

Ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ:
EXPRESIE A DREPTEI CREDINȚE
LA SINODUL I ECUMENIC DE LA NICEEA

Conf. dr. Vasile CRISTESCU

În studiile de mai bine de un secol despre originea și sensul folosirii termenului *ὁμοούσιος* în gândirea creștină s-a conturat o direcție ce avea ca premisă și scop al argumentării, pe de o parte, influența filosofiei asupra teologiei creștine, și prin aceasta asupra Sinodului I Ecumenic de la Niceea, și pe de altă parte, vorba de o influență decisivă a teologiei apusene asupra acestui Sinod, în formularea dogmei despre deoființimea Fiului cu Tatăl. Prin caracterul lor unilateral, concluziile la care au ajuns aceste studii nu exprimă însă profunzimea și complexitatea învățăturii despre deoființimea Fiului cu Tatăl, mărturisită la Sinodul I Ecumenic de la Niceea.

Unul dintre studiile despre *ὁμοούσιος*, ce avea să influențeze pe cele următoare¹, este cel al lui Theodor Zahn². Pentru Zahn, *ὁμοούσιος* de la Niceea afirmă unitatea numerică a unei substanțe unice închise în sine, existente numai o dată³. Punerea de semi-arieni pe aceeași treaptă a lui *ὁμοούσιος* cu ταύτουσιος ar privi, după Zahn, afirmația primară a hotărârii de credință⁴. Formula de la Niceea ar fi învins totuși în Răsărit în alt sens. În locul unității de ființă, la Sfântul Vasile cel Mare ar fi apărut identitatea de ființă, „și nu desprinderea Fiului de Dumnezeu, nu tendința politeistă” a fost văzută ca greșeală de bază, ci „cinstirea nedeplină a Fiului”⁵.

¹ F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, în „Theologie und Philosophie”, 44 (1969), p. 335.

² Theodor Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ *Ibidem*, p. 87.

Paralelismul urmărit de Zahn, în care, pe de o parte, vorbește de unitatea de ființă, iar pe de altă parte, de identitatea de ființă, ascunde în sine pericolul de a pleca în interpretarea lui *ὁμοούσιος* de la filosofia aristotelică. Prin deoființimea Fiului cu Tatăl, Sinodul de la Niceea ar fi afirmat o identitate numerică, în sensul substanței primare la Aristotel, în timp ce Sfântul Vasile ar fi înțeles afirmația în sensul aristotelic de substanță secundară.

Fr. Loofs a remarcat însă faptul că Aristotel nu cunoștea termenul *ὁμοούσιος*⁶. În *problema ὁμοούσιος* apare astfel prima dificultate, în sensul înțelegerii lui Zahn. Pentru Loofs, *ὁμοούσιος* este un termen clar⁷. El încearcă să redea însă această claritate prin termenii teologiei apusene. *Ὁμοούσιος*, spune Loofs, „nu înseamnă nimic altceva decât *ejusdem* sau *unius substantiae*. Așa îl traduc și îl explică, după Tertulian, latinii, care îl redau cu *consubstantivus* și *consubstantialis*”⁸.

Loofs recunoaște totuși dificultatea traducerii termenului *ὁμοούσιος* prin astfel de termeni: „Acest *ejusdem* sau *unius substantiae* are însă un sens considerabil deosebit, după cum este înțeles *οὐσία*, care la *ὁμούσια* (cele deoființă, n.n.) este aceeași”⁹. Loofs enumeră posibilitățile prin care s-a redat *οὐσία*: ea poate fi înțeleasă generic¹⁰, adică de la natura speciei. Atunci, în cazul celor deoființă (*ὁμούσια*) este vorba de mărimi numeric deosebite, care au aceeași ființă. *Οὐσία* poate fi înțeleasă și singular, ca ființă singulară. În acest sens, trupul lui Hristos le apare apolinaristilor deoființă cu Dumnezeuirea, deoarece acesta a format împreună cu ea o substanță (*οὐσία*)¹¹. „În acest caz, la *ὁμοούσιος* este vorba de o unitate numerică a două mărimi care sunt o *οὐσία*, însă înainte erau despărțite sau pot fi conceptual opuse.”¹²

Distincția această dublă nu epuizează însă posibilitățile de înțelegere a lui *ὁμοούσιος*. În sensul generic a înțeles și Origen toate

⁶ Fr. Loofs, *Patristica: ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, hg. von Hans Christof Brennecke und Jörg Ulrich, Berlin, 1999, p. 106. Ca dovadă, Loofs trimite la H. Bönitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.

⁷ Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 106.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 108.

¹² *Ibidem*.

sufletele oamenilor ca fiind deoființă. Ca emanații ale unui părinte primordial, eonii valentinienilor erau înțeleși ca deoființă. La gnostici, concepția generic-generativă oscilează spre o a treia, generic-partitivă¹³. Sensul generic partitiv al lui *ὁμοούσιος* „iese în evidență în gândirea maniheică, pentru care toate părțile masei de lumină ca lumină primordială erau văzute ca deoființă”. O a patra formă a omousiei generice este cea *generativ-comunitară*¹⁴. *Concepția singulară a lui ὁμοούσιος* se împarte într-una *real-singulară* și alta *personal-singulară*¹⁵.

Față de formula propusă de Loofs ca bază a acestor subdiviziuni, s-a observat just că criteriile care permit să se spună despre o ființă că este deoființă cu alta sunt mult mai variate decât a putut gândi Loofs¹⁶. De aceea, pentru C. Stead „sensul generic”, cu sugestia sa uniformizantă, trebuie văzut ca formulă ce trebuie abandonată¹⁷. Stead are dreptate să afirme acest lucru, căci dacă Loofs ar fi menționat și sensul înțelegerii corecte a lui *ὁμοούσιος* de către Sinodul I Ecumenic, în care este afirmată o deoființime conținută de persoane distincte, fără să se alunece în vreuna din înțelegerile unilaterale menționate mai sus, ar fi prezentat o formulă mult mai adecvată înțelegerii lui *ὁμοούσιος*.

Privitor la formula modernă „identitate numerică a substanței”, trebuie menționat faptul că astăzi ea este văzută în mod just ca lipsită de precizie¹⁸. C. Stead arată că, luată în forma „identitate numerică”, ea este în sine-însăși discutabilă¹⁹, chiar dacă folosirea ei se bizuie de obicei pe Aristotel. „Dacă spunem «identitate numerică a substanței», adăugăm un termen care rămâne nedefinit.”²⁰ Definită ca „substanță primară”, întreaga formulă trebuie să vorbească de o „identitate numerică”. Aceasta exclude însă orice fel de diferențiere²¹.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G.C. Stead, „Homousios” dans la pensée de Saint Athanase, în *Politique et théologie chez Athanase d' Alexandrie*, ed. de Ch. Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1974, p. 247.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

O altă interpretare a substanței ar sublinia, conform lui Stead, faptul că întreaga formulă afirmă că două sau mai multe lucruri sunt identice în ceea ce privește substanța lor, în funcție de o anumită dispoziție a realității lor depline. Substanța este astfel, înțeleasă ca „substanță secundară”. Astfel, doi oameni ar avea o identitate numerică de substanță, datorită faptului că aparțin împreună neamului omenesc.

În acest sens, J. Lebon a vrut să arate că *ὁμοούσιον*, așa cum este înțeles de Sfântul Atanasie cel Mare, nu înseamnă simpla unitate abstractă pe care o au indivizii din aceeași specie, ci indică „o unitate a ființei concrete”²². O astfel de unitate a ființei concrete se întâlnește în mod particular între tată și fiu. Mai mult decât atât, Lebon ajunge să spună că această „identitate numerică a ființei concrete” se aplică la toți membrii neamului omenesc: „Oamenii sunt consubstanțiali între ei prin unitatea sau identitatea numerică a părții lor materiale, trupul lor”²³.

Vrând să dovedească faptul că Sfântul Atanasie a învățat „identitatea numerică de substanță” între Persoanele divine, Lebon numește substanță numai „materia constitutivă”, cum ar fi, de pildă, trupul ființelor umane, mergând atât de mult în această direcție, încât afirmă identitatea persoanelor numai sub acest raport²⁴. „Lebon sfârșește deci prin a adopta o poziție care se aseamănă în mod ciudat cu cea pe care o atacase mai întâi.”²⁵

La întrebarea în ce împrejurări și pentru ce rațiuni a fost introdus termenul *ὁμοούσιος* de Sinodul I Ecumenic de la Niceea, răspunsurile date de istorici nu au ajuns la un acord deplin. Una dintre opiniile exprimate în trecut de cercetători, astăzi însă bucurându-se numai parțial de confirmare, este aceea că termenul *ὁμοούσιος* ar reflecta teologia occidentală a termenului *una substantia*, ce urcă până la Tertulian. Acesteia i se adaugă adesea mențiunea lui Osius, episcop de Cordoba și sfetnic al împăratului Constantin cel Mare

²² J. Lebon, *Le sort du „consubstantiel” nicéen*, în RHE, 47 (1952), p. 522.

²³ *Ibidem*.

²⁴ „Mai mult, el a golit de forța ei însăși expresia «identitate numerică»; vorbind de «identitatea numerică a ... trupurilor» el nu crede că oamenii nu au decât un trup, ceea ce ar fi un caz extrem de personalitate multiplă; el crede că trupurile umane sunt identice în privința formei lor umane” (G.C. Stead, *op. cit.*, p. 244).

²⁵ G.C. Stead, *op. cit.*, p. 244.

în probleme religioase. Osius ar fi reprezentat aspirațiile unanime, propunând termenul Sinodului. Afirmatia că influențele apusene au jucat un rol esențial în întocmirea mărturisirii de credință de la Niceea a fost făcută de Zahn²⁶, preluată apoi de A. Harnack²⁷, J. Gummerus²⁸, H. Krüger²⁹ și modificată de Loofs.

Krüger a prezentat o variantă a opiniei privitoare la influența apuseană asupra Sinodului I Ecumenic de la Niceea. Subliniind importanța teologiei apusene, el a afirmat că ceea ce poate ajuta la precizarea termenului este însăși circulația termenului la gnostici. Inițiativa teologică de a introduce termenul *ὁμοούσιον* în Simbolul de credință o atribuie Krüger împăratului Constantin.

Tot la Constantin se gândește și E. Schwartz, ca autor principal al lui *ὁμοούσιος*³⁰. *Ceea ce l-a împins pe Constantin să primească acest termen ar fi fost, conform lui Schwartz, absența oricărei afirmații teologice definite*³¹. *Ὁμοούσιος* ar fi permis izolarea lui Arie de partizanii lui, fără să impună o normă doctrinară articulată. Astfel ar fi dovedit faptul că *ὁμοούσιος* este mai curând inspirat de motive politice și mai puțin de cele teologice.

Lui Schwartz i se alătură F. Ricken, afirmând că termenul *ὁμοούσιος* a fost acceptat pentru că era respins de arieni: „În final, arienii au fost cei prin care *ὁμοούσιος* a ajuns în Simbolul de la Niceea”³². Adversarii lui Arie ar fi întors arma pentru ca *ὁμοούσιον*, respins de Arie și de partizanii lui, să fie ridicat ca stindard al dreptei credințe. Afirmatia aceasta se bazează pe o notiță a Sfântului Ambrozie, în care se spune că Eusebiu de Nicomedia, prieten al lui Arie, ar fi scris într-o epistolă către Sinodul de la Niceea: „*Si verum... dei filium et increatum dicimus ὁμοούσιον cum patre incipimus confiteri*” („Dacă într-adevăr... noi spunem că Fiul lui Dumnezeu

²⁶ Theodor Zahn, *op. cit.*, p. 225 ș.u.

²⁷ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, 4. Auflage, Darmstadt, 1964, p. 230.

²⁸ J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantinus*, Leipzig, 1900.

²⁹ H. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, Tübingen, 1905.

³⁰ E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Nachdruck der 2. Aufl. (1936), Darmstadt, 1969, p. 140.

³¹ *Ibidem*.

³² F. Ricken, *op. cit.*, p. 95.

este necreat și începem să vădăm că este *ῥμοοῦσιον* [deoființă] cu Tatăl”³³.

După Sfântul Ambrozie, Părinții ar fi primit acest cuvânt în mărturisire pentru a tăia capul ereticilor chiar cu sabia pe care ei înșiși au scos-o din teacă³⁴. Cu toate că Părinții au trebuit să combată erezia lui Arie la Sinodul I Ecumenic, trebuie arătat că ceea ce se omite este faptul că lupta pentru înțelegerea corectă a lui *ῥμοοῦσιος* a avut o istorie anterioară. De aceea, a înțelege *ῥμοοῦσιος* ca o simplă replică, în sensul că arienii înșiși ar fi pus, prin polemica lor, în gura adversarilor cuvântul, apare pe acest fond ca o „soluție prea ușor de înțeles”³⁵. „Importanța pe care tradiția Bisericii a avut-o în Biserica veche, nu în ultimul rând în dezvoltarea teologiei ortodoxe față de «înnoirile ereziei», nu ar trebui în nici un caz subestimată. Acest fapt este valabil mai întâi în formularea unei definiții de credință atât de importante, precum cea de la Niceea, care conform dorinței lui Constantin trebuia să servească drept bază unitară pentru întreaga Biserică.”³⁶

H. Lietzmann arată că termenul *ῥμοοῦσιος* circula în Orient³⁷ și a primit o întrebuințare locală exprimând reacția unui monarhianism popular împotriva doctrinei pluraliste a lui Origen. Lietzmann este, însă, de acord cu Schwartz în ceea ce privește influența împăratului Constantin asupra Sinodului. Alți cercetători au arătat că termenul a fost introdus ca reacție împotriva unei tendințe triteiste ce afirmă că Tatăl, Fiul și Duhul sunt trei *ousii*. Doctrina aceasta ajunge la cunoștința lui Osius, cu puțin timp înainte de Sinod.

În ceea ce privește opinia după care *ῥμοοῦσιος* ar fi fost introdus de Sinodul I Ecumenic ca să exprime forma unei teologii trinitare ce se impusese în Apus, trebuie arătat că o astfel de opinie nu poate fi susținută. Ca să dovedească totuși rolul decisiv al lui

³³ Ambrosius, *De fide*, III, 15, 125, P. L. 16, 614 B.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ W. Bienert, *Das vornicaenische ῥμοοῦσιος als Ausdruck der Recht-gläubigkeit*, în Idem, *Werden der Kirche – Wirken des Geistes*, hg. von U. Kühneweg, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1999, p. 85.

³⁶ *Ibidem*, p. 86.

³⁷ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. III, 3. Aufl., Berlin, 1961, p. 107. Prin aceasta, Lietzmann respinge opinia că *ῥμοοῦσιος* ar reflecta teologia occidentală a termenului *una substantia*.

Osius, cercetători mai noi, precum J.N.D. Kelly, fac referire la Sfântul Atanasie cel Mare, afirmând că acesta pare să fi văzut în Osius pe singurul „creator responsabil al mărturisirii”³⁸.

Semnificativ pare, după Kelly, locul în care Sfântul Atanasie, cu prilejul explicației privitoare la motivul pentru care arienii încearcă să facă din Osius, ajuns la vârstă înaintată, țap ispășitor, exclamă: „Când a existat un Sinod la care el să nu fi preluat conducerea și prin opiniile lui să nu aducă pe toți de partea lui?”³⁹. Într-un alt loc, Sfântul Atanasie spune: „El [Osius] a fost cel ce a expus credința primită la Niceea”⁴⁰.

În prima sa lucrare de cercetare istorică⁴¹, A.M. Ritter a stat mult sub influența interpretării lui Zahn, ca urmare căreia introducerea lui *ὁμοούσιον* la Niceea trebuie atribuită influențelor apusene (Osius), termenul fiind înțeles ca traducere a expresiei lui Tertulian *unius* sau *eiusdem substantiae*, ca expresie a „unității numerice” a unei ființe divine închise în sine. Mai târziu, Ritter și-a schimbat orientarea: „În loc de aceasta, se pare că, între timp, trebuie văzut cu totul îndoielnic faptul că problema «identității numerice» a Tatălui și a Fiului a stat spre dezbateră în mod special la Sinodul de la Niceea”⁴².

Afirmația după care Osius de Cordoba a propus termenul *ὁμοούσιος* Sinodului I Ecumenic nu este convingătoare. Scriitorul arian Filostorgiu afirmă că Osius și Alexandru de Alexandria „au fost de acord să exprime deoființimea Fiului cu Tatăl” (*ἀνομολογησαι παρασκευάσαι ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τον υἱόν*)⁴³. Filostorgiu, însă, îl arată pe Alexandru ca preluând inițiativa, nu pe Osius. De asemenea, nu reiese faptul că el vizează termenul *ὁμοούσιος*. Aceasta ar putea fi o formulă prescurtată, ce ar echivala cu expresia: „pentru a adopta o teologie antiariană”⁴⁴.

³⁸ J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1972, pp. 248-249.

³⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *De fuga*, 5, P.G. 25, 149.

⁴⁰ Idem, *Hist. Ar.*, 42, P.G. 25, 744.

⁴¹ A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen, 1965.

⁴² Idem, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen*, în „Charisma und Caritas”, Göttingen, 1993.

⁴³ Chr. Stead, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁴ *Ibidem*.

Argumentul adus de unii cercetători pentru a face opinie comună în privința rolului de sftenic teologic al lui Osius pentru împăratul Constantin cel Mare, și prin aceasta și poziția lui de conducător la Sinodul de la Niceea, bazat pe cuvintele Sfântului Atanasie, rediate mai sus de Kelly, nu poate fi nici el convingător, deoarece Sfântul Atanasie indică în termeni vagi că Osius „era în favoarea Simbolului” (*οὐτὸ καὶ τὴν ἐν Νικαία πίστιν ἐξέθετο*)⁴⁵. Acest aspect arătat de Sfântul Atanasie este de mare importanță pentru noi, deoarece numai așa poate fi văzută în claritatea ei afirmația făcută de Sfântul Vasile cel Mare că autorul mărturisirii de la Niceea este episcopul Hermogene al Cezareei Capadociei⁴⁶. Este posibil ca o comisie formată din mai mulți episcopi să fi fost însărcinată cu redactarea Mărturisirii de la Niceea. Totodată, nu lipsesc motive de a-i atribui împăratului Constantin o judecată originală în materie de teologie⁴⁷.

Față de accentuarea unilaterală cu privire la dorința de putere a împăratului Constantin pe care ar fi impus-o la Niceea, așa cum o prezintă Schwartz⁴⁸, H. Kraft a arătat în mod just că împăratul era condus de motive teologice când a contribuit la primirea lui *ὁμοούσιον* la Sinodul I Ecumenic de la Niceea: „Constantin a înțeles *homousios* cu totul independent de teologia occidentală a lui Osius”⁴⁹.

Tot astfel au înțeles poziția împăratului și cercetătorii mai noi, precum W. Bienert: „Fără îndoială, Constantin a legat de *ὁμοούσιος* propriile idei teologice, după cum din interpretarea sa (dată, *n.n.*) termenului i-a devenit clar lui Eusebiu de Cezareea”⁵⁰. Conform lui Bienert, dacă plecăm de la faptul că reprezentanții occidentali au stat închiși în spatele lui Osius și al trimișilor episcopului de Roma, deoarece cu greu puteau să urmărească dezbaterile purtate în limba greacă cu episcopii răsăriteni, atunci comportarea împăratului la Sinod apare în altă lumină: „Intervenția sa pentru *ὁμοούσιος* nu

⁴⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Hist. Ar.*, 42, P.G. 25, 744.

⁴⁶ Basilius Magnus, *Ep. 8; Ep. 263, 3; Ep. 244, 9*, apud W. Bienert, *op. cit.*, p. 77, nota 20.

⁴⁷ H. Kraft, *Omoousios*, ZKG 66 (1954), p. 1-24.

⁴⁸ „Cu Simbolul niceean împăratul le-a impus episcopilor o formulă de credință teologică” (E. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, Berlin, 1959, p. 210).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁰ W. Bienert, *op. cit.*, p. 80.

mai are loc ca act de stăpânire a unui monarh posedat de putere, care probabil se încălzește dintr-o dispoziție pentru un cuvânt scilicet, pentru ca apoi să o impună numai pentru a demonstra cine este stăpânul în țară, chiar în problemele de teologie. Dimpotrivă, Constantin a putut să privească corect raporturile de forță la Sinod, înainte de folosirea intervenției sale personale pentru a ajunge la un posibil vot unitar al Bisericii. Acest procedeu ar corespunde mai mult altei atitudini a împăratului față de Biserică, dacă ne gândim, de exemplu, la disputa donatistă, în care el nu a jucat în nici un fel rolul unui tiran posedat de putere”⁵¹.

Însă poziția împăratului în privința folosirii termenului *ἰσοουσιδ* nu se înscrie pe linia gnosticilor, așa cum crede Kraft când afirmă că pentru Constantin termenul are semnificație gnostică⁵²; pe de o parte, „acesta întărește originea lui Hristos din Ființa lui Dumnezeu”⁵³, iar pe de altă parte, spunând că împăratul Constantin accentuează monarhia Tatălui. În nici un caz, nu se poate admite concluzia lui Kraft că „împăratul Constantin era pentru amândouă”⁵⁴ sau cea a lui Bienert – consecvent cu predecesorii săi Loofs⁵⁵ și Lietzmann⁵⁶ – că împăratul s-a sprijinit pe tradiția apuseană, în special pe cea a Bisericii din Roma, și că acesteia trebuie să-i fi aparținut și *ἰσοουσιδ*⁵⁷.

Pentru înțelegerea corectă a poziției împăratului, trebuie avut în vedere faptul că acesta cunoștea greaca⁵⁸ și că putea să consulte pe episcopii răsăriteni în problema *ἰσοουσιδ* chiar înainte de Sinodul de la Niceea. O dovadă puternică pentru aceasta stă mărturia lui Eusebiu de Cezareea, care, în epistola către Biserică sa, vorbește de acești episcopi învățați ce foloseau chiar înainte de Niceea termenul *ἰσοουσιδ*, atunci când vorbeau de raportul Tatălui cu Fiul:

⁵¹ *Ibidem*, pp. 81-82

⁵² H. Kraft, *op. cit.*, p. 24.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ F. Loofs/K. Aland, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 6. Aufl., Tübingen, 1959, p. 189: „Specific Niceei este originea apuseană“ (*Ibidem*).

⁵⁶ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. III, 3. Aufl., Berlin, 1961, p. 101: „Ca occidental, Constantin nu cunoscuse încă creștinismul Răsăritului“ (*Ibidem*).

⁵⁷ W. Bienert, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁸ *Ibidem*.

„Ni s-a părut drept să confirmăm acest termen, după ce a fost înțeles în acest fel, în special pentru că noi am știut de la câțiva învățați mai în vârstă, episcopi și scriitori minunați, că în învățătura despre Dumnezeu cu privire la Tatăl și Fiul, ei au folosit termenul «deoființă»⁵⁹.

În interpretarea dată termenului, așa cum relatează Eusebiu de Cezareea, împăratul accentuează faptul că *ὁμοούσιον* nu trebuie înțeles materialist, în sensul unei despărțiri sau a unei separări a Fiului de Tatăl: „Față de credința prezentată de noi nu a fost loc de controversă, ci chiar preaiubitul de Dumnezeu, împăratul nostru, a adevărit el însuși primul că aceasta conține ceea ce este corect. El a consimțit că tot așa crede și el însuși și a poruncit tuturor să aprobe această credință, să subscrie articolele de credință și să se unească în aceasta; numai un singur cuvânt, *ὁμοούσιον*, ar trebui adăugat, pe care el însuși l-a explicat prin următoarele cuvinte: Fiul nu este numit «deoființă» având în vedere o pătimire trupească, El nu Se naște nici prin împărțire, nici prin despărțire de Tatăl, căci este cu neputință ca o natură imaterială, spirituală și netrupească să se supună unui afect trupesc oarecare, ci este potrivit să înțelegem toate acestea ca o taină dumnezeiască și negrăită⁶⁰. Așadar, împăratul Constantin vede în *ὁμοούσιον* expresia care păstrează taina unității Tatălui și a Fiului, în final fiind o taină negrăită.

În privința poziției teologice a lui Osius, nu posedăm nici o dovadă scrisă și nici vreuna cu privire la capacitatea lui de a avea o inițiativă ce ar arăta spre teologie, în domeniul Bisericii de Răsărit. Chiar dacă epistola Sinodului de la Antiohia poartă marca autorului ei, văzut în persoana lui Osius, capabil să aplaneze o dispută, aceasta expune o teologie practică⁶¹. În plus, după cum bine observă F. Ricken, „din relatările păstrate despre procedeele de la Niceea ar

⁵⁹ Eusebiu de Cezareea, *Brief des Eusebius von Caesarea an seine Kirche über die Synode von Nicaea*, în *Athanasius Werke*, Dritter Band, Erster Teil: „Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites”, hg. von H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen und A. Wintjes, 3. Lieferung, Berlin, 2007, p. 107. B. Lohse nu are în vedere această mențiune importantă a lui Eusebiu de Cezareea atunci când spune: „Cuvântul-cheie hotărâtor al mărturisirii niceene, adică *homousios* (deoființă), provine de la nimeni altul decât de la împăratul însuși. Până astăzi, nu este clar de unde a luat acest cuvânt cheie” (*Epochen der Dogmengeschichte*, Hamburg, 1994, p. 59).

⁶⁰ Eusebiu de Cezareea, *Brief des Eusebius von Caesarea an seine Kirche über die Synode von Nicaea*, în col. cit., p. 106.

⁶¹ Chr. Stead, *op. cit.*, p. 236.

putea fi greu de dovedit faptul că Părinții sinodali au înțeles *homousios* în sensul în care este recomandată folosirea lui *ὁμοίᾳ* în întrebările lui Osius din Antiohia⁶². De altfel, Osius nu a scris lucrări teologice și nici tratate trinitare. Isidor de Sevilla menționează o lucrare cu titlul *Epistula de laude virginitatis* și un *Opus de interpretatione vestium sacerdotalium*⁶³, care însă s-au pierdut.

Nu știm nimic despre nivelul formării sale teologice. După noile cercetări, Osius de Cordoba este cel căruia îi este făcută dedicația pe care Calcidius a scris-o înaintea traducerii și comentariului său făcut *Timaeos*-ului lui Platon⁶⁴. Cu aceasta cad toate încercările făcute pe baza acestei dedicații de a-l prezenta pe Osius ca un cunosător foarte bun al gândirii filosofice și teologice grecești⁶⁵.

Astfel, este greu de admis că Osius poartă responsabilitatea introducerii teologiei occidentale, atâta timp cât nu făcuse nimic la Sinodul de la Antiohia, unde avea o autoritate incontestabilă. Eusebiu de Cezareea vorbește, cu o supărare greu de ascuns, despre cei care, „sub pretextul de a adăuga termenul *homousios*”, au redactat textul final al Simbolului de credință de la Niceea. Când vorbește despre Osius, el își schimbă tonul, flatându-l, prezentându-l ca artizan al păcii și garant al politicii lui Constantin⁶⁶. Însă, chiar dacă s-ar demonstra că responsabilitatea introducerii termenului *ὁμοούσιό* îi revine lui Osius, aceasta nu demonstrează și faptul că o astfel de inițiativă viza exprimarea teologiei occidentale. Dimpotrivă, această introducere ar fi putut avea loc ca reacție împotriva folosirii a „două” sau „trei substanțe” atunci când era vorba de persoanele trinitare, lucru remarcat de Osius la Narcis și Eusebiu⁶⁷.

⁶² F. Ricken, *op. cit.*, p. 334, nota 26. „Reținerea Răsăritului față de *omousios* poate fi clarificată probabil mai deplin datorită rezonanței gnostice a cuvântului și ideilor materialiste date de acesta” (*Ibidem*).

⁶³ Isidor, *De viris illustribus*, 5, P.L. 83, 1096 A.

⁶⁴ *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus (Plato Latinus)*, 2 ed., London, 1975.

⁶⁵ V.D. De Clerq, în *Ossius of Cordova*, Washington, 1954, încearcă să dovedească faptul că Osius are o cunoaștere extraordinară a limbii grecești. Dar Gelasius spune, în *Istoria bisericească*, II, 12; XV, 1 (*Kirchengeschichte*, ed. G. Loeschke/M. Heinemann, GCS, Berlin, 1918), că Osius a numit la Niceea un traducător.

⁶⁶ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, II, 63, apud G.H. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin und Leipzig, 1935.

⁶⁷ Eusebiu de Cezareea, *Contra Marcelus*, I, 4, 31, 53, apud G.H. Opitz, *op. cit.*, p. 19.

Se pune întrebarea dacă există motive puternice pentru a crede că *ὁμοούσιό* a fost primit în comun în mediile vorbitoare de greacă din Apus, ca expresie a teologiei lor trinitare. Asupra acestui aspect nu există însă ceva cert. În privința studiului tradiției latine, acesta trebuie să înceapă cu Tertulian. S-a remarcat faptul că Tertulian nu se servește în mod obișnuit de nici o expresie latină modelată pe *ὁμοούσιό*⁶⁸. În plus, cercetările mai noi au arătat că nu există nici o legătură între formulele trinitare ale lui Tertulian, *una substantia*, *unius substantiae*, și *ὁμοούσιό*, prin care Tertulian ar exprima unitatea în Dumnezeu, așa cum credea Loofs.

Dimpotrivă, o astfel de afirmație nu poate fi admisă, deoarece traducerea latină a termenului grec *ὁμοούσιό* este *consubstantivus* sau *consubstantialis*, adică chiar acel termen pe care Tertulian îl arată ca aparținând adversarilor săi gnostici⁶⁹. În sens invers, redarea în greacă a expresiei folosite de Tertulian *una substantia* sau *unius substantiae* nu este *ὁμοούσιό*, ci dimpotrivă: *μία οὐσία* sau *μία ὑπόστασις*. Această expresie nu se află însă în Mărturisirea de credință a Sinodului I Ecumenic de la Niceea.

Există însă și alte motive care nu permit echivalarea termenului *ὁμοούσιό* cu *una substantia*. Astfel, cea mai veche traducere latină păstrată până astăzi a Mărturisirii de la Niceea păstrează termenul grec în transliterare: *unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt „omousion”* („De aceeași ființă cu Tatăl, după cum spun grecii «deoființă»”)⁷⁰. Ceea ce-l împiedică să dobândească o semnificație în domeniul limbii latine este, după H. Kraft, „neputința de a fi tradus” (*Unübersetzbarkeit*)⁷¹. „Chiar și în traducerea sa latină, arată H. Lietzmann, el nu este cunoscut ca termen teologic în circulație.”⁷² Pe de altă parte, dacă ar fi existat un termen latin original, n-ar mai fi fost nevoie de transliterare.

⁶⁸ Chr. Stead, *op. cit.*, p. 237.

⁶⁹ Tertulian, *Adversus Valentianianos*, 12, 5; 18, 1; 37, 2, ed. A. Kroymann/E. Evans, CChr. SL 2, Turnhout, 1954, p. 50.

⁷⁰ Hilarius de Poitiers, *Coll. Antiar.*, 150, 11, și II, 10, în CSEL, nr. 65, Wien, 1957, p. 42.

⁷¹ H. Kraft, *op. cit.*, pp. 6 ș.u.

⁷² H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 107. Același lucru îl afirmă W. Bienert, când spune că, în calitate de „cuvânt în circulație, forma latină nu este cunoscută” (W. Bienert, *op. cit.*, p. 82).

Că *ὁμοούσιος* este redat cu *unius substantiae* în atestările apusene ale Sinodului de la Niceea, pe lângă transliterare, nu poate fi luat ca argument împotriva imposibilității acestei traduceri de după Sinodul de la Niceea. La Sfântul Ilarie de Pictavium și Grigorie, traducerea se bazează pe interpretarea cuvântului, așa cum era obișnuința după redescoperirea lui de la mijlocul secolului al IV-lea. La Sardica, Sinodul de la Niceea a primit o interpretare marcată mult de concepția lui Marcel de Ancyra. În funcție de acest fond, *ὁμοούσιος* a putut fi redat cu *unius substantiae*. Rămâne astfel dovedit faptul că înainte de 357 nu există versiuni latine ale Mărturisirii de la Niceea.

La rândul lui, retorul roman Marius Victorinus discută în scrierea sa *Adversus Arium* posibilitățile multiple de traducere a termenului *ὁμοούσιος* în latină. Și în cazul lui Victorinus, dacă ar fi existat un termen latin original pentru *ὁμοούσιος*, nu ar fi fost nevoie de analiza multiplelor posibilități de traducere a lui. Față de adversarii lui, care pretind că traduc cuvântul în latină⁷³, Victorinus vrea însă să țină strâns de termenul grec. El arată că termenul ar putea fi tradus oricum foarte greu în latină: *Latine, inquit, dicatur. Quia difficile dicitur, ideo expetitis*⁷⁴. Aceste cuvinte arată clar că nu exista o întrebuintare originară din Apus a termenului *ὁμοούσιος*. Dacă ar fi existat, autorii s-ar fi putut întoarce la echivalentele latine.

În acest sens, trebuie avut în vedere faptul că în textul latin al simbolului Sinodului de la Sardica, din 342, se află expresia *una substantia*, însă în textul anterior grecesc nu se află termenul *ὁμοούσιος* ci *μία ὑπόστασις*. Din nou iese în evidență faptul că echivalarea lui *ὁμοούσιος* cu *una substantia* nu poate fi dovedită din izvoare.

La început, Mărturisirea de la Niceea s-a răspândit într-un spațiu foarte restrâns în Imperiul de Apus. Dovada acestui fapt se află la Sfântul Ilarie de Pictavium, care spunea că până la începutul exilului său în Răsărit nu a auzit niciodată de Mărturisirea de credință de la Niceea: *Regeneraturus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam nunquam nisi exulaturus audivi: sed homousii et homoeusii intelligentiam Evangelia et Apostoli intima-verunt* („Mai înainte de a fi renăscut și rămânând în episcopat pentru

⁷³ Marius Victorinus, *Adversus Arium*, II, 9, in CSEL nr. 83, ed. of P. Henry/ P. Hadot, 1971, 1, p. 183.

⁷⁴ *Ibidem*.

multă vreme, nu am auzit niciodată înainte de a fi exilat de credința de la Niceea; dar înțelegerea lui *homousios* și a lui *homiouios* mi-au venit la cunoștință prin Evangheliile și Apostoli⁷⁵).

Pe baza acestei informații, ca și pe faptul că Sinodul I Ecumenic de la Niceea s-a încheiat cu o anatematismă, W. Bienert ajunge să tragă concluzia că Mărturisirea Sinodului nu a putut să se impună în comunități, de exemplu în serviciul liturgic sau în Botez⁷⁶. „Chiar de aceea ea a fost un document de teologie și obiect de dispute teologice pentru problema drepte credințe, dar nici un fel de mărturisire a comunității. O astfel de mărturisire Niceea nu a devenit niciodată.”⁷⁷

Bienert nesocotește însă faptul că Mărturisirea de la Niceea nu este, înainte de toate, un simplu „document de credință și obiect de dispute teologice”, ci o definiție de credință (*μάρτυριον*), așa cum este numită în unele documente. Chiar dacă teologi ortodocși ca A. Spassky recunosc că „în practica slujbelor divine, a catehizării și a Botezului ea n-a fost aplicată, întrucât era lipsită de un număr de articole necesare, ca cele despre Biserică, Botez, învierea morților, viața viitoare”⁷⁸, totuși învățătura despre raportul Tatălui cu Fiul exista mărturisită corect în viața Bisericii de la început, după cum de la început era mărturisită corect și dogma Sfintei Treimi, care „avea în conștiința Bisericii același conținut ca cel precizat de Sinoade, dar fiind cunoscută numai într-o expresie generală”⁷⁹. „Biserica știa pe baza Sfintei Scripturi și a mărturisirilor de la Botez că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt egali în toate și uniți, dar nu Se confundă întreolaltă”⁸⁰.

Bienert acceptă că pentru *ὁμοούσιος* a trebuit să existe o tradiție de credință în Biserica de dinaintea Sinodului de la Niceea sau în una din Bisericile locale, fără de care primirea lui la Sinod ar fi fost cu greu posibilă⁸¹. El vede dovada existenței acestei tradiții

⁷⁵ Hilarius de Poitiers, *De Synodis*, 91, P.L. 10, 545 A.

⁷⁶ W. Bienert, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁸ A. Spassky, *Istoria mișcărilor trinitare în epoca Sinoadelor Ecumenice*, I, 1906, pp. 613-614, apud pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1964, p. 550.

⁷⁹ Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei...*, p. 553.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ W. Bienert, *op. cit.*, p. 87.

în Biserică „chiar atunci când poate nu era cunoscută peste tot îndeajuns”⁸², în cuvintele lui Eusebiu, menționate mai sus, despre episcopii învățați și vestiți și scriitorii din timpuri mai vechi, care au folosit *ὁμοούσιος* cu privire la raportul dintre Tatăl și Fiul.

El afirmă că prin episcopii din vechime la care se referă Eusebiu trebuie să fie cei doi Dionisie, Dionisie cel Mare din Alexandria și Dionisie din Roma, ambii de la mijlocul secolului al III-lea. Ca dovadă a dreptei credințe, termenul *ὁμοούσιος* apare după Bienert numai în disputele trinitare legate de numele acestora⁸³. Celelalte dovezi ar fi numai trepte premergătoare acestui drum fără relevanță clară pentru Biserică, iar în dovezile de mai târziu din perioada preniceeană ar fi vorba aproape mereu de dispute cu acest termen ce stătea la teologiei răsăriteni adesea sub bănuiala de a învăța un monarhianism modalist, în sensul lui Sabelie. Această problemă ar fi întâlnită și în disputa dintre cei doi Dionisie⁸⁴.

Deși acceptă o tradiție preniceeană a lui *ὁμοούσιος*, Bienert ajunge totuși printr-o astfel de interpretare să afirme că rădăcinile lui „trebuie să fie în realitate în Vest, probabil în Roma”⁸⁵. În plus, acest fapt ar putea fi recunoscut în disputa dintre Alexandria și Roma. În mod paradoxal însă, Bienert postulează această recunoaștere a lui *ὁμοούσιος* „chiar dacă expresia însăși nu poate fi dovedită în partea romană”⁸⁶.

Relatările disputei dintre cei doi Dionisie se află la Eusebiu de Cezareea, Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Vasile cel Mare. Tot ei au transmis și fragmente din scrierile celor doi episcopi. Într-o epistolă trimisă colegului său din Roma aflat încă în funcție, papa Sixtus al II-lea (257-258), epistolă redată de Eusebiu, Dionisie al Alexandriei îl informează de anumite greutăți cauzate de izbucnirea unei controverse în provincia Pentapolis, din Libia: „Învățătura care se răspândește în Ptolemaida din Pentapolis este nelegiuită și plină de blasfemii față de Atotputernicul Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos; ea conține multă necredință cu privire la Fiul Său, Unul Născut și Cel mai întâi născut din toată zidirea, Cuvântul făcut

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem*, p. 88.

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.*

trup, și multă necugetare despre Duhul Sfânt. Când din amândouă părțile mi-au sosit lămuriri scrise și frații au voit să discute cu mine problema, am scris atât cât am putut câteva epistole și am dat mai mult o explicație didactică, a cărei copie o adaug epistolei mele către tine.”⁸⁷

În introducerea la acest fragment, Eusebiu scrie că în învățătura greșită amintită era vorba de sabelianism. Când Dionisie de Alexandria a luat măsuri constrângătoare pentru a nimici mișcarea, conducătorii grupeii sectare s-au îndreptat cu o plângere formală către episcopul roman, în care, printre altele, pretextau că Dionisie de Alexandria refuză să spună că Fiul ar fi *ὁμοούσιος* cu Tatăl⁸⁸. Kelly afirmă că Dionisie pare a fi un apărător zelos al teologiei lui Origen⁸⁹. El arată ca sigur faptul că sabelienii reprezentau o variantă foarte veche a monarhianismului, care-L considerau pe Iisus Hristos o apariție pământească a ființei divine⁹⁰. „Predispoziția origenistă cu deosebirea celor trei ipostasuri și cu tendința sa de a subordona pe Fiul le apărea demnă de condamnare. Când s-au referit la *omousios* ca soluție a lor, afirmau prin aceasta că ființa sau natura Fiului este identică cu ființa sau natura Tatălui. De aceea, modul în care ei s-au referit la *omousios* în plângerea lor către Papă este de cea mai mare însemnătate.”⁹¹

În disputa aprinsă, Dionisie arată unde sunt problemele ce stau la baza acesteia. „Explicația mai mult didactică” pe care o menționează a trezit bănuială față de ortodoxia învățăturii lui. Într-un fragment al epistolei transmise în latină se arată că Dionisie Alexandrinul accentua atât de mult deosebirea dintre Tatăl și Fiul, încât a putut să-L numească pe Fiul ceva creat (*ποίημα*), exprimând raportul dintre Tatăl și Fiul cu ajutorul imaginilor viei și mlădițelor, precum și cu cea a constructorului de corăbii și bărci⁹².

Fragmentul acesta este, de fapt, un citat al lui Dionisie, aflat într-o scriere a episcopului arian Atanasie de Anazarbus⁹³. Pentru

⁸⁷ Eusebiu, *Historia ecclesiastica*, VII, 6, apud W. Bienert, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁸⁸ Kelly, *op. cit.*, p. 244.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² W. Bienert, *op. cit.*, p. 89.

⁹³ Sfântul Atanasie cel Mare, *De Sententia Dionysii*, 4, 2, P.G. 25, 484.

a afla însă adevărul, trebuie să mergem la Sfântul Atanasie cel Mare, care în lucrarea sa *De Sententia Dionysii* arată adevărata învățatură a lui Dionisie de Alexandria: „Pentru că în afară de aceasta ei îl acuză că spune că Fiul ar fi una dintre creaturi și nu deoființă cu Tatăl, el îi respinge pe aceia, din nou, în prima carte: «Atunci când am menționat, m-am gândit în afară de aceasta la câteva lucruri create și făcute și am indicat repede exemple prea nefolositoare din acest domeniu, când am spus că nici planta și nici grădina, nici barca nu sunt precum Ziditorul»⁹⁴. «Mai târziu, m-am ocupat cu exemple cuvenite și mai potrivite și am primit cu amănuntul pe cele mai adevărate, în care am descoperit diferite dovezi suplimentare, pe care ți le-am scris într-o altă epistolă, prin care am respins reproșul făcut de ei împotriva mea, pentru că acesta este o minciună, ca și când eu nu aș fi spus că Hristos este deoființă cu Dumnezeu. Căci atunci când spun că nu am găsit nicăieri acest cuvânt în Sfânta Scriptură și nu am citit, totuși ideile mele tănuite de ei nu se abat de la această înțelegere. Căci eu am citat posteritatea umană care totuși este omogenă și am spus că, în general, părinții sunt deosebiți de copii în măsura în care ei nu sunt înșiși copii sau nu ar trebui să existe nici părinții, nici copiii»⁹⁵.

Într-un alt loc, Sfântul Atanasie cel Mare pune din nou în evidență învățătura lui Dionisie privitoare la Persoanele Sfintei Treimi și relațiile dintre ele: „Căci și la o altă bănuială a celor ce spun că, atunci când numește pe Tatăl, Dionisie nu se adresează Fiului, și invers, când numește pe Fiul nu se adresează Tatălui, că desparte pe Fiul de Tatăl, Îl îndepărtează și-L separă, el răspunde și rușinează pe aceia când spune în cartea a doua: «Fiecare din denumirile date de mine este nedespărțită și nedezipită de cea mai mult învecinată. Am numit pe Tatăl și, înainte de a-L introduce pe Fiul, L-am arătat deja în Tatăl. Am introdus pe Fiul și, în caz că nu am numit deja mai înainte pe Tatăl, totuși El este deja întreg inclus în Fiul. Am adăugat pe Duhul Sfânt, dar am arătat, totodată, de unde și prin cine vine El. Aceștia nu știu că nici Tatăl nu poate fi îndepărtat de Fiul ca Tată, căci numele presupune relația, nici Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl. Căci modul de adresare, „Tatăl”, face clară comuniunea

⁹⁴ *Ibidem*, 18.1, 505 AB.

⁹⁵ *Ibidem*, 18.2, 505 B.

și în mâinile Lor este Duhul, Care nu poate fi lipsit nici de Cel ce trimite, nici de Cel ce poartă»⁹⁶. «Cum pot eu care folosesc acest nume să cred că Ele (Persoanele, *n.n.*) ar fi cu totul despărțite unele de altele și separate?»⁹⁷. „Și puțin mai departe continuă și spune: «Astfel noi extindem Unimea spre Treime fără separare și adunăm Treimea din nou în Unime fără micșorare.»⁹⁸

Arătând ortodoxia învățaturii lui Dionisie, Sfântul Atanasie cel Mare declară și marea diferență dintre Dionisie și Arie: „Ce are comun acum erezia arienilor cu convingerea lui Dionisie? Sau de ce este numit Dionisie după Arie, cu toate că între ei există o mare diferență. Căci unul este învățătorul Bisericii sobornicești, celălalt însă este născocitorul unei noi erezii”⁹⁹. Totodată, Sfântul Atanasie îi arată pe opozanții lui Dionisie drept „câțiva dintre frații din Biserică ce aveau credința dreaptă” (τινές τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονοῦντες μὲν ὀρθῶς)¹⁰⁰.

În disputa dintre Dionisie de Alexandria și Dionisie de Roma apare numele lui Sabelie. El este amintit, dimpreună cu învățătura lui, în epistola lui Dionisie de Roma către Biserica din Alexandria: „Am aflat că la cei ce învață la voi ca învățători și cateheți cuvântul dumnezeiesc sunt deschizători de drumuri ai acelei vederi, cu totul opuși învățaturii eretice a lui Sabelie: acesta hulește pe Dumnezeu, când spune că Fiul este același cu Tatăl, și invers; aceia însă fac cunoscut în oarecare măsură trei dumnezei, când desfac sfânta unime în trei ipostasuri străine și cu totul despărțite”¹⁰¹.

Este combătută aici învățătura despre trei ipostasuri. În mediul latin însă, o astfel de învățătură nu putea fi înțeleasă decât ca trei substanțe, din cauza lipsei de termeni preciși în latină care să traducă profunzimea noțiunii de ipostas. Din această cauză, învățătura despre trei ipostasuri a trezit bănuiala de triteism. Epistola trimite la cateheții și învățătorii din Alexandria, care ar fi pregătit drumul spre triteism. W. Bienert crede că formularea lui Dionisie de

⁹⁶ *Ibidem*, 16. 3, 503 CD.

⁹⁷ *Ibidem*, 17.2, 505 A.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, III, 11, 488 AB.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 13.1, 501 A.

¹⁰¹ Idem, *De decretis Nicaenae synodi*, 26, 2, la Opitz, *op. cit.*, p 22.

Roma este precaută, deoarece Dionisie de Alexandria însuși este un adept al învățaturii despre trei ipostasuri¹⁰².

Bănuiala este ușor de înțeles, după Bienert, datorită faptului că se are în vedere adeptii lui Origen. Acesta învăța existența celor trei ipostasuri. Bienert arată că Origen a fost expulzat din Alexandria, în 231-232, din motive teologice. El nu precizează însă nici măcar câteva dintre aceste motive ce au determinat condamnarea lui Origen atât de Biserica din Alexandria, cât și de Biserica Romei. Printre aceste motive a fost cu siguranță și cel al subordinaționismului, pe care Origen l-a afirmat în învățătura despre ipostasuri.

Dionisie de Alexandria a consimțit la condamnarea lui Origen de cele două Biserici și chiar a sprijinit hotărârea Bisericii din Alexandria pentru aceasta. Bienert însă crede că acum când Dionisie din Roma ia poziție în epistola lui față de învățătura despre cele trei ipostasuri înțelese separat, consideră că Dionisie de Alexandria a acceptat învățătura lui Origen. Totuși, în lucrarea *De Sententia Dionysii*, Sfântul Atanasie cel Mare, citându-l pe Dionisie de Alexandria, îl consideră „învățător al Bisericii sobornicești”¹⁰³, calitate în care a apărut cu putere învățătura despre deoființimea Fiului cu Tatăl, neavând deci nimic comun cu subordinaționismul lui Origen. Aspectul acesta din urmă este recunoscut și de Bienert, când spune: „Pe de altă parte, el a acceptat *ὁμοούσιος*, care apărea mereu origeniștilor de mai târziu drept sabelian”¹⁰⁴.

Teologia lui Dionisie de Alexandria poate fi văzută în direcția creării „unui pod între Răsărit și Apus”¹⁰⁵, dar nefiind vreodată „un important compromis politico-bisericesc”¹⁰⁶, cum crede Bienert. În realitate, la crearea acestui pod a contribuit nu numai Dionisie, ci mulți alți episcopi învățați din Răsărit, având ca punct de plecare nu vreun compromis sau alte rațiuni decât cele strict bisericesti, ci învățând deoființimea Fiului cu Tatăl înainte de Sinodul I Ecumenic, așa cum vedem din relatarea lui Eusebiu de Cezareea. Aceeași

¹⁰² W. Bienert, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰³ Sfântul Atanasie cel Mare, *De Sententia Dionysii*, III, 11, P.G. 25, 488 AB.

¹⁰⁴ W. Bienert, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

tradiție de mărturisire a deoființimii Fiului cu Tatăl a urmat-o și Dionisie, așa cum se arată în lucrarea *De Sententia Dionysii* a Sfântului Atanasie cel Mare.

Bienert crede că între cuvântul-cheie *ὁμοούσιος* și bănuiala de sabelianism „există o legătură particulară”¹⁰⁷. El își sprijină afirmația pe un fragment din *Epistola* a 9-a a Sfântului Vasile cel Mare, în care se arată că Sabelie a folosit *ὁμοούσιος* în privința relației Tatălului cu Fiul¹⁰⁸. Datorită faptului că alte mărturii de mai târziu, demne de crezare¹⁰⁹, nu știu nimic despre aceasta, el afirmă că mai multă probabilitate ar avea faptul că Sfântul Vasile a ajuns din disputa sa cu „sabelianismul” secolului al IV-lea la concluzia că, totuși, Sabelie cel istoric nu a folosit acest cuvânt¹¹⁰. De aici vede Bienert că ar exista această legătură între *ὁμοούσιος* și bănuiala de sabelianism. „Numai în Roma, acolo unde Sabelie a fost condamnat ca eretic, nu se aude nimic de aceasta.”¹¹¹ Tendința aceasta a lui Bienert de a vedea existând în Răsărit o astfel de legătură între *ὁμοούσιος* și bănuiala de sabelianism nu are o bază reală. Aceasta, cu atât mai mult cu cât el acceptă faptul că bănuiala de sabelianism venea, în cazul lui Dionisie de Alexandria, de la origeniști¹¹². Dar Biserica din Alexandria a luat hotărâri tot atât de ferme împotriva învățăturilor greșite ale lui Origen, ca și cea a Romei în cazul lui Sabelie. În cazul lui Origen, ea l-a condamnat chiar înaintea Bisericii Romei, având apoi în Roma un aliat declarat în această condamnare.

Bienert urmărește însă să dovedească faptul că *ὁμοούσιος* mărturisit de Sinodul I Ecumenic de la Niceea își are originea în Apus, mai precis la Roma. El se întreabă dacă Dionisie de Roma a reprezentat *ὁμοούσιος* și tot el recunoaște că acest fapt nu este real: „Acest lucru nu este dovedit și este probabil, chiar dacă nu sigur, că Atanasie ne-ar fi comunicat dacă Romanul ar fi făcut acest cuvânt preventiv în scrierea sa către Alexandrin”¹¹³.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 9, 2, apud W. Bienert, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁹ Sfântul Ipolit, *Refutatio IX, 11-12*, apud *Ibidem*.

¹¹⁰ W. Bienert, *op. cit.*, p. 91.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 90.

¹¹³ *Ibidem*, p. 92.

Cu toate că lipsesc dovezile, Bienert afirmă că în spatele lui *δμοούσιος* ar sta Biserica Romei și tradiția ei. Trebuie, însă, precizat că tradiția romană postulată de Bienert pe baza fragmentului lui Dionisie apare ca neverosimilă. Cu toate acestea, Bienert crede că *δμοούσιος* ar putea proveni dintr-o hotărâre de credință a Bisericii Romei și o astfel de hotărâre ar fi cea a papei Calist împotriva lui Sabelie și a lui Ipolit. Trebuie, însă, arătat faptul că nici această afirmație nu este dovedită de izvoare. Singura relatare despre hotărârea papei Calist se află la Ipolit. Acesta o caracterizează din punct de vedere teologic ca fiind plină de contradicție și în mod ciudat sclipitoare.

La rândul lui, Calist vede în învățătura lui Ipolit un diteism. În fața unei astfel de învățături, el accentuează unitatea dumnezeiască care însă, conform textului de la Ioan 14, 11, ar fi fundamentată în Duhul Sfânt¹¹⁴. Pentru Calist, Fiul este vizibilul în Hristos, omul. Fiul din el este Tatăl¹¹⁵. Nu Tatăl a suferit pe cruce, așa cum afirmă sabelienii, ci El a suferit împreună (*συμπεπονηθέναι*)¹¹⁶. Nu Tatăl a murit, ci Fiul. Acesta este însă numai un Dumnezeu cu o persoană (*πρόσωπον*)¹¹⁷. Învățătura aceasta greșită a lui Calist, observă just Sfântul Ipolit, „cade când în învățătura lui Sabelie, când în cea a lui Teodot”¹¹⁸, unind astfel un modalism extrem cu un adopționism extrem.

Bienert recunoaște din nou că, „în acest context, *δμοούσιος* nu este menționat de Ipolit”¹¹⁹. Totuși, vrea să-i găsească un posibil loc într-o așa-numită „formulă politico-bisericească de compromis”¹²⁰, folosită de Calist pentru a marca o cale de mijloc a dreptei credințe. Însă, nici formula aceasta de compromis a lui Calist nu este menționată de izvoare. Cu toate acestea, Bienert trage următoarea concluzie: „Acolo unde hotărârea Bisericii Romei sub Calist a fost recunoscută ca dreaptă pentru credință, s-a putut lega *δμοούσιος* de tradiția dreptcredincioasă”¹²¹. Dar aceasta nu rămâne decât o simplă ipoteză de lucru pentru Bienert, nedovedită însă.

¹¹⁴ Sfântul Ipolit, *Refutatio*, IX, 11, apud W. Bienert, *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, 12, p. 93.

¹¹⁹ W. Bienert, *op. cit.*, p. 93.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*, p. 94.

Întâlnirea de mai târziu a lui *ὁμοούσιος* în timpul de după disputa celor doi Dionisie este văzută de H. Lietzmann ca „un stindard în jurul căruia stă credința comunității simple și modest voite spre protecție împotriva speculațiilor despre Logos ale lui Origen și ale adeptilor săi”¹²². Dar nu numai comunitatea simplă a protejat credința împotriva speculațiilor lui Origen despre Logos și ale adeptilor săi, ci și ierarhii învățați care au rămas în tradiția dreptmăritoare a Bisericii, în învățătura și cultul ei. Așa se explică faptul că speculațiile lui Origen n-au intrat nici în tradiția și învățătura Bisericii și nici în cultul ei. De aceea, afirmația lui Bienert că „nu poate fi recunoscut un progres teologic la Niceea față de timpul lui Calist”¹²³ nu este justă. Aceasta ar însemna refuzul de a vedea caracterul pnevmatologic al tradiției Bisericii Răsăritene, prin care ea a păstrat și a aprofundat învățătura despre Hristos în relația Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, primită de la Sfinții Apostoli. *Ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ* este expresia credinței vii și dinamice a Bisericii din Răsărit și, totodată, rezultatul luptei de păzire și păstrare a acestei credințe și a mărturisirii ei.

¹²² H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 107. Până astăzi rămâne discutabilă întrebarea dacă Origen a folosit *ὁμοούσιος* în contextul teologic trinitar. M. Simonetti (*Studi sull'Arianesimo*, Verba Seniorum 5, Roma, 1965, p. 125, nota 76) și R.P.C. Hanson contestă aceasta. Chr. Stead crede însă că Origen îl afirmă. El trimite la Pamfil, care apără, printre altele, folosirea lui *ὁμοούσιος* de către Origen. Fr. Dinsen arată că, pe de o parte, Origen „a prezentat în mod real deoființimea Fiului cu Tatăl”. Pe de altă parte, afirmă: „Realitatea că Origen accentuează deosebirea Tatălui față de Fiul vorbește... împotriva presupunerii că el a numit pe Fiul deoființă cu Tatăl”, apud W. Bienert, *op. cit.*, p. 95, nota 102.

¹²³ W. Bienert, *op. cit.*, p. 95.

Ὁμοούσιον τῷ Πατρὶν: The expression of true faith
at the Ecumenical Council of Nicaea

Conf. PhD. Vasile CRISTESCU

The attempts of the modern theologians to render the term homoousios by Aristotelian philosophy did not lead to a result that was intended: to clarify that the perfect communion of the Son with the Father is clearly expressed by the word homoousios, as argued at the first Ecumenical Council of Nicaea. We take note, also, that the attempts of the modern theologians to prove that the origin and meaning of Nicaea homoousios used in Western theology are not confirmed by patristic sources. Homoousios to Patri is an expression of faith and confession of the entire Eastern tradition as established before and after Nicaea.