

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE „ISIDOR TODORAN”

**ORTODOXIE ȘI OCCIDENT.
PROBLEMA INFLUENȚELOR ETERODOXE
OCCIDENTALE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ
Rezumatul tezei de doctorat**

Îndrumător:

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică

Doctorand:

Pr. Asist. Univ. Grigore-Dinu Moș

CUVINTE CHEIE

Ortodoxie, Occident, influență, eterodox, schismă, *filioque*, primat, *pseudomorfoză*, iconomie, modernitate, ecumenic.

CUPRINSUL TEZEI

Cuprins

Abrevieri

Introducere

Capitolul I. Ortodoxie și Occident în primul mileniu creștin

1. Sinteza bizantină

- 1.1. Disputa ideologică a termenilor: elin, grec, bizantin sau „roman” ortodox?
- 1.2. Elementele sintezei bizantine
- 1.3. Caracteristicile civilizației bizantine

2. Geneza și înstrăinarea Occidentului

- 2.1. Factorii genezei și înstrăinării Occidentului
- 2.2. Năvălirea popoarelor migratoare și urmările ei
- 2.3. Importanța factorilor lingvistici și culturali
- 2.4. Sensul catholicității în Răsărit, respectiv în Apus
- 2.5. Diferențe cu privire la autoritatea în Biserică. Vocația politică a catolicismului
- 2.6. Sistemul sinodal ortodox vs. centralismul papal
- 2.7. „Profanul creștin” sau creștinismul laic
- 2.8. Juridicizarea soteriologiei
- 2.9. Întemeierea Imperiului carolingian și „uzurparea” romanității ortodoxe în Apus. Moștenirea augustiniană și dimensiunea teo-politică a lui Filioque.
- 2.10. Reacția Apusului față de disputa icoanelor din Răsărit
- 2.11. Încercare de evaluare

Capitolul II. Marea Schismă. O abordare „tipologică” de actualitate: poziția Sfântului Fotie cel Mare față de inovațiile apusene. Cauzele dogmatice și consecințele Schismei

1. Considerații introductive: datare, cauze, orizont hermeneutic, istoric

- 1.1. Datarea Schismei
- 1.2. Diversitatea cauzelor Schismei. Preponderența motivelor dogmatice
- 1.3. Orizontul hermeneutic: fidelitatea față de Ortodoxie și atitudinea iconomică
- 1.4. Scurt istoric

2. Afirmarea Ortodoxiei de către Sfântul Fotie cel Mare și respingerea inovațiilor apusene. Al VIII-lea Sinod Ecumenic

- 2.1. „Reabilitarea” patriarhului Fotie în istoriografia occidentală.
Opinii cu privire la poziția sa față de Biserica apuseană
- 2.2. Al VIII-lea Sinod ecumenic?
- 2.4. Opinii privind poziția papei Ioan al VIII-lea
- 2.5. Personalitatea patriarhului Fotie și actualitatea ei ecumenică

3. Cauzele dogmatice ale Schismei: *Filioque* și primatul papal

- 3.1. Filioque
 - 3.1.1. *Critica patristică a lui Filioque*
 - 3.1.2. *Filioque în dezbaterile Conciliului de la Ferrara-Florența (1438-1439)*
 - 3.1.3. *Discuții cu privire la Filioque în teologia contemporană*
- 3.2. Primatul papal
 - 3.2.1. *Filioque și primatul papal*
 - 3.2.2. *Metoda teologiei scolastice și prezumția infailibilității*
 - 3.2.3. *Considerații teologice cu privire la primatul papal*
 - 3.2.4. *Documentul de la Ravenna și reacții critice în teologia ortodoxă*

4. Urmările dogmatice ale Schismei

Capitolul III. Ortodoxie și Occident de la Marea Schismă la căderea Constantinopolului

1. Încercări de unire în secolele XI-XV. Considerații istorico-teologice generale

2. Scolastica în Apus

3. Teologia și filosofia în sistemul educațional bizantin. Considerații cu privire la metoda teologiei ortodoxe

4. Controversa isihastă

4.1. Considerații introductive cu privire la isihasm. Scurt istoric al disputei isihaste

4.2. Opinii în teologia ortodoxă contemporană cu privire la controversa isihastă

4.3. Opinii cu privire la gândirea palamită în teologia catolică și protestantă contemporană

Capitolul IV. Ortodoxia post-bizantină și Occidentul. Impactul confesiunilor eterodoxe și ideologiilor occidentale în Răsărit

1. Influențe eterodoxe asupra *Mărturisirilor de credință ortodoxe* din secolul al XVII-lea

2. Teorii privind înstrăinarea și dubla „pseudomorfoză” a Ortodoxiei.

O evaluare critică

2.1. Considerații introductive. Înțelesul termenului de „pseudomorfoză”

2.2. Teologi ortodocși adepți ai teoriei „pseudomorfozei” Ortodoxiei

2.2.1. *George Florovsky*

2.2.2. *Alexander Schmemmann*

2.2.3. *Christos Yannaras*

2.3. Evaluarea teoriei pseudomorfozei Ortodoxiei în teologia contemporană

2.3.1. *Reacții ale teologilor și istoricilor romano-catolici și protestanți*

2.3.2. *Evaluarea din perspectivă ortodoxă a teoriei pseudomorfozei*

2.3.3. *Explicarea poziției Sf. Nicodim Aghioritul și a Sf. Petru Movilă*

3. Impactul ideologiilor occidentale în Răsărit. Mișcări de rezistență, reafirmare și reînnoire a teologiei și spiritualității ortodoxe

3.1. Considerații introductive. Orizontul istoric: Bizanțul după Bizanț

3.2. Lumea occidentală de la Renaștere la post-modernitate.

O evaluare a modernității din perspectivă teologică

3.3. Răsăritul ortodox între tradiție și modernitate, secolele XVIII-XX. Influențe ale iluminismului, raționalismului, pietismului și secularismului. Reacții ortodoxe de rezistență și trezire

4. Influența Ortodoxiei asupra Occidentului

4.1. Introducere. Supraviețuirea și nostalgia Ortodoxiei în Apus

4.2. Rolul cărturarilor bizantini emigranți în geneza Renașterii

4.3. Rolul emigrației ruse în afirmarea Ortodoxiei în Occident

4.4. Opera de traducere și receptare a scrierilor patristice în Occident. Teologi apuseni receptivi față de spiritualitatea ortodoxă

4.5. Impactul teologiei răsăritene asupra Conciliului II Vatican

5. Biserica Ortodoxă și mișcarea ecumenică

Concluzii

Bibliografie

I. Izvoare

II. Lucrări și studii

a) Lucrări

b) Studii

Curriculum Vitae

Declarație

REZUMAT

În *Introducere* sunt evidențiate importanța și actualitatea temei și este circumscris subiectul în tema-cadru „Ortodoxie și Occident”. De asemenea, este prezentat stadiul actual al cercetărilor, obiectivele lucrării, metoda și perspectiva de elaborare.

Problema influențelor eterodoxe asupra teologiei ortodoxe este deosebit de importantă în actualul climat al lumii, în care ideologiile post-moderne generează ample mișcări și mutații „anti-identitare” și în care tentațiile globalismului uniformizant și ale sincretismului sunt din ce în ce mai mari. Lucrarea încearcă să se înscrie pe linia efortului a numeroși teologi ortodocși din secolul XX, care au apreciat că identificarea influențelor eterodoxe din teologia ortodoxă post-bizantină constituie o sarcină importantă a teologiei ortodoxe contemporane. Ea vizează reînnoirea și întărirea „conștiinței dogmatice” a ortodocșilor – supusă unor felurite atacuri, dar și unei eroziuni lente, precum și precizarea clară a pozițiilor de pe care se poartă dialogul ecumenic, având în același timp în vedere legătură indisolubilă dintre teologie și viața Bisericii. Această sarcină a teologiei contemporane este conexă și subsecventă mișcării de reînnoire patristică, fenomenul cel mai caracteristic al teologiei secolului XX.

Problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă a fost discutată pentru prima dată într-un cadru academic și științific la Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena din 1936, când George Florovsky a proclamat „reîntoarcerea la Sfinții Părinți” – ca principală cale de înnoire și de dezvoltare creatoare, de depășire a scolasticismului și de purificare a teologiei ortodoxe de influențe eterodoxe – îndemn din care s-a născut proiectul teologiei neo-patristice din secolul al XX-lea. Între reprezentanții ei de seamă se numără George Florovski, Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, Iustin Popovici, John Romanides, care în mare măsură au depășit momentul negativ al criticii, teologhisind creator în duhul Părinților.

Tematic, teologi ortodocși din secolul al XX-lea au considerat că există influențe eterodoxe – desigur, apreciind diferit gradul acestora – în mai multe domenii și capitole ale teologiei, spiritualității și vieții bisericești. În primul rând, s-a vorbit despre influențe eterodoxe asupra *Mărturisirilor de credință ortodoxe din secolele XVII* – monumente dogmatico-simbolice ale Bisericii de Răsărit și călăuze ale teologiei dogmatice, precum și despre influențe eterodoxe asupra unor sfinți reprezentativi ai Bisericii Răsăritene, cum au fost *Sfântul Petru Movilă* și *Sfântul Nicodim Aghioritul*.

Unii teologi, îndeosebi George Florovski în lucrarea *Ways of Russian Theology* (1937), Alexander Schmemmann în *The Historical Road of Eastern Othodoxy* (1963) și în lucrările sale de teologie liturgică, Christos Yannaras în *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα* (1992) au considerat că influențele apusene au fost atât de însemnate încât au produs o adevărată „pseudomorfoză”, o „captivitate babilonică”, o radicală înstrăinare a teologiei ortodoxe, în esența și fondul ei.

Majoritatea teologilor ortodocși, între care s-au evidențiat Ioannis Karmiris (*Ἐτεροδοξοὶ ἐπιδρασεῖς ἐπὶ τὰς Ομολογίας τοῦ ΙΖ' αἰωνοῦ*, 1948), Ioan Ică senior (*Μάρτυρισία de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, 1973 și „Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Μάρτυρισιῶν de credință”, 2001); Gheorghios Metallinos („Introducere” la *Exomologetarion*-ul Sfântului Nicodim Aghioritul, 2006), Konstantinos Karaisaridis (*Ἡ ἰστορία καὶ τὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου*, 2000), Kalistos Ware etc, la care se adaugă voci influente ale monahismului și spiritualității ortodoxe din secolul al XX-lea, Theoclit Dionisiatul ca purtător de cuvânt al comunității athonite, Sfântul Ioan Maximovici și pr. Serafim Rose („Scrierile teologice ale Arhiepiscopului Ioan și problema influenței apusene în teologia ortodoxă”, 1976), au apreciat că influențele eterodoxe au fost semnificative numai în ce privește forma, stilul și limbajul, dar izolate și ne semnificative în privința fondului.

Poziții intermediare au exprimat Karl Christian Felmy („Ἰντᾶλνῖρη τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας μετὰ τὴν ἀποστολὴν τῆς ὀρθοδοξίας”, 2008), mai aproape de prima opinie, și Alexandru Elian (*Ἡ ἐπιρροή τῆς ἑλληνικῆς ὀρθοδοξίας ἐπὶ τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν*, 1942 și „Introducere” la *Ἡ ἐπιρροή τῆς ἑλληνικῆς ὀρθοδοξίας ἐπὶ τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν* a lui Nicodim Aghioritul, 1997), mai aproape de cea de-a doua poziție.

Întrucât problema influențelor eterodoxe asupra *Μάρτυρισιῶν de credință din secolul al XVII-lea* și asupra unor mari personalități ale vieții eclesiale și teologice din epoca post-bizantină, cum a fost Sfântul Petru Movilă și Sfântul Nicodim Aghioritul, constituie în lucrările de specialitate nucleul întregii problematice a influențelor eterodoxe în Răsărit, prezentarea și evaluarea influențelor sus-menționate a constituit unul din obiectivele principale ale tezei. În afară de acestea, s-a vorbit despre influențe eterodoxe în următoarele arii ale teologiei, spiritualității și vieții Bisericii: metodă, patrologie, istorie bisericească, triadologie, soteriologie, eclesiologie, misterologie, doctrina ecumenică, doctrina despre păcatul strămoșesc, spiritualitate, iconografie, muzică etc.; s-a vorbit despre influențe eterodoxe, în special

protestante, chiar și asupra teologilor neo-patristici care au supralicitat tema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă; s-a conchis, acuzând influențele eterodoxe, că ortodocșii riscă să devină cvasi-catolici la nivel de instituție și cvasi-protestanți la nivelul vieții individuale, și că există tentația facilă de a „reconstrui” Ortodoxia ca o line mediană, de echilibru, între Catholicism și Protestantism, uitând că Ortodoxia este calitativ altceva, dincolo de apropierile sau diferențele formale față de confesiunile eterodoxe. Pe parcursul întregii cercetări este urmărită identificarea și tratarea acestor aspecte, unele detaliat, altele la modul general, în funcție de importanța acestora și de planul lucrării.

Pentru soluționarea problemei influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă este aplicată producțiilor teologice ale epocii bizantine și reprezentanților ei de seamă o hermeneutică „iconomică” – opusă logicii *infallibilității*, având în vedere că aceștia au trebuit să dea răspuns pentru Ortodoxie în condițiile grele ale jugului turcesc și în fața unei propagande catolice și protestante ce beneficia de un arsenal material, politic și intelectual superior. De asemenea, un criteriu simplu și riguros de apreciere a gradului influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă îl constituie cercetarea și evaluarea acestora tocmai cu privire la punctele doctrinare esențiale ce disting Ortodoxia de eterodoxie, în cazul romano-catolicismului fiind vorba despre *Filioque* și primatul papal.

Este receptată în primul rând cercetarea teologică greacă și rusească din secolul al XX-lea până în stricta contemporaneitate (Romanidis, Florovski, Losski, Papadakis, Sf. Iustin Popovici, Schmemmann, Yannaras, Metallinos, Matsoukas, Alfeyev, Tsenghelidis, Deceille, Larchet, Serafim Rose etc.), ținându-se în același timp seama de cea românească (Dumitru Stăniloae, Ioan Ică senior, Ioan Ică junior, Dumitru Popescu, Alexandru Elian etc.) și de cea occidentală (Runciman, Chadwick, A. de Halleux etc.).

Metoda de lucru utilizată este cea istorico-dogmatică, iar perspectiva de elaborare patristică, Sfinții Părinți constituind repere întotdeauna actuale: îndeosebi Sfântul Fotie cel Mare, Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Marcu al Efesului, supranumiți „stâlpi ai Ortodoxiei”, în chestiunile de natură dogmatică, și Sfântul Nectarie al Eghinei și Sfântul Siluan Athonitul în privința atitudinii față de eterodocși.

În capitolul I, *Ortodoxie și Occident în primul mileniu creștin*, sunt evidențiate elementele și caracteristicile *sintezei bizantine* (subcapitolul 1), precum și factorii *genezei și înstrăinării Occidentului* (subcapitolul 2). Însăși folosirea termenului provincial de „bizantin”

(pentru a caracteriza Imperiul Roman de Răsărit și pe locuitorii săi) în loc de „roman”, „romei”, *rhomaioi* (cum se apelau grecii potrivit conștiinței lor de sine și cum îi numeau până și turcii cuceritori), reprezintă o influență a istoriografiei occidentale. Prin această terminologie ideologizantă s-a încercat delegitimarea, negarea continuității istorice, eclesiastice și civilizatorii a romanității creștine în Răsărit. O hermeneutică asemănătoare poate fi identificată și în limitarea temporal-istorică a „epocii patristice” – până în secolul al VIII-lea, și a Sinoadelor Ecumenice – la primele șapte.

Potrivit unei teze unanim acceptate, elementele sintezei bizantine au fost: cultura greacă, statul roman și Ortodoxia, aceasta din urmă conturând și colorând totul în Răsărit cu mai multă pregnanță decât creștinismul latin în Apus. Un alt concept care a definit Bizanțul în dinamica sa istorică, socială și culturală este cel de „echilibru”, inclusiv echilibrul între Orient și Occident. Totuși, în imaginarul creștin răsăritean au existat diviziuni importante, cum ar fi cea dintre urban și rural sau cea dintre monahism și puterea imperială, alimentată de o și mai profundă „schismă conceptuală”: dintre deșert și lume.

Filosofia greacă a avut o mare însemnătate în sinteza teologică patristică. A rămas clasică afirmația că teologia occidentală este de orientare aristotelică, în timp ce teologia răsăriteană ar avea preponderent o orientare platonice, cu excepții importante însă. La Origen și la Augustin a fost evidentă ciocnirea dintre învățătura biblică și cea filosofică, dar dacă gândirea bizantină s-a putut detașa de erorile lui Origen și de stilul de teologhisire întruchipat de acesta, nu același lucru îl putem spune despre teologia apuseană, care din secolul al VIII-lea până în zilele noastre a rămas în multe privințe tributară lui Augustin.

Bizanțul a fost nu numai o sinteză de civilizație, ci și o sinteză umană, la baza și în vârful ierarhiei umane fiind „sfântul”, ca model și împlinire supremă a umanității. În această perspectivă, civilizația bizantină s-a caracterizat prin: omenie – ca temei al moralității; orientare teocentrică și căutare firească a harului ca un element indispensabil vieții omului; conștiința păcatului și conștiința limitelor rațiunii umane; o nouă înțelegere a Adevărului ca fiind însuși Logosul întrupat; centrarea existenței personale în inimă și a vieții comunitare în Biserică, ethosul liturgic; asceza ca factor terapeutic și, într-un mod pregnant și definitiv, conștiința dogmatică. Desigur, în istoria Răsăritului ortodox au existat adesea căderi și abateri mari de la acest ideal al civilizației ortodoxe, însă căderile au fost recunoscute și combătute ca atare, spre

deosebire de Apus unde abaterile și erorile au fost investite ca dogme (*Filioque*, primatul și infailibilitatea papală, predestinația absolută etc).

Pe bună dreptate s-a vorbit de o „unitate în diversitate” a Răsăritului și Apusului creștin în primul mileniu. Concomitent, potențialul schismatic al evoluțiilor divergente poate fi observat în modul distinct în care s-au dezvoltat tradițiile liturgice în Orient, respectiv în Occident, dar mai ales în numeroasele tensiuni, conflicte și chiar întreruperi ale comuniunii bisericești între cele două jumătăți ale lumii creștine. Schismele au fost de fiecare dată soluționate câtă vreme s-a păstrat atât în Apus, cât și în Răsărit dreapta-slăvire în Duh și Adevăr, conștiința dogmatică, liturgică și universală a Bisericii. Conștiința universalității, a apartenenței la Biserica adevărată, este o conștiință smerită. Duhul smerit și creator al Ortodoxiei, îndreptățește și înobilează specificitățile, diferențele culturale, umane, organizatorice, în același timp însă le armonizează – pe temelia adevărului, evitând polarizarea lor. În afara acestui Duh, care este Duhul Adevărului, creștinătatea a cules roadele amare ale înstrăinării și ale schisme.

La înstrăinarea Occidentului de propria sa moștenire creștină au contribuit mai mulți factori: năvălirea popoarelor migratoare; disoluția autorității laice care a trebuit să fie preluată de Biserică, motiv pentru care aceasta a evoluat într-o direcție autoritaristă, centralistă și legalistă; juridicizarea teologiei; înțelegerea geografic-administrativă a catholicității Bisericii; politizarea eclesiologiei; apariția unui creștinism laic și profan – prefigurare a secularismului modern; înstrăinarea lingvistică și culturală; insuficienta înțelegere și receptare în Apus a teologiei icoanei; folosirea unilaterală și aproape exclusivă a gândirii lui Augustin ca sursă pentru elaborarea doctrinei Bisericii; întemeierea Imperiului carolingian și „uzurparea” romanității ortodoxe din Apus, rezultat al unui conflict desfășurat nu atât între Răsărit și Apus, cât în interiorul lumii apusene. Ecourile acestui conflict răzbat până astăzi în Occident, deoarece Sfinții Părinți au constituit mereu o „problemă” și un motiv de împotrivire față de teologia apuseană oficială, în special în eclesiologie, concepția despre păcatul strămoșesc, doctrina despre vederea lui Dumnezeu și învățătura despre predestinație.

Cu anumite rezerve și delimitări critice sunt receptate opiniile exprimate de John Romanides, Christos Yannaras, Patric Ranson potrivit cărora: 1. Opoziția Părinți greci – Părinți latini în chestiuni doctrinare este într-o mare măsură falsă; 2. Între cele două părți ale creștinătății dialogul, deși polemic, nu a încetat niciodată, deci nu este drept să se considere atât de radicală înstrăinarea dintre Răsărit și Apus încât să genereze prin ea însăși schisma; 3. Metoda de

teologhisire investită în Filioque, concepția carolingiană despre putere, conjugate cu ascensiunea puterii papale, au stat la temelia Evului Mediu Occidental. 4. Ar trebui să vorbim nu de schisma Bisericii, un astfel de lucru fiind contrar însăși definiției Bisericii Una în ființa ei, ci de o schismă a creștinătății europene cauzată de „uzurparea” scaunului ortodox al Romei de către partida franco-germană. Totuși, transformarea lui Augustin într-un „șap ispășitor” pentru toate ereziile, schismele și „derapajele” teologice ale Occidentului – cum au susținut autorii mai sus menționați – constituie un demers realizat cu prea multă ușurință și cu insuficiente nuanțări, care ignoră faptul că Biserica Ortodoxă a putut îi recepteze în duh ortodox învățăturile (corectându-le acolo unde a fost necesar) și să îl cinstească până astăzi cu titulatura de *Fericit*. evidenția

Capitolul al II-lea tratează *Marea schismă*, îndeosebi *poziția patriarhului Fotie față de inovațiile apusene*, precum și *cauzele dogmatice și consecințele Schismei*. În considerațiile introductive se arată că nu se poate efectua o datare foarte precisă a Schismei, fiind vorba de un proces care a început în secolul al IX-lea, s-a manifestat în mod concentrat și semnificativ în actele reciproce de excomunicare dintre cardinalul Humbert și patriarhul Cerularie din anul 1054 și s-a pecetluit abia după 1204, când cavalerii Cruciadei a IV-a au cucerit și devastat Constantinopolul. În continuare, este prezentată diversitatea cauzelor schismei și cauzalitatea determinantă a motivelor dogmatice, avându-se în vedere – ca orizont hermeneutic – fidelitatea bizantinilor față de doctrina ortodoxă, dar și capacitatea lor de a uza de iconomie. În acest prim subcapitol este schițat și istoricul Schismei, punctul de greutate căzând asupra primei faze a acesteia (863-880), întrucât atunci s-au jucat toate cauzele Schismei, evidențiindu-se cele doctrinare, și tot atunci s-a manifestat acel spirit iconomic extraordinar – atât din partea patriarhului Fotie, cât și din partea papei Ioan al VIII-lea – prin care s-a reușit menținerea unității Bisericii pentru încă mai bine de un veac și jumătate.

În al doilea subcapitol sunt analizate opiniile exprimate cu privire la patriarhul Fotie în istoriografia occidentală contemporană – mult mai favorabile ca în trecut și apropiate de poziția istoricilor ortodocși. Este evidențiată importanța Sinodului fotian din 879-880 – care condamnă *Filioque* nu numai ca adaos la Crez, ci și ca doctrină în sine, și restabilește unitatea Bisericii pe temeiul unui Simbol de credință nealterat. S-a arătat în ce măsură acesta ar putea fi considerat al VIII-lea Sinod Ecumenic – întrucât a întrunit toate elementele ce definesc un sinod ecumenic și a fost perceput ca atare de sinodalii înșiși. În finalul subcapitolului este creionată personalitatea patriarhului Fotie și este reliefată actualitatea ei ecumenică, considerându-se că activitatea,

gândirea teologică și mărturia sa ortodoxă au o valoare paradigmatică și tipologică excepțională nu numai pentru evoluția divergențelor teologice dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană, ci și pentru mult așteptatele convergențe. Smerenia și dragostea, fidelitatea față de adevărul de credință, mărturisirea unei ortodoxii ecumenice, erudiția teologică, spiritul misionar (cu respectarea pluralismului în obiceiuri, tradiții și limbă) și abilitatea diplomatică – definatorii pentru personalitatea patriarhului Fotie – sunt necesare astăzi pentru o angajare mărturisitoare și responsabilă în dialogul ecumenic. Pentru a înțelege raporturile dintre Ortodoxie și Occident în plan teologic și pentru a evalua influențele eterodoxe din teologia ortodoxă post-bizantină, este de mare însemnătate principiul expus de patriarhul Fotie în „Scrisoarea către mitropolitul din Aquileea”. Recunoscând faptul că au existat în Apus, dar și în Răsărit, unii Sfinți Părinți care au avut expresii și formulări în direcția lui *Filioque*, patriarhul Fotie a pledat pentru „acoperirea rușinii” Părinților care au greșit și pentru a nu micșora cinstitărea lor. Scrisoarea ne dezvăluie un mod dumnezeiesc, accesibil omului numai cu călăuzire de Sus, de coexistență a *acriviei dogmatice* și a *iconomiei bisericesti* (s-ar putea spune: a maximei acrivii și a maximei iconomii), în Duhul Adevărului și al smeritei iubiri cinstitoare.

În al treilea subcapitol sunt tratate în mod detaliat, din perspectivă istorico-dogmatică, principalele cauze dogmatice ale Schismei: *Filioque* și primatul papal, care constituie și astăzi obstacole majore în calea unirii.

Cu privire la *Filioque* sunt prezentate poziția patristică, dezbaterile de la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439), dar și opiniile și discuțiile mai noi din teologia contemporană. Pentru Biserica ortodoxă *Filioque* a fost și rămâne o *erezie* trinitară, condamnată de sinoadele pan-ortodoxe din anii 879-880, 1285, 1484, 1583, 1838, precum și de Sfinți Părinți cu autoritate în Biserică, în special Fotie cel Mare, Grigorie II Cipriotelul, Grigorie Palama și Marcu al Efesului. Patriarhul Fotie, primul care a sistematizat argumentele răsăritene împotriva adaosului *Filioque*, a văzut în această inovație doctrinară o reiterare atenuată a *pnevmatomahismului*, *modalismului sabelian* și *emanaționismului*, concomitent cu introducerea *diarhiei* în sânul Treimii. Deosebit de semnificativ este *Tomosul* Sinodului constantinopolitan din 1285, întocmit de Patriarhul ecumenic Grigorie II Cipriotelul, singurul document sinodal al Bisericii Ortodoxe care se referă în mod expres, detaliat și argumentat la *Filioque* ca învățătură în sine și pe care o condamnă în termeni foarte duri, chiar amenințători. Dincolo de caracterul ei polemic, teologia trinitară a *Tomosului* din 1285 are o reală deschidere ecumenică, oferind unica soluționare

pozitivă a controversei despre *Filioque*: inacceptabil la nivelul ființei divine, *Filioque* se poate susține la nivelul energiilor divine necreate, a *manifestării* veșnice a naturii divine în Duhul, prin și din Fiul. (Receptarea acestei soluții de către partea catolică ar presupune însă acceptarea doctrinei ortodoxe a energiilor divine necreate, chestiune în care, după cum se arată în capitolul al III-lea, nu s-au înregistrat încă progrese semnificative.) Sfântul Grigorie Palama oferă în cele două *Cuvinte doveditoare despre purcederea Sfântului Duh* (1333-1334) solide argumente biblice, patristice și logice împotriva lui *Filioque*, identificând totodată în teologia latină o gândire care se bazează în mare măsură pe separare și despărțire, ceea ce determină decontextualizarea (în plan exegetic), scrupulozitatea filologică și reducția semantică în conformitate exclusivă cu analitica și logica internă a textului (în plan hermeneutic), precum și construcția rațională autonomă (în plan teologic). Prin urmare, linia de demarcație între triadologia ortodoxă și cea *filioquistă* constă în însăși *metoda* teologică. În doctrina *filioquistă* primează gândirea dialectică și esențialismul, dublate de o logică a separației (întrucât catafatismul rațiunii (auto)suficiente nu poate învinge agnosticismul), pe când în cea ortodoxă predomină viziunea trinitară în Duhul Sfânt, în egală măsură apodictică și apofatică, personalistă și ontologică. E dogmatica „experienței eclesiale” integrale (duhovnicești, contemplative și raționale) *versus* dogmatica rațiunii speculative.

Chiar dacă a arătat deschidere și a venit în întâmpinarea poziției ortodoxe, Biserica Romano-Catolică nu a renunțat la *Filioque*, ci l-a reafirmat în documentele sale oficiale, cum ar fi noul Catehism Catolic (1992) și Compendiul Catehismului Catolic (2005). De asemenea, sunt prea puține semnale că ar putea renunța la viziunea *filioquistă* ce traversează întregul ei sistem doctrinar și la metoda teologică care a condus la această inovație doctrinară. Cum rezultă din *Clarificarea catolică* din 1995, în care se consideră că Duhul Sfânt purcede *ipostatic* numai din Tatăl, dar *ființial* din Tatăl și din Fiul, teologia catolică contemporană recunoaște o validitate „complementară” a învățaturii ortodoxe cu privire la purcederea Duhului Sfânt, dar numai în măsura în care aceasta poate fi înglobată în triadologia *filioquistă* esențialistă catolică.

Se pot constata influențe ale triadologiei romano-catolice *filioquiste*, desigur, în proporții diferite, asupra patriarhului Bekkos (sec. XIII), asupra lui Varlaam din Calabria (sec. XIV), în textul final al *Conciliului unionist de la Ferrara-Florența* (sec. XV), semnat de întreaga delegație bizantină, cu excepția Sfântului Marcu al Efesului, asupra lui Vasili Bolotov – creatorul „formulei condiționale” a purcederii Duhului Sfânt (sec. XIX), în *Memorandumul Kligenthal*

(1979-1980), în textul *Declarației comune a Consultării Teologice Ortodox-Catolice Nord Americane* din 2003 de la Washington, intitulat *Filioque: o temă care divizează Biserica?*, dar și în opiniile unor teologi ortodocși contemporani, ca Theodor Stylianopoulos, Olivier Clement și Boris Bobrinskoy, care au receptat cu entuziasm poziția catolicului J. Garrigues, inspirată de Bolotov, poziție ce a stat la baza *Clarificării catolice* din 1995. Față de poziția „sincretistă” a lui Garrigues s-a exprimat critic reputatul patrolog catolic André de Halleux (1975), iar față de *Clarificarea catolică* din 1995 au dezvoltat puncte de vedere ortodoxe, tradiționale, patriarhul Daniel al Bisericii Ortodoxe Române (1998) și Jean Claude Larchet (1999), acestea constituind principalele repere ale prezentei analize. În ciuda influențelor și compromisurilor semnalate, există încă în teologia ortodoxă o rezistență puternică față de acceptarea lui *Filioque* în varianta propusă de catolici.

În continuare se arată că primatul papal și *Filioque* sunt interdependente atât din perspectiva evoluției lor istorice, cât și ca schemă de gândire: dedublarea principiului de unitate al Treimii (care e numai Tatăl) în Tatăl și Fiul, se regăsește în dedublarea principiului de unitate al Bisericii (care e numai Hristos) în Hristos și papa. Este evidențiată, de asemenea, legătura dintre metoda teologiei scolastice, prezumția infailibilității și doctrina harului creat, în vreme ce metodologia teologiei ortodoxe presupune doctrina energiilor necreate, chestiuni tratate în detaliu în capitolul al III-lea. Se poate spune că toate deosebirile dintre ortodoxie și catolicism (*Filioque*, primat papal, metodă teologică) converg și se întâlnesc în doctrina despre energiile divine. De aceea dialogul ortodox-catolic ar trebui să pornească de la această chestiune.

În cadrul *considerațiilor teologice cu privire la primatul papal* este receptată teza exprimată de Jaroslav Pelikan potrivit căreia în primul mileniu creștin pentru răsăriteni papa era primul dintre episcopi întrucât era ortodox, în timp ce pentru apuseni papa era ortodox întrucât era primul dintre episcopi.

Hermeneutica patristică a „pietrei” din textul de la Matei 16, 18 – pe care teologia romano-catolică încearcă să întemeieze primatul papal – ar putea fi schematizată în felul următor: Piatra (pe care e zidită Biserica) = Hristos = credința și mărturisirea credinței în dumnezeirea lui Hristos = Petru (primul care a mărturisit dumnezeirea lui Hristos) = Apostolii (în numele cărora a vorbit Petru, mărturisitori și păzitori împreună cu Petru ai credinței adevărate) = episcopii = drept credincioșii. Este vorba de echivalențe dinamice, întemeiate pe logica smereniei, a dăruirii și a dragostei, fără puțința arogării individuale a vreunui primat de

drept divin. Pentru că în sens ultim, „Piatra” a fost, este și va fi Hristos, Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul. În încheierea considerațiilor pe marginea primatului papal este prezentată poziția arhimandritului Vasilios Gondikakis, care aprecia că doctrina primatului și infailibilității papale constituie o „dezarticulare a structurii treimice” a Bisericii, o maladie eclesială mortală, asupra căreia speră că în final va „opera chirurgia Duhului Sfânt.”

În finalul acestui subcapitol se arată că există influențe ale eclesiologiei romano-catolice în acordurile de la Balamand (1992) și de la Ravenna (2007), fiind receptate cu anumite rezerve opiniile critice, pe alocuri exagerate, exprimate de arhiepiscopul Ilarion Alfeyev, arhim. Gheorghios Kapsanis și profesorul Dimitrios Tselenghidis. În esență, tentativa de a disjunge *autoritatea* de *sinodalitate* la nivel universal, sau de a o partaja pentru a face loc primatului papal, este străină de tradiția ortodoxă, pentru simplul fapt că în însăși instituția Sinodului ecumenic *autoritatea* și *sinodalitatea* se suprapun perfect, nemaifiind necesar oficiul primațial roman, ca o altă instituție de autoritate.

În ultimul subcapitol al capitolului al II-lea sunt prezentate urmările dogmatice ale Schismei de la 1054, fiind readusă în actualitate și aprofundată poziția exprimată de pr. Dumitru Stăniloae în studiul „Motivele și urmările dogmatice ale Schismei” (1954). De la Marea Schismă și până în secolul XX, Biserica apuseană a cunoscut un proces de dogmatizare a unor învățături noi, eterodoxe, în multe din capitolele teologiei și spiritualității creștine. Ca principiu spiritual, în aceste dogme noi se observă lipsa unei viziuni și înțelegeri a smereniei, atât cu privire la Dumnezeu, cât și cu privire la om. În catolicism poate fi identificată o logică disociativă și un principiu al separației vizibil la toate nivelurile, în timp ce pentru Ortodoxie sunt definatorii: divino-umanitatea, unitatea organică, libertatea în Duhul Adevărului, al iubirii și smereniei cinstitoare. Catolicismul s-a transformat tot mai mult într-un umanism secular și politic, susținut de o teologie ideologizată și politizată, de o spiritualitate mai mult culturală și de o asceză minimalistă, potrivit principiului adaptării la schimbările lumii și la slăbiciunea omului supus păcatului. Cu toate că Ortodoxia a rămas vie și rodnică prin conștiința sa dogmatică și prin spiritul ascetic, încununate de doxologia și jertfa liturgică neîncetate, schisma a micșorat rezistența Imperiului bizantin în fața asaltului Islamului. În același timp, a grăbit centralizarea Bisericii apusene, fapt care a generat numeroase abuzuri, astfel încât însăși Reforma protestantă din sec. al XVI-lea e una din consecințele ei.

În capitolul III este prezentată evoluția raporturilor dintre Răsăritul ortodox și Apus de la Marea Schismă la căderea Constantinopolului. Primul subcapitol cuprinde câteva considerații istorico-teologice generale pe marginea istoricului încercărilor de unire din secolele XI-XV, dintre care am evidențiat Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1438-1439). După Schismă au existat mereu în Biserica ortodoxă o partidă pro-unionistă și o grupare anti-unionistă. Partida unionistă era, de regulă, motivată și susținută politic, adeseori cu măsuri de forță. Împărații bizantini au avut în general o orientare politică pro-unionistă, mai mult sau mai puțin manifestă, urmărind atât salvarea „reală” a Imperiului în fața ofensivei turcești, cât și refacerea sa „ideală” în planul ecumenicității lumii creștine, în timp ce monahii erau în majoritate anti-unioniști. Încercările de unire finalizate, fie că au fost sau nu precedate de tratative teologice, s-au soldat cu acceptarea poziției catolice. Unirile au fost respinse de poporul dreptcredincios. Încercările de unire au dus pe de o parte la mari polarizări și tensiuni în sânul Bisericii Ortodoxe, iar pe de altă parte la adâncirea și mai mare a schismei și a resentimentelor dintre răsăriteni și apuseni. Până în zilele noastre a avut câștig de cauză curentul anti-unionist, însă nu în formele lui radicalizate și ideologizate, iar reprezentanții de seamă a acestei linii au fost canonizați. Metoda teologică a discutării chestiunii purcederii Sfântului Duh și a divergențelor dogmatice în general s-a întemeiat uneori pe o falsă smerenie. A fost afirmată neputința omului de a face afirmații definitive asupra Treimii, cu scopul de a îndreptăți părerile ambelor părți și a găsi un compromis între ele. Regăsim acest „agnosticism” metodologic și de fond, în concepția pro-unionistului Varlaam din Calabria, în învinuirile de „mândrie” adresate neclintitului Marcu al Efesului de pro-unioniști la Conciliul de la Ferrara-Florența, dar și în recomandările *Declarației comune a Consultării teologice ortodox-catolice nord-americe cu privire la Filioque* din 2003. S-a trecut cu vederea faptul că învățătura dogmatică se întemeiază pe Revelația dumnezeiască, pe auto-revelarea lui Dumnezeu omului și, corespondent, pe vederea ei înțelegătoare, pe experiența comuniunii cu Dumnezeu în Duhul Sfânt, pe care rațiunea umană o exprimă, formulează și hotărânicește în definiții dogmatice, sub insuflarea Duhului Sfânt și cu autoritatea Sinoadelor ecumenice. Că atitudinea agnostică nu presupune o smerenie reală, ci, dimpotrivă, o întemeiere orgolioasă în rațiunea umană, prin ea însăși neputincioasă și limitată, rezultă din îndrăzneala modificării unilaterale a Crezului, pretenția primatului și infailibilității papale, ca și din continua justificare și îndreptățire a erorilor proprii, considerate ca fiind expresii diferite și complementare ale aceluiași adevăr – poziție pe care Sfântul Marcu al Efesului și Sfântul Grigorie Palama au

respins-o categoric. Există o diferență esențială între *apofatism* și *agnosticism* în ce privește raportarea lor la concept. Ambele constată insuficiența conceptului în sine, chiar și asumat de dogmă, dar dacă agnosticul se repliază dincoace de concept, într-o atitudine dubitativă, sceptică și relativistă, cel ce teologhisește apofatic trece dincolo de concept, fără a-l anula însă, pentru că depășește conceptul nu către un alt concept, ci străvede prin transparența conceptului și dincolo de el sfânta Lumină dumnezeiască, într-o vedere duhovnicească nemijlocită (dat fiind că Lumina necreată a Duhului face conceptul transparent), într-o „necunoaștere” care implică în ea o cunoaștere mai deplină, mai sigură și mai adevărată decât cunoașterea conceptuală. Este o cunoaștere prin Duhul Sfânt, pe care numai rămânerea în hotarele dogmei o face cu putință.

În al doilea subcapitol este examinată *scolastica apuseană*, care s-a pretins a fi o aprofundare, o dezvoltare rațională și o continuare superioară a teologiei patristice. În realitate, scolastica nu a fost creatoare, pentru că nu s-a bazat pe experiență nici în sens tradițional (ca experiență duhovnicească), nici în sens modern (empiric). Din secolul al XI-lea, teologia apuseană, încadrată în universități, s-a dezvoltat preponderent și unilateral ca știință, separându-se de spiritualitate și de cunoașterea duhovnicească și harismatică a lui Dumnezeu. Scolastica a supraevaluat rolul rațiunii și a noțiunilor generale (realism conceptual), în dauna experienței harice și eclesiale a persoanei, credința fiind considerată inferioară în raport cu înțelegerea intelectuală. În realitate, înțelegerea intelectuală trebuie să se deschidă continuu unei înțelegeri duhovnicești, care este calitativ diferită și superioară, fiind luminată și inspirată de harul dumnezeiesc. Astfel, pornind de la gnoseologia Sfântului Isaac Sirul și a Sfântului Grigorie Sinaitul, sunt reliefate în mod detaliat deosebiriile dintre înțelegerea intelectuală și înțelegerea duhovnicească, precum și raportul corect dintre acestea.

Teoria scolastică a cunoașterii a rămas tributară doctrinei grației create și supra-adăugate unei naturi umane suficiente sieși în perfecțiunea ei – și care și-ar putea deci avea propriul domeniu de activitate și cunoaștere, independent de har. După cum se poate vedea în istoria intelectuală a Apusului, metoda și forma gândirii scolastice s-a detașat treptat de conținutul său doctrinar creștin, s-a autonomizat și a devenit metodă critică prin excelență, încât însăși învățătura creștină a trebuit să se justifice în fața acestei noi instanțe supreme, a rațiunii critice. În cele din urmă, rațiunea se va întoarce critic împotriva ei înseși. Din păcate, prinsă ca într-o capcană, teologia apuseană nu va putea ieși de sub imperiul rațiunii, fie strălucind de magnificele

construcție ale intelectului, fie ruinat de patosul unei deconstrucții determinate de exigențele aceleși rațiunii pure, divinizate.

În subcapitolul al treilea sunt prezentate statutul și funcțiile teologiei și filosofiei în sistemul educațional bizantin, încă de atunci prefigurându-se metoda specifică a teologiei ortodoxe moderne. A existat o tensiune reală între teologii conservatori și filosofii umaniști, au fost procese și condamnări pentru erezie, dar nu s-au luat ca în Apus măsuri inchizitoriale cum ar fi cenzurarea sau arderea cărților ori pedeapsa capitală. În contrast cu scolastica apuseană, Biserica bizantină a refuzat orice nouă sinteză dintre elenism și creștinism, rămânând fidelă primei sinteze din perioada patristică. Teologia bizantină, în mare măsură „kerygmatică”, a fost o continuare organică a celei patristice. În societatea bizantină, credința, convingerile și conceptele teologice erau prezente în chip firesc în toate aspectele vieții sociale, politice și personale, matrimoniale și patrimoniale. „Profesionalismul scolastic” și „monopolul clerical” asupra învățaturii creștine, caracteristice teologiei apusene, au fost în mare măsură străine teologiei bizantine. În Răsărit, rațiunea, filosofică sau științifică, nu avea autoritatea de a justifica dogmele, ci doar de a le descrie, interpreta și explicita.

Există astăzi riscul de a accentua unilateral latura harismatică a cunoașterii lui Dumnezeu, teologia ca experiență duhovnicească, rugăciune și contemplație, excluzând teologia ca știință și cunoaștere rațională, sau de a le separa și crea polarități între acestea. După cum au arătat prof. Theodor M. Popescu și pr. prof. Ioan Ică, teologia e și *cunoaștere* a lui Dumnezeu și *discurs* despre Dumnezeu, vorbire despre Dumnezeu și vorbire cu Dumnezeu în rugăciune. Teologia e și cunoaștere a lui Dumnezeu din auzite și din vedere, dar și știință. Rațiunea, luminată de credință, a avut un rol esențial în formularea dogmelor, în expunerea învățaturii de credință, precum și în combaterea idolatriilor, superstițiilor, miturilor și credințelor eronate. Teologia științifică, în măsura în care este rodul fidel al experienței eclesiale și al cunoașterii duhovnicești, exercită ea însăși o funcție critică și de îndrumare a celor ce pășesc pe calea contemplației. După cum arăta Arhimandritul Sofronie Saharov, reprezentările mentale abstracte, deși nu sunt acea cunoaștere a lui Dumnezeu care este viața veșnică (Ioan 17, 3), totuși ele sunt prețioase, căci oricând pot sluji omului în planul vieții duhovnicești.

Între secolele XI și XV a continuat să fie dominantă în Răsărit o teologie de inspirație patristică, monastică și isihastă, care, prin gnoseologia și metodologia sa, prin dialectica sa divino-umană, prin caracterul său deopotrivă mistic și rațional, a fost nu numai deschisă față de

cultură, ci a fost ea însăși creatoare de cultură, fecundând și înnoind întreaga societate și civilizație bizantină.

În subcapitolul al patrulea este tratată *controversa isihastă*, cea mai importantă dispută teologică din secolul XIV, și ultima mare dispută dogmatică din Răsăritul ortodox, în care a fost angajată, într-o măsură discutată încă de specialiști, și teologia apuseană scolastică. Într-un scurt istoric, sunt indicate cele 4 faze ale controversii isihaste, avându-i ca protagoniști principali pe de o parte pe Sfântul Grigorie Palama și pe de altă parte pe Vaarlam de Calabria (desfășurată între 1335-1341), Grigorie Achindin (1341-1347), Nikephor Gregoras (1350-1356), respectiv Prochoros Kydones (1359-1368 – de la moartea Sfântului Grigorie Palama până la canonizarea sa). Au fost evidențiate influențe majore ale teologiei apusene post-augustinienne asupra lui Vaarlam de Calabria, care, după cum a arătat John Romanides, a avut o cugetare latină, pre-scolastică în fond, scolastică în formă, cu influențe scotiste și marcată de un raționalism de sorginte neoplatonică. Faza a 2-a și faza a 3-a a controversii au fost deosebit de importante pentru că în fața oponentilor săi, ca și a multor indeciși, Grigorie Palama a trebuit să fie mai prudent în afirmații, mai atent la limbajul teologic și mai nuanțat în explicații, astfel încât teza sa fundamentală, distincția reală dintre ființa divină și energiile necreate, să fie corect înțeleasă și acceptată de contemporani. Astfel, el a uzat de o antinomie maximală, gândind ființa și energiile ca simultan identice și diferite. Ultima fază a disputei isihaste a fost legată de chestiunea traducerii operelor scolastice latine în limba greacă, realizată în special de frații Kydones (cu orientare pro-unionistă și pro-catolică), sub patronajul politic al împăratului pro-palamit, dar în același timp deschis către Apus, Ioan Cantacuzino (1347-1354). În acest context, Sfântul Nicolae Cabasila a adoptat o poziție echilibrată: cu toate că a fost fidel Sfântului Grigorie Palama, contribuind la dogmatizarea și canonizarea oficială a palamismului în Biserica bizantină, totuși linia sa teologică a fost mai moderată și mai nuanțată, evidențiind mai bine – în complementaritate cu Sfântul Grigorie Palama – rolul rațiunii și culturii în teologie și în viața spirituală. De aceea sfinții Grigorie Palama și Nicolae Cabasila, contemporani în secolul a XIV-lea, ar trebui să fie receptați *împreună* în teologia contemporană, sporind prin aceasta dimensiunea și valoarea ei misionară și ecumenică.

Doctrina palamită a energiilor necreate, promulgată de Sinoadele constantinopolitane din 1341 și 1351, a fost receptată prin consensul Bisericii răsăritene ca o „dogmă de fapt”, iar nu doar ca o teologumenă. În urma controverselor palamite s-a fundamentat dogmatic o experiență

duhovnicească în cel mai înalt grad reprezentativă pentru ortodoxie – rugăciunea isihastă, experiența comuniunii și unirii reale cu Dumnezeu prin harul necreat, în opoziție cu intelectualismul scolastic care menține distanța între om și Dumnezeu. S-a realizat ultima mare sinteză teologică a spiritualității ortodoxe. S-a arătat că nu se poate face unire între Biserici peste deosebirile dogmatice, fiindcă dogmele sunt rezultatul prezenței reale a lui Hristos, care este Adevărul veșnic. În același timp, controversa isihastă a accentuat ruptura cu Apusul și a sporit sentimentele anti-unioniste în Răsărit. Victoria palamismului va marca profund destinul ulterior al Bisericii răsăritene, va avea o enormă influență în lumea slavă, va asigura rezistența și supraviețuirea creștinismului răsăritean sub lunga stăpânire turcească, va alimenta moștenirea a ceea ce Nicolae Iorga numea „Bizanț după Bizanț” și va consolida Biserica în fața spiritului secular, relativist și dizolvant al modernității.

În contextul evaluării a opiniilor teologilor ortodocși contemporani cu privire la controversa isihastă și doctrina palamită, este receptată poziția critică a lui John Romanides față de unele din ideile lui John Meyendorff, considerat și citat în Occident ca cel mai de seamă „specialist” ortodox în palamism. Meyendorff s-a lăsat influențat de tezele istoricilor și teologilor apuseni cel puțin sub trei aspecte importante: a cochetat cu ideea existenței unor influențe religioase non-creștine asupra isihaiștilor; a restrâns cauzele și orizontul de semnificație al controversei isihaste la o ceartă bizantină internă între curentul umanist și cel monahal, între filozofie și teologie, nefiind dispus să vadă în ea ciocnirea dintre teologia răsăriteană și cea apuseană; a avansat ideea „corectivului hristologic”, pe care Sfântul Grigorie Palama l-ar fi aplicat Sfântului Dionisie (Pseudo)Areopagitul, acuzat de neoplatonism. De asemenea, tot o influență apuseană trădează și teza noutății *radicale* a gândirii palamite, idee acceptată, spre exemplu, de Jaroslav Pelikan. Aceste idei de inspirație apuseană au fost însă respinse de majoritatea teologilor ortodocși „neopalamiți” din secolul al XX-lea, Florovsky, Losski, Stăniloae, Romanides, Matsoukas, Golitzin și alții. Printre aceștia pr. Dumitru Stăniloae s-a remarcat prin profunzimea și echilibrul gândirii sale.

S-a arătat că teologia apofatică a negației intelectuale este insuficientă, nu pentru că este apofatică, ci pentru că nu este niciodată îndeajuns de apofatică încât să transeandă în mod real nu doar afirmația, ci și negația, după cum și teologia catafatică este neîndestulătoare nu pentru că este catafatică, ci pentru că nu e niciodată îndeajuns de catafatică, atât cât ar necesita infinitatea actuală și absolută a lui Dumnezeu.

În finalul acestui subcapitol sunt analizate opiniile teologilor catolici și protestanți contemporani cu privire la palamism. În general, teologii catolici spun că acceptă doctrina patristică a îndumnezeirii, însă nu într-un sens palamit, adică nu recunosc caracterul real al distincției ființă / energii divine. Excepție de la linia oficială a teologiei catolice au făcut André de Halleux și Jürgen Kuhlmann, ale căror considerații au fost într-o măsură covârșitoare în favoarea doctrinei palamite. Spre exemplu, J. Kuhlmann, replicând criticii protestantei Dorothea Wendebourg, a arătat că energiile necreate nu aduc o defuncționalizare, ci o „refuncționalizare dinamică” a Ipostasurilor divine, iar înțelesul real al îndumnezeirii, atât de necesar într-o lume secularizată, se află numai în doctrina palamită. Cu excepția acestor nume importante, recepția palamismului în teologia apuseană a rămas slabă. După cum arăta Gheorghios Martzelos, astăzi, ca și epoca lui Palama, distincția ființă / energii necreate se găsește în centrul disputei dintre Ortodoxie și teologia apuseană.

În capitolul al IV-lea, *Ortodoxia post-bizantină și Occidentul*, este evaluat *impactul confesiunilor eterodoxe și a ideologiilor occidentale în Răsărit*, dar și *influența Ortodoxiei asupra Occidentului*. În primul subcapitol, sunt examinate sistematic din perspectivă dogmatică influențele eterodoxe asupra *Mărturisirilor de credință ortodoxe din secolul al XVII-lea: Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos (1629), Mărturisirea mitropolitului Kievului Petru Movilă (1638, 1642), Mărturisirea patriarhului Ierusalimului Dositei (1672)*, considerate călăuze ale teologiei dogmatice și simbolice ortodoxe și expresii ale tradiției bisericești dinamice și în care s-a concretizat răspunsul Bisericii Ortodoxe față de provocarea teologiei apusene, catolice și protestante. Datorită prețurii, circulației și influenței Mărturisirilor de credință din veacul al XVII-lea în viața și în teologia Bisericii Ortodoxe, ca și din pricina acuzelor și rezervelor formulate la adresa lor de unii teologi, adepți ai teoriei „pseudomorfozei” Ortodoxiei, ele au devenit obiectul unor ample cercetări din partea multor teologi ortodocși greci, ruși și români și o importantă temă de discuție la Primul Congres al profesorilor de teologie ortodoxă de la Atena din 1936, unde au fost identificate și recunoscute influențele eterodoxe asupra lor, dar nu s-a ajuns prin aceasta, ca opinie generală sau concluzie finală, la minimalizarea și deprecierea Mărturisirilor ortodoxe. Poziția sintetică, echilibrată și recent actualizată a pr. prof. Ioan Ică – cel mai de seamă specialist din teologia românească în problema influențelor eterodoxe asupra Mărturisirilor de credință din secolul XVII – a constituit reperul principal al acestei evaluări. S-au arătat cauzele acestor influențe: scăderea drastică, sub ocupație turcească, a nivelului educației

generale și a celei religioase atât în rândul clerului, cât și al poporului; instrucția în Apus a majorității tinerilor ortodocși în absența școlilor teologice superioare proprii; prozelitismul și propaganda catolică și protestantă, susținute de uriașe resurse materiale, politice și intelectuale; extinderea în Răsărit a câmpului de luptă dintre catolici și protestanți; aprofundarea insuficientă a învățaturii ortodoxe și a celor apusene; noutatea problemelor puse, autorii mărturisirilor fiind obligați să descopere ei pentru prima oară punctele de acord și dezacord cu doctrinele apusene; perioada scurtă de elaborare a răspunsurilor; dezvoltarea dogmatică nu cu totul organică din tradiția dogmatică anterioară; folosirea de argumente catolice împotriva protestanților și de argumente protestante împotriva catolicilor; faptul că atât teologia ortodoxă, cât și cea catolică își întemeiază cele mai multe învățături pe tradiția teologică comună a primului mileniu; necunoașterea suficientă a spiritului protestantismului a făcut să fie considerate ortodoxe unele învățături protestante etc. În ce privește *extensiunea* și *limitele* influențelor apusene, este împărtășită opinia majorității teologilor ortodocși potrivit căreia aceste influențe se referă în majoritatea cazurilor la mijloacele și forma de expunere a doctrinei, nu la fondul credinței înseși; chiar dacă *Filioque* și primatul papal au fost respinse, influențele catolice au fost mai numeroase și mai profunde, pe când cele protestante au fost puține și exterioare; nu s-au exercitat asupra Bisericii Ortodoxe și asupra dogmelor ei, ci asupra teologiei și reprezentanților ei; au fost externe, periferice și superficiale, referindu-se mai mult la formulare și terminologie; dacă e să facem o comparație, influențele eterodoxe asupra teologiei ortodoxe, ce pot fi considerate un fenomen natural, au fost mai puțin însemnate decât influența îndelungată și binefăcătoare a teologiei ortodoxe asupra celei catolice și protestante. Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos a fost considerată pe bună dreptate cea mai teologică și mai liberă de influențe eterodoxe. În ciuda unor formulări nereușite, este evidentă fidelitatea ei față de spiritul autentic al teologiei răsăritene și continuitatea ei cu teologia Părinților vechi ai Bisericii. Ea ocupă primul loc și din punctul de vedere al nivelului teologic, al caracterului științific și critic, al deschiderii ecumenice și al originalității. Cu toate acestea ea nu s-a bucurat de aprobările sinodale, de prestigiul și de circulația mare a Mărturisirilor lui Movilă și Dositei, nefiind cunoscută mai bine decât din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. După cum s-a arătat, învățăturile noi cuprinse în Mărturisirile de credință trebuie confruntate riguros cu învățătura dogmatică a Bisericii și cu spiritul și modul de gândire al Sfinților Părinți, aceasta fiind o *sarcină* importantă a teologiei contemporane. Nu vor fi însă respinse în bloc toate învățăturile apusene, nici dezvoltările și progresele autentice ce au

avut loc în teologia occidentală, pentru că unele din ele își au rădăcinile în tradiția comună a primului mileniu creștin și pot fi receptate în spiritul teologiei ortodoxe, uneori fiind necesară doar lărgirea perspectivei, schimbarea unor termeni sau a unor accente, nuanțarea și echilibrarea unor afirmații.

În al doilea subcapitol este prezentată și evaluată critic teoria „pseudomorfozei” catolice și protestante a Ortodoxiei, susținută în special de George Florovsky (care a acuzat de „criptocatolicism” pe mitropolitul Petru Movilă), Alexander Schmemmann (care considera că Biserica Ortodoxă a suferit o pietrificare națională și a fost „mută” în fața provocărilor teologiei apusene) și Christos Yannaras (care și-a îndreptat tirurile acuzatoare împotriva Sfântului Nicodim Aghioritul pentru că a tradus-adaptat câteva scrieri influente ale spiritualității catolice). În opinia acestor teologi, Ortodoxia post-bizantină ar fi cunoscut un fenomen de înstrăinare radicală, de occidentalizare substanțială, în esența și fondul ei, o adevărată „captivitate babilonică” apuseană, care i-ar fi amenințat și pus în criză însăși identitatea ei dogmatică și spirituală. Teoriile pseudomorfozei acuză întâi „spiritul” și „mentalitatea” producțiilor teologice post-bizantine aflate sub influență apuseană, experiența duhovnicească și eclesială inautentică și deficitară ce ar fi stat la baza lor, în timp ce în mare măsură forma teologică ar fi rămas în mod forțat sau inertial, ca pură expresie rațională și ideologică, în cadrele învățaturii ortodoxe. În general, teoriile pseudomorfozei acuză *separația* dintre experiența eclesială și exprimarea teologică a credinței, faptul că nu e redată această experiență, ci adevăruri de credință abstracte sau că experiența eclesială și duhovnicească (atât cât a rămas ea autentică) a fost insuficient de puternică și de vie pentru a-și crea expresia ei teologică proprie, rămânându-i doar soluția importului apusean. *Mărturisirile de credință ortodoxe din veacul al XVII-lea* constituie pentru adepții teoriei pseudomorfozei dovada cea dintâi și cea mai clară a occidentalizării Răsăritului, rezultatul și expresia teologică a înstrăinării Ortodoxiei, dar și instrumentul propagării ei mai profunde în rândul credincioșilor. În al doilea rând, acești teologi acuză de „pseudomorfoză” sfinți și personalități marcante ale vieții Bisericii Ortodoxe, cum ar fi Petru Movilă, Nicodim Aghioritul, Tihon din Zadonsk și alții. În al treilea rând, evidențiază în mod exagerat influențele raționalismului și pietismului protestant în teologia și viața Bisericii Ortodoxe.

În evaluarea teoriei „pseudomorfozei” și în explicarea poziției sfinților Petru Movilă și Nicodim Aghioritul, sunt avute în vedere reacțiile critice ale teologilor și istoricilor romano-catolici și protestanți, insistându-se însă mai mult asupra opiniilor exprimate în teologia ortodoxă

de pr. prof. Ioan Ică senior, acad. Alexandru Elian, Kalistos Ware, Karl Christian Felmy, Gheorghios Metallinos, Konstantinos Karaisaridis, Nicolai Uspensky, precum și asupra mărturiei *Comunității Sfântului Munte* și a Sfântului Ioan Maximovici. „Cheia” metodologică utilizată în această evaluare (și care face posibilă, de altfel, soluționarea problemei influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă), a constat în combinarea hermeneuticii „iconomice” ilustrată de Sfântul Fotie cel Mare – potrivit căreia este cu putință ca și sfinții să greșească în anumite contexte și din anumite motive, ceea ce nu înseamnă că le vom micșora cinstirea cuvenită, cu hermeneutica „consensuală” a Sfântului Grigorie Palama – potrivit căreia trebuie să evidențiem că toți sfinții au gândit în esență la fel, dincolo de unele exprimări imperfecte, nepotrivite, unilaterale sau neclare.

Concluzia este că influențele eterodoxe asupra *Mărturisirilor de credință din secolul al XVII-lea* și asupra Sfinților Petru Movilă și Nicodim Aghioritul au fost evidente la nivelul formei, al terminologiei și frazeologiei, parțiale și mai reduse la nivelul modului de gândire, iar la nivelul fondului izolate și mai puțin semnificative. Aceste influențe reale, deși nu sunt de neglijat, nu au fost totuși majore. Având în vedere întreaga lor operă teologică și activitate bisericească, se poate spune că atât mitropolitul Petru Movilă, cât și Sfântul Nicodim Aghioritul, au rămas într-o măsură determinantă, covârșitoare în cadrele învățaturii și spiritualității ortodoxe, în care a stat și Apusul în primul mileniu creștin. În dinamica istorică a Sfintei Tradiții, Duhul Sfânt în calitate de „spirit critic” al Bisericii (manifestat dinăuntru ei și ca o voce auto-critică a Bisericii însăși) face ca erorile doctrinare și spirituale să nu fie durabile în Biserică, astfel încât mai devreme sau mai târziu greșelile și imperfecțiunile apărute în contexte neprielnice pentru teologhisire să fie pe deplin îndreptate, cum a făcut Filaret al Moscovei cu împrumuturile catolice ale lui Petru Movilă și cum a făcut Teofan Zăvorâtul cu influențele apusene din *Războiul nevăzut* al lui Nicodim Aghioritul. Iar această lucrare de îndreptare, în spiritul pașnic, cinstitor și iubitor de unitate al Ortodoxiei, poate continua și în zilele noastre fără a fi deloc necesar și util să gândim în termenii radicali ai teoriei pseudomorfozei.

Sub influență apuseană, în Răsărit începând din secolul XVIII, teologia s-a cultivat ca știință în universități, iar facultățile de teologie s-au organizat după model apusean, dar întrucât aici a rămas vie tradiția patristică și bizantină, teologia ca știință nu s-a separat de teologia ca experiență eclezială, duhovnicească și harismatică, ci s-a „altoit” pe aceasta, suferind însă și o influență scolastică ce nu poate fi neglijată. Influențele reale ale raționalismului și pietismului

asupra teologiei și vieții bisericești din Răsăritul Ortodox, din secolele XVIII-XX, au fost într-o măsură mare depășite prin renașterea neo-patristică din secolul al XX-lea.

Este semnificativ faptul că în teologia românească nu a fost receptată și acceptată niciodată teza radicală a pseudomorfozei apusene a Ortodoxiei. Chiar dacă teologia românească a cunoscut în special prin pr. Dumitru Stăniloae o profundă renaștere și reînnoire patristică, dând astfel curs îndemnului lui G. Florovsky de reînțoarcere la Sfinții Părinți, această înnoire patristică și filocalică a teologiei românești nu s-a realizat printr-un program de antiteze, prin acuzarea tradiției teologice anterioare, ci într-un mod mai echilibrat și mai pozitiv.

George Florovski, Alexander Schmemmann și Christos Yannaras, cu toată valoarea de netăgăduit a operei lor teologice, au supralicitat teza influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă. Intrând într-o logică hiper-critică s-au expus ei înșiși influențelor eterodoxe, judecând ortodoxia în mod *implicit* după criteriile cvasi-protestante. Așa cum protestanții au încercat să redescopere un creștinism biblic, genuin, după o presupusă și îndelungată sincopă istorică a acestuia, tot astfel acești teologi ortodocși au exagerat *discontinuitatea* creștinismului post-bizantin față de creștinismul patristic, fără să observe și să valorifice suficient elementele de continuitate, reprezentate în primul rând de sfinții și teologii mărturisitori ai epocii și „întrupate” în monumentele ei dogmatico-simbolice. În plus, teoriile „pseudomorfozei” catolicizante sau protestantizante a Ortodoxiei pornesc de la premise de teorie a culturii care nu se pot aplica perfect Ortodoxiei, și anume deplina interconexiune și interdependență dintre formă și conținut. Dar în Biserică, unde există o „hermeneutică a Duhului”, poate subzista o anumită independență și preeminență a fondului asupra formei în expresia teologică – în funcțiile de condițiile concrete ale epocii, de paradigmele ei culturale și de intenționalitatea persoanelor implicate. În același timp, această independență a fondului prin lucrarea Duhului nu poate fi absolută, nu e universal valabilă și nu poate funcționa magic, pentru că am cădea atunci într-o schemă „nestoriană”, rupându-se echilibrul „divino-umanității” în expresia teologică a credinței Bisericii. Altfel spus, o formă străină, improprie fondului, nu înseamnă *neapărat* și *imediat* și alterarea fondului, însă corectarea ei în timp este necesară. După cum s-a arătat, acesta este și unul din sensurile Tradiției, după cum e și o sarcină a teologiei ortodoxe contemporane. De asemenea, expresia intelectualistă, raționalizarea excesivă, sistematizarea, folosirea unora din metodele și conceptele adversarilor etc. nu implică în chip necesar învățături greșite în plan dogmatic, după cum nu presupune în mod automat lipsă de „trăire” spirituală, sentiment de superioritate și auto-

suficiență, dorință de putere, dominație și control, ci pur și simplu dorință de a răspunde, de a te face înțeleș, de a-ți formula credința etc. În veacurile de după căderea Constantinopolului, în condiții foarte dificile, „intelectualii” ortodocși din spațiul răsăritean s-au ridicat din rândurile poporului, pornind de jos și rămânând prin viață și înțelegere, prin duhul lor smerit și cinstitor, apropiați de poporul drept-slăvitor și de sfinții epocii lor și hrănindu-se din etosul liturgic. De aceea, influențele eterodoxe asupra teologiei lor au fost mai mult exterioare și formale, iar nu de adâncime. În concluzie, Biserica Ortodoxă, în ciuda condițiilor dificile de sub jugul turcesc, și-a conservat credința și a putut să reziste și să răspundă prin teologia ei puternicei propagande catolice și protestante.

În al treilea subcapitol, în orizontul istoric al „Bizanțului după Bizanț”, este analizat impactul ideologiilor occidentale în Răsăritul Ortodox, avându-se în vedere faptul că acestea, fiind moștenirea confesiunilor creștine apusene, au contribuit la pătrunderea și menținerea influențelor eterodoxe în teologia, spiritualitatea și viața Bisericii Ortodoxe. În continuare este înfățișată evoluția lumii occidentale de la Renaștere la post-modernitate și este evaluată critic modernitatea și post-modernitatea din perspectivă teologică, fiind identificate și acele valori și elemente care pot fi valorizate într-o direcție creștină. Se poate conchide că ideologiile apusene (iluminismul, raționalismul, materialismul și pozitivismul, modernismul și post-modernismul, secularismul etc.), precum și umanismul de coloratură religioasă al „creștinismelor” occidentale au avut un impact major în Răsăritul ortodox, încât popoarele răsăritene au adoptat civilizația occidentală, precum și numeroase elemente ale culturii umaniste apusene, iar Bisericii ortodoxe i-a rămas sarcina dificilă, singura realistă și posibilă de a le asimila diferențiat și de a le transfigura din interior, pe baza antropologiei, cosmologiei și eshatologiei creștine. Spre exemplu, mai ales la noi Biserica a putut promova „iluminismul”, nu în accepțiunea sa atee sau antropocentrică – care s-a manifestat puternic în Apus, ci în sensul de luminare a poporului prin învățătură, prin înființare de școli, pentru a-l elibera de ignoranță și superstiții. În fața influențelor occidentale, piatră de rezistență a Ortodoxiei a fost isihasmul, prin care Biserica Ortodoxă a rămas fidelă „divino-umanismului” evanghelic și patristic, reafirmându-i ireductibila capacitate contemplativă, epistemologică și modelatoare, precum și implicațiile sale cruciale pentru destinul umanității.

Sunt prezentate succint reacțiile ortodoxe de trezire și rezistență din Grecia, Rusia și România, pe parcursul secolelor XVIII-XX: Academia Athonită, apostolatul Sfântului Cosma

Etolianul, mișcarea colivarilor, mișcarea paisiană, stărețismul de la mănăstirea Optina, sinteza teologică, filosofică și literară din cultura Rusiei pre-revoluționare, mișcarea Rugul Aprins, reacțiile vigilente ale Comunității Sfântului Munte, mișcarea neopatristică din secolul al XX-lea – ca tot atâtea răspunsuri vii și mărturii ortodoxe în fața ideologiilor seculare și totalitare, a raționalismului din teologie și a mișcărilor pietiste.

În al patrulea subcapitol este evaluată influența Ortodoxiei asupra Occidentului, arătându-se că aceasta a fost și este posibilă pentru că în întreaga alcătuire a lumii occidentale și în tot ceea ce Apusul a realizat mai temeinic se resimte o adâncă „*nostalgie a Ortodoxiei*”, după formula inspirată a lui Placide Déseille. Astfel, prezența și mărturia Bisericii Răsăritene în Occident în zilele noastre este în primul rând o chemare adresată lumii apusene de a-și redescoperi trecutul ortodox. La rândul lor, influențele apusene asupra Ortodoxiei răsăritene sunt uneori primite cu ușurință și realmente benefice, datorită tradiției comune a primului mileniu creștin și a reminiscentelor spiritualității ortodoxe în spațiul apusean în al doilea mileniu, ca și existenței unei nostalgii a „unității” în ambele părți ale creștinătății. Unele din influențele apusene asupra Ortodoxiei nu sunt decât „reîntoarcerea” mai mult sau mai puțin schimbată și îmbogățită cu elemente proprii a influențelor Ortodoxiei înseși asupra Apusului, astfel încât pe un anumit palier nu putem separa întrutotul influențele apusene asupra Ortodoxiei de influența Ortodoxiei asupra culturii, spiritualității și teologiei apusene. Spre exemplu, Ortodoxia cultă și „citadină” a lumii creștine din primul mileniu creștin, a celei bizantine în special, care s-a „ruralizat” și „naționalizat” după căderea Constantinopolului sub turci, nu înainte însă de a-și importa formele umaniste în Occidentul renașcentist, se reîntoarce sub unele aspecte prin influențele unei gândiri și teologii apusene nu mai puțin culte și rafinate, cu o raționalitate și o deschidere umană universală. E adevărat însă că sufletul occidental s-a arătat mai receptiv la cultura umanistă a Bizanțului târziu decât la lumina Ortodoxiei, iar în acest sens s-a arătat rolul important pe care l-au jucat cărturarii bizantini emigranți în geneza Renașterii italiene. În același timp, Patericul, Filocalia, scrierile Sfinților Părinți din primul mileniu creștin, în special Grigorie de Nyssa, Dionisie (pseudo)Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, au constituit o sursă de inspirație pentru căutările, încercările de înnoire și realizările spirituale ale Apusului, iar uneori un motiv de opoziție față de teologia apuseană oficială, fapt care explică într-o anumită măsură larga receptare în Răsăritul ortodox a unor texte ale spiritualității catolice (în special cele adaptate de către Sfântul Nicodim Aghioritul). Aceasta nu înseamnă însă că aceste scrieri spirituale au fost

sau au devenit prin traducere-adaptare în întregime ortodoxe, dată fiind legătura organică dintre învățătura dogmatică, apartenența eclezială și spiritualitatea trăită. În acest context este prezentată opera de traducere și receptare a scrierilor patristice în Occident (sec. XVII-XX), teologii apuseni din secolul XX receptivi față de spiritualitatea ortodoxă, precum și impactul teologiei răsăritene asupra Conciului II Vatican. Este evidențiat cu precădere rolul important jucat de emigrația rusă (de după 1917) în afirmarea Ortodoxiei în Occident, în renașterea neo-patristică a teologiei contemporane și în dialogul ecumenic, reliefând dimensiunea universală a Ortodoxiei și relevanța ei pentru lumea contemporană. În primul rând, s-au produs numeroase și importante convertiri la Ortodoxie. În al doilea rând, elemente ale spiritualității ortodoxe au fost împrumutate în numeroase comunități monahale sau chiar laice din Apus: rugăciunea lui Iisus, icoana ortodoxă, elemente ale misticii filocalice și chiar liturghia bizantină. Receptarea parțială a spiritualității răsăritene și a liturghiei ortodoxe – în afara unității dogmatice și ecleziale – poate întreține însă grave confuzii în plan teologic și ecleziologic și poate produce amăgiri spirituale, reducând Ortodoxia la o fascinație exotică.

Se poate conchide că „personalismul” și renașterea neo-patristică din gândirea teologică a secolului XX s-au născut în spațiul influențelor reciproce între Răsărit și Apusul creștin, însă în evaluarea lor teologică trebuie evitat sincretismul. În acest context dialogul inter-ortodox trebuie să aibă prioritate față de cel inter-confesional, fără ca acesta să fie neglijat, iar specificul teologiei românești ar trebui evidențiat în complementaritate, iar nu în opoziție cu teologia rusă și cu cea greacă.

În subcapitolul 5, *Biserica Ortodoxă și mișcarea ecumenică*, sunt prezentate pozițiile exprimate în diverse documente ortodoxe, inter-ortodoxe și ecumenice cu privire la ecumenism și implicarea Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică. În teologia ortodoxă nu există o poziție unitară cu privire la mișcarea ecumenică: unii teologi și părinți duhovnicești consideră ecumenismul o „pan-erezie”, mergând până la refuzul dialogului; alții, cu prețul compromisului și relativismului dogmatic și ecleziologic, consideră ecumenismul inter-creștin, dar și cel inter-religios, o prioritate absolută; iar alții au o poziție echilibrată, de deschidere reținută și rezervată, arătându-se disponibili pentru dialog și conlucrare, nu însă și pentru compromis dogmatic. De pe această poziție, se arată că în anumite manifestări ecumenice (concelebrări liturgice, acorduri echivoce, gesturi și exprimări excesiv de diplomatice și corecte politic etc.), există riscul acceptării implicite, *de facto*, a „teoriei ramurilor”, ceea ce implică o vigilență sporită a

conștiinței Bisericii. Unitatea în Hristos și în Biserica Sa nu poate fi una superficială, sentimentală și sincretistă, ci este necesar ca unitatea în credință să premerge comuniunii euharistice. Biserica Ortodoxă a avut o influență pozitivă asupra mișcării ecumenice, însă s-a constatat în ultimii ani o deviere tot mai accentuată a Consiliului Mondial al Bisericilor de la scopul, structura și practicile sale inițiale, fapt care impune o reevaluare a modului de prezență a Bisericilor Ortodoxe în acest organism ecumenic, cu atât mai mult cu cât ecumenismul Bisericii ortodoxe este în mod esențial diferit de cel practicat de Biserica romano-catolică și de comunitățile protestante. Se observă o tot mai accentuată polarizare între „ecumeniști” și „fundamentațiști” în întreg spațiul ortodox, îndeosebi în Biserica Greciei, încât o sarcină a teologiei ortodoxe contemporane ar fi inițierea unui dialog, în scopul apropierii și echilibrării pozițiilor extreme cu potențial schismatic. „Ecumenismul” autentic ortodox presupune un dialog „al adevărului și al dragostei”, caracterizat prin fermitate și intransigență dogmatică, pe de o parte, și atitudine cinstitoare și iconomică față de eterodocși, în duhul iubirii și al smereniei, pe de altă parte, după pilda oferită de Sfântul Nectarie din Eghina și Sfântul Siluan Athonitul. Conținutul acestui dialog nu poate fi decât adevărul, iar modul său de a se exprima, dragostea.