

## Cuprins

<i>Prefață</i> .....	9
<i>Abrevieri pentru crezuri și mărturisiri</i> .....	13
<i>Ediții, colecții și surse bibliografice</i> .....	31
<b>Partea întâi. Definirea crezului și a mărturisirii</b> .....	37
<b>Capitolul 1. Continuitate și schimbare în crezuri și mărturisiri</b> .....	41
1.1. Continuitate <i>versus</i> schimbare în decretul Conciliilor Ecumenice .....	43
1.2. Gândirea patristică referitoare la continuitate și schimbare ....	50
1.3. Doctrina trinitară ca exemplu de continuitate și schimbare ....	53
1.4. Persoana lui Hristos ca model de continuitate și schimbare ....	58
1.5. Schimbarea și „disparația” crezurilor .....	60
<b>Capitolul 2. Imperativul credal și confesional</b> .....	62
2.1. Credință și mărturisire .....	63
2.2. Credința definită .....	68
2.3. Mărturisirea credinței .....	75
2.4. Conținutul mărturisirii .....	80
<b>Capitolul 3. Mărturisirea credinței ca doctrină</b> .....	84
3.1. Învățătura Bisericii .....	86
3.2. „Esența doctrinei” .....	89
3.3. „Doctrină” și doctrină .....	95
3.4. Doctrina ca dogmă .....	102
<b>Capitolul 4. Credință și orânduire</b> .....	106
4.1. Crezul apostolic și preoția apostolică .....	111
4.2. Doctrină ale orânduirii bisericești în Răsărit și Apus .....	114
4.3. Organizarea ca doctrină în mărturisirile reformate .....	117
4.4. Credință și orânduire în dialogul confesional ecumenic .....	122
<b>Partea a doua. Apariția crezurilor și a mărturisirilor</b> .....	129
<b>Capitolul 5. Scriptură, tradiție și crez</b> .....	133
5.1. Crezuri în Scriptură .....	135
5.2. Scriptura în crezuri și mărturisiri .....	140
5.3. Mărturisirile și problema canonului .....	142
5.4. Regulile confesionale ale hermeneuticii biblice .....	144

Capitolul 6. Regula rugăciunii și regula credinței .....	156
6.1. Rugăciunea Domnească în mărturisiri .....	158
6.2. <i>Lex orandi lex credendi</i> .....	162
6.3. Locul crezului în liturghie .....	171
6.4. Doctrina conciliilor și a mărturisirilor despre cult .....	173
Capitolul 7. Formule ale concordiei – și ale discordiei .....	177
7.1. Anatema și polemicile credale .....	179
7.2. Condamnări directe și indirecte .....	184
7.3. Crezurile și mărturisirile ca instrumente ale concordiei .....	187
7.4. Duhul Sfânt al concordiei și taina concordiei : două antecedente ironice .....	192
Capitolul 8. Formarea mărturisirilor și politica religioasă .....	200
8.1. Mărturisirea ca act politic .....	201
8.2. Legea civilă referitoare la acceptarea crezurilor .....	207
8.3. Mărturisirile și formarea politicii .....	209
8.4. Politica diversității confesionale .....	219
<b>Partea a treia. Autoritatea crezurilor și a mărturisirilor .....</b>	<b>223</b>
Capitolul 9. Dogma credală ca lege bisericească .....	227
9.1. Formularea credală ca legiferare .....	229
9.2. Receptarea crezurilor, conciliilor și mărturisirilor ca ratificare .....	232
9.3. Aplicarea ortodoxiei .....	236
9.4. Subscrierea confesională ca respectare a legii .....	238
9.5. Regulile hermeneuticii confesionale .....	245
Capitolul 10. Fapte, nu crezuri ? .....	249
10.1. Doctrine ale disciplinei creștine în mărturisirile Reformei .....	250
10.2. Erezie și/sau schismă .....	257
10.3. Ortodoxie și ascetism .....	260
10.4. Iubirea creștină, premisă a mărturisirii creștine .....	265
10.5. O paralelă seculară modernă .....	268
Capitolul 11. Transmiterea crezurilor și mărturisirilor la alte culturi .....	270
11.1. Cult, cod și crez dincolo de barierele culturale .....	272
11.2. Destinul crezurilor în misiuni și migrații .....	279
11.3. Tipare ale indigenizării credale .....	282
11.4. Paradigma : de la <i>Şema</i> la <i>homoousios</i> .....	288
Capitolul 12. Ortodoxia corpului de credincioși .....	292
12.1. Ce a crezut, a învățat și a mărturisit laicatul ? .....	295
12.2. Religia populară, regula rugăciunii și tradiția .....	298
12.3. Acceptarea de către membrii Bisericii a legii civile și credale .....	304
12.4. Cod, crez și cultură populară .....	309
<b>Partea a patra. Istoria crezurilor și a mărturisirilor .....</b>	<b>315</b>
Capitolul 13. Reguli ale credinței în Biserica primară .....	319
13.1. Crezul primar .....	323

13.2. Kerygma și simbolurile baptismale .....	325
13.3. Depozitul credinței, evanghelizarea și apologetica .....	329
13.4. Didahie, cateheză și formule de exorcizare .....	332
13.5. Forme prescrise de rugăciune și de mărturisire .....	336
<b>Capitolul 14. Afirmarea credinței în ortodoxia răsăriteană .....</b>	<b>339</b>
14.1. Ambivalența Bisericii ortodoxe față de „cărțile simbolice” .....	341
14.2. Liturghia, cea mai importantă mărturisire de credință a Bisericii .....	345
14.3. Tradiția sacră a celor șapte concilii ecumenice .....	351
14.4. Mărturisirile răsăritene ca reacții egale și opuse .....	355
<b>Capitolul 15. Profesiuni de credință în Occidentul medieval .....</b>	<b>361</b>
15.1. Receptarea occidentală a tradiției credale și conciliare catolice .....	362
15.2. Confesionalizarea doctrinei sacramentale occidentale .....	368
15.3. Teologia scolastică – argumentare pe baza crezului .....	373
15.4. Apariția mărturisirilor eclesiologice în Evul Mediu târziu .....	377
<b>Capitolul 16. Mărturisiri de credință în epoca Reformei .....</b>	<b>382</b>
16.1. Proliferarea mărturisirilor în epoca Reformei .....	384
16.2. „Confesionalisme” luterane, reformate, romano-catolice și radicale .....	389
16.3. Substanță catolică și principiu protestant în mărturisirile Reformei .....	393
16.4. De la mărturisirile Reformei la scolastica confesională .....	399
<b>Capitolul 17. Expuneri ale credinței în creștinismul modern .....</b>	<b>403</b>
17.1. Atitudinea potrivnică crezului provocată de conștiința modernității .....	405
17.2. Contexte vechi și noi ale mărturisirii creștine .....	411
17.3. Înflorirea erudiției credale și confesionale în epoca modernă .....	417
17.4. În lumina istoriei lor, au crezurile un viitor și un trecut ? .....	419
<i>Bibliografie</i> .....	425
<i>Indici la Crezuri și mărturisiri de credință în tradiția creștină</i> .....	441
Un Syndogmaticon credal comparativ cu index alfabetic .....	443
Index alfabetic la Syndogmaticonul credal confesional .....	468
Index eclesiastic : Biserici, erezii, crezuri, mărturisiri, concilii .....	471
<i>Indici la Credo</i> .....	481
A. Referințe scripturistice .....	483
B. Referințe credale și confesionale .....	487
C. Nume de persoane .....	496

Provenind exact din aceeași epocă, *Mărturisirea ortodoxă a Bisericii catolice și apostolice răsăritene întocmită de Petru Movilă* citează un imn liturgic pentru a demonstra doctrina coborârii lui Hristos la iad, „deși despre acest lucru nu se vorbește nicăieri” în *Crezul niceo-constantinopolitan*<sup>1</sup>. Și pentru a menționa una dintre formulările mai recente ale regulii credinței în raport cu una dintre exprimările mai vechi ale regulii rugăciunii, dogma ridicării cu trupul la ceruri a Fecioarei Maria nu a obținut statut dogmatic formal definitiv în romano-catolicism decât la 1 noiembrie 1950, odată cu emiterea constituției apostolice *Munificentissimus Deus* de către papa Pius al XII-lea<sup>2</sup>. Însă cu mult înainte de promulgarea ei dogmatică și confesională, a existat deja în Apus o respectare liturgică a Postului Ridicării la Ceruri a Fecioarei – sau, în Răsărit, Postul Adormirii [*koimēsis*] Născătoarei de Dumnezeu –, timp de mai multe secole (deși nu există nici o dovadă a acestor posturi din primele veacuri ale Bisericii)<sup>3</sup>.

Deși definiția dogmei ridicării la cer este una dintre cele mai recente cazuri ale aplicării axiomei că „regula rugăciunii trebuie să determine regula credinței”, cea mai veche și mai importantă argumentare a acestui principiu este felul în care a evoluat dogma Treimii, mai precis a doctrinei depline și egalei divinități a Fiului lui Dumnezeu, iar, ulterior (deși pe o cale semnificativ diferită), dezvoltarea doctrinei Duhului Sfânt ca Dumnezeu. Chiar și într-o mărturisire baptistă din secolul al XIX-lea, formula baptismală și „binecuvântările pronunțate de apostoli, care sunt *acte ale celei mai înalte forme de cult religios*”, continuă să fie dovada principală în sprijinul doctrinei Treimii<sup>4</sup>. *Crezul originar de la Niceea*, din 325, își încheie afirmațiile pozitive cu propoziția „Și [credem] în Duhul Sfânt”<sup>5</sup>, nemaispunând nimic în plus despre Duhul. Dar *Crezul niceo-constantinopolitan* din 381 include diferite apoziii explicative, inclusiv declarația liturgică că Duhul Sfânt este „împreună închinat și slăvit [*synproskynoumenon kai syndoxazomenon*] cu Tatăl și cu Fiul”<sup>6</sup>. Această declarație referitoare la închinarea către Duhul Sfânt este în același timp descriptivă și prescriptivă. Dar înainte ca regula credinței din crez să fie extinsă în 381 pentru a cuprinde cele câteva apoziii care îi confereau Duhului egalitatea „ființei [*ousia*]” cu Tatăl și cu Fiul, regula rugăciunii era deja implicată într-un astfel de proces de atribuire a unei egalități de cinstire [*proskynēsis*] și a unei egalități a slavei [*doxa*] Duhului Sfânt. Cel mai familiar exemplu al unei astfel de „împreună-slăviri” este Doxologia: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”, care îi pune pe toți trei pe același nivel<sup>7</sup>. De aceea, pe baza acestei reguli a rugăciunii formulate în Doxologie, Vasile al Cezareei afirmă că regula credinței expusă în *Crezul de la Niceea* cere o recunoaștere a egalității depline a Duhului și, prin aceasta, a deplinei egalități a tuturor celor trei ipostasuri, în Dumnezeirea

1. *Mogila* 1.49.

2. *Munif* 16; dar vezi și *Munif* 20.

3. Jugie 1944; Daley 1998, 1-45.

4. *Free-Will Bap* 6.5; sublinierea îmi aparține.

5. *N* 8.

6. *N-CP* 8; vezi *Syndogmaticon* 8.7.

7. *ODCC* 682.

triumfătoare. El face această recunoaștere în tratatul *Despre Duhul Sfânt*, scris cu puțin înainte ca Primul Conciliu de la Constantinopol din 381 să o facă o dogmă obligatorie a Bisericii. Versiunea de Doxologie a lui Vasile conținea câteva variații interesante (și, după cum avea să descopere, controversate) în text, precum „Slavă Tatălui cu [*meta*] Fiul, împreună cu [*syn*] Duhul Sfânt” sau „Slavă Tatălui prin [*dia*] Fiul în [*en*] Duhul Sfânt”. Dar a insistat, împotriva criticilor din diferite tabere, că efectul doctrinal net este același<sup>1</sup>.

Dacă cineva folosește în mod retrospectiv ortodoxia ulterioară pentru a judeca limbajul doctrinal folosit în primele două sau trei secole ale istoriei creștine, până la Primul Conciliu de la Niceea și cu mult după aceea, este clar că chiar și înainte ca această problemă a locului Duhului Sfânt în Treime să apară<sup>2</sup> exista o diversitate uluitoare și în privința conceptelor și termenilor cu care scriitorii creștini descriau relația Fiului cu Tatăl<sup>3</sup>. Anumite formule ale limbajului credinței care, în cele din urmă, a devenit suspect își găseau încă sprijin printre unii dintre acei gânditori creștini care încercau să dezvolte o terminologie consecventă pentru crezurile și mărturisirile Bisericii capabilă să sistematizeze doctrina unicității lui Iisus fără a compromite substanțial unitatea lui Dumnezeu. Între timp totuși, limbajul rugăciunii părea mult mai axat pe simpla recunoaștere a lui Hristos ca Dumnezeu, chiar dacă trebuia să facă asta în detrimentul preciziei conceptuale și consecvenței terminologice. În cuvintele de deschidere ale omiliei timpurii care a ajuns să fie cunoscută ca *A doua epistolă a lui Clement* se spune: „Fraților, se cuvine să ne gândim la Iisus Hristos așa cum ne gândim la Dumnezeu – ca «judecător al viilor și al morților»”<sup>4</sup>.

Ar putea părea o excepție de la această tendință faptul că Origen din Alexandria consideră, în tratatul său *Despre rugăciune*, că porunca lui Iisus de la începutul Rugăciunii Domnești „Rugați-vă dar astfel: Tatăl nostru”<sup>5</sup> este un principiu exclusivist, care cere „să nu ne rugăm niciodată la ceva născut – nici măcar lui Hristos –, ci numai lui Dumnezeu, Tatăl tuturor, Căruia I S-a rugat chiar și Mântuitorul nostru”<sup>6</sup>. Dar Eric Jay a remarcat „că Origen nu este întotdeauna consecvent și că evlaviază față de Hristos l-a făcut atât să se roage el însuși cu îndrăzneală către Hristos, cât și să-i încurajeze pe alții să facă la fel, deși atunci când ajunge să scrie un tratat pe această temă nu poate justifica teologic această practică”<sup>7</sup>. Aparent așadar, regula rugăciunii a luat-o deja cu mult înainte regulii credinței – sau, poate și mai bine, regula credinței este încă în urma regulii rugăciunii – chiar și pentru Origen. De aceea, în altă parte, Origen poate fi cu mult mai puțin exclusivist, ca în cazul în care, răspunzând unei critici păgâne la adresa mesajului creștin, spune că „se cuvine să ne rugăm numai Dumnezeului suprem, și în afară de El, să ne rugăm, Celui

1. Pelikan 1993, 304-305.

2. Vezi *supra*, subcapitolul 1.3, „Doctrina trinitară ca exemplu de continuitate și schimbare”.

3. Vezi *supra*, subcapitolul 5.4, „Regulile confesionale ale hermeneuticii biblice”.

4. *2 Clement 1* (tr. Cyril Richardson).

5. Mt 6,9.

6. Origen, *Prayer*, 15 (ACW 19:57-60).

7. Jay 1954, 127.

Unul-Născut, Cuvântului lui Dumnezeu, primul-născut din toată creația”<sup>1</sup>. Datorită modului în care este folosită rugăciunea creștină și deci regula credinței, se încalcă în mod regulat – unii ar putea spune aproape nepăsător – principiul exclusivist, articulat de versiunea lui Origen, de regulă a credinței, atunci când este adoptată versiunea lui Origen de regulă a rugăciunii, adresându-se rugăciune, laudă, cerere și mulțumire Fiului lui Dumnezeu în termeni liturgici care, adesea, nu sunt cu mult mai puțin excesivi decât cei adresați Tatălui. Arie și urmașii lui s-au identificat, de asemenea, cu tendința aceasta atunci când *lex orandi* a limbajului lor liturgic, prin care elogiau Logosul, contrazicea uneori formulele teologice ale subordonării pe care le foloseau în *lex credendi* pentru a mărturisi inferioritatea Fiului față de Tatăl.

Apărând *Crezul de la Niceea* din 325 ca pe o expunere normativă a credinței care nu intră în contradicție cu practica rugăciunii și evlaviei creștine, ci le întărește – prin urmare, ca regulă a credinței care reflectă fidel regula rugăciunii –, oponentii arianismului, mai ales Atanasie al Alexandriei, sesizează această inconsecvență ariană<sup>2</sup>. Aceștia pretind astfel că vorbesc în numele „ortodoxiei corpului de credincioși”, așa cum se exprimă ea mai ales în limbajul rugăciunii<sup>3</sup>. La multe secole distanță de controversa ariană, inconsecvența dintre regula credinței și cea a rugăciunii cu privire la doctrina Treimii a reapărut atunci când antitrinitarieni Reformei, care au atacat „tradițiile” și limbajul trinitarian metafizic de la Niceea, prezente în romano-catolicism și în confesiunile protestante importante, considerându-le o agresiune la adresa Scripturii și a rațiunii<sup>4</sup>, s-au împărțit în două categorii, „adoranțiști” și „neadoranțiști”, în funcție de corectitudinea adresării de rugăciuni și imnuri lui Hristos ca divinitate, fără a păcătui prin idolatrie<sup>5</sup>. „Credem că acest Iisus trebuie închinat și adorat, de vreme ce Tatăl i-a dat toate Fiului”, spune *Mărturisirea de credință transilvăneană* a unitarienilor adoranțiști<sup>6</sup>. Dar *Catehismul racovian* din 1605, în titlul din traducerea latină din 1609, anunța că socinienii „nu recunosc și nu mărturisesc ca adevărat Dumnezeu al lui Israel pe nimeni altul decât pe Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos; și pe nimeni înainte sau după omul Iisus din Nazaret, Care S-a născut din Fecioară, ca Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu”<sup>7</sup>.

Acest proces de punere de acord în cele din urmă a regulii credale a credinței cu regula liturgică a rugăciunii în tratarea relației dintre Tatăl și Fiul, al cărui rezultat a fost în mod definitiv exprimat de către Primul Conciliu de la Constantinopol din 381 în *Crezul niceo-constantinopolitan*, a avut nevoie de o perioadă de trei secole și chiar mai mult. Chiar mai îndelungată a fost evoluția istorică prin care un asemenea proces de punere de acord s-a petrecut în

1. Origen, *Contra Celsus*, 8,26 (Chadwick 1953, 471).

2. Athanasius, *Discourses Against the Arians*, 3,16 (NPNF-II 4:402-403).

3. Vezi *infra*, capitolul 12, „Ortodoxia corpului de credincioși”.

4. *Rac* 1.2.

5. G.H. Williams 1992, 504, 1128-1133; Möhler [1832] 1958, 1:688-695.

6. *Trans* 2.

7. *Rac*, titl.

privința doctrinei occidentale a celor șapte taine și în privința prezenței reale în euharistie<sup>1</sup>. Crezurile timpurii par a păstra în mare parte tăcerea în privința doctrinei tainelor. S-a sugerat faptul că în *Crezul Apostolilor* expresia *sanctorum communio*, în latină, și *hagiōn koinōnia*, în greacă<sup>2</sup>, tradusă acum prin „comuniunea sfinților” cu referire la persoane, ar trebui tradusă prin „comuniunea întru/împărtășirea cu cele sfinte”, cu referire la tainele botezului și euharistie<sup>3</sup>. Însă chiar și când este interpretată astfel, expresia credală este cu mult insuficientă pentru a fi considerată o mărturisire în toată regula a doctrinei tainelor. În secolele următoare, de cele mai multe ori expresia nu este interpretată deloc așa, mai ales când ajunge în prim-plan ca subiect de dezbatere în mărturisirile din epoca Reformei.

Pentru că, interpretată drept „comuniunea sfinților”, această frază este considerată de către mărturisirile reformatorilor protestanți de toate felurile ca apozitie și sinonim care explică fraza anterioară a crezului „sfânta Biserică catolică”<sup>4</sup> – sau „sfânta Biserică creștină”, așa cum o interpretează versiunea lui Luther din amândouă *Catehismele* sale pentru a evita confuzia dintre „catolic” și „romano-catolic”<sup>5</sup> –, nu ca pe o referire în primul rând la sfinții din ceruri și cu atât mai puțin la taine. „Toți care trăiesc în [Hristos] capul”, potrivit *Celor șaiszeci și șapte de articole ale lui Ulrich Zwingli*, sunt „Biserica părtășiei [sau comuniunii] sfinților [*Gemeinschaft der Heiligen*]<sup>6</sup>. Și în doctrina din *Prima mărturisire helvetică* Biserica este „comuniunea și adunarea tuturor sfinților [*die Gemeinschaft und Versammlung aller Heiligen*]<sup>7</sup>. Succesoarea acesteia, *A doua mărturisire helvetică*, o numește „adunarea credincioșilor chemați sau adunați din lume; o comuniune, spun, a tuturor sfinților [*sanctorum inquam omnium communionem*] adică a celor care Îl cunosc cu adevărat, Îl cinstesc și Îl slujesc cum se cuvine pe adevăratul Dumnezeu în Hristos Mântuitorul”<sup>8</sup>. Potrivit *Mărturisirii scoțiene*, Biserica este „prin urmare numită comuniunea nu a persoanelor profane, ci a sfinților”<sup>9</sup>. Răspunzând la întrebarea „Ce înțelegem prin «comuniunea sfinților» [*die Gemeinschaft der Heiligen*]?”, *Catehismul de la Heidelberg*, explicând *Crezul Apostolilor*, exprimă o temă majoră a Reformei atunci când definește: „Mai întâi, că credincioșii, fiecare în parte și toți la un loc, precum cei ce au părtășie cu Domnul Hristos și cu toate comorile și darurile Sale, vor trăi împreună într-o comuniune. În al doilea rând, că fiecare trebuie să știe că este obligat să-și folosească darurile în mod liber și cu bucurie pentru folosul și bunăstarea altor membri”<sup>10</sup>. *Conceptul de*

1. Vezi *infra*, subcapitolul 15.2, „Confesionalizarea doctrinei sacramentale occidentale”.

2. *Ap* 9.

3. Elert 1966.

4. *Ap* 9.

5. *Luth Sm Cat* 2.3; *Luth Lg Cat* 2.34. Versiunea latină a *Articolelor de la Smalcald* conține formula: „Cred într-o Biserică sfântă catolică sau [*sive*] creștină” (*Smal Art* 3.12).

6. *67 Art* 8.

7. *Helv I* 14; *Bas Bek* 5.

8. *Helv II* 17.1; vezi și 24.3.

9. *Scot I* 16.

10. *Heid* 55; sublinierea îmi aparține.

la Köln (mennonit) din 1591 vorbește, la rândul său, despre Biserică în calitate de „comunitate a sfinților [*gemeynschap der Heyligen*]”<sup>1</sup>. Rezumând acest subiect al Reformei, *Mărturisirea de credință de la Westminster* din 1647 își intitulează capitolul 26 „Despre comuniunea sfinților”. În acest mod, mărturisirea extinde acest titlu la „toți sfinții, care sunt uniți cu Iisus Hristos”, fără a-i evidenția pe cei relativ puțini cărora uzanța tradițională romano-catolică sau ortodoxă răsăriteană le acordă, prin canonizare formală sau nu, denumirea de „sfinți”<sup>2</sup>. Însă insistă și asupra faptului că „această comuniune pe care sfinții o au cu Hristos nu îi face în nici un caz părtași substanței Dumnezeirii sau egali cu Hristos în vreun fel, iar a afirma vreuna dintre acestea este necuviincios și blasfemator”<sup>3</sup>. Deși e posibil ca altă mărturisire reformată să vorbească în mod pozitiv despre „comuniunea cu natura Sa divină”<sup>4</sup>, această insistență a *Mărturisirii de credință de la Westminster* pare a fi gândită ca o respingere a definiției ortodoxe răsăritene a mântuirii ca *theōsis*, „nenăscută îndumnezeire” sau „îndumnezeire a naturii noastre, schimbarea în ceva mai bun, extazul și urcușul spre ceea ce este dincolo de natură”<sup>5</sup>, care se bazează pe expresia neotestamentară „părtași dumnezeieștii firi”<sup>6</sup>; sau poate e o respingere a doctrinei asemănătoare afirmate, cu alt înțeles, în mărturisirile Reformei radicale<sup>7</sup>.

Însă pe lângă aceste exemple ale Treimii și tainelor, cea mai dramatică situație în care principiul lui Prosper – „regula rugăciunii trebuie să determine regula credinței” – este transpus în legislație conciliară și credală (și într-un conflict politic extins) se petrece la câteva secole după Prosper în Răsăritul grecesc, nu în Occidentul latin: chestiunea legitimității icoanelor în Biserică<sup>8</sup>. Din mărturia ambiguă a tradiției patristice timpurii este evident că, așa cum era, tradiția regulii credinței și interpretii săi ortodocși nu puteau oferi o justificare neechivocă utilizării creștine a icoanelor, iar argumentele solide din partea regulii credinței ar putea duce chiar la un verdict negativ. Dar tradiția regulii rugăciunii urmase între timp propriul traseu, iar icoanele deveniseră parte integrală din cultul creștin în Bisericile din Răsărit. Când interpretarea de către iconoclaști a regulii credinței a intrat în conflict cu cea a regulii rugăciunii reprezentate de către iconoduli, victoria în primele bătălii a aparținut iconoclaștilor, iar icoanele au fost condamnate și scoase din Biserică. Dar victoria finală a aparținut, în cele din urmă, icoanelor și apărătorilor acestora. În același oraș în care dogma Treimii își primise inițial acceptul conciliar și formularea credală din partea Primului Conciliu de la Niceea din 325, Al Doilea Conciliu de la Niceea, din 787, a argumentat în mărturisirea sa folosirea

1. *Cologne* 7.

2. *West* 26.1.

3. *West* 26.3.

4. *Helv* I 11.

5. *CP* 1341 26, 19; *Jer* II 1.10. Vezi *Syndogmaticon* 8.2.

6. 2 Pt 1.4.

7. *Denck* 3; *Ries* 19.

8. Boespflug și Lossky 1987. Vezi *Syndogmaticon* 8.10.



icoanelor pornind de la faptul că „oferă confirmarea că înomenirea Cuvântului lui Dumnezeu a fost reală, și nu doar imaginară”, prin aceasta punându-se regula credinței în concordanță cu cea a rugăciunii<sup>1</sup>.

Într-o altă formă, iconoclasmul revine în anumite mărturisiri protestante din secolul al XVI-lea, care iau atitudine față de ceea ce *A doua mărturisire helvetică* numește „nu numai idolii neamurilor, dar și icoanele creștinilor”<sup>2</sup>, arătând clar că „aceasta nu înseamnă că orice sculptură sau pictură este interzisă în mod fundamental, ci numai icoanele folosite în slujirea lui Dumnezeu sau în adorarea Lui prin lucrurile vizibile”<sup>3</sup>. Astfel, *Catehismul de la Heidelberg* declară: „Dumnezeu nu poate fi și nu trebuie pictat în vreun fel. Cât despre creaturi, deși ele pot fi într-adevăr portretizate, Dumnezeu interzice facerea sau posedarea vreunei asemănări a lor pentru a le cinsti sau a le folosi pentru a-L adora pe El” – termenul „creaturi” fiind folosit în mod clar pentru a-i include (sau, mai corect, pentru a *exclude* ca obiecte ale venerării) pe Fecioara Maria și pe ceilalți sfinți<sup>4</sup>. Sau, conform întrebării retorice a celei de-a *Doua mărturisiri helvetice*, „de vreme ce duhurile fericite și sfinții din ceruri, cât au trăit pe pământ aici, au respins închinarea de orice fel față de ei și au condamnat icoanele<sup>5</sup>, va găsi cineva că e posibil ca sfinților din ceruri și îngerilor să le placă atunci când își văd propriile icoane în fața cărora oamenii îngenunchează, își descoperă capetele și le aduc alte cinstiri?”<sup>6</sup>. Deja în *Cele zece teze de la Berna* această respingere, în principiu, a tradiției icoanelor duce, în practică, la concluzia că „atunci când înălțarea icoanelor atrage pericolul de a fienerate, ele trebuie abolite”<sup>7</sup>. Și așa s-a și întâmplat, ba chiar cu zel eficient, mai ales în Elveția reformată<sup>8</sup>. Acestui nou iconoclast al Reformei protestante îi răspunde decretul celei de-a douăzeci și cincea ședințe a Conciliului de la Trident prin exprimarea dorinței sale „de a smulge din rădăcină orice abuz care se va fi strecurat în aceste practici sfinte și mântuitoare”, reiterând în același timp învățătura Răsăritului și Apusului, potrivit căreia „icoanele lui Hristos, ale Fecioarei, Maica lui Dumnezeu, și ale celorlalți sfinți trebuie înălțate și păstrate, mai ales în biserici, și li se datorează cuvenită cinste și respect”<sup>9</sup>.

Așa cum definiția răsăriteană a ortodoxiei și decizia sa în privința conflictului legat de icoane par a sugera, principiul *lex orandi lex credendi*, deși își are originea în Apus și este formulat în latină, a fost sub anumite aspecte, caracteristic pentru tradiția răsăriteană ortodoxă. Până la un punct, textele cuprinse în partea a doua a *Crezurilor și mărturisirilor de credință din tradiția creștină* sub numele „Afirmări ale credinței în Ortodoxia răsăriteană” pot fi

1. *Nic II*; Pelikan 1990a; Giakalis 1993.

2. *Helv II* 4.2.

3. *Genv Cat* 148. Vezi și *Loll* 12.

4. *Heid* 97.

5. Fapte 14,8-18; 17,22-25.

6. *Helv II* 4.3; și *Belg* 26.

7. *Bern* 8.

8. Wandel 1995.

9. *Trent* 25.2, decr.; vezi și *Vat II* 5.1.51.