

FILIOQUE: O TEMĂ CARE DIVIZEAZĂ BISERICA?

O declarație comună a

Consultării Teologice Ortodox-Catolice Nord Americane

Colegiul Sf. Pavel, Washington DC

Octombrie 25, 2003

Din 1999 până în 2003, Consultarea Ortodox-Catolică Nord Americană și-a concentrat discuțiile asupra temei care, vreme de 12 secole, a fost considerată cauza principală a divizării Bisericilor noastre: căile noastre divergente de a concepe și vorbi despre originea Sfântului Duh în cadrul vieții intime a Dumnezeuului celui întreit. Cu toate că ambele noastre tradiții mărturisesc “creința de la Niceea” ca expresie normativă a felului cum îl înțelegem pe Dumnezeu și rolul Său în cadrul creației și considerăm drept mărturisire clasică a acestei creințe, versiunea revizuită a Simbolului Niceean în asociere cu primul Sinod Ecumenic de la Constantinopol din 381, cei mai mulți dintre catolici, precum și alți creștini din Occident au folosit, cel puțin din secolul al VI-lea, versiunea latină a Crezului, care adaugă la mărturisirea ei că Duhul Sfânt “purcede de la Tatăl,” cuvântul *Filioque*: “și de la Fiul.” Pentru cea mai mare parte a creștinilor occidentali acest termen continuă

să facă parte din formula centrală a credinței lor, formulă mărturisită la Liturghie și folosită drept baza gândirii catehetice și teologice. Pentru catolici și cei mai mulți dintre protestanți, aceasta constituie în mod simplu o parte a învățaturii obișnuite a Bisericii și, ca atare, parte integrală a felului cum ei înțeleg dogma despre Sfânta Treime. Și totuși, cel puțin din ultima parte a secolului al VIII-lea, prezența acestui termen în versiunea occidentală a Crezului, constituie o sursă de discordie pentru creștinii răsăriteni, pentru teologia trinitară pe care o exprimă și pentru că a fost adoptat de un număr mare de creștini occidentali, într-o formulare canonică a unui sinod acceptat ecumenic fără corespondența unei înțelegeri ecumenice. Pe măsură ce ruptura medievală dintre creștinii din Răsărit și cei din Apus s-a accentuat, teologia asociată cu termenul Filioque și problemele de structură bisericească și autoritate generate de adoptarea ei, a evoluat într-un simbol al diferenței, un motiv clasic al ceea ce fiecare parte a Creștinismului divizat a considerat lipsă sau denaturat în cealaltă.

Studiul comun al acestei probleme a antrenat Consultarea noastră la o cercetare comună, reflectare în rugăciune și discuții intense. Nutrim speranța că multe din referatele prezentate de membrii noștri, de-a lungul acestui proces, vor fi publicate împreună ca un context educațional al declarației noastre comune. Un așa de complicat subiect ca acesta, din punct de vedere istoric și teologic, necesită explicații detaliate pentru a se evidenția în mod clar adevăratele probleme. Discuțiile noastre și declarația comună, prin ele însele, nu vor pune capăt veacurilor de dispută dintre Bisericile noastre. Totuși, sperăm că ele vor contribui la progresul înțelegerii și respectului reciproc și că, la vremea hotărâtă de Dumnezeu, Bisericile noastre nu vor mai găsi un motiv de divizare în felul în

care gândim și vorbim despre originea Duhului, ale cărui daruri sunt dragostea și pacea (vezi Gal. 5:22).

I. Sfântul Duh în Sf. Scriptură

În Vechiul Testament, „duhul lui Dumnezeu” sau „duhul Domnului” este prezentat mai puțin ca persoană divină și mai mult ca o manifestare a puterii creatoare a lui Dumnezeu – „suflarea” lui Dumnezeu (ruach YHWH) – creând lumea ca pe un loc organizat și ospitabil pentru lumea sa, și ridicând persoane să conducă pe poporul Său pe calea sfințeniei. În versetele de început ale Genezei, duhul lui Dumnezeu „se mișcă peste ape” ca să transforme haosul în ordine (Gen. 1:2). În relatările istorice ale lui Israel , același spirit „mișcă” pe conducătorii poporului (Iuda 13:25 : Samson), transformă regii și conducătorii militari în prooroci (I Sam. 10:9-12; 19:18 -24: Saul și David), și-i învrednicește pe prooroci să „aducă vestea cea bună celor necăjiți” (Is. 61:1; 42:1; II Regi 2:9). Domnul îi spune lui Moise că a „umplut” de „duh dumnezeiesc” pe Bețaleel la tot lucrul pentru a-l învrednici să facă toate lucrurile pentru cortul adunării potrivit instrucțiunilor lui Dumnezeu (Ieșirea 31:3). În unele pasaje, „duhul sfânt” (Ps. 51:13) sau „duhul bun” (Ps. 143:10) al Domnului pare a însemna prezența lui călăuzitoare în indivizi sau în întreg poporul, curățându-le duhul (Ps. 51:12-14) și ajutându-i să păzească poruncile, dar „amărât” de păcatele lor (Is. 63:10). În viziunea măreață a proorocului Iezechiel de restaurare a lui Israel din moartea înfrângerii și din exil, „suflarea,” înviind trupurile uscate ale poporului, devine imaginea acțiunii suflării însăși a lui Dumnezeu, creând un popor nou: „Și voi pune în voi Duhul Meu și veți învia ...”(Iez. 37:14).

În scrierile Noului Testament, Duhul Sfânt al lui Dumnezeu (Pneuma Theou) este de obicei prezentat într-un mod mai personal și în legătură esențială cu persoana și misiunea lui Iisus. Matei și Luca indică cu claritate că Maria L-a zămislit pe Iisus prin puterea Sfântului Duh, care „o umbrește” (Mat. 1:18 ,20; Luc. 1:35). Toate cele patru evanghelii mărturisesc că Ioan Botezătorul – care însuși era „plin de Duhul Sfânt din pântecele maicii sale” (Lc. 1:15) – a fost martorul ocular al pogorârii aceluiași Duh peste Iisus, într-o manifestare văzută a puterii și alegerii lui Dumnezeu, când a fost botezat Iisus (Mat. 3:16 ; Lc. 3:22 ; Ioan 1:33). Duhul Sfânt îl duce pe Iisus în pustie pentru a se lupta cu diavolul (Mat. 4:1; Lc. 4:1), îl investește cu putere profetică la începutul misiunii Sale (Lc. 4:18 - 21), și se manifestă pe El însuși în exorcismele lui Iisus (Mat. 12:28 , 32). Ioan Botezătorul a identificat misiunea lui Iisus de a „boteza” pe ucenicii săi „cu Duhul Sfânt și cu foc” (Mat. 3:11 ; Lc. 3:16 ; In. 1:33), proorocie împlinită în evenimentele mărețe ale Cincizecimii (Fapte 1:5), când apostolii „s-au îmbrăcat cu putere de sus” (Lc. 24:49; Fapte 1:8). În relatările Faptelor Apostolilor, Duhul Sfânt este cel care continuă să unifice comunitatea (4:31 -32), îl învrednicește pe Ștefan să-L mărturisească pe Hristos cu prețul vieții sale (8:55), și prin prezența Lui harismatică în mijlocul celor credincioși dintre păgâni afirmă cu claritate că și ei sunt chemați la botezul în Hristos (10:47).

În cuvântul Său cel din urmă din Evanghelia după Ioan, Iisus vorbește despre Duhul Sfânt ca unul care va continua lucrarea Sa în lume după înălțarea Sa la Tatăl. El este „Duhul adevărului”, cu rolul de „Mângâietor” (Paraclet) care-i va învăța și călăuzi pe ucenicii Săi (14:16 -17), amintindu-le de cele ce Iisus însuși i-a învățat (14:26). În această parte a Evangheliei, Iisus ne clarifică mai mult relația dintre acest „Mângâietor,” El însuși, și Tatăl Său.

Isus le făgăduiește trimiterea lui „de la Tatăl” ca „Duhul adevărului care porcedde de la Tatăl” (15:26); și adevărul pe care îl va învăța va fi același adevăr descoperit de Isus în persoana Sa (vezi 1:14; 14:6): „Acela Mă va preamări pe Mine, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu va lua și vă vestește vouă.” (16:14-15).

Epistola către Evrei îl prezintă pe Duhul ca vorbind în Scripturi cu glasul Său (Evrei 3:7; 9:8). În epistolele Sf. Pavel, Duhul Sfânt al lui Dumnezeu este identificat ca unul care în cele din urmă L-a „definit” pe Isus ca „Fiu al lui Dumnezeu într-o putere” acționând ca drept cauza activă a învierii Sale (Rom. 1:4; 8:11). Este același Duh, împărtășit acum nouă, care ne pune în armonie cu Domnul cel înviat, dându-ne nădejde de înviere și viață (Rom. 8:11), făcându-ne de asemenea fiii și moștenitorii lui Dumnezeu (Rom. 8:14 -17), și alcătuiind cuvintele noastre, chiar și suspinurile noastre nedefinite într-o rugăciune care exprimă nădejde (Rom. 8:23 -27). „Iar nădejdea nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă” (Rom.5:5).

II Considerente Istorice

În primele veacuri ale Bisericii, tradițiile latină și grecească au mărturisit aceeași credință apostolică, dar au descris în mod diferit relația dintre cele trei persoane ale Sf. Treimi. În general, aceste diferențe indicau felurite probleme pastorale cu care erau confruntate ambele Biserici de Vest și de Est. Crezul Niceean (325) mărturisea credința Bisericii așa cum fusese formulată pentru combaterea ereziei lui Arie, care nega deplina divinitate a lui Hristos. După Sinodul de la Niceea, Biserica a continuat să fie confruntată cu învățături care puneau sub semnul întrebării atât

deplina divinitate cât și deplina umanitate a lui Hristos, precum și divinitatea Sfântului Duh. În combaterea acestor încercări, Părinții de la Sinodul din Constantinopol (381) au reafirmat credința de la Niceea și au adus un adaos semnificativ Crezului de la Niceea.

Una dintre aceste notabile afirmații a constituit-o învățătura despre Sfântul Duh, o evidentă influență a tratatului clasic *Despre Sfântul Duh* al Sf. Vasile al Cezareei, care fusese întocmit probabil cu vreo șase ani mai devreme. Crezul de la Constantinopol a afirmat credința Bisericii în divinitatea Duhului astfel: „Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață dătătorul, care din Tatăl purcede (ekporevetai), cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci.” Cu toate că textul a evitat folosirea în mod direct a termenului „Dumnezeu” pentru Sf. Duh sau afirmația (după cum făcuse Sf. Grigorie de Nazians) că Duhul Sfânt este „de aceeași ființă” cu Tatăl și cu Fiul – afirmații care, fără îndoială, ar fi părut extremiste pentru unii contemporani mai precauți din punct de vedere teologic, Sinodul a intenționat în mod clar, prin acest text, să facă o mărturisire a credinței Bisericii în dumnezeirea deplină a Sfântului Duh, în contradicție vădită cu cei care credeau că Duhul este o creatură. Totodată, Sinodul nu a fost preocupat cu specificarea originii Duhului sau cu elaborarea relației Duhului cu Tatăl și cu Fiul.

Documentele Sinodului de la Constantinopol au fost pierdute, dar textul Crezului a fost citat și recunoscut oficial drept obligatoriu, împreună cu Crezul de la Niceea, în declarația dogmatică a Sinodului de la Calcedon (451). În mai puțin de un secol, acest Crez de la 381 a jucat un rol normativ în definirea credinței și, pe la începutul secolului al VI-lea, a fost proclamat în cadrul Liturghiei în Antiohia, Constantinopol și în alte părți din Răsărit.

Și în bisericile occidentale Crezul a fost încorporat în cadrul Euharistiei, probabil începând cu al III-lea Sinod de la Toledo în 589. Cu toate acestea, în Liturghia Euharistică la Roma nu a fost introdus oficial decât în secolul al XI-lea – un fapt important în procesul acceptării oficiale a termenului Filioque în Occident.

Nu există un document clar indicând modul în care cuvântul Filioque a fost introdus în Crezul de la 381 în Occidentul creștin înainte de secolul VI. Afirmatia că Duhul a venit „de la Tatăl prin Fiul” a fost folosită de unii teologi latini timpurii ca parte a insistenței lor asupra unității celor trei persoane în cadrul unei singure Taine divine (ex. Tertulian, *Adversus Praxean* 4 și 5). Scriind la începutul secolului al III-lea, Tertulian accentuează că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt de o singură ființă, însușire și putere divină (ibid. 2), pe care el le înțelege ca izvorând din Tatăl și fiind transmise Duhului Sfânt de către Fiul (ibid. 8). La mijlocul secolului al IV-lea, Hilary de Poitiers vorbește în același fel despre Duhul ca fiind „de la Tatăl” (De Trinitate 12.56) și „având ca sursă (origine) pe Tatăl și pe Fiul” (ibid. 2.29); într-un alt loc, Hilary indică textul de la Ioan 16:15 (în care Iisus spune: „Toate câte are Tatăl, ale Mele sunt; de aceea am zis că [Duhul] din al Meu ia și vă vestește vouă”) și se întreabă cu voce tare dacă „a lua de la Fiul înseamnă același lucru cu a purcede de la Tatăl” (ibid. 8.20). Scriind prin anii 380, Ambrozie de Milan declară deschis că Duhul „purcede (*procedit a*) de la Tatăl și de la Fiul,” fără a fi vreodată despărțit de vreunul (*Despre Sfântul Duh* 1.11.20). Totuși, nici unul dintre acești scriitori nu are ca obiect specific al gândirii sale modul de origine al Duhului; mai degrabă, ei toți se îngrijesc să accentueze statutul de egalitate al celor trei persoane divine ca Dumnezeu și toți recunosc că Tatăl singur este izvorul ființei veșnice a lui Dumnezeu.

Cea mai devreme folosire a termenului Filioque în contextul Crezului este mărturisirea de credință formulată de regele vizigot Reccared la Sinodul local de la Toledo din 589. Acest sinod regional anatematizează pe cei care nu acceptă hotărârile primelor patru Sinoade Ecumenice (canonul 11) precum și pe cei care nu mărturisesc că Sfântul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul (canonul 3). Se pare că episcopii spanioli și regele Reccared credeau la vremea respectivă că echivalentul grecesc de Filioque era parte a Crezului originar de la Constantinopol și, în mod aparent, au înțeles că scopul lui a fost să opună rezistență arianismului prin afirmarea relației intime a Tatălui cu Fiul. Din ordinul lui Reccared, Crezul a început să fie spus la Euharistie, imitând practica Răsăritului. Din Spania, folosirea Crezului cu Filioque s-a răspândit în toată Galia.

Cu aproape un secol mai târziu, în 680, a avut loc sinodul episcopilor englezi ținut la Hatfield sub președenția Arhiepiscopului de Canterbury, Theodore, un bizantin cerut de papa Vitalie să slujească în Anglia . Potrivit Venerabilelor Bede (*Hist. Eccl. Gent. Angl.* 4.15 [17], acest sinod și-a afirmat în mod explicit credința în conformitate cu cele cinci Sinoade Ecumenice, și a declarat că Sfântul Duh purcede „în mod inefabil [inenarrabiliter]” (care nu poate fi explicat) de la Tatăl și de la Fiul.

Până în secolul VII, trei factori au contribuit la tendința mereu crescândă a Occidentului de a include Filioque în Crezul de la 381 și la credința unor apuseni că de fapt acesta (Filioque) era crezul originar. Mai întâi, un puternic curent în tradiția patristică a Occidentului, sintetizată în lucrarea lui Augustin (354-430), vorbind despre purcederea Duhului de la Tatăl și de la Fiul (*ex. Despre*

Treime 4.29; 15.10,12,29,37); despre semnificația acestei tradiții și terminologia ei vom vorbi mai târziu).

În al doilea rând, de-a lungul secolelor IV și V au circulat o serie de mărturisiri de credință prin biserici asociate adesea cu botezul și cateheza. Formularea de la 381 nu a fost considerată ca singura expresie obligatorie a credinței apostolice. În Occident, cea mai răspândită dintre ele a fost Crezul Apostolic, un crez baptismal timpuriu care conținea o simplă afirmație a credinței în Sfântul Duh, fără amănunte.

În al treilea rând, și de o semnificație specifică pentru teologia occidentală de mai târziu, a fost așa numitul Crez Atanasian (*Quicumque*). Considerat de occidentali că ar fi fost alcătuit de Atanasie al Alexandriei, acest Crez își are originea în Galia pe la anul 500 și este citat de Caesarie de Arles (+542). Acest text nu a fost cunoscut în Răsărit, dar a avut mare influență în Occident până în vremurile moderne. Bazându-se în mod serios pe învățătura lui Augustin despre Treime, acesta afirma clar că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul. Partea centrală a acestui crez era hristologia foarte anti-ariană: vorbind despre Duhul că purcede de la Tatăl și de la Fiul, sugera că Fiul nu era ființial inferior Tatălui, așa cum susținea Arie. Fără îndoială că influența acestui crez a facilitat folosirea lui Filioque în versiunea latină a Crezului Constantinopolitan în Europa de Vest, cel puțin din secolul al VI-lea încoace.

Folosirea Crezului de la 381 cu adaosul Filioque a devenit subiectul controverselor spre sfârșitul secolului al VIII-lea, în discuțiile dintre teologii Frankiști și Scaunul Romei și în rivalitățile dintre tribunalele (curțile) Carolingian și Bizantin, care pretindeau acum amândouă

că sunt succesoarele legitime ale Imperiului Roman. În contextul disputelor iconoclaste din Bizanț, carolingienii au speculat acest prilej de a provoca pe ortodocșii din Constantinopol și au accentuat cu deosebire semnificația termenului Filioque, pe care ei începuseră acum să-l folosească drept criteriu al credinței trinitare adevărate. Dezbaterile Filioque de-a lungul secolelor opt și nouă s-au desfășurat pe fundalul unei intense rivalități politice și culturale între Frankiști și Bizantini.

Charlemagne a primit o traducere a hotărârii Sinodului al II-lea de la Niceea (787). Sinodul dăduse aprobarea definitivă practicii primare de a venera icoanele. Traducerea s-a dovedit a fi incorectă. Pe baza acestei incorecte traduceri, Charlemagne a trimis o delegație la Papa Hadrian I (772-795) pentru a-și exprima îngrijorarea. Între alte obiecțiuni, trimișii lui Charlemagne au pretins că la instalarea Patriarhului Tarasie de Constantinopol nu s-a respectat credința Niceeană să mărturisească că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, ci a mărturisit că purcede *de la Tatăl prin Fiul* (Mansi 13.760). Papa a respins cu severitate protestul lui Charlemagne, arătând în detalii că Tarasie și Sinodul, în această privință, precum și în altele, au respectat credința Părinților (ibid. 759-810). După acest schimb de scrisori, Charlemagne a autorizat întocmirea așa-numitei *Libri Carolini* (791-794), o lucrare scrisă pentru a contesta atât poziția sinodului iconoclast de la 754, cât și pe cea a Sinodului de la 787 despre venerarea icoanelor.

Din nou, datorită unei traduceri deficitare, carolingienii au înțeles greșit hotărârea Sinodului din urmă. În acest text poziția carolingiană despre Filioque a fost din nou accentuată. Argumentând că termenul Filioque a fost parte din Crezul de la 381, *Libri Carolini* a reafirmat tradiția latină că Duhul purcede de la

Tatăl și de la Fiul, și a respins ca incorectă învățătura că Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul.

Deși hotărârile sinodului local de la Frankfurt din 794 nu se mai păstrează, alte documente indică că acest sinod a fost convocat mai ales pentru a contracara o formă de erezie a „adoțianismului,” considerată în ascensiune la vremea respectivă în Spania.

Accentuarea din partea unor teologi spanioli asupra umanității integrale a lui Hristos, a părut teologului de curte Alcuin și altora ca o sugerare că omul Iisus a fost „adoptat” de Tatăl la Botezul Său. În prezența lui Charlemagne, acest sinod – pe care Charlemagne se pare că l-a considerat drept „ecumenic” (vezi Mansi 13.899-906) – a aprobat *Libri Carolini*, afirmând, în contextul păstrării divinității depline a persoanei lui Hristos, că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul. După cum s-a întâmplat și în ultima parte a secolului al VI-lea, formularea latină a Crezului, mărturisind că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, a fost inclusă pentru a combate o percepută erezie hristologică.

Peste câțiva ani, s-a ținut un alt sinod local la Fréjus (Friuli) (796 sau 797), îndreptat tot împotriva „adoțianismului spaniol.” La acest sinod, Paulin de Aquileia (+802), un asociat al lui Alcuin de la curtea lui Charlemagne, a apărat folosirea Crezului cu Filioque ca o cale de opoziție împotriva adoțianismului. De fapt, Paulin a recunoscut că Filioque era un adaos la Crezul din 381, dar l-a apărat spunând că nu contrazice nici înțelesul Crezului și nici intenția Părinților. Autoritatea în Occident a sinodului de la Fréjus, precum și a celui de la Frankfurt, a facilitat folosirea Crezului cu Filioque în învățământ și la Liturghie în bisericile din cea mai mare parte a Europei.

Diversele tradiții liturgice privitoare la Crez s-au intersectat pe la începutul secolului al IX-lea la Ierusalim. Călugării occidentali, folosind Crezul cu Filioque, au fost denunțați de confrății lor din Răsărit. În 808, cerând lămuriri în scris Papei Leon al III-lea, călugării apuseni au făcut referire la practica-model de la capela lui Charlemagne din Aachen . Papa Leon a răspuns printr-o scrisoare adresată „tuturor bisericilor din Răsărit,” în care își mărturisește credința sa personală că Duhul Sfânt purcede din veșnicie de la Tatăl și de la Fiul. În acest răspuns, Papa nu a făcut diferență între poziția sa personală și problema legitimității adaosului la Crez, cu toate că mai târziu s-a opus folosirii adaosului la liturghiile săvârșite la Roma.

Implicându-se în controversa de la Ierusalim, Charlemagne a cerut lui Teodulf de Orleans, autorul principal al *Libri Carolini*, să redacteze o apologie în favoarea uzului termenului Filioque. Apărută în 809, lucrarea lui Teodulf *De Spiritu Sancto* era în esență o compilare de texte patristice favorabile teologiei Filioque. Cu acest text, Charlemagne a întrunit un sinod la Aachen în 809-810 pentru a afirma doctrina purcederii Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul, care fusese pusă sub semnul întrebării de teologii greci. După acest sinod, Charlemagne a solicitat Papei Leon aprobarea crezului cu Filioque (Mansi 14.23-76). În 810 a avut loc la Roma o întâlnire între Papa și delegația consiliului lui Charlemagne.

Cu toate că Leon al III-lea a afirmat ortodoxia termenului Filioque și a aprobat folosirea lui în cateheză și mărturisirea personală de credință, a dezaprobat cu claritate includerea lui în textul Crezului de la 381 și, întrucât părinții Sinodului nu fuseseră, după aprecierile sale, mai puțin inspirați de Duhul Sfânt decât episcopii întruniți la Aachen, a hotărât să nu-l includă. Papa Leon a menționat că

folosirea Crezului la celebrările euharistice este permisă, dar nu impusă și a îndemnat ca pentru prevenirea unui scandal ar fi bine dacă curtea carolingiană s-ar abține de la includerea lui în Liturghie.

În același timp, precum reiese din *Liber Pontificalis*, Papa a dispus expunerea în catedrala Sf. Petru a două plachete de argint conținând textul original al Crezului de la 381 în grecește și latinește. În ciuda instrucțiunilor sale și a acestui act simbolic, carolingienii au continuat folosirea Crezului cu Filioque la Liturghie în diocesele lor.

Cei din Bizanț nu au privit cu ochi buni evoluția problemei Filioque în Occident între secolele VI și IX. Linia de comunicare a continuat să se înrăutățească, iar dificultățile lor cu monotelismul, iconoclasmul și amenințările Islamului nu au permis prea mult timp pentru a ține pasul cu evoluția teologică din Occident. Cu toate acestea, interesul lor în Filioque s-a intensificat mai ales pe la mijlocul secolului al IX-lea, când au mai intervenit și disputele juridictionale dintre Roma și Constantinopol, precum și cele privitoare la activitatea misionară a frankiștilor în Bulgaria. În urma expulzării misionarilor bizantini din Bulgaria de către regele Boris, sub influența occidentală, aceștia s-au întors la Constantinopol și au făcut cunoscute practicile occidentale, inclusiv folosirea Crezului cu Filioque. Patriarhul Fotie al Constantinopolului, în 867, a trimis o enciclică celorlalți patriarhi răsăriteni, comentând în mod sever asupra crizei politice și eclesistice din Bulgaria și asupra tensiunilor dintre Constantinopol și Roma. În această scrisoare, Fotie a denunțat pe misionarii apuseni în Bulgaria și a criticat practicile liturgice din Occident.

În mod mai semnificativ, patriarhul Fotie a calificat adaosul Filioque din Apus drept blasfemie și a făcut o argumentare teologică substanțială împotriva implicațiilor trinitare, pe care el a crezut că le ridică. Opoziția lui Fotie împotriva lui Filioque a fost fundamentată pe punctul său de vedere că acesta sugerează două cauze în Sfânta Treime și diminuează monarhia Tatălui. Astfel, i se părea lui, Filioque reduce caracterul distinctiv al fiecărei persoane ale Sfintei Treimi și crează o confuzie în relațiile lor, în mod paradoxal, fiind un amestec de politeism păgân și modalism sabelian (*Mistagogia* 9, 11). Însă, în scrisoarea sa din 867, Fotie dovedește că nu era un cunoscător al patristicii latine, reponsabilă pentru Filioque în Occident. Opoziția lui la Filioque va fi mai târziu detaliată în scrisoarea sa din 883 sau 884 către Patriarhul de Aquileia, precum și în *Mistagogia Sfântului Duh* scrisă pe la 886.

În încheierea scrisorii sale din 867, Fotie a propus convocarea unui sinod ecumenic care să rezolve problema adaosului Filioque și să clarifice baza lui teologică. În 867 s-a ținut un sinod local la Constantinopol care l-a demis pe Papa Nicolae I, ceea ce a sporit încordarea dintre cele două Scaune. În 863, Nicolae însuși refuzase să-l recunoască pe Fotie ca Patriarh pe motivul presupusei sale numiri necanonice. Datorită schimbărilor în conducerea imperială, Fotie a fost silit să-și dea demisia în 867, fiind înlocuit cu Patriarhul Ignatie, pe care el însuși îl înlocuise în 858. În 869 a fost convocat un nou sinod la Constantinopol.

Fiind de față reprezentanții Papei și cu sprijin imperial, acest sinod l-a excomunicat pe Fotie și a fost apoi recunoscut în Occidentul medieval, din motive fără nici o legătură cu Filioque, drept Sinodul al VIII-lea ecumenic, deși în Răsărit nu a primit niciodată această recunoaștere.

Relațiile dintre Roma și Constantinopol s-au schimbat când Fotie a devenit iarăși Patriarh în 877, după moartea lui Ignatie. La Roma, Papa Nicolae murise în 867 și a fost succedat de Papa Hadrian II (867-872), care și el îl anatematizase pe Fotie în 869. Succesorul lui, Papa Ioan al VIII-lea (872-882) s-a arătat gata să recunoască legitimitatea lui Fotie ca Patriarh al Constantinopolului cu anumite condiții, netezind astfel calea restaurării de relații bune. La sinodul din Constantinopol din 879-880 au fost prezenți reprezentanții Romei și ai celorlalți Patriarhi răsăriteni. Acest sinod, recunoscut de unii teologi ortodocși drept ecumenic, a anulat hotărârile sinodului anterior din 869-870 și a recunoscut statutul lui Fotie ca Patriarh. A confirmat de asemenea caracterul de *ecumenic* al Sinodului de la 787 și hotărârile sale împotriva iconoclasmului. Nu s-a discutat în detaliu problema Filioque, care nu făcea încă parte din Crezul mărturisit la Roma, și nu s-a emis o declarație privitoare la justificarea ei teologică; totuși, acest sinod a reafirmat în mod oficial textul Crezului de la 381 fără Filioque și a anatematizat pe oricine va alcătui o altă mărturisire de credință. De asemenea, sinodul s-a referit la Scaunul Romei în termeni foarte respectoși și a permis emisarilor papali prerogativul tradițional de a prezida, recunoscându-le dreptul de a deschide și închide discuțiile și de a semna mai întâi documentele. Cu toate acestea, documentele nu indică că episcopii prezenți au recunoscut oficial vreo prioritate jurisdicțională a Scaunului Romei, în afara cadrului înțelegerii patristice a comuniunii Bisericilor și a teoriei canonice de șase secole a Pentarhiei. Problema spinoasă a pretențiilor competitive ale Papei și Patriarhului de Constantinopol privitoare la jurisdicția asupra Bulgariei a fost încredințată hotărârii Împăratului. După acest sinod, Filioque a continuat să fie folosit în unele părți ale Europei occidentale, în ciuda intențiilor Papei Ioan al VIII-lea care,

la fel ca și înaintașii săi, a păstrat textul hotărât de Sinodul de la 381.

La începutul secolului al XI-lea, această controversă a atins un nou stadiu. În timpul sinodului care a urmat încoronării regelui Henri al II-lea ca Sfânt Împărat Roman la Roma în 1014, Crezul, cuprinzând Filioque, a fost cântat pentru prima dată la o Liturghie papală. Drept rezultat, folosirea liturgică a Crezului cu Filioque a fost considerată, în general în Biserica Latină, ca având aprobare papală. Includerea lui la Liturghie, după două secole de rezistență la această practică, a reprezentat o nouă dominație a împăraților germani asupra papalității, precum și un sentiment de sporită creștere în autoritatea papalității sub protecția imperială, în cadrul întregii Biserici din Est și din Vest.

Problema Filioque a figurat în mod proeminent în tumultoasele evenimente din 1054, când reprezentanții Bisericilor din Răsărit și Apus au făcut schimb de excomunicări. În cadrul anatemei sale împotriva Patriarhului Mihail I Cerularie al Constantinopolului și a unora dintre consilierii săi, cardinalul Humbert de Silva Candida, emisarul Papei Leon al IX-lea, a acuzat pe cei din Bizanț de îndepărtarea incorectă a termenului Filioque din Crez și a criticat unele practici liturgice răsăritene.

Răspunzând acestor acuzații, Patriarhul Mihail a recunoscut că anatemele lui Humbert nu-și aveau originea la Leon al IX-lea și a emis anatemele sale doar asupra delegației papale. De fapt, Leon era deja mort, iar succesorul său nu fusese încă ales. Totodată, Mihail a condamnat folosirea termenului Filioque în Crez și a altor practici liturgice în Occident. Acest schimb de excomunicări nu a dus prin sine la schisma oficială dintre Roma și Constantinopol, în

ciuda părerilor istoricilor de mai târziu; totuși, a adâncit înstrăinarea ascendentă dintre Constantinopol și Roma.

Relațiile dintre Biserica Romei și Bisericile din Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim au fost afectate în mod serios în timpul cruciadelor și mai ales a rușinoasei Cruciade a IV-a. La 1204, cruciații apuseni au devastat Constantinopolul, rivalul comercial și politic de vreme îndelungată al Veneției, iar politicienii și clerul occidental au dominat orașul până la redobândirea lui de către Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul în 1261. Instalarea episcopilor apuseni, loiali Romei și forțelor politice din Vestul Europei, în teritoriile Constantinopolului, Antiohiei și Ierusalimului a devenit în mod tragic noua expresie vizibilă a schismei. Chiar și după 1261 Roma a sprijinit pe patriarhii latini în aceste Scaune antice răsăritene. Pentru cei mai mulți creștini răsăriteni, acesta constituia un indiciu clar că papalitatea și sprijinitorii ei politici nu aveau prea mult respect față de legitimitatea bisericilor lor vechi.

În ciuda acestei ascendente înstrăinări, de la începutul secolului al XII-lea și până la mijlocul secolului al XIII-lea, s-a făcut un număr apreciabil de încercări pentru a rezolva problema Filioque.

Împăratul german Lothar al III-lea a trimis la Constantinopol, în 1136, pe episcopul Anselm de Havelberg să negocieze o alianță militară cu împăratul Ioan al II-lea Comnenul. În timpul vizitei sale, Anselm și Mitropolitul Niceta de Nicomidia au purtat o serie de discuții asupra problemelor care separă cele două Biserici, inclusiv Filioque, și au concluzionat că diferențele dintre cele două tradiții nu erau atât de mari precum crezuseră (PL 188.1206B - 1210B). O scrisoare din partea Patriarhului ortodox Gherman al II-lea (1222-1240) adresată Papei Grigore al IX-lea (1227-1241) a dus la continuarea discuțiilor asupra problemei Filioque dintre teologii

răsăriteni și apuseni la Niceea în 1234. Discuții ulterioare au avut loc în 1253-1254 din inițiativa Împăratului Ioan al III-lea Vatatzes (1222-1254) și a Papei Inocențiu al IV-lea (1243-1254). În ciuda acestor eforturi, consecințele continue ale Cruciadei a IV-a și amenințarea turcilor, împreună cu pretențiile papalității de jurisdicție asupra Răsăritului, au dovedit aceste bine-intenționate eforturi inconclusive.

Pe acest fundal, în 1274 s-a ținut un sinod la Lyon (Lyon II), după reluarea de către Constantinopol a controlului imperial asupra Răsăritului. În ciuda consecințelor cruciadelor, mulți dintre bizantini căutau vindecarea acestor răni ale despărțirii și așteptau ajutor de la Occident împotriva amenințărilor crescânde ale turcilor, iar Papa Grigore al X-lea (1271-1276) spera în mod entuziastic la o reunire. Între temele de discuție ale sinodului a fost și Filioque. Totuși, cei doi episcopi bizantini trimiși ca delegați nu au avut prilejul de a prezenta sinodului punctul de vedere răsăritean. În sesiunea finală din 17 iulie, Filioque a fost aprobat în mod oficial într-o scurtă declarație, care condamna de asemenea pe cei care ar avea păreri diferite despre originea Sfântului Duh.

La 6 iulie, potrivit înțelegerii anterioare dintre delegații papali și Împăratul Constantinopolului, s-a proclamat deja reunirea Bisericilor din Răsărit și Apus, dar aceasta nu a fost niciodată acceptată de către clerul sau mireni răsăriteni și nici nu a fost promovată în mod vertiginos de către papii din Vest. Se cuvine a menționa în acest context că, în scrisoarea sa de comemorare a 700 de ani de la acest sinod (1974), Papa Paul al VI-lea a recunoscut aceasta și a adăugat că „Latinii au ales texte și formule expresive unei eclesiologii care fusese concepute și dezvoltată în Vest. Este de înțeles [...] că o unitate astfel realizată nu putea fi

acceptată pe deplin de mintea creștinului răsăritean.” Puțin mai departe, Papa, vorbind despre dialogul Catolic-Ortodox viitor, observă: „ ... va relua iarăși alte aspecte dezbătute, pe care Grigorie al X-lea și Părinții de la Lyon au crezut că le-au rezolvat.”

De fapt, la sinodul răsăritean de la Vlaherne (Constantinopol) din 1285, sub conducerea Patriarhului Grigorie al II-lea, cunoscut și ca Grigorie al Ciprului (1282-1289), au fost respinse în mod hotărât hotărârile Sinodului de la Lyon și teologia pro-latină a fostului Patriarh Ioan al XI-lea Bekkos (1275-1282). Totodată, sinodul a emis o declarație semnificativă tratând problema teologică a lui Filioque. În timp ce respinge cu fermitate „purcederea dublă” a Sfântului Duh, de la Tatăl și de la Fiul, declarația vorbește despre „manifestarea veșnică” a Duhului *prin* Fiul. Terminologia Patriarhului Grigorie a deschis calea, cel puțin, către o mai adâncă, mai profundă înțelegere a relației dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh atât în Est cât și în Vest (vezi mai jos). Acest concept a fost dezvoltat mai departe de Sf. Grigorie Palama (1296-1359) în contextul distincției făcută de el între ființa și energiile persoanelor divine. Din nefericire, aceste „portite” au avut un efect prea mic asupra discuțiilor medievale de mai târziu privind originea Duhului, atât în Biserica de Răsărit cât și în cea de Apus. În ciuda îngrijorării dovedită de teologii bizantini din vremea lui Fotie, și a opoziției la Filioque și includerea lui în Crezul latin, nu se face referință la el în *Sinodiconul Ortodoxiei*, o colecție conținând peste 60 de anateme reprezentând hotărârile doctrinare ale sinoadelor răsăritene până în secolul al XIV-lea.

Totuși, s-a mai făcut încă o încercare de a trata cu autoritate acest subiect la scară ecumenică. Sinodul de la Ferrara-Florența (1438-1445) a întrunit pe reprezentanții Bisericii Romei și ai Bisericilor din

Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim pentru a discuta o gamă largă de probleme controversate, inclusiv autoritatea papală și Filioque. Acest Sinod s-a ținut în vremea când Imperiul Bizantin era grav amenințat de către Otomani și când mulți din lumea grecească priveau ajutorul militar din Vest ca singura speranță pentru Constantinopol. După discuții intense ale experților de ambele părți, adesea axate pe interpretarea textelor patristice, la 6 iulie 1439 s-a declarat unirea Bisericilor. Actul de unire al Sinodului, *Laetentur caeli*, recunoștea legitimitatea punctului de vedere apusean al purcederii din veșnicie a Duhului din Tatăl și din Fiul, ca dintr-un singur principiu și într-o singură suflare. Filioque a fost prezentat aici ca având același înțeles cu punctul de vedere al Părinților răsăriteni timpurii că Duhul purcede „prin Fiul.” Sinodul a aprobat de asemenea un text care vorbește despre Papa ca având „primat asupra întregii lumi,” și „cap al întregii Biserici și părinte și învățător al tuturor creștinilor.” În ciuda participării ortodoxe la aceste discuții, hotărârile de la Florența – ca și actul de unire de la Lyon II – nu au fost niciodată acceptate de grupul reprezentativ al episcopilor sau de mireni din Răsărit și au fost oficial respinse la Constantinopol la 1484.

Căderea Constantinopolului în 1453 și efectul fragmentar al Reformei Protestante în Vest, ca și misiunile latine ulterioare în fosta lume bizantină și întemeierea bisericilor răsăritene în comuniune cu Roma, au dus la adâncirea schismei, însoțită de o literatură foarte polemică de ambele părți. Vreme de peste 500 de ani, puține au fost ocaziile oferite părților catolică și ortodoxă de a discuta cu seriozitate problema Filioque și a aspectului legat de ea, primatul și autoritatea de a învăța a episcopului Romei. Ortodoxia și Romano-Catolicismul au intrat într-o perioadă de izolare oficială reciprocă, în care fiecare și-a dezvoltat felul propriu de a fi singura

entitate bisericească care reprezintă credința apostolică. De exemplu, acest lucru a fost exprimat în enciclica lui Pius al IX-lea, *In Suprema Petri Sede* din ianuarie 6, 1848 și a lui Leon al XIII-lea *Praeclara Gratulationis Publicae* din iunie 20, 1894, ca și în enciclicile Patriarhilor ortodocși din 1848 și cea a Patriarhatului Constantinopolului din 1895, fiecare răspunzând documentelor papale anterioare. Discuții ecumenice dintre Bisericile Ortodoxe și reprezentanții Catolicilor Vechi și Anglicani privitoare la Filioque au avut loc în Germania în 1874-75, și au fost reluate sporadic în secolul următor, dar, în general vorbind, progresul substanțial de a depăși opoziția înrădăcinată a vederilor tradiționale răsăritene și apusene a fost de proporții reduse.

Conciliul Vatican II (1962-1965) și conferințele Pan-Ortodoxe (1961-1968), care au reînnoit contactele și dialogul, au deschis o nouă eră în relațiile dintre Bisericile Catolică și Ortodoxă. De atunci, un număr de probleme teologice și evenimente istorice care au contribuit la schisma dintre biserici au început să capete o înnoită atenție. În acest context a luat ființă, în 1965, Consultarea noastră Nord-Americană Ortodox-Catolică și Comisia Comună Internațională pentru Dialogul dintre Bisericile Ortodoxă și Catolică, înființată în 1979. Deși un comitet de teologi din multe și diferite biserici, sponsorizat de Comisia Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a dezbătut în adâncime Filioque în 1978 și 1979 și a concluzionat prin emiterea „Klingenthal Memorandum” (1979), o nouă discuție comună a problemelor nu a fost întreprinsă de reprezentanții celor două Biserici ale noastre până la studiul nostru. Prima declarație a Comisiei Comune Internaționale (1982) intitulată „Taina Bisericii și a Euharistiei în Lumina Tainei Sfintei Treimi,” tratează succint problema Filioque, în contextul unei discuții extensive despre relațiile persoanelor Sfintei Treimi.

Declarația spune: „Fără a dori încă să rezolvăm dificultățile care au apărut între Est și Vest privind relația dintre Fiul și Duhul, putem spune deja împreună că acest Duh care purcede de la Tatăl (Ioan 15:26) ca singura sursă a Treimii, și care a devenit Duhul înfierii noastre (Rom. 8:15) întrucât este deja Duhul Fiului (Gal. 4:6), ni se împărtășește nouă, mai ales prin Euharistie, prin acest Fiu în care a rămas în timp și în veșnicie (Ioan 1-32).” (Nr. 6).

Multe alte evenimente din ultimile decenii indică o mai mare dorință din partea Romei de a recunoaște caracterul normativ al Crezului din Constantinopol. Când Patriarhul Dimitrie I a vizitat Roma în 7 decembrie 1987 și iarăși în cursul vizitei Patriarhului Bartolomeu I la Roma în iunie 1995, ambii patriarhi au luat parte la Liturghia oficiată de Papa Ioan Paul II în catedrala Sf. Petru. În ambele ocazii, Papa și Patriarhul au mărturisit Crezul în grecește (fără Filioque). Papa Ioan Paul II și Patriarhul României Teoctist au făcut același lucru în România și la o Liturghie papală la Roma, la 13 octombrie, 2002. Documentul *Dominus Iesus: Despre Unicitatea și Universalitatea Mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Bisericii*, emis de Congregația pentru Doctrină și Credință la 6 august 2000, își începe observațiile teologice despre învățătura centrală a Bisericii cu textul Crezului de la 381, din nou fără adaosul Filioque. Deși nu s-au explicat folosirile Crezului, aceste avansări sugerează o nouă conștientizare a părții Catolice, cu privire la caracterul unic al textului grecesc original al Crezului, ca cea mai autentică formulare a credinței care unește creștinătatea răsăriteană și apuseană.

Nu mult după întâlnirea la Roma dintre Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, Vaticanul a publicat documentul „Tradițiile Grecești și Latine Privind Purcederea Sfântului Duh” (13 septembrie 1995). Intenția acestui text a fost aceea de a aduce o

nouă contribuție la dialogul dintre bisericile noastre în această problemă controversată. Între multe observații pe care le face, textul spune: „Biserica Catolică recunoaște valoarea conciliară, ecumenică, normativă și irevocabilă, ca expresie a credinței comune a Bisericii și a tuturor creștinilor, a Simbolului mărturisit în grecește la Constantinopol în 381 de către Sinodul II Ecumenic. Nici o mărturisire de credință, specifică unei tradiții liturgice particulare, nu poate contrazice această expresie a credinței propovăduită și mărturisită de Biserica nedespărțită.” Cu toate că Biserica Catolică în mod evident nu vede în Filioque o contradicție a Crezului din 381, semnificația acestui pasaj din declarația de la Vatican din 1995 nu trebuie minimalizată. Studiul nostru despre Filioque a început în 1999, ca răspuns la acest document important, și sperăm că prezenta declarație va duce mai departe discuțiile pozitive dintre comuniunile noastre, la care noi înșine am fost părtași.

III Reflecții Teologice

Modestia reverențioasă este, fără îndoială, cea dintâi tendință a minții în toate discuțiile despre originea Sfântului Duh în cadrul Tainei dumnezeiești, și despre relațiile dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh unul cu altul. Despre Taina dumnezeiască însăși nu putem spune prea multe, iar speculațiile noastre riscă întotdeauna să pretindă un grad de claritate și siguranță care depășește datoria lor. După cum ne amintește Dionisie Areopagitul, „nici o unitate, ori trinitate, ori număr, ori uniformitate, ori rodire sau oricare alt lucru care, fie că este o creatură sau poate fi cunoscut de orice creatură, nu poate să exprime Taina, mai presus de minte și rațiune, a acestei dumnezeiri transcendente care în chip fundamental depășește toate lucrurile” (*Despre Numele Divine* 13.3). Faptul că

noi, în calitate de creștini îl mărturisim pe Dumnezeu nostru, care este unul neschimbat și neîmpărțit, ca fiind Tatăl, Fiul și Sfântul Duh – trei „persoane” care niciodată nu pot fi amestecate sau minimalizate între ele și care sunt toate în mod deplin și exact Dumnezeu, individual și într-o perfectă armonie a relațiilor dintre ele – este pur și simplu o însumare a ceea ce am învățat din propria revelație a lui Dumnezeu în istoria omenirii, revelație care a culminat în capacitatea dată nouă, prin puterea Sfântului Duh, de a-L mărturisi pe Iisus drept Cuvântul și Fiul Tatălui Veșnic.

Cu siguranță că terminologia noastră creștină despre Dumnezeu trebuie să fie în concordanță cu Sfintele Scripturi și cu tradiția dogmatică a Bisericii, care interpretează conținutul Scripturii într-o manieră normativă. Și totuși, există mereu delicata problemă hermeneutică de a raporta anumiți termeni și texte scripturistice la viața intimă a lui Dumnezeu și de a ști când un pasaj se referă doar la lucrarea lui Dumnezeu în cadrul „iconomie” istorice de mântuire, sau când trebuie înțeles ca referindu-se în mod absolut la ființa însăși a lui Dumnezeu. Despărțirea Bisericilor noastre pe baza problemei Filioque ar fi probabil mai puțin acută dacă ambele părți, de-a lungul veacurilor, ar fi fost mai conștiente de limitele noastre în cunoașterea lui Dumnezeu.

În al doilea rând, discuția acestui subiect dificil a fost adesea împiedicată de către denaturările polemice în care fiecare parte a schimonosit poziția celeilalte, doar de dragul argumentării. De exemplu, nu este adevărat că teologia Ortodoxă de rând percepe purcederea Duhului, în cadrul ființei veșnice a lui Dumnezeu, ca neafectată de relația Fiului cu Tatăl, sau că gândește despre Duhul ca „neaparținând” în mod corect Fiului când Duhul este trimis în timp (lume). Nu este iarăși adevărat că teologia Latină de rând își

are, în mod tradițional, originea reflecțiilor sale trinitare într-o concepție abstractă și nescripturistică a ființei divine, sau că mărturisește două cauze ale existenței ipostatice a Duhului, sau intenționează să atribuie Sfântului Duh un rol de subordonare față de Fiul, fie în cadrul Tainei dumnezeiești, sau în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în timp.

Din studiul nostru avem convingerea că tradițiile teologice răsăriteană și apuseană au fost în acord substanțial, încă din perioada patristică, într-o serie de afirmații fundamentale despre Sfânta Treime cu importanță în dezbaterea Filioque:

- ambele tradiții afirmă clar că *Duhul Sfânt este un ipostas distinct* sau o persoană în cadrul Tainei divine, egal cu Tatăl și cu Fiul, și nu doar o creatură sau un mod de gândire despre lucrarea lui Dumnezeu în cele create;
- deși Crezul de la 381 nu o declară în mod explicit, ambele tradiții mărturisesc că Sfântul Duh este Dumnezeu, *de o ființă (omoousios)* cu Tatăl și cu Fiul;
- de asemenea, ambele tradiții afirmă cu claritate că *Tatăl este sursa primordială și cauza (aitia) supremă a ființei divine*, și astfel al tuturor lucrărilor lui Dumnezeu: „izvorul” din care curg împreună Fiul și Duhul Sfânt, „rădăcina” ființei și rodirii lor, „soarele” din care radiază existența și lucrarea lor;
- ambele tradiții afirmă că *cele trei ipostasuri sau persoane în Dumnezeu sunt constituite* în existența lor ipostatică și sunt deosebite una de alta doar prin *relațiile originii lor*, și nu prin alte caracteristici sau lucrări;
- în mod corespunzător, ambele tradiții afirmă că *toate lucrările lui Dumnezeu* – lucrări prin care Dumnezeu cheamă realitatea creată la ființă și alcătuiește acea realitate, pentru bunăstarea ei, într-un cosmos unit și ordonat centrat pe ființa umană, care a fost creat după chipul lui Dumnezeu – *sunt lucrarea comună a Tatălui, Fiului și Sfântului Duh*, chiar dacă fiecare din ei joacă un rol distinct în cadrul acelor lucrări, care este determinat de relațiile unuia cu celălalt;

Cu toate acestea, tradițiile răsăriteană și apuseană de gândire despre Taina dumnezeiască au dezvoltat cu claritate categorii și concepții care diferă în mod substanțial. Aceste diferențe nu pot fi

negate sau făcute să pară egale prin argument facil. Divergențele noastre pot fi sintetizate după cum urmează:

1) Terminologie

Controversa Filioque este, mai întâi de toate, o controversă a cuvintelor. După cum au arătat o serie de autori recentți, o parte din divergența teologică dintre comuniunile noastre pare a-și avea originea în diferențele subtile, dar semnificative în felul în care au fost folosiți termenii cheie de referință la originea divină a Duhului. Referindu-se la Duhul Sfânt, Crezul de la 381 îl caracterizează în termenii de la Ioan 15:26, ca cel „care purcede (*ekporevetai*) de la Tatăl”: influențat probabil de Sf. Grigorie Teologul (Or. 31.8), sinodul a decis să se limiteze la limbajul ioanian, schimbând ușor textul Evangheliei (schimbând *to pnevma ...o para tou Patros ekporevetai* cu: *to pnevma to aghion... to ek tou Patros ekporeveomenon*) pentru a accentua că „ieșirea” Duhului își are începutul „în” rolul ipostatic veșnic al Tatălui ca izvor al Ființei divine, așa că cea mai potrivită expresie este un fel de „*mișcare din (ek)*” El. Conotația fundamentală de *ekporevesthai* („*purcede, ieșire*”) și substantivul înrudit *ekporevsis* („*purcedere*”), par a fi aceea de „trecere înafară” dintr-un punct de origine. Din vremea Părinților Capadocieni, cel puțin, teologia grecească aproape întotdeauna rezervă folosirea acestui termen pentru ieșirea Duhului din Tatăl, acordându-i statutul de termen tehnic pentru relația celor două persoane divine. Prin contrast, alte cuvinte grecești, precum *proienai*, „a merge spre,” sunt folosite în mod frecvent de Părinții răsăriteni pentru a se referi la „misiunea” mântuitoare a Duhului în timp de la Tatăl și de la Domnul înviat.

Pe de altă parte, termenul latin *procedere*, cu substantivul său înrudit *processio*, sugerează în mod simplu „mișcarea către,” fără implicația adăugată de punct de pornire a acestei mișcări; este astfel folosit pentru traducerea unei alte serii de termeni teologici grecești, inclusiv *proienai* și este luat în mod explicit de către Toma de Aquino ca fiind un termen general, însemnând „origine de orice fel” (*Summa Theologiae* I, q. 36. a2), inclusiv – într-un context trinitar – generarea Fiului, precum și suflarea – către a Duhului și misiunea Lui în timp. Drept rezultat, atât originea primordială a Duhului în Tatăl cel veșnic, precum și „trimiterea” lui de către Domnul înviat, tind a fi desemnate, în latină, de același cuvânt, *procedere*, în vreme ce teologia grecească folosește în mod normal doi termeni diferiți. Cu toate că această diferență între tradițiile latină și grecească în înțelegerea originii veșnice a Duhului este mai mult decât una verbală, o bună parte a îngrijorării Bisericii Grecești privitor la adăugarea cuvântului Filioque în traducerea latină a Crezului de la 381 ar putea fi datorată – după cum Sf. Maxim Mărturisitorul explică (*Scrisoare către Marinus*: MG 91.133-136) – unei neînțelegeri de ambele părți a diversității de înțelesuri sugerată de termenii folosiți în grecește și latinește pentru „purcedere.”

2) Problemele importante.

Este clar că două sunt problemele majore care separă Bisericile Răsăriteană și Apuseană în dezbaterile lor istorice asupra Filioque: una teologică, în sensul strict, și una eclesiologică.

a) Problema Teologică:

Dacă termenul „teologie” este înțeles în sensul său patristic de gândire despre Dumnezeu ca Treime, problema teologică a acestei

dispute este legată de faptul dacă Fiul poate fi considerat ca având vreun rol în originea Duhului, ca ipostas sau „persoană” divină, de la Tatăl, care singur este izvorul suprem al Tainei divine. După cum am văzut, tradiția grecească s-a axat pe textul de la Ioan 15:26 și pe formularea Crezului de la 381 pentru a afirma că tot ceea ce știm noi despre originea ipostatică a Duhului este că „purcede de la Tatăl,” într-un fel distinct dar asemănător cu „generarea” Fiului din Tatăl (ex. Sf. Ioan Damaschinul, *Despre Credința Ortodoxă* 1.8). Totuși, aceeași tradiție recunoaște că „misiunea” Duhului în lume implică și pe Fiul, care primește Duhul în firea Sa umană la Botez, îl suflă asupra celor doisprezece în seara Învierii și îl trimite cu putere în lume prin propovăduirea harismatică a Apostolilor, la Cincizecime.

Pe de altă parte, tradiția latină de la Tertulian încoace a tins să deducă că, întrucât ordinea în care Biserica numește de obicei pe cele trei persoane ale Sfintei Treimi, îl plasează pe Duhul după Fiul, el ar trebui considerat ca venind „de la” Tatăl „prin” Fiul. Augustin însuși, care în mai multe pasaje insistă că Sfântul Duh „purcede de la Tatăl,” pentru că în calitate de Dumnezeu nu este inferior Fiului (*De Fide et Symbolo* 9.19; *Enchiridion* 9.3), în alte texte dezvoltă clasică sa interpretare că Duhul „purcede” de asemenea de la Fiul pentru că El este, în cursul istoriei sacre, Duhul și „darul” Tatălui și al Fiului (ex. *Despre Sf. Treime* 4.20.29; *Tratat despre Evanghelia după Ioan* 99.6-7), darul care își are începutul în schimbul lor veșnic de dragoste (*Despre Sf. Treime* 15.17.29). Din punctul de vedere al lui Augustin, această participare a Fiului în purcederea Duhului nu trebuie înțeleasă ca o contradicție a rolului Tatălui ca singura și desăvârșită sursă a Fiului și a Duhului, ci ca ceva dat de către Tatăl în generarea Fiului: „Sfântul Duh, la rândul Său, a primit

de la Tatăl însuși, ca să porcedă și de la Fiul, întocmai cum porcede de la Tatăl” (*Tratat despre Evanghelia după Ioan* 99.8).

Marea diferență dintre tradițiile timpurii greacă și latină , în această privință, se datorește în mod clar diferenței subtile a termenului latin *procedere* de cel grecesc *ekporevesthai*: precum am văzut, „venirea” Duhului este desemnată în sens mai general de către termenul latin, fără conotația unei origini supreme sugerată de termenul grecesc. Însă, „porcederea” Duhului de la Fiul este înțeleasă în teologia latină ca o relație întrucâtva diferită de „porcederea” de la Tatăl chiar când – potrivit explicației lui Anselm și Toma de Aquino – relația Tatălui și Fiului cu Duhul Sfânt este văzută ca și cum ar constitui „un singur principiu” al originii Duhului: chiar în suflarea împreună a Duhului, potrivit teologilor latini, Tatăl păstrează prioritatea, dând Fiului toate câte are și făcând posibil tot ceea ce El face.

Și teologii greci s-au frământat adesea să găsească căi de a explica faptul că Fiul, care trimite în timp pe Duhul, joacă și El un oarecare rol de mediere în existența și lucrarea veșnică a Duhului. De exemplu, Sf. Grigorie al Nisei explică că noi doar putem distinge ipostasurile în cadrul Tainei dumnezeiești „crezând că unul este cauza, altul provine de la cauză; și în ceea ce provine de la cauză, recunoaștem încă ceva distinct: unul este imediat din primul, celălalt este prin cel care este imediat din primul.” Este caracteristic „medierii” (*mesiteia*) Fiului în originea Duhului, adaugă el, ca să-și păstreze și rolul Său unic de Fiu și să îngăduie și Duhului să aibă o „relație firească cu Tatăl” (*Către Ablabius*: GNO III/1, 56.3-10). În secolul al XIII-lea, sinodul de la Vlaherne (1285), sub conducerea Patriarhului de Constantinopol Grigorie al II-lea, a făcut un pas mai departe în interpretarea textelor patristice care vorbesc despre

existența Duhului prin Fiul într-un mod consecvent cu tradiția ortodoxă. În *Tomos*-ul său, sinodul a propus că, deși credința creștină trebuie să mărturisească că Sfântul Duh își primește existența și identitatea ipostatică numai de la Tatăl, care este singura cauză a ființei divine, El „strălucește din și se manifestă veșnic prin Fiul, în felul în care lumina trece și se manifestă prin mijlocirea razei de soare” (trad. A. Papadakis, *Criză în Bizanț* [Sf. Vladimir, 1996] 219). În veacul următor, Sf. Grigorie Palama a găsit aceeași interpretare acestei relații într-o serie de lucrări; în *Mărturisirile* sale din 1351, de exemplu, el afirmă că Sfântul Duh „îl are pe Tatăl ca temelie, sursă și cauză,” dar „se odihnește în Fiul” și „este trimis – adică manifestat – prin Fiul” (ibid. 194). În ceea ce privește energia divină transcendentă, deși nu ca ființă sau ființă ipostatică, „Duhul curge de la Tatăl prin Fiul și, dacă vreți, de la Fiul peste toți cei vrednici de el,” o comunicare care poate fi chiar numită în general „purcedere” (*ekporevsis*) (*Tratatul Apodeic* 1: trad. J. Meyendorff, *Studiu despre Sf. Grigore Palama* [Sf. Vladimir, 1974] 231-232).

Este clar că tradițiile teologice greacă și latină mețin o stare de tensiune bazată pe problema fundamentală a originii veșnice a Duhului ca persoană divină distinctă. Înainte de Evul Mediu, ca rezultat al influenței lui Anselm și Toma de Aquino, teologia apuseană concepe aproape în unanimitate identitatea fiecărei persoane divine ca fiind definită de „relațiile ei de opoziție” – cu alte cuvinte, relațiile ei de origine reciproc definatorii – cu celelalte două și concludă că Duhul Sfânt nu ar fi deosebit ipostatic de Fiul dacă ar „purcede” numai de la Tatăl. În înțelesul latin al lui *processio* ca termen general pentru „origine,” la urma urmelor, se poate spune de asemenea că Fiul „purcede din Tatăl” prin nașterea (generarea) din El. Teologia răsăriteană, inspirându-se din textul de la Ioan

15:26 și din Crezul de la 381, continuă să înțeleagă termenul „purcedere” (ekporevsis) ca indicând o relație causală unică, exclusivă și distinctă dintre Duhul și Tatăl și în general limitează rolul Fiului la „manifestarea” și „misiunea” Duhului în lucrările dumnezeiești de creare și mîntuire. Aceste diferențe, deși subtile, sunt esențiale și greutatea tradiției teologice ce stă la baza fiecăreia din ele face împăcarea lor teologică tot mai dificilă.

b) Problema Eclesiologică:

Cealaltă problemă prezentă mereu de la sfârșitul secolului al VIII-lea, în disputa Filioque, este cea pastorală și a autorității de a învăța în Biserică – mai precis, problema autorității episcopului Romei în rezolvarea finală a problemelor dogmatice, în virtutea oficiului său. De la Sinodul de la Efes (431), tradiția dogmatică a Bisericilor Răsăriteană și Apuseană a afirmat mereu că norma finală a ortodoxiei, în interpretarea Evangheliei Creștine, trebuie să fie „creința de la Niceea.” Tradiția Ortodoxă înțelege expresia normativă a acestei creințe ca fiind Mărturisirile de Creință și canoanele formulate de acele Sinoade acceptate de Bisericile Apostolice ca „ecumenice:” mărturisind creința Apostolică neîntreruptă și universală. Și tradiția Catolică acceptă formulările sinodale ca normative și acordă o importanță unică celor șapte Sinoade, acceptate drept ecumenice de către Bisericile Catolică și Ortodoxă. Însă, în recunoașterea primatului universal al episcopului Romei în probleme de creință și de slujba unității, tradiția Catolică acceptă autoritatea Papei de a confirma acceptarea procesului conciliar și de a explica ce este și ce nu este în contradicție cu „creința de la Niceea” și tradiția Apostolică. Deci, în vreme ce teologia Ortodoxă a văzut în aprobarea finală de către papi, în secolul al XI-lea, a lui Filioque în Crezul Latin, o uzurpare a

autorității dogmatice rezervată numai Sinoadelor Ecumenice, teologia Catolică a înțeles-o ca pe un exercițiu legitim al autorității primatului său de a proclama și clarifica credința Bisericii. Precum s-a văzut adesea în studiul nostru comun, tocmai atunci când problemele de putere și de control au preocupat Bisericile noastre, problema Filioque a devenit obiectul central: prezentat ca o condiție pentru îmbunătățirea relațiilor, sau oferit (tolerat) ca motiv de a îngădui continuarea nevindecată a lipsei de unitate.

Precum în problema teologică a originii Sfântului Duh, discutată mai înainte, și această divergență a înțelegerii structurii și exercitării autorității în Biserică, este în mod clar una foarte serioasă: fără îndoială, primatul papal, cu toate implicațiile lui, rămâne problema de căpătâi a chestiunilor de teologie și practică care continuă să separe comuniunile noastre. Totuși, în continuarea discuțiilor pe tema Filioque dintre Bisericile noastre, am găsit că este bine să menținem aceste două probleme metodologic separate una față de alta și să recunoaștem că taina relațiilor dintre persoanele divine, trebuie tratată într-o manieră diferită de problema dacă este corect sau nu pentru bisericile apusene, să mărturisească credința de la Niceea în termeni care diferă de textul original al Crezului de la 381.

3) Continuând reflecțiile noastre.

S-a afirmat adesea că teologia Sfântului Duh este un domeniu nedezvoltat al gândirii teologice creștine. Aceasta se pare a fi adevărat chiar în problema originii Sfântului Duh. Deși s-a scris mult despre motivele pro și contra ale teologiei Filioque din era carolingiană, cea mai mare parte este de natură polemică, cu scopul de a justifica pozițiile asumate de ambele părți ca non-

negociabile. Până în vremurile moderne s-a depus puțin efort în găsirea unor noi căi de exprimare și interpretare a gândirii biblice și a creștinismului primar privitor la persoana și lucrarea Sfântului Duh, care ar putea schița discuția într-un mod nou și canaliza toate Bisericile către un consens în problemele esențiale în continuitatea ambelor tradiții. De curând, unii teologi din diverse Biserici au sugerat că a sosit timpul pentru reluarea acestei chestiuni împreună, în spiritul unui ecumenism autentic și căutarea de noi moduri în articularea credinței Apostolice, care ar găsi în final o acceptare creștină ecumenică.

Recunoscând dificultățile ei, Dialogul nostru sprijină o astfel de încercare teologică comună. Sperăm că un proces serios de gândire asupra teologiei Sfântului Duh, bazat pe Sfintele Scripturi și pe întreaga tradiție a teologiei creștine, și caracterizat de o deschidere pentru noi formulări și structuri conceptuale, corespunzător acestei tradiții, ar ajuta Bisericile noastre în găsirea a noi coordonate a credinței comune și în evoluarea cu respect față de înțelepciunea respectivilor noștri înaintași. Îndemnăm, totodată, ca ambele Biserici să persiste în eforturile lor de a cugeta – împreună sau separat – la teologia primatului și a sinodalității în cadrul structurilor Bisericii de învățare și practică pastorală, recunoscând că și aici rămâne esențial necesară deschiderea continuă către o avansare doctrinară și pastorală legată în mod intim de lucrarea Duhului în comunitate.

Sf. Grigorie de Nazians ne amintește, în *Orația a V-a Teologică* despre divinitatea Sfântului Duh, că descoperirea lentă din partea Bisericii a statutului adevărat și identității Duhului face parte în mod simplu din „ordinea teologiei (*taxis tis theologias*)” prin care „lumina ni se dă treptat” în înțelegerea Tainei de mântuire a lui Dumnezeu

(Or. 31.27). Numai dacă „ascultăm ce spune Duhul în Biserici” (Apoc. 3:22), vom rămâne credincioși Evangheliei propovăduită de Apostoli, avansând totodată în înțelegerea credinței, care este misiunea teologiei.

IV. Recomandări

Suntem conștienți că problema teologiei Filioque și folosirea lui în Crez, nu este o problemă doar între comuniunile catolică și ortodoxă. Multe biserici Protestante, împărtășind zestrea teologică a Evului Mediu, consideră de asemenea acest termen ca reprezentând o parte integrală a mărturisirii creștine. Deși această problemă a fost deja discutată în dialogul dintre unele din aceste Biserici și comuniunea Ortodoxă, rezolvarea viitoare a acestei discordii dintre Est și Vest pe baza originii Sfântului Duh trebuie să implice toate comunitățile care profesează Crezul de la 381 ca standard al credinței. Conștienți de limitele ei, totuși, Consultarea noastră face membrilor și episcopilor Bisericilor noastre următoarele recomandări teologice și practice:

- Bisericile noastre să se angajeze la un nou și susținut dialog privitor la originea și persoana Sfântului Duh, inspirându-se din Sfânta Scriptură și bogățiile depline ale tradițiilor teologice ale Bisericilor noastre, și să caute căi constructive de exprimare a ceea ce constituie miezul credinței noastre în această problemă dificilă;
- Participanții la acest dialog să recunoască clar limitele capacității noastre de a face afirmații definitive despre viața intimă a lui Dumnezeu;
- În viitor, datorită progresului mutual înregistrat în ultimile decenii, Ortodoxii și Catolicii să se abțină de la etichetarea drept eretică a tradițiilor celeilalte părți în privința purcederii Sfântului Duh;
- Teologii Ortodocși și Catolici să distingă mai clar între divinitatea și identitatea ipostatică a Sfântului Duh, care este o dogmă primită de Bisericile noastre, și felul originii Duhului, care încă așteaptă o rezolvare finală deplină și ecumenică;
- Cei angajați la dialog în această problemă să distingă, pe cât posibil, chestiunea teologică a originii Sfântului Duh de

problemele eclesiologice ale primatului și autorității doctrinare în Biserică, chiar dacă urmărim ambele probleme cu seriozitate;

- Dialogul teologic dintre Bisericile noastre să acorde atenție sporită statutului sinoadelor ținute în Bisericile noastre după cele șapte recunoscute, în general, drept ecumenice;
- Biserica Catolică, drept consecință a valorii dogmatice normative și irevocabile a Crezului de la 381, să folosească numai textul grecesc original în traducerea acestui Crez pentru uzul catehetic și liturgic;
- Biserica Catolică, drept urmare a unui crescând consens teologic, și în special a declarațiilor făcute de Papa Paul al VI-lea, să declare neaplicabilă condamnarea făcută la Sinodul II din Lyon (1274) a celor „care îndrăznesc să nege că Duhul Sfânt porcede din veșnicie de la Tatăl și de la Fiul.”

Facem aceste recomandări Bisericilor noastre cu convingerea, pe baza studiului și discuției noastre intense, că diversele căi ale tradițiilor noastre de a înțelege purcederea Duhului Sfânt nu trebuie să ne mai separe. Credem, mai degrabă, că mărturisirea vechiului Crez Constantinopolitan trebuie lăsată să devină, prin practica noastră uniformă și prin noile încercări de înțelegere reciprocă, baza pentru o unitate mai conștientă într-o credință pe care întreaga teologie caută să o clarifice și să o adâncească. Cu toate că exprimarea de către noi a adevărului, pe care Dumnezeu îl descoperă, privitor la Ființa Sa, trebuie să rămână întotdeauna limitată de îngrădirile înțelegerii și cuvintelor omenești, credem că același „Duh al adevărului” pe care Iisus îl trimite (sufală) asupra Bisericii și care rămâne încă în noi, ne va „călăuzi spre tot adevărul” (Ioan 16:13). Ne rugăm ca înțelegerea de către Bisericile noastre a Duhului să nu mai fie motiv de ceartă pentru noi sau un obstacol în calea unității în Hristos, ci ca adevărul spre care El ne călăuzește să fie, pentru noi și toți creștinii, „o legătură a păcii” (Ef.4:3).

traducere de Pr. George Bâzgan