

2007

ἡ Σφ. Grigorie Palama _i noua te

Martzelos, Georgios

<http://hdl.handle.net/11728/7600>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

Prof. Univ. Dr. Gheorghios Martzelos*

Sf. Grigorie Palama și noua teologie occidentală

Sfântul Grigorie Palama a fost o piatră de poticnire atât în timpul său, în înfruntarea dintre ortodoxie și tradiția și teologia occidentală, cât și în vremea noastră, când reprezintă încă un motiv de dezacord între teologii ortodocși, pe de o parte, care îl consideră “luminător ortodoxiei, întăritor evlaviei și învățător”[1] și teologii occidentali, pe de altă parte, pentru care acesta e vrednic a fi socotit de-a dreptul eretic.

Această valorizare diferită a lui Palama din partea ortodocșilor și a teologiei vestice nu e greu de înțeles, căci prin teologia lui devine evidentă pentru toți dimensiunea legăturii organice ce caracterizează teologia ortodoxă și spiritualitatea specific ortodoxă, dar și prăpastia adâncă ce o desparte de tradiția și modul de a face teologie occidentale.

Premisele teologiei sf. Grigorie Palama

În contrast cu teologia catolică a epocii sale care era fondată în ceea ce avea mai profund ca experiență pe aristotelismul scolasticilor, Palama nu-și dezvoltă învățătura plecând de la premise filosofice, ieșite din speculație, ci din realitatea experienței personale a îndumnezeirii, trăite harismatic în Biserică.

De aceea, în persoana lui Varlaam Calabrezul, Palama respinge întreaga metodologie scolastică a epocii, în acord cu care cunoaștem pe Dumnezeu prin filozofie și prin propriile posibilități de cugetare, de înțelegere.

Acestui raționalism al scolasticilor, Palama îi opune experiența tainică a îndumnezeirii, așa cum este ea trăită continuu în tradiția ortodoxă. Pentru Palama îndumnezeirea omului nu e, simplu, o stare morală la care poate ajunge omul cu ajutorul filosofiei despre Dumnezeu, ci o realitate plină de har care presupune curăția inimii și este împlinită prin împărtășirea de energiile increate ale dumnezeirii[2].

De aceea “cei curați cu inima” văd în mod real pe Dumnezeu, după cuvântul Domnului din Fericiri (“Feriți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu”[3]). Cu toate acestea ei nu pot vedea ființa lui Dumnezeu, care e neapropiată, neîmpărtășibilă și necuprinsă, ci numai energiile, lucrările sale necreate, prin care Dumnezeu Treime vine în legătură personală, reală, cu lumea.

Așa, de exemplu, când proorocii Vechiului Testament, ucenicii lui Hristos pe muntele Tabor și sfinții Bisericii vedeau în răpirile lor o lumină dumnezeiască, aceasta nu era nici firea dumnezeirii cea nefăcută și neapropiată, dar nici vreun simbol dumnezeiesc creat, ci slava necreată, energia, harul lui Dumnezeu[4].

Dumnezeu nu este numai fire necreată și ipostasuri necreate, ci și lucrări necreate prin intermediul cărora persoanele Sfintei Treimi intră în legătură nemijlocită cu Creația. După fire, pe care Palama o numește “dumnezeire superioară”, Dumnezeu e necuprins, transcendent, nevăzut și incognoscibil; potrivit energiilor Lui, însă, pe care Palama le definește “dumnezeire inferioară”, Dumnezeu e înlăuntrul Creației, imanent, văzut și cunoscut, experiat aievea[5]. Așa, de pildă, în toiu dispuțelor teologice isihaste, în încercarea de a întemeia teologic realitatea experienței dumnezeiești nemijlocite a credincioșilor în Biserică, Palama folosește amplu distincția dintre fire și lucrări în Dumnezeu, distincție care a existat tot timpul în tradiția patristică ortodoxă[6].

Această deosebire reprezintă singura soluție viabilă care poate asigura realitatea îndumnezeirii ființei umane fără pericolul de a cădea în panteism grosier. “Acelora (monahii isihasți pe care sfântul îi apără aici, împotriva acuzelor aduse de Akindin, n.tr.), observă astfel Palama, cărora harul îndumnezeitor precum și sfinților le dăruiește îndumnezeirea; strălucirea în care sunt primiți, lumina care îi face să strălucească precum soarele sunt firea și ipostasele dumnezeiești, fiind toți precum Hristos este, și deopotrivă dumnezei, după spusa aceea a Domnului”[7].

Omul, accentuează Palama, împărtășindu-se de tainele Bisericii prin energiile Lui necreate și îndumnezeitoare, devine în chip real Dumnezeu, nu după fire, însă, ci după har. În dialogul Teofanii, recapitulând un loc comun din Sf. Maxim Mărturisitorul, subliniază: “toți pe de-a-ntregul devenind dumnezei fără numai identitatea cea după ființă”[8]. Astfel, distincția fire-energii în Dumnezeu devine pentru Palama fundamentul teologic pe care își va întemeia învățătura sa și exact din acest motiv, atunci, în epocă, la fel ca și astăzi, această distincție teologică se găsește în centrul disputei dintre Otodoxie și teologia occidentală contemporană.

Cauzele acestor diferende teologice pot fi găsite nu numai în raționalismul teologiei vestice, evidențiat începând cu scolasticismul medieval, ci ele se găsesc, de asemenea și în premisele sale teologice ortodoxe de dinainte de schismă, mergând până la triadologia Fericitului Augustin[9] și mai pe urmă în principal în aristotelismul teologiei lui Toma d’Aquino. Distincția de la început neclară înlăuntrul existenței veșnice a lui Dumnezeu și pogorării iconomice a persoanelor Sf. Treimi pe care o găsim în învățătura lui Augustin, precum și aserțiunea lui Toma d’Aquino că Dumnezeu este simplitate absolută, *actus purus*, adică lucrare simplă[10], potență dusă din eternitate până la act, nu permit în teologia occidentală nici admiterea și cu atât mai puțin valorizarea concretă a unei asemenea distincții în Dumnezeu pe care o face Palama, în duhul și urmând Părinților.

Sf. Grigorie Palama și teologia romano-catolică

Împotrivirea agresivă a teologiei occidentale moderne contra învățăturii Sf. Grigorie Palama durează încă de la începutul sec. XX, când teologii ortodocși care s-au ocupat cu Palama, precum Temistocle Hagistavrou, mai târziu arhiepiscop al Atenei[11], Grigorie Papamihail[12] și Hristou Papadopoulos[13], au adus din nou în atenția opiniei teologice a vremii distincția fire-energii în Dumnezeu, în care consistă una din principalele diferențe care despart Ortodoxia de teologia catolică.

Imediat după aceea anumiți teologi romano-catolici, între care un rol aparte l-a jucat Martin Jugie, au susținut părerea că învățătura lui Palama despre energiile necreate ale lui Dumnezeu constituie o inovație neobișnuită în cuprinsul teologiei creștine, fiind complet necunoscută nu doar tradiției patristice occidentale, dar și celei răsăritene[14]. Scopul lor era să demonstreze că nu există nici o unitate de duh și nici legătură între teologia palamită și teologia Părinților patristici precedenți. În consecință, cu toate că Palama consideră distincția pe care el o face între firea și lucrările lui Dumnezeu ca fiind patristică, proprie Părinților Bisericii, și trimite mai departe, spre a întări această învățătură a sa, la Capadocieni, la Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul și alții, totuși, spun teologii catolici de început de secol, îi răstălmăcește substanțial[15].

În aceste condiții, firește că teologul catolic anti-palamit mai nou E.von Ivanka s-a simțit împluternicit să demonstreze că învățătura lui Palama privitoare la distincția fire-energii în Dumnezeu nu-și are temelie nici din punct de vedere biblic, nici patristic, având o proveniență filosofică și anume filosofia neo-platonice[16]. Chiar din acest motiv Ivanka a încercat să interpreteze distincția pe care Sf. Părinți o fac între firea și lucrările lui Dumnezeu în același mod, astfel încât să-l prezinte pe Palama ca unul care ori nu-i înțelege ori îi scoate din context.

În acord cu Ivanka, Sf. Părinți nu au primit niciodată învățătura că deosebirea între firea și energiile dumnezeirii este reală și are caracter ontologic, ci are numai o semnificație subiectivă și gnoseologică[17].

Cu alte cuvinte distincția acceptată și înțeleasă de Sf. Părinți nu-și are cauza în Dumnezeu Însuși, ci numai în puterile limitate ale minții omenești. Dacă Părinții ar primi această distincție ca reală și ființială, precum o face Palama, atunci s-ar pune în pericol simplitatea absolută a lui Dumnezeu, concept tomist.

Pentru Ivanka, obișnuit să se miște strict între cadrele premiselor scolastice ale teologiei catolice, nu există altă posibilitate de interpretare a distincțiilor făcute de Sfinții Părinți între firea și lucrările lui Dumnezeu decât aceea care a fost admisă de scolastică. Altfel spus, dacă pentru Ivanka ar putea exista vreo deosebire între acestea două, ea nu ar putea fi admisă în mod real, ontologic, ci numai subiectiv, în cugetare, la nivelul simplei cunoașteri intelectuale filosofice, cu mintea. Altminteri se distruge simplitatea absolută a ființei dumnezeiești[18]. Și exact aici se găsește principalul subiect de dispută dintre teologii catolici și învățătura Sf. Grigorie Palama.

Așa cum observă B. Schultze, unul din romano-catolicii anti-palamiți contemporani, acuza fundamentală formulată împotriva teologiei palamite o constituie imposibilitatea acceptării unei distincții reale în Dumnezeu, Simplitate absolută și desăvârșirea Însăși. O asemenea deosebire, susțin teologii catolici, ar fi absolută, deoarece ar fi întemeiată obiectiv în Dumnezeu - în antiteză cu distincția persoanelor dumnezeiești, care este, evident, reală, însă numai ca relație, deoarece această distincție ipostatică există exclusiv la nivelul relațiilor interne dintre cele trei Persoane treimice, conform învățăturii romano-catolice[19].

Problemele devin, cu siguranță, și mai dificile, spune Schultze, când Palama denumesc firea primă dumnezeiască, neapropiată, "dumnezeire supra subiectivă", iar energiile necreate, lucrările fără de început și fără sfârșit ale Treimii drept

“dumnezeire inferioară”, lucru care-i conduce pe adversarii săi la a-l acuza de politeism. Evident această acuză nu-și are ecou în intenția lui Palama, dar constituie totuși o dovadă pentru patosul oponentilor săi contemporani, în dorința lor de a păzi pură și neamestecată înțelegerea simplității lui Dumnezeu, pusă în “pericol” de teologia palamită[20].

De asemenea, un alt teolog catolic mai nou, Juan Miguel Garrigues, susține într-un stil mai elevat cam aceeași teză. Teologia lui Palama, spune el, a păstrat în linii mari, învățătura creștină despre îndumnezeirea omului, dar a putut face acest lucru doar cu prețul nenumăratelor inconsecvențe metafizice și prin aceasta supunând unui mare pericol misterul simplității ființei dumnezeiești[21].

În sfârșit, excepție pare să constituie teologul catolic Jurgen Kuhlmann. În singurul său studiu despre Palama, cu toate că și el se mișcă în aceleași cadre ale gândirii scolastice occidentale, accentuează valoarea duhovnicească a teologiei Sf. Grigorie Palama pentru epoca noastră secularizată[22].

Sf. Grigorie Palama și teologia protestantă

Teologia protestantă nu s-a ocupat prea mult, până acum câteva decenii, cu învățătura arhiepiscopului Tesalonicului trăitor în sec. XIV. Totuși, în 1980, un nou teolog, Dorothea Wendebourg, profesor la Facultatea de Teologie protestantă din München, a stârnit interesul cu punctul său de vedere precum și diferite reacții, nu doar din partea ortodocșilor, ci și a teologilor catolici și protestanți. În studiul ei de notorietate “Duh sau energie? Problema fundamentului intra-trinitar al vieții creștine în teologia bizantină”, susține concepția potrivit căreia Palama, prin importantul rol soteriologic pe care îl atribuie energiilor dumnezeiești, a lăsat persoanele Treimii fără semnificație soteriologică specifică în teologia Bisericii răsăritene. Rolul mântuitor jucat de persoanele dumnezeiești ar fi fost luat în teologia palamită de către energiile necreate.

Astfel, precum se susține, cu Palama se împlinește în teologia ortodoxă disfuncționalizarea soteriologică a ipostasurilor Sf. Treimi. (Entfunktionalisierung, απολειτουργικοποίηση)[23]. Desigur, potrivit D. Wendebourg, Palama nu e singurul reprezentant al acestei “extensii” teologice în teologia bizantină: el ar fi avut deja predecesori încă din sec. IV pe Sf. Athanasie cel Mare, Didim cel Orb și în special pe Părinții Capadocieni, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nysa. Iar responsabilitatea acestor înainte-mergători ai lui Palama este, după Wendebourg, mare pentru destinul teologiei ortodoxe ce a urmat, deoarece și aceștia teologhisesc, la fel ca și Palama, că ființa de neapropiat a lui Dumnezeu se împărtășește Creației în energiile Sale[24].

În antiteză cu teologia catolică modernă, Wendebourg vede clar ca adevărată unitatea și legătura strânsă dintre teologia palamită și teologia Sf. Părinți de dinainte, referitor la distincția fire-energii în Dumnezeu. Teologul german are grijă, totuși, să menționeze că Palama diferă de Părinții predecesori: aceia înțeleg împărtășirea, revărsarea energiilor necreate în lume în mod treimic, așa încât să accentueze iconomia specifică, personală, a fiecăruia din ipostasurile dumnezeiești, pe când

Palama diferă complet atunci când tratează despre specificitatea iconomică a ipostasurilor în pogorârea Lor spre lume, atâta timp cât rolul lor soteriologic în perimetrul iconomiei a fost substituit de cel al energiilor necreate. Cu toate acestea, deoarece și aceștia învață o distincție ontologică, reală în Dumnezeu, între existența Lui veșnică și arătarea, pogorârea Lui iconomică în Creație și, în același timp, consideră energiile necreate ca singurul mijloc de legătură a lui Dumnezeu cu lumea, Wendebourg trage concluzia că ei sunt – în contrast cu teologia occidentală mai veche – punctul de plecare în teologia răsăriteană ortodoxă a acestei “disfuncționalizări” a ipostasurilor treimice, teologie pe care o duce la desăvârșire învățătura lui Palama, un mileniu mai târziu[25].

Aceste concepții îndrăznețe și surprinzătoare ale Dorotheei Wendebourg au împărțit opinia teologică occidentală contemporană, în special pe cea de factură germană. Christoph von Schönborn, în recenzia sa la cartea lui Wendebourg, se exprimă în cuvinte elogioase la adresa celor expuse de profesoara de teologie protestantă din Munchen și îi prevede un succes încă și mai mare în rândul teologilor de sorginte catolică[26]. Pe de altă parte Fairy von Lilienfeld, în recenzia sa la opera Dorotheei Wendebourg, enumeră, la rândul ei, o serie întregă de greșeli metodologice în studiul acesteia și îl caracterizează drept o interpretare neinspirată a teologiei lui Palama, care nu contribuie la dialogul ecumenic cu Biserica Ortodoxă[27].

De asemenea, romano-catolicul J. Kuhlman consideră nedreaptă acuza susținută de Wendebourg la adresa lui Palama. Pentru Kuhlman, cu teologia palamită nu s-a întâmplat nici o disfuncționalizare, ci o “refuncționalizare dinamică” accentuată (eine kraftvolle Refunktionalisierung, μια δυναμική επαναλειτουργικοποίηση) a ipostasurilor Sf. Treimi, de care era neapărată nevoie în teologia secolului XIV[28]

Critica ortodoxă a teologilor occidentali împotriva Sf. Grigorie Palama

Să analizăm una câte una din problemele puse cu foarte multă concizie: sunt valide acuzele de mai sus aduse de teologii vestici mai noi împotriva lui Palama sau e vorba de răstălmăciri nefericite ale teologiei sale ?

Întâi de toate, în ceea ce privește acuzele teologilor catolici observăm că distincția făcută de Palama între firea și lucrările lui Dumnezeu nu provin din aria filosofiei grecești, în special din neoplatonism, cum presupune Ivanka, ci din tradiția biblică și patristică. În neoplatonism distincția fire-lucrări are o cu totul altă semnificație decât la Palama și în întreaga tradiție ortodoxă. La neoplatonici lucrarea/energia nu constituie o expresie a libertății voinței lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă în Revelație și la Sfinții Părinți, ci mai degrabă este iradierea, manifestarea ființială și compulsivă a ființei lui Unul, monada primordială, sau a Minții, care servește simplu procesului acestei iradieri[29]. Și din acest punct de vedere putem mai repede să vorbim de o identificare cu Ființa, decât să se deosebească de aceasta.

Din acest motiv Iulian Paravatul, care aparține școlii filosofice neoplatonice, susține cu tărie că nu poate exista distincție între firea și lucrarea lui Dumnezeu:

“...căci nu e altceva firea lui Dumnezeu și altceva puterea (lucrarea, n. tr.), fiind prin această lucrare trei dumnezei. Ci totdeauna câte voiește, acestea le și poate și le și lucrează. Căci ce nu voiește nu există, nici nu vrea ce nu e puternic să lucreze”[30]. Ivanka a fost evident înșelat de către apropierea formală, exterioară ce există între distincția palamită și cea neoplatonică și care poate fi stabilită numai și numai la nivelul superficial al limbajului vremii. Prin conținutul ei, totuși, deosebirea făcută de Palama provine în întregime din tradiția Scripturii și a Părinților patristici predecesori.

Cât despre semnificația pe care această distincție teologică a avut-o în tradiția patristică pre-palamită se cuvine să menționăm că și pentru Palama, ca și pentru Sf. Părinți dinaintea lui, la care face referire cel mai des acesta, deosebirea dintre fire și lucrări nu e subiectivă, intelectuală, deoarece își are cauza în Însuși Dumnezeu și nu în finitudinea gândirii omenești[31]. Ființa constituie pentru Sf. Părinți fundamentul vieții intra treimice în Dumnezeu, în timp ce energiile Lui reprezintă mijlocul ontologic al relațiilor Sale extra-treimice cu lumea. Nu poate fi vorba pur și simplu de o distincție de natură gnoseologică, menită să dea un răspuns la problema ardentă a cunoașterii lui Dumnezeu. Gnoseologia teologică a Sf. Părinți nu e niciodată subiectivă și arbitrară, ci e întărită mereu pe premise obiective, ontologice[32].

Astfel, învățătura Sf. Vasilie cel Mare potrivit căreia Dumnezeu nu poate fi cunoscut după firea Sa, ci numai după lucrările Lui, se bazează, cum deslușit subliniază chiar el, pe faptul că Dumnezeu nu se împărtășește lumii create în ființa Sa, ci numai prin energiile Lui: “Căci noi numai din lucrări/energii spunem că îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru, iar de firea aceea a ne apropia să nu ne însușim. Căci lucrările Lui coboară până la noi, însă ființa Acestuia rămâne neapropiată”[33]. Deoarece energiile lui Dumnezeu sunt cele care vin în împărtășire cu noi și nu ființa Sa necuprinsă, putem să cunoaștem pe Dumnezeu numai după lucrările Sale și nu în ceea ce este prin fire, în esența Sa. Ontologia și gnoseologia se împletesc organic în teologia Sfinților Părinți.

În consecință, Sf. Grigorie Palama a surprins foarte corect semnificația acestei distincții fundamentale fire/energii necreate în Dumnezeu, făcută deja mult înainte de el de către Părinții Bisericii. Nu există motiv pentru o distincție subiectiv-gnoseologică între firea și lucrarea lui Dumnezeu dacă aceasta nu corespunde ontologic, în mod real, în Sf. Treime.

Totuși, oare caracterul real-ontologic al distincției mai sus amintite amenință – așa cum pretind teologii catolici – simplitatea lui Dumnezeu? Se poate, totuși, ca atunci când Palama – în special la începutul disputei isihaste – caracterizează firea lui Dumnezeu drept “dumnezeire supra-subiectivă”, superioară și lucrările Lui “dumnezeire inferioară”[34], să fi alunecat în rătăcirea diteistă, după cum l-au acuzat adversarii săi? Hotărât nu. Când Palama accentuează caracterul realist existențial, ontologic, al distincției dintre fire și lucrări în Dumnezeu, nu o concepe ca pe o împărțire a lui Dumnezeu în două categorii ontologice independente. Una e distincția și alta e împărțirea lui Dumnezeu. Deosebirea poate foarte bine să existe fără a avea ca rezultat împărțirea și, ca urmare, fără să atingă simplitatea dumnezeiască.

Așa după cum foarte bine observă Palama, distincția fire – ipostasuri, cu toate că e reală, nu are drept consecință împărțirea lui Dumnezeu în trei ipostasuri independente între ele și prin ființă. Tot așa distincția fire – energii în Dumnezeu nu

poate avea ca rezultat împărțirea lui Dumnezeu în două realități ontologice independente între ele. Precum Persoanele împărtășesc modul intra-treimic de existență al lui Dumnezeu, tot astfel energiile, împărtășesc modul relațiilor Lui extra-treimic, înspre lume, și nu pot fi gândite și înțelese independent de ființa dumnezeiască[35] (în sensul tăierii simplității ființei, violării tainei aseității existenței divine – n. tr.).

Cât despre opiniile îndrăznețe aduse în discuție dinspre teologia protestantă de către D. Wendebourg împotriva sfântului isihast avem de observat următoarele: concepția potrivit căreia Palama se deosebește de predecesorii săi prin aceea că a făcut ca persoanele Sf. Treimi să devină în soteriologie pe de-a-ntregul disfuncționale nu stă în picioare. Și aceasta deoarece atât Palama, cât și Sf. Părinți dinaintea lui, în special Părinții Capadocieni, la care acesta se referă cu larghețe, primesc (“primesc”, aici, în sensul ortodox al “predaniei”, a ceea ce e moștenit de la apostoli, dat odată pentru totdeauna, în plin sens paulin – n. tr.) în mod clar lucrarea soteriologică și, mai larg, “iconomică” a ipostasurilor Sf. Treimi. Pentru Palama și Capadocieni persoanele Treimii împărtășesc împreună, dar în mod specific, unic, manifestarea comună a energiilor Lor în Creație și, propriu-zis, în aceasta constă rolul Lor operativ, lucrarea Lor în cadrul iconomiei dumnezeiești.

Atât pentru Capadocieni cât și pentru Palama comunul și particularul nu caracterizează doar existența veșnică a Sf. Treimi în distincția Ei într-o fire și trei Ipostasuri, ci determină și arătarea iconomică în lume a Sf. Treimi, deoarece fiecare din cele trei ipostasuri săvârșește lucrarea Sa particulară în manifestarea comună, ființială, a energiilor. Astfel, precum primesc și învață cei trei Capadocieni, că Tatăl – ca izvor al lucrărilor Treimii este Cauza începătoare (*προκαταρκτική αιτία*) a tuturor celor zidite, Fiul – Cauza operativă, lucrătoare (*δημιουργική αιτία*), deoarece Acesta săvârșește lucrarea ziditoare, opera Creației și Sf. Duh – Cauza desăvârșitoare, îndumnezeitoare, (*τελειωτική αιτία*), deoarece El operează lucrarea desăvârșirii și a sfințirii Creației[36], la fel învață și Palama în Mărturisirea de credință, aproape cu aceleași cuvinte : “Tatăl... singura Căuză începătoare a celor făcute, Fiul – Cauza și Principiul tuturor celor zidite, prin care toate s-au făcut... Duhul Sfânt... Cauza și Acesta a tuturor celor făcute, ca Cel în care toate sunt duse la desăvârșire”[37]. Dar în afară de asta, particularitatea iconomic-lucrătoare a ipostasurilor Sf. Treimi este mărturisită – potrivit Sf. Grigorie Palama și Sf. Grigorie Teologul – și din faptul succesiunii revelării Lor în istoria iconomiei dumnezeiești mântuitoare.

“Aceasta este și taina iconomiei: pe Dumnezeu Unul și Trei crezând; pe Unul cauzator Singur și comun al Celorlalți Doi. Pentru aceea împreună Acestora sunt tot darul și puterea, împărțindu-și timpul între Ei în care trebuiau să se arate fiecare, dar cu fiecare în Sine Se arată și Ceilalți.

Dintâi S-a arătat Tatăl, cele de laudă ale dumnezeieștii firi – însușirile dumnezeiești, lucrările firești și ființiale – dând proorocilor prin har. Cu Acesta și Fiul s-a arătat – pe aceleași de laudă ale ființei dumnezeiești – însușirile dumnezeirii, lucrările ființiale și naturale – prin care harismele vindecărilor, lucrările puterilor și cele apropiate acestora – ucenicilor Lui casnici după har dându-le. Dimpună cu Acesta Duhul Sfânt S-a arătat – acestea dintru aceleași de laudă ale dumnezeieștii ființe, însușirile dumnezeirii, lucrările naturale și ființiale - apostolilor dăruindu-le...”[38].

În concluzie, la Capadocieni ca și la Palama, rolul operativ, funcțional, al ipostasurilor Sf. Treimi în iconomia dumnezeiască a mântuirii este mai mult decât evident și de aceea nu se poate vorbi de o “disfuncționalitate” a lor ce ar exista, după cum găsește Wendebourg, în teologia ortodoxă, prin teologia palamită și cea a sf. Părinți din sec. IV.

Concluzie

La o primă privire generală critică a polemicii dintre noua teologie vestică și teologia Sf. Grigorie Palama se naște o întrebare fundamentală. Care sunt consecințele acestei dispute pentru teologia occidentală, care rămâne în esența ei pe aceleași poziții?...

Răspunsul la această întrebare din punct de vedere ortodox este unul singur. Respingerea din parte teologiei catolice și protestante a învățaturii lui Palama despre energiile necreate și îndumnezeitoare ale Sf. Treimi desemnează în spațiul eclesial vest-european imposibilitatea îndumnezeirii omului și a împărtășirii lui reale de viața divină. Astfel, în realitate, se neagă în continuare învățătura creștină primară privitoare la urcușul omului în Dumnezeu, îndumnezeirea lui, care constituie nucleul teologiei și spiritualității Revelației și Sfinților Părinți.

Creștinismul occidental sărăcește spiritual în acest fel, fiind în pericol de a se transforma într-un simplu sistem umanist și moralist. După cum mărturisește cu sinceritate teologul catolic contemporan Jürgen Kuhlmann, din nefericire teologii ortodocși au avut dreptate. Nu există în cuprinsul teologiei vestice înțelesul îndumnezeirii în adevăratul sens al cuvântului, așa cum poate fi găsit el la Sf. Părinți și la Sf. Grigorie Palama[39].

De aceea, adresează teologiei occidentale următoarea afirmație, cu care și închei: “De acum încolo teologia noastră va trebui să nu mai respingă evidența pe care o dă Sf. Grigorie Palama Treimii iconomice cu energiile ei dumnezeiești. Pentru aceea, teologia (vestică - n. tr.) are datoria să păstreze vie credința Bisericii în îndumnezeirea reală a omului. Într-o lume secularizată, ideea unei Treimi absolut transcendente, cu totul în afara lumii, care nu vine în reală și nemijlocită legătură cu omul, nu provoacă nici neplăcere, dar nici nu conduce la mântuire”[40].

Traducere de Pr. Catalin Ciobanu

* Prof. de Teologie Dogmatică , Facultatea de Teologie Ortodoxă - Universitatea Aristotelis din Tesalonic

[1] Troparul Sf. Grigorie Palama din Duminica a doua a postului Paștilor, Triod, ed. a VII-a, EIBMBOR, 1970, pag. 255

[2] Gh. Mantzaridis, *Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sf Grigorie Palama*, în **Palamicele**, Tesalonic, ed. Pournara, 1973, pag. 165; Anestis Keselopoulos, *Patimi și virtuți în teologia Sf. Grigorie Palama*, Atena, 1982, pag. 195

[3] Mt. 5,8

[4] Sf. Grigorie Palama, *Pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, 3,1,22-24, în Panaiotis Hristou, **Opere complete Grigorie Palama**, vol. 1, Tesalonic, 1962, pag.634

[5] Idem, *Antireticul III către Akindin*, 6, op. cit., pag. 300

[6] Gh. Martzelos, *Firea și lucrările lui Dumnezeu la Sf. Vasilie cel Mare. Cercetare istorico-dogmatică asupra învățaturii Bisericii Ortodoxe despre fire și energii în Dumnezeu*, Tesalonic, 1984, pag. 18

[7] *Antireticul I contra lui Akindin*, 7, 35, op. cit., pag. 65

[8] Sf. Grigorie Palama, *Teofanii*, PG 150, 936C, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, EIBMBOR, 1983; trad. pr. prof. D. Stăniloae, 7h, pag. 89 și 7i, pag. 90

[9] Fer. Augustin, *De Trinitate* 15,17,29, PL42,1081:” Și cu toate acestea nu în zadar în această Treime nu se spune Cuvântul lui Dumnezeu decât Fiului, nici Darul lui Dumnezeu decât Duhului Sfânt, nici Cel din care născut este Cuvântul și din Care purcede în primul rând (principaliter) Duhul Sfânt decât lui Dumnezeu Tatăl.(...) Dacă, desigur, în această natură simplă și compusă nu este altceva esența și altceva bunătatea; ci esența însăși este bunătate și bunătatea în ea însăși este esență, sau în Tatăl, sau în Fiul, sau în Sfântul Duh; bunătatea proprie, așadar, Duhului Sfânt vestește/manifestă (*et tamen proprie Spiritus Sanctus charitas nuncupetur*).

[10] Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1a, 3,2, ed. Blackfriars, vol.2, London-N.Y., 1964, pag. 24:”Dumnezeu e act simplu, neavând vreo potențialitate”; idem, *Compendiu teologic*, 10, ed. R. Tannhof, Ed. F.H.Kerle, Heidelberg, 1963, pag. 24: “Însă la Dumnezeu nu se găsește potență și act ci este act simplu”; 11, op. cit., pag. 25, “Dumnezeu este act simplu, fără imixtiunea vreunei potențialități”.

[11] T. Hagistavrou, *Disputele isihaste din sec. XIV și învățătura isihastă*, Leipzig, 1905

[12] G Papamihail, *Luptele isihaste din sec. XIV*, în **Farul bisericesc**, 5(1910), pp. 385-425; id., *Sf. Grigorie Palama*, Petersburg-Alexandria, 1911

[13] H. Papadopoulos, *Sf. Grigorie Palama și Biserica latină*, în **Grigorie Palama**, Anuarul teologic al Sf. Mitropolii a Tesalonicului, 2(1918), Tesalonic, pp. 345-354

[14] Martin Jugie, “*Palamas*”, art. în **Dicționarul de Teologie Catolică (DTC)**, Paris, 1909-1950, vol. XI, 2, pp. 1742-1750 și urm.; pag. 1758 :”sistemul lui Palama e incontestabil o noutate în istoria teologiei bizantine. Nu se găsește nicăieri echivalent într-o perioadă anterioară.”; idem, “*Controversa palamită*”, op. cit., pag. 1817; S. Guichardan, *Problema simplității divine în Orient și în Occident în sec. XIV-XV: Grigorie Palama, Duns Scotus, George Scholarios*, Lyon, 1933, pag. 119

[15]id.,ibid.,pag.1762, S. Guichardan, op. cit., pag. 115

[16]cf.E. Von Ivanka, *Platon creștin.Receptarea și transformarea platonismului la Părinții Bisericii*, Einsiedeln, 1964,pag. 391, pag. 410; id., *Elenismul în isihasm.Antinomia în învățătura despre energii*, în **Epektasis**.Buchete patristice închinat Cardinalului Jean Danielou, Paris, 1972, pag.492 și urm.

[17]cf. *Palamismul și tradiția Sf. Părinți*, în **Biserica și bisericile**.Studii și eseuri asupra unității creștine; Omagiu lui Dom Lambert Beaudouin, vol. 2, Chevetogne, 1955, pag. 33; id., ibid.,pag. 429;conf. de asem. Idem., *Elenismul în isihasm*, pag. 495

[18]cf. legat de aceasta Gh. Martzelos, op. cit., pp.14-98

[19]**Anuarul Bisericii Orientale**, Dusseldorf,1971, pag. 139

[20]id.,ibid.

[21]cf.J. M. Garrigues, *Lucrarea divină și harul la Maxim Mărturisitorul*, în **Istina**, 19(1974), pag. 276

[22]cf. *Îndumnezeirea în Duhul Sfânt.Grigorie Palama, reprezentant al monahismului athonit*, în **Duh și Viață**, 57(1984), pag. 352

[23]cf. *Duh sau lucrare?Despre întemeierea relațiilor intra-treimice în viața creștină în teologia bizantină*, Munchen, 1980, pag. 10, pag. 244 și urm.

[24]op. cit., pag. 171 și urm.

[25]id., pag. 233

[26]cf. *Treimea imanentă și iconomică*, în **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, 27(1980), pag. 255

[27]cf. **Biserica în Orient**.Studii de istorie bisericească europeană și eclesiologie, 25(1982), pag. 199

[28]op. cit.,pag. 365

[29]Plotin, *Eneade*,V,1,6;2,1;3,11-12;4,2

[30]cf. *Cuvântul IV,Împăratului Iulian,Către Salustion*, 142CD, W. C. Wright, **The Works of the Emperor Julian**, vol. 1, în seria The Loeb Classical Library, pag. 388

[31]cf. G. Florovskz, *Conceptul de Creație la Sf. Athanasie cel Mare*, în **Studia Patristica**, 6(1962), pag. 48, pag. 56 și urm.Cf. Și G. Martzelos, op. cit. pag. 98

[32]G. Martzelos, op. cit.,pag. 98

[33]Sf.Vasilie cel Mare, *Epistola 234*Aceluiași (Amfilohie,n.tr.)pentru aceeași întrebare,1,PG 32, 869AB, cf. PSB 12, Sf. Vasilie cel Mare, EIBMBOR 1988 trad. C.Cornițescu-T. Bodogae, pag.483

[34]Sf. Grigorie Palama, *Antireticul III către Akindin*, 6,ed.cit.,op. Cit., pag. 300

[35]id., *Teofanii*, PG 150, 929A,ibid., *Tomul Sinodal*,3, PG 151, 766BC, cf. **Filocalia a VII-a**, EIBMBOR, București, 1977, trad. pr. Prof. dr. D. Stăniloae, pp. 413-414

[36]cf. Sf. Vasilie cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 16, PG 32, 136AB; cf. PSB 12, ed. cit., col. 156, pag. 52; Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. 34, Despre cei veniți în Egipt*, 8, PG 36, 249A;Sf. Grigorie al Nyssei, *Cum că nu sunt trei dumnezei.Către Avlavie*, PG 45, 125C, 128C,la W.Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*,vol. III, Paris-Leiden, 1958, pag. 47

[37]Sf. Grigorie Palama, *Contra lui Varlaam și a lui Akindin*, 3,PG 151, 765A-766A

[38]Id.,*Cuvântul al doilea pentru purcedera Duhului Sfânt*, 19, ed. P. Hristou, op.cit.,pag. 95, cf. de asem. **Opera completă**,vol.1, Ed. Patristică, ediție îngrijită de pr. drd.Cristian Emil Chivu, București, 2005, pag.227

[39]op. cit.,pag.356

[40]Id, pag. 367
