

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

„Dionisie Areopagitul” ca punte de legătură ecumenică. Reflecții cu privire la raportul dintre platonism și creștinism în Antichitate și relevanța lui ecumenică astăzi

Adolf Martin RITTER (Heidelberg) *

Trad. din germ. de Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel Buda

Rezumat

Pe baza unei schițe a relațiilor istorice dintre platonism și creștinism în Antichitate, în contradicție cu un partener de dialog marcant care vine din mediul istorico-filosofic, care se pronunță în mod vehement împotriva conexiunii dintre platonism și creștinism ca și *topos* central al construcției istorice europene, prezentul articol discută aceeași chestiune pe baza exemplului lui Dionisie Areopagitul; mai exact se ridică întrebarea: care ar putea fi scopul ecumenic al acestei punți de legătură dintre filosofie și teologie, dintre platonism și creștinism.

Cuvinte-cheie

platonism și creștinism; Antichitate și actualitate; Origen; Augustin; Dionisie din Areopag.

Introducere cu privire la relația dintre platonism și creștinism în Antichitate

A existat, la sfârșitul Antichității, o sinteză dintre platonism și creștinism sau cel puțin încercări în acest sens? Acest fapt este, așa cum se știe, până astăzi, controversat.

* Adolf Martin RITTER, profesor emerit pentru teologie istorică (patristică), Seminarul Teologic Kisselgasse 1, 69117, Heidelberg; email: adolf.ritter@wts.uni-heidelberg.de.

Decizia cum anume să răspundem la această întrebare se găsește, în opinia mea, la figuri precum Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa, Marius Victorinus și Augustin, precum și, probabil – având în vedere importanța absolut neobișnuită a impactului său istoric –, la autorul necunoscut al *Corpus-ului Areopagiticum*.

Înainte de a mă apropia de acesta care a fost amintit la urmă, cred că este potrivit să mă opresc, cel puțin pentru un moment, asupra acelor voci care nu doresc să știe nimic despre contribuția substanțială adusă filosofiei de către autorii creștini și care se pronunță în mod vehement împotriva legăturii dintre platonism și creștinism ca topos central al construcției istorice europene. Pentru aceștia, „banalitățile critico-religioase istorice, teologice și filosofico-istorice ar putea să lipsească din viziunea despre lume a neo-ateismului”¹, în favoarea unor proiecte critice bine fundamentate, care fără îndoială că există și au existat.² Trebuie să mă limitez aici și să aleg ca exemplu unic monografia lui Winfried Schroeder despre „critica filosofică la adresa creștinismului în Antichitate și în epoca modernă”.³ Autorul, care este de multă vreme filosof și istoric al filosofiei la Universitatea Philipps din Marburg, s-a remarcat până acum mai ales ca autor și (co)editor al unor cercetări legate de Iluminismul european. El s-a pronunțat deja de mai multe ori în ultimul sfert de secol cu privire la critica modernă a metafizicii și a religiei, precum și asupra unor teme învecinate,⁴ înainte de anul 2011;

¹ Agresiv, ca aproape întotdeauna, este M. Gabriel, „Der Sinn der Religion”, în M. Meyer-Blanck (ed.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie*, Leipzig 2016 (VGWTh 44), p. 58-75: aici p. 58. Se are în vedere, în primul rând, ateismul naturalist al lui R. Dawkins. D. Dennett, Chr. Hitchens, S. Harris și alții.; vezi, de asemenea, A. McGrath/J.C. McGrath, *The Dawkins Delusions? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Downers Grove, IL, 2007; R. Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg u.a., 2008, mai ales cap. 1. Se putea adăuga o altă înflorire a unei anume varietăți de neumanism, care se arată în ultimul timp a fi tot mai misionar și care se revendică de la Giordano Bruno.

² Vezi M. Gabriel, *ibidem*, nota bibl. 2. Autorul îl dă – pe bună dreptate – ca exemplu pe K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, München, 2013; vezi în acest sens recenziile politologului, titular al catedrei Guardini pentru viziunea creștinismului asupra lumii, H. Maier (FAZ din 26 aug. 2013), și pe cea a teologului J.H. Claussen (SZ din 27 aug. 2013). Cu accent pe relația dintre platonism și creștinism în Antichitate, prin numeroase articole care accentuează o viziune critică, vezi H. Dörrie; vezi, de asemenea, raportul meu de cercetare despre „Platonismus und Christentum in der Spätantike”, *ThR* 49 (1984), p. 31-56.

³ Winfried Schroeder, *Athen und Jerusalem: die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011.

⁴ În monografia *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998; apoi, mai ales în studiile Jean Bodins, „Colloquium Heptaplomeres’ in der deutschen Aufklärung”, în G. Gawlick/F. Niewöhner (ed.), *Jean Bodins, Colloquium Heptaplomeres’*, Wiesbaden, 1996, p. 121-137; „Weltweisheit’. Marginalien zum Philosophiebegriff der deutschen Aufklärung”, în

acum însă oferă o confruntare filosofic-teologică mai largită, mai detaliată și pe un spațiu temporal mai larg, dintre *două* epoci despărțite la rândul lor de mai multe epoci intermediare, anume între Antichitate și Epoca Modernă. Titlul acesteia se inspiră din formula lui Tertulian, primul autor semnificativ al creștinismului primar de limbă latină, anume „Atena și Ierusalimul”.⁵

Bineînțeles că nici nu pot să mă gândesc să prezint și să apreciez aici în detaliu această carte, așa cum de altfel ar merita. Pentru moment, intenția mea este numai aceea de a intra în conversație cu autorul pe tema spațiilor care ne-ar sta la dispoziție în încercarea de a determina raportul dintre creștinism și platonism în Antichitatea târzie.

Cartea dezbate ceea ce a fost considerat întotdeauna a fi creator de identitate pentru cultura vestică-occidentală, anume „sinteza” dintre filosofia antică și creștinism. Schroeder nu neagă faptul că „încă din Antichitatea târzie s-a ajuns, în multe privințe, la o contopire dintre cele două lumi”. Aceasta însă, scrie autorul chiar la începutul cărții sale, „a fost mereu contestată și nu arareori expusă obiecției, pe motiv că ar amenința integritatea revelației divine, însă deja Părinții timpurii ai Bisericii au început să explice, să apere și să fundamenteze conținuturile credinței creștine cu ajutorul noțiunilor și al teoriilor filosofice. Prin aceasta ei au realizat un

H.P. Delfosse/H.R. Yousefi (ed.), *Wer ist weise? Der gute Lehr von jedem annimmt* (volum omagial pentru M. Albrecht), Nordhausen, 2005, p. 17-29; „Die Wiederkehr des Verfehten. Zur Rezeption von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung”, în *Aufklärung* (2009), p. 29-50; „*Pagani ante portas*: Les libertins érudits et leur contribution à la redécouverte de la pensée anti-chrétienne de l’antiquité tardive”, în M.H. Queval (ed.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Saint-Étienne, 2010, p. 77-88.

⁵ Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-13 (CChr.SL 1, 193). Fragmentul sună așa: „Ce anume are, așadar, de a face Atena cu Ierusalimul (*quid ergo Athenis et Hierosolymis*)? Ce are de-a face academia cu Biserica, ereticii cu creștinii? Învățătura noastră (*institutio*) provine din ‚sala’ (gr. *Stoa!*) lui Solomon care a învățat că Domnul (Dumnezeu) trebuie să fie căutat în simplitatea inimii (vezi Înț. lui Solomon 1, 1). Ferește-te de cei care au inventat un creștinism stoic, platonice și dialectic (= aristotelic)! De la Iisus Hristos încocoace nu mai avem nevoie de cercetători curioși, nici de cercetare de când avem Evanghelia (*Nobis curiositate opus non est post Christum /esum nec inquisitione post evangelium*). Devreme ce credem, nu mai pretindem nimic dincolo de credință. Căci acesta este articolul nostru de credință cel mai înalt, că nu este nimic ce am putea crede dincolo de credință”. Concret, este vorba de filosofie *ca* (în acest caz) bază pentru erezie. În general trebuie avut în vedere (ceea ce Schroeder pierde din vedere) nu numai că Tertulian avea bogate cunoștințe filosofice, ci și că relația sa cu filosofia păgână, în realitate, poate fi descrisă cel mult ca ambivalentă. Aceasta constă „pe baza opiniei deciziei unanime a cercetării, pe de o parte în critică accentuată a opiniilor filosofice antice și, pe de altă parte, în receptarea latentă a filosofilor antice în vederea dezvoltării unei sistematice teologice” (M.-A. Aris, în studiul său despre Tertulian „Neuen Ueberweg”, *Antike* vol. V/1 – vezi nota bibl. 20 –, § 96), p. 917.

model folosit și în epocile ulterioare pentru instrumentarul formal luat din platonism și apoi din aristotelism. ...Teoria filosofică a formării a avut loc pe baza unor linii directe strict religioase odată ce creștinismul a reușit să câștige hegemonie culturală în Antichitatea târzie, pe baza unor prevederi religioase mai stricte. Granițele creștinismului determinate prin revelație și dogmatică au fost pentru multă vreme determinante, – anume până în perioada lui Kant, iar în alte contexte chiar și după aceea”.⁶ În același timp, subliniază Schroeder, doar creștinismul i-a oferit filosofiei antice un loc *durabil* în sistemul său argumentativ și astfel a contribuit, de fapt, la conservarea ei până în prezent; însă cum anume a avut loc acest lucru rămâne cu totul neelucidat în cartea sa.

Potrivit tezei lui, ceea ce ni s-a păstrat din critica creștină din Antichitate (din autori precum Celsus, Porfirios, împăratul Iulian etc.) se pronunță împotriva unei sinteze armonioase dintre Atena și Ierusalim, prezentată ca fiind armonioasă până la Hegel. Pe bună dreptate Iluminismul a putut să se lege de aceasta, chiar dacă uneori folosind un proces complicat și în multe privințe problematic. Pentru a-și fundamenta teza sa, autorul a adus trei dimensiuni fundamentale și filosofic relevante: Credința – Minunea – Morala.⁷ Pentru a formula ceva mai detaliat, este vorba ca prim punct de referință, de întrebarea, ce anume face o învățătură să fie adevărată,⁸ conținutul credinței, dogmele care pot să fie acceptabile sau chiar obligatorii fără fundamentare, și devierile, „ereziile” sunt de tolerat; a doua disensiune vizează posibilitatea unei suspendări a „legilor naturii”, a unei schimbări a mersului lumii și ce anume înseamnă aceasta dacă se întâmplă; și a treia întrebare, ce anume ar însemna *a fi* „îndreptătit”, anume a acționa bine și corect? În toate aceste puncte există, potrivit lui Schroeder, un contrast care nu poate fi împăcat între Celsus, Porfirios și Iulian și adversarii lor creștini, în vreme ce în argumentele criticilor antici și moderni ai creștinismului ar exista un consens, în parte dependent, în parte independent. El îi informează în mai multe rânduri pe cititorii săi că, pentru el, chiar și creștinismul vestic modern rămâne,

⁶ Schröder, p. 1.

⁷ Așa sunt pasajele din cap. 4, care este intitulat „Disensiunea filosofico-teologică” (p. 85-220). Mai departe, după un capitol introductiv („Filosofie și creștinism: sinteza occidentală” [1-12]), urmează un capitol despre prezența criticilor creștinismului antic în epoca modernă, precum și dificultățile lor cu Antichitatea târzie (dominată platonice) („Întoarcerea ostracizaților” [13-69]), apoi un alt capitol despre contribuția importantă a lui Celsus, Porphyrios și Iulian la critica creștinismului modern în forma furnizării de argumente filosofico-exegețice împotriva Bibliei („Atacul la Sfânta Scriptură” [71-84]).

⁸ Compară cu titlul din polemica anticreștină a lui Celsus: *Ἀληθὴς Λόγος* („Adevărata învățătură”).

în opinia lui, o „nebungie” (vezi I Cor. 1, 18, 21, 23); sinteza dintre Atena și Ierusalim rămâne o iluzie.⁹

Sunt multe de spus despre această carte: o profundă cunoaștere a izvoarelor și a literaturii secundare, mai ales, dar nu exclusiv, în ceea ce privește influența, până acum aproape necercetată a autorilor Antichității târzii asupra criticii Iluminismului asupra filosofiei religiei. Schroeder reușește să ne aducă numeroase surprize susținute cu ajutorul unor autori moderni destul de puțin cunoscuți. Merită, de asemenea, amintit caracterul general puțin polemic al cărții în ceea ce privește modul de vorbire și atitudinea, chiar dacă este clar încă de la început, fără nicio îndoială, că autorul nu face parte din categoria filosofilor care „simpatizează cu creștinismul”.¹⁰ În sfârșit, în opinia mea, el este cu totul de acord că nu poate fi vorba de o *armonie* lipsită de tensiuni între filosofie și teologia creștină în Antichitate. Cine are o altă opinie nu are decât să se ocupe cât de cât cu unul dintre criticii antici ai creștinismului. Însă și în rândul oponentilor lor creștini (cu greutate) nu îi este nici unul cunoscut, care, cunoscând seriozitatea provocării, și-ar fi făcut vreo iluzie cu privire la o punte de legătură spre platonismul păgân.

Există însă posibilitatea de a formula critici și de a pune întrebări cu privire la aceste opinii. Întrebarea mea cea mai importantă ar fi dacă nu cumva la W. Schroeder istoricul, în opoziție cu filosoficul (în modul lui de a-l înțelege), trece *in mod excesiv* în planul al doilea, și, ceea ce pare a fi mai problematic, nu i se oferă locul potrivit exigenței „dreptății istorice”.¹¹ Aceasta vizează doar într-o măsură mult mai mică epoca modernă decât Antichitatea. Căci cum altfel ar putea să se explice faptul că în prezentarea sa rămâne deplin ascuns – și, prin urmare, neînțeles – pietismul, această epocă confesională puternic determinată de creștinism, iar Iluminismul este prezentat mai puțin ca o secvență strictă de unitate epocală, și mai degrabă ca „lumi plurale de viață și gândire ale secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea”, care „au interacționat între ele în multe feluri și care oferă numai în linii mari o imagine generală a creștinismului

⁹ Vezi, mai ales, Schröder, p. 229: „Dacă se ține la păstrarea răspălării credinței ca și condiție pentru mântuire, la factualitatea Învierii și la sensul de bază al conceptului de har, atunci este inadecvată replica că creștinismul s-a dezvoltat considerabil și astfel s-a imunizat la obiecții care... deja în Antichitatea târzie erau îndreptate tocmai împotriva unor astfel de doctrine. Cu toate acestea, dacă aceste elemente de bază ale credinței creștine ar fi fost părăsite..., atunci aceste obiecții menționate ar fi lovit în gol. Atunci nu ar mai fi de înțeles în ce anume constă profilul creștin al unei teologii atât de transformatoare”.

¹⁰ Vezi Schröder, p. 1, nota bibl. 1.

¹¹ Astfel, Schroeder crede că este de acord ca întrebarea dacă anumite învățături religioase „sunt rațional acceptabile” „poate fi răspuns numai în conformitate cu standardele noastre actuale” (p. 222); discutabil este doar cuvântul „numai”!

din epoca post-medievală în calea sa spre modernitate”¹² Iar în ceea ce privește Antichitatea târzie și filosofia ei, Schroeder nu neagă deloc – de ce ar face-o! – că aceasta a fost dominată de platonism, fără ca, în opinia mea, să tragă de aici consecințele necesare. Se vede aceasta cel mai târziu din modul în care își fundamentează alegerea domeniilor de conflict pe care le dezbate (Credință – Minune – Morală) și asupra cărora își concentrează cercetarea sa. Importante ar fi, explică el, acele întrebări „care se direcționează spre anumite domenii tematice și problematice, anume acelea care *sunt comune creștinismului și filosofiei*”.¹³ Trebuie însă ca aici să fie vorba de Antichitate? În cazul în care se formează un raport mai puțin distanțat față de Platon și față de platonismul Antichității târzii decât cea a („Neokantianului”?) de la Marburg, W. Schroeder (și față de majoritatea dimensiunilor sale de referință din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea), atunci ies în relief cu totul alte puncte comune între participanții la dezbateri, întâi de toate convingerea că filosofia fără de metafizică (ca întrebare cu privire la motivul tuturor lucrurilor) rămâne doar un trunchi, iar aceasta nu se poate lipsi de întrebarea cu privire la Dumnezeu.¹⁴ Schroeder pare să nu-și fi pus întrebarea cum anume se explică faptul că, vreme de două milenii de istorie comună, renașterea platonismului și-a avut punctele sale cele mai înalte adesea în efectele asupra teologiei antice târzii.¹⁵ Dacă acest lucru nu este întâmplător, atunci ar

¹² Vezi în acest sens H.M. Kirn, „Geschichte des Christentums IV, 1. Konfessionelles Zeitalter” (*ThW* 8.1), Stuttgart, 2018 (citatul provine din cuvântul înainte [9] al acestui prim volum, cărui îi va urma un al doilea care va trata despre „Pietism și epoca modernă”). Interesul lui Schroeder se îndreaptă mai ales spre „libertins érudits”, în vreme ce despre iluminismul german și răspândirea lui trebuie să se spună că „acesta se înțelege pe mai departe ca fiind protestant” „și... a găsit dragoste reciprocă recognoscibilă în teologia contemporană” (astfel J. Lauster/B. Oberdorfer, în cuvântul înainte la antologia editată de el, „Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke” [*Religion in Philosophy and Theology* 41], Tübingen, 2009, IX).

¹³ Schröder, p. 229, în comparație cu p. 11 (există „au fost și sunt importante disensiuni fundamentale pentru înțelegerea de sine și înțelegerea lumii de către participanții la dezbateri antică, și sunt și astăzi importante de vreme ce încă se polemizează pe marginea aplicabilității religioase”).

¹⁴ Potrivit lui J. Rohls, teologia trebuie să-i amintească întotdeauna filosofiei de aceasta, exact cum „filosofia a avut o importanță centrală pentru teologie nu numai în trecut, ci așa va fi și pe viitor, căci traducerea conținuturilor religioase în mediul rațiunii nu poate să fie tratată ca o sarcină îndeplinită” (J.R., *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 2002, VII); vezi, de asemenea, J. Halfwassen, „Gott im Denken: Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann”, în R. Calin et al (ed.), *Die Tradition der negativen Theologie in der deutschen und französischen Philosophie*, Heidelberg, 2018, p. 11-23, cu bibliografia indicată.

¹⁵ Vezi în acest sens privirile de ansamblu cu privire la impactul istoric din A. Fürst, „Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit” (*Standorte in Antike und Christentum* 9),

trebui ca în preocupările noastre să avem în vedere critica filosofică asupra creștinismului din Antichitate, și anume mult mai serios și mult mai puțin eclectic,¹⁶ decât o face Schroeder, în ceea ce privește gânditorii credinței creștine ai respectivei perioade (antice) în raport cu partenerii lor de discuție păgâni.

Prin cele spuse aici nu doresc să mă apropiu prea mult de nimeni, ci doar să subliniez cu toată buna credință că se poate să fim de altă opinie decât cea exprimată de W. Schroeder.¹⁷ Este fără îndoială că, asemeni lui D. Weltecke (anterior la Konstanz, acum la Frankfurt am Main), putem afirma că există „relatări identitare concurente”, nu numai „în rândul gânditorilor *Europei*”.¹⁸ Acest lucru este dovedit, de exemplu, de interesul arătat inclusiv de filosofii din toată lumea pentru opera lui Dionisie Areopagitul, ceea ce mă uimește mereu.¹⁹ „Depinde”, scrie mai departe Doamna Weltecke, „de propria poziție și de strategia urmată” care dintre relatările identitare concurente „pot fi considerate a fi copleșitor dominante”. Neîndoielnic este faptul că este importantă în acest sens relația dintre Atena și Ierusalim și posibilitatea verificării ei *diferențiată* din diferite surse”.²⁰ În pofida acestui fapt, ar trebui să se facă o critică filosofică serioasă, chiar dacă s-ar putea ajunge numai cu greu la o înțelegere comună cu privire la punctul de plecare și la măsura de evaluare, chiar dacă noțiunile teologice de Credință, Minune și Morală ar putea fi prezentate corect sau înțelese pe deplin. În cazul cărții luate aici în discuție, „examenul izvoarelor” aduce serioase

Stuttgart, 2017, p. 151-195; A.M. Ritter, *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike*, Tübingen, 2018, mai ales cap. II.

¹⁶ Prea eclectic este prezentată dovada pentru intoleranță (până la folosirea forței împotriva celor care cred sau gândesc altfel) ca o consecință inevitabilă a monopolului adevărului creștin și a mântuirii (vezi p. 138), unde, printre alte erori, i se atribuie lui Augustin convingerea că acțiunile violente ar însemna „în cazul păgânilor, care nu doresc să se despartă de vechiul cult, bineînțeles, pedeapsa cu moartea” (p. 112); vezi, dimpotrivă, discutarea atentă a problemei (*este o problemă serioasă!*) la H. Dörries, „Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit”, în idem, *Wort und Stunde*, 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen, 1966, p. 1-117, mai ales p. 57-65.

¹⁷ Între timp se poate apela la prezentarea în trei volume „Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike” din seria „Neuen Ueberweg” (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* V 1-3), editată de C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa, Basel, 2018), care a fost scrisă de peste 50 de cercetători și care corespunde conceptului „că odată cu filosofia greco-romană și iudeo-creștină nu se delimitează două mari blocuri de percepere a lumii... ci mai degrabă aceste două blocuri se află într-un schimb viu unul cu celălalt” (din cuvântul înainte al editorilor, p. XIX).

¹⁸ Vezi scurta prezentare a cărții lui Schroeder din *SZ* 25.11.2011. Atenționarea a venit din partea mea.

¹⁹ Vezi colecția mea de studii dedicată lui (precum nota bibl. 18), cu bibliografie suplimentară.

²⁰ D. Weltecke (precum nota bibl. 28); blocarea a venit din nou din partea mea.

îndoieli.²¹ Nu doresc însă să discut aceasta aici și acum în detaliu, ci doar în mod general să spun doar atât: în special în cazul lui Origen se poate releva cum nu se poate acomoda o dialectică simplă (dintre „credință” versus „înțelegere” – sau gândire, învățătura creștină despre har versus activitate umană²² etc.) a complexității gândirii creștine primare.²³ Bineînțeles: „reducerea complexității” (sau altfel spus: simplificarea) a aparținut întotdeauna „mijloacelor de polemică”.²⁴ Cartea lui Schroader a dorit, dacă am înțeles eu bine intenția autorului, să *nu* fie o polemică!

²¹ Îndoieli serioase se ridică împotriva informației repetate de multe ori că „triumful creștinismului” ar fi doar „un rezultat istoric contingent” și care „nu s-ar fi petrecut fără deciziile și succesul lui Constantin” (p. 5; vezi, de asemenea, p. 6 și 223 [„violența reală cu care creștinismul și-a impus în lumea antică monopolul său soteriologic și de adevăr”]; pentru o abordare mai atentă a izvoarelor, vezi, printre altele, A.M. Ritter, „Konstantin - Theodosius - Justinian. Anmerkungen zum Bild dreier spätantiker Kaiser in der Darstellung Hermann Dörries”, în U. Heil/J. Ulrich (ed.), *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike (Arbeiten zur Kirchengeschichte 136)*, Berlin, 204-224, cu bibliografie suplimentară. Discutabilă este, de asemenea, preluarea fără critică a unor sentințe denaturate ale unor critici antici sau iluminiști ai creștinismului, fără propria verificare a izvoarelor; de exemplu, a informației că Origen – tocmai el – ar fi exemplul standard al unui fanatic religios (p. 63). Ca dovadă unică este adusă informația autocastrării, a cărei istoricitate nu este deloc sigură (vezi C. Marksches, „Kastration und Magenprobleme? Einige neue Blicke auf das asketische Leben des Origenes”, în idem, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 160]*, Berlin, 2007, p. 15-34). Chiar dacă ascetul Origen ar fi făcut prea mult în exuberanța tinereții, îl face aceasta să fie un fanatic religios, cu atât mai puțin un „exemplu standard” în acest sens? Propria verificare a izvoarelor lipsește și în cazul altor sentințelor criticilor antici și moderni care sunt redete cu privire la – presupusul – „nivel intelectual mai mult decât sărac” al Sfântului Chiril al Alexandriei din polemica sa cu lucrarea *Contra Galilaeos* a împăratului Iulian și a sa „incredibilă superficialitate” (p. 6; vezi și p. 5 și 107). După publicarea ediției critice a voluminoasei lucrări a Sfântului Chiril *Contra Iulianum* (ed. C. Riedweg și W. Kinzig/T. Brüggemann [*GCS.NF 20.21*], Berlin, 2016-2017), precum și a unei ediții cu traducerea acesteia (realizată de G. Huber-Rebenich/S. Rebenich/M. Schramm și A.M. Ritter), nu mai există scuze pentru superficialități de acest fel.

²² Schroader, p. 222 („învățătura creștină despre har” ar sili la o „revizuire fundamentală a înșelegerii morale”) – Cum de „păgânii” și creștinii din Antichitate au judecat cu totul diferit?

²³ Origen a refuzat în mod consecvent „categorizările obișnuite cu ajutorul unei noționalități binare, de exemplu libertate versus har și providență, dreptate versus bunătatea lui Dumnezeu, pedepsirea păcatelor versus mântuirea tuturor ființelor raționale”. El „a acceptat astfel de antiteze doar ca mijloace de ajutor analitice, pentru a face progres în a gândi despre aceasta, dar nu ca soluție pentru problemele indicate. Mai degrabă el a încercat întotdeauna să fie drept față de conținutul de adevăr al ambilor poli ai unei astfel de dihaireis și să le unească pe ambele într-o sinteză a căror părți componente sunt relaționate nu binar antitetice, ci relațional multipolar” (A. Fürst [precum și nota bibl. 18], p. 95).

²⁴ Fürst (precum și nota bibl. 18), 152.

Să vorbim acum însă de exemplul nostru: „Dionisie Areopagitul”.

Dionisie Areopagitul ca punte de legătură între creștinism și platonism

Ca introducere voi spune doar atât: Potrivit Faptelor Apostolilor 17, 34, în Atena, Apostolul Pavel se pare că a convins prin cuvântarea sa din areopag – împreună cu puțini alții (τινὲς ... ἕτεροι), printre care și o femeie cu numele Damaris – și pe un anume Dionisie, cu supranumele „Areopagitul” (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης), despre adevărul vestit de către el și astfel acesta s-a „convertit”. Sub acest nume este cunoscut un corpus de scrieri care provine din perioada dintre secolele al III-lea și al VI-lea, al cărui autor se pare că într-adevăr s-a numit „Dionisie”.²⁵ Sigur este numai faptul că prin introducerea unor detalii „contemporane”, el lasă impresia (și probabil caută intenționat să lase această impresie) că ar fi un contemporan al Apostolilor. Surprinzător de repede s-a impus identificarea cu „cunoscutul” areopagit și această opinie s-a păstrat până în perioada Renașterii. Această identificare i-a conferit scrierii „areopagitice” o reputație quasi-apostolică, mai ales în Apus și în Orientul creștin. Mai ales în pragul Reformei, în apropierea Umanismului a ajuns atât de mult în centrul atenției, încât pe atunci se învăța grecește nu pentru a înțelege Noul Testament, ci pentru a înțelege textul original al lui „Dionisie”!

În vremea noastră târzie este, în primul rând, „apofaticul”, adică „Teologia negativă” împinsă la extrem, care fascinează la „Dionisie”, în vreme ce cu secole înainte aceste scrieri erau interesante pentru învățătura lor despre crearea universului și despre legătura dintre cele de sus și cele de jos, precum și pentru învățătura despre ierarhia îngerească. Trebuie să mă limitez și aici și să mă arăt mulțumit doar cu oferirea de câteva informații de bază și câteva gânduri, fapt pentru care vă rog să mă înțelegeți.²⁶

Pentru a intra în atmosferă, doresc mai întâi să ofer câteva informații și gânduri impulsive; dvs. veți avea însă, de asemenea, posibilitatea de a intra în discuție.

Primul impuls. Trebuie să se pornească de la o importanță absolut neobișnuită a impactului istoric, prin care autorul necunoscut al corpus-ului a reușit să devină atât de cunoscut, fie și dacă îl comparăm cu Origen. Întrebarea este: Cum se explică acest lucru?

²⁵ În însuși *corpus*-ul textului, spre deosebire de titlurile transmise ale tratatului, și al subtitlurilor adesea secundare apare numele „Dionisie” o singură dată (ep. 7, 3; 170, 4 Ritter); aceasta poate fi, într-adevăr, o „autoatribuire” a autorului (vezi B.-R. Suchla, „Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine”, în W. Geerlings [ed.], *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt, 2002, p. 202). Exact așa poate fi, anume „că și ‚Dionisie’ aparține ficțiunii alese de autor” (A.M. Ritter, *Dionys vom Areopag*, Tübingen, 2018, X, nota bibl. 7).

²⁶ Cei care așteaptă mai mult, indic din nou colecția mea de studii (precum și nota bibl. 19) sau ediția cu traducerea comentată *Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe*, introducere, traducere și note explicative de A.M. Ritter (*Bibliothek der griechischen Literatur* 40), apărută la Stuttgart în 1994, pe care editura o va tipări din nou anul acesta într-o formă nou prelucrată.

Cu siguranță că, nu în ultimul rând, prin identificarea autorului cu convertitul din areopag. Acest fapt era un avantaj de o enormă importanță. Se dădea impresia că vorbește unul „în maniera platonilor” (*more Platonico*), iar acesta afirma că este creștin, ba mai mult, contemporan al Apostolilor! Au urmat apoi alte identificări (cu primul episcop al Atenei și chiar cu episcopul martir și misionar Dionisie al Parisului de la mijlocul sec. al III-lea!). Simplul fapt că scrierile sale ni s-au păstrat – probabil toate, în originalul grecesc – (anume patru tratate de dimensiuni diferite și 10 scrisori), trecând peste toate vitregiile timpului, ar putea să fie atribuit faptului că acestea au circulat exclusiv împreună cu o colecție de comentarii formată din *prologoi* și scholii (cele mai multe dintre ele doar scurte explicări de cuvinte și noțiuni), al căror scop era să elimine orice îndoială cu privire la identitatea autorului și a „dreptei lui credințe”, dar mai ales să elimine posibila acuzație că am avea de-a face cu o scriere despre filosofia păgână.

Al doilea impuls. Comparat cu opera lui Origen, *Corpus Areopagiticum* are un cu totul alt fundal istorico-spiritual. Nu Platon sau platonismul mediu sunt cel mai important alter-ego. Este considerat deja de multă vreme ca fiind sigur că această lucrare a preluat și prelucrat cunoștințele filosofice ale lui Proclu (†485), „Scolasticul” neoplatonismului; autorul ei se pare că trebuie să fi intrat în contact cu Damaskios (mort după 538), ultimul conducător al școlii platonice de la Atena și se pare că a beneficiat de o „last minute acquisition” a Academiei ateniene, închisă în 529.

Al treilea impuls. Între timp, situația politico-socială s-a schimbat în mod fundamental, în sensul că platonismul și creștinismul se aflau la 300 de ani după Origen și la 200 de ani după Constantin. A fost un timp care a fost periculos pentru platonism, mai ales când reprezentanților lui li s-a atribuit (ceea ce P. de Labriolle a descris în mod impresionant drept) „reacția păgână”²⁷ împotriva așa-numitei „cotituri constantiniene” în cadrul politicii religioase romane.²⁸ În ce direcție bătea însă vântul, ne arată următorul extras din *Codex Iustinianus* (codificarea decisivă a dreptului roman): „Cu ajutorul acestei legi facem de asemenea cunoscut, că pe viitor, fiecare

²⁷ Vezi P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris (1934), ¹⁰1950 (NA 2005), *passim*, iar cu privire la contextul situațional al ireniciei dionisiace și al apologeticii, vezi mai ales B.R. Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*, Göttingen, 1995 (NAWG.PH 1995, 1).

²⁸ Faptul că anticreștinismul decis al lui Proclu se poate fundamenta și percepe biografic a putut să arate mai recent E. Watts în contribuția sa la D.D. Butorac/D.A. Layne (Hg.), *Proclus and his legacy*, Berlin, 2017 (*Millennium Studies* 65), p. 137-143 („The Lycians are coming: The career of Patricius, the Father of Proclus”) – Puținele locuri în care Proclu îi critică în mod evident pe creștini, fără însă a le spune pe nume, au fost cercetate de I. Tanaseanu-Döbler, „Liebe, Licht und Theologie. Zur Erkenntnis des höchsten Gottes beim Neuplatoniker Proklos”, în R. Feldmeier/M. Winet (ed.), *Gottesgedanken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen, 2016, p. 40-41, Proklos, in *Alcib.*, p. 264-265.

creștin care a fost învrednicit de Botezul cel aducător de sfințenie, să fie supus celei mai crâncene pedepse în cazul în care se țin în mod evident mai departe de rătăcirea elenilor.” (Cod. Iust. 1, 11, 10 Krüger). Prin faptul că din partea „celei mai înalte” instanțe (imperiale), păstrarea (n.b. de către creștinii botezați!) rătăcirii elinilor atrăgea pedeapsa cu moartea, ar fi trebuit ca și inițiativa Ps.-Areopagitolui, care, fără îndoială, l-au prezentat ca fiind un fel de alt teolog creștin al timpului său care s-a îndreptat spre neoplatonism, putea fi considerat periculos. Cu atât mai remarcabil este faptul că lui i s-a datorat efortul autorului de a construi o punte de legătură spre platonism, „Apologetica” sa, așadar, legată de un spirit profund *irenic*, așa cum dovedesc două dintre scrisorile sale (6 și 7).²⁹ De asemenea, iese în relief și preocuparea pentru respectul față de alte religii și concepții despre lume, care trebuie pusă în legătură cu faptul că sub Justinian I (527–565), cel mai intolerant dintre împărații Antichității târzii, în timpul căruia persecutarea păgânilor de către creștini în Imperiul roman a atins punctul culminant.³⁰

Al patrulea impuls. Ce înseamnă faptul că, cel mai târziu de la 1895³¹ încoace, nimeni care gândește rațional nu se mai îndoiește că „Dionisie din Areopag” (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) este un pseudonim, iar autorul nostru nu provine din vremea Apostolilor, ci din jurul anului 500 d.Hr.? Răspunsul: Nimic. Se pare că el atrage și mai mult atenția acum atât din partea teologilor, cât și a celor interesați de filosofie. *Și trebuie să existe motive pentru aceasta!* Se merită, așadar, să ne ocupăm cu confruntările sale cu neoplatonismul contemporan lui. Pentru interpretarea filosofică a (Pseudo-) Areopagitolui în orizontul neoplatonismului este cunoscută lucrarea autorului de limbă germană, care a decedat în urmă cu aproximativ un an, W. Beierwaltes.³²

Pe urmele sale, au încercat *printre alții* și colegul meu de la Heidelberg, J. Halfwassen, precum și numeroși participanți la congresul internațional despre Proclu

²⁹ Dionisie Areopagitul, ep. 6. 7 (164, 1-170, 8 Ritter), adresată unui presbiter („preot”), respectiv unui episcop („ierarh”).

³⁰ Vezi în acest sens articolul „Heidenverfolgung” din K. L. Noethlichs, *RAC* 13 (1986), 1149-1190 (cu bibl. indicată).

³¹ În acest an și-au publicat cercetările lor H. Koch („Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften”, *ThQ* 77 [1895] 353-420; „Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus* 54 [1895] 438-454) și J. Stiglmayr (Das Aufkommen der pseudo-dionysianischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Feldkirch, 1894/1895; Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, *HJ* 16 [1895], 253-273. 721-748), independent unii de alții și au ajuns la rezultatul demonstrabil că Dionisie Areopagitul este dependent de Proclu.

³² Vezi *Identität und Differenz*, Frankfurt/M., 1980, 49-56; Denken des Einen, *ibidem*, 1985, p. 147-154, 211-216, 314 și urm.; Platonismus im Christentum, *ibidem* (1998), ediția a treia revizuită, 2014, p. 44-84, 229-247.

de la Istanbul din 2012, cu prilejul împlinirii a 1600 de ani de la nașterea „Lichianului” sau „Diadohului”,³³ să arate că „Dionys”, care îl are mereu în vedere pe al său „Proklos”, poate îi ține chiar și opera în mână,³⁴ acesta nu se „deghizează” într-un filosof *à la Proklos*, nici nu s-a raliat pur și simplu lui, ci s-a confruntat în mod productiv cu ei, rezultatul fiind că este luat în serios, inclusiv din punct de vedere filosofic.³⁵ Nu sunt eu cel care să decid dacă această încercare pare să fi fost încununată de succes. Nu sunt filosof, ci doar un simplu istoric bisericesc!

Al cincilea impuls, și ultimul. Ca istoric bisericesc, nu trec cu vederea și nici nu ascund că, spre deosebire de alți (filosofi și teologi), în punerea în aplicare a programului „apologetic” al autorului necunoscut, așa cum a fost cazul în alegerea pseudonimului de „Dionisie din Areopag” (ca primă identificare) se identifică fără îndoială punți de legătură și discuții relaționale. Prin aceasta, el și opera sa se apropie cât de mult posibil de Apostolul Pavel și de situația din Areopag. Dacă Pavel l-a identificat pe „Dumnezeul cel necunoscut” (ἄγνωστος θεός) al atenienilor, ceea ce înseamnă, de asemenea, dumnezeul lui Platon (și al lui Proklus, ucenicul lui credincios, al cărei operă principală poartă titlul mândru de „Teologie platonice”) ca fiind Dumnezeul creștinilor, căci el a spus: „Ceea ce voi cinstiți fără să cunoașteți, aceea vă vestesc eu.” (ὁ οὖν ἄγνωστὸν θεόν, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν [Act 17, 23]),

³³ Textele au fost publicate de D.D. Butorac/D.A. Layne sub titlul „Proclus and his legacy”, Berlin, 2017 (*Millennium Studies* 65); între acestea nouă studii pe tema „Ps.-Dionysius, Byzantium and the Christian Inheritance of Proclus”.

³⁴ S. Ritter, *Dionys vom Areopag* (prezum nota bibl. 18), p. 82, nota bibl. 41.

³⁵ Un exemplu unic, J. Halfwassen, pentru care Dionisie este „cel mai important platonice creștin al Antichității târzii” (J. H., „Wie rational kann die Rede vom Absoluten sein?”, în idem, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen, 2015, cap. XVI; republicat în M. Mühlhng (ed.), *Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven – Philosophical and Theological Perspectives* [Marburger Theologische Studien 126], Leipzig, 2016, p. 23-29; aici p. 23), a arătat, pornind exclusiv de la o deviere din *CH IV*, 1 (= *Handout* Text 5a, început: τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπερούσιος θεότης), că autorul nostru, cu admiterea obiecției în formă dublă (că în ceea ce privește afirmația și negația, se aplică și nu se aplică celui supranatural [vezi *MTh* I, 2]) nu îl urmează pe Proclu, ci pe Plotin, probabil sub influența Comentariului neoplatonic pierdut al platoniceului *Parmenides*. În orice caz, Dionisie Areopagitul a putut să apeleze la teorii neoplatonice. Și prin restrângerea principiului evitării contradicției, precum și a coincidenței, „el prevestește coincidența celor opuse și contrare în Unul cel infinit a lui Johannes Eriugena și Nikolaus von Kues, care nu l-au cunoscut pe Plotin și au luat acest motiv de la Dionisie. De la Cusanus însă, ideea coincidenței celor opuse și contrare pe care rațiunea nu le poate gândi fără să piară, dar care formează esența spiritului, a venit la Hegel prin intermediul lui Giordano Bruno și Hamann, care nu l-a cunoscut pe Cusanus (ci, probabil, pe Plotin, Dionisie și Eriugena)” (Halfwassen, p. 29).

atunci și ucenicul lui credincios „Dionisie” are dreptul, sau obligația, să facă același lucru în situația lui? După acest canon dorește, cu siguranță, autorul să fie măsurat.

Nu mi se pare însă nepotrivit să amintim, „exclusiv sau în primul rând, numai ceea ce este demn de criticat” și cu cusururi. Mult mai important este să recunoaștem meritele sale spirituale. Prin „încreștinarea” sa sau, ca să folosim o terminologie platonice, „transformarea” sa, el a acționat mai departe în interiorul creștinismului și a menținut pentru multă vreme în mișcare dialogul dintre teologia creștină și filosofie, nu în ultimul rând prin aceea că el, pentru aproape o mie de ani, a proiectat asupra istoriei filosofiei și a teologiei apusene o autoritate quasi-apostolică.

Dionisie Areopagitul nu are numai un merit de natură istorică³⁶. Pe mine mă impresionează în mod cu totul aparte faptul că el, într-o vreme în care pentru necreștini, precum și pentru eretici (cei care nu cred corect în comparație cu *mainstream-ul*) putea să fie periculos să se pronunțe pentru toleranță și să poată spune: „Nu considera drept o victorie, precinstite (este vorba de presbiterul pe nume) Sopater, să tragi în noroi o religie sau o concepție care îți trezește nemulțumirea. Și atunci când într-o manieră bine gândită vei transfera asupra lor greșeala, apelează la cele scrise”.³⁷ Sau: „În ceea ce mă privește, din câte știu, eu nu am polemizat niciodată împotriva păgânilor (elenilor) sau împotriva altora (Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα πρὸς Ἕλληνας ἢ πρὸς ἑτέροισιν εἰπὼν); căci eu pornesc de la ideea că oamenii drepti le ajunge să recunoască adevărul în el însuși (τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ) și să poată să-l exprime, așa cum este el de fapt”.³⁸

„Dionisie din Areopag” ca punte de legătură ecumenică

Despre receptarea teologică actuală a lui Origen, unul dintre cei mai buni cunoscători ai acestui bărbat și al teologiei sale, cel puțin în spațiul german, A. Fürst (Münster), a apreciat, pe bună dreptate, că „se pot percepe diferențe confesionale”.³⁹ Ceva asemănător se poate spune și despre receptarea lui Dionisie în teologia actuală la nivel mondial, pentru că „Dionisie”, fără moștenirea sa origeniană, nu poate fi conceput teologic. De aceea, eu preiau observația lui Fürst și voi vorbi în cele ce urmează

1) Despre receptarea lui Dionisie în catolicismul roman al prezentului. În teologia (și filosofia) catolică, legătura cu moștenirea lui „Dionisie din Areopag” nu a fost niciodată complet distrusă, nici în secolul al XIX-lea, nici în secolul al XX-lea, chiar și atunci când (tocmai) doi teologi catolici au demonstrat, *fără îndoială*, că „Dionisie din Areopag” (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) este un pseudonim, iar opera sa

³⁶ Ritter, *Dionys* (precum și nota bibl. 18), p. 144-145.

³⁷ Dionisie Areopagitul, ep. 6, p. 164, 3-5 Ritter.

³⁸ Dionisie Areopagitul, ep. 7, p. 165, 3-5 Ritter.

³⁹ Fürst, *Origenes* (precum și nota bibl. 15), p. 192.

provine nu din vremea Apostolilor, ci din jurul anului 500 d.Hr. De aceea nu a fost ceva cu totul nou când versatul, în cele ale filosofiei și ale teologiei, predecesor al actualului papă, așa-numitul „papă-teolog” Benedict al XVI-lea,⁴⁰ a ținut la 14 mai 2008, la Roma, o „Cateheză publică despre Dionisie Areopagitul.”⁴¹ În cadrul acesteia, el l-a prezentat pe Dionisie drept mare „mediator în dialogul modern dintre creștinism și teologiile mistice ale Asiei”; așa cum „teologia sa atemporală” s-a dovedit deja în acest sens. Se avea în vedere, desigur, dialogul dintre gânditorii (neo-)platonici necreștini și gânditorii creștini din Antichitate. În ceea ce privește ingredientele origenice din opera lui Dionisie – a căror greutate nu trebuie să fie subestimată – au trebuit să fie eliminate bariere considerabile. Acestea s-au putut clarifica datorită eforturilor așa-numitei *Nouvelle Théologie* din Franța, care a fost orientată spre o reabilitare a până nu demult uitatului Origen și spre o nouă orientare a teologiei și Bisericii Catolice, prin reconectarea la activitatea sa. Acest lucru nu a fost posibil fără mari sacrificii personale!⁴² În cele din urmă, acest lucru s-a realizat și prin aceasta chiar și munca conciliului general (Vatican II) a putut să fie fructificată.

2) Mult mai puțin favorabile au fost condițiile, atât pentru o receptare a lui Origen, cât și a lui Dionisie, în cadrul protestantismului, chiar și în rândul celui german, majoritar lutheran.⁴³ Sunt incontestabile avantajele patristicii protestante de pe

⁴⁰ Vezi J.-H. Tück (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg et al., 2013.

⁴¹ Accesibil în internet „Benedikt XVI. Generalaudienz. Mittwoch, 14. Mai 2008”; la 25 iunie 2008 s-a ținut, în cadrul unei alte audiențe generale, o cateheză publică despre Sfântul Maxim Mărturisitorul. Cu privire la alte cateheze patristice ale acestui papă, vezi studiile lui M. Fiedrowicz și W. Kinzig la colecția de studii indicată la nota bibl. nr. 40 (p. 237-273).

⁴² Este vorba printre altele de cărticica lui G. Zamagni, *Das „Ende des konstantinischen Zeitalters”* și de modele luate din istorie pentru un „nou creștinism”. O cercetare istorico-religioasă, Freiburg et al., 2018, care încearcă să explice ceea ce s-a întâmplat la Conciliul Vatican II într-un studiu despre M.-D. Chenu, unul dintre inițiatorii mesajului Conciliului Vatican pentru lume (*Gaudium et Spes*) și intermediar important al „Nouvelle Théologie”; vezi analiza mea în *Theologische Literaturzeitung* 143 (2018), 1245-1246, precum și contribuția mea la volumul omagial al lui D. Oancea (A. Pătru [ed.], *Meeting God in the Other. Studies in Religious Encounter and Pluralism in honour of Dorin Oancea on the occasion of his 70th birthday*, Wien-Zürich, 2019, 245-264 [„Origenes als Brückenbauer”]; aici p. 246-247; 259-260.

⁴³ Aceasta nu i-a oprit pe unii precum W. Völker să-și expună propria opinie despre persoana și opera unuia sau a altuia: vezi cărțile lui Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte und Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen, 1931, și *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958. În alte condiții și cu alte rezultate au fost eforturile de mai târziu ale lui F.H. Kettler pentru o înțelegere pozitivă a lui Origen, în monografia sa, *Die ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (BZNW 31), Berlin, 1966, și alte contribuții la

urma publicării edițiilor critice ale moștenirilor literare ale celor doi autori.⁴⁴ Au fost trei bariere care au stat în calea mai întâi a înțelegerii a ceea ce a realizat Origen (și cu aceasta, indirect, de către Dionisie) sau a unei reconecțiuni cu acesta; două dintre aceste motive au fost formulate de către A. Fürst: pe de o parte, judecata lui A. von Harnacks (1851-1930), al cărui nume este pus în legătură cu avântul preocupărilor științifice pentru Părinții Bisericii la începutul secolului al XX-lea, a avut efecte negative, anume că acesta, „prin recursul explicit la critica în această privință a lui Porphyrius”, a văzut în Origen, cu toată recunoașterea mării sale „importante pentru formarea teologiei creștine primare”, „principalul vinovat pentru ceea ce în perspectiva sa însemna asociata ‚elenizare’ a creștinismului”;⁴⁵ pe de altă parte, cu totul general, „teologia protestantă pare fi mai puțin influențată de filosofia religiei lui Origenes, pentru că aceasta s-ar mișca mai degrabă în modul de interpretare augustin-lutheran al Apostolului Pavel” „și ar avea rezerve față de noțiunile puternice rațiune și libertate”.⁴⁶ Revin asupra acestei chestiuni și voi adăuga aici a treia barieră de înțelegere. Tocmai pentru că exegeza biblică joacă un rol atât de mare în opera lui Origen și, influențat de acesta, și în cea a lui Dionisie, de aceea faptul că ea se bazează pe teoria unui *sens multiplu al scrisului* pune teoria ambilor într-o lumină dublă.

Totuși, multe lucruri sunt în mișcare în ceea ce privește cele trei puncte de conflict. Ca să încep cu ultimul, a început grija pentru „reabilitarea multiplelor sensuri ale scrisului în hermeneutica filosofică generală”,⁴⁷ inclusiv în teologia protestantă, o creștere a reputației deteriorate a exegetului Origen, și nu lipsesc voci, tocmai din domeniul exegezei biblice, care pun sub semnul întrebării validitatea unică a sensului

volumine omagiale; sau mai tânărul W. Bienert, cu o monografie despre *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (Berlin/New York, 1978), care a atras atenția asupra sa, însă a trebuit să apară precum un glas ce strigă în pustie, când a început să se ocupe mai intensiv cu Origen și cu origenismul. La mine a fost nevoie de mai mult timp până să se rupă nodul înțelegerii.

⁴⁴ Vezi C. Marksches, *Origenes in Berlin: Schicksalswege eines Editionsunternehmens*, precum și idem, „Die Origenes-Editionen der Berliner Akademie. Geschichte und Gegenwart”, în idem, *Origenes und sein Erbe* (precum și nota bibl. 16), p. 239-249, 251-263. Pentru *Corpus Dionysiacum*, vezi cuvântul introductiv al lui E. Mühlberg, precum și, mai ales, Cuvântul înainte și introducerea în întreaga ediție a lui B.-R. Suchla în volumul editat de el: *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, Berlin, 1990, VII, IX, 1-91.

⁴⁵ Fürst (precum și nota bibl. 15), p. 192, citat din A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, ³1931, 657-666.

⁴⁶ Fürst (precum și nota bibl. 15), p. 193.

⁴⁷ C. Marksches, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien (TU 160)*, Berlin-New York, 2007, p. 13.

literal al exegezei biblice istorico-critice.⁴⁸ În ceea ce privește mișcarea tradițională a teologiei protestante în înțelesul augustin-lutheran al Apostolului Pavel, a început de multă vreme o regândire a acestuia.⁴⁹ Faptul că rezervele față de noțiunile puternice de rațiune și libertate ar fi o caracteristică a protestantismului, pot fi menținute numai dacă se îngustează privirea asupra timpului dominării teologiei dialectice de factură barthiană și se trece cu vederea influența crescândă la lui Schleiermacher, numit de Barth, în bațjocură, părintele Bisericii din secolul al XIX-lea, asupra teologiei protestante a

⁴⁸ Vezi colecția de studii „SOLA SCRIPTURA. Das Neue Testament in Universität, Schule und Gesellschaft”, editată de S. Alkier et al., *Zeitschrift für Neues Testament* H. 39/40 = Jahrg. 20 (2017), și, mai ales, cuprinzătoarea lucrare *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* a de curând decedatului U. Luz (Neukirchen, 2014), care cuprinde un comentariu în 4 volume la Evanghelia după Matei, Neukirchen, 1985-2002 (de atunci fiecare volum a fost, în parte, de mai multe ori prelucrat, și publicat din nou). S-a subliniat, pe bună dreptate, că acest comentariu, deși respectă standardele actuale ale exegezei istorico-critice, repune în drepturi exegeza din perioada „precritică” (astfel că Origen este tratat cu un respect deosebit) și astfel Evanghelia să se desfășoare în „impactul ei istoric”; vezi studiul meu „Das Matthäusevangelium als ökumenische Herausforderung. Zu Ulrich Luzens vierbändigem Matthäuskommentar” (*Evangelische Theologie* 65 [2005] p. 398-408). Sfătuit și încurajat de prieteni de-ai mei care sunt exegeți consacrați, am publicat, fără a avea sentimentul că reprezint o părere marginală, un studiu despre „Protestantische Identität in der Begegnung von östlicher und westlicher Kirche” (apărut mai întâi în *Cistercienser Chronik* 104 [1997] p. 259-271), în care am căutat să explic, folosindu-mă de un singur exemplu, o posibilă „redescoperire a unității în întâlnirea dintre Biserica răsăriteană și cea apuseană”, prezentând și explicând cinci „teze pentru exegeza biblică a Bisericii Ortodoxe din perspectiva teologiei... evanghelice”. Tezele au fost: „1. Exegeza biblică este mai mult decât exegeză biblică științifică”; 2. „Trebuie să trecem peste barierele de înțelegere din secolul al XVI-lea!” (adică barierele care sunt mereu puse în centru ca exemple, precum corespondența dintre teologii de la Universitatea din Tübingen și Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului, trebuie și pot să fie depășite); 3. „Exegeza biblică a Bisericii Ortodoxe are loc în predică și în Liturghie”; 4. „Exegeza biblică ‚spirituală’ și istorico-critică nu trebuie să se piardă una pe alta din vedere și nici să se înlocuiască una pe cealaltă”; 5. „Exegeza biblică trebuie să aibă loc în linia ‚Scripturii și Tradiției’ sau împotriva unui fals înțeles (‚sectar’) *sola scriptura*” (p. 266-271).

⁴⁹ Oscilante au fost mai multe motive, dacă înțeleg eu bine: o dată, tot mai multe perspective exegetice se îndoiesc de valabilitatea unică a „explicării augustino-lutherane a Apostolului Pavel”, ceea ce a condus la o apreciere, mai ales, a Evangheliei după Matei (vezi comentariul lui U. Luz [vezi și nota bibl. precedentă] și cel al lui M. Konradt [*Das Neue Testament Deutsch*, vol. 1, Göttingen, 2015]) și a Epistolei lui Iacob (deschizătoare de drumuri a fost lucrarea lui C. Burchard, care în anul 2000 a publicat un comentariu [*Handbuch zum NT* 15, 1]); apoi dialogul ecumenic, mai ales cel dintre Bisericile ortodoxe și cele evanghelice, u dus la o reflecție despre un raport „a-meritoriu” al sinergismului, dincolo de contradicția dintre „merit” și „harul” nemeritat, și, în sfârșit, discuțiile iudeo-creștine cu privire la reflecția despre un raport ne-antitetic al „Legii” în raport cu „Evanghelia”.

prezentului. Ca ultimă bariară rămâne efectul fatal al judecății lui Harnack despre Origen, care, potrivit lui Fürst, este „vinovatul principal pentru ceea ce în perspectiva sa însemna asociata ‚elenizare’ a creștinismului”. În cel mai bun caz, acest lucru este adevărat. Despre aceasta vorbește de la sine însăși modul în care, în urmă cum mai bine de o jumătate de veac, a votat W. Pannenberg într-unul dintre cele mai substanțiale și pe bună dreptate mai atent analizate studii ale sale despre problema – foarte veche de fapt⁵⁰ – a elenizării creștinismului.⁵¹ Acesta cu atât mai mult cu cât votul său a fost primit cu urale unanime la acea vreme, „cel puțin în rândul patrologilor protestanți din țară (din Germania, *n. trad.*) și din afară. Se pare că se arată o posibilitate, cum anume ne putem ne-am putea baza în mod serio spe teologia creștină timpurie, fără să renunțăm la judecăți critice..., dar și fără ca această judecată să fie dinainte stabilită”⁵².

3) Ce anume se poate spune despre Ortodoxie? Să începem cu receptarea lui Origen. Așa cum probabil că nimeni nu poate contesta, studiile ortodoxe despre noua dezbateră asupra lui Origen sunt o raritate.⁵³ Și, așa cum este cunoscut în general, această reticență izbitoare ține de faptul că în Ortodoxia bizantină Origen este un eretic condamnat din anul 553 încoace, adică de la cel de-al cincilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (canonul 11). Acest lucru trebuie, fără îndoială, luat în serios. Îmi permit totuși să pun întrebarea dacă o discuție lungă, intensivă și ecumenică despre

⁵⁰ Vezi, mai ales, W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1912; vezi și A.M. Ritter, „Das Verhältnis von Platonismus und Christentum in der französischen und deutschen Patristik in der Zeit zwischen 1870 und 1930 am Beispiel der *Quaestio Dionysiana*”, în *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870-1930*, Paris, 1993, p. 40-51; D. Wyrwa, *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 88 (1991), p. 29-67.

⁵¹ W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, Zeitschr. f. Kirchengesch. 70 (1959), p. 1-45; republicat în idem, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen (1967), ²1971, p. 296-346.

⁵² A.M. Ritter, *Origenes als Brückenbauer* (precum și nota bibl. 42), p. 261-263, cu un citat din idem, *Platonismus und Christentum in der Spätantike* (precum și nota bibl. 2), p. 41; vezi idem, „Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem ‚Hellenisierung des Christentums’”, în *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche* (volum omagial dedicat lui U. Wickert), ed. de D. Wyrwa, Berlin, 1997 (supliment la Zeitschr. f. Neutestamentliche Wissenschaft 85), p. 301-318.

⁵³ Este semnificativ faptul că în bogata bibliografie a cărții laudate a lui A. Fürst, unul dintre cei mai cunoscuți autori ortodocși, A. Louth, este trecut cu un articol despre receptarea lui Origen în mistica apuseană („The Reception of Origen’s Thought in Western Mysticism”, în A.-Ch. Jacobsen [ed.], *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought*, Leuven u. a., 2016, p. 615-628).

motivele, cauzele care au stat în spate și consecințele acestei condamnări nu ar putea să deschidă noi perspective?⁵⁴

„Dacă acest lucru s-ar întâmpla, atunci s-ar putea ca își facă loc opinia că condamnarea din Antichitate, care a atins punctul culminant la sinodul de la Constantinopol din 553, a vizat, așa cum se poate demonstra, hristologia lui Evagrie Ponticul, și nu a luat în considerare ‚încercarea‘, ‚socratică‘ din gândirea lui Origen. Pe de altă parte ar fi posibil ca învățătura despre libertate a lui Origen, așa cum este ea cunoscută și recunoscută tot mai mult în catolicism și în protestantism, să fie descoperită ca un rezervor minunat, de unde din care s-ar putea – și probabil ar trebui – să se adape și teologia ortodoxă. Dacă pe mai departe, *Augustin și Origen* ar putea fi percepuți drept poli decisivi și dătători de impuls pentru o gândire teologică fondată pe moștenirea patristică, care se explică și se limitează reciproc, atunci s-ar putea deschide spații enorme de gândire iar dialogul dintre ‚Est‘ și ‚Vest‘ s-ar ușura în mod esențial. În mod concret s-ar putea stabili faptul că după o reflecție plină de răbdare despre ‚voința liberă‘ sau ‚cea legată‘ (*liberum* sau *servum arbitrium*), dar și despre ‚mântuirea tuturor‘ sau ‚alegerea harului‘ (conectate cu poziția oribilă a unei *massa perditionis*) teologii ‚răsăriteni‘ și ‚apuseni‘ ar fi evitat anumite căi ocolitoare și anumite căi greșite, dacă ar fi urmat mai des intuițiile lui Origen”.⁵⁵

Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce privește moștenirea lui „Dionisie din Areopag”, a cărui receptare, precum se pare, nu ridică niciun fel de probleme pentru Ortodoxie. Potrivit opiniei unui cercetător proeminent ortodox (bizantin), ar trebui chiar să spunem de la început că adevăratul loc natal al lui Dionisie a fost „Estul”, mai ales Bizanțul, chiar și dacă avem în vedere perspectiva impactului istoric. Am polemizat în repetate rânduri cu această poziție⁵⁶ și nu doresc să repet nimic aici. Doar atât ar mai fi de spus: Dacă nu mă înșel foarte, atunci Dionisie „a influențat istoria teologiei Răsăritului, însă nu a dominat-o. A fost cunoscut și studiat; iar acolo unde a fost necesar, a fost făcut accesibil prin intermediul traducerilor. El este cunoscut și a fost important, însă nicăieri central”. Și mai important decât perspectiva istoriei teologiei este cea a „istoriei spiritualității din ‚estul‘ bizantin, că influența” lui Dionisie „nu poate fi nici subestimată, dar nici supraevaluată”, iar pentru aceasta pot

⁵⁴ În *Patrologia* răposatului C. Voicu este amintit că în patrologia românească au existat încercări de reabilitare a lui Origen. În acest sens merită amintite seria de articole a lui Teodor M. Popescu din secolul al XX-lea, precum și contribuțiile marelui om de știință Ioan G. Coman, pe care am avut norocul să-l cunosc personal în cadrul unui simpozion-jubileu ținut la București (1981); ca rezultate ale eforturilor acestora, au apărut ca volume traduse în seria *Părinți și scriitori bisericești* (vol. 6-9), prelucrate de cunoscutul patrolog sibian T. Bodogae și de alții. În prezent s-ar putea porni un demers similar de la această bază.

⁵⁵ Ritter, *Origenes als Brückenbauer* (precum și nota bibl. 42), p. 263-264.

⁵⁶ Vezi Ritter, *Dionys vom Areopag* (precum și nota bibl. 19), 25-28, și, pe deasupra, registrul *sub nominibus* A. Golitzin, V. Lossky și A. Louth.

să aduc două dovezi zdrobitoare.⁵⁷ Până la urmă nu poate fi văzut ce dificultăți ar crea teologiei ortodoxe dacă s-ar baza pe Dionisie. Pe de o parte, o punte de legătură ecumenică este doar atâta vreme importantă câtă vreme nu se pune la îndoială faptul că și pentru neortodocși există șansa de a înțelege un autor precum Dionisie Areopagitul, avut în vedere de ortodocși,⁵⁸ iar de aici să aibă loc un schimb care are sens dincolo de granițele confesionale.

Închei cu o „mărturisire”: sunt cu totul convins că mai ales Dionisie Areopagitul, cu a sa punte de legătură spre filosofia platonice a timpului său, are o contribuție esențială la receptarea „teologiei negative” a grecilor în creștinism. Influența lor asupra creștinismului, precum asupra oricărei religii a revelației, am învățat să o apreciez întotdeauna pozitiv de-a lungul vieții mele. Căci: „S-ar putea ca, într-adevăr, ‚revoltele’ nu numai împotriva misticii tradiționale, ci împotriva oricărei forme de credință teistă, care a jucat un rol atât de determinant în viața spirituală a vremurilor noastre, să poată să fie atribuită, într-o oarecare măsură, în orice caz nesocotirii și în cele din urmă dispariției practice a teologiei negative. ‚Sunt acestea’, ne-am putea întreba, ‚cel puțin în parte, reacții la pretenții care afirmă că știu prea mult despre Dumnezeu?’”⁵⁹

⁵⁷ Ritter, *ibidem*, p. 28-29. Dovezile se găsesc în *ibidem*, p. 29-30. Cu toate acestea, unul dintre partenerii de dialog, A. Golitzin, decide impasibil, într-o sinteză publicată între timp cu titlul *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Colledgeville, 2013, p. 365: „De la început, Biserica (adică cea Răsăriteană, mai ales Ortodoxia bizantină), mai ales comunitatea ascetică, a recunoscut că C(orpus-ul) d(ionisiac) a articular propria ei experiență, într-un idiom nou și nefamiliar”.

⁵⁸ Îndoielei în acest sens a formulat deja cartea lui V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique dans l'église d'Orient*, Paris, 1944 (publicată în engleză sub titlul *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, 1976); vezi critica formulată de J. Meyendorff, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient”, în *StPatr* 2 (1957), 547-552. A. Golitzin, elevul de mai târziu al lui Lossky (vezi „nota autorului” de la începutul sintezei citate [nota bibl. 57] [p. XIII-XIV, nota bibl. 1]), vorbește în mod deschis despre aceasta. Chiar și cu un tovarăș de drum pentru mulți ani, cu care este pomenit adesea împreună, P. Rorem, el rupe legătura și consideră că acesta, în calitate de lutheran (care nu mai poate fi învățat), nu ar putea să-l înțeleagă pe un „Ortodox” precum Dionisie (Maximos Homologites, Gregor Palamas etc.) (vezi *ibidem*, p. XXIV, nota bibl. 15; p. XXVI; XXXIII; XXXVI [vezi și indicele bibliografic, s.n. (456)]).

⁵⁹ Ritter, *Dionys vom Areopag* (precum și nota bibl. 19), p. 145-146, cu un citat din A.H. Armstrong, „The Negative Theology in Later Platonism”, în H.D. Blume/F. Mann (ed.), *Platonismus und Christentum* (volum omagial dedicat lui H. Dörrie), Münster, 1983 (JAC.E 10), p. 31-37. În mod asemănător este apreciată „binecuvântarea” unei întâlniri dintre platonism și creștinism – după și lângă Nikolaus von Kues (cit. Ritter, *ibidem*, p. 147-148, cu nota bibl. 80-81) –, J. Lauster, „Plato Noster. Zur Bedeutung des Platonismus für das christliche Gottesverständnis. Origenes – Nikolaus von Kues – Marsilio Ficino”, în idem/B. Oberdorfer (ed.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke* (RPT 41), Tübingen 2009, p. 17-34, aici: 19, 31-32.