

REVISTA TEOLOGICĂ

**PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI
ARDEALULUI**
**SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”**

4

SERIE NOUĂ, Anul XXX (102 octombrie-decembrie, 2021)

Editura ANDREIANA, SIBIU

ISSN 1222-9695

ISSN on line 2069-8895

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

PREȘEDINTE / CHAIR

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI / VICE-CHAIRS

Î.P.S. Irineu POP, Arhiepiscop al Alba Iuliei
P.S. Sofronie DRINCEC, Episcop al Oradiei
P.S. Gurie GEORGIU, Episcop al Devei și Hunedoarei
P.S. Andrei MOLDOVAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

MEMBRI / MEMBERS

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC
Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr.
Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH
(Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER
(Strasbourg, Franța), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic, Grecia), Pr.
Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

COMITETUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD

Redactor-șef / Editor in Chief

Pr. Conf. Dr. Habil. DANIEL BUDA

Redactori / Editors

Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTATIN NECULA (practice);
Pr. Prof. Dr. AUREL PAVEL (misiologie și ecumenism)

Secretari de redacție / Assistant Editors

Prof. Dr. CIPRIAN IOAN STREZA / Protos. Lect. Dr. VASILE BÎRZU

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695/ I.S.S.N. on-line 2069-8895

Revistă înregistrată în bazele de date ERIH PLUS și Religious and Theological Abstracts
Indexed in ERIH PLUS and Religious and Theological Abstracts

Cuprins / contents

Studii și articole / Articles

Patrick Truglia <i>Original Sin in The Byzantine Dormition Narratives.</i>	5
Marian-Ionuț URȘU <i>Sexuality and Procreation in the Paradisiacal and Post-Paradisiacal Condition of Man Spiritual and Moral Considerations</i>	31
Teodor Coman <i>The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man.</i>	44
Deacon Gheorghe Anghel <i>New means of catechesis on social media: Basilica News Agency case study</i> 59	
Teofan Mada <i>Absolute Norms and the Symphony of Theological Revisionism</i>	75

Patristica / Patristics

Ioan I. Ică jr <i>Patriarhul ecumenic Germanos al II-lea Scrisori către ciprioți</i>	88
---	----

Recenzii și notițe bibliografice / Book Reviews

Georg Schuppener, <i>Mythen im Rechtsextremismus</i> , Seria Kleines Mythologisches Alphabet, Edition Hamouda, 2017, 97 p., ISBN: 978-3-95817-033-9. (Alina PĂTRU).....	117
Matteo GANDINI, <i>Una, Santa, Organizzata. Criteri e strumenti per conciliare la dimensione organizzativa e spirituale della Chiesa</i> , Paoline Editoriale Libri Milano, 2021, 110 pg. ISBN 978- 88- 315-5379-7 (Constantin NECULA).	119
Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan, <i>Logositatea creației</i> Ed. Astra Museum , Sibiu , 2018, 195 pag (Sorin COSMA)	120

Pr. Dr. Vasile Gafton, *Drumul cel lung spre noi înșine: 10+1 “Cuvinte” la
Perioada Triodului*, Editura Andreiana, Sibiu, 2021, ISBN 978-606-989-092-9, 174 p.
(DRAGOȘ BOICU) 123

Authors..... 128

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

Original Sin in The Byzantine Dormition Narratives

Patrick Truglia¹

Abstract:

The anthropology implicit to the various dormition narratives has been obscured by Catholic scholarship that has interpreted these works along their dogmas. Recent research in Byzantine Christology has identified the paradigm which the genre arose from and its anthropological implications. Contemporary Christology expounded Christ's "discretionary manner of living," the doctrine that Christ, being both God and sinless, voluntarily assumed some effects of the Fall. The authors of these Marian narratives including Jacob of Serug, Theodosios of Alexandria, Maximus, the Damascene, Andrew of Crete, Germanus of Constantinople, and Gregory Palamas, were explicit "discretionists." The consistent thread in their narratives was that the Theotokos could be contrasted with Christ in that her experience of the Fall was involuntary and postlapsarian according to the anthropology of Cyril and, later, Maximus and Damascene. This contrast was drawn to address contemporary Christological and soteriological controversies. In so doing, the Byzantine narratives teach that the Theotokos had original sin.

Keywords: Original Sin, Theotokos, Immaculate Conception, Dormition, Mother of God, Mariology, discretionary manner of living, anthropology, gnomic will, tollhouses.

¹ Patrick (Craig) Truglia, English Language Orthodox Apologist, Columbia University, M.A. Syracuse NY (United States of America) CraigTruglia@gmail.com

Research on original sin's treatment in the Byzantine dormition narratives has long been in the shadow of a few Catholic scholars whose treatments unabashedly seek to affirm foreign doctrines such as the immaculate conception. Jugie and Wenger's work exhibited 'unconcealed'² 'theological prejudices'³ and 'out of context'⁴ analyses. More recent scholarship, such as Kappes', is similar in that he interprets narrative details as proof for the immaculate conception, presuming a western anthropology among Byzantine writers instead delineating their own thought.⁵

Contrarily, other Marian scholars such as Evangelatou⁶ and Reynolds have recognized that the Theotokos had 'original sin' in contradistinction with the immaculate conception.⁷ Though Iverites has a foray into the subject,⁸ there has been no in-depth analysis of how the anthropology shaped by the Christological controversies affected the entire dormition genre. In summation, the Cyrilline, neo-Chalcedonian Christology⁹ of Byzantium required a specific understanding of anthropology and it was within this context that all of the formative texts were written. In the final analysis, the dormition narratives teach that Mary died due to the Byzantine notion of original sin.

² Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 16, 18.

³ Stephen J. Shoemaker, 'The (Re?)Discovery of the Kathisma Church', *Maria: A Journal of Marian Studies* 1.2, 2001, 41. Shoemaker makes the preceding comment about Jugie specifically. See also Stephen G. Gulovich, 'The Immaculate Conception in the Eastern Churches', *Marian Studies* 7, 1954, 182.

⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974, 147.

⁵ Christaan Kappes, *The Immaculate Conception: Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, & Mark Eugenius Professed the Absolute Immaculate Existence*. New Bedford, MA: Academy of the Immaculate, 2014, 42-44, 53, 98.

⁶ Maria Evangelatou, 'The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin', in Maria Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*. Aldershot, England: Ashgate Publishing, 2005, 117.

⁷ Brian K. Reynolds, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods, Volume 1*. Hyde Park, New York: New City Press, 2012, 342, cf 304, 334, and 339.

⁸ Evgenios Iverites, 'Christological and Ecclesiological Narratives in Early Eighth-Century Greek Homilies on the Theotokos', in Thomas Arentzen and Mary B Cunningham (eds.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 257-280.

⁹ Richard Price, *The Acts of Constantinople of 553: Volume One*. Liverpool: Liverpool University Press, 71-75.

Cyrrilline Anthropology and Christology

The dormition genre according to Chadwick, Mimouni, and Esbroeck allegedly has a ‘monophysite origin.’¹⁰ Whether or not the preceding is the case, both miaphysite and dyophysite authors subscribed to Cyril of Alexandria’s anthropology. He taught that ‘corruptibility through [Adam’s] disobedience,’ entered human experience ‘and therefore, the passions [i.e. concupiscence] entered in.’¹¹ Cyril clarified: ‘The curse of corruption has passed from the earthly Adam even to us, and through our corruption the law of sin entered in the members of flesh.’¹² This anthropology necessitated a Christological doctrine which explained how the sinless and ‘one incarnate nature’¹³ of the incorruptible, immortal Word could be ‘in the likeness of sinful flesh’¹⁴ exhibiting blameless passions, pain, and corruptibility. Cyril’s theological solution, consistent with contemporaries,¹⁵ was that Christ *voluntarily assumed* the results of Adam’s transgression: ‘He willingly underwent his other sufferings, so he bore this also of his own will’¹⁶ and ‘in an economy, allowed death to pull down his flesh.’¹⁷

¹⁰ Mary Clayton, *The Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England*, *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 25-26. The genre also has narrative influence from gnostic sources, as discussed in the next section. See Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 177, 257 and 284; cf 178, 258-260.

¹¹ Cyril of Alexandria, *Commentary on Romans*, PG 74:788-789 as translated in Emmanuel Hatzidakis, *Jesus: Fallen? The Human Nature of Christ Examined From an Eastern Orthodox Perspective*. Clearwater, Florida: Orthodox Witness, 2013, 61.

¹² John McGuckin, *On the Unity of Christ*. Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1995, 56.

¹³ Cyril of Alexandria, *First Letter to Succensus* quoted in John McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*: New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2004, 355.

¹⁴ Rom. 8.3.

¹⁵ Earlier western sources invoked the same doctrine: Hippolytus, *Against Noetus*, Paragraph 18 and *Exegetical Fragment on Gen 49:5*; Hilary of Poitiers’ *On the Trinity*, Book 9, Paragraph 7; Ambrose, *Sermon on Luke 22:39-53*; Augustine, *Commentary on Ps 93* quoted in Richard Price, Phil Booth, and Catherine Cubit, *The Acts of the Lateran Synod of 649*. Liverpool: Liverpool University Press: 2014, 319. Several other saints who allegedly taught the same are cited by Thomas Aquinas’ *Catena Aurea on Luke 22:39-42*.

¹⁶ Cyril of Alexandria, *On the Gospel According to John*, quoted in P.E. Pusey and T. Randell, *St Cyril of Alexandria Commentary on John. Vol. 2*. London: Walter Smith, 1885, 68.

¹⁷ Cyril of Alexandria’s *Letter to the Monks of Egypt* as quoted in McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 260. Cyril had other works which taught the same and they are cited at length by the Council of the Lateran (649). See Price et al, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 331-332, 369-370.

Otherwise, Christ's body was prelapsarian and incorruptible. Cyril asserted that 'since human nature was suffering corruption because of Adam's transgression' and 'tyrannised' by 'innate impulses of the flesh...it was necessary that the Word of God should be incarnated' and that 'from the time that human flesh became the personal flesh of the Word it has ceased to be subject to corruption, and since he...knew no sin being God' the same flesh 'ceased to be sick with its desires.'¹⁸ Additionally, 'His flesh was holy and perfectly pure...He was entirely free from the stains and emotions natural to our bodies, and from that inclination which leads us to what is not lawful.'¹⁹ While this borders upon the heresy of apthartodocetism (the belief that Christ's body only *seemed* corruptible), Cyril's doctrine of Christ's voluntary (discretionary) assumption of corruption/passions created the exception to the rule that made the preceding anthropology work.

This doctrine became the universal teaching of the Byzantine Church. For example, it is referenced in the miaphysite-friendly Henotikon: 'For we say that both the miracles [θαύματα *thávmata*] and the sufferings [πάθη *páthē*], which he willingly endured in the flesh, are of one.'²⁰ After the Henotikon was rescinded, the rigid neo-Chalcedonian Council of Constantinople II still asserted the doctrine in its third canon: '[T]he same are the miracles and the suffering that he [Christ] voluntarily endured in the flesh.'²¹ The Council of Constantinople III calls this 'discretionary manner of living' (οικονομικῆς ἀναστροφῆς *oeconomicēs anastrophēs*).²² This doctrine of 'discretionism' was dogmatized by its *Definition*, which taught that Christ 'both performed the miracles and endured the sufferings through the whole of his economic conversation [οικονομικῆς ἀναστροφῆς] and that not in appearance only but in very deed.'²³ Christ by his own discretion lived in the manner of humanity subject to the sinless effects of Adam's transgression.²⁴

¹⁸ Cyril of Alexandria, *First Letter to Succensus* quoted in John McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 357.

¹⁹ Cyril of Alexandria, *Sermon II on the Gospel of Luke*, Paragraph 1 quoted in R. Payne Smith, *The Gospel According to S. Luke by S. Cyril*. Oxford, Oxford University Press, 1859, 13.

²⁰ Philip Michael Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 71.

²¹ Richard Price, *The Acts of Constantinople of 553 with the related texts on the Three Chapters Controversy: Volume Two*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009, 120.

²² Henry Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. New York: The Christian Literature Company, 1900, 346. οικονομικῆς ἀναστροφῆς is called by Percival "economic conversation."

²³ *Ibid.* This was given in the council's final and 18th session.

²⁴ The doctrine of discretionism, as it is coined here, is central to the thesis of Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*. Richard Price has recognized that seventh century writers taught in reference to blameless passions that "the Word of God incarnate submitted to human limitations not out of

Many miaphysites retained the Henotikon's antecedent teaching of discretionism. Severus of Antioch expounded both Cyril's anthropology²⁵ and discretionism. Severus' *Letter 35* asserts that 'God united to himself those of our passions which do not fall under the description of sin, wishing in it to taste our death voluntarily.'²⁶ *Letter 1* taught that Christ 'hungered and thirsted, and slept,' but 'these things did not happen to him just as they do to us in accordance with compulsory ordinances of nature, but he himself voluntarily permitted his flesh to walk according to the laws of nature.'²⁷ *Letter 30* notes that Christ 'voluntarily suffered and rose.'²⁸

Anthropology in Anonymous and Pseudonymous Dormition Narratives

It suffices to say that the authors of the dormition narratives covered in this section wrote during a time in which the Byzantine Church had crystalizing anthropological views which informed how each treated Mary's death. Perhaps the only exceptions to this would have been the earliest pre-Cyrrilline dormition narratives, *The Book of Mary's Repose* and the *Six Books Apocryphon*. The 'Greek original' of *The Book of Mary's Repose* is dated 'most likely, to the third century.'²⁹ The Gnostic-themed narrative discusses a 'tollhouse' prayer necessary for Mary due to her 'mother's [Eve's] nature, which prevails in every creature, on account of which there is death.'³⁰ Traditionally, the tollhouses exist to prosecute the dead for their 'thoughts, words, and deeds' with

necessity but when he chose to do so." See Price et al, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 192, cf 293. This doctrine is recognized as central to Maximus' and Damascene's thought by Benjamin E Heiderken in *Salvation Through Temptation: Maximus the Confessor and Thomas Aquinas on Christ's Victory Over the Devil*. Washington D.C., Catholic University of America Press, 2021, 101, 120-121, 146 and *The Christ and the Tempter: Christ's Temptation By the Devil in the Thought of St. Maximus the Confessor and St. Thomas Aquinas*. Dayton, Ohio: University of Dayton, 2015, 252-254, 501.

²⁵ Severus of Antioch, *Letter 65* in E.W. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*. Paris, Firmin-Didot, 184-191.

²⁶ *Ibid.*, 306.

²⁷ *Ibid.*, 12-13.

²⁸ *Ibid.*, 91.

²⁹ This candid statement was made in Stephen J. Shoemaker, 'Mary in Early Christian Faith and Devotion' presented by Stephen Shoemaker, 1/31/17: Transcript', University of Portland, January 31, 2017, <https://www.up.edu/garaventa/files/lectures-and-readings-transcripts/2016-2017-transcripts/stephen-shoemaker-1-31-17-transcript.pdf>. Shoemaker in *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 125 asserts it is dated "prior to the establishment of monasticism in the fourth century."

³⁰ Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 299-300. Similarly, Ps-John (likely a fourth century source due to its undeveloped nature, not later as Shoemaker contends) contains a passing reference to aerial tollhouses, but without a rationale as to why they exist. (*Ibid.*, 357)

‘encounters often tak[ing] the form of prosecution by demons in the charged setting of a courtroom, with angels acting as counsels for the defense.’³¹ It appears *The Book of Mary’s Repose* applied a dualist anthropology to Mary similar to the Gnostic *Gospel of Mary*.³² Nevertheless, the former clearly ascribes Mary’s death to her “mother’s” original sin. The *Six Books Apocryphon*, potentially dated to the fourth century,³³ likewise does not have an explicitly Cyrilline anthropology. It contains statements that both imply that Mary was fallen (she is among the ‘daughters of Eve’³⁴ and she ‘purified herself from all evil thoughts’³⁵), and that she was not, being ‘holy and elect of God from when she was in her mother’s womb.’³⁶ It is the first narrative to state she gave up her soul (i.e. voluntary death), though its significance is left unsaid.³⁷

After the Council of Ephesus, Cyril’s anthropological influence is apparent. The sixth-century miaphysite narrative from Ps-Cyril of Jerusalem³⁸ poses Mary with the dilemma of encountering aerial tollhouses. Severus asserts that through these tollhouses ‘God...annuls the stain of sin.’³⁹ Tollhouses are a concern solely for fallen humanity. In Ps-Cyril, Mary prays to avoid something similar, specifically ‘the Dragon’ and ‘the river of fire.’⁴⁰ Christ consoles her, ‘Be not afraid of Death...but it is necessary that at least thou shouldst glance at him with thine eyes.’⁴¹ An important contrast is drawn with Christ’s earlier statement: ‘What man is there who hath been begotten by the flesh who

³¹ Nicholas Constatas, “‘To Sleep, Perchance to Dream’”: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature’, *Dumbarton Oaks Papers* 55, 2001, 105.

³² *Gospel of Mary* 8.10-16 (based on Gnostic Society Library’s chapters and verses) an aerial demon states that Mary’s body was ‘in wickedness bound.’ Some scholarship applies this text to Mary Magdalene. See Enrico Norelli, *Marie des Apocryphes: Enquête sur la Mère de Jésus dans le Christianisme Antique*. Geneva, Labor et Fides, 2009, 69-70.

³³ Stephen J. Shoemaker, ‘From Mother of Mysteries to Mother of the Church: The Institutionalization of Dormition Apocrypha’, *Apocrypha* 22, 2011, 29.

³⁴ W. Wright, ‘The Departure of my Lady Mary from the World’, *Journal of Sacred Literature*, 1865, 129.

³⁵ *Ibid.*, 130.

³⁶ *Ibid.* Cf *Ibid.*, 134-135.

³⁷ *Ibid.*, 152.

³⁸ Stephen J. Shoemaker, ‘The Coptic Homily on the Theotokos Attributed to Cyril of Jerusalem: An Aberrant and Apologetic “Life” of the Virgin from Late Antiquity’, in Thomas Arentzen and Mary B Cunningham (eds.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 220.

³⁹ Severus of Antioch, *Letter 107* quoted in Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch From Numerous Syriac Manuscripts*, 431.

⁴⁰ Ps-Cyril of Jerusalem, *Homily of the Dormition* quoted in Ernest Alfred Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. London, Oxford University Press, 1915, 647

⁴¹ *Ibid.*. 647-648.

shall not taste death, and whose body shall not return to the earth wherefrom I took him? I tasted death, but I rose from the dead on the third day.’⁴² While Mary’s death and brush with the aerial tollhouses is ‘necessary,’ Christ’s is not. He shares mankind’s death due to discretionism, as he willed to die as much as he willed to rise. Another contemporary miaphysite narrative (Sahidic Ps-Evodius) contains a similar statement, but it lacks any implication of discretionism.⁴³

The postlapsarian aspect of aerial tollhouses is clearer in Ps-Melito of Sardis’ narrative. This fifth-century text⁴⁴ was ‘the most widely disseminated of the Western [dormition] texts’⁴⁵ and ‘the prototype and template of all subsequent Latin and English versions of the story.’⁴⁶ In its ‘B2’ version,⁴⁷ Mary prays, ‘free me from the power of darkness, that no onset of Satan may oppose me.’⁴⁸ She also asks to ‘not see the prince of darkness’ and ‘that the power of Gehenna hurt me not. For if the heavens and the angels daily tremble before Thee, how much more man who is made from the ground, who possesses no good thing!’⁴⁹ Christ replies that when Satan approached him after death ‘he went off vanquished’ as there was ‘no trace of his work,’ but Mary unlike him ‘shall see him [Satan] indeed by the law of the human race, in accordance with which thou hast come to the end of thy life...he cannot hurt thee, because I am with thee to help!’⁵⁰ Contrasted with Christ’s discretionary death due to having ‘no trace’ of Satan,

⁴² Ibid., 645.

⁴³ Instead, Christ simply states, ‘O Mary... there is no one upon the earth exempt from tasting death, including me.’ See Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption*, 404.

⁴⁴ Ibid., 209. Such a dating makes this document the only Latin narrative within the Byzantine *ecumene*.

⁴⁵ Daniel Najork, ‘The Middle English Translation of the *Transitus Mariae* Attributed to Joseph of Arimathea: An Edition of Oxford, All Souls College, MS 26’, *The Journal of English and Germanic Philology* 117:4, 2018, 478.

⁴⁶ Anthony Bale, *Feeling Persecuted: Christians, Jews and Images of Violence in the Middle Ages*. Chippenham, Wiltshire: Reaktion Books, 2012, 93.

⁴⁷ The second Latin form of *De transitu Virginis Mariae*.

⁴⁸ Alexander Roberts and James Donaldson, *Ante-Nicene Fathers: Volume 8. The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages*. Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1995, 596. See also J. Rivière, ‘Rôle du démon au jugement particulier. Contribution à l’histoire des “*Transitus Mariae*”’, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 48, 1947, 49–56, 98–126

⁴⁹ Ibid., 595.

⁵⁰ Ibid., 596. Cf. Sixth Stichiron, *Vespers in the Grave Tone*: ‘O Christ, by Your own free will You went down into Hades.’ Quoted in Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*, 454.

Mary's lack of choice implies that Ps-Melito agreed with contemporary Latin theologians who taught that Mary had original sin.⁵¹

The vaguest treatment of the dormition is by 'Dionysius the Areopogite,' alleged to have miaphysite/Syrian origins.⁵² Dionysius mentions that the Apostles 'gathered together to the depositing [funeral?] of the Life-springing and God-receptive body [of Mary?].'⁵³ Death is not explicitly mentioned. Though it is reasonable to infer a Cyrilline anthropology, Dionysius presents a theological advance beyond Cyril in explaining how death occurs: God's 'energies'⁵⁴ are distributed hierarchically from God, to the highest rank of angels, downwards.⁵⁵ Such energies are 'the cause and origin and essence and life of all things; and even of those who fall away from' God.⁵⁶ This means God constantly sustains everything. Because '[e]vil then is privation' of good,⁵⁷ turning from God causes death.⁵⁸ Evil disconnects oneself from life's source—akin to 'pulling a plug' cuts off power. In contrast, sinless angels are 'untainted by any corruption or death or materiality or birth, being separate above all instability and flux and restlessness of change,' as always doing God's will guarantees they abide in his vivifying energies: 'they have their abiding from Goodness; and thence comes to them stability and consistence and protection.'⁵⁹ More simply, they are always 'plugged in.' Disease, corruption, and death, therefore, are all the result of a turning away from God: something that humankind does reflexively due to passions existing since Adam's sin. Concerning

⁵¹ This topic can be an article in its own right. The *Tome of Leo* asserted that Christ 'did not have any trace' of original sin, because what 'was taken from the mother of the Lord was nature but not sin.' See Richard Price and Michael Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon: Volume Two*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005, 18-19. Discretionism is implied by such statements as 'the impassible God did not disdain being a passible man, nor the immortal one to submit to the laws of death.' (Ibid.) Leo also makes reference to the Lord, by virtue of his conception, not inheriting his mother's original sin in two nativity homilies. (Sermon 22, Chapter 3; Sermon 24, Chapter 3) This teaching is likely sourced from Augustine in *On the Book of Genesis*, Book 10, Paragraph 32 and *Against Julianus*, Book V, Paragraphs 52 and 62. Cf Fulgentius of Ruspe, *Epistle 17*, Paragraph 3.

⁵² Jaroslav Pelikan, 'The Odyssey of Dionysian Spirituality', in Colm Luibheid (ed. and trans.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, New York: Paulist Press: 1987, 11-24.

⁵³ John Parker, *The Works of Dionysius the Areopagite*, London, James Parker and Co, 1897, 30.

⁵⁴ Ibid., 33. In Orthodox theology, these energies are the knowable aspect of God, distinct from his essence which is unknowable.

⁵⁵ Ibid., 124-127.

⁵⁶ Ibid., 4-5.

⁵⁷ Ibid., 69. Cf Augustine, *Handbook of Faith, Hope, and Love*, Chapter 11 and Gregory of Nyssa, *Great Catechism*, Chapter 8.

⁵⁸ Ibid., 55-58. Cf Wis. 1.13, 16; 11.25.

⁵⁹ Ibid., 33.

Christ's death, Dionysius implicitly teaches discretionism, as every nature is subject to 'the law of its own being to its proper movement' and God is 'incapable of birth or death or growth or decay' as that is the law of his being.⁶⁰

The Earliest Dormition Narratives with Popular Authors

The aforementioned narratives developed within the Byzantine world's periphery as evidenced by their preservation in Coptic, Syriac, Ge'ez, and Latin manuscripts. Similarly, the earliest two narratives with popular authors, Jacob of Serug and Theodosios of Alexandria, were in a sense peripheral. The latter is of particular interest, because he acts as a bridge between peripheral and mainstream Byzantine thought as he wrote within Constantinople itself due to an exile imposed by aphthartodocetists.⁶¹ Both individuals were miaphysites connected to Severus of Antioch. Severus acted as Jacob's Patriarch.⁶² He also supported Theodosios' election⁶³ and had met him in person.⁶⁴ Theodosios was reputedly the chief successor to Severus as the 'leader of the anti-Chalcedonian party' and would have represented a continuation of his thought.⁶⁵ Not surprisingly, Jacob and Theodosios were discretionists. Forness states that Jacob 'quoted the Henotikon in order to substantiate that Christ endured suffering willingly in his letters.'⁶⁶ Severus wrote that Theodosios taught 'our Lord and Saviour was consubstantial with us and suffered natural and voluntary sufferings like us, but without sin.'⁶⁷

Jacob's narrative, *On the Dormition*, has several passages with anthropological implications. For example, Jacob emphasizes how 'many sufferings' and 'every grief encompassed' Mary at the crucifixion. He asks, 'How much sighing and sorrowful tears did her eyes shed?'⁶⁸ The idea of involuntary grief had sinful implications, as Cyril

⁶⁰ Ibid., 42.

⁶¹ Pauline Allen and C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*. London and New York: Routledge, 2004, 29. Theodosios instituted the feast of the dormition on Aug 9, 566. See David Braine, 'The Virgin Mary in the Christian Faith: The Development of the Church's Teaching on the Virgin Mary in Modern Perspective', *Novus et Vetera*, 7, 2009, 936.

⁶² Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East*, 8.

⁶³ Allen and Hayward, *Severus of Antioch*, 29.

⁶⁴ Edward R Hardy, 'The Egyptian Policy of Justinian', *Dumbarton Oaks Papers* 22, 1968, 32-33.

⁶⁵ Allen and Hayward, *Severus of Antioch*, 30.

⁶⁶ Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East*, 95-96. See the *Letter to the Comes Bessas* (Ibid., 113) and the *Letter to the Himyarites* (Ibid., 127).

⁶⁷ Severus' reply to Theodosios' synodical letter, quoted in Allen and Hayward, *Severus of Antioch*, 163.

⁶⁸ Mary Hansbury, *On the Mother of God*. Fleetwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998, 90.

taught that Christ's grief was voluntary: 'He permitted His own flesh to weep a little, although it was in its nature tearless and incapable of any grief, so far as regards its own nature.'⁶⁹ Though Jacob implies Mary's death was voluntary ('death came [to Mary so] that she might taste his [the Lord's] cup'),⁷⁰ this is a common detail in hagiographies of virginal women.⁷¹ Hatzidakis and Romanides assert that the significance of this detail is that it conveys that some saints have attained to *theosis* and have undone ancestral sin.⁷²

While earlier Catholic scholars inferred the immaculate conception in Jacob's works, Puthuparambil's research on Jacob has since demonstrated that, 'Mary's exclusion from original sin is not plausible. There is no ambiguity in the Syriac text in this respect.'⁷³ Jacob explicitly wrote that:

He sanctified her, purified her and made her blessed among women; He freed her from that curse of sufferings on account of Eve....The Spirit freed her from that debt that she might be beyond transgression when He solemnly dwelt in her. He purified the Mother by the Holy Spirit while dwelling in her, that He might take from her a pure body without sin.⁷⁴

Puthuparambil explains the preceding occurred, because 'Mary's purification was necessary for the Son of God to assume a body without sin' as '[t]he descent of the Holy Spirit upon Mary...was,' quoting Jacob, "'to let loose from her the former sentence of Eve and Adam.'"⁷⁵ Jacob's mariology is no different than Ephraim the Syrian's, because he taught that Mary was purified from original sin at the annunciation.⁷⁶

Theodosios' narrative faithfully re-presents elements from earlier narratives, including Mary's fear of aerial tollhouses, a conversation between her and Christ, her

⁶⁹ Pusey and Randell, *St Cyril of Alexandria Commentary on John*. Vol. 2, 123.

⁷⁰ Hansbury, *On the Mother of God*, 93.

⁷¹ The following virginal female saints are said to have died voluntarily in their hagiographies: Basilissa, Charatina, Eulampia, Pelagia (the Virgin), Cecilia, Musa, Aquilina, and Dominica. This detail stems from Stephen the Protomartyr's voluntary death in Acts 7.59, a death which itself is in imitation of Christ's in Luke 23.46.

⁷² Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*, 502-504.

⁷³ James Puthuparampii, *Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh*. Kerala, India: St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), 2005, 84. Puthuparampii is a Roman Catholic monk in Kerala, India. He was responding Constantino Vona and Paul Krüger.

⁷⁴ Puthuparampii, *Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh*, 179.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Puthuparampii, *Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh*, 97. Cf Ephraim, *Virginité Hymns* 16.9-11; 28.6-7; 1.14; 25.2-3 and his commentary on Tatian's *Diatessaron* when the parallel passage of Luke 1.35 is discussed. McVey comments on 16.9-11 that, 'Despite Ephrem's[sic] emphasis on Mary's role as second Eve, here he makes it clear that that she is redeemed along with all of humankind by Christ.' See Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*. New York: Paulist Press, 1989, 150.

death, and her assumption. When speaking of tollhouses, Mary considers herself liable to judgment: ‘Who can comfort me over the sentence, which cometh forth from the mouth of the righteous Judge, “Take this soul, and give to it according to all its works.” All these things, my sons, are fearful to me on every side.’⁷⁷ Later, Christ credits her death to Adam’s original sin:

O my beautiful mother, when Adam transgressed My commandment, I passed upon him a sentence... For also I, the Life of all men, tasted death in the flesh which I took from thee, in the flesh of Adam, thy forefather... I did not wish to suffer thee to taste death, but to translate thee up to the heavens as Enoch and Elias. But these also, even they must needs taste death at last.⁷⁸

Elsewhere, Theodosios describes Mary’s ‘body’ as ‘corrupt according to nature.’⁷⁹ This detail subtly rejects apthartodocetism, as Christ had corruptible flesh from Adam through Mary.⁸⁰ Thanks to discretionism, Theodosios understood Christ’s acceptance of corruptibility as voluntary. Yet, Mary ‘must needs taste’ an involuntary ‘death’ because of her ‘nature.’⁸¹

The Middle-Byzantine Anthropology of Maximus and Damascene

During the middle-Byzantine era, neo-Chalcedonian anthropology was clarified in light of the monothelite controversy. In short, dyothelitism teaches that Christ has a human and divine will and that his human will, by nature sinless, always cooperates with the divine will: ‘akin to Adam before the Fall, as a rational [human] will that obeyed the divine will.’⁸² The implication of dyothelitism is that a will which does not reflexively do God’s will is fallen. This anthropology has its main champions in Maximus the Confessor and John of Damascus. It is through their anthropological lenses that middle-Byzantine narratives should be interpreted.

According to Maximus, the Fall ‘introduced’ an ‘innumerable fog of passions’ including sins ranging from ‘anger’ and ‘envy’ to ‘discouragement, faint-heartedness,

⁷⁷ Theodosios of Alexandria, *The Falling Asleep of Mary* quoted in Forbes Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels: Translations Together with the Texts of Some of Them*. London: Cambridge University Press, 1896, 95, 97.

⁷⁸ *Ibid.*, 107, 109.

⁷⁹ *Ibid.*, 121.

⁸⁰ Maximus and the *Great Euchologion* would later teach this same idea, as discussed, *infra*.

⁸¹ Mary gives up her own spirit in *Ibid.*, 111, but this hagiographic detail demands a different explanation than her not having original sin. See footnotes 69 and 70.

⁸² Price et al., *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 95; cf 89-90 and 92-93. Phil Booth, who wrote the comment as quoted, believes that monothelitism is only nominally different that dyothelitism, in that the will is only ‘one’ in its goal or design, but not literally a conflation of two separate wills from two separate essences.

grief out of season, weeping and wailing,’ and other such atypical ‘sins.’⁸³ The existence of these passions creates a ‘disposition’ that sets humanity onto ‘a course to nonexistence,’⁸⁴ meaning corruption and death. Maximus warns that ‘we must never think that the creator of nonexistence is God,’⁸⁵ because following Dionysius, he believed all evil, including death, to be a distancing of oneself from God’s grace—putting the onus on the fallen will of humanity as its cause.

In order to understand Maximus’ view of prelapsarian willing vis-à-vis postlapsarian, gnostic willing, one must review his predecessors. Irenaeus of Lyons describes prelapsarian will as ‘free and self-controlled’⁸⁶ having ‘no comprehension and understanding of things that are base.’⁸⁷ For this reason, Adam’s fall was the result of being ‘beguiled by another under the pretext of immortality,’⁸⁸ as he could not willingly ‘conceive and understand anything of that which by wickedness through lusts and shameful desires is born in the soul.’⁸⁹ Gregory of Nyssa concurs, describing prelapsarian human will as having ‘freedom from passion, blessedness, alienation from all evil,’⁹⁰ not being ‘subject to flux and change.’⁹¹ And so, Adam’s fall was via deception, ‘for man would not have been deceived by manifest evil.’⁹²

Maximus clarifies the preceding by asserting that the quality of postlapsarian will that is fallen is its ‘gnomic,’⁹³ or ‘free,’ quality. Maximus means two things by ‘free’ or

⁸³ Maximus Constas, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2018, 85. (*Questions of Thalassius*, Prologue 1.2.15)

⁸⁴ Nicholas Constas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume I*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2014, 411. (*Ambiguum* 20.2)

⁸⁵ Nicholas Constas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume II*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2014, 151-153. (*Ambiguum* 42.16)

⁸⁶ Armitage Robinson, *The Demonstration of the Apostolic Preaching by St. Irenaeus, Bishop of Lyon*. New York, The Macmillan Co, 1920, 41. Cf Theophilus of Antioch, *To Autolycus*, Book II, Chapter 27.

⁸⁷ *Ibid.*, 42.

⁸⁸ Irenaeus, *Against Heresies*, Book III in Alexander Roberts and James Donaldson, *Ante-Nicene Fathers, Volume 1: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1995, 457.

⁸⁹ Robinson, 42.

⁹⁰ Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, in Philip Schaff and Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 5: Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1995, 390.

⁹¹ *Ibid.*, 406.

⁹² *Ibid.*, 395.

⁹³ Maximus’ doctrine of gnostic will is discussed in Paul M. Blowers, ‘Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity’, *Union Seminary Quarterly Review* 63, 2012, 44-52.

‘gnomic will.’ First, ‘Adam’s natural power of free choice was corrupted first... the fall of free choice from the good toward evil became the first and blameworthy sin.’⁹⁴ Therefore, gnostic will originally had a ‘purely natural,’ prelapsarian mode ‘always molded and moved by his divinity’⁹⁵ not ‘deliberating in a manner like unto us, having doubt and opposition.’⁹⁶ But Adam, being deceived, chose something bad, thinking it was good. This was only possible because he employed his imagination,⁹⁷ something which permitted the entrance of Satan’s ‘assault’ of temptation into his mind.⁹⁸ By nature, the prelapsarian mind was incapable of conceiving anything sinful, so the imagination was necessary to literally invent evil. Once this evil was invented, this distorted human willing away from its natural inclination towards God (which ensures divinization and vivification) to ‘the corruption of free choice... resulting in the condemnation and dissolution of nature.’⁹⁹ Maximus denies that Christ has a gnostic will, dismissing it as something typical of ‘sinful man.’¹⁰⁰

Maximus also asserts discretionism: ‘[W]hen the Word of God appeared to us through the flesh and became perfect man but without sin,’ he ‘in the flesh of Adam willingly bore only the punishment of Adam’s nature.’¹⁰¹ Maximus carefully explains that, ‘[i]n becoming flesh, the Savior did not in any way assume sinful passion or corruption into Himself, but He accepted their consequences’¹⁰² and ‘that they were not the results of natural necessity, as they are with us, but in His case it was just the opposite.’¹⁰³ The Council of Constantinople III endorsed this view in detail.¹⁰⁴ Maximus, like Theodosios, teaches that the Lord assumed these things from Mary ‘as if

⁹⁴ Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 241. (*Question of Thalassius* 42.2)

⁹⁵ Maximus’ *Opusculum* 7 quoted in Price et al., *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 98.

⁹⁶ Joseph P. Farrell, *Disputations with Pyrrhus - St. Maximus the Confessor*. Waymart, PA: St Tikhon’s Monastery Press, 2014, 82. (*Disputation with Pyrrhus*, Paragraph 87) It should be noted the plural in the title ‘disputations’ is a typo made by the typesetter.

⁹⁷ This is portrayed as the literal creation of mental images which act upon sensory perception.

⁹⁸ Heidgerken, *The Christ and the Tempter*, 159-160, 164. Cf. Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 245. (*Question of Thalassius* 21.4)

⁹⁹ Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 445. (*Question of Thalassius* 61 Scholia 1)

¹⁰⁰ Farrell, *Disputations with Pyrrhus*, 103. (*Disputation with Pyrrhus*, Paragraph 152).

¹⁰¹ Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 439. (*Question of Thalassius* 61.8) Cf. *Ibid.*, 446, 455, 55. (*Questions of Thalassius* 61 Scholia 5, 62.8; 65 Scholia 34) Conostas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume I*, 27, 49, 57-59. (*Ambigua* 4.6; 5.18; 5.26)

¹⁰² Conostas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume II*, 127-129. (*Ambiguum* 42.4)

¹⁰³ Conostas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume I*, 47. (*Ambiguum* 5.15)

¹⁰⁴ Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*, 186-187.

He were responsible for sin.¹⁰⁵ The *Great Euchologion* dogmatically affirmed this in the eighth-century: he ‘took our whole fallen (*peripeptwkota*) human nature from the pure and virginal blood of the only immaculate and pure Virgin.’¹⁰⁶

The Damascene expounded the same anthropology in his *Exposition of the Orthodox Faith*. The Fall results in corruption and death as a necessary consequence, for ‘death is the work rather of man, that is, its origin is in Adam’s transgression, in like manner as all other punishments.’¹⁰⁷ When Adam turned ‘his mind away from his Author, I mean God, his fate was to be corruption, and he was to become subject to passion instead of passionless, and mortal instead of immortal,’¹⁰⁸ resulting in humanity being ‘stripped of grace...and made subject to corruption.’¹⁰⁹ Before this, Satan could not tempt Adam by ‘inward thoughts’ and had to tempt him outwardly, as prelapsarian free choice was always, by nature, directed towards natural goods.¹¹⁰ By accepting an outward temptation (likely perceived as something good),¹¹¹ Adam permitted ‘the assault of the wicked one, that is the law of sin’ to settle in ‘our flesh,’ so that Satan’s

¹⁰⁵ Conostas, *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume II*, 124-125. (*Ambiguum* 42.3) states in the Greek: Κατ’ ἀμφῶ Γάρ ταῦτα μέρη ἡμῶν ἐκ μερῶν συνετέθη *kat’ amphō gar tauta mēri hēmōn ek merōn synnethēti*. The preceding states that the Lord was ‘compounded...out of these conditions of ours’ and then follows the Greek words Γάρ ταῦτα, which literally means ‘because [of] the her.’ The inclusion of the definite article clarifies this is an explicit reference to the Theotokos.

¹⁰⁶ The prayer continues: ‘I confess that He assumed all our human blameless passions that constitute our nature, excepting sin...He underwent them not of necessity as in our case.’ Quoted in Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*, 182. The same prayer is used by Byzantine Catholics to this day. See Council of Hierarchs of the Byzantine (Ruthenian) Metropolitan Church of Pittsburgh, ‘The Ordination of a Bishop’, 2013, https://mci.archpitt.org/arch/Ordination_Bishop.html.

¹⁰⁷ Philip Schaff and Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 9: Hilary of Poitiers, John of Damascus*. Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1995, 41b. (*Exposition of the Orthodox Faith*, Book 2, Chapter 28) Cf. *Ibid.*, 82b. (Book 4, Chapter 13)

¹⁰⁸ *Ibid.*, 43b. (Book 2, Chapter 30)

¹⁰⁹ *Ibid.*, 45b. (Book 3, Chapter 1)

¹¹⁰ *Ibid.*, 68b. (Book 3, Chapter 20) The terms ‘inward’ and ‘outward’ pertaining to demonic temptation will be used as per the Damascene’s usage. Maximus speaks of temptations from ‘within’ and ‘without,’ understanding that external demonic forces excite internal appetites which *can* manifest themselves into passions. While this is an internal process according to Maximus (as pointed out by Heidgerken, *The Christ and the Tempter*, 143, 225), they do not make use of mental ‘image[s]’ (Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 145; *Question of Thalassius* 21.4). The making of these mental images are called by the Damascene ‘thoughts’ and due to Christ having no such ‘thoughts,’ (Heidgerken, *The Christ and the Tempter*, 249-250) his temptation was purely outward in this sense.

¹¹¹ Heidgerken, *The Christ and the Tempter*, 216-217. Damascene likely concurred with Irenaeus that Adam had no ‘understanding of things that are base.’

assaults now happen inwardly ‘through it.’¹¹² As a result ‘the natural and innocent passions...have entered into the life of man owing to the condemnation by reason of the transgression.’¹¹³

Due to the preceding, one may infer Damascene understood Mary’s will to be postlapsarian. He asserts that ‘she [Mary] became the home of every virtue, turning her mind away from every secular and carnal desire, and thus keeping her soul as well as her body virginal.’¹¹⁴ For Damascene, this was a feat, considering that her body was susceptible to ‘every secular and carnal desire.’ Christ’s ‘turning’ from such ‘inward’ temptations never occurred, as he was only tempted outwardly and easily ‘repulsed the assault [of temptation] and dispelled it like vapour... For no compulsion is contemplated in Him but all is voluntary.’¹¹⁵ This was because Christ ‘was not subject to death, since death came into the world through sin.’¹¹⁶ Following Maximus, the Lord’s discretionary manner of living included both the human and divine wills acting concertedly.¹¹⁷ His acceptance of aspects of the Fall ‘was not, as in our case, a matter of necessity. For He willingly and spontaneously accepted that which was natural.’¹¹⁸

Earliest Middle-Byzantine Narratives

With the preceding in mind, one can understand the anthropology implicit to the era’s dormition narratives. The earliest, by Shoemaker’s dating, is from Theoteknos of Livias.¹¹⁹ Livias was located near Mount Nebo in modern day Jordan and similar to

¹¹² Philip Schaff and Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 9*, 94b. (Damascene, *Exposition of the Orthodox Faith*, Book 4, Chapter 22)

¹¹³ *Ibid.*, 68b. (Book 3, Chapter 20)

¹¹⁴ *Ibid.*, 85b. (Book 4, Chapter 14)

¹¹⁵ *Ibid.*, 69b. (Book 3, Chapter 20)

¹¹⁶ *Ibid.*, 72b. Book 3, Chapter 27)

¹¹⁷ *Ibid.*, 57b-60b and 66b-68b. (Book 3, Chapters 14, 18-19)

¹¹⁸ *Ibid.*, 70b. (Book 3, Chapter 23) Cf. *Ibid.*, 72b. (Book 3, Chapter 28)

¹¹⁹ Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 65. Brian Daley disagrees with this dating in *On the Dormition of Mary*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998, 12. Iverites dates the homily as early as the 640s in ‘Christological and Ecclesiological Narratives in Early Eighth-Century Greek Homilies on the Theotokos.’ 260-261. Both scholars’ dating is contingent upon the notion that Theoteknos cannot be dated before the clarification of dyothelite doctrine. It should be emphasized that the use of two-will language is not sufficient in of itself to date a document, as it exists as early as the fourth and fifth centuries. See Athanasius, *Sermon on ‘Now is my soul troubled’*, ACO² II/2, p. 774, 28–30 in Price et al, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 324; Gregory Nazianzen Oration 30:18 in *Ibid.* 324; John Chrysostom, *De consubstantiali*, PG 48. 766 in *Ibid.* 326; Ambrose, *Esposition of Luke X. 60*, CCSL 14, 363, in *Ibid.*, 318; Cyril, *Thesaurus* 24, PG 75. 397A in *Ibid.*, 330; Augustine, *Enarr. in ps. 100.6*, *Ibid.*, 321; Leo the Great, *ep. 165*, ACO II. 4, p. 117, 25–6, in *Ibid.* 322.

Jacob of Serug's hymn, the narrative itself 'consists more in panegyric than in the complex narrative details that characterize the earliest Dormition apocrypha.'¹²⁰ The narrative asserts that Mary was the pioneer for all women who were "'saved through childbearing.'"¹²¹ This has Mariological implications consistent with the Mariologies of Jacob and Ephraim who asserted that Mary was 'saved' by a spiritual baptism during the annunciation.¹²² Theoteknos asserts that due to the incarnation: '[Mary] found what Eve had lost, [and] she has found what Adam was deprived of, because of his disobedience.'¹²³

John of Thessalonica¹²⁴ wrote a narrative admittedly based upon details found in earlier homilies.¹²⁵ Therein he refers to tollhouses, with Mary's friends dismissing her trepidation.¹²⁶ One can almost hear John's voice in their words, trying to explain away this seemingly embarrassing detail. The high Mariology of seventh-century Greece rendered the suggestion that Mary would have to give any account to demons as unbefitting. Not surprisingly, all future homilies omit this detail. Nevertheless, Peter (in Mary's presence) reflects upon her impending death by stating that 'God cast Adam [from Eden] into this world. Under his displeasure, then, and in a kind of exile, we live in it, but we will not be allowed to remain in it...the stern messenger will be sent to us—namely, death.'¹²⁷ This implies that Mary's death was due to original sin.

The last Byzantine dormition narrative potentially penned before the prevalence of Islam, is ascribed to Modestus of Jerusalem.¹²⁸ It contains one relevant statement: 'because she is the glorious mother of Christ', Mary was raised 'from the grave and [the Lord] took her to himself in a way known only to him,'¹²⁹ referring to her assumption. Though one cannot infer much from the preceding, the implication is that Mary was subject to death, but by grace she was assumed.

¹²⁰ Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 65.

¹²¹ Daley, *On the Dormition of Mary*, 71; cf 1 Tim 2.15.

¹²² See footnotes 72 and 74. Cf Leo, *Sermon 24*, Chapter 3; Augustine, *Against Julianus*, Book 4, Paragraph 122.

¹²³ Daley, *On the Dormition of Mary*, 77.

¹²⁴ Shoemaker dates the homily from A.D. 610-649. See Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 35.

¹²⁵ Daley, *On the Dormition of Mary*, 47. There is particular dependence upon Ps-John's narrative. See Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 33.

¹²⁶ Daley, *On the Dormition of Mary*, 52.

¹²⁷ *Ibid.*, 61.

¹²⁸ The homily's dyothelism makes late 7th or 8th century dating preferable to scholars. See Daley, *On the Dormition of Mary*, 15. See footnote 118 for a potential pitfall to this method of dating.

¹²⁹ *Ibid.*, 100.

The ‘Big Three’ Dormition Narratives of Middle Byzantium

After the rise of Islam, the ‘big three’ of dormition homilists (Andrew of Crete, Germanus of Constantinople, and Damascene) wrote their narratives in the tail-end of the monothelite controversy. These men were contemporaneous with each other, with tradition and scholarship bearing out they potentially had made each other’s acquaintance.¹³⁰ One would expect that Andrew and Germanus ascribed to Damascene’s anthropology. When one reads their homilies, one begins to recognize ‘a striking difference between the pre-Islamic dormition apocrypha and homilies, and the middle Byzantine homilies that followed’ as they are ‘are more encomiastic and less narrative than their predecessors: they very briefly and cautiously sketch the narratives of the ancient traditions, replacing their detail with much theological reflection and rhetorical praise of the Virgin.’¹³¹ In other words, they are theologically rich but cautious in their presentation of ‘historical’ narrative elements which compromised Mary’s integrity. Nevertheless, ‘they should not be understood to be affirming the Immaculate Conception in the Western sense.’¹³²

Due to the fact that Damascene’s narratives are the most contextualized (thanks to his *Exposition*), his dormition narratives are discussed first. The narratives cite Mary’s purification during the annunciation,¹³³ a detail consistent with the writings of Jacob and Theoteknos. Reynolds infers Damascene understood the significance of this event identically, ‘suggest[ing] she had some trace of original sin.’¹³⁴ Damascene refers to her

¹³⁰ Andrew of Crete and Germanus both signed ‘an edict by the emperor Philippikos Bardanes that rejected the decisions of the Sixth Ecumenical Council’ which reveals both were part of the same faction within the Church at the time. See Mary B. Cunningham, “‘Visual Thinking’ and the Influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the Homilies and Hymns of Andrew of Crete’, in Francesca Dell’Acqua Sergio (ed.), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*. Cham, Switzerland: Springer Nature, 2020, 213. Tradition also asserts that Andrew of Crete and Germanus met at the Council of Constantinople III. They might have also met during their travels. The Damascene mentions the Theotokos’ exceptionally short height (Daley, *On the Dormition of Mary*, 198), indicating he visited her tomb. He was also a monk in Jerusalem for a time. See Virginia M. Kimball, *Liturgical Illuminations: Discovering Received Tradition in the Eastern Orthros For Feasts of the Theotokos*. Bloomington, Indiana: AuthorHouse, 2010, 301. Likewise, Andrew of Crete references the tomb being empty, perhaps indicating firsthand knowledge from a visit there. (Daley, *On the Dormition of Mary*, 146.) Additionally, Andrew was a monk for a time in Jerusalem. See Mary B. Cunningham, *Wider than Heaven: Eighth-century Homilies on the Mother of God*. Yonkers, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2008, 23.

¹³¹ Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption*, 26.

¹³² Reynolds, *Gateway to Heaven*, 339.

¹³³ Daley, *On the Dormition of Mary*, 185, 205.; Cf. 46b. Schaff and Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 9*, 94b. (*Exposition of the Orthodox Faith*, Book 3, Chapter 2)

¹³⁴ Reynolds, *Gateway to Heaven*, 342.

original sin in passing. He asserts that ‘Adam and Eve’ told Mary, ‘You inherited from us a corruptible body.’¹³⁵ Elsewhere: ‘Behold the virgin, daughter of Adam and Mother of God, because of Adam she commits her body to the earth.’¹³⁶ Nevertheless, the Damascene treats the topic of Mary’s corruption delicately. Her corruption is implied in passing statements: her body ‘grows more frail each day’¹³⁷ and (in a reference from the now-lost *Euthymiac History*) she was given ‘the gift of incorruptibility...with a change of state even before the common, universal resurrection.’¹³⁸ The Damascene asserts a thematic parallelism: as Christ kept her incorrupt in birthing, He also keeps her body from corrupting.¹³⁹ Despite being ‘a daughter of old Adam,’ she *in some sense* voluntarily underwent ‘the ancestral trial.’¹⁴⁰

Mary’s susceptibility to passions is also treated delicately: ‘Mary has shaken off all the assaults of passion.’¹⁴¹ Due to his lack of qualification, one may infer he presumes these to be inward, postlapsarian assaults. After all, ‘She avoids all impurity and turns away from the morass of our passions.... she flees from our impure thoughts... she shuns wicked and frivolous talk.... She rejects vainglory.’¹⁴² These are references to inward assaults of sinful passions, not outward assaults/temptations towards natural goods which prelapsarian humanity experiences. One cannot imagine Damascene ascribing the same to Christ, who as ‘assault[d] from without, not by thoughts prompted inwardly, just as it was with Adam.’¹⁴³

According to Reynolds, Germanus likewise taught that Mary ‘was subject to the law of death imposed on all decedents of Adam.’¹⁴⁴ Germanus asserts Mary has ‘mortal cracks caused by the fall.’¹⁴⁵ She ‘was subject to the laws of natural necessity’ as she ‘had a body just like one of us, and therefore... could not escape the event of death that is common destiny of all human beings.’¹⁴⁶ Similar to Damascene, he only cautiously discusses her corruptibility. For example, Germanus juxtaposes two conflicting ideas without resolution. On one hand, Mary’s flesh never corrupted, because ‘it was truly

¹³⁵ Daley, *On the Dormition of Mary*, 212.

¹³⁶ *Ibid.*, 236.

¹³⁷ *Ibid.*, 198.

¹³⁸ *Ibid.*, 225.

¹³⁹ *Ibid.*, 195. Cf. *Ibid.*, 207, 218.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 206.

¹⁴¹ *Ibid.*, 207.

¹⁴² *Ibid.*, 223.

¹⁴³ Philip Schaff and Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 9: Hilary of Poitiers, John of Damascus*. Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1995, 69b. (*Exposition of the Orthodox Faith*, Book 3, Paragraph 20)

¹⁴⁴ Reynolds, *Gateway to Heaven*, 303.

¹⁴⁵ Daley, *On the Dormition of Mary*, 171.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 158.

fitting that your body, which had been the dwelling of God, should not be bound within the limits of death's mortal decay.'¹⁴⁷ Yet, when she died her body 'had become hard and shriveled in decay.'¹⁴⁸ How could Mary go from incorruptible to 'shriveled in decay' in what seems to be a space of approximately 24 hours¹⁴⁹ between her death and assumption? The answer is that both are, in the words of Germanus himself, exaggeratory 'verbal self-indulgence.'¹⁵⁰ Mary '*should not*' decay due to grace, but she clearly experienced a *touch* of this due to the Fall. Weeding through the 'verbal self-indulgence,' one perceives Germanus understood Mary to have a postlapsarian, gnomic will. Mary is consoled that she is 'leaving behind the corruptible world with all its desires' and that 'demands of the flesh will no longer disturb' her as in heaven there is 'a fuller life...[with] delights free of passion' and 'freedom from distraction.'¹⁵¹ Due to Germanus' cautious tendencies, the fact he is being euphemistic reveals he is obscuring something which can be put too brusquely. Mere blameless passions would not fit the bill. He likely concurred with Damascene that Mary turned from blameworthy passions.

Andrew of Crete's narratives contain similar details. Concerning the Fall, due to a 'sentence from our creator,' Andrew asserts 'it is the necessary lot of all human beings to die once.'¹⁵² Additionally, humanity is in 'bondage' to 'decay,'¹⁵³ because 'corruption [is] sowed by disobedience.'¹⁵⁴ Christ shows the 'marks of our nature,' but this is a matter of discretionism as he 'accepted even the experience of corruption.'¹⁵⁵ He 'chose to be held by the same bonds that hold us.... he was himself above both suffering and destruction.'¹⁵⁶ This is contrasted with mankind, because 'we have received our immortal being and have been created anew not in our nature, but only by the gift of grace.'¹⁵⁷ Christ 'paid the common debt proper to our nature,'¹⁵⁸ because the 'death we freely chose in disobedience' was 'destroyed...by his obedience.'¹⁵⁹

The preceding gives the reader the context to understand precisely Andrew understood Byzantine anthropology. When invoking Mary, he is more cautious than

¹⁴⁷ Ibid., 166. Cf. Ibid., 157, 173, 175.

¹⁴⁸ Ibid., 169.

¹⁴⁹ Ibid., 175-176.

¹⁵⁰ Ibid., 166.

¹⁵¹ Ibid., 170.

¹⁵² Ibid., 118.

¹⁵³ Ibid., 117.

¹⁵⁴ Ibid., 140.

¹⁵⁵ Ibid., 118.

¹⁵⁶ Ibid., 119.

¹⁵⁷ Ibid., 118.

¹⁵⁸ Ibid., 139.

¹⁵⁹ Ibid., 140.

Damascene and Germanus, employing exaggeratory ‘verbal regatta.’¹⁶⁰ Mary was neither ‘born, nor... live[d] by rules foreign to those of our nature.’¹⁶¹ If one consistently applies Andrew’s usage of the term ‘nature,’ Mary was ‘born’ with ‘our’ postlapsarian nature. Concerning the word ‘rules,’ this is a reference to the ‘law of nature,’ which reigns after the Fall, ensuring passions and corruptibility: ‘[T]he Mother of God, without altering anything of the laws of our nature, obeyed the law laid upon us and completed her life in the flesh under the same conditions as we do.’¹⁶²

Though Andrew believed Mary was ‘born’ with ‘our nature,’ her conception and whole subsequent life was exceptional. Concerning Mary’s dispassionate conception, Andrew comments in his *Homily on Joachim and Anna* that the latter was ‘not corrupted in her womb.’¹⁶³ Contemporary theologians, including the Damascene and Germanus, likewise viewed the relations of Joachim and Anna as dispassionate.¹⁶⁴ Andrew portrays Mary as exhibiting the effects of the Fall—but in a *different* way as she was not born as a result of sinful lust. Being born dispassionately, Mary likewise lived dispassionately. Andrew compares her continual purification to Isaiah’s, as she ‘attained the highest degree of freedom from passion,’ by ‘bid[ding] farewell to the lusts of the flesh’ and ‘all friendship and commerce with this material world.’¹⁶⁵ Mary’s will, through cooperating with God’s, undid the Fall and effected her salvation. Hence, in his treatment of her voluntary death he asserts ‘she fell into a natural sleep and tasted death, but did not remain held by it; [she] simply followed the laws of nature,’ because she ‘is clearly both human and more than human... she kept the same law of nature that we must keep, yet in a way not like us but beyond us, it seems, and beyond the reason for which we are forced to suffer it... death and bodily decay held power over her.’¹⁶⁶ Reynolds understands this to mean that Mary died as ‘human nature was condemned as a result of the Fall’ and this ‘sentence’ was not ‘removed by Redemption.’¹⁶⁷

¹⁶⁰ Ibid., 145.

¹⁶¹ Ibid., 108.

¹⁶² Ibid., 112-113.

¹⁶³ Cunningham, *Wider than Heaven*, 99.

¹⁶⁴ Eirini Panou, ‘The Theological Substance of St Anna’s Motherhood in Byzantine Homilies and Art’, in Thomas Arentzen and Mary B Cunningham (eds.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 62-76. Cf Damascene, *Oration on the Nativity*, Chapter 2; 6; Germanus, *Oration on the Annunciation*, Chapter 3; and Cosmas Vestitor, *Sermon on Joachim and Anna*, Chapter 3.

¹⁶⁵ Daley, *On the Dormition of Mary*, 107-108. Cf Parker, *The Works of Dionysius the Areopagite*, 123-124.

¹⁶⁶ Daley, *On the Dormition of Mary*, 121-122.

¹⁶⁷ Reynolds, *Gateway to Heaven*, 304.

Maximus' the Confessor's *Life of the Virgin*

There is debate over whether Maximus' *Life of the Virgin* is pseudonymous or not.¹⁶⁸ It contains a higher mariology than John of Thessalonica's narrative,¹⁶⁹ a thorough understanding of Maximus' anthropology and Christology, and a less cautious tone than the early eighth century homilists such as Damascene. Therein, Maximus forthrightly invokes her 'grief and doubt' at the cross, noting she needed 'healing and consolation' from God.¹⁷⁰ He also explicitly contrasts Mary's suffering with Christ's, invoking the doctrine of discretionism:¹⁷¹ '[S]he suffered more than him and endured sorrows of the heart: for he was God and Lord of all things, and he willingly endured suffering in the flesh. But she possessed the frailty of a human being and a woman and was filled with such love toward her beloved and desirable son.'¹⁷² This 'frailty' explains her death: 'She was buried as one of the dead according to the order [law] of nature.'¹⁷³

Additionally, Christ is the only human without 'original sin' by virtue of his birth:

¹⁶⁸ Most favor the pseudonymity of Maximus' *Life of the Virgin* and a ninth-tenth century dating, see Christos Simelidis, 'Two Lives of the Virgin: John Geometres, Euthymios the Athonite, and Maximos the Confessor,' *Dumberton Oaks Papers* 74, 2020, 125-159; Phil Booth, 'On the Life of the Virgin Attributed to Maximus Confessor,' *The Journal of Theological Studies* 66:1, 2015, 149-203; and Maximos Contas, 'The Story of an Edition: Antoine Wenger and John Geometres; Life of the Virgin Mary' in Thomas Arentzen and Mary Cunningham(eds.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 327. If one follows Van Esbroeck's thesis, the source is authentically ascribed. See Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, 73. See also Shoemaker's detailed defense in 'The (Pseudo?-)Maximus Life of the Virgin and the Byzantine Marian Tradition,' *The Journal of Theological Studies* 67:1, 2016, 115-142.

¹⁶⁹ Maximus' narrative contains no reference to tollhouses and lauds Mary more profoundly than John of Thessalonica, asserting she had 'no desire of passion at all' in 'her heart and mind...she was greater and more exalted than all human nature.' See Stephen J. Shoemaker, *The Life of the Virgin*. Bodmin, Cornwall: Yale University Press, 2012, 54.

¹⁷⁰ Ibid., 81. Earlier saints such as Cyril of Alexandria taught the same. See Pusey and Randell, *St Cyril of Alexandria Commentary on John. Vol. 2.*, 633-635.

¹⁷¹ Maximus applies discretionism in an interesting sense, teaching that Christ voluntarily permitted his human nature ignorance for a time, because 'it did not seem fitting to make his wisdom manifest without respect to age.' See Shoemaker, *The Life of the Virgin*, 88. In *Questions and Doubts*, Maximus taught that 'his humanity know[s] all things.' Quoted in Hatzidakis, *Jesus: Fallen?*, 366.

¹⁷² Shoemaker, *The Life of the Virgin*, 101.

¹⁷³ Ibid., 153. Maximus only faintly implies the Theotokos' voluntary death in Ibid., 136, likely betraying a view that her voluntary death was only possible by grace, while the Lord's was exempt from death and died according to his will(s) alone.

the fruits of other women were under the curse from the original sin of Adam and Eve, and by carnal marriage and the corruption of sin they entered into the world. But the fruit of your womb alone is blessed, for he was conceived neither by the seed of a man nor by the corruption of sin, but without seed and in incorruption he put on flesh from you.¹⁷⁴

Christ was the ‘only one child that is first-born and holy before the Lord,’ because his ‘conception took place not through desire and the male seed’ and without ‘corruption and pain.’¹⁷⁵ This concurs with Maximus’ comments elsewhere, where pleasurable carnality is the result of the Fall and propagates its painful effects.¹⁷⁶ The narrative asserts Mary experienced ‘unimaginable suffering’ and ‘ignorance’ in contrast to Christ who ‘knew everything that would come upon him’ and ‘suffered as much as his authority wished.’¹⁷⁷ This assumes Maximus’ pleasure-pain and gnomic willing paradigms. The preceding may explain the intent behind the elucidation of the doctrine of Mary’s dispassionate conception. It permitted her to be fallen (due to pain in birth), yet exceptional (due to a lack of pleasure in conception), making sense of the disparate hagiographic details.

Narratives in the Wake of the Christological Controversies

After the last major Christological controversy in the seventh century, anthropological concerns within the narratives¹⁷⁸ changed emphasis. Theodore the Studite’s late-eighth century narrative only briefly refers to the Fall: ‘Long ago, death took charge of the world through our ancestor Eve; but it now has engaged in combat with her blessed daughter and has been beaten away, conquered by the very source from whom it had received its power.’¹⁷⁹ Christ by being ‘the cause of her conceiving’ and preserving her virginity had effected the end of hereditary ‘death.’¹⁸⁰

John Geometres’ tenth-century narrative¹⁸¹ poses interpreters difficulties due to its style. Mimouni notes that its genre is ‘somewhere between hagiography and

¹⁷⁴ Ibid., 57.

¹⁷⁵ Ibid., 76.

¹⁷⁶ Conostas, *On Difficulties in Sacred Scripture*, 148-149, 447 (*Questions of Thalassius* 21, Scholia 4 and 61, Scholia 10); Ibid., *On the Difficulties of the Church Fathers: Volume II*, 111. (*Ambiguum* 41.7)

¹⁷⁷ Shoemaker, *Life of the Virgin*, 105.

¹⁷⁸ This article does not discuss the late-middle-Byzantine narratives of Kosmas Vestitor, Epiphanius of Kallistratos, and Symeon the Metaphrast’s as they either do not have critical editions or translations in ‘living’ languages.

¹⁷⁹ Daley, *On the Dormition of Mary*, 250.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Antoine Wegner, *L’Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, *Études et documents* Paris: Institut Français d’études byzantines, 1955, 364-415. M.

homiletics.¹⁸² The narrative asserts doctrine amidst its own peculiar ‘verbal regatta,’ similar to earlier middle-Byzantine homilies. Concerning anthropology, of particular note are the 47th to 49th paragraphs of the text.¹⁸³ Therein, it is said ‘[s]he was buried mortal coming forth from the mortals,’ because ‘her own nature’ manifests that of one’s fallen ‘parents.’¹⁸⁴ Similar to earlier narratives, Mary’s exemption from corruption is credited to her incorrupt childbearing,¹⁸⁵ a gift of grace she has ‘no natural right to.’¹⁸⁶ This grace does not undo the Fall: ‘in honouring this migration of the privilege of incorruption, I [Geometres] do not deny the natural corruption which results from death.’¹⁸⁷

Anticipating the Palamites, Geometres infers that this exemption from corruption and her assumption is the result of *theosis*, becoming God by grace: ‘she was transported inasmuch as she was a god by grace.’¹⁸⁸ This was something she attained to by self-denial,¹⁸⁹ ostensibly understood to be cooperation with divinizing grace. He asserts this is common with all Christians,¹⁹⁰ who look forward to their ‘own... incorruptibly and divinization.’¹⁹¹ By honoring Mary ‘I honour rather myself... as a mortal I generate a veritable God; this is why, from mortal, I become truly God.’¹⁹²

In the wake of the Christological controversies, the aforementioned concern about how the dormition illustrates *theosis* entirely takes over. This is because the Christology taught that Christ’s flesh is deified as a default (he is the Word made flesh), while Mary

Maxime translated the French into English for the purposes of this article and his translation is simply cited under Geometres’ name by paragraph so that scholars can compare the English here with both Wegner’s translation and the Greek itself. At this time, Maximos Conostas’ translation into English is not yet published.

¹⁸² Maximos Conostas, ‘The Story of an Edition: Antoine Wenger and John Geometres’ Life of the Virgin Mary’, in Thomas Arentzen and Mary B Cunningham (eds.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 326

¹⁸³ The exception may be a passing reference to Mary having ‘such a pain in the passion [of Christ]’ that Geometres could not conceive ‘how could she not die from it’. Such a reference presupposes a proclivity to excessive blameworthy passions that required grace to temper. This is similar to Maximus’ treatment of Mary’s grief covered in a preceding section. See John Geometres, *Life of the Virgin Mary*, Paragraph 20.

¹⁸⁴ Ibid., Paragraph 47.

¹⁸⁵ Ibid., Paragraph 48.

¹⁸⁶ Ibid., Paragraph 49.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., Paragraph 47.

¹⁸⁹ Ibid., Paragraph 60.

¹⁹⁰ Ibid., Paragraph 61.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid., Paragraph 49.

and all the saints are divinized by grace—understood to be a direct participation in God’s energies, not his essence.¹⁹³ The import of the preceding upon theosis is that inasmuch as saints become ‘God,’ they receive ‘purification’ (greater participation in God’s energies) in the sense Dionysius expounded. Mary is set apart in that she received the ‘full dose’ of divinization at the incarnation due to her completely cooperating/energizing with God. This ‘cleansed’ her body ‘from the original sin.’¹⁹⁴ The cooperation of the human will with the divine, exemplified in asceticism, is necessary to attain to theosis through a discipline called ‘hesychasm.’¹⁹⁵ Gregory Palamas stated that the ‘Virgin Mary, [was] the first and most perfect hesychast.’¹⁹⁶ Streza observes, ‘Through this hesychast experience, the Virgin has perfected her message for humanity, resembling God through deification.’¹⁹⁷

With the preceding in mind, one can understand Palamas’ treatment of the dormition in *Homily 37*. He portrays Mary as exceptional in her divinized state and a mediatrix between humanity and God.¹⁹⁸ No one has loved or cooperated with God ‘more than His Mother.’¹⁹⁹ As a true ascetic, ‘she led a most strenuous manner of life,’²⁰⁰ enabling her to enjoy ‘nourishment such as even Adam did not succeed in tasting.’²⁰¹ But, that ‘she might prove to be his daughter... she yielded a little to nature.’²⁰² Mary attained to *theosis* by cooperating with God’s grace, rendering herself incapable of death. She was so holy at the age of three that ‘she seemed not to bear our flesh’ and after the incarnation she ‘became supremely perfect,’ making her death inconceivable,²⁰³ though he repeatedly affirms her death elsewhere.²⁰⁴ ‘Verbal regatta’ aside, Palamas affirms Mary did ‘bear our [fallen] flesh,’ because he was a discretionist and was careful

¹⁹³ The energy-essence distinction and the surrounding controversy is covered in David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 221-263. See also Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

¹⁹⁴ Dan Streza, ‘The Mother of God – A Prototype of Hesychast Life – the exceptional point of view of St. Gregory Palamas’, *Revista Teologica*, 2, 2017, 133.

¹⁹⁵ For more information on how hesychasm works and its relation to the energy-essence distinction see Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1976, 196-235.

¹⁹⁶ Streza, ‘The Mother of God’, 145.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 144.

¹⁹⁸ Christopher Veniamin, *Saint Gregory Palamas: The Homilies*. Dalton, PA: Mount Thabor Publishing, 2009, 293-294. Cf Geometres, *Life of the Virgin Mary*, Paragraph 63.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 293.

²⁰⁰ *Ibid.*, 290.

²⁰¹ *Ibid.*, 289.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, 291.

²⁰⁴ *Ibid.*, 478-480.

to qualify similar statements when invoking Christ. In *Homily 58* Palamas explains that the Lord ‘put on our fallen nature through His birth,’ but is not ‘subject merely to the utter poverty of being born in a wretched cave, but right from the very start, while still in the womb, He accepts the final condemnation of our nature.’²⁰⁵ This was due to Him being ‘conceived without passion...[and] pleasure’²⁰⁶ as ‘[i]f He had been born from seed, He would not have been a new man and, being part of the old stock, and inheriting that fall.’²⁰⁷ Rather, according to *Homily 5*, ‘He took upon Himself our guilty nature from the most pure Virgin.... He did not receive from us a [postlapsarian] human person, but assumed our [postlapsarian] human nature.’²⁰⁸

Marian postlapsarianism can also be inferred in Nicholas Cabasilas’ nativity and dormition narratives. Cabasilas’ hesychastic narratives teach that Mary benefitted from her parents’ dispassionate conception. According to Tsirpanlis, ‘Mary’s “synergy” or cooperation with God’s grace and economy of salvation began with the virtuous life of her parents,’ but she still ‘was born with the original sin.’²⁰⁹ Cabasilas in his nativity narrative states, ‘she came from the earth, from the fallen human race that had given her own nature’ yet despite all of this she ‘overcame all evils from the beginning to the end’ uncovering ‘the true human nature as it was originally created’ and as a result ‘escape[d] the common disease, being just human and without receiving anything more than other men.’²¹⁰ He plainly offers theosis as the explanation for Mary’s voluntary death. The candid explanations that Cabasilas provides in his nativity narrative help to properly contextualize anthropological statements in his dormition narrative, such as Mary ‘never sinned, even though she was capable of sinning.’²¹¹ The capacity to sin betrays Mary’s postlapsarian state. Concurring with Tsirpanlis, Veniamin notes, it ‘is certainly beyond dispute... that nowhere in the theology of St. Nicholas Cabasilas is the immaculate conception accepted, mentioned or inferred.’²¹²

Conclusion

Byzantine dormition narratives spanning more than a millennium, contain consistent anthropological details: Mary’s inheritance of death from the Fall, her exemption from bodily corruption, and a voluntary death. This agreement over details

²⁰⁵ *Ibid.*, 480.

²⁰⁶ *Ibid.*, 477.

²⁰⁷ *Ibid.*, 481.

²⁰⁸ *Ibid.*, 34.

²⁰⁹ Constantine Tsirpanlis, ‘The Mariology of Nicholas Cabasilas’, *Marian Studies* 30, 1979, 98. Cf Geometres, *Life of the Virgin Mary*, Paragraph 64.

²¹⁰ *Ibid.*, 93.

²¹¹ *Ibid.*, 101.

²¹² Christopher Veniamin, *The Orthodox Understanding of Salvation: ‘Theosis’ in Scripture and Tradition*. Dalton, PA: Mount Tabor Publishing, 2013, 59.

Patrick Truglia

crosses over sectarian lines: from Gnostic, to miaphysite, to standard Orthodox treatments. It is clear that Christological concerns had anthropological import on how these narratives discussed the preceding details, even as soteriological interests took over during the Palamite controversy. As a result, the differences between the postlapsarian flesh of the Theotokos as compared to the Lord's prelapsarian flesh (which only assumed postlapsarian aspects due to his discretionary manner of living) was either explicitly delineated, such as by Maximus, or otherwise presumed. Hopefully, scholarship can apply the lens of Christology upon sources outside of the Byzantine *ecumene*, particularly in the West. This will help identify how the western understanding of Mariology diverged from the Byzantine consensus — and what differing anthropological assumptions were made as a result.

Sexuality and Procreation in the Paradisiacal and Post-Paradisiacal Condition of Man Spiritual and Moral Considerations¹

Rev. Marian-Ionuț URUSU, PhD Candidate²

Abstract:

In this article, the main goal is to point out that human sexuality has been a challenging topic for many of our church theologians, who have tried to shed light on as many aspects of it as possible. The basic idea from which they started is that the nature and meaning of sexuality must be placed in the much broader context of the history of salvation, a history that cannot be fully understood without a permanent reference to the primordial paradisiacal condition. After a brief presentation of the nature of sexuality in the garden of heaven, I will present some of the changes occurring in the dynamics of human sexuality after the fall and expulsion of the first people from heaven, as well as the importance of the Marriage Mystery in properly assuming the marital relationship.

Key words: sexuality, heaven, marriage, procreation, family;

Sexuality is one of the greatest human challenges ever, as it is deeply rooted in the biology of our nature and can influence our spiritual life depending on how we relate to it. Over time, Orthodox theology has been concerned with explaining the nature and complex role of sexuality in human existence and, at the same time, with integrating the human ontological sexual-given, in all its aspects, into an ascetic-mystical spirituality of sublimation and transfiguration of sexual energy. The vision, unanimously accepted and made explicit by the Church Fathers, is that sexuality finds its most appropriate medium for manifestation only in the conjugal union between spouses who have received God's blessing through the Marriage Mystery. In this way, the Christian family proves to be the

¹ This study was published with scientific accord of Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Teșu.

² Rev. Marian-Ionuț URUSU, PhD Candidate, redactor and secretary at Ecclesiast Publishing House, *E-mail*: - urs_marian@yahoo.com.

only place where this sexual function of man can be exercised, by assuming spiritual and moral principles defined by Orthodox spirituality, without the risk of disturbing man's communion with God. Moreover, by the grace of the Wedding Mystery, husbands receive the power to transfigure their own sexuality and make it a means of strengthening family fellowship with God through the sublime and redemptive experience of love:

“Conjugal love expresses the way in which the person comes out of loneliness and out of isolation to / with himself and makes the redemptive experience of love. For this reason, sexuality presents itself to man as the way of salvation (perfection in love) and of exceeding selfishness. In conjugal union, spouses experience self-forgetfulness and the pursuit of mutual joy. Sexuality means the total sacrifice of one's own whims and the will to impose one's own self in some way. In this way the sexuality of the spouses becomes an active principle of agapic love that cannot be reduced to the carnal aspect, but to the intuition and encounter of the other as a unique and absolute value”³.

Orthodox spirituality offers vital explanations for a lucid understanding of man's sexual nature and its role in the order of the created world, as well as numerous ascetic remedies to combat its deviant forms. Therefore, in this study I will try to answer some of the most significant questions about the nature and functions of human sexuality, by constantly referring to the writings of the fathers and theologians of our church who have delved into this subject.

Sexuality in the Paradisiacal Condition

The biblical narrative of the primordial creation shows us that the first humans were created as an expression of the love of the Holy Trinity to advance continually in full communion with God, with themselves, and with the whole cosmos in its entirety⁴. Although we know, in general, the indisputable reality of a deep communion of man with God in the garden of heaven, nevertheless the Church Fathers are reluctant to give precise, final and definitive details about the ontology of primordial human nature. This is an inciting subject, which attracts with its density of mystical meanings, but which, at the same time, is hardly accessible only to a reflective theological approach⁵. This is

³ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad, „Reflecții teologice asupra sexualității umane”, in *Teologie și Viață*, no. 9-12, septembrie-decembrie 2020, Editura Doxologia, Iași, p. 26.

⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 18: “The love of the Holy Trinity lies at the origin of the world; its finality will be eternal and blissful love in perfect union with the Holy Trinity and among one another.”

⁵ Saint Isaac the Syrian expresses very well the mysterious character of spiritual life and the incapacity of words to catch on all the subtle meanings when he says: “Silence is the mystery of

where the difficulty of approaching such a procedure for theologians of all times lies: in an existential assumption of man's primordial communion with God, accomplished through an intense ascetic and mystical effort. I believe that this is also the explanation of the fact that the most fruitful interpretations of the content of the Edenic life are offered to us by the philocal spirituality⁶. Therefore, aware of the difficulty of understanding and expressing the ontological-communion content of the Adamic existence, the Church Fathers approached this subject with a holy shyness, their mystical reflections being a starting point for new interpretations.

In this context of paradisiacal life undefinable nature, an essential issue of human anthropology arises, which has preoccupied the Church Fathers and Christian thinkers over time: primordial human sexuality and the consequences of falling in. Was there a sexual instinct in heaven? What is the primary purpose of sexuality: the birth of children or the strengthening of the marital bond through mutual communion, including the pleasure of sexual experience? The answers of the Church Fathers constitute a unitary dogmatic and spiritual vision, although some personal nuances of approach can be identified in their explanations.

Regarding the first question, it must be stated that the biblical revelation, both the Old Testament and the New Testament, does not provide explicit details about the life of the first humans in the garden of heaven. The transcendence of the Edenic state explains the limited information of the biblical authors and, at the same time, a certain hesitation of the fathers to approach this subject. Although theological research in this area is subject to risks due to the ambiguous nature of sexuality⁷, a few key points regarding the

future life. The words are the tool of this world” – Sfântul Isaac Sirul, „Epistola III, Despre tăcere”, în *Filocalia*, vol. 10, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Ed. IBMBOR, București, 2015, p. 555).

⁶ I will remind you only a few examples in this sense: Sfântul Simeon Noul Teolog, „Întâia cuvântare morală”, în *Filocalia*, vol. 6, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Ed. IBMBOR, București, 2011, pp. 137-166; Sfântul Nichita Stithatul, „Vederea duhovnicească a raiului”, în *Filocalia*, vol. 6, pp. 409-441; Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură”, în *Filocalia*, vol. 3, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Ed. IBMBOR, București, 2009, pp. 185-192; Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

⁷ The nature of this sexual ambiguity is very well expressed by: Alexander Schmemmann, *Din apă și din duh: un studiu liturgic al Botezului*, traducere din limba engleză de Alexandru Mihăilă, Ed. Sophia, 2009, p. 196-197: “After the Christian vision over the world, man’s nature, although it is fundamentally or «ontologically» good, it is fallen, not in part, so that it allows some of man’s faculties to be intact and innocent, but as a whole. And the unicity of the «sex» is that,

content of this topic can be highlighted. The question is whether sexuality and sex are a product included by God in His creation of man, and thus reflect the divine image, or whether they are natural consequences of sin that will disappear once with the establishment of God's eschatological Kingdom.

Orthodox theology firmly answers that sexuality is a constitutive part of the divine image in man, which also enters into the dynamics of achieving the likeness of God. The most common answer to this question is that the creation of human nature, in the form of a distinction between the masculine and the feminine, is an aspect of God's good creation: "So God made man; in the image of God He made him; male and female He made them. [...] Then God saw everything He had made, and indeed, it was very good" (Genesis⁸ 1:27, 31). The Savior's teaching on the life after the Resurrection also follows the same logic: "For in the resurrection they neither marry nor are given in marriage, but are like angels of God in heaven" (Matthew 22:30). The interpretation of this scriptural passage is that after the resurrection men and women will no longer marry, as the marriage bond established in this life is eternal and since the genital function will be useless in the Kingdom of Heaven, since there will be no need for procreation, so all love will eventually be directed to God. After the resurrection, sexual differentiation is not annulled, but those consequences that concern the post-paradisiacal relationship between the sexual genders, namely, sexual activity and the relations of domination and submission⁹.

According to Saint Maximus, sexual differentiation is framed in the order created by God from the beginning. From the very beginning, God created man and woman with sexual differences specific to each other, as the account of Genesis says. Falling into sin causes sexual procreation that becomes necessary in the parameters of the fallen world out of the light of grace. Vladimir Lossky, commenting on the five divisions¹⁰

being organically related with one of the greatest gifts that man was endowed with, the gift of love, it represents, *therefore*, the very concentration of tragic ambiguity, proper to the fallen nature of man. Indeed, on one hand, sex is not only the expression of love; it, in itself *is* love. Still, on the other hand, it is the expression, «the place» of man's surrender in front of animality, the place of radical fragmenting of nature and human life, of man's loss of *integrality*. Both «extremes» and «sexual draws» - *love* and *pleasure* – are inextricably mixed and it is impossible to separate or isolate them from one another. Hence, the truly antinomic character of approaching sex, by the Church, as well as of approaching the impossibility of reducing this antinomy to a simple solution, of the kind «white and black».”

⁸ The Orthodox Study Bible, Thomas Nelson Publishing House.

⁹ Pr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, traducere de PS Irineu Pop Bistrițeanul, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 98.

¹⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 388-389.

established by Saint Maximus the Confessor in the creation, says with reference to the last of them (*male-female*):

“Here, however, any theological thinking becomes confusing and can no longer be clearly expressed; two planes overlap - that of creation and that of fall - and we cannot conceive of the first other than in the faces of the second, that is, through sexuality as it was consummated in fallen nature. The true meaning of this last secret division can be seen only where sex will be overtaken in a new fullness - in mariology, ecclesiology, as well as in the Holy Mystery of Marriage or in the «angelic way» of monasticism”¹¹.

A definition of sexuality, detached from the theology of the divine image in man, will surely lead us to a reductionist understanding of it, with overwhelming spiritual and moral risks to the human being. Proof of this is the understanding of sexuality in the philosophy and culture of the modern world, which is in full process of redefining its own beliefs and values, far from any element of the Christian biblical tradition¹². One can see, in this sense, contemporary man’s desire to “unleash” sexually, with all its consequences, wanting to try sexuality as freely as possible and in various forms.

One can see, in this sense, the desire to “unleash sex” of contemporary man, with all its consequences, who wants to prove their sexuality as freely as possible and in various forms.

If, in the case of sexual differentiation, the Church Fathers say that this is the result of God’s creative act, they have a completely different view regarding the use of sexuality, about which they say that it is a consequence of the fall of the first humans. The unanimous and categorical teaching of the Fathers is that “before the fall there was

¹¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 136.

¹² This emancipation of sexuality in the contemporary society is to be enrolled into a wider approach of anthropological redefinition pleading for “man’s reductionist description through his origins and conditions of his natural existence, approached from the dominant or conjugated perspective of biology, psychology, sociology, linguistics, systems, communication etc. Man was reduced, therefore, to the elementary biological and cultural needs of his survival (food, reproduction), to the game of fundamental passions created around these needs, of economic relationships, language etc. The integratory function of Revelation was undermined by metaphysics and, afterwards, by ideology, the fatal result being the catastrophe of modern European humanism whose fragile anthropocentrism could not impede men’s mass suicide as theological and religious being, nor the horrors of “industrialized” homicide and varied dehumanizing that had invaded the current society (drugs, violence, exacerbated eroticism, consumerism) by intensely depersonalizing them”. (Diac. Ioan I. Ică jr., “«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, in Panayotis Nellas, *Omul-animat îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., ediția a 4-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, pp. 6-7).

no need for the multiplication of people to marry, *as we know reality today*.”¹³ Saint John Chrysostom says:

“After he was created, man remained in Paradise where there was no reason to marry. He really needed help, and then she was created [Eve]; however, even in these conditions, marriage was not necessary. This imperative did not appear anywhere, but they remained as they were, without marriage, living in Paradise as in heaven and enjoying the presence of God. The desire for bodily union, the birth of babies, the pains of childbirth, and all other forms of [bodily] harm were far from their souls.”¹⁴

St. Maximus the Confessor states that if Adam had not fallen, there would have been an “immaterial, deifying, and divine birth” of the human race¹⁵. Father Stăniloae comments on this statement of Saint Maximus in note 370 of *Ambigua* in a very interesting and original way, saying that:

“It may be admitted that, if Adam had not fallen, the birth of offspring into bodies would probably have been united with pure sensibility, like a kiss between children, and in this case it would have immediately been followed by a birth of their own, out of the Spirit with the will, equivalent to a certain approval of theirs, thus arising from the divine breath or from what men later were to receive through Baptism. This explanation would not indicate, in case Adam had not fallen, an annulment of the birth of the flesh, but would combine the birth of the flesh with the birth of the Spirit. Perhaps the birth of Jesus from the Virgin would show us this union between the birth of the flesh and the Spirit. [...] If man had remained in obedience to God, the spiritual birth by will would have been perpetuated by a mysterious connection with the bodily human birth. But the fall into sin has reduced men’s coming to existence to an unconscious, passive, unfree birth, with passionate consequences in their lives. Christ, being born as a sinless and free Man, restored the possibility of uniting His birth with the birth of the Spirit, as an obvious connection with God. This is done for people through Baptism.”¹⁶

Father Stăniloae’s bold originality as well as the balance of his theology are obvious in this note, which integrates and develops these interpretations throughout the patristic theology, so that it opens new horizons of interpretation of Saint Maximus’ words, unexplored so far. Although Father Stăniloae leaves open the possibility of a

¹³ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspectivă pentru o antropologie ortodoxă*, p. 101.

¹⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, XIV, 3, apud David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 136-137.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 441.

¹⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota 370, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua*, pp. 442-443.

bodily union in the garden of heaven without any passionate sensitivity, he does not offer ultimate and definitive answers on how to fulfill it, because we do not know exactly what the laws of human nature were before the fall. What kind of union had it been? What contribution would bodies have made in the birth of a new life? These are questions that we will probably never have a complete answer to. All that remains are paradisiacal mysteries that are difficult to decipher in the context of a fallen world, but which will become completely transparent to us in the light of future life.

However, corroborating all the data that the Fathers give us about the primordial state after the fall, as well as all the theologians' interpretations on these subjects, we realize that "the center of gravity in these texts, we believe, sharply falls on union, conception, pains, births and other kinds of corruption that were added as "skin clothes" to man after the fall. What exactly meant "a man shall leave his father and mother and be joined to his wife; and the two shall become one flesh" (Genesis 2:24), to what form and quality of union, that is, of marriage, this led, we do not know, because we do not know exactly what the human body was like before it fell"¹⁷. The transcendence of the Edenic nature of the first humans makes it impossible to fully understand the role of sexuality in their relationship with God¹⁸. It is certain that the act of falling into sin will have irreversible repercussions on human nature that will affect all the constituent elements of the divine image in man.

Sexuality in the Post-Paradisiacal World

According to all the Church Fathers, God made man for eternity, not for death and corruption. However, the desire for self-deification of the forefathers made them fall from the height of the original purpose for which they were placed in the garden of heaven. Although they were banished from the tree of life, the desire for an endless existence remained firmly rooted in every descendant of Adam. In the service of this vocational imperative of man enters, immediately after the fall, the sexual function through which "man survives through his offspring and hurries to find in a feverish

¹⁷ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 101.

¹⁸ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 37: "Paradise sexuality, springing entirely from a consubstantial interiority and whose miraculous multiplication, as a result, be poured out everywhere, without committing any multiplication or death, is almost completely unknown to us, for sin, objectifying the bodies («and saw that they were naked»), made of the first two human persons two separate natures, two individual beings, having external relations between them".

fecundity the guarantee of his survival.¹⁹“ Thus, through sexuality, man communicates, he prolongs his life in his offspring, alleviating to some extent his desire to live forever²⁰:

“God, the human-lover, by immediately and from the beginning suppressing the frightening mask of death, gave the succession of children, suggesting - one might say - by this an icon of the resurrection and arranging in His economy that instead of those who fall, others raise”²¹.

Following ancestral sin, Lossky says, “a new cosmos is created, which defends itself by sex against finitude, thus founding the law of birth and death. In this context, sex appears not as a cause of mortality, but as a relative antidote against it”²². Not only is the power of death annulled in a sense, but at the same time, with each birth, the dominion of death in the world expands. Thus, through the full functioning of procreation, sexuality is shown to be - as a bitter irony - at the same time hostile to death and servant of death, to which man has submitted through the fall. The birth of infants, although ensuring the survival of the human race by offering a hope of comfort to man, also serves death, nourishing it and expanding its power in the world²³. Moreover, by procreation God offered the possibility of overcoming the *pleasure-pain* circle that man entered once with the assumption of a passionate existence. In this sense, God linked *pleasure* to the purpose of the species' reproduction and thus limited and tamed it and, above all, gave it the possibility of being overcome by turning it from means to an end, and *the pain* created by disease and death is alleviated by the birth of children, which thus becomes the greatest consolation in the face of death²⁴.

¹⁹ Paul Evdokimov, *Taina iubirii - Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1994, p. 156.

²⁰ This dramatic situation of man after the fall, who, more or less consciously, sees in the possibility of perpetuating the species an illusory fulfillment of his desire for eternity, has been reconciled by Christ who shows that not in species but in Him, man is eternal: “Restoring marriage to its original state by restoring and renewing it through Christ and the Church, brings with it the understanding, the unraveling of the mystery that not in species, but in Christ, man is eternal. In Christ the old man, subject to corruption, is overcome and is renewed in the image of the One who created him, becoming a «new creature», capable of reflecting the «image and likeness» of God and becoming joint heir with the Christ of the Kingdom of God”. PS Vasile Someșanul, „Valorile fundamentale ale familiei creștine”, in Dr. Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii și Biserica*, vol. IV, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 14).

²¹ Sf. Ioan Gură de Aur, în Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 105.

²² Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 104.

²³ Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 295.

²⁴ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 105.

Although they are a consequence of the fall, the carnal relations developed in marriage are not condemnable by the Church Fathers as long as they are part of a way of living and enhancing the love between spouses whose goal is their union in Christ, through the Mystery of Marriage, in order to perfect themselves into holiness: "Through the Church their union in one body is refocused on the tree of life, on the spiritual path of the husband and wife to holiness"²⁵. In the Orthodox tradition, sexuality is understood, primarily, in terms of a relationship with God: recognizing that bodily sexuality can strengthen the bond between husband and wife, traditional Christianity recognizes that morally acceptable sexual acts must be compatible with the perfection into holiness. The content of sexual morality is thus recognized as depending on what leads to union with God, and immoral sexual acts are those that deviate from union with God²⁶. The search for holiness through love transfigures the union of man and woman, elevating it to the divine realm of communion: "Holiness makes marriage a reality that transcends natural order, giving it a fundamentally spiritual structure and turning conjugal love into a bridge for spouses to meet God"²⁷. Moreover, Christian marriage has the same value as monasticism, as the goal of both paths is the same:

"The ultimate goal of this vocation (of marriage) is identical with that of monasticism: theôsis or eternal participation in the life of God. Like monasticism, Christian marriage presupposes a continual asceticism: a spiritual struggle based on permanent repentance"²⁸.

One of the main purposes of sexual function, which most parents remember, and which is inscribed in its very nature, is procreation. In this sense, Clement of Alexandria says that "the purpose of those who marry is to give birth to children, and their goal is to have good children, just as for the plowman the cause of sowing is to care for food, and the plowman's goal in working the land is to reap the fruits"²⁹. St. John Chrysostom, faithful to the Pauline teaching, is of the opinion that the first purpose of marriage is to keep a man from fornication, and the second purpose lies in the birth of children: "There are two reasons why marriage was given: as to keep us from fornication and to become parents; but the greatest of these is the first."³⁰

²⁵ H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine: perspectiva ortodoxă*, prezentare de Sebastian Moldovan, traducere de Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 324.

²⁶ H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, p. 317.

²⁷ Pr. Ilie Moldovan, „Taina Nunții”, în *Ortodoxia*, nr. 3-4, iulie-decembrie, București, 1979, p. 511.

²⁸ Pr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, p. 108.

²⁹ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 83, 1 apud Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, Editura Sophia, București, 2003, p. 50.

³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre căsătorie*, I, 3, apud Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, p. 86.

Without diminishing the importance of the procreative function in the marital relationship, most Fathers strongly state that while it is natural, it is neither the only one, nor the most important³¹:

“The purpose of every marriage and every sexual act in marriage does not have to be reproduction, but it must always be placed in a context that goes beyond the flesh, to God. Marriage can always achieve the purpose of the relationship between Adam and Eve before the fall, so that man is not alone: marriage provides love and mutual help in the Christian life, making the family a small Church. After the fall, however, this joining will usually involve a bodily union marked by strong desires. Even in marriage, the energies of sexuality will be a challenge to salvation if they are not directed through the Mystery of the Wedding to God”³².

Considering the birth of babies as the exclusive purpose of marriage essentially means reducing its significance to the bodily relations of the spouses, a fact which is incompatible with the Christian view of marriage. The view that the purpose of marriage is the birth of infants may be considered analogous to the view that the purpose of human life is the production of a thing or goods. And, of course, all these give value to man and make his presence in the world more felt and more creative, but, at the same time, they do not exhaust the great purpose of his existence³³.

Unlike animal life, in humans “procreation may appear rather as a natural result of sexual union rather than as its purpose”³⁴, as evidenced by the content of the prayers at the wedding officiation service. Sexual union is primarily one of the expressions of the love of spouses, expressed in the flesh:

“In animals, the automaticity of sexual life determines the fertilization and reduction of any sexual manifestation at the time prescribed by nature. In humans, the order is completely different and any reduction of the eros to procreation is a fall in the animal. Human love elevates the physiological to the level of mutual spiritual devotion and enriches all life with its harmonies. Love includes procreation, but the latter does not define the former; it does not exhaust it either

³¹ H. Tristram Engelhardt jr., in *Fundamentele bioeticii creștine*, p. 317, shows the multidimensional character of sexuality within marriage, including also the possibility of reproduction: “.The fundamental purpose of the institution of marriage is to accompany the man and the woman in the mutual search for salvation, the purpose of the bodily character of sexual relations is the birth of children. Although childbearing is the purpose of the bodily nature of human sexuality, marital relationships can be maintained with a purpose other than reproductive (for example, to maintain chastity, which includes deepening and strengthening the bond between husband and wife), as long as the possibility of reproduction is always accepted”

³² H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, p. 326.

³³ Georgios Mantzaridis, *Morală creștină*, p. 294.

³⁴ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 138.

and it is up to man to make a decision, with his free sovereign conscience, before God and in front of the mystery of love³⁵.

In this context of the love of spouses, which elevates their souls to the heights of holiness, places the Church and human sexuality as the mystery of the union of the conjugal couple with God in order to increase communion and life through the birth of children. The children resulting from the holy union of spouses must appear as a fruit and a crowning of pure love in marriage. Through the child, the personal life of the two spouses is enriched, it resizes its sense, justifying itself as a new connection of the permanent communion between the two. Thus, procreation is framed in this direction of enriching communion which must be pursued within the Christian family:

“All true love aspires to eternal happiness; In conjugal love, however, this is accomplished over time. The child is the subject of this love in which he longs for eternity. Springing directly from the divine power, procreation no longer belongs to the species, in the sense of the fallen nature, but to the person. Through the child, the personal life of the two spouses grows, enriches its meaning, justifying itself as a new connection received within the permanent communion between the two³⁶.”

In this sense, sexuality must fulfill a dialogical function, of communion between the spouses’ deepening into the mystery of love, united by the blessing of the Church, because “from the Christian point of view, sexuality must become a dimension of the person, a language between people in relationship, the whole immensity of life becoming internal to their meeting³⁷”. However, living with the other in a complete and permanent devotion presupposes a preparation of the two spouses who experience the mystery of becoming a “single body”. Like monasticism, conjugal union must take responsibility for a conjugal asceticism in which the two spouses overcome their selfishness and place Christ-the tree of true life at the center of their lives: “There is an asceticism of the couple, as there is an asceticism of monastic life and both asceticisms have the same purpose: to override the transcendence of the person in relation to a fallen nature, in relation to a most often anonymous sexuality and especially in relation to a quickly aggressive indifference of souls³⁸”. The ultimate goal of this ascetic preparation, which both spouses must be aware of, is to promote the fullness, integrity, and stability

³⁵ Paul Evdokimov, *Taina iubirii...*, p. 239.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, Dr. Christa Todea-Gross, *Îndrumarul medical și creștin despre viață al Federației Organizațiilor Ortodoxe Pro-Vita din România*, tipărit cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 380.

³⁷ Oliver Clément, *Trupul morții și al slavei*, Ed. Christiana, București, 1996, p. 66.

³⁸ Oliver Clément, *Trupul morții și al slavei*, p. 78.

of the person, concentrating sexual energy in the direction of the self and its needs toward God³⁹.

The lack of this preparation is constantly followed by the risk of missing the goal of achieving holiness in marriage and, therefore, perverting and destroying this wonderful gift, which is the power of giving and receiving love. Hence, the sentence of the theologian Oliver Clément becomes current, saying that “often, we are not worthy of our sexuality because we use this language when we have nothing, or almost nothing, to say to each other”⁴⁰.

The first purpose of sexual union is love and all the other spiritual benefits that man can gain through it in blessed marriage. The conjugal love, in Christian vision, “does not only mean (but of course, also it does) the union of bodies, but the interweaving of two existences”⁴¹, the full union of two persons in integrity - that is, soul and body - in Christ, in order to reach the kingdom of heaven, a union sealed, in terms of nature and its purpose, by the grace of the Holy Spirit, given through the Mystery of Marriage. Thus, according to this theology of conjugal love, the mystery of sexual union must be integrated into the mystery of love and spiritual communion. It is necessary, therefore, that “sexual union be essentially preceded by spiritual union, which gives it meaning and value, only in this way respecting its finality, and that of the nature of the beings it connects.”⁴² When sexual union occurs outside of its spiritual context and is practiced only for the delight of the senses⁴³, it inevitably mutilates the two protagonists and renders them incapable of attaining the eternal and unspeakable communion of divine love.

Love sanctified by the Marriage Mystery thus becomes a source of eternal life because it binds spouses to God, the Source of love and life: “Love is a huge addition of knowledge, producing at the same time a huge addition of life in the loved one and in the one who loves, enriching, to the maximum, his being and mine”⁴⁴. This conjugal love, if strongly anchored in intra-Trinitarian love, becomes a mystery of life in a “single body”

³⁹ Pr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, p. 118.

⁴⁰ Oliver Clément, *Trupul morții și al slavei*, p. 67.

⁴¹ Oliver Clément, *Trupul morții și al slavei*, p., p. 66

⁴² Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 138.

⁴³ H. Tristram Engelhardt jr., in *Fundamentele bioeticii creștine*, p. 318, points out the place that other elements that accompany sexual experience in the blessed marriage must occupy in order not to exceed the limits of orthodox morality: “Beauty, sensitivity, pleasure, satisfaction and the elements of fulfilling the sexual experience must be restored within the realm of mutual love between the spouses while joining in the love of God. Human sexual fulfillment and satisfaction can be judged only by and in terms of a return by asceticism from self-love to holiness.”

⁴⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 366.

which, by the breath of the Spirit, recreates and animates the original image of man, raising him to the dignity for which he was created - communion in the love of the Most Holy Trinity: "The Spirit brings life into the creation, and inter-Trinitarian love raises creation in the realm of The Trinity and of deification."⁴⁵ Or as P. Nellas so beautifully says:

"In the mystery of marriage, the love that makes the two men live together, is crowned with the agapic Love that unites the three Persons of the Most Holy Trinity - «The servant of God (Man First Name) is crowned for the servant of God, (Maid First Name), in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit» - and thus the family that is created is not a simple biological reality, a social institution, a psychological or erotic existential union, but, infinitely more, a cell of the Church, that is, truly living and holy members of the most holy Body of Christ"⁴⁶.

⁴⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 49.

⁴⁶ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 109.

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

Teodor Coman*

Abstract:

The study addresses the question “What is the mind?” (*nous*) and represents the foundation of the PhD thesis “The Concept of *nous* in the niptic-filocalic literature”. It consists of three main themes. The first refers to the notion that the mind is the image of God within man, as it, unlike the material body, is the one that resembles the characteristics of God’s nature: unbound, unseen, unquantifiable, imaterial, beyond description. The second refers to the notion that God is Mind, and specifically The First Mind, which casts the human mind in the role of medium for the communion with God. The third identifies through examples the model by which the Holy Fathers understand the coexistence of those realities of the human spiritual anatomy, that often get confused (mind, heart, spirit, soul), which is that of the perichoresis of the Holy Trinity, consisting of components so closely tied together, that they can only be defined in the presence of one another and not separately, but that cannot be confused with one another, each of them having a distinct function.

Keywords:

Mind, Nous, Philocaly, Anthropology, Neptic;

1. Introduction: The presence of the image of God in man across contemporary dogmatic theology

Relevant for the central place the mind holds in the Niptic Fathers’ thought and experience is the fact that we often come across the statement that the mind is the image of God in mankind, a statement that is regularly accompanied by arguments, analysis and demonstrations.

*Teodor Coman, director at Bizantina Publishing House *E-mail:* - tudor@editurabizantina.ro. Scientific Advisor Arhid. prof. univ. dr. Ioan I. Ică Jr.

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

As we have set off from the beginning with the intention of placing our discourse in a persistent dialogue with dogmatic theology, we should start here by noting the fact that in contemporary treaties of orthodox dogmatic theology such an opinion of the niptic Fathers, that the mind is the image of God in mankind, in nowhere to be found.

We have studied the most important such treaties and confirmed as much. Nikolaos Matsoukas, an important Greek contemporary dogmatist, seems to be the closest one to the niptic Fathers opinion, recognizing the fact that “Patristic theology in its ensemble accepts the fact that *in our image* is localized within the free cognitive/intellectual function (*νοερή λειτουργία*) of the soul. There are some cases where *in our image* is identified with the entire human existence.”¹ Matsoukas himself leans rather towards the opinion that it refers to the entire human existence in its ensemble, maintaining that there is no contradiction between stating the image of God in mankind is the mind and that it is reflected in the whole human being. He goes on to underline the fact that the image of God in mankind is reflected in how open man is towards what is godly: “Eventually, because man is made in God’s image and God’s likeness, he has the capacity of perceiving God as a unitary, whole existence, the ability of tasting Him, living with Him and transforming into godlike beauty.”²

Christos Yannaras is rather critical towards those who would seek to identify this *in God’s image* in any concrete components of man, maintaining that this only manifests itself in “man’s personal way of being”, in man’s existence as a person: “I would dare resume the church’s understanding of the image of God in man within the following: Mankind has been endowed by God with the gift of being a person, a personality, of existing in the very same way that He Himself exists. God is God because he is a Person, meaning that his existence does not depend on anything, not even on his nature or being.”³

Dumitru Staniloae sees things the same way as Nikolaos Matsoukas, to a certain extent, saying that “It is within this fully aware and voluntary relationship between man and God, because of our soul’s kinship with God, where God’s image lies. Mankind is made in His image because the soul’s kinship with God makes him always lean towards God or find himself in a live relationship with Him. It is through that relationship that man maintains his kinship with God unaltered.”⁴ “Our being, as it is made in God’s image, remains permanently participant to the divine, to divine light, even if that fact has become increasingly blurred to him.”⁵ Thus, Dumitru Staniloae also leans towards attributing God’s image to the whole human being, pointing this aspect out specifically:

¹ Νίκου Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, II, Θεσσαλονίκη, 2004, π. 197.

² Νίκου Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, II, Θεσσαλονίκη, 2004, π. 199.

³ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, Editura Bizantina, București 1999, p. 93

⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, București, p. 406-407

⁵ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, București, p. 410.

“...none of man`s components has the quality of being God`s image in a separate way, they only do so only because man manifests himself through every component and function. The Fathers see God`s image manifesting itself in all functions and movements of the soul, or rather of the human being. They all have in common God`s image within them, the ability to be in a relationship with Him and the aspiration to be in communion with Him.”⁶

In order to argue his own opinion, Father Staniloae references those of Vladimir Lossky and Paul Evdochimov. Here is Evdochimov`s: “Before anything we must eliminate all and any substantialist notion about God`s image in man. This has not been set within us as part of our being, but it is rather our being in its entirety that has been created, modelled in God`s image and likeness. Ergo, every faculty of the human spirit reflects God`s image, but it is essentially the human in its entirety, centred on the spiritual, whose own attribute is to reach beyond itself in order to dwell into the infinite ocean of God, in order to find the quench of its nostalgia there. This is the tension of the icon towards the original, of the image towards its roots.”⁷

Dumitru Popescu, in his short dogmatic treaty, which is largely based on that of Father Staniloae, also affirms the “The human being is a unitary being, in which the image of God is not only contained in the soul, but also in the body.”⁸ In order to support this affirmation, he brings forth a passage out of Saint Gregory Palamas, who clearly states that “The name of man does not apply to the soul and to the body separately, but to both, for together they have been created in the image of God.”⁹

We are confronted, indeed, with contradictory statements coming from the Holy Fathers of the Church, and even within the works of the same Father. We will see how, in this case, Saint Gregory Palamas, in a different text, that we will present in the following, states exactly the opposite. Our intention is not to solve those contradictions, even if our intuition leads us to believe they are owed to a very dynamic way of seeing and expressing things, on the one hand, and to a very unitary manner of perceiving reality, on the other. In fact, the practice of putting together two passages of text, which have been pulled out of context, a practice that is being widely used in theological debates that rely on biblical text, proves to be invalid scientifically. The context of each piece of text could prove, for example, that the Father in question intends to accent a certain aspect, to underline a certain dimension of the whole. In this text of Saint Gregory seems to be rather keen on affirming the unity of the human being, unity between body and soul. This is the context in which he affirms that both body and soul are created in the image of God. So, this statement needs further explaining. One way

⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, București, p. 413, 412

⁷ Paul Evdokimov, *L`Orthodoxie*, Neuchatel, 1959, pp. 82-83.

⁸ Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocretor*, Bucharest, 2005, p.167.

⁹ Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocretor*, Bucharest, 2005, p.167-168.

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

would be that the body is a material expression or echo of the soul and that they are so closely intertwined, that boundaries between them are not to be drawn.

“To know that we have been created in God's image prevents us from deifying even the noetic world. 'Image' here refers not to the body but to the nature of the intellect.”¹⁰

We would rather concern ourselves with texts in which the Holy Fathers affirm that the mind is the image of God in man, and those are rather sufficient and present in the texts of the more representative Fathers, becoming quite dominant in the Philokalia. The purpose of this is the recovery of the rightful place and role of the mind or intellect in the ensemble of human existence, as we are at the very least intrigued by its marginalization in contemporary orthodox theology, by comparison to its central place in niptic literature and tradition.

Justin Popovich, author of a monumental Dogmatics treaty, states that “The human soul is immortal because it is godly (*θεοειδης*), in that it has been created in the image of God.”¹¹ The Dogmatic of Saint Justin is profoundly anchored in the patristic tradition of the Church. It is important to understand, in this case, what exactly does he understand by *soul*. “The soul”, he writes, “consists of the understanding/intellectual power (*νοερα*) and the vital power. The intellectual power moves by its own will, while the vital power remains still in its nature, without the option of will or choice. To the intellectual power belong the contemplative power and the practical power. The contemplative power is called *nous* and the practical power is called *logos*. The mind is that which moves the intellectual power and the *logos* – the practical.”¹²

We can observe a general tendency of dogmatic theologians of our times to avoid that which is part of something and to move towards the whole. This is where we could start understanding the modification Father Dumitru Staniloae made to the subtitle of the Philokalia, when translating it into Romanian, where he replaced the term *mind* with *man*. And while we can't totally understand the fear of fracturing the whole and the tendency of putting an accent on it at any cost, what we can't understand is how that certain part of the whole, and the most important one at that, has become marginalized. Thus, our efforts intend to bring forth again in the eyes of contemporary theology the importance of the mind and the role it plays in the relation between man and God, as well as between people.

¹⁰ Saint Gregory Palamas, *Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life: One Hundred and Fifty Texts* 27, in Philokalia, volume 4, p.357.

¹¹ Justin Popovich, *Δογματική. Ορθόδοξη φιλοσοφία της Αληθείας*, Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, 2019, p.901.

¹² Justin Popovich, *Δογματική. Ορθόδοξη φιλοσοφία της Αληθείας*, Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, 2019, p.668.

We are well aware of the fact that there could be a danger in objectifying certain components of the person and ignoring the actual person, the sentient human subject that finds himself as such, as a whole, in a relationship with God and others of his own kind. We have often wondered how do the niptic Fathers speak about the mind in such an isolated fashion, about its works, saying that the mind does this and goes there, even if, in fact, the sentient human subject is the one doing all that through the mind. Or is the mind in their view the actual sentient human subject? Either way, we often find places where the human being is clearly identified with the mind, in expressions like “man as intellect/mind”. The mind seems to be recapitulating the whole. The fact that the Fathers, as we shall see in this very study, refer to God Himself as *Mind*, *The First Mind* or *The supreme Mind*, as well as calling the angels *minds*, is something that we believe sustains our effort of recovering the very important place of the mind in christian anthropology. The discrepancy is simply too great between contemporary dogmatic treaties and niptic literature. We hope to prove this in what follows.

We should say that, aside from the almost unanimous opinion of the niptic Fathers, according to which the mind is the image of God in man, we do meet apparently different opinions, which state that the image of God is the *inner man*, *the intellect* or *the soul*, such is this, of Saint Maximos the Confessor:

“For when God in His supernal goodness creates each soul in His own image, He brings it into being endowed with self-determination.”¹³

These do not contradict the statement that the mind is God’s image in man, because, as we have discovered and will attempt to prove in the following, the niptic Fathers have a very unified perception of the inner human being, in the sense that the mind, the heart, the soul, the spirit, they are all of the same nature, but are distinct, coexisting in this kind of *perichoresis*, akin to that of the Persons of the Holy Trinity. This way, while being totally distinct, their works and functions do overlap and we can say that, just as it is the case with the Father, the Son and the Holy Spirit, even if only one of them is at work, all of them are present. We will get back to this as we progress. Either way, we expect this to be an essential hermeneutic key that will help us move past the conclusion of many theologians that there are too many contradictions and incoherencies between the Holy Fathers, so that we could possibly draw a picture of the different components and functions of the inner spiritual man.

Thus, we shall be presenting a few philokalic texts that support our statement that the mind is the image of God in man. Then, we will add a couple of texts that refer to God as being the First Mind and then, finally, the texts that present the Holy Trinity with

¹³ St Maximos the Confessor, *Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God Written for Thalassios First Century*, 11, in *Philokalia*, volume 2, p.117.

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

its unity in nature and distinction in Persons, as icon of the unity in nature and distinction of the different components of what we call the spiritual anatomy of the inner man.

2. The mind is the image of God in man

We start from the words of Saint Nikitas Stithatos, who comes out with a plain and clear statement about our subject:

“Only in ignorance would one claim that man is created in the image of God with respect to the organic structure of his body. He is in the image by virtue of the spiritual nature of his intellect, which is not circumscribed by the dead weight of the body. Since the divine nature is outside every created being and all material grossness, it is not circumscribed, but is unlimited and incorporeal, beyond substance and all condition, without qualities, impalpable, unquantifiable, invisible, immortal, incomprehensible and totally beyond our grasp. Similarly, the spiritual nature given to us by God is uncircumscribed and outside the material grossness of this world, and so is incorporeal, invisible, impalpable, incomprehensible, and an image of His immortal and eternal glory.”¹⁴

First of all, Saint Nikitas rules out, as if it were something self-understood, the possibility that man would be created in the image of God as far as the body is concerned, or as he himself says, “with respect to the organic structure of his body.” Subsequently, man is created in the image of God “by virtue of the spiritual nature of his intellect”, as the human mind is not limited to the boundaries of the flesh, is not “circumscribed by the dead weight of the body”.

We should note here the importance of the expression *spiritual nature of the intellect* (ἐκ τῆς νοερας φύσεως τοῦ νοός). The word *noeros/noera* presents a huge translation problem, even greater than that of the word *nous*, famously, both in the Romanian and English versions of the text that we have studied, but it unfortunately cannot be left aside, as it contains information of great importance to our understanding of these concepts. The word *noeros* contains two dimensions, one of which is of substance, as it refers to something that is not material, but spiritual. This the English translation has managed to express by using the word *spiritual*. The second dimension of the word *noeros* is that of understanding or experiencing the imaterial. This the word *spiritual* more or less misses. The Romanian translation has done the opposite, by using the word *înțelegător*, which captures the understanding dimension, but misses the spiritual substance. The Greek word is used precisely because it captures both in a way that puts it as a perfect antonym to *aisthitos*. Both terms are used to express the way you perceive or experience something spiritual, in the case of *noeros*, and material, in the case of *aisthitos*. It should be mentioned that the word *noeros* refers not to that which

¹⁴ Nikitas Stithatos, *On Spiritual Knowledge, Love and the Perfection of Living: One Hundred Texts*, 4, in *Philokalia* volume 4, p. 139.

can be theoretically understood, but to that which can be understood only through direct contemplation or experience. Thus, *noeros* is the reality that is accessible or perceptible not with the physical eyes, but with the eyes of the mind, so much so that we have found in the philokalic text instances where the Fathers say that this spiritual/understanding nature of the mind is what makes it capable of seeing itself.

Saint Nikitas goes on to note the fact that proof for the mind being the image of God in man is the fact that in it reside all the attributes of the godly: “outside all material grossness, it is not circumscribed, but is unlimited and incorporeal, beyond substance and all condition, without qualities, impalpable, unquantifiable, invisible, immortal, incomprehensible,” which cannot be said of the material body of man, but only of this spiritual/understanding nature (*νοερα φύση*) which is the mind “given to us by God is uncircumscribed and outside the material grossness of this world, and so is incorporeal, invisible, impalpable, incomprehensible, and an image of His immortal and eternal glory.”

The expression *spiritual/understanding nature* is of utmost importance here. We have also met it in the works of Saint Evagrius the Solitary, which uses the expression *noera ousia*, spiritual/understanding substance. We have yet to fully understand those terms, but what has already become clear is the fact that the mind is a much more complex, comprehensive and important thing than the simplistic image it has in the general public’s perception.

It is, at first, by such a dense half page long treatise of orthodox anthropology, like the one we get from Saint Nikitas Stithatos, that we begin to understand that looking at the mind as a mere component, a mere cog in the mechanism of the inner spiritual man, is a mistake and that our understanding that the mind is the image of God in man brings forth the notion that the mind is much rather a face, an image, a dimension of the human nature, namely the spiritual of understanding/perceptive dimension.

Saint Peter of Damaskos furthers a text from Saint Basil the Great, again stating that the mind is the image of God in man:

“We should look on man with wonder, conscious that his intellect, being infinite, is the image of the invisible God; and that even if it is for a time limited by the body, as St Basil says, it can embrace all form, just as God’s providence embraces the whole universe. For the intellect has the ability to transform itself into everything, and is dyed with the form of the object it apprehends. But when it is taken up into God, who is formless and imageless, it becomes formless and imageless itself.”¹⁵

Here we find again the argument that the mind is the image of God in man because it possesses qualities that are only natural to God Himself – unlimited, invisible, infinite –, but Saint Peter adds a wrinkle in that those qualities are hindered by how far away

¹⁵ Saint Peter of Damaskos, *A Treasury of Divine Knowledge, The Sixth Stage of Contemplation*, in *Philokalia*, volume 3, p.135.

*“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind
is the image of God in man*

from God the mind has fallen. The mind is whatever it contemplates, it *has the ability to transform itself into everything and is dyed with the form of the object it apprehends*, so the only way it can regain those qualities in full form is to be *taken up into God, who is formless and imageless*. Only then it *becomes formless and imageless itself*.

Saint Gregory Palamas, in his dispute with the representatives of scholastic theology, while debating the possibility of the created to experience the Creator, summarizes what seems to be, already, an almost unanimous opinion, that the mind is the image of God in man:

“To know that we have been created in God’s image prevents us from deifying even the noetic world. ‘Image’ here refers not to the body but to the nature of the intellect. Nothing in nature is superior to the intellect, for if there were then it would constitute the divine image. Since, therefore, the intellect is what is best in us and this, even though it is in the divine image, is none the less created by God, why, then, is it difficult to understand or, rather, how is it not self-evident that the Creator of that which is noetic in us is also the Creator of everything noetic?”¹⁶

Here we also find the statement that the image of God in man resides in the *noera ousia*, the understanding/spiritual nature. The fact that Saint Gregory does not use the term *nous*, but *noera ousia*, does not seem to be random, but rather it underlines the fact that, when speaking generally about the *noera ousia*, it also includes the angels, for example, who are just as well created in the image of God. He goes on to say:

“Thus, every noetic being, since it is likewise created in the image of God, is our fellow-servant, even if certain noetic beings are more honorable than us in that they possess no body and so more closely resemble the utterly bodiless and uncreated Nature. Or, rather, those noetic beings who have kept their rank and who maintain the purpose for which they were created deserve our homage and are far superior to us, even though they are fellow-servants.”¹⁷

Out of this entire passage we must retain the fact that Saint Gregory clearly states that the mind is all that is best in the human being. He mentions this no less than three times in less than a page. First, he states that by nature there is nothing better than the mind (*οὐ μὴδὲν κατὰ φύσιν κρείττον*). Then, he argues that the mind is superior to anything else created, for if there had been anything else better, it would also have resided in this *image* that is the mind (*Εἰ γὰρ ἦν τι κρείττον ἐν ἐκείνῃ ἂν ὑπῆρχε τὸ κατ’εἰκόνα*). Finally, Saint Gregory concludes that “the intellect is what is best in us” (*τὸ*

¹⁶ Saint Gregory Palamas, *Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life*:

One Hundred and Fifty Texts 27, in *Philokalia*, volume 4, p. 357.

¹⁷ Saint Gregory Palamas, *Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life: One Hundred and Fifty Texts 27*, in *Philokalia*, volume 4, pp. 357-358.

ἐν ἡμῖν κρείττον ὁ νοῦς), given that the image that it is made by is godly (κατ' εἰκόνα θεῖαν) and was created by God Himself.

Another aspect that has drawn our attention out of this small text of Saint Gregory's is the expression *that which is noetic in us*. Firstly, we would like to point out how the translator has felt the need to replace here the word *spiritual* with the term *noetic*, which is taken directly from the Greek original *noeros*. We would rather they had done it across the whole translation, for it would have already become a common term that would have saved us a lot of trouble, both in the English and the Romanian translation that we have studied together with the original. Secondly, the expression *that which is noetic in us* points out to us the fact that the mind is not only a component or an organ of the human being, but an entire dimension.

We should note that Saint Gregory mentions that what makes the spiritual nature in general in the image of God, and the mind in particular, is the fact that they are immaterial. Thus, the angels, because they are completely immaterial, "so more closely resemble the utterly bodiless and uncreated Nature." One of the most important characteristics of the mind, we find out, is its immateriality. This comes obviously in contrast to the contemporary perception of the human mind, that it is merely an electrical impulse driven processing machine, and therefore material. We consider this to be one of the main points that need to be made clear when talking about the *nous*, the fact that it is a reality that belongs and is accessible to everyone of us, but that in its current fallen state it is merely a shell of itself or what the Holy Father name *the common mind*. All the while for the Fathers of the Philokalia, the mind is – if recovered to a pure state, or rather *without shape*, as they say – no less than the one thing we quite literally have in common with God Himself.

3. God is Mind, He is the Primary Mind

In the same context of describing that the human mind is God's image in man, the Holy Fathers speak about how God Himself is Mind (*Nous*). We find one of the clearest expressions of this at Saint Nikitas Stithatos, who says that *God is Mind* and more specifically *the First Mind* or *the Primary Mind*. Here are the two texts in question:

"God is Intellect and transcends the creatures that in His Wisdom He has created; yet He also changelessly begets the Logos as their dwelling-place, and, as Scripture says (cf. John 14:26), sends the Holy Spirit to endow them with power. He is thus both outside everything and within everything."¹⁸

"Since God, as sovereign King of all, is primordial Intellect, He possesses within Himself His Logos and His Spirit, coessential and coeternal with Him. He is never without the Logos and the Spirit because the divine nature is one and indivisible; nor is

¹⁸ Nikitas Stithatos, *On Spiritual Knowledge, Love and the Perfection of Living: One Hundred Texts*, 6, in *Philokalia* volume 4, p. 140.

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

He to be confused with Them, for the three hypostases in God are distinct and unconfusable.”¹⁹

The first thing we notice is how this expression, *God is Mind*, speaks to the immaterial dimension that is the *nous*, the mind. And then, closely linked to this, or rather because of this, is the fact that being of the same nature with its Maker, the mind becomes the place where God and man can commune, something that is widely mentioned by the niptic Fathers. Most importantly, this is the key to understanding that this communion is not theoretical or in thought, but it is described to be purely contemplative. The human mind becomes the medium in which God Himself can be seen. We shall elaborate upon this in a second study that will concern itself with the functions and works of the mind.

Sophrony Sakharov does a beautiful job of recapitulating with much clarity and also reconfirming through his own experience those statements made by the niptic Fathers. “Our mind”, he says, “is essentially the image of the Primary Mind, who is Light.”²⁰ Moving on, he begins to enumerate the same characteristics of the human mind that the Holy Fathers name as proof that it is the image of God in man, namely its capacity of going beyond the barriers of the physical world and seeing the uncreated godly light and uniting with it. Saint Sophrony takes a minute to note the difference between the created light of the mind, which is something that it has by its very nature, and the uncreated light of God:

“The mind, while focused on the metaphysical, can lose the perception of time and the width of space: to go, as it were, beyond those barriers. In such circumstances I have seen my own mind as light. Such a state can be reached by man by his own nature. Later has it become clear to me that those that I described here are qualitatively different from the event of God showing Himself in his Uncreated Light.”²¹

Sophrony Sakharov comes time and again back to this subject, each time adding elements that complete and clarify the image, elements that have not been deducted from rationally processing the information, but that have been drawn out of his own direct experience of seeing that light of God.

“Our mind is created in the image and likeness of the *Primary Mind*²² - which is that of God. Light is natural to the mind, as it is created in the image of Him who is Light without beginning. In the moment when, while experiencing the ascetical

¹⁹ Nikitas Stithatos, *On Spiritual Knowledge, Love and the Perfection of Living: One Hundred Texts*, 5, in *Philokalia* volume 4, p. 140.

²⁰ We have translated all excerpts from Saint Sophrony Sakharov ourselves from the Romanian version, as we did not have an English translation accessible.

²¹ Translated from Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Editura Sofia, București, 2004, p. 224.

²² Saint Sophrony actually uses quotes when using the phrase *Primary Mind*, probably to suggest the fact that it has borrowed this expressions from the Fathers before him.

contemplation of the mysteries and depths of the Being-without-beginning, it, the mind, going beyond the boundaries of time and space, becomes as light, then is the human being in danger of mistaking this natural light of the created mind for the Uncreated, the Godly, and will, in the state of such aberration, craft different mystical theories, that will not lead it to true eternity, but are only accessible to it by its created nature.”²³

Sophrony Sakharov is in perfect alignment with the Fathers of the Philokalia when speaking to the importance of the mind. He believes – and expresses himself as such – that the mind is that which encapsules and recapitulates the human being in its entirety. It is the human being, to that extent, as long as he uses phrases like *man as mind* next to *God as Mind*:

“The human spirit sits as mind before the Primary Mind, escaping all that is physical, all that is ephemeral. This state is called by those who practice it *pure prayer*. Thus, the human being falls beyond all those earthly categories: he is neither old, nor young; neither Greek, nor Jewish; neither Scythian, nor barbarian; neither king, nor slave; neither rich, nor poor, neither educated, nor uneducated. Even more so, he is neither man, nor woman. He is at that moment *a new being* in Jesus Christ.”²⁴

Saint Gregory Palamas calls God *the uttermost Mind* (*Ὁ ἀνοράτω Νοῦς*), while making a detailed description of this, extremely suggestive, especially for the precise and coherent understanding of the nature of God and at the same time of the different works and godly attributes based on which God can be named *Mind*.

As a side note, a question comes to mind. To those that would say that there can be no difference made between what the Holy Fathers mean when they use the terms *soul*, *mind*, *intellect*, *heart*, why is it that the expressions *the Uttermost Heart* or *the Primary Heart* are nowhere to be found in the text of the Philokalia, but *the Uttermost Mind* or *the Primary Mind*, in multiple instances, are? It doesn't really seem random, does it? More research towards that end must be made, but instinctively, we would like to venture the guess that the differences between those terms, while delicate, are very clear to those who have first-hand experience with them. In this case it could be that the *heart* refers rather to that which is inside oneself, while the *mind* refers to that through which one goes beyond oneself.

We return to a text of Saint Gregory that is quite relevant to what we were saying about the distinctiveness and link between one's nature and one's attributes:

“The supreme Intellect, the uttermost Good, the Nature which transcends life and divinity, being entirely incapable of admitting opposites in any way, clearly possesses goodness not as a quality but as essence. Hence everything that we can conceive of as

²³ Translated from Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Editura Sofia, București, 2004, p. 228.

²⁴ Translated from Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Editura Sofia, București, 2004, p. 128.

“The transcendentally and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

good is to be found in It or, rather, the supreme Intellect both is that good and surpasses goodness. And everything that we can conceive of as being in the Intellect is good or, rather, is both goodness and a Goodness that in the Intellect is goodness. And Wisdom is in It, or, rather, the Intellect is Wisdom; for Wisdom is good and the Wisdom that is in the Intellect is goodness. It is the same with eternity, blessedness and everything that we can conceive of as good. There is no distinction between life and wisdom and goodness and so on, for this Goodness embraces all these things comprehensively, unitively and in utter simplicity, and we conceive of It and call It Goodness by virtue of Its embracing every form of goodness. Whatever goodness we can conceive of and ascribe to It is one and true. Yet this Goodness is not only that which is truly conceived of by those who perceive with an intellect imbued with divine Wisdom and who speak of God with a tongue moved by the Spirit; it is also ineffable and incomprehensible and transcends these things, and is not inferior to the unitive and supernatural simplicity; for absolute and transcendent Goodness is one. It is by virtue of this alone - namely, that He is absolute and transcendent Goodness, possessing goodness as His essence - that the Creator and Lord of Creation is both intellectually perceived and described; and this solely on the basis of His energies which are directed towards creation. Hence in no way whatever does God admit what is contrary to goodness, since there is nothing contrary where essence is concerned.²⁵

We have taken so much space to present this passage because we could not break up Saint Gregory’s all-encompassing discourse on what is fundamentally good. He defines God by virtue of what is good and absolutely everything, be it wisdom, eternity, happiness, life itself, can be reduced to the idea of goodness, so much so that *He is absolute and transcendent Goodness, possessing goodness as His essence (ουσίαν έχων τήν αγαθότητα*, which could actually be translated as *whose nature is goodness*; the Romanian translation does exactly that).

At the same time Saint Gregory insists on pointing out how simple and unitary God is: “For this Goodness embraces all these things comprehensively, unitively and in utter simplicity”, “and is not inferior to the unitive and supernatural simplicity; for absolute and transcendent Goodness is one.”

What is most relevant for our theme is the fact that, after concluding that God is Goodness, Saint Gregory comes back in the next paragraph with the statement that “The transcendentally and absolutely perfect Goodness is Intellect (*nous*)”:

“This absolute and transcendent Goodness is also the source of goodness; and that which proceeds from It is likewise good and is supremely good and cannot be lacking in perfect goodness. The transcendentally and absolutely perfect Goodness is Intellect; thus,

²⁵ Saint Gregory Palamas, Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life:

One Hundred and Fifty Texts 34, in Philokalia, volume 4, pp. 359-360.

what else could that which proceeds from It as from a source be except Intelligence-content or Logos? But the divine Logos is not to be understood in the same way as the human thoughtform that we express orally, for that proceeds not from the intellect but from a body activated by the intellect.”²⁶

Saint Gregory Palamas goes on to detail in tremendous depth the ways in which the Logos differs from man’s spoken or thought-out word, but also the ways in which they are linked. We will not dive into that right now, as we have taken this passage to point out, not only the fact that Saint Gregory holds the concept of nous as central for how man is created in the image of God, but also how clear and spelled out this concept is for an author that famously recapitulates 14 centuries of Christian theological tradition. All the while, the expression *God is Mind* is absolutely nowhere to be found contemporary dogmatic theology.

4. The Father – The Mind in the Holy Trinity

We can often find in the text of the Holy Fathers elements what we call the anthropology of the inner human being. The most common thread we have identified is that they develop this discourse by drawing on the analogy with the Holy Trinity. In short, as man is made in the image of God, he is made in the image of the Holy Trinity.

In that sense, we start with short but clear passage from Saint Maximus the Confessor:

“There is one God, because the Father is the begetter of the unique Son and the fount of the Holy Spirit: one without confusion and three without division. The Father is unoriginate Intellect, the unique essential Begetter of the unique Logos, also unoriginate, and the fount of the unique everlasting life, the Holy Spirit.”²⁷

The first thing that strikingly comes to mind while reading this passage is how clearly and explicitly Saint Maximus states that the Father is Intellect or Mind *in the same way* the Son is the unique Begotten Logos and the Holy Spirit is the fount of everlasting life, painting a short but complete picture of relationships inside the Holy Trinity that are the very basis of Christian doctrine. And sure, theology on the Son and the Holy Spirit is much more elaborated, because it has been much more debated across the History of the Church, and the theology of the Father is rather underdeveloped in that sense, but even so, the fact that you can go through hundreds of pages of dogmatic discourse in contemporary theology that go in depth on the attributes of the Son and the Holy Spirit, and yet the expression *the Father is unoriginate Intellect* is absolutely

²⁶ Saint Gregory Palamas, Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life: One Hundred and Fifty Texts 35, in Philokalia, volume 4, p.360.

²⁷ Saint Maximus the Confessor, *Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice*, First Century 4, in Philokalia volume 2, p. 165

“The transcendently and absolutely perfect Goodness is Intellect” On how the human mind is the image of God in man

nowhere to be found is problematic at the very least. The ease and clarity with which the Fathers of the Philokalia affirm it repeatedly is almost shocking to us and it shouldn't be.

Saint Nikitas Stithatos again uses the same terms in a similar context, in a paragraph that we have already presented earlier:

“Since God, as sovereign King of all, is primordial Intellect, He possesses within Himself His Logos and His Spirit, coessential and coeternal with Him. He is never without the Logos and the Spirit because the divine nature is one and indivisible; nor is He to be confused with Them, for the three hypostases in God are distinct and unconfusable.”²⁸

But in this specific context, Saint Nikitas goes on to tie the notion of the Father as Intellect within the Holy Trinity to the way the inner human spiritual anatomy is structured, or rather the way it is to be understood. In the same paragraph, he writes:

“Hence in naturally begetting the Logos from His essence, the Father is not Severed from Him, since He is Himself indivisible. The coeternal Logos, not severed from His Begetter, possesses the Spirit, who proceeds eternally from the Father (cf. John 15:26) and shares with the Logos the same unoriginate nature. For the nature of both Logos and Spirit is one and undivided, even though by virtue of the distinction of hypostases the one God is divided into persons and is glorified as the Trinity of Father, Son and Holy Spirit. Yet the persons, since They constitute one nature and one God, are never separated from the co-eternal essence and nature. Observe, then, an image of this trihypostatic and single divine nature in man, who is created by this nature and is the image of it, not according to his visible self but according to his spiritual self, not according to what is mortal and perishable in him but according to what is immortal and ever the same.”²⁹

We have found the texts of Saint Nikitas Stithatos to be some of the richest in material that concern our efforts of discerning the way the human mind is described and understood by the Holy Fathers. It is certainly not random that he starts with a short discourse on the nature, hypostases and relations in and of the Holy Trinity, which he then turns into an anthropological discourse on how the spiritual inner man is built in the image of God Himself. From this we should understand that the human intellect or mind is not to be considered or defined apart from the rest of the inner spiritual structure, for just as the Persons of the Holy Trinity are ever present in each other's works and united in being, without being confused for one another, so are the inner workings and components of the spiritual/understanding dimension of man.

²⁸ Nikitas Stithatos, *On Spiritual Knowledge, Love and the Perfection of Living: One Hundred Texts*, 5, in *Philokalia* volume 4, p. 140.

²⁹ Nikitas Stithatos, *On Spiritual Knowledge, Love and the Perfection of Living: One Hundred Texts*, 5, in *Philokalia* volume 4, p. 140.

And finally, how could one ever paint a clearer and more beautiful picture of the role and centrality of the human mind within this spiritual anatomy of the inner man, other than by comparing it to the place of the Father within the Holy Trinity?

Bibliography

1. The Philokalia, The Complete Text, compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, Volumes 1-4, Translated from Greek and edited by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Metropolitan Kallistos Ware.

2. Filocalia sfintelor nevoițe sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși, Vol. 1-12, Traducere, introducere și note de Preot Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 2017.

3. Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών συνερανοσθείσα παρά των αγίων και θεοοφόρων πατέρων ημών εν η διά της κατά την πράξιν και θεωρίαν ηθικής Φιλοσοφίας ο νους καθαίρετα, φωτίζεται, και τελειούται. Εκδοτικός Οίκος ΑΣΤΗΡ, Αθήναι, 1961.

4. Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Μεταφρασμένη στη νεοελληνική γλώσσα Γαλίτης Αντώνιος, Τόμοι Α', Β', Γ', Δ', Ε', Εκδοτικός Οίκος Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη, 1986.

5. Stăniloae, Preot Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, (I), Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2003

6. Stăniloae, Preot Dumitru, Teologia ascetică și mistică ortodoxă, Opere Complete XIII, Editura Basilica a Patriarhiei române, București, 2019

7. Sofronie, Arhim. Saharov, Vom vedea pe Dumnezeu precum este, Traducere din limba rusa de Ierom. Rafail (Noica), Editura Sofia, București, 2004.

8. Matsoukas, Nikolaos, Teologia dogmatică și simbolică, Editura Bizantină, București 2005.

9. Πόποβιτς, Αγίου Ιουστίνου, Δογματική. Ορθόδοξη Φιλοσοφία της Αλήθειας, Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2019

10. Yannaras, Christos, Abecedar al credinței, Editura Bizantina, București 1999.

11. Evdokimov, Paul, L'Orthodoxie, Neuchatel, 1959

12. Popescu, Preot prof. Dumitru, Iisus Hristos Pantocrator, București, 2005.

New means of catechesis on social media: Basilica News Agency case study

Deacon Gheorghe Anghel¹

Abstract:

The research analyzes how the Romanian Orthodox Church uses visual communication and graphic compositions as new means of catechesis on social media. The Basilica News Agency of the Romanian Patriarchate was chosen as a case study because it is one of the ecclesial institutions with notable activity in social networks, with reverberations both nationally and internationally. The analysis focuses on the content published on Instagram. The research will identify the main types of graphic compositions that the agency uses for catechetical purposes, possible graphic recurrences, contextualized content, and multimedia products' thematic.

Keywords:

social media, Church, visual communication, multimedia, catechesis

Ecclesiastical communication/catechesis on social media

Ecclesial communication and catechesis are two activities that are not excluded but intertwine. Catechesis involves communication, but not necessarily the other way around. Thus, an Orthodox institution's message published on social media related to an ecclesial event (patron saint, church consecration, etc.) implies communication but not necessarily catechesis or religious education. However, facts about the life of a saint or other dogmatic aspects disseminated online have both informative and formative value. Catechesis is a pastoral activity that aims to

¹ Deacon Gheorghe Anghel is an assistant professor in the Department of Journalism and Communication Sciences, Faculty of Journalism and Communication Studies - University of Bucharest. Email: gheorghe.anghel@fjsc.ro

educate by transmitting "the truths of faith on which the Christian life is built."² It represents "the religious care of believers of all ages, the formation of their religious life in and through the Church."³ Thus, Orthodox Catechetics is "the discipline of Practical Theology that deals with the scientific teaching norms of religious education, to form religious-moral characters."⁴

However, the act of religious education must involve people to whom Church teachings can be transmitted, and the latest research on the digital shows that social networks have become a very populated space, both nationally and internationally. In January 2021, 4.20 billion people were active users on social networks, approximately 53.6% of the world's population. That means an increase of 13% over the same period in 2020⁵. Out of 19.18 million inhabitants in Romania, 15.49 million are internet users, and 12 million have an account on a social platform⁶. The data show that more than 62% of the population is active on social media, and the time spent on these communication platforms is 2 hours and 16 minutes.⁷

These platforms have their own rules about writing⁸, tone of voice, hashtags, use of images and multimedia products. Also, visual communication plays a vital role in social media, so the research will focus strictly on this type of catechesis realized especially through static graphic compositions. "The human brain processes image 60,000 times faster than text, and 90% of the information transmitted to the brain is visual"⁹, which is why this type of communication is essential on social networks. Thus, multimedia materials attract the public, providing simple information, but also memorable.¹⁰

² Rev. Fr. Dumitru Călugăru, *Catehetica – manual pentru facultățile de teologie (Catechetics - textbook for the faculties of theology)*, Cluj: Renașterea, 2005, 10.

³ Călugăru, *Catechetics*, 10.

⁴ Rev. Fr. Constantin Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă (Introduction to Orthodox Catechetics)*, București: Sofia, 2004, 5.

⁵ "Digital 2021: Global Overview Report", [datareportal.com](https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report), January 27, 2021, <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report>

⁶ "Digital 2021: Romania", [datareportal.com](https://datareportal.com/reports/digital-2021-romania), January 27, 2021, <https://datareportal.com/reports/digital-2021-romania>

⁷ "Digital 2021: Romania".

⁸ Posts on social media that are shorter than 40 characters have 86% more impact than posts that are longer than 40 characters, see Ian Dodson, *The Art of Digital Marketing: The Definitive Guide to Creating Strategic, Targeted and Measurable Online*, New Jersey: John Wiley & Sons, 2016, 161.

⁹ Ekaterina Walter, Jesica Gioglio, *The Power of Visual Storytelling*, New York: McGrawHill Education, 2014, 16.

¹⁰ Jason Lankow, Josh Ritchie, Ross Crooks, *Infographics. The power of visual storytelling*, New Jersey: John Wiley & Sons, 2012, 30.

All statistics show a trend towards increased digitalization, as people spend more and more time in virtual space, especially on social media, where they can build an iconic digital identity.

Under given conditions, Basilica News Agency entered relatively late on social media¹¹, in October 2015, but has sustained activity on the following platforms: Facebook, Twitter, Instagram, and Pinterest. At that time, the main purpose declared by the agency was to inform and not catechize¹². Moreover, as we shall see, most of the social media content is related to religious events in Romania and worldwide but also has an essential contribution in digital catechesis using multimedia materials.

Another aspect that needs to be highlighted refers to the presence of most Romanian Orthodox Church dioceses on social media, especially on Facebook¹³, Instagram¹⁴, and more minor on Twitter¹⁵, because this platform is not so popular in Romania. However, unlike the hierarchs in the sister Orthodox Churches, especially from overseas, who have personal accounts¹⁶, Romanian bishops are more reluctant to these means of communication. Currently, the only Romanian hierarch who has a Twitter account is Bishop Ignatie of Huși.

Patriarch Daniel underlined the importance of social networks and urged the "cultivation of digital discernment", noting that "the Church is called upon to guide the believers on this path."¹⁷ Thus, in 2019, Basilica News Agency started an editorial project dedicated to parishes that want to expand their mission on

¹¹ Aurelian Iftimiu, "For 5 years on social media: Five good reasons to follow us, one reason you should not", Basilica.ro, October 22, 2020, <https://basilica.ro/en/for-5-years-on-social-media-five-good-reasons-to-follow-us-one-reason-you-should-not/?swcfpc=1>.

¹² "Basilica News Agency is present on several social networks to facilitate readers' access to current information in the religious field, especially within the Romanian Orthodox Church" cf. Gheorghe Anghel, "Conturile oficiale Basilica.ro pe rețelele de socializare" (Official accounts of Basilica.ro on social networks), Basilica.ro, May 29, 2019, <https://basilica.ro/conturile-oficiei-basilica-ro-pe-retelele-de-socializare/>.

¹³ In 2018, 23 dioceses had a Facebook page cf. Gheorghe Anghel, "23 Eparhii din Patriarhia Română au pagini oficiale pe Facebook" (23 Dioceses of the Romanian Patriarchate have official pages on Facebook), Basilica.ro, January 31, 2018, <https://basilica.ro/23-eparhii-din-patriarhia-romana-au-pagini-oficiale-pe-facebook/>.

¹⁴ Currently, ten dioceses of the Romanian Patriarchate have an Instagram account.

¹⁵ Eight dioceses of the Romanian Orthodox Church are present on Twitter

¹⁶ We can mention a few hierarchs present on Twitter, Facebook, and Instagram: Archbishop Elpidiphoros of America - Ecumenical Patriarchate, Archbishop Makarios of Australia - Ecumenical Patriarchate, but also Metropolitan Ilarion of Volokolamsk - Patriarchate of Russia.

¹⁷ Cf. Aurelian Iftimiu, "On World Social Media Day, Patriarch Daniel urges freedom and responsibility in digital communication", Basilica.ro, July 1, 2019, <https://basilica.ro/en/on-world-social-media-day-patriarch-daniel-urges-freedom-and-responsibility-in-digital-communication/?swcfpc=1>

social networks. The project, entitled "The Church Online,"¹⁸ brought together recommendations on a parish's behaviour on Facebook, Instagram, and Twitter. The articles published on Basilica website represent a unique and pioneering approach in this area.

Regarding the sister Orthodox Churches, there is no concept of catechesis through graphic compositions on social networks, in most cases. However, where such multimedia products¹⁹ are found, they are quite simplistic. Usually, in Orthodoxy, this type of missionary work is not fulfilled by ecclesiastical institutions but by laymen²⁰ who have accounts on social platforms.

Literature

At the national level, in the Orthodox space, there are no scientific papers on catechesis through multimedia materials on social media and about the visual communication of the Church on social networks. There are books dedicated to digital catechesis, but not strictly focused on the topics highlighted earlier.

We can mention the doctoral thesis "The impact of catechesis and preaching on the digital generation through the use of new information and communication technologies", defended in 2019 at the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca, the volume "Preaching the Gospel in the digital age" and the article "Liturgy and preaching through live streaming in the Orthodox Church ", written by Rev. Fr. Liviu Vidican Mancu²¹. However, these scientific papers generally consider online catechesis but do not deal with religious education/formation on social networks with the help of graphic compositions.

Also, the News Agency of the Romanian Patriarchate has represented a trendsetter in the Romanian Orthodoxy in using graphic compositions as catechetical methods. However, the primary purpose of the institution is not necessarily the catechesis.

Methodology

The present research used the descriptive/exploratory case study method because "investigates a contemporary phenomenon (the case) in depth and within

¹⁸ Cf. Gheorghe Anghel, "Biserica Online: Resurse" (Online Church: Resources), Basilica.ro, August 18, 2020, <https://basilica.ro/biserica-online-resurse/?swcfpc=1>

¹⁹ Antiochian Patriarchate, Greek Orthodox Archdiocese of America etc

²⁰ See the following Instagram pages: Creative Orthodox, Orthodox.praxis, Spiritually grounded, My Joy in Christ, Patristic Nectar Publications etc.

²¹ Director of the Orthodox Theological Seminary in Cluj-Napoca and lecturer at the Department of Homiletics and Catechesis of the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca.

its real-world context"²². The subject was chosen because there is an evolutionary trend towards digitalization and, especially, towards an increase of time spent on social networks. Thus, the research seeks to identify how the Church adapts its informative and catechetical messages to the rigors of social networks and how it uses multimedia materials for catechetical purposes.

The News Agency of the Romanian Patriarchate was chosen as a case study because it is among the first official ecclesial institution, if not the first, that used this catechetical means in Romanian Orthodoxy. Moreover, it has a productive catechetical social media activity, from 2015 to the present, with a considerable evolution in terms of content and the graphic part. Another reason for choosing this case study is related to my professional training because I am a deacon in the Romanian Orthodox Church and work at Basilica News Agency. This status facilitated access to specific internal data essential for the current research.

After choosing the case study, the next step was to create a research design that considered the research questions, the case itself, the research corpus, the boundaries, and the validity of the research. Also, the causal links between the identified corpus and the research questions were analyzed. The design is "a logical plan to get from here to there, where here it can be defined as the questions to be addressed and there as a series of conclusions about these questions."²³

The research questions are as follows:

- How does the Basilica News Agency communicate on social networks?
- What are the main multimedia image-type materials used in visual communication / catechetical activity on social media?
- Is there a recurrence of some graphic materials?
- How does Basilica contextualize the visual communication & catechetical activity?
- What are the topics approached in the graphic products used?

In order not to deviate from the research objective, a protocol for the case study was developed. The document was structured in four main sections: (1.) Overview of the case study; (2.) Data collection procedures; (3.) Research questions; (4.) Provisional outline of the conclusions of the case study.

The corpus

The selected data consist of multimedia materials created and distributed on Instagram from February 19, 2016²⁴, to January 9, 2021, and personal notes following the activity within the agency. Direct participation in the creative

²² Robert K. Yin, *Case Study Research and Applications: Design and Methods*, Los Angeles: Sage Publications, 2018, 45.

²³ Yin, *Case*, 60.

²⁴ The date when the first graphic composition was published on Instagram.

process in the newsroom played an essential role in the research, thus facilitating the analytical activity. The quantitative analysis focused mainly on the Instagram account, the centralization of data being more accessible on this platform, compared to Twitter and Facebook. However, the content on social networks generated by the agency is mostly common to all platforms, being adapted only in terms of dimensions, publication rules, etc.

Analysis and processing of the data were performed manually, without specific software. In the first instance, simple photos were removed from the selection, the analysis has been focused on multimedia materials. An analysis grid that took into account the number of multimedia images, topics, graphic recurrence, contextualization of data, and categorization of multimedia products was created.

Results

What are the graphic materials that Basilica News Agency uses on social media?

Basilica News Agency was among the first official orthodox mass media institutions in Romania, if not the first, to use graphic compositions on social networks for catechetical purposes adapted to the rigours of social platforms. Of the 3823 posts on the Instagram account, 1359 are multimedia products (containing text and image), i.e. over 35% of the total content. Following the analysis, two general categories were identified: infographics and meme-type materials. The difference between infographics and memes lies in both content and structure. Although memes, which are rooted in popular culture, are considered entertainment materials, not all of these multimedia products can be categorized as having comic or ironic content.

Biologist Richard Dawkins first used the word meme in his 1976 book, *The Selfish Gene*. He referred to memes "as nongenetically based ideas and behaviours—such as cultural ideas or social practices—that are spread within a culture."²⁵ Patrick Davison notes that memes are "a piece of culture, typically a joke, which gains influence through online transmission,"²⁶ and that they are constructed by social forces such as "culture, religion, and education and greatly determine much of human behaviour"²⁷. However, one of the editors of the famous "Know your meme" site, Don Caldwell, says that although "we often associate the word meme with funny pictures on the Internet", we must keep in mind that "there

²⁵ Patrick Davison cited in Barbara Sanchez, "Internet Memes and Desensitization", in *Pathway – a Journal of humanistic and social inquiry*, vol. 1, issue 2, 2, https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1020&context=pathways_journal

²⁶ Davison cited in Sanchez, "Internet", 2.

²⁷ Davison cited in Sanchez, "Internet", 2.

is so much more."²⁸ One thing is sure, memes have become, since the 2000s, "a prominent means of communication on the Internet."²⁹

Regarding the Basilica News Agency, the first graphic composition consisting of image and text, which we could call meme, was posted on Instagram in February 2016 and presented an artistic image of an icon of the Savior and a candle, accompanied by a verse from the Bible: I am the light of the world, he who follows me will not walk in darkness but will have the light of life (John 8:12). The composition also has the Basilica watermark as an identity element in the multimedia product. The last visual of this type, included in this research, was posted on Instagram on January 3, 2021, and presents a message belonging to Patriarch Daniel in a graphic composition that brings together several multimedia elements. Referring to the chromatic, fonts, message (etc.) the progress of the graphic design regarding the two materials is remarkable. Also, the impact is different; the first received a single like, and the second 1190 appreciations. Of course, the difference is also given by the different number of followers at the time of posting. Throughout this period, from February 2016 to January 2021, the Basilica News Agency constantly published such multimedia products that contain catechetical messages: verses from Scripture, quotations from Holy Fathers, words of some priests, hierarchs, or messages from Paterikon, congratulations on the occasion of onomastic days, etc.

In addition to these materials, Basilica uses another multimedia product consisting of image and text, infographic type. Unlike a meme, the infographic has a much more formative, more applied character because it presents clear information on a specific topic. Furthermore, the Basilica infographics have a more accentuated catechetical role because they briefly deal with particular topics, such as the hierarchy of angels, patristic advice for combating stress, and specific aspects of some saints' lives.

In advertising and marketing, an infographic is "a type of picture that blends data with design, helping individuals and organizations communicate messages concisely to their audiences."³⁰ This type of multimedia material facilitates visual learning because it "helps to provide complex information in a way that is easier to understand."³¹

In terms of infographics, Basilica took the first step only towards the end of 2017. On August 17, the agency's social media team published on Instagram a

²⁸ "Are memes more than just funny pictures?", in BBC – online, <https://www.bbc.co.uk/bitesize/articles/z6c9cqt>.

²⁹ Sanchez, "Internet", 1.

³⁰ Mark Smiciklas, *The Power of Infographics. Using Pictures to Communicate and Connect with Your Audiences*, Indianapolis: QUE, 2012, 4.

³¹ Smiciklas, *The Power*, 97.

"translation" of God's weapons recommended by Saint Apostle Paul in the unseen war "against the rulers of the darkness of this age, against spiritual hosts of wickedness in the heavenly places." (Eph. 6:12). Unlike the first multimedia material created, the graphics are much improved in line with the fundamentals of graphic design; the message is clear and concise, facilitating a quick perception of information, according to social media rules and the online trend.

The last infographic³² produced by the Basilica team presents eight aspects of the life of Saint Basil the Great, honoured by the Church on January 1. The data provided through the visual are easy to remember also because of the design: the chromatic generates a strong contrast, the fonts are legible (three in number), the number of characters is reduced, and the visual elements are complementary to the text. Since the first post, in August 2017, and until the research, 246 infographics have been posted on Instagram, which shows constancy and consistency in the project started by Basilica 3 years ago.

It should be mentioned that the catechetical multimedia materials produced by Basilica News Agency are not only used as simple means of transmitting information, such as virtual billboards but a good part of them are also intended to facilitate interaction with followers on social media. Socialization involves dialogue, feedback, and not just a dry transmission of unanswered information. Thus, Basilica News Agency uses some image-type multimedia materials in posts that require interaction (call to action). Thus, in the infographic post related to the feast of Saint Spyridon, the followers are informed that his relics are kept in a double casket and asked if they visited his church in Corfu³³. Also, in the post about the Nativity of the Lord, followers are asked: What carols do you enjoy during Christmas?³⁴

Topics addressed through multimedia materials

The research highlighted that the Basilica News Agency approached some key topics regarding Orthodox spirituality through image-type multimedia, with applicability in today's society.

a. The lives of the saints

In the patristic field, the Basilica News Agency highlights the principal aspects of the lives of the most important saints in the calendar. Basically, through an infographic, the essential information related to a particular saint is presented

³² The last infographic included in this research.

³³ Cf. "The relics of St. Spiridon are preserved ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/CIsLRxLpHzO/?utm_medium=copy_link

³⁴ Cf. "What carols ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/CIn8eSlpSoT/?utm_medium=copy_link

clearly and succinctly. For example, from the material dedicated to Saint Ioan Cucuzel³⁵, we can learn some clear aspects: he was the best appreciated court singer in Constantinople (12th century); he went to Mount Athos for ascetic life; was the subject of hierophany, the Mother of God urged him to sing in her name and promised that she would never leave him; is the protector of the church canters; the etymology of the name (beans and peas) suggests his ascetic life. Even if the infographic does not exhaustively present the saint's life, important aspects are highlighted that represent a fundamental basis for a catechetical approach. Then, graphic design, synthetic information show professional behaviour on social networks, according to the norms and international trends in terms of communication on these platforms.

b. Patristic words

Another topic harnessed by the Basilica News Agency through graphic communication on social networks brings to the fore recommendations from Holy Fathers, consecrated clergy, or personalities of church life. The materials are contextualized according to online trending topics or help Christians who face issues reported in Romanian society through the mass media. Moreover, such materials are published in the context of anniversaries/commemorations or events related to the lives of the Orthodox personalities listed above.

Thus, during the state of emergency, the Basilica News Agency published on social media an infographic with seven recommendations of the Patriarch of Romania³⁶ so that the lockdown could be spent with spiritual benefit. The Patriarch's advice suggested balance, call for calm and hope through: constant prayer, reading spiritual books, regular communication with those at home and with those far away (through digital channels), watching shows that do not transmit fear or panic, helping one's neighbour, the completion of postponed projects due to lack of time, and the establishment of projects/objectives for the period following the pandemic.

The advice had a clear catechetical specificity, but instead of being communicated from the pulpit, it has been transmitted digitally through a means of communication that combines text and image to facilitate the reception of the message.

Another material presents the steps of a program for a spiritual life oriented towards the Kingdom of God recommended by Rev. Fr. Teofil Părăian. The caption further highlights that the information has been contextualized with the

³⁵ Cf. „St. Ioan Cucuzel lived...”, in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/CFyiVG-JvrP/?utm_medium=copy_link

³⁶ Cf. "Patriarch Daniel offered ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/B-NRbXNJ71Y/>

coronavirus pandemic, the priest's advice being, according to Basilica News Agency, "simple measures to protect against soul viruses that Rev. Fr. Teofil detected, even with closed eyes"³⁷.

Also, Basilica graphically presented topics such as principles of friendship and love in God from St. Ioan Cassian³⁸, nine rules of Christian life from St. Benedict of Nursia³⁹, seven tips of St. Sophronius of Essex⁴⁰, etc.

c. Explanations related to public divine worship

The explanations of some aspects that refer to the public divine worship represent another topic in the multimedia materials created by the Basilica News Agency. In 2018, Basilica posted an infographic⁴¹ explaining the symbolism of hierarchical vestments. In the description, it brings some clarifications because of the frequent stereotypes encountered on this subject online: "Even if some are gold or silver or shiny, that does not make them gold or silver."⁴²

The material had a significant impact on social networks, provoked pros and cons commentaries, and was even adapted graphically, with an ironic touch, by a satire blog⁴³ from the Romanian online space, which shows the visibility of such images through which the News Agency communicates on social platforms. Some comments highlighted the fact that the message is catechetical and helps to enrich the religious knowledge of some believers: "The beautiful garments signify victory in a fiercer struggle than any political, social, civic, intellectual, or any struggle in this world. Their understanding must be started from this fight, and this is what the infographic was trying to explain - thank you, I didn't know the ones there; they are essential"⁴⁴. Through such materials, the Basilica News Agency also explained

³⁷ Cf. „Simple protection measures against ...” in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CG8CtFppYw4/>

³⁸ Cf. "If every day when we break up ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/CGX5_LLp8rc/

³⁹ Cf. "Six days before the end of life ..." in the Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CCst9f7pUUUV/>

⁴⁰ Cf. "The Ecumenical Patriarchate canonized ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CCbirZEJPQW/>

⁴¹ Cf. "A bishop must ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/BlbJNdYhF7l/?utm_medium=copy_link

⁴² Cf. "A bishop must ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/BlbJNdYhF7l/?utm_medium=copy_link

⁴³ Vasile, "Symbolism of episcopal signs", Balkan Utopia, <https://utopiabalkanica.net/2018/07/20/simbolistica-insemnelor-episcopale/>

⁴⁴ Cf. "A bishop must ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/BlbJNdYhF7l/?utm_medium=copy_link

the periods of the liturgical year⁴⁵, how to compose a commemoration list for the Divine Liturgy⁴⁶, the categories of saints (Martyrs, Pious, Confessors, Hierarchs, Apostles, Prophets)⁴⁷, usage the Holy Chrism⁴⁸, etc.

d. Contemporary Practical Aspects

The data analysis highlights that Basilica approached on social media various topics with practical applicability for Christians in the 21st century. Whether it refers to personal prayer, recommended Christian behaviour in certain situations, or various reasons Christians should not be ashamed to confess their faith in public, the multimedia materials created by the agency bring novelty in institutional ecclesial communication and catechesis. They all use the pattern of brief information, easy to remember, simple graphics, but not simplistic, with a clear orthodox message.

The "Christian Short Guide for a Beach Vacation"⁴⁹, published in the summer of 2019, is an excellent example of the category presented above. The graphic material presents some suggestions for those who spend their holidays at the seaside. The advice found is pastoral and catechetical, without being extreme for the practicing Christian. Thus, observance of fasting days, participation in holiday services, spiritual readings, and a prayer rope in strolls along the seashore are the advice more oriented towards the spiritual part. The other recommendations involve behaviour that every Christian should follow regardless of the situation: directing attention to the things that edify the soul, avoiding excesses, and protecting the environment.

The design is minimalistic. The sky blue chromatic reminds of the sea, and the simple graphic elements facilitate the readability of the text represented by a sans serif font, easy to read. Because of the message, the infographic went viral in all the mainstream press in Romania. ProTV⁵⁰, Antena 1⁵¹, România TV⁵², Antena

⁴⁵ Cf. "The Triodion lasts 10 weeks ..." in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/B8bja6FpEuy/>

⁴⁶ Cf. Bearing in mind the words of Father Arsenie Papacioc ... ", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/B1ecZuuoKso/>

⁴⁷ Cf. "We present the 6 categories ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BzDX7IYoH6o/>

⁴⁸ Cf. "Indications regarding the preparation ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BwsHuDbFO2r/>

⁴⁹ Cf. "On holidays you don't have to ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), https://www.instagram.com/p/B0EVNBuoyMK/?utm_medium=copy_link

⁵⁰ "Patriarchy's Guide for Christians on the beach", ProTv News, July 24, 2019, <https://vacantalamare.stirileprotv.ro/stiri/ghidul-patriarhie-pentru-crestinii-aflati-pe-litoral-ia-cu-tine-matanii-pentru-plimbarile-pe-malul-marii.html>

3⁵³, Adevărul⁵⁴ are some media representatives who produced materials based on the social media post. Given the context and location of the interviewees - on seaside holidays - many were reluctant, ironic, or had a superficial attitude. Alternatively, it is possible that the editing of the material in newsrooms took more into account commercial responses. However, some people appreciated the agency's approach. Even the editor of the article posted on the Adevărul website noted, "We see that some of these are general rules of common sense that should accompany any tourist, regardless of religion or where he spends his vacation"⁵⁵. A person interviewed by ProTV noted that decency must be one of the main qualities of the Christian regardless of the situation. The fact that the agency's infographic aroused so much attention is further proof that the message conveyed generated interest and was a novelty in ecclesiastical communication. The Romanian media is not accustomed to a slightly bold approach from the Church but natural in the enormously digitized 21st century.

Through other similar materials, Basilica News Agency offers clear advice for effective prayer⁵⁶, how to start a new year with enthusiasm⁵⁷, some practical suggestions for pilgrimage⁵⁸ etc. In addition, through specific posts, the Basilica News Agency draws attention to some passions often encountered in contemporary society by presenting signs of their presence in the lives of Christians. Thus, seven signs were presented for pride⁵⁹, greed⁶⁰, and laziness⁶¹.

⁵¹ "The guide of the Christian at sea, according to BOR: Read spiritual readings on the beach!", A1.ro, July 21, 2019, <https://a1.ro/news/social/ghidul-crestinului-aflat-la-mare-conform-bor-citeste-lecturi-duhovnicesti-pe-plaja-id887917.html>

⁵² Iulian Tudor, "A Christian's Guide to the Beach. The 10 commandments for the believers on the seaside, issued by the Romanian Patriarchate", Romania TV, July 21, 2019, https://www.romaniatv.net/ghidul-crestinului-aflat-la-plaja-cele-10-porunci-pentru-credinciosii-litoral-patriarhia-romana_484138.html

⁵³ "The Romanian Orthodox Church has made a guide for the Christian at the seaside. Rules to follow at the beach", Antena 3, July 25, 2019, <https://www.antena3.ro/actualitate/religie/biserica-ortodoxa-romana-a-facut-un-ghid-al-crestinului-aflat-la-mare-reguli-de-urmat-la-plaja-531245.html>

⁵⁴ Călin Gavrilaş, "The guide of the Christian who goes on vacation to the seaside. The 8 rules drawn on Facebook by the Romanian Orthodox Church", Adevărul, July 21, 2019, https://adevarul.ro/locale/constanta/ghidul-crestinului-merge-vacanta-mare-cele-8-reguli-trasate-facebook-biserica-ortodoxa-romana-1_5d32a146892c0bb0c6a5af7c/index.html

⁵⁵ Gavrilaş, "The guide",

⁵⁶ Cf. "Previous preparation ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BYdpYWbFwIH/>

⁵⁷ Cf. "How to start the new year with ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BdQHSZxldxp/>

⁵⁸ Cf. "6 tips ...", in the Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/Bg9V4-1l0eG/>

⁵⁹ Cf. "All passions and vices ...", in the Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BppfrP1HQOj/>

An animal was chosen to symbolize each sin: a fox for avarice, a peacock for pride, and a lazy for laziness.

What recurring posts exist in terms of graphic design and content. What multimedia materials have a standard format?

The case study highlights that some materials use the same graphic pattern according to the abovementioned topics and include recurring elements to substantiate a visual identity. Such graphically standardized materials can be found both among memes and with infographics created by Basilica.

a. Philokalical quotes

Starting with the Lent in 2020, the Basilica News Agency realized a series of multimedia materials dedicated to philokalical writings. The visual is published every Tuesday⁶², both in Romanian and English and contains a quote selected from the Philokalia. The design is minimalist, emphasizing the message transmitted by the text and not on the graphic composition. Each image includes certain repetitive elements such as the sign of Orthodoxy - the Christ monogram, the text "philokalical quote" and the basilica watermark. The two sans serif fonts and the gradient effect applied on a monochrome background further highlights the message conveyed by the philokalical teaching

b. Quotes from saints/contemporary clergy

Another recurring post with a standard design brings the words of some Holy Fathers or contemporary clergy to the fore. The project that started with the hashtag #Wednesdaywisdom is published on Wednesday⁶³ and is bilingual. The design highlights both the selected quote and the image of the saint/clergyman, and is realized in the same minimalist trend. Two fonts are used, one for the quote and the other for the author of the text, and the colour is warm, with yellow tones. As recurring elements, we find the basilica logo, the quotation marks, and the effect applied to the icon/image of the saint/clergyman.

⁶⁰ Cf. "Let's not forget that ...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/Bp7lkyjlu52/>

⁶¹ Cf. "I went by the field...", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/BqStVSuH-Fn/>

⁶² Cf. "Let us seek... ", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CJX35FipP-Z/>

⁶³ Cf. "Let us have... ", in Basilica - Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CKADbT0pniW/>

c. Reflections on the Sunday Gospel

Another type of meme with repetitive graphics highlights the homilies of Patriarch Daniel related to every Sunday of the year. Suggestively entitled "Reflections on the Sunday Gospel"⁶⁴, the multimedia product, launched in 2019, has undergone noticeable graphic changes. The current design is much closer to the visual identity of the other multimedia products implemented by the Basilica News Agency. In the beginning, the graphics were more close to a protestant style because of the light effects applied behind the text. The original design included the image of an Evangel, the news agency's logo, the biblical reference, and time indicators. After the rebranding of the product, the design offers a specific perspective to Orthodoxy, framing it in the visual identity developed by Basilica. The image of the Evangel was replaced with the icon of the Sunday, and the other elements, except the basilica watermark, were kept under another representation.

d. Six facts about

The "Six facts about" series are dedicated to some saints⁶⁵ with a meaningful life for the Orthodoxy. Started during 2018, the project reached 39 posts. The materials bring to attention unique features/aspects of their lives. With a few exceptions, the graphics keep the same pattern and integrate the iconographic representation of the saints, along with the six defining features that are accompanied by emoticons. The fonts are simple and the chromaticity is defined by faded colours.

e. Did you know

In 2019, Basilica News started a series of posts entitled "Did you know?"⁶⁶. Initially, it was intended for stories on Instagram and Facebook and then adapted as a regular post on all three social platforms. The material contains unique information about the saint to whom the post is dedicated, in English and Romanian. Therefore, it does not have a cyclical repetitiveness, but certain saints are chosen according to the social/temporal context. The composition has the same graphic pattern, with the image of the saint in the foreground. The fonts are identical and readable. In terms of colour, the background is monochrome, with a gradient effect.

⁶⁴ Cf. "Let us make... ", in Basilica – Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CJ26Jb0Jm22/>

⁶⁵ Cf. "St. Paul of... ", in Basilica – Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CKE3gvtJeZA/>

⁶⁶ Cf. "St. Nino... ", in Basilica – Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/B7TLfvUJBGn/>

In addition to those presented, other secondary projects benefit from recurrence on Instagram (some of which do not necessarily have catechetical value):

- Twitter quote⁶⁷: involves posting the print screen of a tweet with a quote (with no attached image). Thus, it does not have a clear repetitiveness.

- Fasting calendar⁶⁸: it is a graphic composition that synthesizes the information from the calendar for each of the four fasting periods of the year.

Limits of research and possible future research

The results must be taken into account considering some limitations of the research presented in the following paragraphs. Firstly, the subject under analysis is not theorized academically, at least in the Romanian space. As for the research field (of ecclesial visual communication and the use of image multimedia materials on social media as new means of catechesis), this paper is a pioneering analysis, which involves certain synopses in methodology, corpus, or interpretation. Given that this paper opens the line of research, some shortcomings will be remedied in further studies that will theorize the field of visual communication and catechesis through graphic compositions.

Furthermore, the research is interdisciplinary, at the intersection between communication sciences, graphic design, and Orthodox catechesis. Therefore, the approach had to combine essential parts of each field, although the emphasis was on visual communication through multimedia materials used by Basilica News Agency in social media. Thus, the case study follows how (themes, contextualization, recurrence) and through what materials the communication/catechesis on social media is performed. The quantitative aspects regarding the multimedia content generated by Basilica have secondary importance. All these aspects are to be theorized in further research.

Conclusions

The analysis reveals that the Basilica News Agency uses social networks as ecclesial information platforms and catechesis. In addition, image multimedia materials are new means of religious education used in online activity.

Catechesis on social media through graphic compositions is a novelty for the Romanian Orthodoxy, especially at the level of the official institutions of the Romanian Orthodox Church, and the Basilica News Agency seems to be a pioneer in this type of ministry.

⁶⁷ Cf. "What helpful...", in Basilica – Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CJQ0ZqHJy0q/>

⁶⁸ Cf. "On November 15th...", in Basilica – Instagram (@ Basilica.ro), <https://www.instagram.com/p/CHhpHJKJmz4/>

The graphic compositions used can be divided into two essential categories: infographics and meme-type materials (keeping in mind that the term meme does not imply, in this case, satirical, funny or humorous content). In order to retain attention, some of these materials have an identical or similar graphic pattern so that they can be easily identified and associated with the Basilica News Agency brand. Graphic recurrence practically generates series of catechetical materials that help religious education online.

Also, the topics are chosen according to online trends, national/international events, Orthodox holidays, significant secular celebrations, anniversaries, commemorations, etc. The posts follow a personalized calendar and are not distributed chaotically on social platforms.

This research has an essential contribution in identifying and highlighting new catechetical practices of the Romanian Orthodox Church on social networks. The use of visual communication for catechetical purposes on social media is a novelty in the ecclesial mission. Thus, the data presented are of significant importance in two directions: 1. It highlights the progress that the Church is making in communication and its mission by adapting its catechesis to the requirements of today's highly digitized society; 2. It opens a new research topic in this interdisciplinary field that studies the catechetical mission in social media, especially through digital means.

Absolute Norms and the Symphony of Theological Revisionism

Archim. Assoc.Prof. Dr. Teofan Mada¹

Abstract:

Within a theology that has lost its spiritual discernment, in which theologians are only seekers of the Absolute, unable to access absolute certainty, the prophecy of the laity is appealed to as well as the prophecy of the theological hierarchy. Even if the prophetic call of the laity were restricted to the realm of the temporal, inspiration is the basis of a situational moral theology of consciousness, the opening of consciousness to the spirit of the age. Even if the absolute norms defined in this way are above the circumstances, they still depend on the relativity of man and are influenced by his natural impotence. If they vary according to the current conception of man, they can no longer be called ‘absolute’, but dependent on the weaknesses of the human existential condition.

Keywords:

moral discernment, hierarchical teaching, moral conscience, sociologically measured norms, life extension, physicalism, inductive methodology, transcendental methodology, miracle psychology, consequentialism, relationality-responsibility model.

1. Symphony of revisionism

The book edited by Curran: ‘Absolutes in Moral Theology’ contains as a fundamental idea the complementary (not contradictory!) pluralism within Catholic Moral Theology, in which theologians are only seekers of the Absolute,

¹ Archim. Assoc.Prof. Dr. Teofan Mada, University ”Aurel Vlaicu”, Faculty of Orthodox Theology "Iarion V. Felea", Arad. Email: teofanmada@yahoo.com.

they cannot access absolute certainty, even if they belong to the hierarchical magisterium².

The authors who contributed to the composition of this volume try to remove from the pedestal the prejudices of a tradition unsupported by Revelation. For example, Robert Springer tries to reconsider the old code of morality, on which previous thinkers had almost fixed: 'Instead of a flexible set of moral rules that go beyond the fundamental principles of morality, those rules [of the code of morality] have been raised to the status of a universal principle, which allows no exceptions'³.

In Springer's conception, there are 4 fundamental elements of a future synthesis of the systematic moral theology of consciousness:

1. Consciousness is the subject of objective norms;
2. However, it is personal, beyond the complete objective conceptualization;
3. Consciousness is the receiving space of the one divine Word;
4. Consciousness is common⁴.

If we recognize that man is not an automaton that reacts spontaneously to objective requirements, if we recognize that man's subjectivity goes beyond the narrow framework of conceptualization, if we are able to see the consciousness that being 'the most mysterious core and sanctuary of the human being', we will be able to listen to the 'voice of the Spirit' and recognize the charism in its moral work. Under these conditions, even the suicide of Christian martyrs (St. Apollonia, Pelagia, Sophronia...) can no longer be seen as expressions of 'invincible ignorance', as in the past, but as inspired divine acts⁵: 'It is obvious that God can command someone to commit suicide, because He is the supreme Master of life and death'⁶. However, moral theology has lost its spiritual discernment to be able to weigh such cases due to its 'divorce' of asceticism and spirituality. Karl Rahner had already discovered and stated in his writings that the art of discernment is essential to react appropriately in situations of singularity⁷. The American

² Charles E. Curran, *Absolutes in Moral Theology*, Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, 1975.

³ Robert Springer, 'Conscience, Behavioral Science and Absolutes', in: Charles E. Curran, *Absolutes in Moral Theology...*, p. 20.

⁴ Robert Springer, 'Conscience, Behavioral Science and Absolutes', p. 22.

⁵ Robert Springer, 'Conscience, Behavioral Science and Absolutes', p. 26.

⁶ Pruemmer, *Manuale Theologiae Moralis*, II, n. 112; cf. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, II, n. 326.

⁷ Karl Rahner, *Theological Investigations*, II, Baltimore, Helicon, 1963.

Declaration on Religious Freedom appeals to the prophecy of the laity as well as the prophecy of the theological hierarchy: 'Christ, the Great Prophet' fulfills His prophetic ministry until His full Glory is revealed. He does this not only through hierarchy ... but also through the laity⁸. Even if the prophetic calling of the laity were restricted to the realm of the temporal, inspiration is the basis of a situational moral theology of consciousness.

The theme of the 'credibility' of Catholicism from Copernicus and Darwin to the present day of the seemingly unlimited progress of science leads Springer to say that it is necessary to accommodate the Christian conscience with the age⁹. The collapse of the Christian Tradition credibility in the absence of an 'aggiornamento', which led to the 'theology' of God's 'death', must be avoided by opening the conscience to the spirit of the age. Consciousness must be recognized for its holistic character: it is 'the person himself in his dynamism essential to the totality of existence' (Bernard Haering); consciousness is 'the self, the knowing subject, endowed with the capacity of will and action, who knows that he is responsible for his actions' (E. Clinton Gardiner). Accommodating consciousness to the research and considerations of social scientists leads to the idea that, in the absence of absolute moral norms, there are certain factors that give strength to norms. Kenneth Boulding establishes 3 factors which the force of a sociologically measured norm depends on:

- a. „extension to the extent that it is consistent [non-contradictory] with the company's value system;
- b. its foundation in moral truth;
- c. the current degree of people agreement with the norm"¹⁰.

These considerations could lead to a 'reformulation of conjugal morality': the extension of contraceptive practice implies the non-acceptance by Catholic Christians of official norms¹¹. A 'behavioral phenomenology' would be needed to establish the ultimate conditions of consciousness in conflict situations.

Another revisionist theologian, Daniel C. Maguire, in the study entitled 'Moral Absolutes and the Magisterium' states that the papal and episcopal magisterium must be complemented by the magisterium of theologians as well as the magisterium of the laity, and this out of concern for the integrity of the

⁸ 'The Declaration on Religious Freedom', *Rev. America*, 23 Aprilie 1966.

⁹ R. Springer, 'Conscience, Behavioral Science and Absolutes', p. 39.

¹⁰ Kenneth Boulding, *The Impact of the Social Sciences*, Rutgers university Press, 1966, p. 92.

¹¹ R. Springer, 'Conscience, Behavioral Science and Absolutes', p. 48.

kerygma: 'Episcopal consecration does not confer theological expertise'¹². In addition, 'The incarnate Word has not conferred on His Church immense immunity from the exigencies of essential human historicity'. Hence the need to accommodate the ecclesial community with the spirit of the age¹³.

Cornelius J. Van Der Poel discusses the 'indirect volunteering' of the bad results that occur in the case of the principle of double effect¹⁴. His conclusion is that man must be responsible to the transcendent God in any activity, his task being to create favorable conditions in the world for the formation of personal and community life¹⁵. Man must be understood holistically - in the whole of his spiritual and material being, which means that the morality of his actions cannot be determined by the physical structure of the act itself; here he gives some famous examples, including the suicide of a virgin under threat of rape¹⁶. Chastity may be more important than biological life, because it is related to eternal life; death is not the greatest evil, but defilement, which leads to the second death - eternal death - or the final removal from God. As for the absolute norms, Cornelius J. Van Der Poel takes over Shillebeeckx's statement: 'I reject, situational ethics, which says that moral norms can sometimes yield to circumstances. We are currently concerned with absolute rules, valid in all circumstances. But given the necessary historicity of human experience, they exist in terms of ethical commandments depending on the current conception of man and the world. And therefore, in fact, they themselves evolve at the expense of the evolution of this concept'¹⁷.

Even if the absolute norms thus defined are above circumstances, they still depend on man's relativity and are influenced by his impotence. If they vary according to the current conception of man - unstable and desecrated - they can no longer be called 'absolute', but dependent on the weaknesses of the human existential condition. Curran, as well as other revisionists, sometimes succumb to the temptation to make rules convenient to modern convenience, forgetting that rules are absolute only because they are proclaimed by an Absolute Being - in the name of eternity. It was preferable to recognize the absolute validity of all the 10 Commandments of Sinai (not just the first four - the last six being declared by

¹² Daniel C. Maguire, 'Moral Absolutes and the Magisterium', in: Charles Curran, *Absolutes in Moral Theology*..., p. 105.

¹³ Daniel C. Maguire, 'Moral Absolutes and the Magisterium'..., p. 57.

¹⁴ Cornelius J. Van Der Poel, 'The Principle of Double Effect', in: Charles Curran, *Absolutes in Moral Theology*..., p. 186.

¹⁵ Cornelius J. Van Der Poel, 'The Principle of Double Effect', p. 204.

¹⁶ Cornelius J. Van Der Poel, 'The Principle of Double Effect', pp. 193-195.

¹⁷ E. Shillebeeckx, 'The Changing Vision of Christian People concerning Marriage', in: *Rev. Katholiek Archief*, 1965, col. 1089.

them as emanations of Jewish ‘tribal‘ historicity!), with all their consequences, and people, convinced of the impossibility of their full fulfillment, to be in a state of permanent repentance. Instead, the relativization of norms (which are ‘absolute‘ only to circumstances!) to the human condition and its unstable conceptions, makes them unstable, created ‘in the image and likeness‘ of fallen man and his final passions, they anesthetizing his conscience and making him lie still undisturbed, preoccupied only with arguing and rationally justifying his immobility.

Another theologian concerned with the absolute - Martin Nolan - has a study of the principle of totality, according to which the good of the part must be subsumed to the general good of the whole, the part existing for the whole and not the whole for the part¹⁸. The aspects of the physical whole are those regarding the relations with the social totality and those regarding the relations with oneself as an ordered totality¹⁹. In this study we can observe the genesis of Curran’s conception of the relationality-responsibility model. Starting from the word of Blessed Augustine, who says that God is to the soul more intimate than he is himself, Martin Nolan states that the totality of the good of the human person as a whole is God: ‘The total good of the whole person cannot be discovered in terms of the person himself - although he is more intimate to the person than he is himself. The total good of the whole person is God, Who produces by his grace in it that opening necessary to receive Him, as well as a beneficent surrender to the gift of perfection. Man does not perfect himself by preserving himself, but by giving himself. He does not store, but empties himself to receive. His perfection does not consist in what he acquires for God, but in what God acquires for him‘²⁰. In the case of the personal discovery of this truth, man realizes that ‘the deepest essence and notion of things is their relativity to the Absolute who is God‘²¹. And in the case of subjecting the person to the totality of the community of which he belongs, and to his devotion to his fellows, the principle of totality emphasizes ‘the supreme whole of communion which is attained only by love‘²².

In this sense, the 10 Commandments of Sinai are regained, being understood in another sense, of perfect love: ‘The Ten Commandments are a good example. Without love, however, they are nothing. With love they are no longer Commandments. A person who refrains from killing just because he was

¹⁸ Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology‘, in: Charles Curran, *Absolutes in Moral Theology...*, p. 232.

¹⁹ Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology‘, pp. 233-234.

²⁰ Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology‘ p. 239.

²¹ Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology‘, p. 244.

²² Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology‘, p. 246.

commanded from the outside has not yet grown to his true stature. If she loves, she does not need any command to refrain from killing²³.

Kieran Nolan addresses the issue of caring for the dying, a situation in which the order to refrain from killing applies (or not). The question arises whether medical care sometimes does not lead to ‘prolongation of death’ and agony, instead of leading to the preservation of life. It is important to understand that human survival is not just about biological conservation, but there are other values that must be protected in the event of a dying person²⁴. There is also talk in this case of the ‘right of the patient to die with dignity’, without being switched to unnecessary medical devices, such as a cocoon, with an oxygen mask and tubes that prevent him from talking in his last moments with loved ones²⁵. The Directives for Catholic Hospitals prescribe that there is no obligation to use extraordinary means to prolong a person's life, while the neglect of ordinary means is seen as euthanasia²⁶. Dr. Rynearson, one of those empowered to discern between normal and extraordinary means of prolonging life, prescribes some of the Christian worries about a dying patient:

1. The dying should die with dignity, respect, and humanity.
2. He should die with minimal suffering.
3. He must have the opportunity to remember the love and goodness of a shared life; he and his family and friends should visit each other if the patient so desires.
4. He must be able to clarify his relationships - to express desires - to share feelings.
5. The patient and his relatives should be able to intelligently plan the changes that his death will impose on those left behind.
6. The patient should die in a familiar environment, if possible; if not, then its extinguishing should take place in an environment made as close as possible to its home.
7. Finally, there should be care for the feelings of those left behind.
(...)²⁷

If ‘these two things are certain: first, that the patient is dying in a situation of malignant process for which there is no treatment, and second, that the patient, his relatives, and his spiritual counselor are aware of the situation, then what I suggest

²³ Martin Nolan, ‘The Principle of Totality in Moral Theology’, p. 247.

²⁴ Kieran Nolan, ‘The Problem of Care for the Dying’, in: Charles Curran, *Absolutes in Moral Theology...*, p. 249.

²⁵ Kieran Nolan, ‘The Problem of Care for the Dying’, pp. 250-251.

²⁶ Kieran Nolan, ‘The Problem of Care for the Dying’, p. 251.

²⁷ Kieran Nolan, ‘The Problem of Care for the Dying’, pp. 256-257.

that the nurse should do everything he can to alleviate the patient's suffering and make no effort to prolong his life²⁸.

2. Theology of accents

Excessive prudence and lack of creativity prevented Charles Curran from having a very convincing word in Theology: in fact, he does not have a clear system, and his assertions are only proposals and outlines for a moral theology that has not yet materialized. If Curran does not have a convincing word in Theology (due to too strong influences), but he still has some **accents**:

1. Curran condemns the identification of the morality of the action with the biological or physical structure of the act. Curran observes that Ulpian's anthropology, in which a distinction is made between what is common to animals and what is specific only to man, has had disastrous consequences for man's anthropological understanding²⁹. This conception of natural law tends to 'canonize' the ends and processes that man shares with animals, to the detriment of his higher faculties. A primary finality has been created, a fulfillment of what is common to animals (for example, reckless procreation) and a secondary finality (spiritual love), which seems less important. Due to this anthropological perspective, the primary norm of morality was conformity with nature. Thus, in the case of marriage, the issue of procreation was put as paramount, the other aspects being subsumed or 'tolerated'. Thus, Curran rejects the **physicalism** that has crept into Catholic morality.

2. Curran proposes a **method of inductive research in Theology** (not deductive, which would have started from indisputable a priori principles). However, the inductive method is not specific to Theology, but to philosophy, being at the same time very risky, as it could lead to uncertainties and even untruths. Because he realized that induction is insufficient, he also proposes a **transcendental methodology**. The transcendental methodology of Catholic theologians is asserted in terms similar to modern cinema: 'Modern cinema confronts the viewer with an authentic subjective perspective of reality that provokes the viewer's imagination and perception. Catholic theologians now speak in somewhat similar terms of the transcendental methodology in Theology'³⁰. The transcendental methodology, also imported from philosophy (from Kantianism and Husserlianism, more precisely!), follows the way in which the structure of the

²⁸ Edward Rynearson, M. D., 'The Patient Who Is Dying of Cancer', *The Manitoba Medical Review*, vol. 42, nr. 2, Februarie 1962, pp. 77-78.

²⁹ Charles E. Curran, 'Absolute Norms and Medical Ethics', in: Ch. E. Curran, *Absolutes in Moral Theology...*, p. 118.

³⁰ Charles E. Curran, 'Absolute Norms and Medical Ethics', p. 143.

mind preforms our knowledge, determining a priori our gnoseological condition, as well as the meaning we give to reality. Karl Rahner and Bernard Lonergan are the craftsmen of this transcendental methodology through which Kantian gnoseology and Husserlian phenomenology insinuate themselves in Theology³¹. Curran is not among the craftsmen of this methodology: he is only a spectator (but not at all innocent!).

3. Against the tendency to establish absolute norms of moral behaviour, Curran proposes the '**psychology of the miracle**'! He states that Catholic theologians should not praise natural law, as if moral theology were completely dependent on such a theory, but they must be open to exceptions: Even Thomas Aquinas admitted the existence of exceptions to the absolute norms, as they are mentioned in the Old Testament Law – Abraham's 'decision' to kill his son Isaac, the polygamy of the Patriarchs, the theft by the Israelites, the concubinage of Hosea ... This means that God can intervene in the moral order through a miracle in the same way that He intervenes in the physical order through miracles³².

4. Beyond the traditional theory of natural law (which has been 'abused' by some Catholic theologians by the excess of deductive-syllogistic reason in casuistry!), Curran sees theological ethics with real validity that is not based on Revelation, but on the historicity of man who crossed the centuries. It is about the secularization of theological ethics: 'The fundamental truth — that a source of wisdom and ethical knowledge distinct from God's explicit Revelation — exists. A morality based on the reality of man and his history in the world is certainly a valid source of ethical knowledge³³. **The secularization of Curran's ethic** is due to the influence of Protestant theologians³⁴. Either he speaks of the orders within creation (Brunner), or of the divine mandates in the work within history

³¹ Karl Rahner, 'Theology and Anthropology', in: *The Word in History*, New York, Sheed & Ward 1966, p. 1-23; Bernard Lonergan, *Collection*, New York, Herder & Herder, 1967, pp. 221-239.

³² Charles E. Curran, „Absolute Norms and Medical Ethics”..., p. 148.

³³ Charles E. Curran, „Absolute Norms and Medical Ethics”..., p. 150.

³⁴ Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Philadelphia, Westminster press 1974, pp. 291-562; Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, New York, Macmillan 1962, pp. 73-140; Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, Harper 1935; Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963; John C. Bennett, *Christian Ethics and Social Policy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1950; John C. Bennett, *Christian Social Ethics in a Changing World*, New York, Association Press 1966, pp. 369-381; Paul Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1967, pp. 121-122; James M. Gustafson, 'Context versus Principles: A Misplaced Debate in Christian Ethics', *Harvard Theological Review* 58, 1965, pp. 171-202.

(Bonhoeffer), or the importance of historical justice (Niebuhr) and the common ground of morality (Bennett), or of the love that transfigures the natural law (Ramsey), each of these Protestant theologians considers that a source of ethical knowledge is needed, somewhat separated from the explicit Revelation of God in the Scriptures. It seems that "sola Scriptura" is no longer enough for them. Gustafson proposes even more starting points in ethical approaches: Revelation and faith, self-analysis, understanding of social structures and processes. Charles Curran only concludes that the time has come for a change in Theology in terms of medical morality, and that this change is imminent, without having the power (or perhaps the courage) to do it himself.

5. Due to the excess of natural reason, Catholic Theology 'too often embraced Pelagianism, legalism, and an unproven confidence in the goodness of human reason...'³⁵ Curran observes that 'sin affects reason and the authentic nature on which the theory of natural law is based. Sin relativizes and affects the whole of reality'³⁶. We Orthodox would say that human reason has been 'wounded by sin' too, like all other faculties of the soul, and it can no longer measure spiritual realities in the absence of divine revelation. Curran rightly appeals to the prophetic ministry in the Church that exists independently of the hierarchical ministry, asserting the **existence of two magisteria**: the hierarchical magisterium and the theological-prophetic magisterium. However, none of these seem to work properly in the lives of many, if Charles Curran - based on the documents of the Second Vatican Council and the encyclical *Lumen Gentium* - could speak unperturbed about the 'pilgrim church' which 'wanders' through the world in search of the truth **by asking the world!** 'The conciliar documents emphasize the need for the Catholic Church to engage in dialogue - dialogue with other Christians, dialogue with Jews, dialogue with other non-Christians, dialogue with the world. Dialogue is not a monologue. Dialogue assumes that Catholics can learn from everyone else. The vocation of dialogue presupposes the historical and pilgrim nature of the Church, which does not possess all the answers but is open to the search for truth'³⁷. The idea that the 'pilgrim' Church must learn from all, even from the heathen, is 'unhappy' and strange.

Scholastic rigor forced him to reach the natural consequences of unrealistic hierarchical assumptions and prejudices. 'The Roman Catholic Church does not have all the answers to the problems of contemporary existence'³⁸ it is a normal

³⁵ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, University of Notre Dame Press, London 1977, p. 102.

³⁶ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 31.

³⁷ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 51.

³⁸ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 113.

finding. But to turn to the heathen, to anyone but the Holy Spirit, seems confusing. If, according to the Constitution of the Church, 'there is a prophetic voice in the Church, which is not identified with the teaching ministry of the hierarchy'³⁹, it is sad that 'prophet theologians'- like Curran - have 'discovered' that the truth is outside the Church, in the spirit of the age. These 'theologians-prophets' are in fact the **promoters of the secularization of Theology**. And, through an irony of fate, or a strange work of confusion, they come to accuse the (conservative) papacy of 'intellectual incest': 'This papal document [Humanae Vitae], like many others in the past, relies almost entirely on the earlier teachings of the hierarchical magisterium, and is thereby guilty of intellectual incest. The 'papal predecessors of happy remembrance' have made many important and correct statements in the past, but such teachings in these disciplines are subject to error and need to be relativized in the light of the full teaching function of the Church [papal teaching and ex-papal prophecy] "⁴⁰.

6. After criticizing the physicalism of the Roman Catholic Church, Curran presents his personal position: a 'mixed consequentialism'⁴¹, a form of utilitarianism in which teleology is also important (perspective of finalities). After discussing the issue of premeditated consequences, the difference between the planned consequences and the intended consequences⁴², Curran adopts the model of relational responsibility that prevails over the teleological model. **The relationality-responsibility model** emphasizes the person, not nature (as in physicalism), and the person's relationship with God, with his neighbor, with the world, as well as with himself. If it is important to maintain the relationship with other people, however, the measure of compromise, or 'sacrifice', the concession that the person in question must make is debatable. Here Curran slides on a particularly dangerous slope: he states that maintaining a marriage relationship may require one of the partners to accept artificial or natural contraception, the person's 'spirituality' taking precedence over the demands of nature; the same syllogistic deduction can be made in the case of the free-consensual homosexual relationship between adults: maintaining the relationship and the weight given to the 'spirituality' of the partner would be decisive in accepting the abnormal concession! If he had stated somewhere that importance should be given not to sexuality and chastity, but to the primordial element of Christian love⁴³, the application of the idea of Christian love to unnatural deeds without discernment

³⁹ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 112.

⁴⁰ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 114.

⁴¹ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 139.

⁴² Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, pp. 122-123 și 131.

⁴³ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 173.

disfigures love itself. Curran's 'theology' not only lulls consciences to sleep, he makes the compromise of telling worldly people only what he knows in advance suits them, but even robs them of repentance. Not feeling guilty (on the contrary: perfectly justified), people, and couples in the parish in general, will lose access to penance.

Curran's model of relationality-responsibility is not original at all, but is taken from H. Richard Niebuhr with two amendments. In the case of the original relationality-responsibility model, Niebuhr understands responsibility as embracing four fundamental elements: response, interpretation, responsibility, and social solidarity. Curran's amendments concern:

1. the predominantly metaphysical basis of understanding the relations between persons;
2. the application of the transcendental philosophy within this model, giving greater importance to the knowledgeable subject as an agent of action⁴⁴. 'Consciousness is the norm of personal action'.

It is necessary to look for 'authentic subjectivity that excludes the possibility of error'⁴⁵, but who is he who listens the unspoken sighs of the Spirit from within our sick conscience?

None of us heals or shines from our own light. It is what theologians in the patristic period called '*mysterium lunae*' not only in the identity of the Church, but also in the history of each of us. What does this '*mysterium lunae*' mean? That it is like the moon, which has no light of its own: it reflects the light of the sun. And we do not have our own light: the light we have is a reflection of the uncreated grace of God, of the uncreated, existential light of God. If you love it is because someone outside of you smiled at you when you were a child, teaching you to respond with a smile. If you love it is because someone next to you woke you up to love, making you understand the meaning of existence is in love.

The 'mystery of the moon' is a formula that the Church Fathers (Hippolytus of Rome, Blessed Augustine, St. Gregory the Dialogue) have used repeatedly since the second century to suggest what the true nature of the church and her work should be: like the moon, 'The church shines not with / by its own light, but with that of Christ' (*fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine*), says St. Ambrose⁴⁶. While for St. Cyril of Alexandria the Church is shrouded in the divine

⁴⁴ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology...*, p. 207.

⁴⁵ Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, pp. 220-221.

⁴⁶ Sfântul Ambrozie, *Exameron*, IV, 8, 32. See Giovanni Battista Montini, Milan speeches and writings, vol. II, 1954-1963, pp. 2462-2463,

light of Christ, which is the only light in the kingdom of souls. So, there is only *one light*: however, the Church also shines in this light. Indeed, ‘mysterium lunae’, expression that means that the Church must reflect the light of Christ as the moon reflects the light of the sun and not hers, „mysterium lunae” is undermined when *temporal messianisms are established by worldly theology, by theological narcissisms that do not reflect Christ, but take the values of the world as a paradigm*. According to Henri de Lubac, the worst thing that can happen to the Church is this way of living in order to praise others. The glorifying Church is the confessing Church (*ἐκκλησία μαρτυρούσα*), it is continually the Church that theologizes (*ἐκκλησία θεολογούσα*) through the light of the Most Holy Trinity.

Some of these priests, and worldly theologians, who in the halls of great capitals, in religious and non-religious bookstores (sometimes difficult to distinguish between them!) Spread a theology that takes into account criteria and references to worldly principles: Marxism, New Age Psychology, technique, science values of the century and media theology. It is a self-referential and narcissistic way: ‘to live to glorify each other’. In an evil narcissism, even communities replace Christ with Yoga and its derivatives the most fashionable formations, enigrams and others....

True theology ... has the Word itself as a paradigm, without distorting it. This theology does not refer to anything else: modern gnosis, the new age and its emanations, Marxism transformed into the theology of liberation and then into the theology of inner liberation, mutant theologies that can take even pseudo-scientific human techniques, claiming how they were inspired by Christ! We can ask ourselves about the content of certain books, of certain groups, and of the great European and / or American universities where very, very fashionable authors study without discernment and are covered with ecclesiastical diplomas.... Sliding from ecclesial thinking, these ‘references’ become ‘self-references’ and frame Christ in shows aligned with the ‘stellar’ world system: the distribution of magazines, training cycles, books, DVDs, and so on, who lives in itself, of itself, for itself. And so, Christ is ‘drowned’ in a mixture that is not Him. The moon thinks it's the sun.

The well-known theologian Henri de Lubac was at one point reaching a rather pessimistic conclusion. We moderns lack, he said, the conditions to be able to resurrect a spiritual reading like that of the Holy Fathers, we lack that faith full of fire, that sense of fullness, fulfillment and unity of the Scriptures that they had. To follow their boldness in reading the Bible today would be to expose ourselves almost to ‘desecration’ because we lack the spirit from which those things came⁴⁷. Yet the great neo-patristic thinker did not completely close the gate for hope; in

⁴⁷ Cf. H. de Lubac, *Esègèse médiévale*, II, 2, Paris, 1964, p. 79.

one of his works, he says that ‘if one wants to find what was the spiritual interpretation of the Scriptures in the first centuries of the Church, a spiritual renewal must be reproduced above all’⁴⁸.

Conclusion

Thus, Curran rejects the physicalism that has crept into Catholic morality. Karl Rahner and Bernard Lonergan are the craftsmen of the transcendental methodologies through which Kantian gnoseology and Husserlian phenomenology insinuate themselves in Theology. Curran proposes the ‘psychology of the miracle’, emphasizing the existence of exceptions to absolute norms. Curran glimpses theological ethics with real validity that is not based on Revelation, but on the historicity of man who has passed through the centuries. The secularization of Curran’s ethics is largely due to the influence of Protestant theologians. Each of these Protestant theologians, Brunner, Bonhoeffer, Niebuhr, Bennett, Ramsey, believes that a source of ethical knowledge is needed that is somewhat separate from God’s explicit Revelation in the Scriptures. The idea that the ‘pilgrim’ Church in history must learn theology and morality from everyone, even from the heathen, is ‘unhappy’ and strange. Proposing a prophetic voice in the Church, which does not identify with the teaching ministry of the Church hierarchy, it is sad that self-referential ‘theologians-prophets’ have ‘discovered’ that the truth is outside the Church, in the spirit of the age. These narcissistic ‘theologians-prophets’ are in fact the promoters of the secularization of Theology.

⁴⁸ H. de Lubac, *Storia e Spirito*, Roma, 1971, p. 587.

PATRISTICA

PATRISTICS

Patriarhul ecumenic Germanos al II-lea Scrisori către ciprioți

arhid. Ioan I. Ică jr¹

Abstract:

The first part of this study is a documented outline of the activity and literary work of the Ecumenical Patriarch Germanos II [1223–1240] and of his essential role in the Orthodox recovery in the troubled age of foundation of the Latin Empire of Constantinople and of the competing Greek empires of Nicaea, Trebizond and Epirus. The second part is a discussion of the complex ecclesiastical relations between the Orthodox and Latin hierarchies and jurisdictions in the context of the religious and confessional tensions of the crusader occupation and administration of Greek Orthodox territories and populations. It focusses on the critical situation of the Greek Orthodox bishops in the Latin Kingdom of Cyprus revealed by the two important letters written for them by Patriarch Germanos II in 1223 and 1229, as well by the letter written in 1231-1232 to the Byzantine Emperor in Nicaea by Archbishop Neophytos of Cyprus. The discussion is followed by a Romanian translation of the letters.

Keywords:

Patriarch Germanos II, Letters to Cypriots , Anti-Unionism, Latine and Byzantine Empires, History of Cyprus, Orthodox Church under Latin jurisdiction.

¹ Arhid. Dr. **Ioan I. ICĂ jr.** este profesor la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

I

12–13 aprilie 1204 — cucerirea și devastarea Constantinopolului, la aproape nouă secole de la inaugurarea sa oficială ca Nouă Romă, de către venețieni și cavalerii Cruciadei a IV-a — și 16 mai în același an — data încoronării și ungerii la Sfânta Sofia a contelui Balduin de Flandra ca împărat latin al „Romaniei” —, urmate de împărțirea teritoriului Imperiului Bizantin între cuceritorii occidentali, au fost evenimente comparabile cu un veritabil seism pentru întregul spațiu al Europei sud-estice și a bazinului oriental al Mediteranei.² Alături de mai efemerul Imperiul latin din Constantinopol, 1204–1261, și un regat latin din Tesalonic, 1204–1224, pe teritoriul bizantin au reușit să se permanentizeze timp de câteva secole, rezistând până în ajunul cuceririi otomane a Peninsulei Balcanice, un ducat latin al Atenei, 1205–1444, un principat al Ahaiei (Moreii), 1204–1430, iar venețienii reușind să-și mențină o stăpânire încă și mai îndelungată asupra unor importante insule ale arhipelagului grecesc, cum a fost, de exemplu, Creta venețiană din 1216 până în 1669.

Instalarea mai mult sau mai puțin durabilă după 1204 a latinilor în Constantinopol și în alte zone ale „Romaniei” bizantine a fost posibilă însă pe fondul prelungitei crize a Imperiului Bizantin care a urmat domniei lungi și glorioase a împăratului Manuel I Comnenul (1143–1180). Prin diplomație și prin campanii militare, acesta a reușit să mențină frontierele imperiului atât pe Dunăre, cât și în Orient, impunându-se atât în fața Ungariei și a Serbiei în ascensiune, cât și a turcilor selgiucizi, a cavalerilor Cruciadei a II-a (1147–1149) și a principatelor cruciate, rivalizând serios cu Hohenstaufenii germani pentru titlul de împărat roman al Occidentului. Moartea sa în 1180 a fost urmată de un șir întreg de lovituri de stat care au condus la sfârșitul dinastiei Comnenilor încheiată de scurta și sângeroasa domnie a uzurpatorului Andronic I Comnenul (1183–1185) însoțind cu dese schimbări de domnie instabili ani ai celor două decenii critice în care la conducerea Bizanțului s-au aflat împărații dinastiei Anghelilor (1185–1204). Aceștia au reușit în 1190 să evite ocuparea Constantinopolului de armatele împăratului Frederic I Barbarossa (1152–1190), plecat pe ruta de uscat în Cruciada a III-a (1188–1192), dar n-

² Excelente analize istorice ale acestui întreg proces în cercetările a doi remarcabili bizantinologi: profesorul emerit de la Universitatea din Edinburgh, Michel Angold (n. 1940): *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204–1261*, Oxford, 1975; *The Fourth Crusade. Event and Context*, Edinburgh, 2003, și *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*, Cambridge, 1995; și profesorul emerit de istorie universală de la Universitatea din București, Stelian Brezeanu (n. 1941), într-o serie de studii din anii 1975–1990, în jurul unei teze de doctorat din 1975 despre politica internă a Imperiului de la Niceea, reunite în volumul: *Imperiu universal și monarhie națională în Europa creștină*, București, 2005 și 2016, și în sinteza: *O istorie a Bizanțului*, București, 2005.

Importante și monografiile lui Filip Van Tricht, *The Latin Renovatio of Byzantium. The Empire of Constantinople (1204–1228)*, Brill, Leiden și Boston, 2011, și Dimiter Angelov (Harvard), *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge, 2007.

au mai izbutit să evite dezastrul în aprilie 1204. Principalii responsabili au fost chiar membrii dinastiei Anghelilor, care i-au invitat în primăvara anului 1203 pe cavalerii cruciați adunați la Veneția să vină la Constantinopol pentru a rezolva un conflict dinastic intern, deviind astfel funest corpul expediționar, contrar voinței papei Inocențiu III, dinspre Egiptul fatimid pe malurile Bosforului cu consecințele catastrofale care au urmat.

Cucerirea Constantinopolului (*alōsis Poleōs*) și împărțirea imperiului (*partitio Romaniae*) au reprezentat însă doar punctul culminant al unui proces de fărâmițare și dislocare a imperiului declanșat în anii 1184–1186 atât în Orient, cât și în Balcani. În 1184, aventurierul bizantin Isaac Comnenul Dukas (1155–1195/1196), nepot al lui Manuel I, s-a proclamat împărat și a ocupat insula Cipru, pe care a stăpânit-o tiranic timp de șapte ani. A fost detronat în mai 1191 de cruciații englezi conduși de Richard I Inimă de Leu. Plecat pe mare în Cruciada a III-a, regele englez a creat regatul latin al Ciprului. Conducus de suverani din dinastia franceză de Lusignan până în 1489, Ciprul latin a trecut apoi în stăpânire venețiană până în 1570–1571 când a fost cucerit de armatele sultanului Selim II și alipit Imperiului Otoman (până în 1878). În 1185–1186 s-a declanșat în Balcani revolta antibizantină a vlahilor sud-dunăreni și bulgarilor conduși de frații vlahi Petru și Asan, care sub capabilul Ioniță Caloian (1197–1207) au construit un puternic stat cu capitala la Târnovo cu ambiția de a ocupa Constantinopolul și de a deveni un imperiu al grecilor, vlahilor și bulgarilor. Pentru înfăptuirea acestor ambiții, Caloian s-a adresat prin corespondență papei Inocențiu III cerându-i coroana de împărat și ridicarea la rang de patriarh a episcopului Vasile din Târnovo în schimbul recunoașterii primatului papal. La baza negocierilor de „unire” perfectate în 1203, în toamna anului 1204 un cardinal roman sosit la Târnovo l-a încoronat pe Caloian numai ca „rege” al bulgarilor și vlahilor, iar pe arhiepiscopul Vasile l-a uns și i-a acordat titlul de mitropolit primat. Cu toate relațiile strânse cu Athosul — unde în 1198 au recititorit mănăstirea Hilandar, în care marele principe Ștefan Nemanja (1116–1198) și fiul său mai mic, Rasko, s-au retras și au devenit monahii (și viitori sfinți) Simeon și Sava — principii ortodocși ai Serbiei din familia Nemanizilor au oscilat și ei politic între Occident și Bizanț, între Ungaria și Constantinopol. Ștefan Nemanjici (1196–1228), fiul mijlociu, s-a adresat și el papei Inocențiu pentru a obține coroana regală, pe care a obținut-o însă abia în 1217 de la Honoriu III în ciuda protestelor fratelui său Sava, care s-a reîntors la Athos.

Ocuparea Constantinopolului de latini a condus la formarea a trei centre rivale care și-au disputat succesiunea Imperiului Bizantin. Unul din acestea a fost Trapezuntul situat la extremitatea estică a Mării Negre, în apropierea Georgiei, unde se refugiaseră nepoții lui Andronic I Comnenul, „Marii Comneni” Alexie (1204–1222) și David (1204–1212). Alexie s-a proclamat „împărat”, iar David și-a croit un principat pe coasta pontică (Sinope și Heracleea) cu ambiții de a recuceri Constantinopolul. La extremitatea vestică a spațiului bizantin, în Epir cu centrul la Arta, un văr al lui Alexie III Anghelos, Mihail I Comnen Dukas (1205–1214), a organizat o rezistență antilatină eficientă, ocupând

Tesalia și înaintând spre Tesalonic. Acțiunile sale au fost continuate și după asasinarea sa în 1214 de fratele său Teodor Comnen Dukas; acesta a ocupat Ohrida în 1216 și Tesalonicul în 1224, fiind încoronat aici împărat în 1225 sau 1227/1228 de arhiepiscopul Ohridei, eruditul canonist Dimitrie Chomatinos. Marșul noului împărat asupra Constantinopolului latin a fost întrerupt însă în primăvara anului 1230 la Clocotnița (pe râul Marița), unde armata epirotă a fost zdrobită dezastruos de cea a țarului bulgar Ioan Asan II (1218–1241), Teodor fiind dus în captivitate la Târnovo și ulterior orbit. Era sfârșitul practic al efemerului imperiu grec din Tesalonic³: orașul va rămâne în posesia fratelui lui Teodor, Manuel Dukas (1230–1237), și ulterior al lui Ioan Dukas Anghelos, obligat în 1241 de Ioan III Vatatzis, împăratul de la Niceea (1222–1254), să renunțe la titlul imperial și să se mulțumească cu acela de despot; ca în 1246 Vatatzis să ocupe Tesalonicul anexându-l imperiului grec de la Niceea. Organizat și condus de Mihail II Anghelos Dukas (1230–1267), despotatul Epirului va supraviețui însă, oscilând între venețieni și bizantini, până la cucerirea sa de otomani în 1479.⁴

Cel care avea să reconstituie însă în jurul său Imperiul Bizantin după catastrofa Cruciadei a IV-a a fost însă Teodor Laskaris (1175–1222); căsătorit cu una din fiicele lui Alexios III Anghelos, acesta avea titlul de despot. Teodor fusese arestat de cavalerii cruciați la detronarea lui Alexios III de cruciați în primăvara lui 1203, dar reușise să fugă dincolo de Bosfor în Bitinia, provincie situată în nord-vestul Asiei Mici. Aici a început să organizeze rezistența antilatină împreună cu o parte din refugiații bizantini, care părăsiseră Constantinopolul ocupat în aprilie 1204 de cruciați. După dezastruoasa înfrângere a cruciaților în aprilie 1205 de către vlahii, bulgarii și cumanii conduși de Ioniță Caloian și ducerea în captivitate a împăratului Balduin I la Târnovo, Teodor Laskaris s-a proclamat împărat la Niceea/orașul Victoria, faimos pentru faptul de a fi găzduit în 325 și 787 Sinoadele Ecumenice I și VII. Excelent organizator, Teodor I Laskaris a reușit până la moartea sa la sfârșitul anului 1221 sau începutul anului 1222 să consolideze și apere cu succes imperiul de la Niceea; amenințat din toate direcțiile, a respins atacurile turcilor selgiucizi (în 1211) și ale lui David Comnenul (în 1214) dinspre răsărit și a rezistat asalturilor repetate ale noului împărat latin al Constantinopolului, fratele lui Balduin I, Henri de Hainaut (1205–1216). Militar capabil, Henri — încoronat și uns în 20 august 1206 împărat la Sfânta Sofia de patriarhul latin, venețianul Tommaso Morosini — a reconstituit imperiul latin cu capitala la Constantinopol reușind să se impună atât în fața vlaho-bulgarilor (intrați în criză după asasinarea lui Ioniță Caloian în 1207) în Europa, cât și în Asia, mai exact în Mysia și Bitinia.⁵

³ Cf. F. Bredenkamp, *The Byzantine Empire of Thessalonike, 1224–1242*, Tesalonic, 1996.

⁴ D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267–1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge, 1984.

⁵ Moartea lui Henri în 1216 a însemnat o lovitură importantă pentru imperiul latin din Constantinopol. În locul său a fost ales bătrânul Pierre de Courtenay, căsătorit cu Yolanda de

Succesul imperiului de la Niceea de a se impune ca adevăratul succesori al Imperiului Bizantin atât în fața imperiului latin din Constantinopol, cât și a imperiilor grecești rivale din Trapezunt și din Epir se datorează politicii bisericești a lui Teodor Laskaris. Despotul bizantin autoproclamat bazileu și-a dat seama că nu va putea fi recunoscut cu adevărat drept suveran legitim al lumii ortodoxe decât dacă va avea investitura supremă a Bisericii Ortodoxe prin patriarhul acesteia. Patriarhul Ioan X Kamateros (august 1198–mai 1206) părăsise descurț Constantinopolul devastat de latini înspre Tracia stabilindu-se în orașul Adrianopol, condus de guvernatorul bizantin Teodor Vranas. În fața amenințării vlaho-bulgarilor lui Ioniță Caloian, Vranas acceptase suzeranitatea împăratului latin din Constantinopol și-și căsătorise fiica cu un important baron cruciat francez. Ioan X Kamateros a refuzat invitația de a veni la Niceea, rămas fidel lui Alexie III Anghelos ținut prizonier de cruciați într-un oraș în Tracia. La moartea patriarhului în 26 mai 1206, clerul din Constantinopol a cerut prin scrisori⁶ papei Inocențiu III permisiunea de a alege un patriarh grec. Inocențiu III, care hirotonise în martie 1205 pe ipodiatonul venețian Tommaso Morosini patriarh latin al Constantinopolului⁷ (martie 1205–iulie 1211), a refuzat, invocând vechiul principiu canonic al unui singur episcop într-o cetate. În toate zonele cu populație majoritar ortodoxă intrate în componența statelor cruciate, papalitatea a impus regimul eclezial

Flandra, sora lui Balduin I și Henri; încoronat în 1217 de papa Honoriu III la Roma (dar la bazilica marginală San Lorenzo fuori le mura), Pierre a fost luat prizonier în Balcani în drum spre Constantinopol, de Teodor Comnen Dukas, murind în captivitate. Yolanda de Flandra a devenit regentă între 1217 și 1219, până ce a ajuns la Constantinopol fiul ei, Robert de Courtenay, pentru o scurtă și dificilă domnie (1221–1228), urmat de fratele său, minorul Balduin II (1217–1273) în anii 1229–1261. În acești ani în care imperiul latin din Constantinopol s-a aflat pe marginea dispariției, fiind susținut doar de venețieni și de papalitate; Grigorie IX l-a impus în anii critici 1231–1237 coîmpărat pe bătrânul conte Jean de Brienne (n. 1170, rege al Ierusalimului cu capitala la Acra în 1210–1225), care a reușit salvarea Constantinopolului latin de asediul bulgaro-bizantin combinat din 1235 și 1236.

⁶ Una dintre scrisori e publicată în PG 140, 293–298.

⁷ W.O. Duba, „The Status of Patriarch of Constantinople after the Fourth Crusade”, în: *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000–1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, Brill, 2008, pp. 58–91, și D.I. Mureșan, „Le Patriarcat latin de Constantinople comme paradoxe ecclésiologique”, în: M.-H. Blanchet și F. Gabriel (ed.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance [Monographies 39], Paris, 2013, pp. 277–302. După sute de ani de opoziție a papalității în numele triarhiei scaunelor petrine (Roma, Alexandria, Antiohia), Inocențiu III a recuperat pentarhia patriarhală, transformându-i însă pe patriarhii latini orientali în simpli arhiepiscopi majori numiți direct de papă, rolul patriarhului latin din Constantinopol era acela de a încorona și unge pe împăratul latin din Constantinopol, încoronarea și ungerea împăratului romano-german papa rezervându-și-o pentru sine însuși.

„normando-cruciat” (V. Peri).⁸ Numit astfel pentru că fusese aplicat prima dată în sudul grecesc al Italiei la ocuparea sa de către normanzi în 1030–1071, acest regim însemna acceptarea practicării ritului bizantin în schimbul recunoașterii primatului papal și a subordonării clerului ortodox jurisdicției ierarhiei latine. În numele principiului un singur episcop într-o cetate, episcopii și patriarhii ortodocși din Ierusalim, Antiohia și Constantinopol au fost alungați și înlocuiți de episcopi și patriarhi latini, clerul grec fiind condus de protopopi care funcționau ca vicari pentru ritul bizantin al episcopilor latini refuzați de Inocențiu III, clericii din Constantinopol s-au adresat lui Teodor Laskaris care în 20 martie 1208 a organizat la Niceea un sinod, iar acesta a ales și hirotonit ca patriarh ecumenic în exil pe fostul hartofilax și sakelar de la Sfânta Sofia, Mihail IV Autoreianos. Iar primul gest simbolic al noului patriarh a fost de Paștele aceluiași an, 13 aprilie 1208, încoronarea și consacrarea ca „împărat al romanilor” a lui Teodor Laskaris prin ungerea sa pentru prima dată — ca răspuns ortodox la ungerile regilor și împăraților latini cu ulei sfințit — cu Sfântul și Marele Mir.⁹ Lumea ortodoxă își regăsea astfel în exil la Niceea, cetatea Ortodoxiei, centralitatea asigurată de cele două instituții ecumenice ale patriarhiei și imperiului. Împăratul ortodox era cel încoronat și uns de un patriarh ortodox, Biserica jucând acum un rol decisiv în legitimarea autorității imperiale. Invers față de imperiul Comnenilor, în care împărații controlau strict o Biserică redusă la o burocrăție patriarhală și lipsită de sprijin popular, în imperiul de la Niceea împărații au ajuns să depindă de o Biserică întărită în prestigiul și autoritatea ei într-o societate care și-a regăsit unitatea și coeziunea în jurul Ortodoxiei.

Prestigiul câștigat de Niceea ca nou centru al lumii ortodoxe îl atestă două episoade elocvente. Când episcopatul grec din regatul latin al Ciprului a primit din partea regelui Amaury II de Lusignan permisiunea de a-și alege un nou arhiepiscop în persoana episcopului Isaia de Lydda, a cerut și obținut în iunie 1209 confirmarea promovării

⁸ Cf. M. Stavrou, „La situation ecclésiastique des régions grecques sous la domination latine au temps des croisades”, în : *Catholiques et Orthodoxes. Les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand*, Paris, 2004, pp. 29–66.

⁹ Cf. I.A. Tudorie, *Ostkirchliche Studien* 60 (2011), pp. 69–109, și *Archaeus* 15 (2011), pp. 259–308, reluat în volumul aceluiași: *Autoritatea imperială în criză: Mihail al VIII-lea Paleologul (1258–1282) și raporturile statului bizantin cu Biserica*, Brăila, 2016, pp. 67–101, dar și D. Angelov, „Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople”, în *Urbs capta. La quatrième croisade et ses conséquences*, ed. A. Laiou, Paris, 2005, pp. 293–310. Potrivit acestuia din urmă, împărații de la Niceea s-au distanțat critic programatic de modelul unei monarhii patrimonial-aristocratice adoptat de împărații Comneni și considerat vinovat de dezastrul din 1204 și au adoptat alt model: popular, antiaristocratic, militarist și elenizat într-un sens proto-naționalist (model abandonat însă de împărații Paleologi reveniți din 1261 în Constantinopol care s-au reîntors cu consecințe funeste la modelul comnen). Efectul cel mai durabil pe termen lung a fost rolul decisiv al Bisericii Ortodoxe în legitimarea împăraților.

acestui din partea sinodului patriarhal al lui Mihail IV Autoreianos.¹⁰ Iar în primăvara anului 1220 sinodul patriarhal de la Niceea, în frunte cu patriarhul Manuel I Sarantinos, și împăratul Teodor Laskaris l-au promovat și hirotonit pe ierarhul Sava, fratele regelui Ștefan II al Serbiei (încoronat în 1217 de legatul papei Honoriu III) ca arhiepiscop autocefal de Peč și al întregii Serbii¹¹, gest care consfințește revenirea Serbiei în „Commonwealth-ul” ortodox. Noua relație de conlucrare dintre împăratul și patriarhii de la Niceea stabilită de Teodor Laskaris în cei doisprezece ani de domnie cu patru patriarhi a fost continuată și ilustrată la cote maxime de succesul și ginerele acestuia, capabilul Ioan III Vatatzis (1222–1254), care în primii optsprezece ani din lunga și glorioasă sa domnie de treizeci și doi de ani a avut alături de el remarcabila figură a patriarhului Germanos II (1223–1240).

Înainte de a analiza elemente esențiale ale acestei relații, iată cum prezintă cunoscutul scriitor bisericesc Nichifor Calist Xanthopoulos (1256–1335) succesiunea primilor cinci patriarhi de la Niceea într-un succint inventar cronologic al episcopilor și patriarhilor Constantinopolului de la sfântul apostol Andrei și până în 1292:

Ioan [X] Kamateros, diacon și harofilax pe vremea împărăției aceluiași Alexie [III Anghelos, 1195–1203], fratele lui Isaac [II Anghelos, 1185–1195 sau 1203] până la luarea Constantinopolului, [a păstorit ca patriarh] 5 ani, 8 luni și 7 zile [5 aug. 1198–26 mai 1206]. Iar după luarea Orașului a trăit în Adrianopol 2 ani, 2 luni și 14 zile și a murit în lipsa de apă de la atacul latinilor. Cerut fiind înainte de cei din Niceea și de împăratul Teodor [I] Laskaris [1205–1222], a demisionat.

Luarea Constantinopolului de latini a avut loc în anul 6712 [1204], luna aprilie, ziua 12, sâmbăta, indictionul al 7-lea, în a șasea săptămână a Postului Mare.

Iar după luarea Orașului primul [patriarh] e făcut de împăratul Teodor Laskaris în 20 martie, indictionul al 9-lea [1208], marele sakelar al Bisericii Mihail [IV] Autoreianos și fiind el arhieru 6 ani, 5 luni și 6 zile, a murit [26 aug. 1214].

Și scaunul a stat vădov 10 luni și jumătate din pricină că împăratul era plecat în Tracia. Iar în 28 septembrie, indictionul al 2-lea, duminică, a fost promovat [patriarh] consulul filozofilor și hartofilaxul Marii Biserici Teodor Irinikos numit Kopas, și a murit după ce a fost episcop 1 an, 4 luni și 3 zile [28 sept. 1214–31 ian. 1216].

Și pentru că împăratul Laskaris era în Tracia, arhonții Bisericii și arhierii și-au dat votul în scris și a fost promovat printr-un ordin Maxim, egumenul

¹⁰ Cf. V. Laurent, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople IV: 1208–1309*, Paris, 1971, pp. 11–12, nr. 1210.

¹¹ *Ibid.*, nr. 1225.

Mănăstirii Neadormiților. Și când a venit împăratul iarăși a fost promovată și de el potrivit obiceiului în ziua a 3-a a lunii iunie. Era însă neînvățată în cuvinte pentru că trăise doar în jurul apartamentelor femeilor după ce înainte fugise din Oraș și ajunsese duhovnic al împăratului. A slujit ca arhieru 6 luni [iun.–dec. 1216] și a murit. Acesta l-a stârnit pe împărat împotriva niceenilor.

Manuel [I] Sarantinos, diacon, numit Filozoful, pe vremea aceleiași împărat, [a păstorit] 5 ani și 7 luni [martie 1216–toamna 1222].

Germanos [II], preaițeleptul și preasfântul pornit din Anapulus, copil de pescar, cum se spune, ajuns diacon mai întâi al Marii Biserici, iar după luarea Orașului monah tuns în mănăstirea Sfântului Gheorghe Paneumorphos din Achyraus, pe care-l urcă [în scaunul patriarhal] împăratul Ioan Dukas Vatatzis [1222–1254]. A păstorit frumos și cuvios Biserica scriind împotriva latinilor și alte cuvinte. Murind, i s-a schimbat numele în Gheorghe monahul. A slujit 18 ani [ian. 1223–iun. 1240] și e îngropat în Niceea în mănăstirea Kyriotissa, lucrând multe minuni.¹²

Deși prezente în biblioteci europene și semnalate de mult în cataloagele fondurilor cu manuscrise grecești¹³, scrierile patriarhului Germanos II — e adevărat unele confundate cu cele ale sfântului patriarh Germanos I (715–730), primul luptător împotriva iconomahiei — și-au găsit cu dificultate editorii. Umanistul iezuit german Jakob Gretser (1562–1625) a publicat, în volumul al doilea din 1600 al sintezei sale despre cultul Crucii, trei omilii despre Cruce și venerarea ei.¹⁴ Iezuitul J.-B. Cotelier (1629–1686) a editat în 1681 cele două scrisori ale patriarhului Germanos II către ciprioți.¹⁵ Iar în colecția regală extinsă a Actelor conciliare iezuitul Jean Harduin (1646–1729) a publicat în 1714 schimbul de scrisori din 1232–1233 dintre patriarhul Germanos II și papa Grigorie IX, precum și procesele-verbale ale dialogului teologic purtat de acesta în 1234 la Niceea-Nymphaion cu patru monahi latini.¹⁶ Situația s-a menținut ca

¹² *Ennaratio de episcopis Byzantii et patriarchis omnibus Constantinopolitanis*. PG 147, 464D–465C. Datele cronologice după articolul din 1969 al lui V. Laurent, *cf. infra*, n. 25, pp. 136–137.

¹³ De ex., importantul codice parizian din colecția Coislin nr. 278, 236 f., conținând 46 de omilii, 6 cateheze și o epistolă fusese descris de faimosul editor patristic și creatorul paleografiei grecești benedictinul Bernard de Montfaucon (1655–1741) în *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, pp. 391–392.

¹⁴ *De cruce* II, Ingolstadt, 1600, pp. 156–172, 308–340 și 549–564 (= nr. 3, 45 și 38 din *Coisl.* 278), retipărite în PG 140, 622–675.

¹⁵ *Ecclesiae Graecae Monumenta II*, Paris, 1681, pp. 462–482, retipărite în PG 140, 601–620, editate după un codice venețian și de K. Sathas, *Mesaiōnikē bibliothēkē II*, Veneția, 1873, pp. 5–19.

¹⁶ *Conciliorum collectio Regia maxima*, t. VII, Paris, 1714, pp. 149–152 corespondența cu papa Grigorie IX și pp. 213–230 procesele-verbale ale dialogului teologic de la Niceea-

atare și în 1865 când J.-P. Migne n-a putut retipări în volumul 140 al seriei *Patrologia Graeca* sub numele lui Germanos II decât cele două scrisori către ciprioți și șapte omilii¹⁷ prefațându-le cu lista extinsă a scrierilor patriarhului existente în manuscrise publicată de eruditul J.A. Fabricius (1668–1736) în celebra sa *Bibliotheca Graeca* (14 vol., 1705–1728; reeditată de Harles în 12 vol., 1790–1809).¹⁸ Situația e reflectată în succintele articole dedicate lui Germanos II în dicționare și lucrări de referință pentru teologi și bizantinologi.¹⁹

Deși rămasă mult timp inaccesibilă cercetătorilor, singura monografie existentă până astăzi despre viața, activitatea și scrierile patriarhului Germanos II este teza de doctorat a teologului grec Spyridon N. Lagopatis publicată în Grecia în 1913.²⁰ Prima parte a tezei (pp. 16–124) e o atentă trecere în revistă pe surse a vieții și complexei activități ca patriarh a lui Germanos II, angajat în controversa din anii 1217–1233 dintre cele două imperii bizantine rivale din Epir/Tesalia și Niceea, în recunoașterea în 1235 a autocefaliei Bisericii Bulgariei, în negocieri cu catolicosul Armeniei, dar și cu papa Grigorie IX și trimișii săi în 1234 în vederea unirii Bisericilor dorită de împărat. Consacrată operei lui Germanos, partea a doua (pp. 125–213) realizează un inventar al tuturor scrierilor autentice ale patriarhului de la Niceea (13 epistole, 7 tratate antilatine, 4 poeme și 11 epigrame, 47 de omilii și 6 cateheze) pe baza unei investigații a principalelor manuscrise eliminând atribuiri eronate. O secțiune specială (pp. 173–191, 192–263) clasifică pe genuri și prezintă conținutul omiliilor lui Germanos II, precum și învățătura proprie acestora. Anexa consistentă ilustrează comentariul editând paisprezece omilii, o cateheză și trei scrisori inedite²¹ după codicele unic *Coislin*. 278 cu următorul cuprins:

1. (ff. 4–5) cuvânt la hirotonia ca patriarh; 2. (ff. 5v–9) la începutul indictionului; 3. (ff. 9–11) la Înălțarea sfintei Cruci și împotriva bogomililor; 4. (ff. 11v–12r) scrisoare către constantinopolitani după hirotonie; 5. (ff. 12v–16) scrisoare

Nymphaion; retipărite de Mansi, *Nova et amplissima collectio*, t. XXIII, 1779, col. 47–61 și 278–320. Și Sathas, 1873, pp. 39–49, corespondența greacă Germanos II–Grigorie IX.

¹⁷ PG 140, 601–621 scrisorile către ciprioți și 621–757 cinci omilii (nr. 3, 45, 38, 34 și una la Buna Vestire), alte două la sfânta Cruce la înjumătățirea Postului Mare și la Sâmbăta Mare fiind deja editate sub numele lui Germanos I în PG 98, 221–289.

¹⁸ PG 140, 593–602.

¹⁹ *Dictionnaire de théologie catholique* VI/2, 1914, col. 1309–1311 (F. Cayré); *Dictionnaire de spiritualité* VI, 1967, col. 331 (J. Darrouzès) sau H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 667–668.

²⁰ Sp.N. Lagopatēs, *Germanos ho B' patriarchēs Konstantinoupoleōs-Nikaias (1222–1240). Bios kai syngrammata kai didaskalia. Anekdotoi homiliai kai epistolai*, Tripolis (Peloponez), 1913, XVI + 360 p. (pp. 1–213 monografie, 214–360 anexă).

²¹ Nr. 1, 4, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 31, 32, 33, 43, 47 și 49 din *Coislin*. 278.

către constantinopolitani împotriva bogomililor²²; 6. (ff. 16v–19r) împotriva celor care nu vin la biserică; 7. (ff. 19v–22v) mulțumire către cei care vin la biserică; 8. (ff. 22v–25v) altă mulțumire către aceiași și împotriva adulterilor; 9. (ff. 26–29) către clerici; 10. (ff. 29–32r) despre milostenie și judecata viitoare; 11. (ff. 32v–36v) despre natura omului și buna ordine în biserică; 12. (ff. 36v–40v) a doua despre buna ordine în biserică; 13. (ff. 40v–45) a treia despre buna ordine în biserică și împotriva bogomililor; 14. (ff. 45–49v) despre pregătirea necesară pentru Împărtășirea cu sfințele Taine; 15. (ff. 49v–52v) despre efordul arhiereului Legii vechi; 16. (ff. 42v–56v) împotriva clericilor dezordonați; 17. (ff. 56v–59v) despre iubirea de oameni a lui Dumnezeu; 18. (ff. 59v–62v) la întoarcerea din Lydia împotriva ereticului Leontie; 19. (ff. 62v–65v) omilie de străpungerea inimii; 20. (ff. 65v–69) despre venirea la biserică; 21. (ff. 69–72) că Dumnezeu poartă de grijă mult de oameni; 22. (ff. 72v–75v) când secretarul peste călimări a lovit un diacon; 23. (ff. 75v–79) despre același secretar peste călimări; 24. (ff. 79–82v) către popor că nu vine la biserică; 25. (ff. 82v–86) că gura trebuie astupată cu psalmi; 26. (ff. 86v–90) la pilda cinei, *Lc* 14, 16–24; 27. (ff. 90–93) mulțumire și despre sfințele Taine; 28. (ff. 93–95) la după-prăznuirea Nașterii Domnului; 29. (ff. 96–99) la după-prăznuirea Luminilor/Botezului Domnului; 30. (ff. 99–102v) despre înfrânarea de la carne; 31. (ff. 102v–106) despre tăcere; 32. (ff. 106–112v) la după-prăznuirea Nașterii Domnului; 33. (ff. 112v–116) la prima Duminică din Postul Mare; 34. (ff. 116–122) la uciderea pruncilor din Betleem; 35. (ff. 122–126v) la aceiași; 36. (ff. 127–131) la *Matei* 18, 10; 37. (ff. 131–137) la *Luca* 19, la Zaheu; 38. (ff. 137–141) la Duminica I din Postul Mare; 39. (ff. 141v–145) la Duminica a II-a din Postul Mare; 40. (ff. 145–149v) la Duminica a III-a din Postul Mare; 41. (ff. 149v–154) la Duminica a IV-a din Postul Mare; 42. (ff. 154v–159v) la Duminica a V-a din Postul Mare; 43. (ff. 159v–164) la Duminica dinaintea Nașterii Domnului, la cei Trei Tineri; 44. (ff. 164–167v) omilie de străpungerea inimii și împotriva mergerii la ghicitori; 45. (ff. 167v–171) la sfânta Cruce pentru Duminica a III-a din Postul Mare; 46. (ff. 171–176) fără titlu; 47. (ff. 176–183) cateheza 1; 48. (ff. 183r–193) cateheza 2; 49. (ff. 193r–v) scrisoare către gramăticul Nicolae convertit la islam și revenit la Ortodoxie; 50. (ff. 193v–202v) cateheza 3; 51. (ff. 202v–212) cateheza 4; 52. (ff. 212–221v) cateheza 5; 53. (ff. 221v–229) cateheza 6.

Din cele 53 de omilii, scrisori și cateheze copiate în codicele parizian, 30 dintre ele continuă, așadar, să rămână inedite până astăzi, publicarea lor fiind una dintre cele mai imperioase deziderate ale bizantinologiei.²³ Omiliarul patriarhului Germanos II²⁴

²² Ed. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, pp. 115–125.

²³ Cf. Elisabeth Schiffer, „Bemerkungen zu Homilien des Patriarchen Germanos II.,” în: *Byzantinisches Sprachkunst. FS W. Hörandner* 65 (Byzantinisches Archiv 20), Berlin și New York, 2007, pp. 296–307.

constituie unul din cele mai prețioase mărturii cu privire la viața religioasă bizantină venită din partea unuia din cele mai vii și impresionante figuri ale Bisericii Ortodoxe bizantine. Germanos apare în ele ca un păstor popular viu interesat în viața concretă a păstoriiților săi, a căror reformă morală și duhovnicească o promovează prin predicarea vie a Evangheliei și a unei practici sacramentale centrate pe experiența liturgică a cultului divin în biserici și prelungită prin virtuți și apărarea ortodoxiei credinței împotriva oricăror erezii (în primul rând a celor proprii dualismului bogomil, dar și ale ocupanților latini).²⁵

Precizări și cu privire la cronologia păstoririi (ian. 1223–iun. 1240) și contribuții esențiale despre activitatea patriarhului Germanos II datorăm minuțioaselor investigații ale asumționistului Vitalien Laurent sintetizate în volumul IV (1208–1309) al „Regestelor” actelor Patriarhiei Ecumenice²⁶: sunt inventariate aici 71 de acte menționate în surse, 33 dintre ele parvenite în textul original. Pe lângă relațiile cunoscute cu papa Grigorie IX și Biserica latină²⁷ sau cu armenii²⁸, dar și polemicii cu bolomili²⁹, interes special a fost acordat rolului decisiv jucat de Germanos II în tranșarea disputei dintre Niceea și Epir³⁰, și acordării în 1235 a autocefaliei Patriarhiei bulgare din Târnovo³¹, precum și politicii sale panortodoxe³².

²⁴ Diferit de Omiliarul/Kiriakodromionul patriarhali bizantin B (studiat de A. Ehrhard, 1952) conținând 57 de omilii la duminicile și sărbătorile principale, editat de Zacharias K. Xentaras (*Germanou B' Kyriakodromion ētoi Patriarchikon Homiliarion kata tous Parisious kōdikas*, Atena, 1999) ca fiind al patriarhului Germanos II, atribuire eronată însă, cf. recenzia lui B. Flusin din *Revue des études byzantines* 60 (2002), p. 293.

²⁵ Cf. M. Angold, *supra*, n. 1, 1995, pp. 547–554.

²⁶ V. Laurent, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople IV des 1208 à 1309*, Paris, 1971, pp. 43–109, nr. 1233–1304, și studiul aceluiași, „La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^e siècle (1208–1309)”, *Revue des études byzantines* 27 (1969), pp. 129–150.

²⁷ Studiate de D. Stiernon, „Le problème de l’union gréco-latine vu de Byzance: de Germain II à Joseph II (1237–1273)”, în: *1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris, 1977, pp. 139–166; de Ch. Arabatzēs, „Ho Patriarchēs Germanos B' kai hē Latinikē Ekklēsia”, *Byzantiaka* 20 (2000), pp. 243–264, și de M. Stavrou, „Heurs et malheurs du dialogue théologique gréco-latin au XIII^e siècle”, în: *Réduire le schisme?*, cf. *supra*, n. 6, 2013, pp. 41–56.

²⁸ Cf. R. Devreesse, „Négociations ecclésiastiques arméno-byzantines au XIII^e siècle”, *Studi bizantini e neoellenici* 5 (1939), pp. 147–149.

²⁹ Studiată de A. Rigo, „Il patriarca Germano II e i Bogomili”, *Revue des études byzantines* 51 (1993), pp. 91–110.

³⁰ Studiată de A.D. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233)*, Tesalonic, 1973, și A. Stavridou-Zaphraka, *Nikaia kai Epeiros sto 13^o aïōna. Ideologikē antiparathesē stēn prospatheia tous na anaktēsoun tēn autokratarian*, Tesalonic, 1990. Cf. și Ch. Gastgeber, „Das «Epiros»-Dossier im Codex Vindobonensis theologicus graecus 276. Patriarch Germanos II. und die Union mit der

Promovat patriarh în ianuarie 1223 de energicul ginere al lui Teodor I Laskaris, împăratul Ioan III Vatatzis — urcat pe tron cu un an înainte la vârsta de treizeci de ani pentru o lungă și glorioasă domnie de 32 de ani (1222–1254) —, Germanos II, fiu de pescar dintr-un sat de pe Bosfor, ajuns înainte de 1204 diacon la Sfânta Sofia și apoi monah într-o mănăstire din Helespont, l-a secondat cu competență și tenacitate pe bazileul care l-a promovat în opera sa de consolidare și extindere a imperiului de la Niceea și de realizare a obiectivului recuperării Constantinopolului din mâna cruciaților latini. Pe lângă Ioan Vatatzis de la Niceea, în competiție pentru Constantinopol se aflau însă în același timp și Teodor Dukas din Epir (1215–1230), dar și Ioan II Asan (1218–1241), regele Bulgariei renăscute cu capitala la Veliko Târnovo și aflate din 1204 în ascultare față de Roma papilor — ambii lideri militari și politici la fel de capabili și energici. Pentru început Vatatzis a reușit în 1224 să înfrângă pe cruciați și să lichideze toate stăpânirile lor din Asia Mică, și să anexeze imperiului de la Niceea insulele Lesbos, Samos și Chios. În același an însă, Teodor Dukas a ocupat Tesalonicul, iar în 1226 Adrianopolul, apropiindu-se de asaltul final asupra Constantinopolului. Cândva în 1225–1226 sau 1227–1228 Teodor Dukas a fost încoronat și uns la Tesalonic „împărat al romanilor” de arhiepiscopul Ohridei, Dimitrios Chomatinos. Patriarhul Germanos II a protestat energic împotriva acestui gest secesionist, între anii 1228 și 1232 ajungându-se la o veritabilă schismă bisericească între niceeni și epiroți. În aprilie 1230, armatele lui Ioan II Asan au zdrobit la Clocotnița pe Marița forțele lui Teodor Dukas, care a fost luat prizonier (și ulterior orbit) la Târnovo. Bulgarii au ocupat atunci toată Tracia, Macedonia, Tesalia și o parte din Epir, devenind principala forță din Balcani. Rege catolic în baza „unirii” celebrate în noiembrie 1204, căsătorit cu Maria, fiica regelui Ungariei Andrei II, Ioan II Asan se pregătea să devină împărat al Constantinopolului prin alianță matrimonială. În 1228 pe tronul din Constantinopol se afla nominal Balduin II în vârstă de 11 ani; Ioan II Asan i-a propus împăratului copil mâna fiicei sale, Elena, urmând ca el să devină regentul imperiului latin. Baronii latini și papa Grigorie IX au refuzat propunerea, preferându-l pe fostul rege al Ierusalimului/Acrăi (1210–1225), Jean de Brienne (n. 1175), devenit astfel în ultimii săi ani de viață (1229–1237) regent și coîmpărat latin al Constantinopolului. Atacat și de regele Ungariei Bela IV, Ioan II Asan, furios, l-a expedit la Athos pe arhiepiscopul-primat Vasile și s-a reorientat spre Niceea. În 1232 s-au reconciliat cu patriarhia de la Niceea și episcopii greci din Epir,

griechischen Kirche von Epiros (1232/33), *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 66 (2016), pp. 66–109.

³¹ I. Tomanidis, „Byzantine-Bulgarian Ecclesiastical Relations during the Reigns of Ioannis Vatatzes and Ivan Asen II up to the Year 1235”, *Cyrrilomethodianum* 3 (1975), pp. 28–52.

³² M. Stavrou, „Rassembleur et rénover une Église en crise: la politique ecclésiastique du patriarche Germain II (1223–1240)”, în: *Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)*, ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D.I. Mureșan, Paris, 2014, pp. 23–36.

vizitați în 1238 de patriarhul Germanos însuși. Iar în 1235 la Lampsac, pe Helespont, a avut loc nunta dintre Elena, fiica lui Ioan II Asan, cu Teodor II Laskaris, fiul lui Vatatzis, iar patriarhul Germanos II l-a hirotonit pe Ioachim ca arhiepiscop de Târnovo și patriarh autocefal al Bulgariei, marcând astfel solemn revenirea Bulgariei în spațiul ortodox bizantin. În 1235–1236, Ioan II Asan și Ioan III Vatatzis a încercat fără succes să ocupe militar Constantinopolul latin apărat cu succes de flota venețiană și de Jean de Brienne. Anii 1237–1241 au fost marcați de instalarea cumaniilor în Balcani ca urmare a impetuoasei ofensive a mongolilor, care invadaseră Rusia și apoi estul și centrul Europei, Bulgaria, dar și Asia Mică, zdrobindu-i pe turcii selgiucizi. Ioan II Asan moare în mai–iunie 1241. Cu un an înainte, în iunie 1240, murise și bătrânul patriarh Germanos II. Ioan III Vatatzis a refuzat să-l desemneze patriarh pe eruditul monah Nichifor Vlemmydes (1197–1263), dorit succesor de Germanos II, ci a preferat să lase scaunul patriarhal vacant un an de zile, numind în a doua jumătate a anului 1241 ca patriarh pe egumenul Metodie de la mănăstirea lui Iachint din Niceea, decedat însă după o păstorire de doar trei luni. După o altă vacanță de doi ani, l-a desemnat patriarh pe protopopul palatului imperial Manuel, care va păstori din august 1243 până în octombrie 1254, bazileul însuși murind o lună mai târziu, în 3 noiembrie 1254, la reședința sa din Nymphaion. În a doua parte a domniei sale, după moartea lui Germanos II, Ioan III Vatatzis continuase cu succes ofensiva în Balcani ocupând în 1246 Tracia, Macedonia și Tesalonicul, dar odată cu căsătoria sa în 1241 cu Constanța, fiica împăratului german Frederic II din Sicilia, a favorizat un curs de apropiere de Occident, atât de Imperiul Romano-German, în conflict deschis cu papalitatea (care în 1245 îl excomunicase pe Frederic II în conciliul Lyon I), cât și de papalitatea reprezentată de Inocențiu IV (1243–1254), mai deschis față de răsăriteni. Împăratul bizantin oferea unirea Bisericii în schimbul cedării Constantinopolului. Pe baza unui nou dialog teologic desfășurat la Nymphaion în 1250, s-a trecut la corespondență și schimb de delegații în vederea stabilirii unei eventuale uniri bisericești, negocierile fiind întrerupte de moartea în același an, 1254, atât a lui Inocențiu IV, cât și a lui Ioan III Vatatzis.

Primele discuții teologice, fără succes însă, avuseseră loc în 1234 la Niceea și Nymphaion cu participarea patriarhului Germanos II și a sinodalilor greci, într-un prim efort de soluționare a diferendelor teologice și liturgice dintre cele două Biserici, pe fundalul tensiunilor create de instalarea în Orientul Apropiat (Antiohia, Ierusalim, Cipru), în Constantinopol și în Grecia continentală și insulară a ierarhiei latine. Patriarhii și episcopii latini îi alungaseră și luaseră locul celor bizantini și erau dispuși să accepte clericilor ortodocși greci (sau episcopilor dislocați în alte localități) practicarea ritului bizantin doar cu condiția subordonării canonice jurisdicției episcopilor latini și acceptării primatului papal. Este situația cu care patriarhul Germanos II s-a confruntat de-a lungul

întregii sale păstoriri încă din primele luni de la întronizarea sa.³³ O atestă și prima sa epistolă către ciprioți.³⁴ Din cuprinsul ei vedem că în primăvara anului 1225 la Niceea sosiseră episcopul Leontie al Soleii și egumenul Leontie al mănăstirii Apsinthia aducând din partea clerului și poporului ortodox al insulei vestea că arhiepiscopul Neofit al Nicosiei a fost forțat să părăsească Ciprul exilându-se în Orient. Arhierul latin instalat în locul său permitea să-și păstorească credincioșii doar clericilor care acceptau să se subordoneze jurisdicției sale canonice. Întrebarea și rugămintea pe care o adresau, așadar, sinodului patriarhal de la Niceea era ce atitudine să adopte față de această condiționare, pentru ca ciprioții să nu rămână fără păstori duhovnicești. Răspunsul sinodului de la Niceea e cuprins în scrisoarea oficială trimisă ciprioților de patriarhul Germanos II; așa cum arată ultimele sale rânduri, documentul e de fapt un extras copiat din condica cu procesele-verbale sinodale de hartofilaxul Teodor Stilbes, care nu a transcris nici adresarea oficială cu data și lista episcopilor prezenți, nici semnăturile acestora. În prologul scrisorii patriarhul Germanos II începe prin a schița un tablou al Ciprului ca insulă paradiziacă vestită pentru multele ei daruri naturale, dar și supranaturale: acestea din urmă sunt creștinismul ei de origine apostolică și organizarea Bisericii Ciprului ca arhiepiscopie autocefală recunoscută ca atare încă din 431 de Sinodul III Ecumenic de la Efes. Invidia Satanei a făcut însă ca asupra raiului Ciprului să se reverse potopul unui neam barbar și arogant din Occident ai cărui cavaleri și preoți îmbrăcați în zale de fier pustiesc atât viața trupească, cât și cea sufletească a ciprioților, prădându-le nu numai casele și averile, dar ocupându-le și bisericile. Condițiile impuse de episcopatul latin clerului ortodox expun poporul unui dublu pericol: cel al cedării și acceptării subordonării canonice impuse drept condiție de funcționare, ceea ce reprezintă o încălcare a rigorii disciplinei canonice care interzice orice fel de acorduri cu schismaticii, sau, în cazul neacceptării acestei condiții, autoexilarea întregului cler și lăsarea poporului fără păstori duhovnicești. Concret, latinii cereau de la clericii ortodocși

³³ Îndată după hirotonia sa, la începutul lunii ianuarie a anului 1223, patriarhul Germanos a trimis o scrisoare ortodocșilor din Constantinopol (ed. Lagopates, 1913, pp. 350–353; *Regestes*, nr. 1233, 1971, pp. 42–43). Regretând că nu poate zbura la ei ca profetul Avacum la Daniel aruncat în groapa cu lei (*Dn* 14) să-i hrănească personal în foamea de Cuvântul lui Dumnezeu din pricina fiarelor cu chip de om, cruciații care-l împiedică să-și vadă copiii duhovnicești, este nevoit să le trimită în scris un îndemn la întărire și rezistență în persecuții. Ajuns păstorul unei turme împărțite, jumătate din ea fiindu-i inaccesibilă, este mai mândru de aceasta din urmă, pentru că, deși lipsită de păstori, dă dovadă de o fidelitate exemplară față de credința ortodoxă. Ortodocșii din Constantinopol sunt îndemnați să păstreze intactă comoara credinței primite la Botez și să trăiască în pace până la eliberarea care, chiar dacă pare imposibilă, se apropie, fiindcă Maica Domnului se roagă necontenit Fiului ei pentru Orașul ei. O scrisoare de rezistență similară trimisese constantinopolitanilor în 1214–125 și patriarhul nicean Teodor II Irinikos; cf. *Regestes*, nr. 1219, pp. 24–26, text în *Byzantinische Zeitschrift* 10 (1901), pp. 186–192.

³⁴ *Regestes*, nr. 1234, pp. 43–45; text în PG 140, 601–613.

ciprioți trei lucruri: 1. să-și pună mâinile în mâinile clericilor latini (*impositio manis*) în semn de supunere, 2. să ceară arhiepiscopului latin confirmarea tuturor promovărilor de clerici și 3. în caz de litigii canonice să recurgă ca instanță de apel la tribunalul acestuia. După o lungă deliberare, sinodalii niceeni au fost de părere să accepte o politică de acomodare (*oikonomia*) sau de duplicitate (*hypokrisis*) deliberată, acceptând ca scuzabile aceste acte de supunere exterioară față de ierarhia latină pentru a ține deschise bisericile ortodoxe, cu condiția să rămână păzite intacte toate canoanele și predaniile ortodoxe. Anunțul acestei soluții a stârnit însă protestul energic al unei mulțimi de clerici, monahi și laici refugiați la Niceea din Constantinopolul latin; intrând în sinod, aceștia au relatat experiențele lor: insultele, maltratarile și persecuțiile la care sunt supuși grecii de către latini și cer sinodalilor să refuze categoric gestul punerii mâinilor³⁵ ca act revoltător de capitulare și aservire totală și sfârșit al oricărei rezistențe ortodoxe în fața ocupanților italieni, care una spun și alta intenționează. În fața acestei mărturii dramatice și a riscului scandalizării și dezbinării ortodocșilor în partide rivale, patriarhul Germanos II schimbă în sens diametral opus decizia inițială și recomandă ciprioților să devină imitatorii zelului ortodox exemplar al constantinopolitanilor ortodocși: deși aflați și ei departe de păstorii lor, aceștia nu au trecut de partea lupilor latini, ci i-au demascat ca atare, iar cei mușcați de ei s-au vindecat alergând la medicii de la Niceea. Așa și păstorii ciprioților, dacă au cedat, sunt invitați să refuze categoric subordonarea ierarhiei latine și să se oprească din orice fel de amestec bisericesc cu latinii, și pentru vindecare să alerge la aceiași doctori duhovnicești. Celelalte două pretenții — recunoașterea promovărilor și recursul în apel — nu sunt tot atât de nocive, latinii cerându-le doar din dorința de câștig rușinos.

³⁵ Punerea mâinilor clericilor ortodocși în mâinile celor latini ca act de recunoaștere a subordonării lor atât feudale, cât și ecleziale însoțea ulterior un jurământ de fidelitate, al cărui text ni-l transmite faimoasa bullă a papei Alexandru IV (1254–1261) din 1260 (*Constitutio Cyprii*), care a reglementat definitiv acest regim „proto-uniatist” rezervat de Roma ortodocșilor ciprioți rămas în vigoare până la cucerirea insulei de otomani în 1570:

„Eu, Germanos, episcopul Soleii din eparhia Nicosiei, din acest ceas înainte voi fi credincios și supus sfântului Petru și sfintei Biserici Romane, stăpânului meu Hugo, arhiepiscopul Nicosiei, și urmașilor lui veniți aici canonic. Nu voi fi în nici un sfat și nicio faptă ca el să-și piardă viața sau vreun membru, ori să fie prins cu rea prindere, iar sfatul pe care mi l-ar arăta fie prin trimiși, fie prin scrisori nu-l voi descoperi nimănui spre vătămarea lui. Papalității Bisericii Romane și arhieriei Bisericii Nicosiei și regulilor sfinților lor părinți le voi fi de ajutor spre apărare și menținere cu păstrarea ordinii mele împotriva tuturor oamenilor. Chemat la sinod, voi veni afară numai dacă nu voi fi împiedicat de o piedică canonică. Legatul Scaunului Apostolic pe care-l voi recunoaște că este sigur îl voi trata cu cinstire când va veni și va reveni și-l voi ajuta în nevoile lui. Așa să-mi ajute Dumnezeu și aceste sfinte Evanghelii ale lui Dumnezeu” (PG 140, 1545–1548).

Cf. jurământul similar cerut în februarie 1204 arhiepiscopului Vasile de Târnovo pentru încheierea „unirii” cu Biserica Romei în corespondența papei Inocențiu III, PL 215, 295: Ep. VII, 11, și Hurmuzaki/Densusianu I, 1, 1887, p. 35, nr. 26.

Ciprioții ortodocși să dea deci latinilor banii, și chiar ajunși săraci vor putea însă avea mâinile libere să le ridice spre Dumnezeu în rugăciuni curate și în Liturgiile sfinte.

Scrisă în iulie 1229, cea de-a doua scrisoare către ciprioți³⁶ a patriarhului Germanos II arată că situația ortodocșilor din Ciprul latin a rămas dramatică. Patriarhul e bucuros să constate că apelul său anterior la rezistență i-a găsit pe ciprioții greci și sirieni iubitori de Ortodoxie și păzitori riguroși ai credinței strămoșești, bucușori să sufere persecuții pentru Hristos și adevărata ordine canonică a Bisericii Lui. Deși sfinții părinți au stabilit limite între provincii pentru ca episcopii ambițioși să nu invadeze provinciile altora excomunicându-i prin canoane pe cei care ar îndrăzni așa ceva, iubirea de slavă (*philodoxia*) și trufia (*typhos*) latinilor au ajuns să anuleze atât buna ordine (*eutaxia*) canonică a Bisericii, cât și stabilitatea (*katastasis*) întregii creștinătăți, ajungând să atenteze la însăși poziția de Cap al Bisericii propriie lui Iisus Hristos. Primatul papal uzurpă astfel poziția de Cap al Bisericii pe seama arhierului Romei celei Vechi, anulează frățietatea tuturor episcopilor și contopește toate patriarhiile într-una singură. Iar adaosul la Simbolul credinței („Filioque”) antievangelic și interzis de canoanele Sinoadelor Ecumenice sub pedeapsa anatemei, îi arată pe episcopii Romei nu doar inventatorii unor noi canoane bisericești, dar și ai unor dogme noi contrare Evangheliei. „Italienii” au ajuns astfel să aibă o nouă credință și o nouă Biserică, un alt Hristos și alți apostoli. În aceste condiții subordonarea spirituală a ortodocșilor „idioritmiilor”/inovațiilor Romei celei Vechi este imposibilă, iar rezistența spirituală, obligatorie. Laicii sunt astfel îndemnați să evite clericii ortodocși care au făcut act de subordonare ierarhiei latine și să se roage mai bine singuri în casele lor decât împreună cu ei. Clericilor care s-au supus latinilor li se cere să denunțe public în fața arhiepiscopului latin gestul lor și să știe că nu vor putea funcționa până ce nu vor obține din partea sinodului patriarhal de la Niceea anularea sentinței sinodale de excomunicare („afurisanie”) pronunțată împotriva lor. Deși pretind că n-au trădat tradițiile și canoanele bisericești, punându-și mâinile în mâinile episcopilor latini în semn de subordonare și servitute, au încălcat rigoarea (*akribeia*) literei canoanelor atât disciplinare, cât și dogmatice, citate explicit și care interzic categoric inovațiile/distorsiunile ecleziologice și dogmatice ale latinilor. Scrisoarea se încheie cu un nou apel la rezistență în persecuții și neazuri pentru păzirea intactă a adevăratei bogății care e comoara credinței ortodoxe, singura mântuitoare. Clericii romei și sirieni să-și păstreze deci gândirea neaservită oricăror inovații, iar laicii să fie zeloși fierbinți ai ortodoxiei.

Dramatismul situației din Cipru transpare și dintr-o altă scrisoare trimisă doi ani și jumătate mai târziu, la sfârșitul anului 1231 sau începutul anului 1232, de arhiepiscopul Neofit împăratului de la Niceea, Ioan III Vatatzis.³⁷ Din cuprinsul ei înțelegem că Neofit e reîntors în Cipru și își exercită funcțiile pastorale, ceea ce înseamnă că acceptase oficial

³⁶ *Regestes*, nr. 1250, pp. 56–57; text în PG 140, 613–622.

³⁷ *Regestes*, nr. 1253, pp. 59–60; text în *Neos Hellēnomnēmōn* 14 (1917), pp. 41–43.

subordonarea jurisdicțională a sa și a clerului său față de arhiepiscopul latin. Neofit ține să-l asigure pe împărat, căruia îi este recunoscător pentru promovare, că a acceptat această subordonare, pentru care a primit iertarea sinodului și patriarhului Germanos, doar pentru a ține la un loc Biserica și poporul ortodox cipriot și în ascultare față de bazileu, adevăratul suveran al ortodocșilor. Protestează însă energic împotriva acțiunilor patriarhului ecumenic Germanos II pentru că, desconsiderând autocefalia Bisericii Ciprului, acesta tulbură zi de zi toată insula cu scrisorile sale critice la adresa sa personal și se amestecă în deciziile sale disciplinare privitoare la clerul cipriot. Totodată arhiepiscopul Neofit ține să precizeze că n-are niciun amestec în moartea celor treisprezece monahi executați de latini la Nicosia în 19 mai 1231³⁸: aceștia s-au predat de bunăvoie morții prin cuvintele grele pe care le-au spus despre credința latinilor, și pe care aceștia n-au suportat să le mai audă. Dacă e voința împăratului ca el și clerul ortodox cipriot să părăsească insula, se vor supune; iar dacă nu, împăratul e rugat să intervină și să-l potolească pe patriarh, ale cărui ațâțări au devenit insuportabile.

II

1

Neofit presbiter monah și zăvorât despre calamitățile din ținutul Ciprului³⁹ **[1196]**

1. Norul ascunde soarele și ceața, munții și dealurile, și prin ele căldura și raza luminoasă a soarelui se opresc pentru un timp. Și pe noi de doisprezece ani deja ne împresoară norul și ceața cumplitelor nenorociri care s-au întâmplat în ținutul nostru. Căci pe când Ierusalimul se afla sub stăpânirea lui Saladin⁴⁰ cel fără Dumnezeu, iar Ciprul sub cea a lui Isaac Comnenul⁴¹, lupte și războaie, tulburări și neorânduiești, prădări și cumplite ciocniri au acoperit mai mult ca un nor și o ceață pământul în care stăpâneau cei arătați. Căci iată din pricina păcatelor noastre de viață purtătorul Mormânt al Domnului nostru și celelalte Locuri Sfinte au fost date câinilor musulmani⁴² și în această nenorocire lăcrimează tot sufletul iubitor de Dumnezeu. S-au tulburat însă și neamurile

³⁸ Cf. pe larg „Martiriul celor treisprezece monahi ortodocși din Cipru, 1231 — contexte și texte”, *Revista teologică* 3/2021. Aici detalii și bibliografia despre întreaga situație a ortodocșilor din Cipru în timpul „francocrației”.

³⁹ Traducerea textului grec editat după cod. *Paris. gr. 1335* de J.-B. Cotelier, *Ecclesiae Graecae Monumenta II*, 1681, pp. 457–462, reluat în PG 135, 496–504, și după *Marc. gr. 575* de K. Sathas, *Mesaiōnikē bibliothēkē II*, 1873, pp. 1–4.

⁴⁰ Saladin (n. 1138), sultan al Egiptului și Siriei, 1169–1193.

⁴¹ Isaac Comnenul Dukas, 1155–1195/1196, a stăpânit Ciprul în 1184–1191.

⁴² În 2 octombrie 1186, musulmanii sultanului Saladin reocupaseră Ierusalimul cucerit de cavalerii Cruciadei I în 15 iulie 1099.

și împărățiile s-au clătinat cum stă scris [cf. Ps 45, 7]: stăpânitorul Alamaniei⁴³ și cel al Anglizei⁴⁴ și aproape un întreg popor s-au pus în mișcare pentru Ierusalim⁴⁵ și n-au reușit nimic. Fiindcă pronoiei nu i-a plăcut să scoată afară niște câini și să aducă în locul lor niște lupi.

2. Și iată sunt 12 ani de când valurile se ridică tot mai rău. Însuși fiul nostru duhovnicesc căruia i-am scris acestea, nesuportând să vadă și să audă aceste lucruri cumplite și să sufere de pe urma lor, după multe plănuiri și stratageme a fugit cu voia lui Dumnezeu de mâini criminale împreună cu tot poporul său și ajungând la Anghel, împăratul Constantinopolului⁴⁶, a fost primit cu cinste și a primit de la el cinstea de sevast. Iar eu, împlinind făgăduința, scriu iată cu Dumnezeu și celelalte, precum am promis, arătând cititorilor greutatea lucrurilor de acum: unde va duce această grea situație nu știe nimeni dintre oameni decât numai Cel care ceartă marea și vânturile și se face senin [cf. Mt 8, 26]. Lucrurile cumplite întâmplăte în ținutul acesta sunt străine și cu anevoie de auzit; astfel de lucruri încât toți bogății ei și-au uitat bogăția lor, casele strălucite, rude, casnici, robi, mulțime de turme și pășuni de tot felul, ogoare roditoare și vii pline de ciorchini variate grădini și cu mult sărg s-au îmbarcat în ascuns spre alte ținuturi și spre Regina orașelor [Constantinopol]. Iar câți n-au putut să fugă, cine e în stare să cânte tragediile necazurilor lor, anchetele, întemnițările, grămada banilor ceruți până la atâtea și atâtea mii? Dar acestea au fost îngăduite să se întâmple cu dreapta judecată a lui Dumnezeu din pricina mulțimii păcatelor, pentru ca, umilindu-ne, să ne facem poate vrednici de iertare.

3. E un ținut, Angliza, departe de Romania spre miazănoapte, din care un nor de englezi intrând împreună cu stăpânitorul lor în corăbii mari numite „nakkas”⁴⁷ au luat calea mării spre Ierusalim, fiindcă tot atunci și stăpânitorul alamanilor cu nouăzeci de mii de soldați, cum se spune, făcea și el drumul pe uscat. Trecând el de ținutul Iconiumului și străbătând părțile Orientului, armata i s-a subțiat de lungimea drumului, de foame și de sete, iar împăratul lor s-a înecat într-un râu târât de cal⁴⁸. Englezul însă, trecând pe lângă Cipru, l-a găsit ca pe o mamă care alăpta și, dacă nu s-ar fi întâmplat asta, poate că ar fi pățit și el cele ala alamanului.

4. Voi spune rapid și cum a cucerit Ciprul. Când preabinecinstitorul cu fericit sfârșit împărat Manuel Comnenul⁴⁹ a fost nevoit să trimită un străjer la hotarele

⁴³ Frederic I Barbarossa (n. 1122), 1152–1190, împăratul Imperiului Romano-German al Occidentului.

⁴⁴ Richard I Inimă de Leu (n. 1157), 1189–1199, regele Angliei.

⁴⁵ Cruciada a III-a, 1189–1192.

⁴⁶ Isaac II Anghelos (1156–1204), împărat în 1185–1195 și 1203–1204.

⁴⁷ *Nakkas*, decalc grecesc al scandinavului *snekkar*, numele vaselor lungi și înguste cu douăzeci de vâslași folosite de regele Richard în ocuparea portului Limassol.

⁴⁸ În 10 iunie 1190.

⁴⁹ Manuel I Comnenul (n. 1118), 1143–1180.

imperiului cu Armenia, o trimite pe una din rudeniile lui încă tânăr, pe nume Isaac⁵⁰. Acesta păzind câțiva ani castrele declanșează un război cu armenii; și fiind prins de ei, e vândut latinilor, care l-au ținut destui ani legat în fiare. Când împăratul Manuel, unchiul său, a murit, a lăsat împărăția lui Alexie, fiul său⁵¹, care era copil mic. Din această pricină, Andronic, unchiul său, care împărățea împreună cu el, omoară copilul și pune stăpânire pe împărăție⁵². Înduplecat de sfatul senatului, trimite mulți bani și răscumpără de la latini pe zisul Isaac. Și acesta, venind în Cipru⁵³, pune stăpânire pe el și se proclamă împărat. Și îl stăpânește 7 ani. Și nu numai că a maltratată insula și a răpit cu totul averile bogaților lui, dar și pe nobilii lui îi pedepsea și necăjea zi și noaptea; încât toți trăiau în neputință și căutau cum să fugă de la el.

5. Așa stând lucrurile, iată atacă⁵⁴ Ciprul englezul și repede au alergat la el toți. Atunci, părăsit de popor, împăratul s-a predat și el în mâinile englezilor. Legându-l în fiare și răpindu-i multele sale comori, și prădând cumplit ținutul, pleacă spre Ierusalim, lăsând în urmă corăbii să păzească insula și să vină după el. Iar pe împăratul Ciprului, Isaac, îl închide în lanțuri de fier în castelul numit Marcappo⁵⁵. Și nereușind criminalul nimic împotriva lui Saladin cel asemănător cu el, a reușit doar asta, vânzând latinilor ținutul pe două sute de mii de galbeni. Drept pentru care mare a fost vaietul și insuportabil fumul care a venit, cum s-a zis mai sus, de la miazănoapte. Iar celui care vrea să arate cu de-amănuntul toate îi va lipsi timpul.

6. Cele ale ținutului nostru nu sunt cu nimic mai prejos decât cele ale unei mări furioase din pricina multelor valuri și a unei mari furtuni, sau, mai bine zis, sunt mai rele decât ale unei mări sălbătice. Căci sălbăticiilor aceleia îi urmează seninul, dar aici potopul crește în fiecare zi și urgia lui nu are sfârșit. Dacă nu va auzi cumva acel: „Până aici vei veni și nu te vei întinde mai departe, ci valurile se vor sparge în tine însuși” [Iov 38, 11]. În cartea Leviticului stau scrise limpede suferințele care s-au întâmplat în pământul nostru: războaie, înfrângeri, însămânțări în gol, mâncarea de către potrivnici a ostnelilor noastre, că țaria noastră a ajuns nimic, ne-am făcut puțini și un popor străin s-a înmulțit în pământul nostru. „Ați umblat pieziș față de Mine, și Eu voi umbla față de voi cu mânie piezișă”, zice Domnul [Lv 26, 27–28]. Și așa stau lucrurile. Căci dacă cineva bolnav fiind nu va șchiopăta, nici medicul nu va aduce asupra lui tăiere cu amar și ardere. Este evident că și noi, dacă nu L-am fi amărât mult pe Doctorul nostru atotbun și n-am fi umblat pieziș față de El, nici El n-ar fi umblat pieziș față de noi amărându-ne în chip mântuitor.

⁵⁰ Isaac Comnenul Dukas, 1155–1195/1196.

⁵¹ Alexie II Comnenul (n. 1169), 1180–1183.

⁵² Andronic I Comnenul (n. 1118), 1183–1185.

⁵³ În 1184.

⁵⁴ În mai 1191.

⁵⁵ Marqab, lângă Tripolis, în Siria, castel al cavalerilor ioaniți.

2

Germanos [al II-lea], preasfântul patriarh al Constantinopolului Scrisoare trimisă în insula Cipru de el și de sfântul Sinod când arhiepiscopul din acea insulă, kyr Neofit, era constrâns de latini să li se subordoneze⁵⁶ [vara 1223]

1. Vestita insulă Cipru pe care o încinge în cerc gura umedă a mării buze înflăcărate de retori și scriitori o laudă ca având o poziție bună și o bună climă temperată, țâșnind din ea belșug de bunătăți ca un uger al mării și ca pe un rai într-un loc neroditor și un sol sărat revărsând dulceață, ca pe o altă insulă a fericirilor și pământ curgător de miere, care nu doar țâșnește din sine tot felul de produse, dar e plin și de lucrurile bune din afară câte sunt aduse în ea pe calea umedă a mării.

2. Această fericită și strălucită odinioară insulă Cipru era însemnată însă nu atât plecând de la darurile naturale, pe care le-a schițat mai înainte cuvântul nostru, nici nu o făcea așa de remarcabilă altceva din toate acestea, cât mai degrabă roada bunei-cinstiri de Dumnezeu și sămânța Evangheliei ajunsă spic însutit, curgerile largi ale învățaturii și pajiștea cu multe flori a Scripturilor și mulțimea copiilor Bisericii ca a unui câmp plin de tot felul de plante, ca o insulă înnoită potrivit cuvântului Scripturii [*cf. Is 41, 1*] și întinerind și înaintând spre mai bine zi de zi; plecând de aici a ajuns una din cele mai mari eparhii/provincii și a fost ridicată la demnitatea de arhiepiscopie instituită, aleasă sortire a lui Hristos, conducându-se prin ea însăși și rânduindu-și turma ei sub păstori proprii.⁵⁷

3. Dar invidiosul Satana, care amenință să șteargă pământ și mare, nu putea să o vadă fără pizmă. Drept urmare, înarmează mâini barbare și a ridicat împotriva Bisericii un neam dușmănos și, mai bine zis, care se uită de sus la ea: un neam care pe unele le mănâncă cu dinții, pe altele le sfâșie cu ghearele, iar pe altele le calcă în picioare și, simplu spus, pe toate le duce spre nimicire, potrivit vedeniei lui Daniel [*cf. Dn 7, 19*]. Căci cavalerii în zale latini s-au năpustit⁵⁸ și asupra ciprioților inundând totul cu o altă mare fără țarmuri mai impetuoasă decât cea care se vede și susține insula, care nu ambiționează să o acopere, ci se lasă circumscrisă de hotarele ei, zdrobind în ea însăși valurile ei și supunându-se frâielor Ziditorului [*cf. Iov 38, 11*].

4. Aroganța italienilor însă îi face să treacă dincolo de sălașurile lor, rostogolește valurile mâniei lor, îi face să alerge dincolo de hotare și să sară asupra străinilor: o astfel de furtună atroce s-a dezlănțuit asupra frumosului Cipru, cu care marea e în armistițiu și-și îmblânzește vuietul. Acest potop a stricat cele frumoase și a doborât la pământ tot ce stătea în picioare, iar acum s-a atins și de trupurile oamenilor. Dar deși era o grea

⁵⁶ Ed. J.-B. Cotelier, 1681, pp. 462–474, după cod. *Paris. gr. 1335*, reluată în PG 140, 601–613, și după cod. *Marc. gr. 575* ed. K. Sathas, 1873, pp. 5–14. *Cf. Regestes*, nr. 1234.

⁵⁷ Aluzie la autocefalia Bisericii Ciprului recunoscută printr-o hotărâre specială de Sinodul III Ecumenic, Efes, 431.

⁵⁸ În mai 1191.

nenorocire, acest lucru cumplit era suportabil, întrucât privea o vătămare trupească și pieirea unor trupuri, care puțin timp rămân la un loc și după nu mult timp se desfac; cele de acum însă sunt altele și lucrul se ridică trufaș asupra sufletelor și încearcă să clatine rostul drept al bunei-cinstiri a lui Dumnezeu. Căci împreună cu războinicii latini au invadat insula și au ocupat bisericile ei nu puțini preoți din neamul acela și se străduiesc cu insolență să tragă spre sine toate cele dumnezeiești.

5. Întâiul păstor legitim și canonic, preafericitul arhiepiscop al ciprioților kyr Neofit⁵⁹, a fost alungat din scaunul său și un alt om de altă limbă de neam latin fiind instalat în acest scaun, susține că nu altfel îi va lăsa pe clericii noștri episcopi și preoți să păstorească și învețe poporul romeu⁶⁰ decât dacă vor veni mai întâi la subordonarea⁶¹ față de ei și vor încheia înțelegeri⁶² plăcute cu noul arhieru bastard, sau altfel îi vor exila cu totul din insulă, iar păstorii și învățătorii fiind astfel risipiți turma lui Hristos să fie în pericol să rățăcească prin râpe și prăpăstii.

6. Despre toate acestea se vorbea de mult și veniseră la urechile modestiei noastre. Acum însă preaiubitul de Dumnezeu Leontie al preasfintei episcopii Solea din Cipru și ieromonahul Leontie, evlaviosul egumen al mănăstirii Apsintha, trimiși la modestia noastră de preafericitul arhiepiscop și ceilalți episcopi, dar și de întreaga plinătate a clerului și mulțimea poporului, ne-au vestit în sinod aceste nenorociri înaintea modestiei noastre. Și stând și astăzi în mijloc au pledat câte li s-a poruncit de aceia să raporteze; căci spuneau că arhiepiscopului kyr Neofit nu i se îngăduie deloc de latini să trăiască în insulă, întrucât nu vor nicidecum să audă de un alt arhiepiscop decât al lor; de aceea l-au și alungat cu totul, iar acum trăiește rătăcind în părțile Orientului. Dar și pe episcopii înșiși, precum și pe ceilalți clerici arhierul latinilor îi forțează spre subordonare și așa le promite că-i va lăsa să-și aibă episcopiiile și să lucreze cele sfinte.

7. Și au cerut să afle de la modestia noastră și de la sfânta noastră frățime ce e de făcut. Căci prin limba lor, spuneau, stăteau de față sufletele tuturor ciprioților cerând în genunchi modestiei noastre să le aducem salvare și să nu lăsăm fără conducător un ținut atât de larg și plin de oameni, ca să sufere de foame și de sete nu după mâncare sau apă, ci ca să audă cuvântul lui Dumnezeu [*cf. Am 8, 11*].

8. Aceste lucruri implorându-le episcopul și insistând egumenul, modestia noastră împreună cu sfânta frățime au pus sub reflecție această cauză și a apărut că există un dublu pericol și o alunecare în două prăpăstii: căci a lăsa fără conducere păstorească atâta popor, al cărui sânge e cerut de Dumnezeu din mâna păstorilor lui [*cf. Iz 3, 18*], e un păcat care are o mare pedeapsă, iar a ceda voinței latinilor și a încheia acorduri și

⁵⁹ Neofit, cca 1221–1251.

⁶⁰ *Rhomaikon*.

⁶¹ *Hypotagē*.

⁶² *Synthēkas*.

armistiții cu schismaticii pare a fi în dezacord cu rigoarea⁶³ canoanelor și un lucru străin de obiceiurile Bisericii. Discuția era deci echivocă și ambiguitatea înclina spre ambele poziții. Iar după ce atât modestia noastră, cât și sfânta frățime a rostogolit multe argumente, în final modestia noastră a fost de părere să fie arătată concret în sinod genul de subordonare cerută de latini. De aceea episcopului și egumenului li s-a dispus să clarifice duhovnicește cu adevăr care sunt lucrurile cerute de latini.

9. Și ei au spus că latinii cer acestea trei: mai întâi, să-și pună mâinile în mâini, cele preoțești în cele preoțești, ale noastre în cele ale latinilor, fiindcă acesta este pentru insolenții aceștia garanția sigură a unei plecăciuni de sclav. În al doilea rând, că romeul care urmează să promoveze, după alegerea de conaționalii lui, în cinstirea sacerdotală să fie promovât fie ca episcop, fie în altă hirotonie sau distins cu egumenie, dar să nu fie instalat nicidecum în demnitatea corespunzătoare fără știința latinului; și au dat mărturie că latinii cer asta numai pentru un câștig rușinos. În al treilea rând, la acestea au adăugat ca romeii să fie judecați, când va fi nevoie, de episcopii lor, iar dacă cineva din cei judecați, fie cleric, fie laic, s-ar simți apăsât, să facă apel, dacă ar voi, la arhiepiscopul latinilor ca astfel cauza lui să fie rejudecată de acesta.

10. Reflectând modestia mea împreună cu colegiul fraților la acestea, inițiată fiind procedura unei decizii, explicând cele hotărâte a spus așa: „Că toate sfințele canoane, toate dumnezeieștile predanii, toate datinile venerate ale atotbinecinstitoarei noastre Biserici trebuie îmbrățișate și păzite inviolabile și intacte, am confirmat-o și o confirmăm și cu mâna, și cu limba, încrezându-ne în harul lui Hristos. Fiindcă așa am scris și așa am mărturisit și în fiecare zi ne batem și ne rugăm pentru aceștia, ca să fie și mâinile, și glasul patriarhului Iacob, care a fost iubit de Dumnezeu încă înainte de naștere [cf. *Rm* 9, 11–13]. Iar unde nu se va furișa vreo anulare⁶⁴ a canoanelor, predaniilor și datinilor, și a credinței înseși, dacă episcopii ciprioți vor putea cu bun meșteșug și fără a ofensa Biserica lui Hristos să urmeze ceva și, chiar dacă par să cadă, căzând ar susține în adevăr bisericile lor și le-ar elibera de zdrobirea ruinatoare de suflet care le amenință, cred că o astfel de acomodare⁶⁵ sau, mai bine zis, ipocrizie trebuie iertată și ei vor fi socotiți de neînvinuit, avându-l apărător în aceasta pe marele Pavel.”

11. Deci după ce a fost anunțată această hotărâre a modestiei noastre, s-a prezentat atunci o mulțime nu mică de oameni crescuți în Orașul lui Constantin⁶⁶, alcătuită din trei părți, din clerici, monahi și laici, dintre care unii erau acum alungați de acolo și din pricina iubirii și mărturisirii desăvârșite față de Tatăl Cel din ceruri plini de ură față de această mamă a lor, Orașul lui Constantin, se distingeau prin sudori, iar alții iarăși se

⁶³ *Akribeia*.

⁶⁴ *Atethēsis*.

⁶⁵ *Oikonomia*.

⁶⁶ Constantinopolul aflat din 13 aprilie 1204 până în 25 iulie 1261 în stăpânirea cruciaților latini.

reîntorseseră ca un prunc înțărcat [cf. Ps 130, 2] la această mamă a lor lipsită de lapte și se încălzeau încă în brațele ei bătrâne și sărace. Cu inima clocotind de cărbunii aprinși ai zelului și ca suflând foc, aceștia ne adresau acest cuvânt aspru:

12. „Să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor [cf. Mt 5, 16] nu numai din fapte, dar și din cuvinte și nimic întunecos sau neclar să nu se ascundă în hotărârile voastre. Noi am învățat din câte am pățimit urzeala de înșelăciuni latină, ne-am ciocnit destul cu ei, am îndurat mult chin, lăncezind în închisori, alungați din patrie, insultați în bărbile venerabile și din toate acestea am studiat exact lipsa lor de scrupule. Latinii una spun și alta ascund în minte.

Cer să punem mâinile în mâini, ale noastre în ale lor, și susțin că acest lucru e cu totul de neînvinuit și ireproșabil; dar asta nu e nimic altceva decât o trădare a credinței transmise din strămoși și o ducere de mână spre o subordonare Bisericii lor și față de toate gândirile aiuristice ale Romei celei bătrâne/senile. Căci ca unii care o duc mereu în războaie și sunt cu toții, laici și preoți ai lor, nebuni după Ares și cunoscători exacti ai obiceiurilor războaielor, ei cred că și acest lucru: faptul de a da mâinile e un semn de înfrângere și de aservire totală, așa cum obișnuiesc să facă cei înfrânți în lupte.

13. Cerem deci să puneți explicit în hotărârile sinodale ca ciprioții să nu dea mâinile lor italienilor, chiar dacă acest lucru e trecut cu vederea nemenționat de sfintele canoane. Căci dacă nu se va face așa, e evident pericolul să cadă acum edificiul în patru unghiuri, solid și fără reproș al arhierilor dinaintea ta⁶⁷, pe care aceia l-au clădit cu sudori necontenite și îndelungi osteneli, rezemându-ne noi în fiecare zi cu povățuirile lor și întărindu-ne pe temelia apostolilor, susținuți să nu ne temem de răurile sau de vânturile ispitelor.”

14. Acestea adresându-le cu zel fierbinte modestiei noastre în sinod poporul foarte bine-cinstitor aflat de față, văzând modestia noastră că aici rațiunea acomodării⁶⁸ nu are nici un folos, ci se face mai degrabă tumult și că aceasta [acomodarea] nu numai nu plutește drept să salveze vestita insulă Cipru aflată acum în naufragiu, slăbind piciorul potrivit legilor navigației și golind pânza muiată, dar există pericolul să-i facă să intre în rebeliune pe cei de pe propria navă și, ca și cum nu erau de ajuns pentru starea rea pirații din afară, exista o frică evidentă să nu se războiască unii împotriva altora cei care pluteau împreună pe ea, am spus și ciprioților acestea:

Pavel, gura lui Hristos, dă sentință prin gura mea și la întrebarea voastră fă răspunsul acesta: „Vă rog, fraților, să vă păziți de cei care fac dezbinări și de poticneli contrar învățaturii pe care ați primit-o. Depărtați-vă de ei, căci unii ca aceștia nu slujesc Domnului nostru Iisus Hristos, ci pântecului lor, și prin vorbele lor dulci și frumoase

⁶⁷ Patriarhilor ecumenici de după cucerirea Constantinopolului de cavalerii Cruciadei a IV-a: Mihail IV Autoreianos (1208–1214), Teodor II Irinikos (1214–1216), Manuel I Sarantinos (1216–1222).

⁶⁸ *Oikonomias*.

înșală inimile celor lipsiți de răutate” [Rm 16, 17–18]. Această apărare ne este de ajuns și foarte potrivită pentru întrebarea voastră și poate să învețe destul ce e de folos.

15. Voi însă, frați în Hristos ciprioți, faceți-vă imitatori ai Bisericii constantinopolitanilor. Păstorii Ciprului să-i imite pe păstorii ei suflând neîncetat din fluierul cuvintelor și cântând cântec de chemare și de mântuire. Turmele cipriote să imite zelul celor crescuți în Orașul lui Constantin; căci acestea aflate la mare distanță de păstorii lor păscând împreună cu lupi cumpliți, tunse de podoaba părului bărbii și cu carnea tăiată au păzit de uneltiri pecetea credinței și i-au demascat pe lupii care-și căscau gurile în zadar. Și chiar dacă unii dintre ei, foarte puțini, au luat râie și au fost mușcați de turbare, au alergat repede la balsamul din Galaad [cf. Ir 8, 22] și la medicii duhovnicești din locul acesta⁶⁹, prin care s-au reîntors la sănătatea dinainte, fiind lăudați și ei nu mai puțin decât cei rămași neatinși și nerăniți din pricina recunoașterii bolii lor și pentru că au căutat repede vindecarea.

16. Așadar, și pe păstorii ciprioți, dacă se va întâmpla ca ciocnindu-se cu lupii și luptând pentru turmele lor și purtând de grijă de mântuirea lor să se frângă și să cedeze puțin — ceea ce am vrea să nu fie! —, îi îndemnăm să nu cadă numaidecât în deznădejde, nici să-și piardă speranța în mântuire, și să nu adauge nelegiuire la nelegiuire și să îmbrățișeze progresul în mai rău, să se amestece cu păgânii și să învețe lucrurile lor, ci de îndată să se ridice din cădere și să alerge la doctor. Acestea sunt deci așa.

17. Iar celelalte două puncte, și anume să nu fie instalat cineva în demnitatea duhovnicească corespunzătoare fără știrea latinilor și să nu fie împiedicați romeii, fie clerici, fie laici, să facă apel la latini în vrajbele lor pentru cauzele mai grave când li se pare că sunt nedreptățiți de judecătorii conaționali, acestea par indiferente modestiei noastre și cerute în mod evident de latini doar pentru un câștig rușinos, căci de aici li se arată nu puțin câștig în bani. Și modestia noastră îi sfătuiește păstorii ciprioților în câte latinii apar șicanatori căutători de vrajbă din dorința de spoliери să le cedeze și să nu li se opună, fiindcă e un lucru lăudabil să schimbe un câștig sufletesc pe o păgubire trupească. Căci umplându-le poate acelora mâinile de bani îi vor absolvi de cererea dării mâinii, și dacă mâinile lor vor fi trase în jos de povara banilor, le va fi lor cu putință să ridice mâini sfinte spre Dumnezeu [cf. 1 Tim 2, 8] și să împlinească cele ale sfintei Liturghii fără vreo despicare a firului în patru sau prejudecată.

18. Acestea au fost scoase din procesele-verbale cotidiene ale sinoadelor și întărite cu semnătura și pecetea preacinstului hartofilax al preasfintei Mari Biserici a lui Dumnezeu Teodor Stilbes au fost date în luna și indictionul celor scrise mai sus, anul 6731 [1223].

⁶⁹ La Sinodul patriarhiei ecumenice reconstituite în 1208 la Niceea.

Același preasfânt patriarh Germanos a doua scrisoare către ciprioi⁷⁰ [iulie 1229]

1. Bărbați preaiubitori de Hristos și iubitori de bună-cinstirea lui Dumnezeu câți vi s-a hărăzit să locuiți insula Cipru, romei și sirieni, toți îndrăgostiți de ortodoxie, păzitori exacti ai credinței noastre transmise din strămoși, pe care Brațul atotputernic al lui Dumnezeu și Tatăl, Hristos, a zidit Biserica Sa și porțile iadului nu vor avea tărie împotriva ei [cf. *Mt* 16, 18], căci cu cât va fi războită, cu atât se va întări mai mult înfrumusețându-se prin imitarea lui Hristos. Fiindcă al Lui e foarte nemincinosul cuvânt care spune: „Dacă pe Mine M-au prigonit, și pe voi vă vor prigoni; dacă au păzit cuvântul Meu, și pe al vostru îl vor păzi” [In 15, 20]. Bucurați-vă deci în Domnul, fraților, pururea!, și iarăși zic: Bucurați-vă!” [Flp 4, 4]. Iacob, fratele lui Dumnezeu, împreună cu Pavel care a umblat în cer să ungă iubirea voastră pentru luptele duhovnicești, Iacob spunând: „Mare bucurie să socotiți, frații mei, când veți cădea în variate încercări” [Iac 1, 1], iar Pavel lăudându-se cel mai bucuros în slăbiciunile lui și găsindu-și bună-plăcerea în necazurile lui [2 Co 12, 9–10].

2. Eu, cel mai mic și netrebnic între arhieriei, mă socotesc fericit în neputințe pentru că am grăit unui popor foarte ascultător și în urechile unor auzitori. Căci sămânța cuvântului n-a căzut pe piatră [cf. *Lc* 8, 6], n-am scris pe ape, nici n-am scos năvoadele unei învățături goale [cf. *Lc* 5, 5], ci am semănat mai degrabă într-un pământ bun și cu spic bun, am scris în inimi luminate și curate mișcându-ne limba ca un condei al scriitorului de care se vorbește în psalmi [cf. *Ps* 44, 2] și, aruncând năvodul la cuvântul Domnului, v-am adus lui Hristos mâncare [cf. *In* 21, 5–6] vrednică de masa Lui cerească. De aceea, veseli pentru prima captură și fericindu-ne pentru succesul ei, ne deschidem iarăși limba spre învățatură ca pe o plasă de pescuit.

3. Nu ignorați negreșit, oameni preaiubitori de cuvânt și foarte iubitori de învățatură, că, puși în mișcare de Duhul lui Dumnezeu și urmând învățăturilor apostolilor, cei care au fost de la început de Dumnezeu purtătorii și de Dumnezeu vestitorii noștri părinți mișcați de Dumnezeu au orânduit și pus în hotare toate cele ale Bisericii catholice cu funia unei trageri la sorți duhovnicești și prin diferitele stabiliri de hotare⁷¹ ale Bisericilor au pus împrejmuiri și au înconjurat pentru siguranță cu ziduri eparhiile/provinciile fiecăreia, astfel încât cei iubitori de slavă și trufași să nu sară ușor din cele ale lor în cele ale altora, ci, temându-se de spinii foarte înfricoșate ale afurisanii și înstrăinării de Dumnezeu, fiecare să îmbrățișeze coarda care i s-a hărăzit și să se mulțumească cu sorțul și moștenirea hărăzite.

⁷⁰ Ed. J.-B. Cotelier, 1681, pp. 475–482, după cod. *Paris. gr. 1335*, reluată în PG 140, 613–621, și după cod. *Marc. gr. 575* ed. K. Sathas, 1873, pp. 14–19. Cf. *Regestes*, nr. 1250.

⁷¹ *Horothesia*.

4. Dar, o, neștiințele mele! O, iubirea de slavă⁷² nesăturată, care anulează toată buna ordine canonică⁷³ și încearcă să răstoarne toată instituția creștinătății⁷⁴, sau, mai bine zis, insolență care sare chiar asupra Însuși Capului Bisericii, Care e Hristos, și nu se teme de țepușele cu care l-a amenințat oarecând pe Saul Hristos când i-a spus: „Dur este să dai cu piciorul într-o țepușă” [FAp 9, 5].

5. Căci toți câți am fost botezați cu botezul creștinesc știm că Unul e Învățătorul nostru: Hristos [cf. Mt 23, 10], și El este Capul [cf. Ef 1, 22] creștinilor din toată lumea, iar toți cei cinstiți cu demnitatea arhierescă suntem frați și membre ale corpului lui Hristos. Așa este adevărul, și martor e Hristos, Însuși Adevărul, și cei care L-au văzut cu ochii lor și au fost slujitorii Lui [cf. Lc 1, 2]. Dar înfumurarea italiană⁷⁵ nu vrea asta, nici nu suportă ca Hristos să fie și să fie numit Cap, ci scoțându-L afară din această poziție i-o dă arhierelui Romei celei vechi și patriarhiile în număr de cinci încearcă să le topească și să facă din ele una și îndrăznește să pună tronul lui peste nori și să-l asemene Celui Preaînalt [cf. Is 14, 13–14]: iar eu numesc „nori” tronurile arhieresti cele mai eminente și înalte și repartizate în patriarhii de către care e udat tot pământul care primește ploaia de bunăvoie și tainică a învățăturii duhovnicești. O, de câte lacrimi și de câte suspine sunt vrednice aceste lucruri, că duhul întunecat și cauzator de cele mai mari căderi al trufiei a pus stăpânire pe acest neam mare și cu mulți oameni.

6. Prima și cea mai mare îndrăzneală a italienilor e adaosul interzis din Simbolul credinței, și ca acest lucru să nu mai fie cutezat vreodată sfințele Sinoade Ecumenice i-au azvârlit anatemei pe cei care-l vor cuteza. Cine vrea să citească întâiul canon al Sinodului Ecumenic al Șaselea care spre sfârșit spune explicit așa: „Iar dacă cineva nu ține și nu îmbrățișează mai sus-zisele dogme ale bunei-cinstiri de Dumnezeu și slăvește și propovăduiește așa, ci încearcă să meargă împotriva lor, să fie anatema potrivit hotărârii deja expuse a sfinților și fericitorilor părinți arătați mai sus și să fie scos și decăzut din registrul creștinilor ca un străin. Fiindcă, potrivit celor hotărâte mai sus, și noi am decis la modul absolut să nu fie adăugat sau scos ceva, nici n-am putut sub orice fel de motiv.”⁷⁶ Acestea le spune canonul arătat. Iar că la dogmele și canoanele proclamate de fiecare sinod ecumenic a consimțit prin locuitori și papa din acele zile nu ignoră nimeni din cei hrăniți cu cultură.

7. Ce concluzie se deduce acum de aici? Că arhieriei de acum ai Romei celei vechi nu-i primesc și îmbrățișează nici chiar pe arhieriei vechii Rome de pe timpul sfințelor sinoade ecumenice, ci așa cum o fac cu noi, grecii, așa le întorc spatele și îi socotesc nimic și pe aceia, neprimind cele grăite și validate sinodal de aceia, astfel încât italienii

⁷² *Philodoxia.*

⁷³ *Kanonikēn eutaxian.*

⁷⁴ *Christianikēn katastasin.*

⁷⁵ *Italikos typhos.*

⁷⁶ Can. 1 al Sinodului Trullan (691–692).

de acum sunt noi dogmatizatori ai credinței și inventatori de alte canoane. Să caute deci și un alt Hristos și alți apostoli! Căci de Dumnezeu purtătorii și de Dumnezeu vestitorii părinți de pe timpul sinoadelor n-au crezut într-un Duh Sfânt Care-Și are existența din două persoane, ci la fel ca în toate celelalte și în cuvintele despre Duhul au crezut lui Hristos Care a învățat că Acesta porcede de la Tatăl [cf. *In* 15, 26].

8. Acestea le-am arătat rezumativ iubirii voastre ca să cunoașteți cât de mare rău este a ne subordona și supune duhovnicește idioritmiilor Romei celei vechi, căci mă abțin să spun ceva mai aspru. De aceea vă recomand tuturor laicilor, care sunteți copii adevărați ai Bisericii catholice, să fugiți cu amândouă picioarele de sacerdoții⁷⁷ care au căzut în subordonarea latinilor, să nu vă adunați în biserică cu ei, nici să nu primiți binecuvântare, oricare ar fi ea, din mâinile lor. Căci e mai bine să vă rugați lui Dumnezeu singuri în casele voastre decât să vă adunați în biserici cu subordonații cu gândire latină. Iar dacă cineva din zișii sacerdoți e împodobit cu viață decentă și se ține de evlavie, dar păcatul lui este numai faptul că prin violență sau prin răpire a cedat tiraniei latine care a pătruns în bisericile de acolo și a mărturisit că-l are drept arhiereu pe papa, unuia ca acesta să nu-i fie îngăduit să se adune în biserici împreună cu voi și să lucreze cele ale preoției altfel decât dacă, întorcându-se mai întâi, ar spune în fața arhiepiscopului latinilor și a episcopilor de sub el că nu va mai fi așa. Dar afurisania sinodală trimisă anterior să fie în vigoare iarăși până când potrivit celor cuprinse în acel înscris va alerga din nou la dumnezeiescul și sfântul sinod și la modestia noastră.

9. Și clericii aflați sub ei câți îmbrățișează Biserica noastră și vor să țină credința trimisă din strămoși să nu se supună arhierilor lor care au făcut supunerea, nici să se întoarcă câtuși de puțin atunci când aceștia îi vor afurisi din cauza supunerii lor față de Biserica latină; fiindcă o astfel de afurisanie este nevalidă și se va întoarce mai degrabă la cei care afurisesc; pentru că aceștia s-au făcut pricini de poticneală/scandal poporului lui Dumnezeu călcând în picioare rigoarea sfintelor canoane și primindu-i pe episcopi străini invadatori și, dându-le mâinile în semn de supunere și aservire, și chiar dacă susțin și spun: „N-am trădat obiceiurile noastre strămoșești, nici n-am făcut ceva în afara sfintelor canoane”, nu știu ce spun. Căci canoanele sfinților apostoli și ale dumnezeieștilor părinți îi aruncă afurisaniei pe episcopii care invadează enorii străine⁷⁸, dar îi aruncă anatemei și pe cei care introduc inovații în nepătata credință a creștinilor⁷⁹. Așa stă adevărul.

10. Iar voi, popor ales al lui Hristos, „stați în picioare în credință, fiți curajoși și tari” [*I Co* 16, 13], înțeleptindu-i pe cei lipsiți de rânduială, demascându-i pe cei care falsifică buna-cinstire a lui Dumnezeu, netrădând nici una din dogmele drepte, pe care le-ați primit de la început, socotind bucurie și câștig orice necaz al vieții și orice

⁷⁷ Episcopii.

⁷⁸ Cf. canonul apostolic 14.

⁷⁹ Cf. canonul 7 al Sinodului III Ecumenic și canonul 1 al Sinodului Trullan.

păgubire, doar ca să fie păzită nejezuită în voi comoara credinței ortodoxe, pe care aducând-o la sfârșitul vieții fiecare dintre voi să iasă din această viață gol de toate lucrurile lumii, și punându-și nădejdiile doar în acea comoară și așteptând să audă acel dorit glas: „Credința ta te-a mântuit! Mergi în pace!” [*Mc* 5, 34], în pacea care n-are hotar, nici sfârșit.

II. Să fiți cu toții păziți de dreapta atotțiitoare a lui Dumnezeu, romei și sirieni, câți sunteți împodobiți cu demnitatea preoției și păziți-vă gândirea neaservită de noua abatere de la credință, și câți sunteți între laici fiți zeloși fierbinți ai ortodoxiei.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți [*2 Co* 13, 13]. Amin.

Luna iulie, indictionul al doilea.

4

De la un arhiepiscop la un împărat⁸⁰ (sfârșitul 1231–începutul 1232)

Îndrăznind eu⁸¹, robul și rugătorul de Dumnezeu încoronatei, puternicei și sfinte tale maiestăți imperiale⁸², arhiepiscopul insulei Cipru, raportez divinei tale suveranități, stăpâne al nostru sfinte, atotbinecinstitorule mare împărat și autocrat al romeilor și domnitorul⁸³ nostru natural a toată lumea locuită și, așa cum un cerb foarte însetat dorește izvoarele apelor, tot așa am și eu dorința de a trimite mai des mesageri pentru închinarea și îmbrățișarea dumnezeieștilor și preacuratelor tale picioare și printr-un venerat ordin al maiestății tale să fiu informat despre de Dumnezeu oferita și întru mulți ani sănătate a suveranității tale. Dar nu-mi este cu puțință și nici nu e ușor să fac asta dată fiind distanța mării și uscatului, dar și din alte conjuncturi de forță provenite atât din îngrămădirea păcatelor noastre, cât și din impasul de a nu putea face asta pentru mâna și frica de stăpânirea noastră de aici.

Să știi însă, stăpâne⁸⁴ al nostru sfânt și domnitor, că peste tot auzitul și vestitul atotbinecinstitor nume al sfinte tale maiestăți imperiale se bucură de maximă vază și menționare în sfintele biserici ale lui Dumnezeu ale romeilor din toată insula Cipru și că la dumnezeieștile Liturghii și slujbe din fiecare zi este menționat mereu și neîncetat răspicat și necontestat, cu glas mare, ca la început, și că ne rugăm mereu proriei lui Dumnezeu care vede toate ca maiestatea ta imperială să trăiască întru mulți ani în

⁸⁰ Traducerea textului grec din codicele *Vatic. Pal. gr. 367* editat critic A. Beihammer, 2007, pp. 180–181, publicat prima dată de Sp. Lampros, *Neos Hēllēnomnēmōn* 14 (1917), pp. 41–43. Cf. *Regestes*, nr. 1253.

⁸¹ Arhiepiscopul Ciprului, Neofit, cca 1221–1250.

⁸² Ioan III Vatatzis, împărat la Niceea, 1222–1254.

⁸³ *Authenta*.

⁸⁴ *Despota*.

sănătate și fără boală, voioasă și mântuită în toate și să repurteze triumfuri și victorii împotriva dușmanilor văzuți și nevăzuți care sunt potrivnici suveranității tale.

Iar divina ta suveranitate, atotbinecinstitorule împărat și autocrat al romeilor și domnitor al nostru, să aibă deplină certitudine că atât eu, robul și rugătorul tău, cât și, împreună cu mine, și ceilalți bătrâni și arhieriei, nu pentru altceva rămân în Cipru decât pentru neștearsa pomenire a maiestății tale și a tuturor celorlalți creștini ai insulei. Dar preafericitul nostru domnitor și stăpân [patriarh] ecumenic⁸⁵, nu știu de unde pus în mișcare, nu ne lasă să fim liniștiți, ci în fiecare zi ne tulbură și pe noi, și tot poporul prin scrisorile lui. Și sfânta ta maiestate imperială știe că acest scaun al corifeului ucenicilor și apostolilor lui Hristos, Barnaba, nu e supus ecumenicului, ci are promovarea⁸⁶ sfintei tale maiestăți imperiale și este autocefal. Și eu, robul și rugătorul tău, am primit promovarea de la acel de trei ori fericit și ortodox domnitor și împărat cutare și am fost socotit vrednic să mă fac văzător și închinător al sfintei tale maiestăți, la care și cad ca să ne sprijine ca un domnitor natural și în dreptul nostru.

Pentru greșeala supunerii trupești, pe care am făcut-o acum pentru ținerea la un loc a Bisericii și nesfârșitului popor al insulei ne-a dat iertarea atât stăpânului [patriarhul] ecumenic, cât și sfântul său sinod. Iar despre lăudații noștri frați monahii executați punem martor înaintea judecata Celui ce vede toate: execuția lor⁸⁷ nu s-a făcut nici printr-un cuvânt sau o faptă a noastră, nici după gândul, nici la sfatul nostru, ci ei înșiși s-au predat pe ei de bunăvoie morții spunând celor ce sunt stăpâni aici despre credința lor lucruri grele pe care n-au suportat să le audă și așa s-a făcut condamnarea lor. Dar preafericitul nostru stăpân [patriarh] ecumenic primește înscrisuri ale celor pedepsiți canonic de noi și trimite fără judecată în ținutul nostru dese înscrisuri și hotărâri împotriva noastră și tulbură toată insula.

Dacă e voința suveranității tale să ieșim din insulă, poruncește-ne printr-un ordin imperial și vom lăsa insula fără să fim condamnați. Dar dacă nu aceasta e voința sfintei tale maiestăți, cerem să ne sprijine pe noi robii și rugătorii tăi. Căci nu mai putem suporta aceste ațățări. Iar pronia lui Dumnezeu, care stăpânește cu iubire de oameni peste toate, să păzească divina ta suveranitate în viață îndelungată și voioasă. Tot dumnezeiescul și sfântul sinod din Cipru aduce închinare până la pământ suveranității maiestății tale imperiale, pe care să o facă Dumnezeu cu mulți ani.

Am raportat îndrăznind ca un rob nevrednic.

⁸⁵ *Ho makariōtatos authentēs kai despotēs mas ho oikoumenikos*. Germanos II, 1223–1240.

⁸⁶ *Procheirisis*.

⁸⁷ La Nicosia în 19 mai 1231.

RECENZII ȘI NOTIȚE BIBLIOGRAFICE

BOOK REVIEWS

Georg Schuppener, *Mythen im Rechtsextremismus*, Seria *Kleines Mythologisches Alphabet*, Edition Hamouda, 2017, 97 p., ISBN: 978-3-95817-033-9.

Edition Hamouda este o editură din Germania, înființată în 2006 de Fayçal Hamouda, care are ca scop explicit promovarea înțelegerii reciproce și a dialogului dintre culturi, precum și combaterea urii și rasismului prin favorizarea accesului la cunoaștere. Conform informațiilor oferite pe propriul site, anual editura publică aproximativ zece volume, dedicate tuturor vârstelor¹. Acestea sunt lucrări de popularizare a cunoașterii, adresate publicului larg. Ele se remarcă prin concizie și acuratețea informației, fiind astfel instrumente foarte utile înțelegerii dinamicilor contemporane, într-un format accesibil pentru cititorul modern aflat mereu în lipsă de timp.

O astfel de lucrare este și cea a lui Georg Schuppener, dedicată miturilor germanice de care se folosește discursul extremist de dreapta. Autorul precizează dintru început că nu doar extremiștii, ci și grupările neopăgâne fără intenții politice, dar și specialiștii din domeniu și unii intelectuali pasionați de trecut își dedică atenția temelor mitologice (p. 23). Totuși, obiectul analizei îl constituie extremismul german contemporan, care instrumentalizează inventarul mitologic. Uneori apar scurte menționări și ale scenei extremiste din țările scandinave sau din țările slave din Europa Centrală, care uzează de aceeași mitologie. Discursul mitologic extremist se deosebește de cel al purtătorilor neutri politic prin etalarea anumitor coduri numerice sau coloristice specifice sau prin accentuarea violenței (p. 23u.)

Lucrarea, foarte bine structurată, răspunde pe rând la următoarele întrebări: ce este și ce își propune extremismul de dreapta, ce elemente mitologice receptează el, de ce recurge acesta la elementele mitologice și cum poate fi apreciată utilizarea mitologiei în extremismul de dreapta. Pentru început, autorul problematizează conceptele de bază ale lucrării, precum mitul și extremismul de dreapta, distingând între radicalismul de dreapta, care acceptă ordinea de bază democratică, și extremismul de dreapta, care o respinge din principiu. Extremismul de dreapta este definit ca „o direcție politică ce se bazează pe principii rasist-poporale (rassistisch-völkischen Prinzipien), pornind astfel de la ideea unei inegalități și a unei valori diferite a oamenilor. Conceptul central al ideologiei de extremă dreapta este *poporul*, înțeles ca o unitate originară pură genetic. De aici rezultă egalitatea dintre națiune și popor și respingerea migrației. Un alt element al extremismului de dreapta este susținerea formelor de conducere dictatorial-autocratice și respingerea democrației și a

¹ <https://edition.hamouda.de/>, accesat la 31.10.2021

pluralismului. Folosirea forței este văzută ca mijloc legitim pentru impunerea propriei ideologii și a țărilor adiacente.” (p. 9-10).

Autorul menționează apoi că sursele oficiale ale mișcărilor de extremă dreapta, cum sunt publicațiile partidelor din această zonă a eșichierului politic, nu recurg la teme mitologice. Aceste elemente apar cu precădere în literatura subculturală a diverselor grupări mai mult sau mai puțin organizate (p. 17u.). Această formă de literatură s-a mutat în ultimii ani în mare măsură pe internet și în special în rețelele de socializare (p. 18). Dincolo de aceste surse de tip literar, motivele mitologice mai apar în muzică, pe ținutele vestimentare și în diferitele accesorii pe care adepții le folosesc în viața de zi cu zi, în numele localurilor și magazinelor cu specific, sau în numele de cod sub care activează aderenții curentului pe internet și în special pe rețelele de socializare (p. 19u.).

Un spațiu larg este dedicat în volum temelor mitologice concrete la care fac referire extremiștii de dreapta. E vorba mai ales de receptatea anumitor zei, în special a celor al căror profil are și o dimensiune agresivă, cum sunt Odin/Wotan și Thor, dar și a altor figuri mitologice, precum anumiți uriași și pitici, animale și oameni, de asemenea, cu un profil războinic sau agresiv (p. 26u.). Importante pentru adepți sunt și anumite locuri geografice, dar și unele concepții, ritualuri și obiceiuri (p. 48u.). În afară de figurile mitologiei germanice mai sunt receptate rune, cărora li se atribuie funcții magice (p. 63u.), dar și alte elemente din credințele populare, care nu au un substrat mitologic atestat (p. 57u.). De remarcat antisemitismul și anticreștinismul recursului la mitologie în textele melodiilor (p. 27u.) și în imagistica folosită (p. 38, 42, 51).

În partea de final a cărții, autorul analizează motivele preluării miturilor în extremismul de dreapta și evaluează interpretările aduse de acest curent mitologiei germanice. Între motive se numără nevoia de legitimare prin recurs la o tradiție veche. Aceasta este deosebit de important, știut fiind că celelate curente politice își pot urmări rădăcinile doar până în secolul al XIX-lea (p. 75). Dar adevărata rădăcină a extremismului de dreapta de azi nu este mitologia antică, ci ideologia poporal-rasistă, care e la rândul ei un produs târziu al modernității. Alte motive sunt de tip funcțional. Aici este vorba de exemplu despre fundamentarea propriei identități, în contextul în care, în societatea germană, spre deosebire de cele scandinave, cunoașterea propriei mitologii este foarte redusă. Ca reacție la instrumentalizarea mitologiei de către nazism, societatea germană, din dorința de a se delimita de trecut și de elementele potențial periculoase, a refuzat să mai acorde importanță temelor mitologice și în felul acesta le-a lăsat pe mâna extremiștilor. Autorul face astfel o pledoarie pentru cunoaștere, afirmând că mitologia, „ca parte a istoriei culturii nu are implicații politice și este, cel puțin aparent, inofensivă” (p. 77). Bazându-se pe lipsa cunoștințelor mitologice, extremiștii reușesc să acapareze discursul mitologic și să îl interpreteze în sensul lor, scoțând ideile din context, accentuând aspectele violente și proiectând asupra lor idei ale darwinismului social și ale rasismului. Apoi, elementele mitologice sunt utile și pentru că stârnesc interesul, fiind privite ca parte a unei culturi de tineret, facilitând astfel recrutarea de noi membri din rândul tinerilor (p. 79u.). Componenta de divertisment nu trebuie nici ea subestimată (p. 80). Nu e de neglijat nici rolul de religie de substitut, asimilabilă în mod individualizat, care răspunde marelui deficit de sens înregistrat în actuala societate germană (p. 81u.).

Capitolul final vorbește despre caracterul construit al oricărei istoriografii. E adusă în discuție precaritatea izvoarelor care oferă informații despre mitologia germanică. Din Antichitate nu există decât mențiuni sporadice în opera lui Tacitus. Restul informațiilor provin din surse medievale din perioada creștină, în care credințele mitologice erau deja depășite. E vorba de cele două versiuni ale „Eddei”, cea în proză și cea în versuri, amândouă datând din secolul al XIII-lea, precum și din alte scrieri mai mici din aceeași perioadă, tot din literatura islandeză și norvegiană. Sursele din spațiul german sunt și mai reduse (p. 84u). Discursul extremist construiește astfel o linie de transmitere căreia îi lipsește legitimarea istorică și care face uz selectiv, utilitarist și reinterpretativ de modestul material mitologic existent (p. 86u.).

Lucrarea se încheie cu o nouă pledoarie pentru cunoaștere, singura care poate feri societatea de pericolele latente ale răstălmăcirii realităților istorice. E vorba atât de cunoașterea mitologiei, cât și a modului recent de instrumentalizare a istoriei în mișcările de extremă dreapta din perioada interbelică. Avertismentul este valabil și pentru societatea românească, știut fiind că perioadele istorice tensionate favorizează proliferarea extermismelor și a mistificărilor nesănătoase în plan individual și social.

Lect. Dr. habil. Alina Pătru

Matteo GANDINI, *Una, Santa, Organizzata. Criteri e strumenti per conciliare la dimensione organizzativa e spirituale della Chiesa*, Paoline Editoriale Libri Milano, 2021, 110 pg. ISBN 978- 88- 315-5379-7

Centrul de Studii *Missione Emmaus* propune, de multă vreme, o serie de cărți-suport în înțelegerea pedagogiei pastorale, latură extrem de redusă în cercetarea teologică românească. Printre ultimele lucrări apărute sub egida Centrului ne-a reținut atenția volumul lui Matteo GANDINI: *Una, Santa, Organizzata. Criteri e strumenti per conciliare la dimensione organizzativa e spirituale della Chiesa* (Paoline Editoriale Libri, Milano, 2021, 110 pg.). realizarea studiului pornește de la câteva întrebări care nu lipsesc nici din arealul de gândire al Ortodoxiei: De ce și cum conciliem dimensiunea umană cu aceea spirituală a Bisericii? De ce și cum așezăm în siguranță persoanele din organizații economice ori sociale și cum transformăm conflictele în oportunități? Care sunt metodele și instrumentele utilizate pentru autoanaliza legată de realitatea eclesială? Mai ales mi-a apărut ca extrem de importantă întrebarea privind identificarea unor stiluri de conducere cu fundament evanghelic pentru a conduce acele registre de organizare pastorală care apropie parohia sau dioceza (episcopia) de organizarea socială a unei organizații propriu-zise. E limpede pentru cei care studiază serios că Biserica nu este întreprindere socială dar poartă cu sine o formă de organizare fără ca prin aceasta să fie diluată dimensiunea liturgică a pastorației (ca expresie a dimensiunii de gestionare a structurii organizaționale a nevoii de intervenție în limitele pastorației). Venind dinspre latura formării practicienilor- Gandini lucrează din 2001 ca specialist în formare în Dioceza catolică de Reggio Emilia iar din 2016 face parte din Comunitatea de Formatori ai Caritas Italia- lucrarea lui oferă o serie întregă de indicații și instrumente pentru a gestiona coerent și corect dimensiunea organizațională a Bisericii la diferite nivele: comunitate parohială, dioceze (eparhii) comunități religioase ori asociații legate de misiunea Bisericii. Sunt prezentate o serie de

Recenzii

reflecții și soluții privind *Biserica așezată între realități* (vizibil- spiritual) și cum anume pot fi împăcate tensiunile părelnice dintre cele două laturi (pp. 5-18), *cum anume pot fi gestionate sensul și limitele organizațiilor intra-bisericești* (desigur mult mai complexe în Biserica Romano-Catolică)(pp. 19- 35). Spiritul practic al autorului se vedește în amănunt în descrierea *Hărților pentru auto-analiză organizațională* (pp.36-57) și *Harta conflictelor- transformarea conflictelor în oportunități de creștere* (pp. 58-80). Un alt aspect în constituie identificarea stilurilor de conducere în cadrul structurilor organizaționale ale Bisericii sau ceea ce autorul numește Chestiune *Leadership-* ului (pp.81-101). Finalul este rezervat unei reflecții a Simonei Segolini Ruta – *Pentru a menține reflecția* (pp. 102- 105).

Pentru cercetătorul român devine important să înțeleagă modul în care pot fi formați tinerii preoți și voluntarii Bisericii pentru ca parte din formarea acestora să fie o cultură a dialogului cu marea cultură organizațională a societății moderne, din care ne putem inspira și pe care o putem inspira.

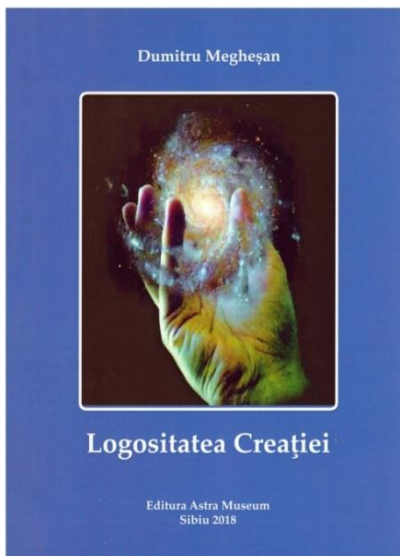
Pr. Conf. univ. dr Constantin NECULA

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan, *Logositatea creației*, Ed. Astra Museum , Sibiu , 2018, 195 pag

Autorul prezentului volum, Părintele Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan, după absolvirea, ca elev eminent, a Seminarului Teologic din Caransebeș, își continuă pregătirea la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu, și apoi la Facultatea de Teologie - Filosofie a Universității din Berna, unde a promovat cu succes examenul de doctorat. Reîntors în țară și-a dedicat activitatea slujind cu cinste și demnitate deopotrivă altarul și catedra, încât trecând prin toate treptele ierarhiei universitare, a ajuns profesor la catedra de dogmatică a Facultății de Teologie Ortodoxă din Oradea. Și mai departe, a deținut funcția de șef de catedră, secretar științific și apoi decan al facultății, întemeind școala doctorală. Recunoașterea prestigiului său științific se concretizează prin participarea în comisiile de doctorat în țară și străinătate, membru în colectivele de redacție ale unor reviste științifice, membru în asociații științifice și profesionale, etc.

Mai bine de 35 de ani, părintele profesor Dumitru Megheșan a scris zeci și sute de articole și studii publicate în revistele de prestigiu editate în țară și în străinătate; iar printre cele aprox. zece

cărți în volum (până acum), se numără și cel de față, pe care l-a prezentat Comisiei de abilitare a competenței de coordonator al tezelor de doctorat.



Datorită importanței și actualității temei, vom evidenția pe scurt elementele esențiale pe care le dezbate.

Privind *cuprinsul cărții*, după o scurtă istorie a *logosului*, volumul se continuă cu conceptul de *logos* și *logositate* în filosofia antică; apoi: logositatea creației în gândirea patristică, dimensiunea logică a creației și a timpului; logositatea noii creații prin întruparea și învierea Logosului divin; încheind cu capitolul referitor la spațiul logic al noii creații.

Definind noțiunea de *Rațiune-Cuvânt*, logosul a fost conceput ca rațiune universală creatoare și proniatoare a ordinii și armoniei, deopotrivă în cosmos și în rațiunea omenească.

Ideea de „*logos*“ a fost lansată și abordată în diferite forme de către înțelepții lumii antice, de unde a fost preluată și interpretată de reprezentanții Bisericii creștine, potrivit revelației divine.

Astfel, în concepția lui *Heraclit* (sec. V î.Hs.) logosul este rațiunea inteligibilă universală a lumii, o energie în continuă mișcare ce stăpânește totul și armonizează lumea în variatele ei forme. Ca ființă rațională, omul trebuie să fie în concordanță cu logosul care este izvorul vieții, „care le gospodărește pe toate“, spre a determina ordinea universală. Dar, întrucât logosul este deosebit și separat de materie, înseamnă că Heraclit, considerând materia veșnică, va promova *panteismul* ca dualism ce separă materia de spirit...

Tributari aceluiași panteism rămân și *înțelepții stoici*, care mergând însă mai departe se referă la „*logos spermatikos*“, ca la un generator al creației căreia îi reglează viața și ordinea.

Provenind din mediul iudaic, *Filon din Alexandria* realizează o sinteză privind conceptul „*logosului spermatikos*“ din filosofia stoică și gândirea iudaică. Logosul reprezintă în gândirea lui Filon prima creație a lui Dumnezeu. El este trimisul cerului sau mesagerul Creatorului, mediator între Dumnezeu și oameni. În același timp, el este Cuvântul lui Dumnezeu, instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea.

Pe de alta parte, dat fiind faptul că în cetățile antice noțiunea de *logos* era binecunoscută, în misiunea pe care o desfășura în Efes, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan se referă la *Logosul - Hristos* într-o perspectivă spirituală, identificându-L cu Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul lumii văzute și nevăzute, deosebit de materie, dar nu izolat de ea, ci acționând în interiorul ei: „*La început era Logosul și Logosul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul. Toate prin Dânsul s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*“... (Ioan 1, 1-5). La fel scrie și Sfântul Apostol Pavel colosenilor: „...*Pentru că întru El au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute... Toate s-au făcut prin El și pentru El*“ (Coloseni 1, 16).

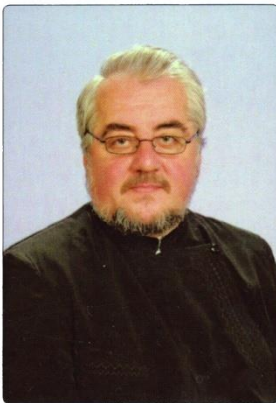
Urmând aceste revelații apostolice, scriitorii creștini vor sublinia și aprofunda faptul că *Logosul-Hristos* este atât Mântuitorul, cât și Creatorul întregii existente, iar creația se cuvine a fi privită nu numai din exterior, ci mai ales din interiorul ei, în sensul descoperirii și simțirii prezenței și acțiunii lui Dumnezeu în dânsa. În acest context, apologeții și scriitorii bisericești încă din perioada post apostolică vor arăta ca Logosul este Fiul lui Dumnezeu, începutul noii creații (Sf. Iustin Martirul și Filosoful); că Logosul este mintea și priceperea lui Dumnezeu (Teofil al Antiohiei); că Logosul divin este Hristos care prin voința Tatălui organizează creația, armonizând-o, încât univesul se aseamănă cu o simfonie

(Clement Alexandrinul); că Logosul divin este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, consubstanțial cu Tatăl. El este cârmuitorul care conduce și orânduiește prin înțelepciunea Sa toate existențele din creație (Sf. Atanasie cel Mare). Iar logositatea creației este dată de faptul că Hristos, Logosul divin, este centrul universului din al cărui trup înviat se răspândesc energiile care luminează existențele și prin care se susține în ființă întreaga creație (Sf. Irineu). Aprofundând aceste aspecte, *Sf. Maxim Mărturisitorul* arată că lumea a fost adusă la existență de către Dumnezeu prin Logosul divin conform rațiunilor (logoi) care sunt denumite ca voiri sau planul lui Dumnezeu ce stă la baza existențelor viitoare. Fiecare existență are amprenta Logosului divin prin logosul ei care este sămânța acesteia. Prin creare, Logosul divin se ramifică în existențe, le pătrunde pe acestea, apoi le cheamă spre El. Această mișcare constituie baza *Liturghiei cosmice* (Urs von Balthasar), pe măsură să dovedească logositatea creației (p.184).

De aici vedem că există o legătură indisolubilă între Logosul divin, suprema Informație cosmică și logoi-urile ce se află în materie și care dau sens acesteia. Ele nu pot fi identificate cu ființa divină a Logosului, sau alteia din Persoanele Treimice, fiindcă sunt planuri, gânduri sau puteri care își au originea din Logosul divin, precum și din cele două Persoane ale Sfintei Treimi, fapt care face posibilă existența unei relații harice între aceste logoi-uri și Logosul divin (p.184).

În felul acesta, vechea gândire panteistă este înlocuită cu *panenteismul* care recunoaște prezența lui Dumnezeu în creație, dar nu a ființei Lui ca panteismul, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh.

Depășind panteismul filosofiei antice care izolează pe Dumnezeu de lume și separă lumea de Dumnezeu, logositatea creației, ca raționalitate dată de energiile divine necreate, stabilește legătura între transcendența divină și imanența creației, ca „*ordine armonioasă a universului*“ (Sf. Atanasie cel Mare). Astfel, prin harul divin creația se sfințește și poate transmite sfințenia ei naturii omului și firii înconjurătoare, devenind *euharistie logică*: „ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate!“... În felul acesta, logositatea creației, promovând frățietatea omului cu natura, se constituie ca un antidot al *crizei ecologice actuale, în care omul* asumându-și postura de proprietar absolut al creației, acționează despotice la distrugerea ei în detrimentul vieții sale...



Referindu-se în acest context ideatic la logositatea noii creații prin întruparea și învierea Logosului divin, autorul prezentului studiu arată că „după întruparea Logosului și preluarea lumii în Ipostasul Său dumnezeiesc, materia creației virtual cuprinsă în El poartă în ea o putere spirituală deosebită, care, pe de o parte dă sens materiei, iar pe de altă parte o hrănește pe aceasta, iar Cel înviat rămâne prezent în lume, devenind un punct central al acesteia. Astfel, Cel înviat și transfigurat constituie baza existenței, dar și fermentul care îi oferă, în același timp, o direcție nouă. În mod special, El stă la baza Noii Împărății și întemeiază Biserica în sensul de preambul al împărăției veșnice...“ (p. 176-177); „...Lumina învierii pătrunde și rămâne în creație, fiindcă se produce o legătură strânsă între Iisus Hristos cel înviat, aflat

în starea de lumină, și logoi-urile din creație, pe care le luminează, iar prin ele întreaga creație care compune lumea. El este Pantocratorul, adică Cel ce ține toate, influențând direct legile ce guvernează lumea în care trăim“ (p.183-184), inclusiv a spațiului și timpului. Stând în legătură cu energiile divine izvorâte din Trupul Logosului înviat și pnevmatizat la cel mai înalt nivel, spațiul devine un areal al eternizării existențelor și în special al omului, iar timpul devine unul logosificat și pnevmatizat, *timp al mântuirii*, pe măsură să realizeze schimbarea existențială a omului: de la moarte, datorită păcatului, la viața de har a comuniunii cu Dumnezeu, „într-un cer nou și un pământ nou“ (Apoc. 21, 1).

Actualitatea și importanța studiului de față rezidă în faptul că prin profunzimea și claritatea expunerii, oferă un model de sinteză teologică a gândirii și spiritualității Răsăritului creștin într-o lume din ce în ce mai secularizată și desacralizată, ce promovează, ca pe o religie seculară, antropocentrismul materialist al lui „*homo-deus*“, în timp ce pe Dumnezeu vrea să-l exileze în uitare, în ipostaza de „*deus otiosus*“ („uitarea uitării“). Numai că sacrul este un element consubstanțial naturii umane, încât Dumnezeu poate fi cel mult marginalizat, vulgarizat, înlocuit, desacralizat, dar la niciun caz uitat... Iar logositatea creației, expuse atât de convingător de către Părintele profesor Dumitru Megheșan, este o dovadă în acest sens.

Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma

Pr. Dr. Vasile Gafton, *Drumul cel lung spre noi înșine: 10+1 “Cuvinte” la Perioada Triodului*, Editura Andreiana, Sibiu, 2021, ISBN 978-606-989-092-9, 174 p.

În plină perioadă de frământări și incertitudini, de derută și rătăcire, părintele Vasile Gafton ne propune să parcurgem împreună „Drumul cel lung spre noi înșine”, pentru a ne regăsi și pentru a ne redescoperi direcția. Cum sublinia și Părintele Profesor Constantin Necula în prefața volumului (p. 7-10), cele „10+1 Cuvinte la Perioada Triodului” scot în evidență calitatea autorului de pelerin pe calea înțelegerii, care nu se instalează într-o exegeză tradițională, ci iese din zona de confort și aplică textelor scripturistice și liturgice chei hermeneutice îndrăznețe.

Poate mai mult decât în celelalte cinci volume din colecția de autor, publicată la Editura Andreiana, Părintele Gafton ne conduce în zona filosofiei și a psihologiei, corelând temele de morală creștină cu constatările făcute de Paul Ricoeur, Howard Gardner, Jean Piaget, Erich Fromm, Karen Horney și alți specialiști. Problema introspecției sau a descoperirii sinelui autentic este o preocupare constantă a autorului, trădată în numeroase alte texte și cuvântări de-ale sale, iar în volumul de față ea se împletește atât de natural cu temele Triodului, încât devine greu de descifrat dacă acestea din urmă provoacă dezvoltarea tâlcuirilor sau sunt mai degrabă sunt pretexte și argumente pentru evidențierea unor observații sistematice anterioare.

Încă din introducere, *Omul și purtarea de grijă a lui Dumnezeu* (p. 11-25), Părintele Gafton ține să precizeze că „dacă nu reușim să-L găsim pe Dumnezeu în lume, este în primul rând pentru că nici noi, nici omul modern nu mai vrem să Îl găsim pe Dumnezeu în lume [...] pentru că Dumnezeu, pur și simplu, ne incomodează” (p. 14-15). „Din lipsă de credință în Dumnezeu, din orgoliu, mândrie, prostie și autonomie, oamenii se îndepărtează prin propria alegere de Dumnezeu și de ei înșiși” (p. 22). Prin urmare nu trebuie să ne mai

mirăm de starea în care se află omenirea atâta timp cât devenim agenți ai suferinței, iar acțiunile cu care ne facem remarcați în societate vizează continuu crearea de situații al căror rezultat este suferința celorlalți. Reluând sub altă formă afirmația lui Imanuel Kant (Nu te plânge că ești strivit, dacă te-ai făcut vierme!), aceste rânduri introductive au o puternică notă apologetică, reprezentând o concentrată teodicee. Soluția pentru a ieși din logica „autonomizării” și a „izolării” este desigur o conversie a întregii noastre vieți prin întoarcerea dinspre lume spre sine și, mai apoi, prin sine spre Dumnezeu (p. 25).

Având tot caracter introductiv, meditația intitulată *Drumul spre regăsirea de sine* (p. 26-48), accentuează și mai mult înstrăinarea sau rătăcirea de la menirea noastră „prin cultivarea cu predilecție a orientării spre exterior, spre lume și cele ale lumii” (p. 30). Consecințele acestei îndepărtări „afectează, din păcate, până și voința de a încerca măcar o apropiere de cele impuse de disciplina, să zicem, exterioară a postului” (p. 30). Slăbirea voinței indică absența responsabilității și a credinței: „Nu mai ai responsabilitatea de a crește, de a te forma, de a deveni întru ființă, așa cum spunea Constantin Noica. Nu te mai raportezi la nimic din ce a fost sau din ce este, ci raportezi totul la tine. Nu trebuie să te mai potrivești unor norme, unor moduri de a fi sau unor obiceiuri străvechi, ci totul trebuie să ți se potrivească ție” (p. 36). Tocmai pentru că „ne căutăm pe noi înșine” în tot felul de surrogate și alternative facile ar trebui să profităm de Perioada Triodului pentru a ne întoarce spre noi înșine și apoi spre Dumnezeu – o altă față a pocăinței. Doar că atingerea dimensiunii noastre autentice și reale presupune „efortul considerabil și determinarea care sunt necesare pentru a lăsa deoparte ceea ce este negativ, rău, nefolositor și a păstra și fructifica doar ceea ce ne poate servi pentru a ne atinge scopul” (p. 43). Iar dacă nu îți asumi voluntar efortul, pocăința riscă să fie percepută ca „o constrângere alături de alte constrângeri, ca pe o frustrare printre alte frustrări, care la rândul lor generează refuzări” (p. 39).

Pornind de la aceste premise Părintele Gafton își construiește metodic și condensat meditațiile duminicale. Astfel în *Primul cuvânt: La Duminica Vameșului și a Fariseului* (p. 49-63) dezvoltă tema rugăciunii, arătând că „omul care se roagă cu adevărat are o legătură certă cu viața, pentru care îi mulțumește lui Dumnezeu și este fericit că, păcătos fiind, totuși trăiește. Din acest punct de vedere fariseul ratează rugăciunea. Prin aceasta el își ratează fericirea și chiar și viața. Nevoia de autoîndreptățire, de autojustificare este cea care nu te lasă să trăiești și să fii fericit” (p. 51). Foarte clar este explicată afundarea „în mecanismul nemilos al comparațiilor permanente. Când cedezi acestei ispăte, nu mai poți avea nimic pentru tine, nici măcar propria viață” (p. 52), pentru că devii obsedat de conformare sau de suprapunere a valorilor personale cu tiparele propuse/impuse de societate. „Faptul că noi ne-am obișnuit să trăim în viața de zi cu zi după etalonul uman ne determină să ratăm raportul fundamental care se stabilește în adâncurile noastre, în sufletul nostru, între noi și Dumnezeu” (p. 54).

Al doilea cuvânt: La Duminica întoarcerii Fiului risipitor (p. 64-72) stăruie asupra modului în care omul se pierde și se risipește, dar subliniază și capacitatea omului de „a se întoarce”, de „a se răzgândi”, de „a-și veni în sine”. Procesul este destul de anevoios după o viață în care ne-am strofocat să ne regizăm destinul sau să ne programăm gândurile, în încercarea de a intra în rândul lumii. De aceea se insistă asupra zbućiumului pe care-l implică conștientizarea stării de fapt, influențele din afară care ne sfâșie lăuntric, dar în

aceiași timp se accentuează și faptul că decizia ne aparține de fiecare data nouă înșine (p. 67).

Al treilea cuvânt: La Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (p. 73-87) se concentrează asupra criteriul Judecății de Apoi: voia lui Dumnezeu și împlinirea, respectiv ignorarea ei. Evaluarea se face „în funcție de etalonul pe care l-am folosit noi, prin propria noastră voință, pe toată durata vieții noastre: ceilalți” (p. 79). Din nou se ridică problema autenticității, dar și a motivației, chiar și când aparent împlinim sau simulăm voia Domnului, pentru că oamenii „sunt în stare să simuleze absolut tot: iubirea, doar din trebuința lor de admirație, fapt pentru care, atunci când spun că iubesc, acești oameni dau impresia că, de fapt, disprețuiesc, sau urăsc, sau sunt indiferenți; bunătatea, doar din dorința de a-și ascunde tendințele spre agresivitate; interesul și cunoașterea, ca modalități de a avea acces la o treaptă socială superioară, la putere sau la avantaje materiale; onestitatea și corectitudinea, dar numai cu scopul de a-i putea frustra pe alții; suferința, din dorința de a se simți maltratat, nedreptățit, pedepsi” (p. 84).

În *Al patrulea cuvânt: La Duminica Izgonirii lui Adam din Rai* (p. 88-94) autorul aduce în atenție „momentul deciziei omului pentru bine sau pentru rău, greutatea acestei decizii, dar, în același timp, și modul în care deciziile noastre – fie spre bine, fie spre rău – pot deveni mai ușor de gestionat” (p. 89). Evocarea căderii lui Adam este un bun prilej pentru a sublinia „drumul lung și dureros al înstrăinării și îndepărtării de Dumnezeu, dar și de el însuși” pe care îl parcurge fiecare descendent al protopărinților. „Din acest motiv drumul de întoarcere spre noi înșine este atât de lung, pentru că și înstrăinarea datează de mult timp, fiecare om adăugând distanței noi și noi dimensiuni” (p. 90). Șirul de ratări și de alegeri greșite se înlănțuie „în ceea ce poate fi denumit cu titlu generic, viața firească în lume a omului. În fond, o copilărie prelungită și, doar cu rare excepții, destinată unei cunoașteri aprofundate de sine, prin care să poată accede la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu” (p. 92). Părintele Gafton face o fină paralelă între vârsta spirituală a omului căzut și cea biologică a copilului pentru a evidenția rostul anumitor împrejurări ale vieții prin care Dumnezeu îl cheamă pe om sale să se întoarcă la sine (p. 94).

Al cincilea cuvânt: La Duminica întâi din Post (a Ortodoxiei) (p. 95-107) insistă asupra modului în care omul se raportează la relația cu lumea: „Ținem la apartenența noastră la lume și cultivăm cât putem și cum putem datele pe care le avem la îndemână pentru a progresa cât mai mult. Dar trebuie să fim cu luare aminte la originea noastră reală, nu la cea adoptivă” (p. 96-97). Renunțarea la existența falsificată presupune un efort considerabil, comparabil cu fuga în pustie. „Desigur, nu este ușor în pustia regăsirii de noi înșine, însă trebuie să cultivăm mulțumirea că Dumnezeu ne-a cunoscut și ne dă posibilitatea de a-L cunoaște la rândul nostru, fapt care depășește orice hrană care ne face puternici” (p. 100). „Pustia” este tolerabilă doar dacă stă sub semnul Revelației și tocmai de aceea „descoperirea de sine sau descoperirea despre sine este de fiecare dată în stare să ne facă să lăsăm totul în urmă” (p. 105).

În *Al șaselea cuvânt: La Duminica a doua din Post (a Sf. Grigorie Palama)* (p. 108-118) părintele Gafton compară paralticul din Evanghelia de la Marcu (cap. 2) cu omul care nu mai poate fi autentic, în vreme ce patul pe care este purtat slăbănogul este asociat cu complacerea noastră în starea de păcătoșenie, iar imobilizarea lui este mai degrabă agitație, împrăștiere, risipă, haos. „Dar motivul pentru care suntem slabi este acela că ne

hrănim doar cu dorințele noastre care ne slăbănesc” (p. 111). Prin urmare miza este eliberarea de înlănțuirea cea sufocantă a lumii. În aceeași cheie de interpretare „dacă slăbănogirea presupune incapacitatea de a face vreo mișcare înspre cunoașterea sinelui nostru real din cauza înlănțuirii păcatului, ridicarea patului, adică a așezării în starea de imobilizare generată de complacerea în agitația păcatului, înseamnă reactivarea voinței noastre umane de către Hristos. Întâlnirea cu El presupune întâlnirea cu noi” (p. 117).

Al șaptelea cuvânt: La Duminica a treia din Post (a Sfintei Cruci) (p. 119-129) are în centru sensul crucii: „Ce este crucea? Crucea este o întrebare ce se cere pusă de către fiecare dintre noi la modul personal: Oare, ce-mi folosește mie să câștig lumea întreagă, dacă îmi pierd sufletul?” (p. 119) Pretext ideal pentru a aborda „jertfa cunoașterii de sine” care „atrage asupra omului lucrarea creatoare a lui Dumnezeu” (p. 125). În fond, jertfa presupune o schimbare a modului de a exista al omului, deoarece, „cunoscându-se pe sine, omul nu se mai teme să jertfească cele dureroase ale lumii pentru a primi un suflet și, odată cu el, bucuria primirii în Împărăția Cerurilor” (p. 128).

Al optulea cuvânt: La Duminica a patra din Post (a Sf. Ioan Scărarul) (p. 130-140) abordează problema identității sinelui și a neîncrederii în sine a omului, care „va acționa ca o oscilare permanentă între «foc și apă», dându-i acestuia sentimentul că este pierdut”. Labilitatea și incertitudinea ce se instalează în sufletul celui lipsit de credință sunt de-a dreptul chinuitoare, iar „oscilarea aceasta permanentă și nesigură între diverse opțiuni și imposibilitatea de a se concentra pe una singură dintre aceste opțiuni este la fel ca alternanța între „foc” și «apă»” (p. 139). Și atunci cu atât mai greu ne este să ajungem la o identitate de sine deplin conturată.

Al nouălea cuvânt: La Duminica a cincea din Post (a Cuv. Maria Egipteanca) (p. 141-150) se concentrează pe solicitarea îndrăzneță a fiilor lui Zevedeu de a sta de-a dreapta și de-a stânga Mântuitorului în slava Sa. De obicei nu știm nici ce ne dorim, nici care sunt consecințele dorințelor noastre, cu atât mai mult cu cât pentru a le atinge cu orice scop suntem dispuși „să facem lucruri care sunt împotriva valorilor și conceptelor de sine, lucruri pe care în mod normal le-am considera imorale, lipsite de etică sau nesănătoase” (p. 142). În goana de a ne atinge obiectivele ne lăsăm reconfigurați de ele, „transformându-ne temporar într-un om diferit, cu valori diferite, care face alte lucruri decât de obicei”. Sub semnul subiectivismului total, cu simțul moralității anesteziat, „în paralel cu acest proces de găsire a propriului adevăr, oamenii își dau toată silința să se creeze pe ei înșiși în funcție de acest adevăr propriu. Și ori de câte ori dau expresie dorințelor lor sau propriilor gânduri, ei simt că au dreptate, pentru că vorbesc în numele adevărului” (p. 149). Or, tocmai în acest sens este cerută lepădarea de sine, de propriile prejudecăți și concepții distorsionate despre adevăr și dreptate, pe care le-am mutilat potrivit intereselor noastre meschine.

Al zecelea cuvânt: La Duminica a șasea din Post (a Floriilor) (p. 151-157) este o meditație scurtă despre bucuria, pe care creștinul o simte la intrarea Mântuitorului în Ierusalim. „Bucuria este reală, dar vigilența trebuie păstrată în continuare, pentru că tentația este aceea de a crede, la fel ca Adam, că starea în care ne aflăm este definitivă și va rămâne neschimbată indiferent de noi”. Lipsa de statornicie în această bucurie se aplică și sfințeniei personale, „în care trebuie să stăruim, să o recucerim în orice moment, deoarece nu are stabilitate” (p. 153). Bucuria sfințeniei este mediul în care Îl întâlnim pe Dumnezeu

în inima noastră, premisă fundamentală pentru a-L recunoaște mai apoi în aproapele nostru, în evenimentele istorice, în lucrarea Providenței (p. 156).

Cuvântul la Marea Joi (p. 158-167) este o interesantă tâlcuire a textului Heruvicului Jii celei Mari (*Cinei Tale celei de Taină*) în care ne exprimăm dorința de a fi părtași Mântuitorului, dar în același timp „este o asigurare și o autoatenționare pe care ne-o adresăm” că nu-L vom trăda pe Hristos, indiferent de circumstanțe (p. 161). Mărturisirea făcută în final are valoare de jertfă, „este renunțare nu la o oarecare cantitate din acea satisfacție sterilă. Nu. Nu este renunțarea la ceva ce se află la dispoziția ta dintr-un preaplin, și tu, cu bonomie, dai o parte sau renunți la o parte, doar ca să-ți procuri, din nou, o altă doză din satisfacția care ți-a devenit drog. Jertfa, dacă se urmează îndeaproape modelul lui Hristos, este renunțare la ceea ce ține de tine cel real, la ceea ce este nevinovat, neatins de coruptibilitatea lumii” (p. 165).

Concluziile volumului, *Postul Paștilor, perioadă de evaluare a puterii noastre de a voi să ne apropiem de Dumnezeu* (p. 168-173), subliniază încă o dată importanța descoperirii sinelui în forma lui cea mai autentică, dincolo de manifestările sau rutina impuse de „lume”, deși „din păcate, aceste moduri de a fi îl îndepărtează pe om de sine însuși, pentru că nu sunt altceva decât eschive de la cunoașterea de sine” (p. 172).

În ciuda frecvențelor trimiteri la Triod și a dezvoltării temelor în funcție de desfășurarea perioadei Triodului, aspectele abordate în volumul de față sunt mereu de actualitate, indiferent de timpul liturgic în care ne aflăm. *Nosce te ipsum!* nu este doar una dintre cele mai cunoscute cugetări, ci și o necesitate cotidiană dacă vrei să fii un creștin autentic, iar aceste „cuvinte” în care se întretaie psihologia și teologia reprezintă ghidul cel mai potrivit pentru a străbate „drumul cel lung spre noi înșine”.

Asist. Dr. Dragoș Boicu

Authors

Patrick (Craig) **TRUGLIA**, Civil Servant, English Language Orthodox Apologist, Columbia University, M.A. 79 Lincklaen Street Cazenovia, NY 13035 (United States of America) CraigTruglia@gmail.com

Teodor Coman, director at Bizantina Publishing House *E-mail:* - tudor@editurabizantina.ro. Scientific Advisor Arhid. prof. univ. dr. Ioan I. Ică Jr.

Rev. **Marian-Ionuț URSU**, PhD Candidate, redactor and secretary at Ecclesiast Publishing House, *E-mail:* - urs_marian@yahoo.com.

Deacon **Gheorghe ANGHEL** is an assistant professor in the Department of Journalism and Communication Sciences, Faculty of Journalism and Communication Studies - University of Bucharest. Email: gheorghe.anghel@fisc.ro

Archim. Assoc.Prof. Dr. **Teofan MADA**, University "Aurel Vlaicu", Faculty of Orthodox Theology "Ilarion V. Felea", Arad. Email: teofanmada@yahoo.com.

Arhid. Dr. **Ioan I. ICĂ** jr. profesor la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

Revd. **Constantin NECULA**, Associated Professor at the “Andrei Șaguna” Orthodox Faculty of Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania.. constantin.necula@ulbsibiu.ro

Dr. **Alina Pătru** is Lecturer in History and Philosophy of Religions at the *Andrei Șaguna* Orthodox Faculty of Theology, *Lucian Blaga* University of Sibiu, Romania. Adress: *Andrei Șaguna* Orthodox Faculty of Theology Sibiu, Str. Mitropoliei nr. 20, RO - 550179 Sibiu. *E-mail:* patru_alina_ro@yahoo.com.

Rev. **Sorin COSMA** is Professor emeritus at the Orthodox Theological Faculty of “Eftimie Murgu” University, Reșița, Romania;

Dragoș **BOICU**, asisstant at Orthodox Theological Faculty „Andrei Șaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania; E-mail: dragosbcu@yahoo.com