

Sfântul Maxim Mărturisitorul: punte de legătură între Biserici*

Arhim. Maximos CONSTAS[•]

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

Rezumat

Sfântul Maxim Mărturisitorul este, din multe privințe, o punte de legătură între Bisericile Răsăritene și cele Apusene. El a trăit vreme de mai mulți ani în Apus, inițial în Africa de Nord și apoi la Roma, unde a fost un aliat al papei în lupta împotriva monotelismului. În secolul al XV-lea, la sinodul de la Florența, Sfântul Marcu Eugenicul a sugerat că teologia Sfântului Maxim oferă locul cel mai bun posibil pentru Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică să se întâlnească și, probabil, să găsească un acord mai apropiat. La acea vreme, sugestia Sfântului Marcu a fost ignorată, însă un număr tot mai mare de savanți moderni sunt de acord cu această apreciere. După ce prezintă un rezumat al vieții Sfântului Maxim, cu accent pe șederea sa în Apus, și în special pe Sinodul Lateran, acest studiu consideră teologia Confesorului despre Biserică ca fiind un corectiv pentru tendințele existente atât în tradițiile creștine răsăritene, cât și în cele apusene. Studiul se încheie cu unele reflecții asupra utilității limbajului simbolic al punților de legătură.

* Acest studiu a fost prezentat mai întâi la Seminarul Notre Dame, New Orleans, la 20 februarie 2019, ca a doua prelegere Dathal și John D. Georges pentru relațiile dintre ortodocși și romano-catolici. Sunt recunoscător președintelui și rectorului de la Notre Dame, Părintele James A. Wehner, decanului Rebecca Maloney și colegiului profesoral, studenților și întregului staff pentru ospitalitatea și prietenia lor. Mulțumiri deosebite datorez, de asemenea, lui Dathal și John Georges, pentru susținerea lor politicoasă și generoasă.

[•] Arhim. Maximos CONSTAS, Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă din America, Senior Scholar Research, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA, SUA; email: maximos.monachos@gmail.com.

Cuvinte-cheie: Sf. Maxim Mărturisitorul; eclesiologie; dialogul ortodox-romano-catolic; charismă și instituție

Introducere: Părinții Bisericii și Bisericile

Pare a fi neobișnuit a sugera că un autor patristic care a trăit în urmă cu mai bine de o mie de ani ar putea sluji astăzi ca punte de legătură între Biserica Ortodoxă și Romano-Catolică. Totuși, recuperarea tradiției patristice a fost vitală pentru ambele biserici, nu pur și simplu pentru propria lor înnoire internă, ci și, cu siguranță, pentru dialogul ecumenic dintre ele. Ambele biserici s-au îndreptat spre Părinți pentru a „înțelege mintea Bisericii înainte de apariția schismelor istorice și pentru a înțelege mai bine ceea ce este absolut și permanent în credința creștină, și ceea ce este doar de o importanță relativă, determinată de trecerea factorilor istorici și culturali”.¹

Așa au stat cu siguranță lucrurile la cea mai mare dintre adunările ecumenice, la Sinodul de la Florența (1438-1439), unde cele două biserici au căutat să se unească pe baza moștenirii lor patristice comune.² Într-un moment de impas crucial al discuțiilor, unul dintre delegații de vază bizantin, Marcu Eugenicul, a sugerat că singurul mod de a depăși impasul este adoptarea teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul. Recurgerea la Sfântul Maxim, spunea el, ar fi un impuls pentru ambele părți. Aici cuvântul „impuls” traduce grecescul *hermaion*, care derivă din numele „Hermes”.³ Hermes a fost o figură de mediator, un mesager între târâmurii, un zeu al granițelor, limitelor și al punților de legătură.⁴

¹ John Meyendorff, „Patristics”, în Nicholas Lossky și alții (editori), *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Geneva: WCC Publications, 2002), 888; cf. Boris Bobrinsky, „Le renouveau actuel de la patristique dans l’orthodoxie”, în *Les Pères de l’Église au XXe siècle: Histoire-littérature-théologie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 437-44.

² Bibliografia cu privire la sinodul de la Florența este vastă; pentru o bibliografie care acoperă anii 1861-2002, vezi Maximos Constas, „Mark Eugenikos”, în *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2, ed. Carmelo Giuseppe Conticello și Vassa Conticello (Turnhout: Brepols, 2002), 468-75.

³ Sfântul Apostol Pavel a fost confundat odată cu Hermes, „fiindcă era purtătorul cuvântului”, o afirmație care este chiar mai sugestivă în grecește: ἡγοούμενος τοῦ λόγου (Fapte 14, 12).

⁴ Mark Eugenikos, *Second Oration on Purgatory* 18, ed. Louis Petit și Georg Hofmann, *De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino Habitaе*, Concilium Florentinum, Documenta et scriptores, Series A, vol. 3, fasc. 2 (Roma: Pontifical Oriental Institute, 1969), 108-51, la p. 18, rândurile 34-35. De notat că o scrisoare a lui Eugenicul este o mărturie indirectă către textul lui Maxim din *Mistagogie*, ch. 8 și 16 (cf. CCSG 69:cxvi-cxvii), care este parte a argumentului său mai larg împotriva folosirii de pâine nedospită; cf. Louis Petit, *Marci Eugenici Metropolitae Ephesi opera anti-unionistica*, 10/2, *Concilium Florentinum documenta et scriptores A.* (Roma, 1977), 152-56, 162-75 = Constas, *La théologie byzantine*, 427, nr. 26.

Așa cum, fără îndoială, știa și Marcu, punțile sunt metafore folosite pentru a sugera legături dintre culturi și idei; ele promet conexiuni și coexistență între lucruri care sunt separate. Însă metafora punților de legătură este mai complexă decât admite uzul lor general și mă voi referi la câteva dintre aceste complexități în remarcile mele conclusive.

De la Sinodul de la Florența încoace, Părinții au continuat să servească drept punte de legătură între biserici, iar exemple moderne în acest sens nu este greu să găsim. În partea ortodoxă, „sinteza neo-patristică” a teologului rus George Florovsky nu a fost doar un program de reînnoire în cadrul Bisericii Ortodoxe, ci și un program de promovare a ecumenismului. Sinteza lui Florovsky a intenționat să redescopere un consens comun pentru a servi drept fundament pentru o reintegrare mai largă a tradiției creștine.⁵

De partea romano-catolică există mai multe exemple, începând cu marea renaștere patristică de la începutul secolului al XX-lea (anume așa-numitul *ressourcement* al mișcării Nouvelle théologie).⁶ Seria patristică *Sources chrétiennes*, fondată la Paris în 1941 de către Henri de Lubac și Jean Daniélou, a fost o încercare conștientă de a „restaura tradiția Bisericii primare în cadrul catolicismului, pentru ca astfel să facă dialogul ecumenic mai ușor”.⁷ Această serie care a produs în jur de 600 de volume a scos în relief mai întâi Părinții de limbă greacă, pentru că s-a simțit că vocea lor lipsea din teologia romano-catolică contemporană.

Mai recent, situația Sfântului Maxim Mărturisorul de punte de legătură a fost subliniată de o colecție de prelegeri intitulată: *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology (Un Sfânt din Est și din Vest. Contribuția Sfântului Maxim Mărturisorul la teologia creștină*

⁵ Georges Florovsky, „The Legacy and Task of Orthodox Theology”, *Anglican Theological Review* 31 (1949): 65-71; cf. John Meyendorff, „Patristics”, 887-89; Daniel Buda, „Foundations for Ecumenism in Patristic Theology and Church History”, în Pantelis Kalaitzidis, et al., eds., *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education* (Volos: Volos Academy Publications, 2014), 69-76; Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1933); și Matthew Baker, „Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the 'Reintegration' of Christian Tradition”, în *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness*, ed. Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 2014), 235-60.

⁶ Vezi Gabriel Flynn și Paul D. Murray (editori), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁷ Buda, „Foundations”, 73; cf. David Grumett, „Henri de Lubac: Looking for Books to Read in the World”, și Bernard Pottier, „Daniélou and the Twentieth-Century Patristic Renewal”, în Flynn and Murray, *Ressourcement*, 236-49 și 250-62.

răsăriteană și apuseană).⁸ De asemenea, merită a fi amintită lucrarea cardinalului Christoph Schönborn, un specialist în Sfântul Maxim, care a servit ca editor-șef al unui nou *Catehism Catolic* (promulgat în 1992). Mulțumită formării sale de patrolog, noul *Catehism* a fost îmbunătățit cu referințe din Părinții greci, inclusiv cu extrase din scrierile Sfântului Maxim.⁹

Astfel, dintre toți Părinții greci, Sfântul Maxim Mărturisitorul va apărea ca fiind cel mai promițător partener de discuție pentru dialogul ecumenic. Aceasta este și estimarea făcută de Hans Urs von Balthasar, care, dând ecou sentimentelor lui Marcu Eugenicul, l-a identificat pe Sfântul Maxim ca fiind „gânditorul filosofic dintre Est și Vest”, oferindu-i un loc privilegiat ca punte de legătură între lumile ortodoxă și romano-catolică.¹⁰

Remarcile mele se vor concentra asupra viziunii Sfântului Maxim asupra Bisericii, în parte pentru că din punct de vedere eclesiologic aceasta a fost o temă permanentă de dialog între Biserici,¹¹ și în parte pentru că astăzi Bisericile noastre se confruntă cu o criză identitară, de sens și de scop. Teologii din ambele Biserici pun în mod regulat sub semnul întrebării chestiunea naturii Bisericii, precum și relevanța ei în lumea modernă. În ciuda proliferării a diferite modele și teorii eclesiologice, multe chestiuni cu privire la structura, ordinele și slujirile Bisericii rămân larg deschise și în

⁸ Daniel Haynes (ed.), *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Theology* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019); cf. Sotiris Mitralaxis și alții (editori), *Maximus the Confessor as a European Philosopher* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017); Deano Geanakoplos, „Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West”, *Church History* 38 (1969): 150-63; și Jaroslav Pelikan, „The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, ed. Felix Heinzer and Christoph Schönborn (Fribourg: Éditions Universitaires, 1982), 387-402.

⁹ I.e., *Questions and Doubts* 66 (CCSG 10:52-52) (în par. 129 al *Catehismului*); *Ambigua to John* (DOML 1:247) (în par. 398); și *Opusculum* 11 (PG 91:137-40) (în par. 834).

¹⁰ Citatul este din Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: the Universe According to Maximus the Confessor*, trad. de Brian E. Daley (San Francisco: Ignatius Press, 2003), 25; cf. Edward T. Oakes, „Balthasar and Ressourcement: An Ambiguous Relationship”, în *Ressourcement*, 278-88, care îl consideră pe Balthasar drept „probabil reprezentantul prim al școlii *ressourcement*” (283).

¹¹ Începând din München, în 1982 („Tainele Bisericii și Euharistia în lumina tainei Sfintei Treimi”); Bari, în 1987 („Credință, Taine și unitatea Bisericii în lumina tainei Sfintei Treimi”); New Valamo, în 1988 („Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii, cu referire aparte la succesiunea apostolică”); și apoi un hiatus, Ravenna, în 2007 („Consecințele eclesiologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniunea eclesială, sinodalitatea și autoritatea”).

discuție – iar acestea nu sunt doar simple întrebări de natură academică, ci dimpotrivă, exprimă o criză reală și larg răspândită.

Nu voi realiza însă o analiză comparată a eclesiologiilor ortodoxă și romano-catolică. Propun, în schimb, să analizez o problemă centrală din viața ambelor Biserici, anume aceea a ierarhiei și a structurii instituționale care au ajuns să domine viziunea asupra Bisericii și care, prin urmare, provoacă o largă gamă de reacții anti-instituționale, existențiale și charismatice. Este vorba de ceea ce sociologii moderni și specialiștii în religie au identificat drept conflictul dintre „charisma” și „instituție”.¹² Ca răspuns la această dilemă, Sfântul Maxim Mărturisorul are ceva de oferit nu doar teologilor romano-catolici, ci și teologilor ortodocși. Înainte de a începe, ar fi util să schițăm viața Sfântului Maxim.

Sfântul Maxim Mărturisorul: o viață în Vest

Ca punte de legătură dintre Răsărit și Apus, Sfântul Maxim Mărturisorul are anumite calificări distincte. Spre deosebire de ceilalți Părinți greci ai Bisericii, el și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale adulte în Apusul latin, inițial la Cartagina, unde a trăit mai bine de 15 ani, și apoi la Roma, unde a trăit aproape 10 ani.¹³

Născut în secolul al VI-lea (580), el a fost martorul colapsului gradual al imperiului lui Justinian, care în perioada sa de maximă extindere se întindea din Spania până în Mesopotamia. Când provinciile răsăritene au fost atacate în valuri succesive de perși și de arabi (cca 630), el s-a refugiat în Apus, unde s-a așezat într-o comunitate monastică de limbă greacă ce trăia în Cartagina.¹⁴ Mulți dintre acești refugiați erau monahi din Palestina și din Asia Mică, care au fugit de distrugerea caselor lor. Șederea sa prelungită în Nordul Africii a fost o perioadă de remarcabilă activitate literară, când, printre altele, a scris *Dialogul despre viața ascetică*, *Capitolele despre dragoste*, *Comentariul la Rugăciunea domnească*, *Scholiile despre Dionisie Areopagitul*, precum și cele mai mari două lucrări ale sale, *Ambigua către Ioan* și

¹² Aceste categorii au fost stabilite de către Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. de Guenther Roth și Claus Wittich, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 241-54, 439-50; totuși, folosirea acestora de către mine nu este întotdeauna strict weberiană.

¹³ Vezi Andrew Louth, „St Maximus the Confessor Between East and West”, *Studia Patristica* 32 (1977): 332-45. Pentru o discuție detaliată cu privire la viața Sfântului Maxim Mărturisorul, inclusiv o trecere în revistă a bibliografiei anterioare, vezi Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 25-63.

¹⁴ S-a sugerat adesea că în vreme ce era în nordul Africii, Maxim a intrat în contact cu gândirea lui Augustin și a lui Ciprian, deși nu există dovezi absolut convingătoare în acest sens; cf. Johannes Börjesson, „Augustine on the Will”, în *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen și Bronwen Neil (Oxford: Oxford University Press, 2015), 212-34.

Răspunsurile către Thalasia. De asemenea, în această perioadă el a scris unul dintre cele mai timpurii comentarii la liturghia euharistică, cunoscută sub numele de *Mistagogia*, la care vom reveni în curând.

Viața monahală a Sfântului Maxim s-a schimbat pentru totdeauna în 640, când el a luat dicizia periculoasă de a lua atitudine publică împotriva ereziei monotelismului, care era promovată de către guvernarea imperială. Programul de rezistență a lui Maxim a avut parte de susținerea Romei, iar șederea sa în Nordul Africii a culminat cu o dezbateră publică în 645, unde l-a învins pe Pyrus, fostul patriarh monotelit al Constantinopolului.¹⁵ Triumful lui Maxim a fost confirmat de două mari sinoade africane care au condamnat monotelismul.

După dezbateră, Pyrus și Maxim au călătorit la Roma, unde Pyrus a renunțat la credința sa eretică și a depus o mărturisire de credință ortodoxă papei Teodor (642-49).¹⁶ Papa a luat măsura provocatoare de a-l recunoaște pe Pyrus ca adevăratul patriarh al Constantinopolului (Teodor, trebuie să ne amintim, a fost un vorbitor de limbă greacă născut la Ierusalim, unde tatăl său, care se numea de asemenea Teodor, a fost de asemenea episcop.). Aceste evenimente au fost urmărite cu atenție de către împărat, care le-a perceput ca acte de trădare.

Sfântul Maxim a rămas la Roma pentru aproape zece ani,¹⁷ iar agenda sa teologică anti-monotelită a devenit strâns legată de cea a pontifului roman. La acea vreme, patriarhatele răsăritene se aflau toate în statutul de erezie formală, iar Roma singură se afla în situația de apărătoare a credinței ortodoxe.

În anul 649, Sfântul Maxim a fost prezent la Sinodul Lateran (5-31 oct. 649), care a fost un eveniment major în istoria controversei monotelite. Sinodul a fost convocat de către urmașul lui Teodor, papa Martin (649-655), cu participarea a 106 episcopi și a unei delegații de 36 de călugări și stareți din Răsăritul grecesc.¹⁸ Sinodul

¹⁵ Pentru o traducere în engleză a acestei dezbateri, vezi Joseph P. Farrell, *The Disputation with Pyrrhus of our Father among the Saints Maximus the Confessor* (South Canaan, PA: St Tikhon's Seminary Press, 1990); pentru textul grecesc, vezi PG 91:288-353.

¹⁶ Faptul că Sf. Maxim a mers cu Pyrus la Roma este sugerat în *Disputa cu Pyrus* (PG 91:353A).

¹⁷ Aparent la mănăstirea Cella Nova, de pe Dealul Aventin. Acest loc a fost un sălaș pentru monahii greci care s-au refugiat din calea invaziei musulmanilor și care mai târziu a fost redenumită San Saba, în cinstea celebrului lider monahal răsăritean; cf. Robert Coates-Stephen, „Byzantine Building Patronage in post-Reconquest Rome”, în Massimiliano Ghilardi și alții (editori), *Les cités d'Italie tardo-antique (IVe-Vie siècle)*, Collection de L'École française de Rome (Rome: École française de Rome 2006), 149-66; și idem, „San Saba and the 'Xenodochium de Via Nova'”, *Reallexicon für Antike und Christentum* 83 (2007): 223-56.

¹⁸ *Viața greacă a papei Martin* afirmă că atunci când Sfântul Maxim a ajuns la Roma, el a găsit acolo „episcopi și stareți de credință ortodoxă care fuseseră persecutați de către eretici”, ceea ce pare a fi o trimitere la refugiații călugări (p. 254, r. 6-7, citate mai jos, n. 20). La sfârșitul

a produs două versiuni ale actelor sale oficiale, una în latină și alta în greacă. Analiza lingvistică a demonstrat că, chiar dacă sinodul s-a ținut în latină, actele au fost compuse în original în greacă și apoi a fost tradus în latină de către o echipă de traducători. Actele urmează fidel și exprimă teologia lui Maxim, care a supravegheat compunerea lor și este aproape sigur că el este principalul lor autor. Cele cinci sesiuni ale sinodului au fost planificate cu grijă, cu episcopii care au citit acele părți care le-au fost atribuite lor, pe care ei le-au văzut și le-au aprobat inițial.¹⁹

Papa Martin a trimis o copie a documentelor sinodului către împăratul din Constantinopol. Aceasta a fost o gravă provocare a autorității imperiale și a pus în mișcare o serie de evenimente fatidice. Împăratul i-a ordonat exarhului Ravenei să-l aresteze și să-l deponă pe papă. Prin urmare, papa Martin a fost dus la Constantinopol, unde a petrecut trei luni în închisoare, iar înainte a fost judecat în fața senatului. El a fost condamnat la moarte, însă pedeapsa a fost comutată la exil în Crimeea, unde a murit doi ani mai târziu. În perioada de la exil la moartea sa, papa a fost tratat cu brutalitate: scrisorile sale din exil prezintă o imagine jalnică a unui om cu sănătate șubredă, care avea nevoie de hrană și de ajutor, plângându-se de faptul că susținătorii săi nu au reușit să-i trimită ajutor.²⁰

Soarta Sfântului Maxim Mărturisorul nu a fost mai puțin tragică. Arestat la Roma, alături de papa Martin, el a fost ținut în prizonierat vreme de doi ani înainte să fie adus în fața judecății, în 655, unde a fost condamnat atât pentru trădare politică, cât și pentru erezie.²¹ Legăturile sale strânse cu Roma au fost folosite de către acuzatorii săi. La prima sa judecată din anul 655, ministrul bizantin de finanțe, într-o stare de furie, l-a întrebat: „De ce îi iubești pe romani și-i urăști pe greci?... Și ce vei face dacă

documentului trimis Sinodului Lateran de către delegația grecească se află o listă de nume, inclusiv a „călugărului Maxim”, care se presupune că a fost Sfântul Maxim Mărturisorul; cf. Price, *Lateran Synod*, 155, nr. 34 (citată mai jos, nota 19).

¹⁹ Vezi Richard Price, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, texte traduse pentru *Historians* 61 (Liverpool: Liverpool University Press, 2014); și Catherine Cubitt, „The Lateran Council of 649 as an Ecumenical Council”, în *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, texte traduse pentru istorici, contexts 1, ed. de Richard Price și Mary Whitby (Liverpool, Liverpool University Press, 2009), 133-47.

²⁰ *Ibid.*, 81-83; cf. Paul Peeters, „Une vie grecque du pape S. Martin I”, *Analecta Bollandiana* 51 (1933): 225-62.

²¹ John Haldon, „Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century in the ‘Trial’ of Maximus Confesor”, în Vladimir Vavrinek, ed., *From Late Antiquity to Early Byzantium* (Prague, 1985), 87-91.

romanii vor trece de partea noastră? Care biserică va aparține de ei? Ai grijă: te vom arde așa cum l-am ars pe Martin”.²²

Trimis în exil, Sfântul Maxim a fost adus înapoi la Constantinopol pentru un al doilea proces în anul 662. Pentru presupusele sale crime împotriva statului, el a fost torturat și i s-au tăiat limba și mâna dreaptă, acestea fiind instrumente cu care el a sfidat politicile religioase ale guvernului. La acea vreme, el era de 82 de ani. După torturarea și mutilarea sa, el a fost trimis în exil permanent într-o închisoare militară pe coasta de est a Mării Negre, unde a murit la scurtă vreme la 13 august 662.

Sfântul Maxim Mărturisitorul și Biserica

Așa cum am amintit mai înainte, remarcile mele se vor concentra acum pe dihotomia instituționalilor și a charismaticilor. Această dihotomie care rezultă într-un fel de dualism eclesiologic care a divizat istoric creștinismul vestic în romano-catolicism și protestantism. Biserica Ortodoxă ar fi putut să joace un rol mediator în această nefericită dezbinare, însă acest lucru nu s-a întâmplat, în parte pentru că a suferit, de asemenea, de un dezechilibru eclesiologic similar, poticnindu-se între pietate sacramentală și pietate ascetică, între o teologie intelectuală și una experiențială, între episcop și seniorii monahali și între parohie și mănăstire, acestea fiind iterații estice ale tensiunii dintre „charisma” și „instituție”.

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*

Pentru a completa o parte din fundal, este util să ne amintim faptul că Sfântul Dionisie Areopagitul a încercat înainte să umple golul dintre charisma și instituție. El a făcut acest lucru prin integrarea experienței mistice cu Tainele, dramatizată în istorisirea unui ierarh care a intrat în stare de extaz în timp ce conducea liturgia euharistică.²³ Noțiunea lui Dionisie de „ierarhie” – un cuvânt pe care el l-a inventat în mod faimos – este mult mai fluid și mai dinamic decât este recunoscut în general. În vreme ce acesta are sensul de ordine și structură, are, de asemenea, sens pentru perspectiva lui Dumnezeu față de lume și sensul de a atrage toate lucrurile spre unire cu Dumnezeu.

În scopul de a asimila experiența charismatică structurii ierarhice, Sfântul Dionisie a pus accent pe dimensiunea interioară a ierarhiilor, astfel încât elementele structurale externe ale Bisericii au fost interiorizate spiritual, creând o nouă realitate eclezială care a fost atât dinamică, cât și statică, atât structurală, cât și existențială, atât instituțională, cât și mistică. În acest proces, el a păstrat în mod necesar ambele aspecte

²² Citatele sunt din *Record of the Trial* 11, 7; *Letter of Maximus to Anastasius*; și *Disputate at Bizya* 13, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, *Maximus the Confessor and His Companions: Documents From Exile* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

²³ Dionysios the Areopagite, *On the Divine Names* 3.2 (PG 3:681CD).

ale dihotomiei, iar în rândul generațiilor care au urmat a prevalat noțiunea instituțională a ierarhiei. Rezultatul a fost o eclesiologie în care ierarhia este concretizată ca un fapt obiectiv de existență, și nu ca un fapt existențial al devenirii. Ceea ce a fost necesar a fost un cadru nou care nu include simplu dihotomia, ci care o transcende. Aceasta este ceea ce a făcut Sfântul Maxim.

Construind pe baza lui Dionisie, dar și modificând-o, Sfântul Maxim a găsit o cale de a ieși din impas, ceea ce l-a făcut nu numai simplu „cel mai mare teolog bizantin”, așa cum este el numit adesea, dar și cel mai mare eclesiolog dintre Sfinții Părinți. În analiza mea la această chestiune, atrag atenția asupra lucrării recente a lui Nikolaos Loudovikos, care a produs studii importante și provocatoare despre Sfântul Maxim Mărturisorul, cu atenție aparte pentru eclesiologia sa.²⁴

Mistagogia

Viziunea lui Maxim asupra Bisericii se găsește în primul rând în *Mistagogia* sa, care după lucrarea lui Dionisie are distincția de a fi al doilea cel mai vechi comentariu la liturghia euharistică.²⁵ *Mistagogia* este capodopera eclesiologică a lui Maxim. În aceasta el articulează o nouă viziune asupra Bisericii, în care mișcarea dramei liturgice reflectă mișcarea ființelor umane și a întregii creații spre consumarea lor finală în Dumnezeu.

Mistagogia plasează Biserica în centrul relației care-L leagă pe Dumnezeu cu ființele umane și cu creația. În cap. 1, Sf. Maxim prezintă Biserica drept „imagine” a lui Dumnezeu, în măsura în care imită activitatea lui Dumnezeu. În același fel în care Dumnezeu adună ființele create împreună într-o unire inconfundabilă, păstrându-le în acord mutual fără să abolească diferențele dintre ele, Biserica, ca o imagine a

²⁴Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*, trad. de Norman Russel (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016); și idem, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, trad. de Elizabeth Theokritoff (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2010).

²⁵ Ed. Christian Boudignon, *Maximi Confessoris, Mystagogia. Una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii, CCSG 69* (Turnhout: Brepols, 2011); o traducere în engleză este disponibilă în George Berthold, *Maximus the Confessor: Selected Writings* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985), 183-214; și în Julian Stead, *The Church, the Liturgy, and the Soul of Man: The Mystagogia of St Maximus the Confessor* (Still River, MA: St Bede's Publications, 1982), 59-117. În secolul al IX-lea, Anastasie Bibliotecarul a trimis extrase din *Mistagogia* în traduceri latine către Charles the Bald; cf. S. Pétridès, „Traité liturgiques de S. Maxime et de S. Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire”, *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905): 289-313; 350-64.

arhetipului său divin, adună împreună ființe umane diverse în unitate prin renașterea lor în Duhul.²⁶

În cap. 2, el prezintă Biserica drept o imagine a universului creat, reflectat în forma arhitectonică a clădirii bisericii, astfel încât distincția dintre ceea ce este vizibil și ceea ce este invizibil sau material și spiritual corespunde distincției dintre navă și altar. Cele două nu sunt separate, ci există într-un continuu, astfel încât fiecare este prezentă mutual și interior pentru cealaltă. În același fel, el spune că naosul este altarul în potențialitate, în vreme ce altarul este actualitatea naosului. Restul *Mistagogiei* detaliază alte imagini și modele ale Bisericii, inclusiv cea a Bisericii ca imagine a persoanei umane, a sufletului sau chiar a Scripturii, a cărei literă istorică este trupul ei, în vreme ce sensul ei interior este sufletul ei, care împreună indică spre un cuvânt mai mare și mai ascuns spre a fi descoperit în veacul ce va să vină.

Avem, așadar, o rețea densă de imagini inter-relaționate, în care toate lucrurile există într-o condiție de reciprocitate mutuală. În centrul acestor imagini se află Biserica, care nu este simplu un loc unde Dumnezeu este făcut cunoscut, ci unde Dumnezeu este activ prin activitatea Bisericii, unde credincioșii au posibilitatea să participe în Dumnezeu prin activitățile și energiile Lui. Urmează acum să intrăm detaliat în aceste teme, urmându-l pe Loudovikos.

Biserica, imagine a lui Dumnezeu

Maxim începe cu ideea că Biserica este o imagine sau o icoană a lui Dumnezeu. El introduce această idee prin sublinierea transcendenței radicale a lui Dumnezeu, care este atât de absolută încât atunci când Îl comparăm pe Dumnezeu cu alte ființe ar fi mai precis să-L descriem pe Dumnezeu ca „ne-ființă”, atât de diferit este El față de creaturi.²⁷ Dar cum anume poate un astfel de Dumnezeu să fie oglindit în Biserică? Și cum poate Biserica să fie, așa cum spune Maxim, „mod și locus” al activității lui Dumnezeu? Dionisie, desigur, a răspuns la această întrebare prin abordarea structurii ierarhice a Bisericii, ca un fel de reflecție pământească a superstructurii celeste. Maxim a făcut ceva diferit. El pune ambele părți în dihotomie, pe cea structurală și pe cea existențială, și le pune împreună în ceea ce Loudovikos descrie drept un „mod de existență eclezială”. Acest mod sau modalitate (*tropos*) nu este nici structural, nici charismatic, nici nu este o simplă agregare a ambelor, ci mai degrabă faptul dinamic al participării în însuși modul de existență al lui Dumnezeu.²⁸

²⁶ Maxim citează comunitatea apostolică descrisă în Fapte 4, 31-32, în care „toți credincioșii au fost umpluți de Duhul Sfânt, și au fost una în inimă și în spirit” (CCSG 69:13, r. 181-82).

²⁷ *Mistagogia*, Prologul (CCSG 69:9, 110-11).

²⁸ Loudovikos, *Church in the Making*, 44-45.

Eclesiologie apofatică

„Modul de existență eclesial”, înțeles ca participare dinamică în modelul de existență divină, este realizat în parte prin negare apofatică. Aceasta înseamnă că, decât să ne dea o nouă cale de a defini Biserica, Sf. Maxim ne oferă un nou mod de a vedea Biserica; un nou punct de vedere existențial din care putem mărturisi și experia existența Bisericii așa cum este constituită în Hristos prin Duhul.²⁹

Faptul că modul de existență eclesială are o componentă ireductibil apofatică ferește Biserica de orice reificare a structurilor și charismelor ei. Aici teologia negativă nu este înțeleasă într-un sens lingvistic reductiv, ci cuprinde negarea *tuturor* stazelor, fie că este obiectivă sau subiectivă, internă sau externă, instituțională sau charismatică.³⁰ Cu alte cuvinte, este un corectiv la reificarea a orice este extrem în polarizarea charismei și instituției, împreună cu orice oficiu eclesial, charisma, semn sau simbol luat ca un sfârșit în sine.

Dacă Biserica este o imagine sau o icoană a lui Dumnezeu, atunci negarea apofatică a idolatriei instituționale sau charismatice este o parte necesară a definiției ei. Aceasta este o „eclesiologie apofatică”, cum o numește Loudovikos, semnând triumful icoanei asupra idolului, de vreme ce Biserica nu poate fi icoana sau imaginea lui Dumnezeu dacă își pierde calitatea sa apofatică și devine în schimb o structură statică, un sistem închis.³¹

Eclesiologia apofatică are, de asemenea, un aspect pozitiv de vreme ce asigură că Biserica, ca icoană, rămâne o realitate deschisă, dialogică. Din acest punct de vedere icoana nu denotă doar o simplă reprezentare, ci o realitate care există în continuitate dinamică cu sursa sa, făcând-o locus-ul unei întâlniri active, un răspuns existențial la un dar, o condiție a deschiderii și o mișcare spre arhetipul ei necreat, care se oferă pe sine lumii în și prin Biserica. O icoană sau o imagine este întotdeauna o imagine a ceva și astfel este prin definiție o realitate referențială, în mod inerent relațională, dialogică în însăși existența sa, indicând dincolo de ea însăși – și nu doar simplu „dincolo”, ci mai departe într-o mișcare dinamică spre deplinătatea ei eshatologică și contemplarea în Dumnezeu, care este propria Sa cauză și origine.³²

Consubstanțialitate

Alături de acest component apofatic, există un alt concept pe care Loudovikos îl relevă pe drept, de vreme ce este un concept-cheie pentru întreaga viziune a lui

²⁹ *Ibid.*, 58.

³⁰ *Ibid.*, 44

³¹ Un concept promovat inițial în a sa *An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality* (Athens: Harmos, 2002) (în greacă).

³² În această chestiune, vezi Maximos Conostas, *The Art of Seeing: Paradox and Perception in Orthodox Iconography* (Alhambra, CA: St Sebastian Press, 2014), 16-28.

Maxim, anume consubstanțialitatea. Așa cum tocmai am văzut, apofaticul este o presuposiție pentru participarea imaginii la sursa sa, iar aceasta, potrivit Sfântului Maxim, este ceea ce îi permite Bisericii să fie parte a unei activități „imitative” a lui Dumnezeu. Negarea apofatică este un gest chenoitic, de auto-golire a Bisericii, care se face capabilă să primească deplinătatea activității divine. Această activitate, așa cum spune Sfântul Maxim, este „unirea providențială a tuturor lucrurilor în Dumnezeu ca și cauză, început și sfârșit al lor”.³³ În ciuda naturilor lor diferite, Dumnezeu atrage toate lucrurile unele spre altele și spre El, într-o identitate pură și înconfuză, o comuniune ontologică fără confuzie, adunându-le fără a le aboli diferențele naturale. Cu alte cuvinte Dumnezeu Se manifestă în consubstanțialitatea ființelor create, nu prin negarea diferențelor naturilor lor, ci prin unirea lor fără de confuzie într-o identitate armonioasă, nedivizată și înconfuză.³⁴ Sfântul Maxim folosește cuvântul „consubstanțialitate” doar o dată în *Mistagogia* sa,³⁵ însă Loudovikos l-a identificat în mod corect drept conceptul central care subliniază întreaga activitate și care este o noțiune-cheie pentru ecesiologia Sfântului Maxim.

Dimensiunea hristologică

Dacă acest limbaj ne aduce aminte de unirea înconfundabilă a naturilor în Hristos, acest fapt nu este o coincidență, ci indică spre un sens mai profund al operativității „consubstanțiale” din gândirea Sfântului Maxim. Adunarea consubstanțială a creației în Biserică are loc în și prin natura umană a lui Hristos. Nu este cu nimic mai prejos de consubstanțialitatea Treimii transferată creației prin consubstanțialitatea lui Hristos cu natura umană. Dubla consubstanțialitate a lui Hristos – anume consubstanțialitatea Sa cu Tatăl, potrivit dumnezeirii Sale, și consubstanțialitatea cu maica Sa, potrivit omenității Sale – a fost o doctrină canonizată la Sinodul de la Chalcedon (451), iar aici îl vedem pe Sfântul Maxim subliniind relevanța sa pentru ecesiologie, căci unitatea naturilor în Hristos deschide Biserica, care este Trupul Său, spre participarea la ceea ce Sfântul Maxim numește modul divin de existență, care este activitatea însăși a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu realizează consubstanțialitatea în rândul ființelor create.³⁶

Astfel prin împlinirea voinței lui Dumnezeu pentru unificarea tuturor ființelor umane și a întregii creații în Hristos prin Duhul, Biserica este o „imagine” a lui Dumnezeu. Este important să subliniem faptul că consubstanțialitatea este întotdeauna eshatologică, de vreme ce este o realitate prezentă indicând spre o împlinire și săvârșire viitoare, în care toate lucrurile își află propriul lor sfârșit în Dumnezeu. Așa

³³ *Mistagogia* 24 (CCSG 69:10-11).

³⁴ Loudovikos, *Church in the Making*, 45.

³⁵ *Mistagogia* 23 (CCSG 69:52, 841).

³⁶ Loudovikos, *Church in the Making*, 50-54.

cum spune Sf. Maxim la începutul *Mistagogiei*, actul unificării pe care Dumnezeu o realizează prin Hristos este „unirea providențială a tuturor lucrurilor în Dumnezeu care este cauza și sfârșitul lor”.

Dimensiunea antropologică

Apoi Sfântul Maxim se îndreaptă spre dimensiunea antropologică a viziunii sale eclesiale. Asemeni Bisericii, ființa umană este, de asemenea, un chip al lui Dumnezeu, și, prin extensie, o imagine a Bisericii, așa cum Biserica este un chip (imagine) a persoanei umane. Acest fapt îi permite lui Maxim să dezvolte aspectele mai interioare sau subiective ale eclesiologiei, care cuprinde dimensiunea interioară a consubstanțialității. Maxim vede ființa umană nu doar simplu, ca un microcosmos, ci ca o Biserică mistică, un templu viu, în care trupul, sufletul și rațiunea corespund naosului, altarului și Sfintei Mese. Din această perspectivă, interioritatea umană devine o realitate eclesială și sacerdotală. Departate de a fi un status simplu subiectiv, psihologic, acesta este interiorizarea transformativă, existențială (sau „introiecție”, cum o numește Loudovikos) a Bisericii văzute în viața interioară a persoanei. Prin voința liberă și darul harului, Biserica devine conținutul existențial al persoanei, care este o renovare ontologică a Persoanei lui Hristos, care este „eclesializarea” interiorului ființei umane.³⁷

În efortul său de a lega antropologia de eclesiologie, Sfântul Maxim a intrat într-o discuție complexă și lungă cu rațiunea umană și cu puterile cognitive, precum mintea, rațiunea, înțelepciunea, prudența și așa mai departe. În vreme ce toate aceste facultăți ale sufletului sunt distincte, ele sunt totuși consubstanțiale și se unesc în întreaga persoană numai când întreaga persoană este unită în Dumnezeu, precum multiplele coarde ale unui instrument, producând o singură melodie.³⁸

Aceste capacități umane consubstanțiale corespund activităților consubstanțiale ale Bisericii. Fiecare dintre potențialurile și activitățile sufletului este validat existențial ca o imagine a întregului unității sufletului în Dumnezeu; și fiecare dintre activitățile Bisericii este validată spiritual ca o imagine a activității divine de care aparține. Omul și Biserica devin realități dialogice, fiecare dintre ele acceptând modul divin de existență ca al ei însăși.³⁹ Ca microcosmos viu al Bisericii – și astfel ca o icoană a modului de unire eclesială –, persoana umană este un mediu-cheie unde instituționalul este realizat în și ca existențial.

³⁷ *Ibid.*, 33-34; 46.

³⁸ *Mistagogia* 5 (CCSG 69:19-31).

³⁹ Loudovikos, *Church in the Making*, 48.

Charisme în Biserică

Consubstanțialitatea are, de asemenea, implicații pentru slujirile și ordinele Bisericii (la care Sf. Maxim se referă prin „charisme”). În virtutea consubstanțialității lor naturale, diversitatea charismelor în Biserică cuprinde o unitate; charismele există în ceea ce noi numim un mod perichoretic sau o relație, prin care fiecare charismă este prezentă și internă pentru celălalt. „Fiecare locuiește interschimbabil în cealaltă”, potrivit Sf. Maxim, astfel încât fiecare există „în mod reciproc în celalaltă”, garantând că Biserica rămâne una și aceeași în toate: o entitate unică, întregă în fiecare și în multe și în toate împreună.⁴⁰ Pentru Sf. Maxim, perichoresis-ul charismelor, unit în consubstanțialitatea lor, este un principiu ecclesologic fundamental. Aceasta înseamnă că întreaga Biserică este prezentă în fiecare charismă. Fiecare charismă sau ordin exprimă întregul pentru că fiecare cuprinde întregul, pentru că fiecare cuprinde cealaltă consubstanțialitate.

Aceasta este o altă cale în care distanța dintre charismatic și instituțional este eliminată, pentru că conceptul de consubstanțialitate oferă un cadru ontologic mult mai adânc pentru ambele. Deplinătatea structurilor eclesiale și a charismelor imită și extinde activitățile divine cărora le corespund, care asemenea lor sunt, din nou, consubstanțiale una cu cealaltă. Drept urmare, fiecare slujire a Bisericii, fiecare charismă eclesială este o manifestare a activității divine slujind ființe umane consubstanțiale în Hristos. Fiecare slujire, charismă sau ordin manifestă Biserica drept imagine a lui Dumnezeu, pentru că charismele manifestă o energie divină consubstanțială specifică direcționată spre unificarea consubstanțială a ființelor create.⁴¹ Ceea ce se presupune a fi fie charismatic, fie instituțional, atunci când este văzut ca manifestându-se consubstanțial, transcende dihotomia în măsura în care fiecare charisma sau slujire întruchipează întreaga existență eclesială, în măsura în care fiecare conține și conversează în mod consubstanțial cu toate celelalte charisme și ordine.

Aici Sf. Maxim subliniază din nou importanța hristologiei, de vreme ce Biserica, icoană sau imagine a Împărăției, este realizată prin participarea în Hristos prin Duhul. Pentru Sf. Maxim, Biserica este taina hristologică supremă, de vreme ce întregul Bisericii, cu toate charismele și slujirile ei, este încorporată în Trupul tainic al lui Hristos și în Euharistie, al cărei scop este să-L facă pe Hristos, care transcende toate lucrurile, substanța tuturor lucrurilor.⁴² Astfel, fiecare charismă primește încorporare prin Duhul, care o face membru distinct al trupului eclesial; este un mod aparte de

⁴⁰ *Mistagogia* 24 (CCSG 69:59-66).

⁴¹ Loudovikos, *Church in the Making*, 48.

⁴² Maxim Mărturisitorul, *Ambiguum* 48.3 (DOML 2:215-17)

participare eucharistică în Trupul lui Hristos, care implică participarea la întregul lui Hristos.⁴³

În virtutea naturii și vocației consubstanțiale a Bisericii, toate charismele, fără excepție, sunt hristologice și toate sunt absolut egale și consubstanțiale, inclusiv unele cu altele în Duhul, atunci când ele funcționează așa cum trebuie. Cu alte cuvinte, nu există diferență ontologică între charisme, ci doar o diferență de funcțiune. Așa cum orice activitate divină sau energie le cuprinde pe toate celelalte, fiecare charimă le conține pe toate celelalte, și astfel nu este ceva ce se realizează doar în charisma episcopală. De aici, Loudovikos concluzionează că „nu există unitate reală a Bisericii în episcop când și în măsura în care charisma sa episcopală nu funcționează ca un efort existențial de a imita activitatea divină a lui Hristos”, care este un „efort pe care el îl face ca episcop care are în sine în mod consubstanțial toate celelalte charisme”. Episcopul nu doar simplu „coordonează sau administrează charismele, ci le și păstrază în deplinătatea lor... Dacă fie și cea mai smerită (după standardele lumești) charismă eclesială funcționează așa cum trebuie, dacă funcționează conținându-le pe toate celelalte charisme în sine, atunci este Hristos întreg care este manifestat în aceasta ca o forță vie și care prin aceasta revelează adevărul existențial al întregii Biserici, este adevărul tuturor celorlalte charisme”.⁴⁴

Ca rezultat, manifestarea adevărului Bisericii poate apărea în fiecare dintre charisme, atunci când ele funcționează într-o manieră consubstanțială, hristologică. Atunci, și numai atunci, adevărul Bisericii este manifestat în unitatea sa. De aceea, de-a lungul istoriei, unitatea Bisericii în adevăr a fost experimentată prin diferite charisme, fie a martiriului, a călugărilor, învățătorilor, episcopilor, fără a tulbura nici conciliaritatea Bisericii, nici structura ierarhică.

În această privință merită să ne amintim că Sf. Maxim Mărturisorul a exprimat adevărul și unitatea Bisericii într-o vreme în care patriarhatele răsăritene se aflau în statutul de erezie formală, chiar dacă el a fost doar un simplu călugăr. Așa cum explică Loudovikos: „un eremit sfânt sau un laic charismatic, prin reprezentarea lui Hristos întreg consubstanțial cu el însuși, și prin urmare a adevărului celorlalte charisme, inclusiv chiar pe cea de episcop, a putut menține adevărul unității Bisericii. El a fost în stare să facă aceasta, desigur, nu prin a sta în locul unui episcop, ci prin crearea de condiții spirituale de manifestare a adevărului Bisericii într-un așa fel încât să revivifice celelalte ordine ale Bisericii”.⁴⁵

⁴³ Id., *Amb.* 47.2 (*DOML* 2:211).

⁴⁴ Loudovikos, *Church in the Making*, 54-55.

⁴⁵ *Ibid.*, 55; cf. Nikodemos Hagiorites, *On the New Martyrs* (Venice, 1794), 3-4: „Noi martiri au apărut (în secolul al XVIII-lea) pentru înnoirea întregii Biserici... ei certifică Evanghelia, confirmă divinitatea lui Hristos... ei au pecetluit întreaga credință ortodoxă”.

Concluzie

Trecerea dincolo de dihotomia dintre instituțional și charismatic a fost mereu un efort pentru Biserică, însă nevoia de a face acest efort pare a fi urgentă astăzi. Trăim într-o societate care este profund obtuză la autoritatea instituțională, care este în mod acut conștientă de corupția care pare a fi endemică pentru toate sistemele birocratice și care optează pentru „a crede fără a fi afiliat” („believing without belonging”). Instituțiile tradiționale și valorile pe care ele le-au susținut sunt acum atacate din toate părțile, umplute în parte de frustrare și letargie instituțională, de dezamăgire și mânie în măsura în care aceste instituții ne-au dezamăgit.

Așa cum au observat sociologii, cu siguranță că, în vremuri de criză, de dislocare și dezorientare, se ridică liderii charismatici: lor le aparține o devoțiune născută din suferință. În măsura în care Biserica instituțională nu reușește să răspundă efectiv la strigătele lumii aflate în suferință, pericolul subcombării în fața farmecelor liderilor și mișcărilor charismatice rămâne mare.

Această criză este însă o oportunitate pentru noi să regândim natura autorității ecleziale, astfel încât să reflecte mai îndeaproape spiritul Evangheliei. Hans Urs von Balthasar, un pionier al studiilor moderne despre Sfântul Maxim, a contrastat două modele opuse ale autorității în Biserică. Este vorba de modelul instituțional, petrin, care este motivat de acapararea de putere; și modelul marial al auto-golirii, al smereniei și al renunțării la putere.⁴⁶ O Biserică marială ar fi Biserica Noii Eve, prin care Cuvântul lui Dumnezeu a devenit trup, modelând astfel activitatea întrupării divine, taina consubstanțialității care are loc în viața credincioșilor.

De asemenea, pare a fi imperativă recuperarea puterii eliberatoare a apofaticului, pentru că doar aceasta deschide structurile finite spre orizontul infinitului. În negarea sa față de idolii eclesiastici – fie că ei sunt instituționali sau charismatici –, eclesiologia apofatică asigură posibilitatea unei relații autentice cu Dumnezeu; înlătură orice fel de obstacole care amenință să altereze această relație; redă suprafața opacă a lumii transparentă slavei lui Dumnezeu; ne eliberează de atașamentul nostru de aparența superficială a lucrurilor și ne conduce spre profunzimea lor.

Fără o eclesiologie apofatică, Biserica își pierde caracterul ei iconic; încetează să mai funcționeze ca un schimb reciproc între creat și necreat, și devine în schimb un sistem închis, auto-referențial. Pe de o parte, Biserica drept icoană ne plasează într-o relație dătătoare de viață, dialogică cu Hristos; ne cheamă la și ne împuternicește cu un nou mod de viziune, făcându-ne capabili să ne vedem viețile noastre ca un eveniment în desfășurare a comuniunii cu Dumnezeu.

⁴⁶ Vezi Hans Urs von Balthasar, *Mary for Today*, trad. de Robert Nowell (San Francisco: Ignatius Press, 1988); și Francesca Murphy, „Immaculate Mary: The Ecclesial Mariology of Hans Urs von Balthasar”, în Sarah Jane Boss, ed., *Mary: The Complete Resource* (London and New York: Continuum, 2007), 300-13.

Așa cum a demonstrat Loudovikos, conceptul de consubstanțialitate se află în centrul eclesiologiei lui Maxim, furnizând baza ontologică fără de care Biserica nu este altceva decât o simplă organizație umană sau socială. Pentru ca Biserica să rămână catolică, înseamnă că este chemată să participe la activitatea lui Dumnezeu prin ridicarea creației la nivelul consubstanțialității în Hristos, astfel încât Biserica să devină locul și manifestarea consubstanțialității care nu este cu nimic mai prejos decât viața lui Dumnezeu, modul vieții divine, oferită în mod liber ființelor umane. Fără aceasta, noi rămânem doar indivizi izolați, fiecare mergând pe calea sa, nesiguri de cum anume putem să umplem golul dintre noi. În afară de aspectele ei strict teologice și eclesiologice, consubstanțialitatea împlinește nevoile umane cele mai adânci pentru conectare și nevoia noastră de a ne reconcilia și de a uni toate lucrurile care sunt separate. În acest sens, este o contrapondere mult-necesară pentru o lume sfâșiată de politici identitare, polarizări culturale și conflicte sociale și economice.

Așa cum am văzut, întreaga eclesiologie a Sf. Maxim este eshatologică. Dacă o eclesiologie apofatică ne eliberează de constrângerile unui sistem închis, eshatologia ne oferă o direcție și un scop. În acest sens, eshatologia nu se referă simplu doar la „sfârșitul lumii”, ci la realizarea concretă a direcției fundamentale a existenței în Hristos, care este întotdeauna sacrificială, kenotică, pentru alții. Eshatologia poate să provoace și să transforme sensul nostru de autonomie și auto-suficiență. Subestimează speranțele false ale viziunilor seculare asupra lumii; expune lipsa de spirit a ambiției noastre de auto-realizare în această lume. Aceasta nu este o scuză să evităm lumea, ci dimpotrivă, face posibilă o participare la eforturile lumii care sunt sobre și realiste, de vreme ce ne permite să trăim și să muncim cu o speranță autentică, liberi de iluzii.

*

La final, un cuvânt despre punțile de legătură. Ființa umană este o creatură de conexiune care simte nevoia să intre în legătură, să se reconcilieze și să pună lucruri în legătură. Metafora majoră pentru aceasta este puntea de legătură care sugerează coexistența – sau cel puțin posibilitatea sau promisiunea coexistenței – între lucruri care sunt separate. Folosim însă prea ușor această metaforă? O testăm pentru a vedea cât de multă greutate poate să suporte sau ce fel de trafic poate să suporte puntea (podul) noastră de legătură?

Cu siguranță că podurile nu există singure. Ele stau întotdeauna în legătură cu un drum mai lung și întotdeauna situat la o cotitură, acea parte dificilă și periculoasă a respectivei căi. Un pod este un loc de trecere, nu un loc pentru repaus. Nimeni nu trăiește pe un pod. Dacă recunoaștem că podul este un loc neconfortabil pentru a locui, atunci recunoaștem și dificultățile existenței între sau într-un punct de întâlnire între culturi. Încercări de a trece peste astfel de poduri sunt întotdeauna pline de pericol, așa cum demonstrează viețile papei Martin și cea a Sf. Maxim.

În același timp, podul leagă două entități diferite, subliniază și face vizibil specificul fiecăreia. Ceea ce un pod conectează nu se adună de fapt niciodată, iar o conexiune realizată de către un pod nu elimină și nici nu înlocuiește identitățile separate. Probabil că dacă vedem podul (puntea de legătură) atât ca un conector și ca un separator, probabil că această imagine reflectă mai bine relația complicată dintre Est și Vest.⁴⁷ Suntem conectați cu ajutorul a numeroase punți ale tradițiilor împărtășite, dar și de o istorie a separării și înțelegerilor greșite.

Vor fi podurile pe care le construim legături reconciliatoare și reconstructive între noi sau vor fi doar gesturi goale, un pod care nu duce nicăieri? Nu este doar sarcina unei teologii autentice sau a ecumenismului a aduna și reintegra fragmentele unei lumi divizate, ci este un fel de eveniment euharistic. În bine cunoscuta imagine din *Didahia*, o punte de legătură autentică este o „adunare a ceea ce a fost risipit” și unificarea elementelor lor în una „așa cum grâul care a fost risipit peste dealuri este adunat și transformat în pâine”. Numai atunci, așa cum spune Sf. Maxim, „Hristos Însuși ne ia de mână și ne conduce spre locul din minunatul Său cort, în însăși casa Domnului; iar El ne va socoti vrednici să atingem locul inefabil al prăznuirii și cântării cu vocile tăcute ale rațiunii, lăudând tainele Sale nespuse”.⁴⁸

⁴⁷ Pentru aceste idei sunt dator lui Martin Heidegger, „Building, Dwelling, Thinking” (1951), citat în Neil Leach, ed., *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* (London and New York: Routledge, 1997), 104-105.

⁴⁸ *Responses to Thalassios* 48.2, trad. Maximos Conostas, *Maximos the Confessor: Responses to the Questions of Thalassios* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018), 268.