



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 28. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 6. 7. 2026
UDK UDC: 27-1-732.3"879/880"
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Slomski
© 2026 Slomski CC BY 4.0

Wojciech Ślomski

Občestvo, sinodalnost in meja doktrinalnega kompromisa: konstantinopelski koncil 879–880 kot teološki model edinosti Cerkve

*Communion, Synodality, and the Limits of Doctrinal
Compromise: The Council of Constantinople
(879–880) as a Theological Model of Ecclesial Unity*

Izvleček: Članek obravnava konstantinopelski koncil 879–880 kot zgodovinsko določen dogodek obnovitve cerkvenega občestva po fotijevski krizi. Izhodišče ni splošna eklesiološka shema, temveč branje *horosa*, kanonov, papeških navodil legatom, pisem Janeza VIII. in poznejše recepcije koncila. Študija najprej postavi koncil v zaporedje sporov med Ignacijem in Fotijem, rimsko intervencijo, bolgarsko jurisdikcijsko vprašanje ter razmerje med konciloma 869–870 in 879–880. Nato filološko obravnava ključne izraze *horosa*: ὅρος (*horos*), σύνδοδος (*synodos*), κοινωνία (*koinonia*), πίστις (*pistis*) in προσθήκη (*prostheke*). Posebno mesto ima analiza formule οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες, s katero koncil varuje nespremenjeno izročeno veroizpoved. Vprašanje *Filioque* je zato razloženo hkrati kot pnevmatološko vprašanje in kot vprašanje cerkvene avtoritete nad skupnim simbolom vere. Članek zagovarja tezo, da koncil 879–880 lahko služi kot teološki model edinosti Cerkve, samo če ga razumemo brez anahronizma: kot sinodalno in kanonično obnovitev občestva, ki dopušča disciplinski kompromis, ne dopušča pa spreminjanja skupne veroizpovedi.

Ključne besede: konstantinopelski koncil 879–880, Fotij, Ignacij, Janez VIII., občestvo, sinodalnost, *Filioque*, *horos*, Kanoni, pentarhija

Abstract: The article examines the Council of Constantinople of 879–880 as a historically situated event of restoring ecclesial communion after the Photian crisis. Its point of departure is not a general ecclesiological scheme, but a close reading of the *horos*, the canons, the papal instructions to the legates, the letters of John VIII, and the later reception of the council. The study first places the council within the sequence of conflicts between Ignatius and Photius, Roman intervention, the Bulgarian jurisdictional question, and the relation between the councils of 869–870 and 879–880. It then offers a philological reading of the key terms of the *horos*: ὅρος (*horos*), σύνδοδος (*synodos*), κοινωνία (*koinonia*), πίστις (*pistis*), and προσθήκη (*prostheke*). Particular attention is given to the formula οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες, by which the council protects the unchanged inherited creed. The *Filioque* is therefore interpreted both as a pneumatological issue and as a question of ecclesial authority over the common symbol of faith. The article argues that the council of 879–880 may

serve as a theological model of ecclesial unity only if it is read without anachronism: as a synodal and canonical restoration of communion that allows disciplinary compromise but does not allow alteration of the common confession of faith.

Keywords: Council of Constantinople 879–880, Photius, Ignatius, John VIII, communion, synodality, *Filioque*, *horos*, canons, pentarchy

Uvod: vprašanje, metoda in meja razlage

Konstantinopelski koncil 879–880 je treba obravnavati previdneje, kakor dopuščata dve poenostavitvi, ki sta dolgo zaznamovali njegovo recepcijo. Prva poenostavitev ga razume kot zmagoslavno rehabilitacijo Fotija in kot dokončno vzhodno sodbo o *Filioque*. Druga ga zreducira na politično epizodo, ki naj bi imela vrednost predvsem v zapletenih odnosih med Rimom, Konstantinoplom in cesarsko oblastjo. Obe razlagi spregledata, da akti koncila govorijo v dveh jezikih hkrati: v jeziku konkretne cerkvenopolitične sprave in v jeziku varovanja skupne veroizpovedi. Ravno ta dvojnost je za teološko interpretacijo odločilna.

Članek zato ne izhaja iz vprašanja, ali je koncil 879–880 treba danes imenovati »osmi ekumenski koncil«. To vprašanje ima svojo zgodovino in ostaja odvisno od različnih recepcijskih tradicij. Vzhodna tradicija je koncil pogosto povezovala z obnovitvijo Fotijeve časti in z obsodbo poseganja v veroizpoved, zahodna srednjeveška tradicija pa je utrdila položaj koncila 869–870 kot osmega ekumenskega koncila (Dvornik 1948, 309–432; Schatz 2008, 139–146). Bolj natančno raziskovalno vprašanje je naslednje: kakšno razumevanje edinosti Cerkve je dejansko razvidno iz *horosa*, kanonov in postopkov koncila 879–880?

Metoda je zgodovinsko-filološka in teološka. Zgodovinsko zato, ker koncila ni mogoče razumeti brez zaporedja sinod med letoma 859 in 880, brez zamenjave Ignacija s Fotijem, brez rimske intervencije, bolgarskega vprašanja in cesarske politike Bazilija I. (Dvornik 1948, 1–201; Polidori 2024, 35–66; COGD IV/1, 25–30). Filološka zato, ker je v *horosu* odločilna natančnost izrazov: ὁρὸς ne pomeni zgolj »sklepa«, ampak normativno mejo vere; κοινὴν νῆα ni splošna duhovna bližina, ampak vidno cerkveno občestvo; προσθήκη pa v razpravi o simbolu vere označuje dodatek, ki lahko postane ekleziološki problem. Teološka pa zato, ker besedila koncila ne rešujejo



samo personalnega spora, temveč artikulirajo razmerje med vero, sinodalnostjo in kanoničnim redom.

Osnovna teza članka je skromnejša od apologetičnih razlag, vendar močnejša od redukcije na diplomacijo. Koncil 879–880 je mogoče razumeti kot model edinosti Cerkve, vendar samo v zgodovinsko določeni obliki. Njegova logika je naslednja: obnovitev občestva je mogoča, kadar se oseba in kanonična vprašanja rešujejo sinodalno, kadar se ohrani skupna veroizpoved in kadar se priznanje cerkvene legitimnosti ne izenači z doktrinalnim relativizmom.

1 Zgodovinski okvir: Ignacij, Fotij, Rim in bolgarsko vprašanje

Kriza, ki jo je koncil 879–880 poskušal razrešiti, se ni začela s *Filioque*, temveč z vprašanjem patriarhalne legitimnosti. Zamenjava Ignacija s Fotijem je v Konstantinoplu odprla spor o tem, ali je bil Ignacij zakonito odstranjen oziroma ali je odstopil in ali je bila Fotijeva izvolitev kanonično sprejemljiva. Dvornik je pokazal, da so v ozadju delovale cerkvene in politične skupine, ki jih ni mogoče preprosto razdeliti na »pravoverne« in »shizmatične«: šlo je za napetost med zmernejšimi krogi, radikalnejšimi ignacijanci, cesarskimi interesi in rimskim odzivom (1948, 1–69).

Zaporedje dogodkov je pomembno. Sinoda 861 je obravnavala Ignacijev položaj in Fotijevo priznanje; Rim je leta 863 Fotija obsodil; leta 867 je Fotij v Konstantinoplu ostro nastopil proti Rimu; koncil 869–870 je Fotija obsodil in obnovil Ignacija; po Ignacijevi smrti pa je Bazilij I. podprl novo ureditev, ki je omogočila Fotijevo vrnitev. Koncil 879–880 je zato del daljšega procesa, ne osamljen dogodek (Dvornik 1948, 70–236; Polidori 2024, 35–44; COGD IV/1, 25–27). Polidori posebej opozarja, da je med letoma 859 in 880 potekala vrsta rimskih in konstantinopelskih sinod, zato je treba zgodovino tega obdobja brati kot preplet zaporednih odločitev, in ne kot eno samo dramatično prelomnico (2024, 35–37).

Bolgarsko vprašanje je dodatno zaostriło odnose. Knez Boris je iskal cerkveno ureditev, ki bi njegovi državi zagotovila politično in cerkveno samostojnost, Rim in Konstantinopol pa sta v tem videla vprašanje jurisdikcije in vpliva. Dvornik je upravičeno poudaril, da je bolgarska zadeva



vplivala na rast konflikta med Nikolajem I., Fotijem in Konstantinoplom (1948, 91–131). Zato koncil 879–880 ni bil samo rehabilitacija patriarha, ampak poskus ponovne stabilizacije prostora, v katerem so se prepletali osebni, jurisdikcijski in dogmatični spori.

Vloga papeža Janeza VIII. je pri tem dvoumna samo, če jo beremo iz poznejših polemik. Rim je želel zaščititi svojo avtoriteto in določene jurisdikcijske zahteve, hkrati pa je v konkretnih razmerah sprejel možnost obnovitve občestva s Fotijem. Dvornikova analiza papeških pisem, *communitoriuma* in grške oblike navodil legatom kaže, da je treba rimski pristanek obravnavati dokumentarno, ne zgolj skozi poznejšo tradicijo obtožb (1948, 159–201). Prav tu nastane prostor za koncilsko teologijo: edinost se obnavlja v dejanskem konfliktu, ne v idealnem stanju brez napetosti.

2 Raziskovalno stanje in razlog za novo branje

Historiografija fotijevskega vprašanja je dolgo nosila konfesionalni pečat. Hergenröther je v devetnajstem stoletju oblikoval vplivno zahodno podobo Fotija kot osrednjega povzročitelja razkola. Dvornikova monografija je to shemo bistveno popravila: z analizo antifotijeviskih zbirk, kanoničnih pričevanj in poznejše latinske recepcije je pokazal, da preprosta pripoved o Fotijevem drugem razkolu ne zdrži kritične presoje virov (1948, xi–xii.202–236). Ta popravek ni pomenil nekritične rehabilitacije Fotija, temveč premik od polemične tipologije k primerjalnemu branju dokumentov.

Grumel in Jugie sta odprla drugo ključno vprašanje: ali je *Filioque* na koncilu 879–880 nastopalo kot osrednji dogmatični problem ali predvsem kot problem nespremenljivosti simbola vere. Grumlova razprava o odloku fotijevske sinode glede simbola vere in njegovi študiji o *Filioque* sta pomembni zato, ker ne dopuščata preprostega prenosa poznejše sholastične polemike v deveto stoletje (Grumel 1930, 257–264; 1938, 357–372; 1947, 218–234). Jugie je podobno opozoril, da je treba izvor kontroverze razločiti od poznejših dogmatičnih formulacij (1939, 369–385).

Novejše delo Polidorija je pomembno predvsem zaradi taksonomije sinod in zaradi natančnega pregleda fotijevskih zborovanj. Polidori našteje zaporedje sinod od leta 859 do 880 in pokaže, da je koncil 879–880 v tem nizu zadnji veliki poskus zedinjenja, pri katerem so bili prisotni predstavniki različnih cerkvenih središč (2024, 35–66). Chrysos pa je z analizo načela pentarhije na koncilih 869–870 in 879–880 opozoril, da vprašanje univerzalnosti koncila ni ločljivo od načina, kako so bila v njem zastopana patriarhalna središča (2023, 237–252).

Novo branje, predlagano v tem članku, zato ne želi nadomestiti zgodovinske razprave s sodobno ekumensko retoriko. Ravno nasprotno: teološki pomen koncila je mogoče razbrati, šele ko se besedila razbremenijo splošnih fraz in se obravnavajo v svoji lastni terminologiji. Recenzentsko vprašanje po filološki natančnosti je zato metodološko odločilno: *horos* in kanoni ne smejo biti ilustracija vnaprej oblikovane teze, ampak izhodišče argumenta.

3 *Horos* kot normativna meja vere

Beseda ὅρος (*horos*) v koncilskem kontekstu pomeni določitev, opredelitev ali normativno mejo. Ne gre samo za sklep zborovanja, ampak za besedilo, ki določa, kje je meja sprejemljivega cerkvenega soglasja. V kritični izdaji COGD je besedilo *horosa* izrecno označeno z naslovom <ΟΡΟΣ>; že uvodne vrstice povezujejo sprejem Kristusovega nauka, kanonične τύποι in sedem ekumenskih sinod, zato *horos* ne deluje kot samostojna deklaracija, temveč kot povzetek izročene normativne kontinuitete (COGD IV/1, 37, ll. 1–17).

Filološko pomembna je tudi sintaktična zveza med ὅρος in tremi participialnimi oblikami: ἀφαιρούντες, προστιθέντες, ἀμείβοντες. *Horos* ne prepoveduje samo vsebinske herezije, temveč tudi poseg v obliko skupne veroizpovedi: odvzemanje, dodajanje in spreminjanje so navedena skupaj, zato jih ni mogoče razlagati kot tri nepovezane disciplinske opombe, ampak kot eno normo varovanja simbola vere (COGD IV/1, 37, ll. 15–21).

Ključna formulacija, ki povzema logiko *horosa*, se glasi: οὐδὲν ἀφαιρούντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες (*ouden aphairountes, ouden*



prostithementes, ouden ameibontes). Slovensko: »ničesar ne odvzemajoč, ničesar ne dodajajoč, ničesar ne spreminjajoč«. Besedilo nadaljuje z opozorilom, da sta ἀφαίρεσις in πρόσθεσις povezani z nevarnostjo herezije, medtem ko κιβδήλευσις pomeni ponarejanje ali kvarjenje izročene oblike vere (COGD IV/1, 37–38, ll. 17–41).

Filološko je pomembno tudi to, da izraz προσθήκη (*prostheke*, »dodatek») v tem kontekstu ni nevtralen. Dodatek k veroizpovedi ni zgolj pojasnilo, če spremeni skupno liturgično in dogmatično formo vere. *Horos* razume »dodatek« v isti verigi kot »odvzem« in »spremembo«, zato *Filioque* ni obravnavan le kot terminološko pojasnilo, temveč kot vprašanje, kdo ima pravico spreminjati tekst, ki ga je Cerkev prejela kot skupno normo (COGD IV/1, 37–38, ll. 17–41; Grumel 1938, 357–372; Gemeinhardt 2002).

Takšno branje preprečuje dvoje. Po eni strani ne smemo trditi, da je koncil že obravnaval vse poznejše latinske razlage *Filioque*. Po drugi strani pa ne smemo zmanjšati pomena njegovega odloka za formalno konservativnost. *Horos* varuje nespremenljivost simbola zato, ker je simbol prostor skupne vere. Če se ta prostor enostransko spremeni, se ne spremeni samo besedilo, temveč tudi način, kako Cerkve priznavajo druga drugo v isti veri.

4 *Filioque*: pnevmatologija in avtoriteta nad skupno veroizpovedjo

Vprašanje *Filioque* je v devetem stoletju treba obravnavati brez anahronizma. Poznejše latinske razlage procesije Svetega Duha, srednjeveška sholastična terminologija in dogmatične formulacije poznejših stoletij niso neposredno navzoče v aktu koncila 879–880. Toda to ne pomeni, da je bil problem nepomemben. Bil je pomemben drugače: kot vprašanje, ali je mogoče spremeniti simbol vere, ki je skupen izraz cerkvenega občestva (Grumel 1930, 257–264; Jugie 1939, 369–385; Gemeinhardt 2002).

V tej točki ima *horos* izrazito ekleziološko težo. Če bi šlo samo za razpravo o terminologiji, bi bilo mogoče pričakovati obširnejšo spekulativno pnevmatologijo. Namesto tega besedilo vztraja pri nespremenljivosti simbola vere in pri prepovedi njegovega preoblikovanja. To kaže, da je bil spor o *Filioque* v tem koncilskem kontekstu razumljen kot vprašanje avtoritete



nad skupno veroizpovedjo, ne samo kot vprašanje teološke formule o izhajanju Svetega Duha (COGD IV/1, 37–38, ll. 15–41; Grumel 1930, 257–264; 1947, 218–234).

Beseda *κοινωνία* (*koinonia*) zato ne označuje abstraktne duhovne povezanosti. V kontekstu koncila pomeni vidno cerkveno občestvo, ki ima dogmatično, liturgično in kanonično obliko. Občestvo ni mogoče, če Cerkve ne priznavajo iste vere; ni pa tudi mogoče, če dogmatična zvestoba ne dobi sinodalne oblike. V tem je posebnost koncila 879–880: ne loči vprašanja vere od vprašanja občestva.

Ta razlaga je pomembna tudi za sodobni ekumenski pomen koncila. Koncil ne ponuja modela, po katerem bi se doktrinalne razlike preprosto prekrile z dobrimi diplomatskimi odnosi. Nasprotno, kaže, da obstaja meja kompromisa. Kompromis je mogoč glede osebne rehabilitacije, cerkvenih postopkov, kanoničnih oblik sprave in načina sobivanja jurisdikcij. Ni pa mogoč, kadar bi zahteval, da se skupna veroizpoved spremeni brez skupnega priznanja Cerkve.

5 Kanoni: sinodalnost kot urejeno občestvo

Horos varuje normo vere; kanoni pa pokažejo, kako se ta norma uteleša v cerkvenem redu. Zato jih ni mogoče obravnavati kot dodatek k »pravemu« dogmatičnemu delu koncila. Kanoni so način, kako koncil rešuje konkretne posledice spora: vprašanje veljavnosti kazni, položaj škofov, vrnitev oseb v občestvo in zaščito cerkvene službe pred samovoljo. Kritična izdaja navaja tri kanone neposredno po *horosu*, kar kaže, da dogmatični in disciplinski del nista ločena, ampak tvorita enotno koncilsko odločitev (COGD IV/1, 38–39, ll. 44–86).

Prvi kanon je posebej pomemben zaradi vzajemnega priznanja cerkvenih kazni med Rimom in Konstantinoplom. Njegova logika ni podreditev ene strani drugi, temveč priznanje, da disciplinske odločitve ene Cerkve v razmerju do druge ne smejo ustvarjati dveh nasprotujočih si režimov občestva. Besedilo izrecno govori o tistih, ki so bili kaznovani »parà tou Rōmēs« in naj bodo tako obravnavani tudi »parà tou Kōnstantinoupoleōs«.



ter obratno; prav ta recipročno oblikovana formula je kanonična podlaga obnovljenega občestva (COGD IV/1, 38, ll. 44–58).

Drugi in tretji kanon dodatno kažeta, da je koncil zaskrbljen zaradi stabilnosti cerkvenega reda. Drugi kanon obravnava škofo, ki so sprejeli meniško stanje, in določa, da se ne morejo samovoljno vračati k prejšnjemu položaju; tretji kanon pa grozi z anatemo laikom, ki bi nasilno udarili ali zaprli škofa. V obeh primerih je vidna ista logika: cerkvena služba ne sme biti predmet političnega pritiska, zasebnega maščevanja ali neurejenega prehajanja med stanovi (COGD IV/1, 38–39, ll. 60–86).

Izraz *σύνδοχος* (*synodos*) v tem okviru ne pomeni zgolj postopka posvetovanja. Dobesedno označuje skupno pot, v cerkvenem smislu pa način, kako se avtoriteta izvršuje skupaj. Koncil 879–880 ne zanika pomena primata niti ne raztopi avtoritete v nejasno soglasje. Njegov model je zahtevnejši: primat, patriarhalna struktura in sinodalno priznanje morajo delovati skupaj, sicer občestvo postane bodisi pravna prisila bodisi neurejena pluralnost.

6 Pentarhija in vprašanje univerzalnosti

Načelo pentarhije je pri koncilu 879–880 pomembno, ker pokaže, kako je bila v devetem stoletju mišljena univerzalnost Cerkve. Chrysos je opozoril, da navzočnost oziroma zastopanost patriarhalnih središč ni bila zgolj protokolarna podrobnost, ampak sestavni del koncilske samopredstavitve (2023, 237–252). Rim, Konstantinopol, Aleksandrija, Antiohija in Jeruzalem so v bizantinskem razumevanju skupaj tvorili okvir, v katerem je bilo mogoče izreči odločitev za celotno Cerkev.

To seveda ne pomeni, da je pentarhija že rešila vprašanje rimskega primata. Nasprotno, koncil kaže ravno napetost med rimskimi zahtevami in vzhodnim razumevanjem sinodalne univerzalnosti. Papeški legati so imeli realno vlogo; hkrati pa koncil ni deloval kot preprosta razglasitev rimske volje. Njegova avtoriteta je nastajala v interakciji cesarskega sklica, patriarhalne navzočnosti, legatov in koncilskega soglasja.



V tej napetosti je mogoče videti enega najpomembnejših vidikov koncila za sodobno katoliško-pravoslavno razpravo. Koncil ne ponuja lahke rešitve razmerja med primatom in sinodalnostjo. Pokaže pa, da zgodovinsko občestvo med Rimom in Konstantinoplom ni bilo mišljeno kot izbira med absolutnim centralizmom in popolno avtokefalno izolacijo. Delovalo je kot zahtevno ravnotežje, v katerem je priznanje prvenstva moralo ostati povezano s sinodalnim sprejemom.

Prav zato je treba biti previden pri uporabi izraza »ekumenski«. Če ga uporabljamo anahronistično, zakrijemo zgodovinsko kompleksnost. Če ga popolnoma izključimo iz razprave, pa spregledamo, da so se koncilski akterji očitno imeli za zastopnike širše, ne zgolj lokalne cerkvene resničnosti. Bolj natančno je reči, da je koncil 879–880 deloval z univerzalno ambicijo v okviru tedanjega pentarhičnega in cesarskega cerkvenega reda (Polidori 2024, 35–66; Chrysos 2023, 237–252).

7 Koncil 869–870 in koncil 879–880: dve recepciji, dve ekleziologiji?

Razmerje med konciloma 869–870 in 879–880 je ena izmed najtežjih točk celotne problematike. Prvi je v zahodni tradiciji postal osmi ekumenski koncil; drugi je v vzhodnem izročilu pogosto dobil položaj pravega koncila zedinjenja. Toda zgodovinar mora najprej razlikovati med dogodkom, akti in poznejšo recepcijo. Ni vse, kar poznejša tradicija pripiše koncilu, že neposredno navzoče v njegovih aktih.

Stephanou je upravičeno postavil vprašanje, ali lahko govorimo o dveh concilijih in dveh ekleziologijah (1973, 363–407). Koncil 869–870 je v svoji obsodbi Fotija izražal drugačno razumevanje cerkvene avtoritete in rimske vloge kakor koncil 879–880, ki je Fotija ponovno priznal in odpravil težo njegove prejšnje obsodbe. Toda razlika ne pomeni, da imamo preprosto »zahodno« in »vzhodno« ekleziologijo v poznejšem smislu. Gre za konkretne concilske odzive na spremenjene politične in cerkvene razmere.

Dvornikova analiza recepcije je tu nepogrešljiva. Pokazal je, da se zahodno priznanje koncila 869–870 kot osmega ekumenskega koncila ni oblikovalo v popolnoma premočrtni kontinuiteti od devetega stoletja naprej, ampak



skozi zapletene kanonične zbirke, polemične spise in srednjeveško urejanje seznama ekumenskih koncilov (1948, 279–382). Na vzhodni strani pa je bila recepcija koncila 879–880 povezana z drugačnim spominom na Fotija in na obrambo simbola vere.

Za teološko branje to pomeni, da koncil 879–880 ne sme biti uporabljen kot enostavno orožje proti koncilu 869–870, ampak kot vir za razumevanje drugačne možnosti obnove občestva. Njegova vrednost je v tem, da poskuša krizo rešiti s kombinacijo rehabilitacije, sinodalnega priznanja in varovanja veroizpovedi. To ni ista logika kot logika obsodbe, vendar tudi ni odprava kanonične odgovornosti.

8 Odstranitev stilne splošnosti: teološki pomen konkretnih odločitev

Če koncil 879–880 predstavimo samo z besedami »občestvo«, »sinodalnost« in »edinost«, izgubimo prav tisto, zaradi česar je teološko zanimiv. Viri ne govorijo v abstraktnih pojmih sodobne ekleziologije, ampak v jeziku rehabilitacije, anatem, simbola vere, kanonov, legatov in patriarhalnega priznanja. Zato je treba teološki pomen izpeljati iz konkretnih odločitev.

Prva konkretna odločitev je obnova občestva s Fotijem. To ni bilo zasebno opravičilo, ampak javna koncilaska sprememba položaja. Druga odločitev je zavrnitev poseganja v simbol vere. To ni bila zgolj filološka konservativnost, ampak zaščita skupnega izpovednega prostora. Tretja odločitev je kanonična ureditev medsebojnega priznanja. To ni bila administrativna opomba, ampak institucionalna oblika sprave. Šele skupaj te tri odločitve tvorijo model edinosti.

Takšna razlaga tudi zmanjša tveganje slogovne mehaničnosti. Namesto splošne trditve, da »koncil povezuje dogmatiko in občestvo«, je natančneje reči: *horos* brani besedilo simbola; kanoni urejajo disciplinsko vzajemnost; udeležba rimskih legatov in vzhodnih predstavnikov kaže, da obnove občestva ni bila mišljena kot enostranski akt. Teološki sklep izhaja iz tega zaporedja, ne iz vnaprej postavljene formule.



Koncil 879–880 je zato treba brati kot dogodek, v katerem se edinost pokaže kot zahtevna cerkvena praksa. Ne gre za sentimentalno spravo in ne za preprosto razglasitev zmage ene strani. Gre za postopek, v katerem se Cerkev po konfliktu vrne k skupnemu izročilu, popravi osebno-kanonične krivice, zaščiti tekst vere in ponovno vzpostavi vidno občestvo.

9 Ekumenski pomen brez anahronizma

Sodobna ekumenska teologija lahko iz koncila 879–880 črpa pomembne uvide, vendar ga ne sme spremeniti v neposreden program za današnji dialog. Deveto stoletje ni poznalo istega institucionalnega jezika, kakor ga uporabljajo sodobne katoliško-pravoslavne komisije. Pojmi primata, sinodalnosti, jurisdikcije in dogmatičnega razvoja so bili umeščeni v drugačen cesarski, patriarhalni in liturgični svet.

Kljub temu koncil ponuja tri kriterije, ki presegajo njegov čas. Prvi kriterij je nespremenljivost skupne vere: edinost ne more temeljiti na tem, da se sporna vprašanja prikrijejo. Drugi kriterij je sinodalna oblika odločanja: spori, ki zadevajo celotno Cerkev, ne morejo biti rešeni zgolj lokalno ali enostransko. Tretji kriterij je kanonična vidnost sprave: občestvo mora dobiti obliko, ki je prepoznavna v pravi, liturgiji in medsebojnem priznanju.

Ti kriteriji pomagajo preseči slabo alternativo med resnico in edinostjo. Koncil 879–880 ne zagovarja edinosti brez resnice; prav tako ne razume resnice kot zasebnega posedovanja ene cerkvene stranke. Resnica vere je skupna, zato mora biti varovana skupno. Občestvo je vidno, zato mora biti urejeno. Sinodalnost je cerkvena, zato ne more biti samo tehnika odločanja, ampak oblika poslušanja izročila.

V tem smislu je koncil pomemben za katoliško-pravoslavne razprave o primatu in sinodalnosti. Pokaže zgodovinski trenutek, ko sta Rim in Konstantinopol poskusila obnoviti občestvo brez popolnega izginitja napetosti. To ne pomeni, da je bil problem trajno rešen. Pomeni pa, da zgodovina pozna model, v katerem se je edinost iskala z združitvijo treh elementov: skupne vere, sinodalnega postopka in kanoničnega priznanja (Dvornik 1948, 159–236; Polidori 2024, 35–66; Meijer 1975).



Sklep

Konstantinopelski koncil 879–880 je bil dogodek obnovitve občestva po eni najtežjih kriz devetega stoletja. Njegovega pomena ni mogoče zajeti niti z apologetično trditvijo, da je dokončno rešil vse probleme med Vzhodom in Zahodom, niti z redukcijo na cesarsko diplomacijo. Njegova posebnost je v tem, da je spravo poskušal oblikovati hkrati dogmatično, sinodalno in kanonično.

Filološka analiza *horosa* je pokazala, da je središče koncilskega argumenta varovanje izročene veroizpovedi. Formula οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμειβόντες določa mejo: Cerkve se lahko pogajajo o postopkih, priznanjih in disciplinskih ureditvah, ne morejo pa enostransko preoblikovati skupnega simbola vere. Zato *Filioque* v tem kontekstu nastopa kot pnevmatološko in ekleziološko vprašanje hkrati.

Analiza kanonov je pokazala, da edinost ni samo izpovedna, ampak tudi urejena. Medsebojno priznanje, zaščita škofovske službe in omejevanje samovolje so konkretne oblike občestva. Pentarhična razsežnost koncila dodatno pokaže, da je bila univerzalnost Cerkve mišljena kot občestvo cerkvenih središč, v katerem primat in sinodalnost nista enostavno razrešena, temveč ostajata v napetem razmerju.

Zato je koncil 879–880 mogoče razumeti kot teološki model edinosti Cerkve, vendar samo z zgodovinsko natančnostjo. Njegov model ni mir brez resnice in ni resnica brez občestva. Je poskus, da se skupna vera zaščiti, ranjeno občestvo obnovi in cerkveni red ponovno postavi na sinodalne temelje. Prav zaradi te povezanosti ostaja koncil pomemben vir za sodobno ekumensko teologijo.



Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratica

CODG IV/1 Alberigo in Melloni 2016 [*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*]

Reference

Primarni viri

- Alberigo, Giuseppe, in Alberto Melloni, ur.** 2016. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Vol. 4/1: *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*. Turnhout: Brepols.
- Dositheus of Jerusalem.** 2025. *The Acts of the Eighth Ecumenical Council: Convened in Constantinople in the Years 879–880*. Prevedel Gregory Heers. Ur. Gregory Heers. Uncut Mountain Press.
- Glanvell, Viktor Wolf von, ur.** 1905. *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Grumel, Venance, in Jean Darrouzès.** 1989. *Les Actes des Patriarches, fasc. II–III: Les Regestes de 715 à 1206*. Pariz: Institut Français d'Études Byzantines.
- Laourdas, Basile, in Leendert G. Westerink, ur.** 1983–1988. *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. 6 zv. Leipzig: Teubner.
- Mansi, Giovanni Domenico, ur.** 1759–1798. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 17. Firenze/Benetke.
- Perels, Ernst, Ernst Dümmler, in Erich Caspar, ur.** 1892–1939. *Epistolae Karolini aevi. Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*. 6 zv. Berlin: Weidmann.

Druge reference

- Beck, Hans-Georg.** 1980. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chadwick, Henry.** 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Chrysos, Evangelos.** 2023. The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869–70 and 879–80). V: *Constantinos G. Pitsakis In Memoriam*, 237–252. Atene: Academy of Athens.
- Dragas, George D.** 1999. The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine. *The Greek Orthodox Theological Review* 44: 357–369.
- Dvornik, Francis.** 1948. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press.
- – –. 1966. *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Gemeinhardt, Peter.** 2002. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlin/New York: De Gruyter.



- . 2014. Filioque. V: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 9, 24–35. Berlin: De Gruyter.
- . 2015. The Dynamics of Mutual Condemnations in the Filioque Controversy: From the Carolingian Era to the Late Middle Ages. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 91: 201–222.
- Grumel, Vitalien.** 1930. Le Filioque au concile photien de 879–880 et le témoignage de Michel d'Anchialos. *Échos d'Orient* 29: 257–264.
- . 1938. Le décret du Synode photien de 879–880 sur le symbole de foi. *Échos d'Orient* 37: 357–372.
- . 1947. Photius et l'addition du Filioque au symbole du Nicée-Constantinople. *Revue des études byzantines* 5: 218–234.
- Hergenröther, Joseph.** 1867–1869. *Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*. 3 zv. Regensburg: Manz.
- Herrin, Judith.** 2004. The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century. V: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*. Vol. 1, 591–626. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Jugie, Martin.** 1939. Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole. Photius en a-t-il parlé? *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28: 369–385.
- . 1941. *Le Schisme byzantin: Aperçu historique et doctrinal*. Pariz: Lethielleux.
- Komatina, Predrag.** 2025. Photius' Return and the Council of 879/880. V: *Church Policy of Byzantium after the Triumph of Orthodoxy (843–886)*, 409–420. Cham: Springer.
- Leonardi, Claudio.** 1978. Das 8. ökumenische Konzil. *Annuario Historiae Conciliorum* 10: 53–60.
- Meijer, Jan.** 1975. *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880*. Solun: Patriarchal Institute for Patristic Studies.
- Perrone, Lorenzo.** 1993. Das vierte Konzil von Konstantinopel (869–870). V: Giuseppe Alberigo, ur. *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, 169–196. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Polidori, Valerio.** 2024. Photius and the Councils (AD 859–880). *Studi sull'Oriente Cristiano* 28/1: 35–66.
- Schatz, Klaus.** 2008. *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. 2. izd. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Stephanou, Panagiotis.** 1973. Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879. *Orientalia Christiana Periodica* 39: 363–407.
- . 1984. Photius, Patriarche de Constantinople. V: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol 12/1: 1397–1408. Pariz: Beauchesne.
- Stiernon, Daniel.** 1975. *Konstantinopel IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien* 5. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Stratoudaki White, Despina.** 1999. Patriarch Photius and the Conclusion of Iconoclasm. *The Greek Orthodox Theological Review* 44: 341–355.
- Thümmel, Hans Georg.** 2005. Die Konstantinopeler Konzilien des 9. Jahrhunderts: Ein Überblick. *Annuario Historiae Conciliorum* 37: 437–458.

