

STUDII ȘI ARTICOLE ARTICLES

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

A. M. RITTER, Heidelberg, Germania

Rezumat

Studiul de față urmărește demonstrația Sf. Atanasie al Alexandriei că a fost absolut necesar, în primul rând din motive soteriologice, ca Hristos să fie mărturisit de către Biserica nu doar ca Fiu al lui Dumnezeu, ci și ca Dumnezeu. Studiul pledează, de asemenea, pentru o înțelegere a istoriei Bisericii și din perspectivă doctrinară.

Cuvinte cheie: Sfântul Atanasie al Alexandriei; controversa ariană; istoria impactului

Jubileele vin și pleacă. Istoria Bisericii, istoria creștinismului, „2000 de ani de creștinism” – cum ne raportăm noi, cum vă raportați voi la acestea?

Încă de la trecerea în penultima schimbare de secol se poate conveni relativ ușor cu majoritatea celor care trăiesc în centrul Europei, în orice caz cu majoritatea germanilor, chiar dacă aceștia se găsesc într-o stare de respingere a creștinismului oficial, că efectele venite din partea creștinismului pe parcursul istoriei sale, în special urmările sale de natură socială, pot fi apreciate în mod covârșitor ca fiind pozitive. Chiar și la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, în Germania au putut fi reclamate cu mult patos „valorile culturale și tradiționale la care nu se poate renunța.”

Între timp însă se înmulțesc mult vocile critice care reușesc să descopere în istoria creștinismului și a Bisericii nimic mai mult decât o voluminoasă listă de păcate, cea mai bună școală a ateismului, așa cum a apreciat Franz Overbeck (1837-1905), el însuși istoric bisericesc de specialitate.

Karlheinz Deschner (n. 1924), doctor în germanistică, iar din 1951 scriitor liber-profesionist, s-a dovedit a fi unul dintre cei mai neînduplecați și mai harnici critici ai Bisericii, iar de-a lungul timpului și cel mai bun cunoscător în domeniu. În ultima vreme a ieșit din pană sa cel de-al cincilea volum al unei lucrări în mai multe volume cu titlul „Kriminalgeschichte des Christentums“ (Istoria scandaluoasă a creștinismului). Rămâne de văzut dacă Deschner poate să fie considerat

drept „unul dintre cei mai mari autori germani de la 1900 încoace“ și cu atât mai puțin un „Voltaire modern“, așa cum se poate citi în aprecierile alese să fie trecute pe coperta protectoare a lucrărilor sale. Cu siguranță că în opera vieții sale este vorba de o „provocare“, „față de formarea conștiinței și a cunoașterii personale“ (așa cum a spus Friedrich Heer, istoric și dramaturg vienez trecut la cele veșnice).

Cum anume descrie Deschner istoria în a sa „Kriminalgeschichte des Christentums“? Mai unilateral decât în publicațiile lui mai timpurii, autorul renunță „la multe, *inclusiv* la ceea ce aparține istoriei, însă nu și istoriei delictelor creștinismului, care este promisă în titlu.”¹ El se declară în mod deschis pentru „unilateralitatea” sa și și-o fundamentează pe de o parte cu interesul său exclusiv pentru „istoria delictelor” creștinismului și pentru „politica violenței,” în vreme ce nu apreciază „nici activitatea teologică și nici viața bisericească.”² Probabil că acest fapt este regretabil însă nu vom polemiza cu el pentru aceasta, pentru este dreptul lui deplin să se intereseze de ceea ce vrea el.

Mai problematică este cea de-a doua argumentare. Ea sună astfel: „ar fi nevoie ... de o superioritate gigantică și de toate gloriificările prostești, înșelătoare și improvizate, pentru a arăta și a citi și contrariul.”³ Aceasta ca și cum nu ar exista o a treia posibilitate între adulare și jurnalismul de demascare: aceea a istoriografiei critico-aotocritică, care caută să se țină în egală măsură departe de ambele posibilități. Deschner ne-a promis o astfel de scriere a istoriei (istoriografie) deja odată cu până astăzi de multe ori editatul volum din 1962 „Und abermals krähte der Hahn” (Și din nou a cântat cocoșul), pe care însă nu ne-a furnizat-o niciodată. Se pare că el a început să se îndoiască serios de posibilitatea apariției acesteia. În orice caz, el polemizează, în a sa „Kriminalgeschichte” – ca un „copil înfocat”⁴ - cu întreaga tagmă a istoricilor⁴, în care el - iar aceasta este a treia fundamentare – combate fără ocol „interpretarea intersubiectivă” a stării de fapt istorice.⁵

Cu aceasta se pierde din vedere faptul că în întreprinderea lui trebuie să fie vorba „doar” de descoperirea reversului medaliei. *Acum* se argumentează mult mai mult ca și cum ar fi vorba de întreg sau de esențial, ca și cum „partea finală ar fi partea cea rea.”⁶

Oricum nici un istoric care este rațional nu ar trebui să accepte că evenimentul și afirmația rămân mereu domeniul ultim al istoricului (domeniului istoric) care pot să fie relevate din contextele lor în toată dimensiunea lor. Fără această

¹ vol. I, p. 12.

² Ibidem, p. 70.

³ Ibidem, p. 13.

⁴ Ibidem, p. 36 și urm.

⁵ Ibidem, p. 51.

⁶ Ibidem, p. 13.

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

minimă măsură de „obiectivitate” în sensul „intersubiectivității” nu se va reuși niciodată să fie făcut *înțeles* trecutul, iar orice întâlnire cu trecutul va rămâne în această privință nerodnică, ca și cum istoria ar trebui doar să confirme anumite prejudecăți! Nimeni nu poate să *înțeleagă* „Kriminalgeschichte” a lui Deschner, totuși ea lasă istoria să devină locul de ameteală al ticăloșilor perfizi și al neuroticilor. Este ca și cum dacă s-ar împărtăși viziunea melancolică a lui Deschner despre lume că „ar trebui să cunoaștem istoria pentru a o disprețui. Cel mai bun din ea ar fi „faptul că trece.”⁷

Ce se întâmplă însă dacă lucrarea „Kriminalgeschichte,” după toate cele care s-au putut cunoaște până acum, poate fi doar cu greu acceptată ca acces la întreg, deci ca adevărată istoriografie? Acum, se rămâne la „J'accuse” (fr. „Eu acuz”), la un registru de păcate, la “provocarea ... spre formarea conștiinței și a cunoașterii personale.” Rămâne însă de asemenea invitația de a încerca în egală măsură cu o istoriografie istorico-bisericească cu intenție emancipatorie. Rămâne însă obligația să protejăm în istoriografia istorico-bisericească de una dintre părțile întunecate ale apologeticii care trece sub tăcere și care prezintă inofensiv (istoria *n. trad.*), precum și de o prezentare care găsește mai multă autocritică vocală evitabilă pentru *identitatea teologico-creștină*.

Aici este vorba de a arăta că s-a ajuns la nuanțe! Afirmării globale și aprecieri paușale care pot fi întâlnite la grămadă tocmai în „Kriminalgeschichte” a lui Deschner, ar putea fi respinse mult mai ușor una câte una decât în cazul greșelilor.

Nu ar trebui să se uite niciodată nedreptatea evidentă care a fost făcută dizidenților, „deviaționiștilor” de către Biserică, mai ales în perioada alianței dintre „tron și altar.” În fața acestui trecut nu ni se oferă nici un motiv de lamentare căci și aici le-a suflat creștinilor vântul în față, că activitatea și moștenirea ei în istorie și în prezent își găsește o atenție critică tot mai crescută. Aceasta ar trebui să le slujească mai degrabă ca autoexaminare decât ca lamentare. Să nu le evităm, ci să le acceptăm ca provocare, ca și critică a ideologiei, religiei și Bisericii, iar apoi – doar numai apoi ar putea să fie percepută ca semn de respect, dacă necesara contra-critică nu rămâne cu nimic datoare criticii, ci o respinge acolo unde aceasta este nedreaptă și unde induce în eroare.

În sfârșit, dacă creștinii ar fi sfătuiți rău, nu ar mai putea aproape deloc să fie ajutați dacă ar dori să urmeze somației lui Karlheinz Deschner „să scoată din joc pe cât posibil *credința* lor pentru că aceasta ar fi slujit doar la mascarea luptei feroce pentru putere.”⁸ Cine ține piept cu luciditate întrebării cu privire la „bilanzul real” al istoriei bisericești, nu va putea să vadă aici nici cea mai mică ocazie.

⁷ Idibem, p. 33.

⁸ Vezi ibidem, p. 70.

2.

După această „pregătire sufletească”, să ne apropiem de tema noastră oarecum „din afară spre interior” și să vorbim în cele ce urmează de condițiile istorice ale vieții și acțiunii și de asemenea de reflecțiile legate de credința ale episcopului Atanasie al Alexandriei. A vorbi despre aceasta înseamnă mai întâi să ne aducem aminte de acea transformare revoluționară, cum anume s-a adus pe sine, între 23 februarie 303 și 28 februarie 380, în istoria Bisericii și a lumii. - Ce anume se are în vedere prin aceasta?

În primele ore ale zilei de 23 februarie 303, prefectul poliției din orașul reședință Nicomidia (astăzi Izmir în Turcia, pe limba de pământ microasiatică aflată dincolo), împreună cu un număr de alți funcționari, s-a prezentat în fața bisericii palatului imperial. Ușile au fost sparte; se căuta un simulacrum Dei, o imagine a (Dumne)zeului – ce altceva se putea găsi într-un templu? - au dat însă doar de Sfintele Scripturi care au fost imediat arse. Apoi biserica a fost supusă prădării. Pentru că s-a părut a fi prea periculos pentru a fi aprinsă căci flăcările s-ar fi putut extinde cu ușurință clădirilor palatului alfate în vecinătate, s-a permis aducerea unui detașament de soldați care în câteva ore au făcut biserica una cu pământul. În zilele următoare a fost emis un edict imperial în care toți creștinilor, indiferent de poziție (socială), vârstă sau sex, li s-a ridicat orice fel de protecție juridică. Cu aceasta a început, potrivit relatării lui Lactanțiu⁹, un martor ocular, persecuția dioclețiană împotriva creștinilor, care a marcat memoria istoriei ca cea mai sistematică și mai înfiorătoare încercare a primelor secole ale erei noastre de a elimina creștinismul.

La 28 februarie 380, Teodosie, care tocmai a fost numit împărat, a emis de la Tesalonic un edict către populația Constantinopolului – încă nu avea de partea lui un episcop „dreptcredincios” – care a pretins a avea valabilitate peste toate mediile destinatarilor lui: „Toate popoarele peste care noi exercităm o guvernare clementă și cumpătată (*Cunctos populos, quos Clementiae nostrae regit temperamentum*), trebuie, aceasta este voința noastră, să stăruie în religia pe care dumnezeiescul Apostol Petru ... a transmis-o romanilor și care este mărturisită în mod limpede de către pontiful Damasus, precum și de episcopul Petru al Alexandriei, un bărbat cu sfințenie apostolică”. Această credință este descrisă așadar ca o credință *într-o* dumnezeire a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh „în maiestatea cea în egală măsură și în Sfânta Treime” (*sub parili maiestate et sub pia trinitate*). Doar cel care respectă această mărturisire de credință are voie să se numească creștin catolic. Toți ceilalți sunt eretici și trebuie să fie supuși judecății dumnezeiești și lumești; nu este precizat ce anume a însemnat aceasta concret și mai ales unde anume se va opri dominația tribunalului lumesc. În același timp, nu există nici o

⁹ *De mor. persecutorum* 10-15.

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

îndoială că prin acest edict *Cunctos populos* al lui Theodosie¹⁰ s-a realizat un pas important nu doar spre terminarea controverselor teologico-trinitare – cunoscute mai ales sub numele de “controversa ariană” – ci și în direcția spre unitatea Bisericii și a statului. În acest edict, cred unii, *Biserica de stat* și-a găsit într-o oarecare măsură propria întemeiere.

Tocmai această transformare este considerată a fi obișnuită atunci când se vorbește despre “cotitura constantiniană,” o cezură ale cărui urmări sunt active până în zilele noastre. Dintr-o mică grupă de evrei galileeni s-a ajuns la o Biserică răspândită în întregul Imperiu Roman. Dioclețian și co-împăratul său a declarat acestei Biserici război în toate formele. Niciodată până atunci persecuția creștinilor nu a fost realizată din partea Imperiului Roman de o asemenea manieră, precum o bătălie decisivă pe viață și pe moarte.

Dioclețian însă a eșuat; moștenirea sa a aruncat conducerea în diferite direcții. Biserica a ajuns mai întâi să fie tratată în mod egal, iar apoi să fie privilegiată față de celelalte religii ale Imperiului.

Nu este aici nici posibil dar nici necesar să discutăm în detaliu despre această evoluție a persecuțiilor creștine, despre întreruperea acesteia de către co-împăratul lui Dioclețian, Galerius, până la favorizarea *deschisă* a creștinismului (prin tolerarea și a „necredincioșilor”: păgâni și evrei) de către Constantin. Mai întâi poate și trebuie să fie tratată aici dezvoltarea pe mai departe, până la fondarea Bisericii imperiale catolice, a „ecluzialității de stat”, încă pe parcursul secolului lui Constantin, anume sub Teodosie, precum și reacția Bisericii la așa-numita „cotitură constantiniană.” În sfârșit, aici nu se poate și nici nu trebuie să fie vorba despre efectele retroactive ale evoluțiilor politice asupra mai tuturor domeniilor vieții bisericești.

Probabil însă că trebuie să se pună cel puțin *întrebarea* – între timp – dacă într-adevăr este suficient ca „cotitura constantiniană”; așa cum a devenit obișnuit de la critica spiritualistă a Bisericii de la Evul Mediu clasic și târziu încoace, să fie privită în mod unilateral ca început sau chiar să fie descrisă drept cauză a „secularizării” („*Verweltlichung*”) Bisericii; dacă „cotitura constantiniană” nu a pus la cale sau cel puțin nu a conlucrat la faptul că Biserica a fost scoasă afară din ghetou, în care aceasta a fost ținută până atunci - prin propria ei decizie *precum și* prin presiune externă? Cu siguranță că Biserica imperială a sfârșitului de secol IV nu este astăzi aproape nicăieri forma de viață a unei părți a creștinismului. În această privință are sens să vorbim de „sfârșitul epocii constantiniene.” Cine însă a dorit să conteste faptul că creștinii poartă o „responsabilitate față de lume” („*Weltverantwortung*”) că ei “au de asemenea de preluat și responsabilități de natură politică”, și anume nu în forma unei conștiințe dezbinată și în contradicție

¹⁰ Cod. Theod. XVI 1, 2.

A.M. Ritter

factică față de ordinea Bisericii, ci tocmai ca și creștini; “chiar și acolo unde ei sunt în minoritate și uneori chiar și acolo unde au fost persecutați?” Iar aceasta înseamnă: cine anume ar putea sau ar dori în mod serios să ne întoarcem *după* “cotitura constantiniană”?¹¹

Separarea dintre Biserică și lume nu a fost deloc depășită la sfârșitul secolului lui Constantin și al Sfântului Atanasie. Însă din punct de vedere teologic această separare nu a mai putut să fie menținută de la Constantin încolo. Iar cu aceasta Biserica a putut să rămână pentru multă vreme doar o alternativă pentru „lume.” A rămas o problemă cu totul nerezolvată ce anume ar trebui să însemne în aceste condiții existența creștină „în lume – nu din această lume” (vezi Ioan 17, 18). Fără îndoială că s-a subliniat de multe ori faptul că toate aceste probleme care încă astăzi – sau mai bine zis astăzi din nou – sunt fără îndoială de multe ori nedefinite și de aceea trebuie să o luăm de la început, constau, așa cum cred și eu, nu în posibilitatea de a privi de sus la toate imperfecțiunile și nepotrivirile de care au avut parte hotărârile eclesiale de la începutul „cotiturii constantiniene”, precum și cele la care a participat Sfântul Atanasie al Alexandriei.

3.

Zăbovesc încă o clipă asupra “condițiilor existente” și o să vorbesc, foarte pe scurt, despre întemeierea autorității sinodale imperiale. Este vorba de dreptul împăratului „creștin” de a convoca sinoade, de a contribui, în diferite forme, la consilierea acestora și de a „confirma” hotărârile lor, ceea ce înseamnă a le conferi acestora puterea juridică a legilor imperiale. Este mai mult decât probabil că măsurile statale în contextul restituirii bunurilor bisericesti confiscate în timpul persecuției la care Constantin, mai degrabă împotriva voinței sale, a fost împins în rolul de arbitru între diferitele partide bisericesti, iar pretențiile lor concurențe la proprietate au însemnat un pas hotărâtor. Trebuie să fi jucat un rol esențial faptul că Constantin s-a perceput pe sine drept ἐπίσκοπος τῶν ἔξω «episcop (‘supraveghetor’) peste treburile din afară (ale Bisericii)” sau ca “episcop pentru cei din afară” – ambele explicații sunt posibile – și a ridicat pretenția ca supușii săi să meargă mai departe în credința în Dumnezeu Cel adevărat și să vegheze la unitatea credinței – ca bază și garanție și pentru unitatea și bunăstarea Imperiului. – Ne întrebăm cum anume s-a prezentat Biserica în fața acestei judecări sinodale imperiale? Această întrebare trebuie să fie percepută ca un punct central într-o dezbatere cu privire la raporturile dintre „stat și Biserică” în Antichitatea târzie. Căci în acest sistem sinodal, sunt exprimate absolut clar reacțiile dificile și foarte

¹¹ G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, în: Verkündigung und Forschung 13, München 1968, 3-44 (aici: 39-40.1).

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

diferențiate ale Bisericii. Desigur că nu este suficient să convenim că Biserica a primit prin sinodul imperial un organ al unității sale juridice, pe care ea nu a știut (încă) să și-l dezvolte și să-l folosească prin propria putere. De asemenea nu este suficient să afirmăm că aceste sinoade au recunoscut, mai mult sau mai puțin, dependența totală față de voința imperială, așa cum s-a petrecut sub influența lui Eduard Schwartz, omul de știință specialist în antichitate și mult apreciat pentru cercetările sale cu privire la istoria Bisericii vechi, și a prezentării sale unilaterale a istoriei secolului al IV-lea, precum și – de exemplu, la Deschner. Căci se poate arăta că „confirmarea imperială” a ușurat mult implementarea hotărârilor sinodale. Acceptarea sau respingerea celor hotărâte a fost însă în cele din urmă dependente de „receptarea” în întreaga Biserică. Cu alte cuvinte nu a fost niciodată posibil, cel puțin pentru o perioadă lungă de timp – fără a lua în considerare „autoritatea sinodală” imperială și folosirea forței (precum dispunerea unor penalități pecuniare simțitoare sau deposedarea de bunuri eclesiale sau exilul clericilor îndărătnici) – ca o majoritate să fie supusă voinței unei majorități!

Și tocmai pentru că s-a întâmplat așa, din câte știm noi, episcopii – iar episcopul Atanasie al Alexandriei nu este în nici un caz o excepție – au acceptat de acum înainte situația eclesial-imperială și stăpânirea imperială asupra Bisericii. Cu siguranță că în mod contextual s-a pus întrebarea: “Ce anume are de-a face împăratul cu Biserica?” ; totuși acest fapt s-a întâmplat de cele mai multe ori doar în situații de conflict, iar criticele au venit mai ales din partea celor care au fost primii care l-au chemat pe împărat să fie arbitru;

Cu siguranță că autoritatea sinodală luată în considerare pentru prima dată de către Constantin a condus deja devreme la o mare presiune asupra Bisericii, care în acest fel a învățat să gândească mai cumpătat despre “binecuvântările” unei “imperialități creștine” decât un bărbat al primelor vremuri precum Eusebiu de Cezarea (ponegrit de către J. Burckhardt – pe nedrept totuși – ca fiind “cel mai dezgustător orator de curte al tuturor timpurilor”). Cel puțin a existat, împotriva unei maxime atribuite unuia dintre fiii lui Constantin, (Constantius al II-lea): “Ceea ce eu vreau va avea valoare de canon (deci de regulă bisericească),” o opoziție din partea multor voci și de multe feluri. Aceasta atinge de asemenea și motivul fugii de autoritate care într-un viitor foarte îndepărtat a trebuit să fie atât de important. Fără îndoială că în această perioadă nu s-a reflectat până la capăt asupra acestei problematice și nici nu s-a dezvoltat o teorie cu privire la raportul Bisericii față de ,stat.’ Tensiunea formată și percepută acum le-a indicat multor teologi și oameni ai Bisericii, nu doar lui Atanasie însă și lui, calea împotriva unei exagerate ajustări a Bisericii de a opera în aparatul de ,stat’ ca bază ideologică a unității Imperiului și, fără a pune sub semnul întrebării acțiunea comună ordonată a celor două autorități, trebuie recunoscut sau cel puțin presimțit pericolul stăpâni-

A.M. Ritter

rii împăratului peste Biserică. Chiar și după secole acest fapt a rămas neuitat, astfel încât, în preambulul „luptei culturale” (germ. “Kulturkampf”) dintre Biserica Catolică și omnipotentul stat prusac, publicistul catolic Joseph Görres a putut să-și trimită scrierea sa polemică “Athanasius” în arena publică a formării de opinie.¹²

Cu toate acestea, rămâne totuși o problemă serioasă: folosirea autorității coercitive a „statului” în impunerea hotărârilor sinodale, anume pentru combaterea „învățăturii greșite.” Mulți episcopi au experiat pe propria piele pe parcursul controverselor doctrinare, care mai degrabă au început cu adevărat decât s-au sfârșit prin sinodul niceean, ce anume a însemnat a ajunge la contradicții cu politica bisericască oficială și nu au devenit mai înțelepți. „Silește-i să intre” (*cogite intrare*) a fost luat în considerare – ca o redare foarte liberă a textului de la Luca 14, 23 – de către și începând cu Augustin ca fundamentare biblică pentru folosirea forței față de cei care cred greșit, adică ereticii. Iar această “asprime miloasă” care caută să-i ferească de stricăciune pe cei aflați în greșală chiar și împotriva voinței lor, a rămas titlul de drept creștin al statului intolerant pentru mai bine de un mileniu.

Este un fapt despre care trebuie vorbit că oricât s-ar fi aflat Augustin sub presiune, nevoia de încadrare în Biserică, “întoarcerea” credincioșilor rătăciți la adevărul catolic, care, – fie ea și făcută cu forța – ar fi o *faptă bună*, a devenit unul dintre semnele cele mai lipsite de îndoială pentru „secularizarea” Bisericii în „epoca constantiniană.”

În orice caz, iar cu aceasta aș dori să pun capăt acestei succesiuni de idei, preocuparea cu istoria Bisericii imperiale a antichității târzii a reușit să deschidă ochii asupra faptului că “pluralismul” cu care Bisericile – probabil toate – trebuie să trăiască de la sfârșitul “epocii constantiniene” înapoi, nu este întâmplător doar o povară foarte greu de purtat, ci și o binecuvântare; că acest pluralism se dorește nu doar a fi perceput, ci și confirmat ca un destin, însă doar în condițiile în care *chestiunea cu privire la adevăr* (germ. *Wahrheitsfrage*) nu este pierdută cu totul din vedere!

4.

Acum să trecem, în sfârșit, la Sfântul Atanasie. Despre originea, copilăria și tinerețea lui nu știm nimic cu siguranță. Este considerat ca fiind un alexandrin; ba chiar se pare că provenea dintr-o familie necreștină a Alexandriei, pe atunci al doilea cel mai mare oraș al Imperiului Roman și capitală a Egiptului, un punct central cultural și economic al lumii mediteraneene. După ce probabil că l-a însoțit pe episcopul său (Alexandru) ca diacon la marele sinod de la Niceea (325) – enumerat mai târziu ca cel dintâi sinod ecumenic – a fost hirotonit la data de 8 iunie

¹² 1838, în contextul „controversei bisericesci de la Köln”.

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

328 – într-un mod nu neapărat „canonic” – ca urmaș al acestuia.¹³ Noul ales nu a uitat să prezinte împăratului alegerea sa ca episcop, care a acceptat-o. Constantin a exercitat o și mai mare presiune decât asupra înaintașului lui Atanasie pentru reprimirea lui Arie, respins la Niceea, în comuniunea Bisericii, după ce împăratul a ajuns la convingerea că acesta ar fi îndeplinit ulterior norma de credință stabilită la Niceea. Când însă acesta nu s-a temut de nimic în ciuda amenințărilor cu depunerea și exilul, ci Atanasie a continuat să refuze să-i acorde lui Arie acordarea comuniunii creștine bisericești și repunerea în funcțiile lui anterioare, în mod surprinzător Constantin s-a arătat mulțumit cu aceasta sau cel puțin a acceptat să se apropie de scopul lui ascuns câțiva ani mai târziu. Ba el nu a ezitat chiar să se pună între timp în sprijinul acuzatului față de adversarii săi din interiorul și din afara Egiptului și să-l asigure prin scrisori de “cea mai înaltă” bunăvoință. Privit pe termen lung, Atanasie a fost marele tulburător al politicii imperiale de unitate. Astfel s-a ajuns acolo unde trebuia să se ajungă: acuzațiile împotriva „papei” alexandrin și „noul faraon” nu au rămas fără efect pe termen lung, ci au făcut ca poziția acestuia la curte să devină până la urmă nesigură. Dușmanii au știut cum să-și folosească șansele. Probabil că la insistențele lor împăratul a convocat o judecată episcopală în cadrul căreia însă nu a putut însă să aibă loc nici un fel de negociere pentru că Atanasie a refuzat să se prezinte în fața unui tribunal care, așa cum se temuse el, plănuise de la început depunerea sa. Aceasta s-a dovedit a fi pentru el o gravă greșeală tactică. Bruscare a judecării episcopale le-a oferit în sfârșit dușmanilor săi un motiv juridic potrivit și au izbutit să-l prezinte pe Atanasie, în fața unui împărat între timp plictisit, ca fiind vinovat. Astfel s-a formulat unul dintre capetele de acuzare ale sinodului imperial de la Tyr (iulie/septembrie 335), îndreptat împotriva lui care a dus la depunerea lui, iar două luni mai târziu și la exilarea lui la Trier.

A rămas mai presus de orice îndoială că Atanasie a trebuit să plece în exil de cinci ori. Aceasta a rămas el de fapt până astăzi! Cu ocazia unui sinod din Milan (355) fiul lui Constantin, împăratul Constantin al II-lea se pare că i-a explicat episcopului roman (Liberius) că nici un succes, nici măcar victoria asupra (uzurpatorilor) Magnentius și Silvanus, nu ar avea pentru el “o atât de mare importanță precum îndepărtarea acestui nelegiuit din treburile Bisericii.”¹⁴ Despre motivele urii exprimate aici se pot formula doar presupuneri. Faptul că în incidentele legate de

¹³ Se pare că încă nu atinsese „vârsta canonică” necesară de treizeci de ani; în afară de aceasta, sfințirea a fost săvârșită, deși potrivit canonului 4 de la Niceea era necesar acordul tuturor episcopilor eparhiei. În mod evident s-a acționat într-o grabă menită a surprinde pentru a preîntâmpina o contrainițiativă, o promovare care bineînțeles că pare să fi fost acoperită cu dorința poporului bisericesc.

¹⁴ transmis de Teodoret, Istoria bisericească II 16, 21.

persoana sa a fost vorba de pure lupte de putere politico-bisericești, aceasta este de asemenea ceea ce adversarii politico-bisericești ai lui Atanasie au afirmat în mod constant. Ei au evitat cu grijă să direcționeze adversitatea lor spre motive de natură teologică și l-au tratat pe Atanasie fără multă vorbă drept un îndărătnic tulburător al liniștii. În noile cercetări atanasiene, cu mult dincolo de istoricul elvețian Jakob Burckhardt și specialistul german în Antichitate Eduard Schwartz (precum și în “Kriminalgeschichte” a lui Deschner), joacă un rol important imaginea de ierarh curat a lui Atanasie; la Deschner nu există nici o brutalitate care să fie improbabilă care să nu fi putut fi pusă cu îndrăzneală pe seama lui. Critica, cel puțin cea serioasă, este doar cu greu pur și simplu inventată; este însă probabil unilaterală, la fel de unilaterală precum aprecierea, pe care propaganda lui Atanasie și celor care erau de partea lui și-ar fi dorit să fie impusă. Cu aceasta orice controversă este imediat împinsă pe linie teologică. *Însă*: nu este de ales între „politicianul bisericesc” și „teologul” Atanasie, căci el a fost în mod evident și una și alta! Într-adevăr, mai nou s-a pus întrebarea, pe bună dreptate, dacă lămurirea lucrurilor în ceea ce-l privește pe Atanasie nu ar putea să treacă dincolo de această alternativă aparentă, trebuind să implice și cu totul alte puncte de vedere decât “teologia” și “politica bisericească”, anume dimensiunea adorației și cea liturgică. S-a făcut referire la importanța ascezei, a spiritualității, așa cum ele și-au găsit expresia în influența „Viața a lui Antonie”¹⁵, cea mai eficientă dintre toate lucrările marelui învățător al Bisericii, care, așa s-a crezut, prezintă pentru judecata istorică cel mai sigur acces la teologia sa.¹⁶

Fără îndoială că a fost coresponsabilă de asemenea și lipsa de ezitare cu care Atanasie s-a ridicat atunci când a fost cazul pentru o idee, că vreme de mulți ani, până pe vremea domniei unice a lui Constantius al II-lea, chestiunile de credință au fost ascunse după chestiunile de natură persoană sau de drept. Invers însă, fapt pentru care însă la K. Deschner bineînțeles că nu este prezent nici un cuvântel, ar trebui să se ia în calcul nu în ultimul rând Atanasie ca un câștig dacă se reușește până la urmă să se scoată în evidență importanța teologică ultimă a controversei, chiar dacă s-ar părea că ar trebui să fie scimbate multe în modul său de argumentare și nu poate să fie ferit de acuzația că el, influențat de convenția retorică a Antichității, a tratat destul de des cuvântul spus sau scris ca *mijloc de înduplecare* (în loc de convingere) și a rămas dator respectului, care se datorează cuvântului ca dar dumnezeiesc către omenitate ca imagini și unelte ale Cuvântului dumnezeiesc (G.C. Stead). Totuși, dacă izvoarele ne prezintă încă o astfel de sentință, atunci este greu să se spună în mod exagerat că Atanasie, *ca persoană individuală*, a avut

¹⁵ *Vita Antonii*, scrisă după 356.

¹⁶ Precum crede profesorul meu de la Göttingen, Hermann Doerries.

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

contribuția principală la impunerea „creдинței de la Niceea” în aria creștinismului grecesc prin aceea că a putut să învingă *teologic* „arianismul.”

5.

Despre ce anume este însă vorba? În micul său volum „Der Sohn Gottes”¹⁷ teologul specialist în Noul Testament de la Tübingen, de curând trecut la cele veșnice, M. Hengel a remarcat pe bună dreptate că se are în vedere „aici acea perioadă de timp de nici măcar două decenii”, anume anii dintre 50 și 70 d. Hr. în care „s-au realizat din punct de vedere hristologic mai mult decât în toate celelalte șapte decenii până la desăvârșirea dogmei ecleziale vechi.”¹⁸ Deja în cele mai vechi mărturii creștine, anume în literatura epistolară neotestamentară întâlnim, în forma unor poezii (de reconstituit) precum și în alte forme, o exprimare surprinzător de timpurie a unei „înalte hristologii.” Mă gândesc la faimosul imn al lui Hristos din cel de-al doilea capitol al Epistolei către Filipeni (v. 6-11: „Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit a știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu ...”), imnul din Coloseni, capitolul 1 (v. 15-20: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut; mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că Întru El au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute ...”), versetele de început ale Epistolei către Evrei (cap. 1, 1-4: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile ...”) și pe desigur prologul Evangheliei după Ioan (Ioan 1, 1-16) sau versete individuale precum I Timotei 3, 16 („El”, Dumnezeu în Hristos „s-a arătat în trup (carne), S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă”; vezi de asemenea I Corinteni 8, 6, Galateni 4, 4-5, Romani 8, 3, Ioan 3, 16-17, I Ioan 4, 9). O serie întreagă de tradiții imnografice deloc păstrate în întregime în Noul Testament, cu o mare bogăție teologică, se lasă doar intuit în spatele acestuia. Tipul hristologic fondat aici a depășit în primele două sau trei secole toate celelalte hristologii recunoscute (precum o hristologie mesianică, adopțiană sau angelologică). Se poate considera într-o anumită măsură ca fiind sigur faptul că pentru formularea acestei „hristologii înalte” un rol important a fost jucat de învățătura sapiențială iudaică: afirmațiile și funcțiunile înțelepciunii dumnezeiești (gr. σοφία) au fost atribuite lui Hristos. Mai ales iudaismul din diasporă vorbitor de limbă greacă, care s-a străduit pentru o coordonare a înțelepciunii, Torei («legii») și a logosului grecesc (CUVÂNT), se pare că a pasat creștinismului primar forme de gândire teologică esențiale. Proba-

¹⁷ Tübingen, 1977.

¹⁸ Ibidem, p. 11.

A.M. Ritter

bil că foarte vechea imagine a ridicării lui Hristos Cel mort și înviat la demnitatea dumnezeiască a anunțat centrul de gravitație ultimă a acelei mișcări ondulate care a localizat tot mai mult în Hristos titlul de cinste al înțelepciunii și al Torei: preexistența (adică existența *înaintea* existenței pământești), mijlocirea creației, acțiunea în istorie și puterea mântuitoare. Importanța lui Hristos a fost extrapolată în așa fel de evenimentul Învierii respectiv al slăvirii încât a fost împins înapoi la originea tuturor timpurilor (de la Învierea respectiv slăvirea lui Hristos la botezul Său în Iordan de la Ioan, la minunata Sa naștere, în sfârșit până la începutul creerii lumii, așa cum spune prologul Evangheliei după Ioan „La început era CUVÂNTUL și CUVÂNTUL era la Dumnezeu și Dumnezeu era CUVÂNTUL ... „). Stăpânirea lui Hristos Cel slăvit asupra întregii lumi este proclamată la sfârșit pentru începutul creației.

Acest proces al limitării lui Hristos cu tilurile de cinste ale Înțelepciunii nu a fost mai deloc cauza unei *înlocuiri* a Sophiei iudaice. Mai degrabă se poate vorbi de o chestiune fundamentală teologică comună: anume de o întrebare elementară cu privire la temelia lumii (germ. *Grund der Welt*) și a ordinii ei, care acum conduce la noi răspunsuri în lumina orizontului credinței în Hristos. În teologia iudaică, aceste întrebări au fost stimulente, mai ales în ceea ce privește forma Înțelepciunii divine. În creștinism acest lucru s-a petrecut în sfera formei lui Hristos, anume în forma liturgică și imnografică, deci în forme și nuanțe cu totul nepolemice. Pentru creștinismul primar cultul liturgic a fost o sursă a recunoașterii teologice a celei dintâi ordini, a urmat apoi „legea credinței” (*lex credendi*) și cel mai mult „legea rugăciunii, a invocării” (*lex orandi*)! Extinderea importanței lui Hristos în dimensiunile vaste de timp și spațiu universale a fost la originea nucleului propovăduirii fiecărui creștin vorbitor de limbă greacă din perioada primară, anume a-L mărturisi și de a-L gândi pe Hristos ca Domn din ceruri și de pe pământ. Ei au căutat să pună noua recunoaștere a lui Hristos într-un raport cu formele teologice deja credibile. Aici am avut de-a face cu o deosebit de importantă procedură de recunoaștere a gândirii teologice într-un context care până atunci nu a fost aproape deloc atins de mișcarea lui Hristos. Taina ordinii lumii, așa cum a fost înainte perceptibilă în Înțelepciune, Lege și Logos, vorbește acum – pentru cei care cred în Hristos – în forma și istoria lui Hristos.

Legat de aceasta, acum Atanasius s-a impus, în legendarele controverse cu ceea ce el numea și considera a fi “arianism,” cu convingerea că numirea întreită a lui Dumnezeu (a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, precum în “porunca Botezului” de la Matei 28,19-20) nu poate să fie limitată doar la o lucrare de mântuire de importanță revelatoare sau soteriologică în timp sau în veșnicie; cu atât mai puțin cu cât de poate dovedi existența unor Persoane asemenea lui Dumnezeu, mijlocitoare între esența lui Dumnezeu și lumea creată, a Fiului și a Duhului „ac-

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

tualizat” de către El. Mai mult, iar Atanasie este mai presus de echivoc în mărturisirea lui, că Dumnezeu este “în El Însuși” și potrivit propriei Lui „esențe” (οὐσία), un Dumnezeu Viu, al Comuniunii, Treimic, și nu doar în acțiunea Sa asupra lumii și oamenilor.

Fundamentarea s-a ar putea probabil să fie redată în mod concis astfel: ceea ce iese la lumina zilei încă de la început în mod evident, deja în lucrările de început „Împotriva păgânilor” și „Despre Întruparea Cuvântului” și care se menține până la „Cuvântările împotriva a rienilor” (trei dintr ele autentice), ca principala operă dogmatică a lui Atanasie care atinge într-o anumită măsură în lucrarea (de mai târziu) „Viața lui Antonie” punctul său culminant, aceasta este legătura strânsă, acțiunea reciprocă dintre „doctrina trinitară” și reflecțiile legate de mântuire, „hristologie” și soteriologie. Concepția lui Atanasie cu privire la Hristos care aduce aminte și în această privință mai ales de Irineu al Lyonului, Părintele Bisericii de la sfârșitul secolului al II-lea, se lămurește pornind de la învățătura sa cu privire la mântuire, așa cum învățătura sa despre mântuire este posibilă doar în legătură cu învățătura sa despre Hristos.

Totuși, ce anume înseamnă aceasta? Înseamnă că privirile se îndreaptă asupra „binefacerilor lui Hristos” (*beneficia Christi*), care, cumpănite după cinstea Celui care le oferă și invers, atribuite mării dumnezeiești, recunoaște neascultarea față de mântuirea oferită de către El. *Atanasius nu vrea să audă de un Hristos care nu reușește să mântuiască cu adevărat.* Acum însă vorbește mărturia Apostolilor (vezi doar Fapte 4, 12: „întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi”) de un Mântuitor autentic. Un erou sau un semi(Dumne)zeu sau o altă ființă „dumnezeiască” la fel de superioară, atâta vreme cât nu este Dumnezeu Însuși, nu are tăria și puterea deplină spre lucrarea de mântuire. Cel care refuză Logosului-Fiu “deofințimea cu Tatăl” din mărturisirea de credință niceeană, acela îl socotește a fi, într-un fel sau altul, un idol și neagă mântuirea adusă de El. Ambele aspecte trebuie amintite. Iar dacă el pune atât pe unul cât și pe celălalt aspect la îndoială, acela arată și mai clar că el cunoaște la fel de puțin, în sensul Sfintei Scripturi, demnitatea Domnului, precum și existența noastră stricăcioasă și pierdută și singura posibilitate de depășire a acesteia, precum și că El duce lipsă de cunoașterea lui Hristos pentru că-i lipsește recunoașterea mântuirii, pentru că el eșuează în cunoașterea dreptă a Fiului și în recunoașterea lui Dumnezeu Cel în Treime.

6.

Permiteți-mi ca în final să revim asupra revin la punctul de unde am plecat. Trebuie să sărbătorim jubilee precum „două mii de ani de creștinism,” însă fără nici un fel de triumfalism; fără aere de superioritate, însă de asemenea fără

autoîndoială exagerată și fără complexe de inferioritate. Nu trebuie să păstrăm tăcerea asupra faptului că aproape de la bun început credința în Dumnezeu Cel viu, treimic, a fost „forma creștină a monoteismului” și că aparține în mod esențial identității creștine; de asemenea nu trebuie păstrată tăcerea și nici să fim orbi sau surzi față de întrebările puse tocmai acestei tradiții creștine a unei vorbiri trinitare despre Dumnezeu din partea monoteismului iudaic sau musulman.

În așa-numita „controversă ariană” a secolului al IV-lea a fost vorba în principal despre relația lui Hristos cu Dumnezeu, despre statutul său ca „Fiul lui Dumnezeu” și nu atât de mult despre natura lui Dumnezeu Însuși. În vreme ce „arieni” au argumentat că Fiul nu ar fi cu adevărat dumnezeiesc, Sfintele Scripturi îl numeau totuși, de exemplu, „mai întâi născut decât toată făptura” (Coloseni 1,15), iar Atanasius a încercat, împotriva dușmanilor săi, printre altele să arate printr-o exegeză amănunțită a afirmațiilor biblice controversate că Hristos este „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat ... , născut iar nu făcut, deoființă cu Tatăl,” așa cum afirmase Crezul niceean. Au existat teologi izolați precum mai tânărul contemporan al alexandrinului, Hilarius de Poitiers (care a fost numit „Atanasie al Vestului”), care au subscris la toate, *însă* au mutat dezbateră pe un alt teren și s-au deschis pentru discuții cu privire la natura lui Dumnezeu.

În marele tratat „Despre Treime” (*De trinitate*), care fără îndoială este principala sa lucrare, scrisă în anii exilului său în Răsărit(356-360), Hilarius spune într-un anumit loc¹⁹: „Noi nu putem să propovăduim într-un mod (*pie*) corect credința într-un Dumnezeu (respectiv să spunem Dumnezeu Unul: *unum Deum ... praedicare*), dacă (cu aceasta vrem să spunem că El este) pentru El singur (*solus*); căci în credința într-un singur (Dumnezeu) nu ar fi loc pentru Fiul lui Dumnezeu. Dacă în mod invers, vorbim despre Fiul lui Dumnezeu, așa cum este conform realității, despre numele lui Dumnezeu, atunci noi suntem în pericol să pierdem credința într-Un Dumnezeu. Este de asemenea riscant să negăm unitatea lui Dumnezeu, precum și să-l mărturisim pe El ca singur (Dumnezeu).” În rezumat: deși Dumnezeu, Dumnezeul istoriei mântuirii, este unul (*unus*), el nu este singur (*solitarius*). Și așa cum Dumnezeu *se descoperă* pe Sine în istoria mântuirii, așa *este* El în dumnezeirea Sa veșnică.

Astăzi ar putea fi preluat acest punct de vedere corect al Părintelui latin al secolului al IV-lea așa cum este, anume că credința trinitară a creștinilor care cuprinde de asemenea în sine argumentarea „de ce Hristos trebuie să fie Dumnezeu”, ca „rezumat al Evangheliei” (J. Baur), este interpretată ca „expresie inimaginabil de grea al simplului adevăr, că Dumnezeu *trăiește*” (E. Jügel). Aici se poate conveni că evreii și creștinii se diferențiază de Dumnezeul „mișcat-nemișcat” al

¹⁹ *De Trinitate*, VII, 3.

De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei

lui Aristotel „prin experiența istorică a patimilor” și „a suferinței Dumnezeului lor” (J. Moltmann). Însăși „experiența iudaică a lui Dumnezeu nu poate să fie un monoteism simplu” pentru că acesta trebuie să ajungă, pe baza experienței suferințelor dumnezeiești, la recunoașterea unei „autodistingeri în Dumnezeu.”²⁰ În mod corespunzător, s-ar putea probabil ca experiența creștină a lui Dumnezeu – în conformitate cu ceea ce este iudaic sau cel puțin în deschidere față de aceasta – să fie rezumată în următoarele fraze: „Dumnezeu este iubire. – Iubirea este autoîmpărtășire. – Autoîmpărtășirea presupune autodistingere. – Autoîmpărtășirea se împlinește în dăruire de sine. – Dragostea lui Dumnezeu oferă participare la El însuși pentru cei care sunt altfel decât El. Aceasta este libertatea și mântuirea noastră.”²¹ Deja Augustin se raportează în mod asemănător în doctrina sa trinitară la experiența iubirii dumnezeiești surprinzătoare, nevinovată, covârșitoare a lui Dumnezeu: „Vezi Treimea atunci când vezi viața viitoare; căci trei sunt: Cel care iubește, Cel iubit și dragostea Lor.”²²

Trad. din germ. de Pr. Lect. Dr. Daniel Buda, Sibiu/Geneva

²⁰ J. Moltmann cu referire la lucrarea lui Abraham Heschel, *The Prophets*, New York 1962.

²¹ J. Moltmann, în: E. Lapid - J.M., *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, 1979, p. 44-45.

²² *De trin.* VIII 12,14.