyden, Wittenberg, 1623, p. 635, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 303.
13. Nikolaus Hunnius, *Diaskepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae*, Helwigius, Wittenberg, 1626.
14. Andreas Sennert, *De articulis fidei fundamentalibus exercitatio theologica*, J. Rohner, Wittenberg, 1666, p. 17.
15. În istoria recentă a protestanţilor americani, cei care insistă asupra ineranţei sunt „fundamentaliştii“; ei pun accentul pe un număr limitat de „fundamente“, dintre care unul, ineranţa Scripturii, este tocmai doctrina care, în mod logic, ar trebui să facă la fel de fundamental tot ceea ce afirmă Biblia. În practică, nimeni nu crede acest lucru sau nu trăieşte în conformitate cu el, dar este dificil să se stabilească un principiu biblic pentru a califica anumite părţi ale Bibliei drept mai puţin fundamentale decât altele.
16. H. Schlüsser, *George Calixt, Theologie und Kirchenpolitik: Eine Studie zur Okumenizitdt des Luthertums* (fără indicaţii editoriale).
17. Hans Leube, „Das Erbe Martin Luthers und die geganwartige theologische Forschung“, în Robert Jelke (ed.), *Festschrift fiir D. Ludwig Ihmels*, Dérffling & Franke, Leipzig, 1928, p. 140.
18. Gottlieb Grossgebauer, *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*, Frankfurkt am Main, 1661.
19. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973. Vezi şi Francis A. Schaeffer, *The Christian Manifesto*, Crossroads, New York, 1982.
20. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, A. Marcus, Bonn, 1880–1886, vol. I.
21. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Orthdoxie und Pietismus*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1966, p. 157.
22. Valentin Ernst Löscher, *Vollstandiger Timotheus Verinus* (1718–1722).

19. EREZIA ILUMINISMULUI

1. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973.
2. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, 1784.

3. Walter Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus: Entstehung—Blütezeit—Ausklang*, Niehan, Zürich şi Leipzig, 1937, este un excelent studiu de evaluare pozitivă a liberalismului.
4. O analiză clasică a ideii de toleranţă este cartea lui Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Toleration in England from the Convention of the Long Parliament to the Restoration. 1640–1660: the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1938.
5. Alfred North Whitehead (1861–1947) este cel mai renumit apărător al ideii conform căreia ştiinţele naturale îşi au originea în credinţa creştină. *Cf*. în special Stanley L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
6. Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, Andrews, Rochester, 1886, p. 8.
7. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Hendel, Halle an der Saale, 1921, p. 34.
8. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Mohn, Gütersloh, 1949–1954, V, p. 98.

20. ORTODOXIA MIŞCĂRILOR DE REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

1. Evanghelicii din secolul XX au eşuat în mare măsură să imite preocuparea socială a strămoşilor lor evanghelici. Acest eşec a primit un nume şi a fost apostrofat de David O. Moberg în studiul său critic, *The Great Reversal: Evangelism and Social Concern*, Lippincott, Philadelphia, 1977.
2. C.F.W. Walther, *Law and Gospel*, Concordia, St. Louis, nedatat; originalul a fost publicat în germană, Concordia, 1893.
3. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Mohr, Tübingen, 1960, par. 117h, p. 465.
4. Friedrich Schleiermacher, „A doua scrisoare către Lücke“, în *Werke zur Theologie*, II, p. 614. Citat în Hirsch, *Geschichte der evangelischen Theologie*, II, p. 91.
5. Gottfried Menken, „To the Bible“, în *Schriften*, Heyse, Bremen 1858, VII, p. 334.

6. Hirsch, *Geschichte*, V, p. 98.

21. REVIRIMENTUL ŞI REGRESUL ORTODOXIEI

1. Lucrarea monumentală care comemorează Conciliul din 451 este *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, ed. Alois Grillmeier şi Heinrich Bacht, 3 vol., Echter, Würzburg, 1951–1954.
2. Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G.W. Bromiley şi T.F. Torrance, Clark, Edinburgh, 1936–1977, 1/2, p. 126.
3. *Ibid*., 1/2, p. 138.
4. Emil Brunner, *The Mediator*, tr. Olive Wyon, Lutterworth, London, 1934, pp. 322–327.
5. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973.
6. Rudolf Bultmann, „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates“, în *Evangelische Theologie*, 11 (1951–1952), p. 10.
7. *Ibid*., p. 9.
8. Rudolf Schnackenburg, „Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns“, în *Das Konzil von Chalkedon*, II, pp. 675–693.
9. Pierre Teilhard de Chardin, Le Phénoméne humain, Seuil, Paris, 1955, p. 327.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

2. DE CE EREZIILE?

Arnold, Gottfried, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: von Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, vol. 1–4, Georg Olms, Hildsheim, 1967.

Bainton, Roland Herbert, *Concerning Heresies: A Collection of the Opinions of Learned Men Both Ancient and Modern*, Columbia University Press, New York, 1933.

Bardenhewer, Otto, *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church*, Herder, St. Louis, 1908.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1971.

Duchesne, Louis, *Early History of the Christian Church: From Its Foundation to the End of the Fifth Century*, John Murray, London, 1924.

Geffcken, Johannes, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, translated by Sabine MacCormack, North-Holland, New York, 1978.

Jalland, T.G., *The Origin and Evolution of the Christian Church*, Hutchinson, New York, 1950.

Koijn, A.F.J. și G.J. Reinijk, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Brill, Leiden 1973.

Lake, Kirsopp, *Landmarks in the History of Early Christianity*, Macmillan, London, 1920.

Lampe, G.W.H., *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, S.P.C.K., London, 1967.

Lebreton, Jules, *et al*., *The History of the Primitive Church*, Macmillan, New York, 1949.

Longenecker, Richard N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, S.C.M., London, 1970.

Moule, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge University Press,

1977.
Pelikan, Jaroslav, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*, Corpus, Washington, D.C., 1971.
Purinton, Carl Everett, *Christianity and Its Judaic Heritage*, Ronald Press, New York, 1961.
Sandmel, Samuel, *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford University Press, New York, 1978.
Schoeps, Hans-Joachim, *Jewish Christianity*, tr. Douglas R.A. Hare, Fortress Press, Philadelphia 1969.
Spence-Jones, H.D.M., *The Early Christians in Rome*, John Lane, New York, 1911.
Svenster, Jan Nicolas, *Paul and Seneca*, Brill, Leiden, 1961.
Winter, Eduard, *Ketzersgeschicksale, Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*, Benziger, Zürich, 1980.

3. BAZA COMUNĂ

Baus, Karl, „From the Apostolic Community to Constantine“, în *Handbook of Church History*, Herder, Freiburg, 1965.
Burkill, T. Alec, *The Evolution of Christian Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 1971.
Carpenter, J. Estlin, *Phases of Early Christianity*, Putnam, New York şi London, 1916.
Corwin, Virginia, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, 1960.
Hess, Hamilton, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343: A Landmark in the Early Development of Canon Law*, Clarendon, Oxford, 1958.
King, N.Q., *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Westminster, Philadelphia, 1960.
Lecler, Joseph, *Toleration and the Reformation*, Association Press, New York, 1960.
Liguori, Alphonsus M., *The History of Heresies and Their Refutation; or the Triumph of the Church*, tr. John T. Mullock, James Duffy, Dublin, 1847.
Pressense, Edmond de, *Heresy and Christian Doctrine*, Hodder &

Stoughton, London, 1873.
Wessel, Leonard P.G.E., *Lessing's Theology – Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, Mouton, Haga, 1977.
Wild, Robert, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Catholic University Press, Washington, D.C., 1949.

4. STRUCTURĂ ȘI VARIAŢIE

Blackman, Edwin Cyril, *Marcion and His Influence*, S.P.C.K., London, 1948.
Bleeker, C.J. și Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticism: colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Brill, Leiden, 1967.
Cadiou, Rene, *Origen: His Life at Alexandria*, tr. John A. Southwell, Herder, St. Louis, 1944.
Ford, J. Massingberd, „Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?“, în *Journal of Ecclesiastical History*, 17 (octombrie 1966), pp. 145–158.
Grant, Robert M., „The Earliest Christian Gnosticism“, în *Church History*, 22 (iunie 1953), pp. 81–98.
_____ (ed.), *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Harper & Row, New York, 1961.
Haardt, Robert, *Gnosis: Character and Testimony*, Brill, Leiden, 1971.
Lilla, Salvatore R.C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, University Press, Oxford, 1971.
Quispel, Gilles, *Gnostic Studies*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974.
Yamauchi, Edwin M., „Gnostic Ethics and Mandaean Origins“, în *Harvard Theological Studies*, vol. 24, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
_____, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Tyndale, London, 1973.

5. ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

Chadwick, Henry, *The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church*, Clarendon, Oxford, 1959.
Florovsky, Georges, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Bellmont, 1972.

Robinson, John, A.T., *Redating the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

6. APOLOGEŢII

Barnes, Timothy David, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Clarendon, Oxford, 1971.

Bunsen, Charles Josias, *Hippolytus and His Age*, 2 vol., Longman, London, 1852.

Donaldson, Sir James, *The Apostolical Fathers: A Critical Account of Their Genuine Writings and of Their Doctrines*, vol. 1 din *A Critical History of Christian Literature and Doctrine: From the Death of the Apostles to the Nicene Council*, Macmillan, London, 1864.

Faye, Eugene de, *Origen and His Work*, Columbia University Press, New York, 1929.

Morgan, James, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, Kegan Paul, London, 1928.

Pressense, Edmond de, *Heresy and Christian Doctrine*, Hodder & Stoughton, London, 1873.

8. MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

Bethune-Baker, James, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Methuen, London, 1933.

Borchardt, C.F.A., *Hilary of Poitier's Role in the Arian Struggle*, Martinus Nijhoff, Haga, 1966.

Campenhausen, Hans von., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Black, London, 1969.

Gregg, Robert C., *Early Arianism – A View of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.

Gwatkin, Henry Melvill, *Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction Which Followed the Council of Nicaea*, Deighton Bellard, Cambridge, 1900.

Jones, A.H.M., *Were Ancient Heresies Disguised Social Movements?*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.

Knowles, David, *Christian Monasticism*, McGraw-Hill, New York, 1960.

Meijering, E.P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, Brill, Leiden, 1974.
Newman, John Henry Cardinal, *The Arians of the Fourth Century*, Longmans, London, 1919.
Nigg, Walter, *Warriors of God: The Great Religious Orders and Their Founders*, Knopf, New York, 1959.
Palanque, J.R. *et al*., *The Church in the Christian Roman Empire*, Macmillan, New York, 1953.
Patterson, Lloyd George, *God and History in Early Christian Thought*, Seabury, New York, 1967.
Person, Ralph E., *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils: An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, Friedrich Reinhardt Komissions-Verlag, Basel, 1967.
Stevenson, James (ed.), *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A.D. 337*, S.P.C.K., London, 1968.
Turner, Henry Ernest William, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Mowbray, London, 1954.
Westbury-Jones, J., *Roman and Christian Imperialism*, Kennikat Press, Port Washington, N.Y, 1971.
Wishart, Alfred Wesley, *Monks and Monasteries*, University Press, Chicago, 1902.
Wolfson, Harry Austryn, „Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism“, în *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), pp. 3–28.

9. DOCTRINA SFINTEI TREIMI

Greenslade, Stanley Laurence, *Church and State from Constantine to Theodosius*, S.C.M., London, 1954.
Holmes, Thomas Scott, *The Origin and Development of the Christian Church in Gaul During the First Six Centuries of the Christian Era*, Macmillan, London, 1911.
Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Leiden, 1954.
Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, San Francisco,

1978.
Labriolle, Pierre de., *History and Literature of Christianity: From Tertullian to Boethius*, Routledge, London, 1978.
Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
Legreton, Jules, *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea*, Burnes, London, 1939.
Lonergan, Bernard, *The Way to Nicaea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Darton, Longman & Todd, London, 1976.
McGiffert, Arthur Cushman, *The West from Tertullian to Erasmus*, vol. 2 din *A History of Christian Thought*, Scribner, New York, 1933.
Momigliano, Arnaldo, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon, Oxford, 1963.
Newland, G.M., *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Peter Lang, Berna, 1978.
Prestige, George Leonard, *God in Patristic Thought*, S.P.C.K., London, 1952.
_____, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, S.P.C.K., London, 1956.
Rahner, Karl, „Person“, în *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner *et al*., vol. 4, Herder, New York, 1969.
Stead, Christopher, *Divine Substance*, Clarendon, Oxford, 1977.
Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, tr. Charles Kessler, Weidenfeld, London, 1965.
Wolfson, Harry Austryn, *Faith, Trinity, Incarnation*, vol. 1 din *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

10. CRISTOLOGIA

Beck, Hans-Georg, *Kirche und Theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, Beck, München, 1959.
Bouyer, Louis, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Burns, London, 1963.
Burkitt, F.C., *The Religion of the Manichees*, University Press, Cambridge,

1925.
Frend, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Clarendon, Oxford, 1952.
_____, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, University Press, Cambridge, 1972.
Gray, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Brill, Leiden 1979.
Grillmeier, Alois, *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Sheed, New York, 1965.
Grillmeier, Alois şi Heinrich Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. 3 vol., Echter, Würzburg, 1951–1954.
Joseph, John, *Nestorians and Their Muslim Neighbors: A Study of Western Influence on Their Relations*, University Press, Princeton, 1961.
Raven, Charles Earle, *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*, University Press, Cambridge, 1923.
Richards, Jeffrey, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–752*, Routledge, Boston, 1979.
Scott, S. Herbert, *The Eastern Churches and the Papacy*, Sheed, London, 1928.
Smith, John Holland, *The Death of Classical Paganism*, Macmillan, New York, 1976.
Vine, Aubrey Russell, *An Approach to Christology*, Independent Press, London, 1948.
_____, *The Nestorian Churches*, Independent Press, London, 1937.
Ward, John William Charles, *Doctors and Councils*, Faith Press, London, 1962.
Willis, Geoffrey Grimshaw, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, S.P.C.K., London, 1950.

11. PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

Altaner, Berthold, *Patrology*, Nelson, Edinburgh, 1960.
Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, University Press, Oxford,

1976.
Frend, W.H C., *The Rise of the Monophysite Movement*, University Press, Cambridge, 1972.
Gray, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553): Studies in the History of Christian Thought*, vol. 20, Brill, Leiden, 1979.
Luibheid, Colin, „Theodosius II and Heresy“, în *Journal of Ecclesiastical History*, 16 (1965), pp. 13–38.
Ottley, Robert L., *The Doctrine of the Incarnation*, vol. 2, Methuen, London, 1896.
Polman, Andries Derk Rietema, *The Word of God According to St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids, 1961.
Sellers, Robert Victor, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, S.P.C.K., London, 1961.
Wallace, David H., „Heilsgeschichte, Kenosis and Chalcedon“, în *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Herbert Reich, Hamburg, 1967.

12. IMAGINI ȘI EREZIE

Alexander, Paul Julius, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Clarendon, Oxford, 1958.
Barnard, L.W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Brill, Leiden, 1974.
Martin, Edward James, *A History of the Iconoclastic Controversy*, S.P.C.K, London, 1930.
Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974 [ed. rom.: *Teologia bizantină: Tendințe istorice și teme doctrinare*, tr. Alexandru Stan, Nemira, București, 2011 – n. tr.].
Pelikan, Jaroslav, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, vol. 2 din *The Christian Tradition*, University Press, Chicago, 1974 [ed. rom.: *Spiritul creștinătății răsăritene (600–1700)*, vol. 2 din *Tradiția creștină*, tr. Nicolai Buga, Polirom, Iași, 2004 – n. tr.]
Sheldon-Williams, I.P., „The Pseudo-Dionysius“, în *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, University Press,

Cambridge, 1967.
Taylor, Henry Osborn, *The Medieval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vol., Macmillan, London, 1911.

13. NOI EREZII, NOI PROBLEME

Akeley, T.C., *Christian Initiation in Spain c. 300–1100*, Darton, London, 1967.
Chenu, Marie Dominique, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, University Press, Chicago, 1968.
Fahey, John F., *The Eucharistic Teaching of Ratramnus of Corbie*, St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1951.
Kidd, Beresford James, *The Later Medieval Doctrine of the Eucharistic Sacrifice*, ed. a 2-a, S.P.C.K, London, 1958.
Lietzmann, Hans, *Mass and the Lord›s Supper: A Study in the History of the Liturgy with Introduction and Further Inquiry*, tr. Robert Douglas Richardson, Brill, Leiden, 1979.
Macdonald, Allan John, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, Longmans, New York, 1930.
Moore, R.I., *The Birth of Popular Heresy*, Edward Arnold, London, 1975.
Palmer, Paul F. (ed.), *Sacraments and Forgiveness: History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences*, vol. 2 din *Sources of Christian Theology*, Newman Press, Westminster, Md., 1959.
Ruseh, William G., *The Later Latin Fathers*, Duckworth, London, 1977.
Ullmann, Walter, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, Archon Books, Hamden, Conn., 1967.
Weltin, Edward George, *The Ancient Popes*, Newman Press, Westminster, Md., 1964.

14. NOUA BISERICĂ ŞI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA, CRUCIADELE ŞI DUALISMUL

Bainton, Roland H., *Early and Medieval Christianity*, Beacon Press, Boston, 1962.
Coulton, G.G., *Inquisition and Liberty*, Heinemann, Toronto, 1938.

Cumming, G.J. şi Derek Baker, *Councils and Assemblie*s, University Press, Cambridge, 1971.

Dix, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Dacre, Westminster, 1945.

Döllinger, Ignatius von., *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, Burt Franklin, New York, s.d.

Garsoian, Nina G., *The Paulician Heresy*, Mouton, Haga, 1968.

Gaskoin, C.J.B., *Alcuin: His Life and Work*, Russell & Russell, New York, 1966.

Hahn, Christoph Ulrich, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11. und 13. Jahrhundert*, Steinkopf, Stuttgart, 1850.

_____, *Geschichte der neumanichaeischen Ketzer*, Steinkopf, Stuttgart, 1845.

Kibre, Pearl, *Scholarly Privileges in the Middle Ages: The Rights, Privileges, and Immunities of Scholars and Universities at Bologna, Padua, Paris, and Oxford*, Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1962.

Landgraf, Artur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 8 vol., Friedrich Pustet, Regensburg, 1952.

Lea, Henry Charles, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, Russell & Russell, New York, 1955.

Lépicier, Alexis, *Indulgences, Their Origin, Nature and Development*, Benziger, New York, 1928.

Loos, Milan, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tr. Iris Lewitova, Nijhoff, Haga, 1974.

Moorman, John, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1917*, Oxford University Press, New York, 1968.

Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1979.

Obolensky, Dmitri, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, University Press, Cambridge, 1948.

Ozment, Steven, *The Age of Reform, 1250–1550*, Yale University Press, New Haven, 1980.

Pelikan, Jaroslav, *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, vol. 3 din *The Christian Tradition*, University Press, Chicago, 1978 [ed. rom.:

Evoluţia teologiei medievale (600–1300), vol. 2 din *Tradiţia creştină*, tr. Silvia Palade, Polirom, Iaşi, 2004 – n. tr.].
Peters, Edward (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1980.
Reeves, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, S.C.M., London, 1976.
Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, 2 vol., University Press, Cambridge, 1968.
Russell, Jeffrey Burton, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1965.
Tuberville, Arthur Stanley, *Mediaeval Heresy and the Inquisition*, Crosby Lockwood and Son, London, 1920.
Waddell, Helen Jane, *The Wandering Scholars*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1955.
Williams, Watkin, *St. Bernard of Clairvaux*, University Press, Manchester, 1935.
Wild, Georg, *Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Steiner, Wiesbaden, 1970.

15. ERETICII PIOȘI

Cowdrey, H.E.J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, University Press, Oxford, 1970.
Elliott-Binns, Leonard, *The History of the Decline and Fall of the Medieval Papacy*, Archon Books, Hamden, Conn., 1967.
Greenway, George W., *Arnold of Brescia*, University Press, Cambridge, 1931.
Hyma, Albert, *The Brethren of the Common Life*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1950.
Leff, Gordon, *Heresy in the Middle Ages*, 2 vol., Barnes & Noble, New York, 1967.
McDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1954.
Russell, Jeffrey B., *Religious Dissent in the Middle Ages*, Wiley, New York, 1971.

Spitz, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.

16. reforma protestantă

Bainton, Roland (ed.), *Concerning Heretics, Attributed to Sebastian Castellio*, Columbia University Press, New York, 1935.

Blanke, Fritz, *Brothers in Christ*, Herald Press, Scottdale, Penn., 1961.

Hildebrandt, Franz, *Melanchthon: Alien or Ally?*, University Press, Cambridge, 1946.

Hillerbrand, Hans J., *The Protestant Reformation*, Macmillan, New York, 1968.

Huizinga, Johan, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper, New York, 1957 [ed. rom.: *Erasm*, tr. H.R. Radian, Humanitas, Bucureşti, 2007 – n. tr.].

Kot, Stanislas, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, tr. Earle Morse Wilbur, Beacon Press, Boston, 1957.

Lortz, Joseph, *The Reformation in Germany*, 2 vol., Herder, New York, 1968.

McNeill, John T., *The History and Character of Calvinism*, Oxford, New York, 1962.

Tavard, George Henri, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Harper, New York, 1960.

Walton, Robert C., *Zwingli's Theocracy*, University Press, Toronto, 1967.

Williams, George Huntston, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685*, Scholars Press, Chico, Calif., 1980.

17. EPOCA ORTODOXIEI

Conrad, Bergendoff, *The Church of the Lutheran Reformation: A History of Lutheranism*, Concordia, St. Louis, 1967.

Drummond, Andrew Landale, *German Protestantism Since Luther*, Epworth, London, 1951.

Franks, Robert S., *The Work of Christ: A Historical Study of Christian Doctrine*, Nelson, New York, 1962.

Klug, E.F., *From Luther to Chemnitz: On Scripture and the Word*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1971.
Leonard, Emile G., *A History of Protestantism: The Establishment*, Nelson, London, 1967.
Leube, Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, 1928.
Preus, Robert, *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Concordia, St. Louis, 1957.
Raitt, Jill (ed.), *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560–1600*, Yale University Press, New Haven, 1981.
Reu, Johann Michael, *In the Interest of Lutheran Unity: Two Lectures: Unionism and What Is Scripture and How Can We Become Certain of Its Divine Origin. Columbus*, Lutheran Book, Ohio, 1940.

18. PIETISM ȘI EREZIE

Chadwick, Henry (ed.), *Lessing's Theological Writings: Selections in Translation with an Introductory Essay*, Adam & Charles Black, London, 1956.
Deeter, Allen C., *An Historical and Theological Introduction to Philipp Jakob Spener's Pia Desideria: A Study in Early German Pietism*, University Press, Princeton, 1963.
Horst, Hermann, *Ketzer in Deutschland*, Kipenheuer und Witsch, Köln, 1978.
Jameson, J. Franklin (ed.), *Persecution and Liberty*, Century, New York, 1931.
Knox, R.A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the 17th and 18th Centuries*, Oxford, New York, 1950.
Miller, Samuel J.T., „Molanus, Lutheran Irenicist (1633–1722)“, în *Church History*, 22 (1953), pp. 197–218.
Roessle, Julius, *Von Bengel bis Blaumhardt: Gestalten und Bilder aus der Geschichte des Schwäbischen Pietismus*, Franz, Metzingen, 1960.
Scharlemann, Robert, „Theology in Church and University: The Post-Reformation Development“, în *Church History*, 33 (1964), pp. 23–33.
Towlson, Clifford W., *Moravian and Methodist: Relationships and*

Influences in the 18th Century, Epworth, London, 1957.
Walgrave, Jan Hendrik, *Unfolding Revelation: The Nature of Doctrinal Development*, Westminster Press, Philadelphia, 1972.
Wallmann, Johannes, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Mohr, Tübingen, 1970.

19. EREZIA ILUMINISMULUI

Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Georg Olms, Hildesheim, 1964.
Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, University Press, Cambridge, 1975.
Cockshut, A.O.J., *Religious Controversies of the Nineteenth Century: Selected Documents*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1966.
Cragg, Gerald Robertson, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought Within the Church of England 1660 to 1700*, University Press, Cambridge, 1950.
Creed, John Martin & John Sandwith Boyssmith, *Religious Thought in the Eighteenth Century: Illustrated from Writers of the Period*, University Press, Cambridge, 1934.
Dickens, Arthur Geoffrey, *The German Nation and Martin Luther*, Harper & Row, New York, 1974.
Garvie, Alfred E., *The Ritschlian Theology: Critical and Constructive*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902.
Goldmann, Lucien, *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*, tr. by Henry Maas, M.I.T. Press, Cambridge, 1968.
Harris, Horton, *David Friedrich Strauss and His Theology*, University Press, Cambridge, 1973.
_____, *The Tübingen School*, Oxford, London, 1975.
Livingston, James C., *Modern Christian Thought from the Enlightenment to Vatican II*, Macmillan, New York, 1971.
Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*, Scribner, New York, 1958.
Niebuhr, Richard R., *Schleiermacher on Christ and Religion*, Scribner, New York, 1964.
Patrick, Denzil G.M., *Pascal and Kierkegaard*, Lutterworth, London, 1947.

Reardon, Bernhard M.G. (ed.), *Liberal Protestantism*, Adam & Charles Black, London, 1968.
Tatlow, Tissington, *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland*, S.C.M., London, 1933.
Weinel, Heinrich, *Jesus in the Nineteenth Century and After*, T & T Clark, Edinburgh, 1914.

20. ORTODOXIA MIȘCĂRILOR DE REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

Baker, Derek, *Schism, Heresy and Religious Protest*, University Press, Cambridge, 1972.
Casserley, Julian Victor Langmead, *The Retreat from Christianity in the Modern World*, Longmans, New York, 1952.
Emerson, Roger L., „Heresy, the Social Order, and English Deism“, în *Church History*, 37 (decembrie 1968), pp. 389–403.
Glick, G. Wayne, „Nineteenth Century Theological and Cultural Influences on Adolf Harnack“, în *Church History*, 28 (iunie 1959), pp. 157–82.
Groff, Warren F. și Donald E. Miller, *The Shaping of Modern Christian Thought*, World, Cleveland, 1968.
Groh, John E., *Nineteenth Century German Protestantism: The Church as Social Model*, University Press of America, Washington, D.C, 1982.
Hasenhüttl, Gotthold și Josef Nolte, *Formen kirchlicher Ketzerbewältigung*, Patmos, Düsseldorf, 1976.
Krumm, John M., *Modern Heresies*, Seabury, Greenwich, Conn., 1961.
Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology*, Scribner, New York, 1958.
Opie, John (ed.), *Jonathan Edwards and the Enlightenment*, D.C. Heath, Lexington, Mass., 1969.
Rahner, Karl, *On Heresy*, Herder, New York, 1964.
Reardon, Bernard M.G., *Liberal Protestantism*,University Press, Stanford, 1968.
Schultz, Hans Jürgen, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte in Porträts*, Kreuz, Stuttgart, 1966.
Zahrnt, Heinze, *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*, tr. R.A. Wilson., Harcourt, Brace & World, New York, 1969.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library