



af fader Evangelos Mageiras

DE HESYCHASTISKE FEJDER I DET 14. ÅRHUNDREDE

af fader Evangelos Mageiras

DE HESYCHASTISKE FEJDER I DET 14. ÅRHUNDREDE

*På dansk ved - Redigeret af
Sotirios Souliotis*

ATHEN 2020

Genoptryk, sprogredigering, oversættelse af bogen til ethvert sprog og dens udgivelse er gratis.

De hesychastiske fejder i det 14. århundrede er oversat fra græsk af Sotirios Souliotis efter *Οι ησυχαστικές έριδες του 14^{ου} αιώνα*.

Redigering: Sotirios Souliotis

Copyright © f. Evangelos Mageiras (forfatter-forlægger)

Forfatterens og forlagets adresse: Skt. Nikolaj Kirke, 22028 Liodora, Arkadien, Grækenland

ISBN: 978-618-84452-2-2

Omslagsbillede: Kejseren Johannes 6. Kantakuzenus blandt fædrene af synoden af 1351 i Konstantinopel (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 5v).

OVERSÆTTERENS FORORD

Efter at have oversat mange, især litterære, men også andre værker fra dansk, norsk og svensk til græsk, såvel som andre fra græsk til dansk, er det en stor udfordring at oversætte til dansk en bog af kirkevidenskabeligt indhold, eftersom det er den første af slagsen, som jeg oversætter.

Derudover bliver jeg begejstret med tanken om, at et græsk ortodoks faglitterært værk eksisterer på dansk, et sprog som udtrykker en fuldstændig anderledes dogme og mentalitet. Tilsyneladende er der også flere, dog tror jeg ikke, der er mange, derfor er oversættelsen af sådan et værk en særlig ære for mig.

Som jeg altid mente, har oversættelsen en værd, sålænge den forbinder forskellige verdensopfattelser, religioner, dogmer m.m., med henblik på den frugtbare dialog, forsøget at forstå den andens holdninger og til sidst dragningen af en konstruktiv konklusion, der, om ikke andet, vil fremme kommunikationen mellem de to sprog og de to parter, uden at de sidstnævnte nødvendigvis bliver enige. På denne måde er jeg endnu mere glad for, at den del af den religiøse tænkning af mit ene hjemland, Grækenland, får mulighed til at blive udtrykt i sproget af mit andet hjemland, Danmark.

Fader Evangelos Mageiras' værk „De hesychastiske fejder i det 14. århundrede“, handler om en periode, hvor udviklingen gjorde skismaet mellem de to kirker, den ortodokse og den romersk-katolske,

definitiv. Med analysen af den ortodokse kirkes holdning på et sprog, som i bund og grund tilhører den vestlige indflydelsessfære, tror jeg at værket bidrager til forsøget på at fremme forståelsen og eventuelt også forsonligheden mellem to en gang modstridende holdninger til at betragte den samme religion på.

Sotirios Souliotis
oversætter

FORORD

I tidsperioden mellem det 9. århundrede til begyndelsen af det 13. århundrede udviklede de politiske, kulturelle og teologiske forskelle, der eksisterede mellem det østlige og det vestlige Romerrige, sig til en uoverstigelig kløft. De to verdener fjernede sig fra hinanden på ethvert niveau¹.

Dog fandt nådeskuddet for forholdet mellem de to verdener sted i året 1204. Efter Konstantinopels fald til korsfarerne dette år og kejserrigets opsplitning blev det politiske, kulturelle og teologiske skisma endegyldigt², eftersom gennemsnitsborgeren indså at Vesten var hans værste fjende. Sålænge de vestlige magters herredømme over territorier af det østromerske kejserrige forlængedes, blev det simple folks had mod Vesten totalt³.

¹ Meget kendetegnende for denne begivenhed er munken Barlaams (som senere konverterede til romersk-katolicisme) tale til paven i Avignon i 1399, hvor han hævdede, at grunden til folket var imod de to kirkers forening ikke så meget var dogmeforskellene, men hadet til Vesten, som udsatte dem for utallige plager: „Den sandhed skal I også høre: Grækernes hjerter bliver splittet fra jeres ikke så meget af dogmernes forskelle, men af hadet som tændtes i grækernes hjerter mod latinerne på grund af de store og mange ulykker, grækerne fra tid til anden blev og stadig bliver udsat for af latinerne... Som jeg allerede har nævnt, stort had har trængt sig ind i grækernes sjæle mod latinerne, på grund af de mange plager, de blev udsat for af dem. Hvis dette had ikke først bliver trukket ud af dem, bliver der ingen, der vil kunne overbevise grækerne om at forene sig med jer“ („scitote et hoc vere, quia non tantum differentia dogmatum separat corda Graecorum a vobis, quantum odium, quod intravit in animos eorum contra Latinos ex multis et magnis malis, quae per diversa tempora passi sunt Graeci a Latinis et adhuc patiuntur per singulos dies... Quod ergo jam dixi magnum odium, intravit in animas Graecorum contra Latinos ex multis malis, quae passi sunt ab eis; quod

Disse følelser fra byzantinerne kommer klart til udtryk i brevet af Konstantinopels patriark Athanasius til kejser Andronikusⁱ, da kejserens tolvårige søn Theodor skulle rejse til markisen af Montferratⁱⁱ, for at efterfølge sin onkel, der døde uden at efterlade sig børn.

„Hvem vil kunne garantere“, skriver patriarken, „at han vil kunne bevare sin tro intakt i så ung en alder og i et fremmed land, beboet af barbarer (udlændinge), af et yderst hovmodigt folk, som fuldstændigt har mistet sin fornuft?“ⁱⁱⁱ.

Tiden, hvorunder byzantinerne mente, at deres stats rødder lå i Rom⁴ –og derfor tilhørte det østlige og det vestlige Europas territorier det éne og alene Romerriget– lå meget langt tilbage. Vesten var blevet et „fremmed land“, og dets beboere betragtedes ikke mere som romere, men som „barbarer“, oven i købet med en anderledes tro^{iv}.

Så selv om situationen der var opstået i det 14. århundrede forpligtede kejserne til at stræbe efter forening af de to kirker, for at de kunne alliere sig med de vestlige magter i deres kamp mod tyrkerne⁵, forblev præsteskabets og folkets allerstørste flertal ueftergivelig, hvad deres tro og traditioner angik, og modsatte sig ihærdigt ethvert forsøg på de to kirkers forening⁶. Denne kendsgerning gjorde forhandlingerne meget langsomme og, som det

odium nisi prius ejiciatur, nemo poterit docere Graecos vestram unionem“ (Barlaami de Seminaria, *Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo*, PG 151, 1336B-C)}.

ⁱ Andronikus 2. Palæolog (1259-1332).

ⁱⁱ Montferrat (Mons Ferratus) var et område ved Italiens vestlige Alper, nord for Genova, tæt på Torino.

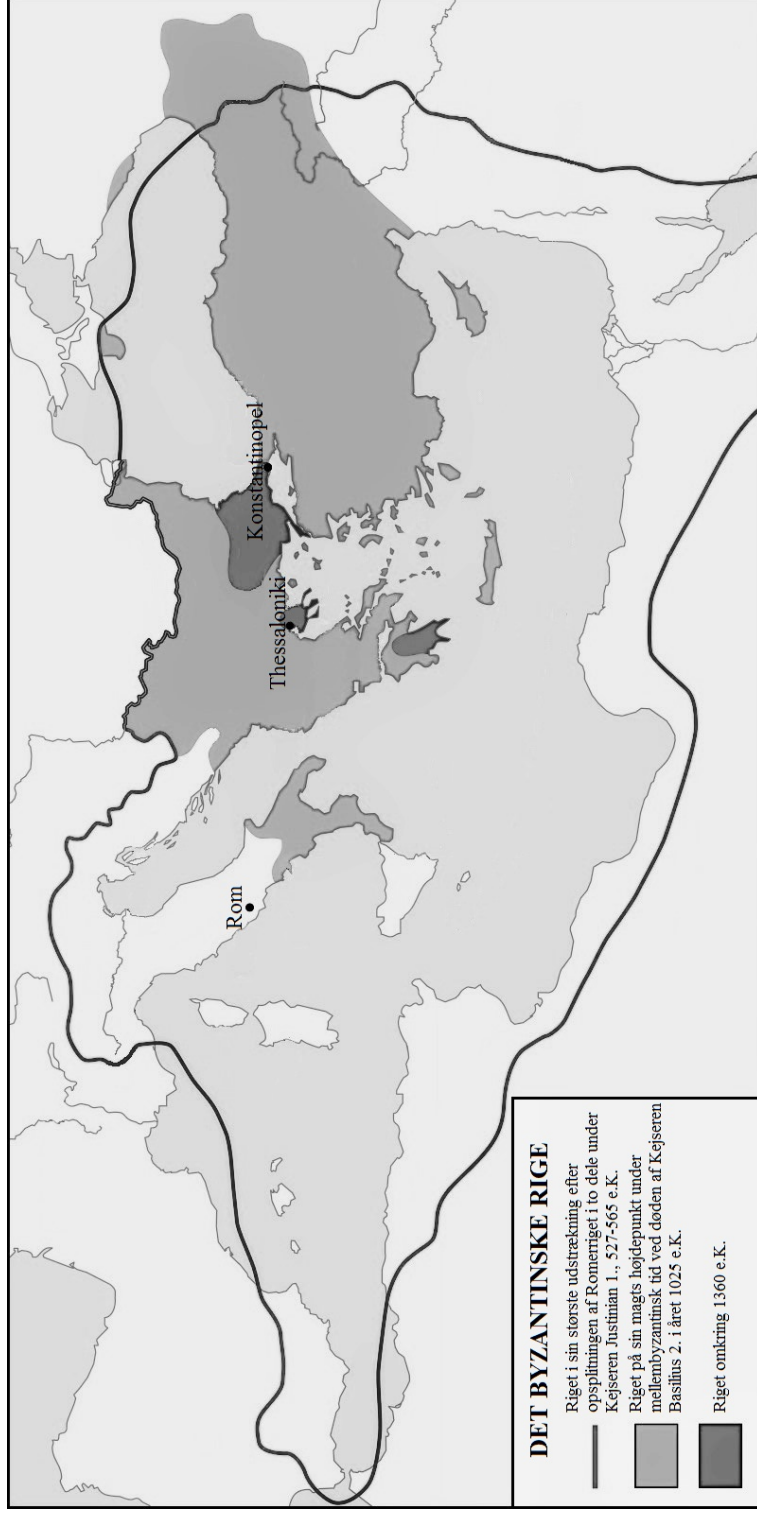
ⁱⁱⁱ «Τίς γὰρ ὁ ἐγγύας δοῦναι θαρρῶν περὶ τοῦ ῥηθέντος, εἰ κἂν τηρήσῃ τὴν πίστιν ἀμώμητον ἐν τοιαύτῃ νεότητι καὶ ἀλλοδαπεῖ γῇ βαρβάροις κατοικουμένη καὶ ἔθνῳ κατάκρως ὑπερηφάνῳ καὶ ἀπονενομημένῳ τὰ μέγιστα;» (A.-M. M. Talbot, 1975, 84, linie 43-46).

^{iv} Et lignende brev blev også sendt tyve årefter af pave Johannes 22., da Johanna af Savoyen skulle bestige den byzantinske trone ved siden af sin mand, Andronikus 3. (M. Hinterberger, 2004, s. 16).

korrekt blev konstateret, „lumske forsøg til gensidigt bedrag af begge parter“⁷.

Den generelle modvilje over for alt, hvad der var vestligt, og ihærdigheden for ønsket om bevaring af den ortodokse tradition, hvorunder de hesychastiske fejder af det 14. århundrede fandt sted, var afgørende for fejdernes udvikling.

Efter Konstantinopels fald til korsfarerne og kejserrigets opsplittning blev det politiske, kulturelle og teologiske skisma endegyldigt.



INDLEDNING

I denne undersøgelse vil vi beskæftige os med de hesychastiske fejder under det 14. århundrede. Efter at have nævnt den tidligere hesychastiske og teologiske tradition, analysen af grundene, som førte til differentieringen af østlig og vestlig teologisk tænkning, såvel som præsentationen af hesychasternes og antihesychasternes lære, vil vi forsøge at vise, at denne konflikt havde en kulturel og teologisk baggrund. I fejdens hovedpersoners hoved blev det til et sammenstød mellem Vestens ånd (med rationalisme som hovedpunkt) og den traditionele ortodoksi, som kæmpede for at forblive tro mod Biblens og kirkefædrenes ånd.

Betydningen af hesychasternes sejr for udviklingen af selvbevidstheden af det osmanniske riges kristne og for bevarelsen af deres ortodokse identitet under de følgende hårde år efter fejderne, var enorm.



Skt. Gregor Palamas
(Kapel „Agioli Anargyroi“, Vatopedi-Kloster, Athos)

KORT BIOGRAFI OM SKT. GREGOR PALAMAS

Skt. Gregor Palamas (1296-1359) stammede fra en adelsfamilie i Lilleasien. Han blev født i Konstantinopel i 1296. Han mistede sin far som 7-årig, men fortsatte sine studier på kongehusets bevilling. Han læste på universitetet i Konstantinopel og havde udmærket sig i læren om Aristoteles' filosofi. Alligevel, fordi han forlod Konstantinopel meget tidligt, kunne han næppe være nået meget længere end til den „encykliske dannelse“, som enhver byzantiner skulle afslutte for at få en stilling i de dannede kredse, og han kunne derfor heller ikke fortsætte sine studier i teologi og filosofi.

Som tyveårig valgte han derfor munkelivet. Han blev asket på bjerget Papikion (som befandt sig mellem Makedonien og Thrakien), på Athosbjerget og i Veroia. I året 1326 blev han ordineret til præst. 1347 blev han valgt til biskop i Thessaloniki.

I begyndelsen af 1354, mens han var på vej til Konstantinopel på et skib, blev Sankt Gregor Palamas taget til fange af tyrkere og blev ført til Lilleasien. Til sidst blev han befriet i foråret 1355, mod udbetalingen af et klækkeligt beløb i løsepenge –åbenbart af serberne.

Han døde af svær sygdom den 14. november 1359. Folket havde allerede æret ham som hellig, inden hans officielle kanonisering i synoden af 1368⁸.

Sankt Gregor Palamas kom i frontal konflikt med de ortodokse teologer, som på dette tidspunkt var blevet påvirket af den vestlige teologiske tænkning.

I sit forsøg på at forsvare fædrenes lære mod angrebet udviklede han og systematiserede den ortodokse teologi. Idet han bekæmpede absolutiseringen af den guddommelige essens og filosofiens introduktion som en nødvendig forudsætning for at kende Gud, byggede han på skellet mellem den uopnåelige guddommelige essens og de opnåelige handlinger (som stammer fra den guddommelige essens) og fremhævede kendskab til Gud ikke som resultat af fornuftens mentale proces, men som en personlig opnåelses begivenhed i selveste den Treenige Gud (ved at deltage i de uskabelige guddommelige handlinger kommer vi i personlig kontakt med Gud, eftersom Gud ikke er en upersonlig essens, men et fællesskab af personer).

Sankt Gregor Palamas kom i frontal konflikt med de ortodokse teologer, som på dette tidspunkt var blevet påvirket af den vestlige teologiske tænkning.

HESYCHASMENS HISTORISKE FREMGANG

Hesychasmens bevægelse kom ikke ud af den blå luft i det 14. århundrede. Dens rødder går tilbage til det 4. århundrede, dvs. i begyndelsen af klostervæsenet⁹.

Allerede i det 4. århundrede var anakoretismen antaget af Skt. Antonius (251-356), der, ifølge sin biografi, Skt. Athanasius, var klosterbevægelsens stifter og blev til et forbillede for alle de efterfølgende anakoreterⁱ. Munkefællesskabets frembrud med Skt. Pachomius (292-348) forhindrede ikke videreudviklingen af eremitismen og sameksistensen af munkefællesskaber og anakoreter¹⁰.

I slutningen af det 4. århundrede blev den hesychastiske åndelighed meget påvirket af en ukendt forfatters værker, der brugte øgenavnet „Makarius fra Egypten“. Den menneskelige bevidstheds og det guddommelige nærværs midtpunkt hos mennesket er, ifølge disse tekster, ikke i sindet, men i hjertet. For Pseudo-Makarius var bønnens formål ikke sindets dematerialisering, men hele menneskets forvandling¹¹.

På Sinai-halvøen, efter Skta. Kathrines klostres stiftelse af Justinian (527), udviklede en åndelighed sig, med udstråling over hele den ortodokse verden. Midtpunktet i denne åndelighed var

ⁱ I en kirke, som var lykkelig på grund af kejserens beskyttelse besluttede anakoreterne sig for at redde idealet for kirkens fællesskab, et ideal som kirken skulle bevare. Den nye ting var nemlig ikke klostervæsenet, men den nye „kirkelige“ bevidsthed og livet af kirkefædrene og af den store masse af de konverterede nykristne (J. Meyendorff, 1989, s. 19).

påberåbelsen af Jesu Kristi navn¹².

Den uafbrudte „tænkende bøn“ sættes under den tid også af Evagrius (6. årh.) i midten af det hesychastiske eremitliv¹³.

Jesusbønnen fik til sidst form af en konstant påberåbelse af en kort sætning, som „Herre Jesus Kristus, Guds søn, forbarm dig over mig synderen“^{i 14}. Med tiden blev der en særlig psykosomatisk bedemetode, der forbinder påberåbelsen af Jesu Kristi navn med åndedrætsfunktionen¹⁵. Johannes Klimakus (525-606), der var abbed i Sinaiklostret, nævner karakteristisk: „Må Jesu erindring forenes med dit åndedræt og da vil du kende stilhedens fordel“ⁱⁱ.

En stor læremester af Jesusbønnen var også Diadochus af Photiki (5. årh.), der, ligesom Johannes Klimakus, bevarede den hesychastiske tradition i umiddelbar forbindelse med Den Hellige Bibel og kirkefædrenes tænkning¹⁶.

Det måske ældste værk, der beskriver den hesychastiske bedemetode var en afhandling med titlen „Metoden af den hellige opmærksomhed og bøn eller om de tre måder at bede på“, som tilskrives Simeon den Nye Teologen (949-1022), men i virkeligheden er det et nyere værk, som måske ligefrem stammer fra det 12. århundrede¹⁷.

Den vigtigste lærer af den tænkende bøn under denne senbyzantinske periode var Gregor af Sinai (1255-1347). Åndelivets formål er, ifølge Gregor af Sinai, Helligåndens nådes åbenbaring. Den korteste vej til opnåelsen af dette formål er den metodiske påberåbelse af Jesus Kristus¹⁸. Hans lære blev godt modtaget i de byzantinske provinser og især på Athos Bjerget¹⁹.

I slutningen af det 13. årh. foreslår nogle skriftlige „metoder“ af Jesusbønnen en åndedræts teknik, der vil blive brugt af munkene

ⁱ Som denne bønns oprindelige form kan betragtes „Kyrie, eleison (Herre, forbarm dig)“, som bliver brugt allerede siden 4. årh. (V. Christoforidis, 1993, s. 14).

ⁱⁱ «Ὁ Ἰησοῦς μνήμη ἐνώθῃτω τῇ πνοῇ σου καὶ τότε γνώσῃ ἡσυχίας ὠφέλειαν» (Johannes af Sinai, *Klimaks* 27, PG 88, 1112C).

over en meget bred skala²⁰.

Ud fra dette korte tilbageblik indser vi, at hesychasmen ikke er andet end fortsættelsen af det oprindelige klostervæsen, blot med den forskel, at der med tiden havde en hjælpemetode også trængt ind i munketraditionen, for opnåelsen af det oprindelige mål, dvs. kommunikationen med Helligånden og guddommeliggørelsen²¹. Samtidig med munkefællesskabslivet havde der altid været anakoreternes indre stilhed. Disse to udgaver af klostervæsen supplerede hinanden uden nogen form for modsætning²².

Skt. Gregor Palamas insisterer ikke på metoden om den tænkende bøn, han beskæftiger sig heller ikke med dens beskrivelse. Først og fremmest accepterer han ikke, at metoden udgør en mekanisk måde for at opnå Guds nåde. Det, som han insisterer på, for at tilbagevise Barlaams anklager, er metodens høje alder, som han fører tilbage på Johannes Klimakus og Makarius af Egypten, såvel som denne metodes teologiske og psykologiske grundlæggelse²³.

Det er sandt at den tænkende bøns metode udgør en tidløs form af bøn i klosterlivet, en særlig måde at kommunikere med Gud på, som, ved at begynde fra den tidlige kristne anakoretisme, udviklede sig uafbrudt gennem århundrederne til det kristne kloster- og munkeliv. I Skt. Gregor Palamas levetid nåede den et højdepunkt, der hverken blev betvivlet eller overgået senere²⁴.

<i>Samtidig med munkefællesskabslivet havde der altid været anakoreternes indre stilhed.</i>



Thomas Aquinas, skolasticismens vigtigste repræsentant
(Benozzo Gozzoli, Musée du Louvre, Paris, INV 104)

HISTORISK TILBAGEBLIK PÅ DE HESYCHASTISKE FEJDER

Den første fase (1336-1341)

Den oprindelige konflikt mellem Barlaamⁱ og Sankt Gregor Palamas var af ren teologisk karakter²⁵. Barlaams kontakter med den vestlige tænkning og hans indlemmelse i det „humanistiske“ klima skubbede ham ikke bare ud til begejstret opbakning til Aristoteles og neoplatonikerne, men også til deres ophøjelse til den kristne tænknings væsentlige kriterier og til en betingelse for det rigtige kendskab til Gud²⁶. Tværtimod troede Skt. Gregor Palamas at dialektik ikke kunne udforske det uskabelige, men kun det skabelige²⁷. Hvad den oldgræske filosofiske tradition angik, skulle denne gendannes helt fra bunden af

ⁱ Barlaam (1290-1348) blev født i Seminara i Calabrien omkring 1290. Han var af græsk afstamning og uddannelse, munk og filosof, påvirket af den italienske renæssances ånd. I sit ønske at uddybe i Aristoteles' og Platons filosofi, rejste han til Arta (1326), kom til Thessaloniki og endte i Konstantinopel (1330). Johannes Kantakuzenus, som den klassiske litteraturs beskytter, tilbød ham en lærestol i filosofi på universitetet i Konstantinopel. Men snart kom Barlaam i konflikt med de andre byzantinske filosoffer, fordi han opførte sig hovmodigt over for dem. Under en offentlig dialog han havde med filosofen Nikeforus Gregoras led Barlaam et knusende nederlag, da de græske intellektuelles kreds ikke var familiær i Barlaams argumentation, som var baseret på refleksion og den vestlige skolasticisme. Udmyget rejste han fra Konstantinopel og bosatte sig i Thessaloniki, hvor han stiftede sin egen skole. Efter fordømmelsen af hans teologiske holdninger i synoden af 10. juni 1341 rejste han til Italien. Der konverterede han til romersk-katolicismen og til sidst blev han ordinæret til bisp af Ieraks (Gerace) af pave Klemens 6. (V. Radunovic, 1998, 1999, s. 36. P. K. Christou, 2003, s. 58-59).

og kun sådan –fornyet, „genopstået“– integreres i kirkens tradition²⁸.

Snart begyndte Barlaam at anklage hesychasterne som kættere. Han satte sig imod hesychasternes holdning om at kroppen kunne og skulle deltage i den tænkende bøn²⁹ og betragtede Tabors lys som forgængeligt og begrænset symbol for guddommelighed, eftersom –ifølge ham– det ville være Guds essens, hvis det var uskabeligt³⁰. Ligeledes anklagede han Skt. Gregor Palamas for at indføre to guder ved at skelne Guds essens fra Guds energi³¹.

Kejser Andronikus 3.ⁱ bad om indkaldelse til synode. Da han så, at konflikten blev meget omfattende og at de to involverede (Barlaam for at få Gregor Palamas dømt som kætter og Palamas for at få anklagen tilbagevist), blev han nødt til at give tilladelsen til synodens indkaldelse³².

Synoden blev indkaldt den 10. juni 1341, og den begrænsede sig ikke bare i at fordømme Barlaam, men den anerkendte også skellet mellem essens og energi hos Gud som grundlag for kommunikationen med Gud og menneskets ontologiske guddommeliggørelse³³.

Barlaam, indså at han ikke havde nogle chancer for at vinde, og tog til Italien. Der konverterede han til romersk-katolicismen og til sidst blev han ordineret til bisp af Ieraks (Gerace) af pave Klemens 6.³⁴.

Barlaams flugt til Italien fik ikke fejden til at slutte, eftersom han havde fået mange venner og disciple under sit ophold i Byzans. Barlaams plads i kredsen, der var blevet dannet, blev nu indtaget af Gregor Akindynusⁱⁱ³⁵.

ⁱ Andronikus 3. Palæolog (1297-1341).

ⁱⁱ Gregor Akindynus (1300-1348) stammede fra Prilep i Nordmakedonien og var af bulgarsk afstamning. Oprindeligt læste han i sin hjemegn og fortsatte sine studier i Thessaloniki. Der fulgte han Barlaams lære, men samtidigt nærede han stor respekt for Skt. Gregor Palamas som person og organiserede hans forsvar under synoden i juni 1341. Med hensyn til de hesychastiske munkes praksis var han ikke i konflikt med dem, ikke fordi han accepterede den, men fordi han

Gregor Akindynus, et moderat menneske, følte, at Skt. Gregor Palamas forrådte ham, da de inden synoden var blevet enige om ikke at berøre det teologiske problem af skellet mellem essens og energi i Guds væren. Derfor kastede han sig ud i en kamp, som han ikke ønskede, ved at anfægte at synoden havde udtalt sig om det omstridte teologiske emne³⁶.

Denne anfægtelse nødvendiggjorde indkaldelsen af en ny synode i august 1341, som fordømte Barlaam og hans ligesindede³⁷.

Fejden ville have været afsluttet med beslutningen af synoden i august 1341 og Barlaams endegyldige fordømmelse, men historien ændrede tingenes gang³⁸.

Den anden fase (1341-1347)

Kejser Andronikus 3.'s død (15. juni 1341) blev efterfulgt af en kaotisk situation. Patriarken Johannes Kalekas, med opbakningen fra storhertugⁱ Alexius Apokaukus, udnyttede den kendsgerning, at den mindreårige kronprins' ordinære værge, Johannes Kantakuzenusⁱⁱ, var væk i et felttog, og overtalte kongemoderen Annaⁱⁱⁱ til at de i fællesskab skred frem til afsættelsen af Johannes Kantakuzenus fra enhver statsmagt. Hæren accepterede imidlertid ikke denne beslutning og udnævnte Johannes Kantakuzenus til kejser³⁹.

Skt. Gregor Palamas stillede sig åbent på Johannes Kantakuzenus' side. Patriarken så Palamas som sin fjende og genfortolkede beslutningerne af synoderne fra 1341. Han hævdede, at hesychasterne kun fik ret med hensyn til Tabors lys og den

troede, at enhver kan følge hvilken som helst vej man vil i sin oplevelse af kirken (V. Christoforidis, 1993, s. 37. P. K. Christou, 2003, s. 61-62).

ⁱ Storhertug var et af de højeste embeder i Byzans. Han var leder af flåden. Titlen blev etableret af Alexius 1. Komnenus (1057-1118). I det 14. århundrede blev storhertugen ligeledes berettiget til at være formand for adelen og embedsfolk af Byzans, som premierminister og kejserens assistent.

ⁱⁱ Johannes 6. Kantakuzenus (1295-1383).

ⁱⁱⁱ Johanna (Anna) af Savoyen (1306-1365).

hesychastiske bedemetode, og ikke vedr. dogmens spørgsmål. Under gentagne synodiske møder lykkedes det ham at få Gregor Palamas' forfatterskab fordømt af synoden og i efteråret 1342 at få ham fængslet i Akataleptos' kloster, og i foråret 1343 i paladsets fængsel som politisk fange. Ligeledes fik han ham ekskommunikeret i november 1344 og placerede ekskommunikationens tekst sammen med akterne af en på dette tidspunkt afholdt synode⁴⁰.

I løbet af noget tid blev Johannes Kantakuzenus herre over situationen. Så forstod kongemoderen Anna, at hun ikke mere skulle bakke patriarken op. Samme dag, inden Kantakuzenus kom sejrende ind i Konstantinopel, indkaldte kongemoderen Anna en synode, som fordømte Gregor Akindynus og hans ligesindede, fritog Skt. Gregor Palamas og hans ligesindende og afsatte Johannes Kalekas⁴¹.

Efter forhandlinger blev Johannes Kantakuzenus og den mindreårige kronprins Johannes Palæologⁱ udnævnt til medkejsere og sådan fik den seksårige borgerkrig sin afslutning. Johannes Kalekas døde af sygdom i december 1347, og Gregor Akindynus døde i 1348⁴².

Den tredje fase (1347-1368)

Efter Johannes Kalekas' død blev ledelsen af kampen mod hesychasterne overtaget af Nikeforus Gregorasⁱⁱ. Fortsættelsen af

ⁱ Johannes 5. Palæolog (1332-1391).

ⁱⁱ Nikeforus Gregoras (1295-1360) stammede fra Herakleia Pontika og kom tidligt i kejserens tjeneste. Han underviste i filosofi i det nystiftede Chora-Kloster. Han var imod kirkernes forening, samt ven og tilhænger af Johannes Kantakuzenus, selv under borgerkrigen. I 1349 tilbød Johannes Kantakuzenus ham patriarkens trone, på betingelse af, at han stoppede kampen mod hesychasmen. Men Gregoras nægtede at forlade sine holdninger. Konflikten mellem Nikeforus Gregoras og Gregor Palamas bliver af nogle ikke så meget tildrevet de alvorlige uenigheder om dogmen, men filosofiens sårede egoisme på grund af Skt. Gregor Palamas herskende position i det byzantinske samfund. Men ud over de eventuelle personlige grunde og selv om han i første omgang

konflikten nødvendiggjorde indkaldelsen af en ny synode den 28. maj 1351 af Johannes Kantakuzenus og patriarken Kallistus. Synoden gav ret til de hesychastiske teologiske holdninger om skellet af den guddommelige essens og den uskabelige guddommelige energi, samtidig bandlyste den Barlaam, Akindynus og alle deres ligesindede⁴³. Nikeforus Gregoras blev sat i arrest i Chora-Klosteret, hvor han var munk⁴⁴. Da han senere blev befriet, havde han allerede mistet sin indflydelse⁴⁵.

Triumfen af Palamas' teologi i synoden af 1351 bragte de hesychastiske fejder til deres egentlige afslutning. En genoplivning af spørgsmålet blev fremkaldt af nogle teologer, der var kommet i kontakt med Vestens skolastiske teologi, ligesom Demetrius Kydonisⁱ, der betragtes som den officielle talsmand for den skolastiske teologi i Byzans⁴⁶.

giver indtryk af at være kommet i fejden ved en fejltagelse, er det en kendsgerning, at Nikeforus Gregoras havde de samme skolastiske forudsætninger og opfattelser som de andre antihesychaster (V. Christoforidis, 1993, s. 83. P. K. Christou, 2003, s. 63, 65. V. Radunovic, 1998, 1999, s. 75. Gr. Papamichail, 1910, s. 392ff. D. Moschos, 1994, 2001, s. 252).

ⁱ Demetrius Kydonis (1324-1397), efterkommer af en adelsfamilie fra Thessaloniki, tjente som højtstående embedsmand i Johannes Kantakuzenus' palads. Han lærte latin fra en spansk dominikanermunk. I mangel på lærebøger gav læremesteren Kydonis en bog som eksempel på en latinsk tekst, hvor han kunne studere anvendelsen af de grammatiske regler. Den handlede om det berømte *Summa contra gentiles* af Thomas Aquinas. Aquinas' tanker havde påvirket Demetrius Kydonis så meget, at han besluttede sig for at oversætte bogen, så dens indhold også blev tilgængeligt for hans landsmænd. Så oversatte han hele *Summa contra gentiles*, en del af *Summa Theologiae* og andre værker af latinske teologer. Som minister under Johannes 5. Palæolog var han ekstrem tilhænger af kirkernes forening, og ledsagede kejseren i 1357 til Rom, hvor de begge to sluttede sig til den romersk-katolske kirke. Demetrius Kydonis dannede ikke bare en latinofil, men en latinsk fløj i Byzans, som mange fremtrædende medlemmer af det byzantinske samfund sluttede sig til, dog uden samtidig at have indflydelse på den jævne befolkning. Han døde i 1397 på Kreta som romersk-katolsk (M. Hinterberger, 2004, s. 20-24. P. K. Christou, 2003, s. 66-67).

En sidste uro på Athos Bjerget blev behandlet ved synoden i 1368, der med fordømmelsen af munken Prochorus Kydonisⁱ og med kanoniseringen af Gregor Palamas satte det endegyldige punktum for de hesychastiske fejder⁴⁷. De antihesychastiske holdninger blev nu begrænset kun blandt latinsindede⁴⁸.

Triumfen af Palamas' teologi i synoden af 1351 bragte de hesychastiske fejder til deres egentlige afslutning.

ⁱ Prochorus Kydonis (1335-1369), bror til Demetrius Kydonis, var fornyeren af den hesychastiske fejde under denne sidste periode. Han blev født i Thessaloniki og blev munk i Megisti Lavra-klosteret. Han supplerede oversættelsen af *Summa Theologiae* af Thomas Aquinas og oversatte værker af Augustin og Boethius. Med sit værk *Om essens og energi* kritiserede han hesychasterne meget heftigt på det teologiske område. Hans andre værker er: *Undersøgelse af misbrug af teksterne i bindet mod metropoliten af Efesos og mod Gregoras* og *Svar til de palamitiske Athosmunke*. I hans værker kan man nemt lægge mærke til at den vestlige teologis rationelle ånd havde fuldstændig behersket hans tænkning. Megisti Lavra-klosterets munke og bispem af Ierissos og Athos Bjerget bandlyste Prochorus og sendte et brev mod ham til patriarken Filotheus Kokkinos, der den 16. april 1368 indkaldte til synoden, som fordømte, afsatte og bandlyste Prochorus Kydonis (V. Christoforidis, 1993, s. 112, 117-118, 124-125. P. K. Christou, 2003, s. 68-69).

FEJDENS BAGGRUND

Essentialismen og de uskabelige handlingers teologi

I det 5. årh. finder det vestromerske riges opløsning sted, hvis territorier nu blev afskåret fra det østromerske rige. På kulturelt niveau har denne kendsgerning det latinske sprogs absolutte brug i den vestlige kristendoms dannelse til følge. Sammen med de politiske bånd bliver de svage kulturelle bånd blandt de østlige (græsktalende) og de vestlige (latintalende) kristne ligeledes opløst.

Fra de første århundreder blev de græske kirkefædre uddannet i store græske uddannelsescentre for retorik og filosofi. På den måde kunne de nemt bruge den græske filosofi og ændre den ubesværet, ved at vende den om og udråbe det før ontologisk ustabile begreb af personenⁱ til en stabil ontologisk kategori, for at fortolke den kristne teologi rigtigt.

Derimod var den latintalende-vestlige teologi ikke i stand til at foretage en drejning af den oldgræske essentialistiske tænkning (da den ikke besad den græske dannelse) og blev derfor spærret inde i prioriteten af essensen på bekostning af personen⁴⁹.

ⁱ Den oldgræske tænkning skaber en „yderst smuk verden“, dvs. en enighed og harmoni, og igen en stabil og uforanderlig verden i sin væsentlige struktur og sammensætning. Det uforudsete, friheden og alt hvad der truer denne harmoni, er forkasteligt, og hver andethed bliver betragtet som „ikke væren“, eftersom den ikke forbindes med det samme samlede væren. Under disse forudsætninger er personbegrebet ontologisk umuligt. Sjælen, der sikrer menneskets „væren“, bliver ikke konstant forbundet med det konkrete, „individuelle“ menneske. Umuligheden for sammensætningen af konstanthed og individualitet kendetegner næsten hele den oldgræske tænkning (I. Zizioulas, 2002, s. 75-77).

At den ortodokse tradition fordømte den vestlige essentialistiske optik bliver karakteristisk udtrykt af Skt. Gregor Palamas, da han, idet han tilbageviste antihesychasternes holdninger, siger: „Og da Gud åbenbarede sig for Moses, sagde han ikke: „jeg er essensen“, men: „jeg er den, der er“. For det er ikke den, der er, essensen tilhører, men det er essensen, der tilhører den der er, fordi, når nogen er, hele ens væsen bliver samlet inde i en selv“ⁱ. Det vil sige, at den værendes eksistensmåde ikke er sekundær med hensyn til dens essensⁱⁱ⁵⁰.

Skt. Gregor Palamas understreger, at der ikke findes essens isoleret fra eksistensen, ligesom der ikke findes eksistens uden essensⁱⁱⁱ⁵¹. Benægtelsen at gøre Gud udelukkende identisk med sin

ⁱ «Καὶ τῷ Μωϋσῇ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν “ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν”· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι» (Gregor Palamas, *Til forsvar for dem, der helligt ønsker roen* 3, 2, 12, 1988B, s. 666).

ⁱⁱ Iflg. Skt. Gregor Palamas og de græske kirkefædre i det hele taget eksisterer den fælles essens hos Gud ikke på forhånd, og bagefter kommer personerne frem. Således besidder personen ikke nogen sekundær position til fordel for essensen, og den sidstnævnte udgør heller ikke eksistensens oprindelige grund alene (St. Jagazoglou, 2006, s. 98-99).

ⁱⁱⁱ „Når vi siger menneskets hoved eller hjerte, hævder vi ikke, at mennesket kan være uden hoved eller hjerte, heller ikke når vi siger at i forbindelse med sindet findes der meningen og tanken, hævder vi, at sindet eksisterer uden dem, heller ikke hvis nogen nævner eksistenserne i forbindelse med essensen, hævder vedkommende at der er essens uden eksistens eller eksistens uden essens“ {«οὐ γὰρ ὅτε λέγομεν κεφαλὴν ἢ καρδίαν ἀνθρώπου χωρὶς κεφαλῆς καὶ καρδίας ἄνθρωπον εἶναι φαμεν, οὐδ’ ὅτε περὶ τὸν νοῦν εἶναι τὴν δόξαν καὶ τὴν διάνοιαν, εἶναι νοῦν λέγομεν χωρὶς αὐτῶν, οὐδ’ εἰ τὰς ὑποστάσεις περὶ τὴν οὐσίαν εἴποι τις, εἶναι λέγει χωρὶς ὑποστάσεως οὐσίαν ἢ χωρὶς οὐσίας ὑπόστασιν» (Gregor Palamas, *Til Johannes Gavras* 19, 1966B, s. 346)}. „Det er umuligt, at der findes eksistens uden essens og energi“ {«Υπόστασιν δὲ χωρὶς οὐσίας καὶ ἐνεργείας εἶναι ἀδύνατον» (Gregor Palamas, *Til Damian* 18, 1966A, s. 474)}. „Vi skelner mellem eksistensen og essensen og når vi diskuterer om den, præsenterer vi dens forskel fra denne, men det er ikke muligt at eksistensen kan være uden essens“ {«Καὶ τὴν ὑπόστασιν γὰρ τῆς οὐσίας διαιροῦμεν καὶ τὴν πρὸς ἐκείνην διαφορὰν ἐπιδείκνυμεν περὶ αὐτῆς διαλεγόμενοι τισιν, ἀλλ’ οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ὑπόστασιν χωρὶς οὐσίας» (Gregor Palamas, *Til Johannes Gavras* 30, 1966B, s. 358-359)}.

essens, fører ham fra skellet mellem essens og eksistenser til skellet mellem essens og handlinger i Guds eksistensⁱ⁵².

De uskabelige guddommelige handlinger kan blive forkyndt skabelsen personligt, for den guddommelige natur besiddes netop af de guddommelige personer⁵³.

På den måde har de uskabelige handlingers teologi (hvilke adskilles fra essensen, uden at bliver inddelt), personen som grundlag og udelukker hver essentialistisk opfattelse af dens undervurdering.

Skolasticisme og hesychastisk teologi

Opståelsen af den skolastiske teologi med Peter af Lombardiet (1100-1160) i det 12. århundrede forværede splittelsen mellem de to kirker. Den traditionelle teologi bliver vraget og der findes ikke længere noget fælles sprog mellem de to kirker. Som central figur i den skolastiske teologi udråbes Thomas Aquinas (1225-1274)⁵⁴.

Sankt Gregor Palamas, med sin lære om guddommelige handlinger og menneskets deltagelse i det uskabelige lys, om mystikliv og tankebøn, bekæmpede den vestlige skolasticisme⁵⁵.

Selve hesychasterne sejr bekræfter at de udtrykte kirkens lyslevende sindelag. Sådan forklarer man også kendsgerningen, at hesychasmen refererede ikke bare til en del af kirken (kirkefædrene eller asketerne) men til alle medlemmerne og niveauerne i hele kirkens legeme⁵⁶.

Konflikten mellem antihesychasterne og Gregor Palamas, der påtog sig opgaven at forsvare de, der „helligt ønskede roen“, havde kulturel og teologisk baggrund. Gennem fejdens hovedpersoner var der to kulturer, der bekæmpede hinanden: den vestlige ånd (med rationalismen som hovedelement) og den traditionelle ortodoksi, der

ⁱ „For Gud er tre ting: essens, energi, Treenighedens guddommelige eksistenser“ {«Τριῶν ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, Τριάδος ὑποστάσεων θεῶν» (Gregor Palamas, *Naturlige, teologiske, moralske og praktiske kapitler* 75, PG 150, 1173B)}.

kæmpede for at forblive tro mod De Hellige Skrifter og kirkefædrenes ånd. I fortrinet, som Barlaam og humanisterne (Gregor Akindynos, Nikeforus Gregoras o.a.) gav filosofien, gennemskuede Palamas faren for at forfalske den ortodokse tradition. Denne fremsynethed viste sig at være fuldstændig rigtig især i fejdens sidste fase med de latinofile teologers holdning. I deres kurmageri med den vestlige kultur og den skolastiske teologi (som gav den oldgræske filosofi en fremtrædende position), antog de skolasticismens rationalisme og de fleste sluttede sig til den vestlige, romersk-katolske kirke⁵⁷.

Gennem fejdens hovedpersoner var der to kulturer, der bekæmpede hinanden: den vestlige ånd og den traditionelle ortodoksi.

HESYCHASTERNES TEOLOGISKE GRUNDPRINCIPPER

Forhold mellem essens og energi

Skt. Gregor Palamas' lære om essens og energi udgør ikke en frugt af individuel filosofisk tænkning, men er fortsættelsen og sammenfatningen af den tidligere bibelske og kirkefaderlige tradition⁵⁸.

Allerede i Det Gamle Testamente skelner man mellem Guds „person“ og „bagvedgående“ⁱ. Mens Gud i det Nye Testamente betegnes som „den eneste udødelige“, betegnes han ganske vist som utilgængelig og ukendt for menneskeneⁱⁱ, men samtidig kommer han til en virkelig forbindelse med verden, ikke bare gennem skabelsen, hvori „Hans evige kraft og guddommelige identitet“ afsløresⁱⁱⁱ, men også gennem Hans „energi“, der får Jesu menneskelige natur til at genopstå^{iv}. Helligånden fremtræder også som „handlende“,

ⁱ 2 Mos 33, 13-23.

ⁱⁱ „Den eneste, der er udødelig, og bor i et utilgængeligt lys, som intet menneske har set eller kan se“ {«ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται» (1 Tim 6, 16)}.

ⁱⁱⁱ „Siden verden blev skabt, kommer Hans evige kraft og guddommelige identitet tydelig til syne, selv om de er usynlige, gennem værkerne med sindets øjne“ {«τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης» (Rom 1, 20)}.

^{iv} „I er blevet begravet sammen med Ham med dåben, hvorunder I sammen ligeledes er blevet genopstået, fordi I har troet på Guds energi, som fik Ham til at genopstå fra de døde“ {«συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνεγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν» (Kol 2, 12)}.

„energiførende“ og ifølge sin frie vilje uddelende disse gaver til kirkenⁱ.

Men skellet mellem essens og energi er kendt i den teologiske tænkning siden apologeterne⁵⁹. Athenagoras (2. årh.) skelner udtrykkelig Guds essens fra hans energiⁱⁱ. Theofilus af Antiochia (2. årh.), henviser i virkeligheden til dette skel, selv om han bruger forskellig terminologiⁱⁱⁱ. Dog udvikler skellet mellem Guds essens og energi sig allermest hos Irenæus (2.-begyndelse af 3. årh.), som dermed gendriver gnostikernes lære^{iv}. Den skabende og forudseende kraft udgør, ifølge Irenæus, grunden for alt det værende og opretter Guds energi^v.

ⁱ „Alle disse [gaverne] bliver handlet af selveste Helligånden og uddelt til hver især, som den vil“ {«πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται» (1 Kor 12, 11)}.

ⁱⁱ „Intet ægte lod de usmædet, hverken Guds essens, eller Hans kendskab eller Hans energi, eller alt, der kommer i rækkefølge og besegler fromhedens lære for os“ {«Οὐδὲν γὰρ τῶν ἀληθῶν οἱ τοιοῦτοι κατέλιπον ἀσυκοφάντητον, οὐ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, οὐ τὴν γνῶσιν, οὐ τὴν ἐνέργειαν, οὐ τὰ τούτοις ἐφεξῆς καθ’ εἰρμὸν ἐπόμενα, καὶ τὸν τῆς εὐσεβείας ἡμῶν ὑπογράφοντα λόγον» (Athenagoras, *Om de dødes genopstandelse* 1, PG 6, 976A)}.

ⁱⁱⁱ „Guds form er usigelig og uudtrykt og kan ikke ses af kødelige øjne. Han er uindholdelig i hæder, uforståelig i størrelse, ufattelig i højde, usammenlignelig i styrke, ujævnførlig i visdom, uefterlignelig i godhed, utænkkelig i velgørenhed. Hvis jeg kalder Ham lys, er det Hans værk, jeg kalder... Hvis jeg kalder Ham kraft, det er Hans magt jeg kalder. Hvis jeg kalder Ham styrke, det er Hans energi jeg kalder... Han kan ikke ses af menneskeøjne, men gennem Hans forsyn og værker kan Han blive set og forstået“ {«τὸ μὲν εἶδος τοῦ Θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. Δόξη γὰρ ἐστὶν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνη ἀμίμητος, καλοποιΐα ἀνεκδιήγητος. Εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω... ἰσχὺν ἐὰν εἶπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἶπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω... μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων· διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται» (Theofilus af Antiochia, *Til Autolykus* 1, 3-5, PG 6, 1028B-1032A)}.

^{iv} Irenæus af Lugdunum, *Undersøgelse og kuldkastelse af det falske kundskab* 3, 24, 1-2, PG 7, 966A-967B.

^v „Guds vilje og energi er den skabende og forudseende grund for hver tid, hvert

Skellet mellem essens og energi hos Gud findes også hos de aleksandrinske teologer Klemens (2.-begyndelsen af 3. årh.) og Origenes (slutning af 2.-3. årh.). Men de filosofiske indflydelser, som kendetegner deres teologi, bidrager til deres differentiering af den tidligere teologiske tænkning⁶⁰.

En milepæl for teologien om skellet mellem essens og energi udgjorde Athanasius den Store (4. årh.), som udviklede dette skels ontologiske betydning, så den Hellige Treenigheds personer tydeligt kunne adskilles fra essensen af værkerne, som denne –således– kun bliver forbundet gennem energien⁶¹.

Basilius den Store (4. årh.) kombinerede skellet mellem guddommelig essens og energier med skellet mellem guddommelig essens og eksistenser⁶². Den Hellige Treenigheds personer er forbundet, ifølge Basilius den Store, med hinanden efter essens, mens de mod verden efter energi⁶³.

Således bliver Guds absolutte transcendens bevaret hos de græske kirkefædre og samtidig fjernes faren for agnosticisme, eftersom Gud bliver kendt og forståelig. Og, mens Hans nåde er for Vesten transcendent, men skabelig, og står for begrebet, der tillader berettigelsen til at tilskrive os retlig, guddommeliggør Guds nåde og energi mennesket ontologisk for Østen, ved at gøre det til „ny skabelse“, dog altid „efter nåden“⁶⁴.

Som vi nævnte før, havde Sankt Gregor Palamas udviklet og organisatorisk systematiseret kirketraditionens gamle lære om skellet mellem den udeltagelige guddommelige essens og de deltagelige guddommelige handlinger⁶⁵.

Sankt Gregor Palamas' teologiske tænkning udspringer af den bibelske skabelsesopfattelse. Denne opfattelse har ideen om to

sted, hvert århundrede og hver natur“ {«Θέλησις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία» (Irenæus af Lugdunum, *Fragmenta deperditorum operum* 5, PG 7, 1232B)}.

fuldstændig forskellige naturer som følge: Guds uskabelige natur og verdens skabelige natur. Mellem Gud og skabelsen er der en ubrydelig ontologisk kløft, som udelukker deltageligheden mellem dem efter essens⁶⁶. Det teologiske princip, som Palamas forudsætter, er derfor, at Gud i alle omstændigheder forbliver fuldstændig transcendent med hensyn til sin essens⁶⁷.

Eksistens betyder imidlertid en energetisk manifestation, bevægelse og liv. En Gud, som ikke handler, eksisterer ikkeⁱ. Sådan bliver handlingerne ontologisk forbundet og kendetegner Guds essens, som udgør deres eksistenskildeⁱⁱ⁶⁸.

Handlingernes uskabelige karakter, med den stærke fremhævelse af deres personlige identitet, begunstiger ikke noget som helst panteismebegreb eller guddommelige udstrømninger, ifølge de neoplatoniske forbilleder, mens den forsikrer og garanterer menneskets metamorfose i Jesus Kristus og gennem det, også hele sabelsensⁱⁱⁱ⁶⁹.

Ifølge Sankt Gregor Palamas har deltagelsen i den guddommelige energi kristocentreret og mysteriecentreret grundlag. Ordet, den Hellige Treenigheds anden person, ved at antage menneskeheden i sit fylde, blev, med Hans legeme, til kilden og stedet

ⁱ „Hvad ingen energi har, handler ikke, og hvad ikke handler, eksisterer ikke“ {«Τὸ δὲ μὴ ἔχον ἐνέργειαν ἀνενέργητόν ἐστι, τὸ δὲ ἀνενέργητον καὶ ἀνύπαρκτον» („Synodebind 1351“, i: I. Karmiris, 1952, s. 322)}. Jf. Gregor Palamas, *Første Antirrhethiske til Akindynus* 1, 15, 1970A, s. 50. Ibid. 32, s. 62. Gregor Palamas, *Anden Antirrhethiske Til Akindynus* 2, 48, 1970B, s. 120. Gregor Palamas, 3. *Brev til Akindynus* 3, 1988A, s. 297. Gregor Palamas, *Til forsvar for dem, der helligt ønsker roen* 3, 1, 24, 1988B, s. 637.

ⁱⁱ Jf. „Det er umuligt at naturen eksisterer eller bliver kendt uden energi og handling“ {«οὔτε εἶναι οὔτε γινώσκεισθαι τὴν φύσιν δυνατόν ἐνεργείας δίχα» (Johannes Damaskenus, *Nøje udgave af den ortodokse tro* 3, 15 (59), 2009, s. 282)}.

ⁱⁱⁱ Iflg. Barlaam er Gud tværtimod identisk med sin essens, og eftersom der ikke findes mulighed for mennesket for at kommunikere med Guds essens, bliver „oplysningen“ nødvendigvis betragtet som en skabelig tilstand og er tilgængelig med englehierarkiernes mægling (J. Meyendorff, 1999, s. 239).

for guddommeliggørelsen. Jesu menneskelighed gennemtrænges af den guddommelige energi. Deltageligheden mellem guddommelighed og menneskelighed er ikke ensbetydende med forveksling af essenser eller naturer. Jesu Kristi „gudmenneskelige energi“ⁱ gennem Helligånden udgør den mest bestandige kilde til den personlige forening af den personlige Gud med den konkrete personlige skabning⁷⁰.

På denne måde bliver Jesu Kristi menneskelige natur i forhold til de guddommelige handlinger ikke begrænset til en formel rolle, men bliver kilden til det guddommelige lys og guddommeliggørelsen. Nadverdeltageligheden i Jesu guddommeliggjorte menneskelighed i form af brød og vin har netop den mening. Derfor tilbyder kirken, der blev stiftet på grundlaget af den mysteriecentrerede kommunion og livet i Jesus Kristus, deltagelsen i selve virkeligheden af det guddommelige liv⁷¹.

I Palamas' tænkning bliver det moralske liv ubrydeligt forbundet med personens begreb og synker ikke ind i en moralisme, der objektiviserer menneskets moralske oplevelser. Det adskiller derfor ikke menneskene alt efter deres gode og onde sider, men ser dem gennem deres lyst til at angre eller være væk fra Gud⁷².

Den sekulære dannelse

Barlaam –og sammen med ham middelalderens latinske teologiske tradition– forstod den verdslige kundskab som en forudsætning for Guds nåde. Ifølge de græske kirkefædres tradition var Guds begreb tværtimod utænkelig at være afhængigt af den

ⁱ Sankt Gregor Palamas taler også om „Jesu Kristi gudmenneskelige livsskabende energi“ {«τὴν θεανδρικήν τοῦ Χριστοῦ ζωοποιὸν ἐνέργειαν» (Gregor Palamas, 42. Tale, *Tredje Lukassøndags Evangelium*, PG 151, 532C)}, idet han vil vise, at, selv om hver natur bevarer i Jesu Kristi ansigt sine egne eksistensidiomer (både viljen og energien), blev Jesu menneskelige natur grundet sin forening med Hans guddommelige natur alligevel helliget og guddommeliggjort. Dvs., at i Guds Ords ansigt blev guddommens nåde til menneskehedens nåde (St. Jagazoglou, 1992, s. 97).

menneskelige kundskab⁷³.

Klemens af Alexandria (2.-begyndelsen af 3. årh.) havde allerede konstateret, at man ikke kan bruge videnskabelige beviser for Gud, derfor forbliver Gud ifølge den videnskabelige metode ubeviseligⁱ.

Basilius den Store (4. årh.) udtrykker mange steder i sit værk *Heksaameron* meninger, som lever op til hans tids videnskabelige holdninger, og på den måde skelnede „hvem“ skabte verden fra „hvordan“ verden blev skabt. „Vor beundring“, siger Basilius den Store, „for skabelsens storhed bliver ikke mindre, hvis vi får måden at vide, som disse vidunderlige værker blev skabt på“ⁱⁱ. Videnskaben og det filosofiske sprog bliver nemlig både brugt af Basilius den Store til udforskning af skabelige ting, såvel som til forklaringen af dogmens lære⁷⁴.

De græske kirkefædre adskiller tydeligt filosofien fra teologien, det sekulære kundskab fra det guddommelige. Det førstes mål er kendskabet til det skabelige, og det andets mål er kendskabet til det uskabelige⁷⁵.

Derfor følger kirkefædrene en dobbelt epistemologisk metode: den filosofiske-intellektuelle, som bliver anvendt i de forskellige videnskabers områder, og den teologisk-empiriske, som bliver anvendt i de guddommelige tings område⁷⁶. Derfor forbindes teologiens empiri og den videnskabelige kundskab funktionelt, uden at de blandes sammen. Det er netop dét, der er grunden til, at i kirkens liv bliver den lærde tradition og den enfoldige åndelighed harmonisk forbundet⁷⁷.

ⁱ „Gud er derfor ubeviselig og indgår derfor ikke i videnskaben“ {«Ο μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός» (Klemens af Alexandria, *Stromata* 4, 25, PG 8, 1365A)}.

ⁱⁱ «Οὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἡ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἐκπληξις, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι τῶν παραδόξων ἐξευρεθῇ» (Basilius den Store, *Heksaameron* 1, 10, PG 29, 25A).

Forskellen mellem Barlaam og Gregor Palamas findes dog ikke bare i problemet om kendskabet til Gud, men også i den sekulære dannelses forhold til frelsen.

Barlaam mente, at menneskets katarsis og perfektion ikke kan opnås uden det menneskelige kundskab og den oldgræske dannelseⁱ⁷⁸.

Sankt Gregor Palamas, selv om han finder filosofien og dannelsen i det hele taget nyttig for mennesketⁱⁱ, gør oprør mod denne opfattelse. Han tilbageviser filosofiens overvurdering og tilskrivningen af frelseverdien til de „aristoteliske ræsonnementer“⁷⁹.

På baggrund af kendskabet til Gud og frelsen som følge deraf fremhæver han ikke den intellektualistiske tilgang til Gud, men den personlige empiri, nemlig menneskets virkelige forening med Gud, som bliver fuldendt af Helligåndens „guddommeliggende nåde“. Som forudsætning for at se det guddommelige lys lægger han hjertets øvelse og renselse⁸⁰.

Katarsis, som den menneskelige medvirken i Guds nåde, er ikke afhængig af menneskets evner, men af hjertets renhed og menneskets ønske til at anvende Guds vilje. Katarsis fra lidenskaber finder sin virkelige dimension i kirkens mystik. På den måde placeres den ikke i rammen for den følelsesmæssige oplevelse, men udgør menneskets forsøg på at udleve den guddommelige renhed i kontakt

ⁱ „at der ikke kan findes en helgen, som ikke har kendt det eksisterende og ikke er blevet rensset fra denne uvidenhed“ {«οὐκ ἔστιν ἅγιον εἶναι μὴ τὴν γνῶσιν εἰληφότα τῶν ὄντων καὶ τῆς ἀγνοίας ταύτης κεκαθαρμένον» (Gregor Palamas, *Til forsvar for dem, der helligt ønsker roen* 2, 1, 34, 1988B, s. 495)}.

ⁱⁱ Hos Sankt Gregor Palamas findes ingen undervurdering af den menneskelige kundskab, heller ikke en modstand mod den oldgræske filosofi. Det er ikke bare ham selv, der skylder meget til sin uddannelse i den aristoteliske logik, men også hans biograf, Filotheus Kokkinos, pryder sine skriftværker med referencer til de oldgræske forfattere. Desuden var mange hesychaster også for litteraturens renæssance, ligesom Johannes Kantakuzenus og Nikolaus Kavalas (P. K. Christou, 2003, s. 57). Derudover havde Palamismens triumf ikke standset „palæologernes renæssance“, som varede ved til kejserrigets sidste åndedræt (J. Meyendorff, 1999, s. 225).

med Gud og vores medmennesker⁸¹.

Sankt Gregor Palamas er kategorisk: Han accepterer ikke det åndelige livs moralistiske opfattelse. Teologien bygger på „værkerne“ og „livet“, ting som er virkelige og sikre, det handler nemlig om kirkens empiriⁱ. Derfor er hans teologi en „teologi af hændelser“ eller, endnu bedre: „Guds synlighed“, som finder sin ordslige formulering, når kirkens behov kræver det⁸².

I modsætning til disse teologiske principper kom en samlet metodologi til at herske i Vesten, især i den skolastiske teologi. Den forberedende uddannelse i de sekulære videnskaber blev ikke bare betragtet som en simpel øvelse for sindet, men som en nødvendig forudsætning for teologiens videnskab, eftersom teologi ifølge metode og indhold var en fortsættelse af de andre videnskabers objekt. Alting blev ført tilbage til den aristoteliske filosofi⁸³.

Ved at afvise personerne Barlaam, Gregoras og de andre antihesychaster afviste Sankt Gregor Palamas ikke filosofien, men den autonome humanisme, et resultat af en teologi uden Gud⁸⁴.

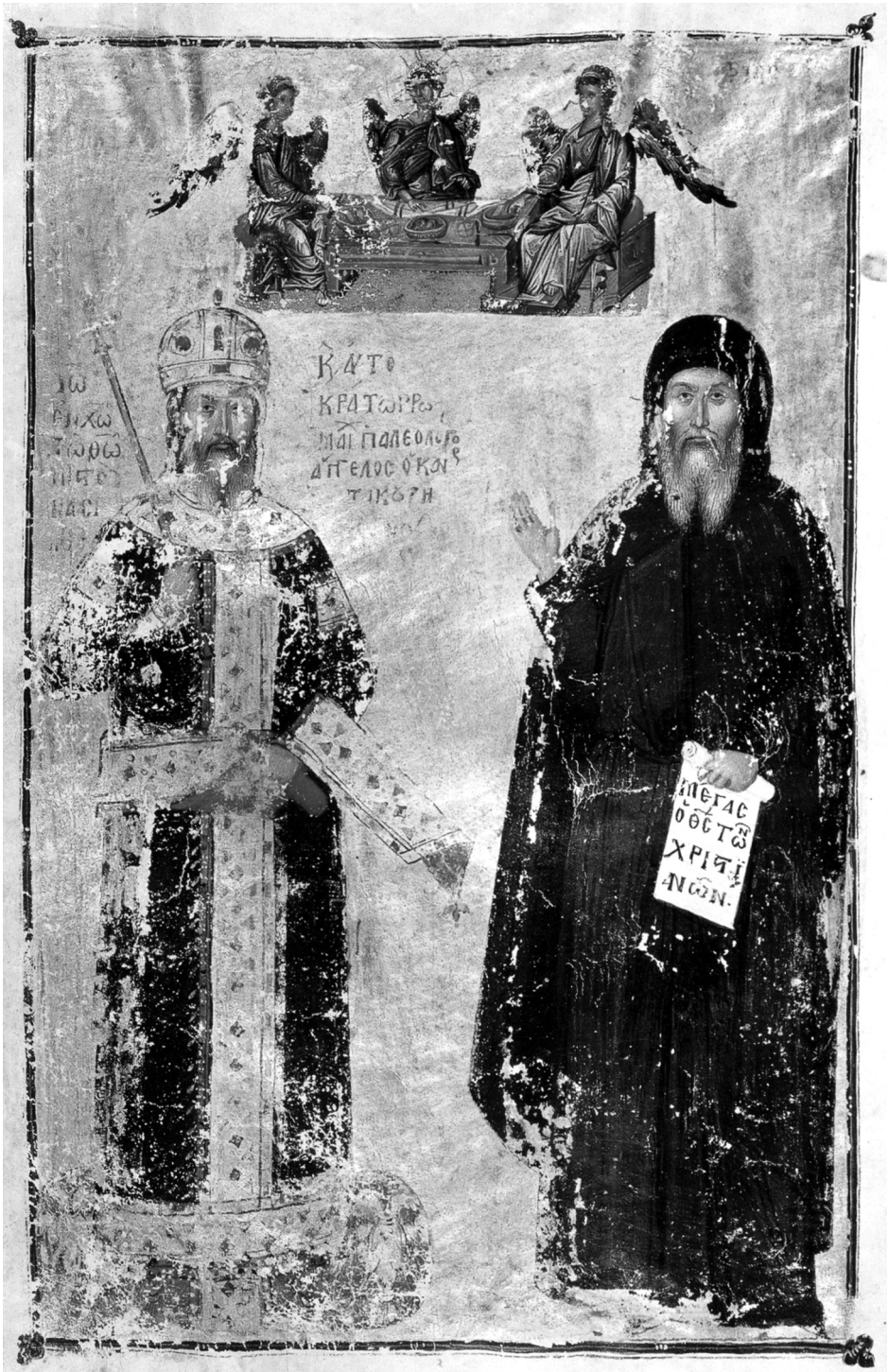
Teologien bygger på „værkerne“ og „livet“, ting som er virkelige og sikre, det handler nemlig om kirkens empiri.

ⁱ „Som en ægte tro betragter vi ikke kundskaben, som dækkes med ord og overvejelser, men denne som bevises med handlinger og livet. Denne tro er ikke bare ægte, men også sikker og uforanderlig“ {«Ἡμεῖς δὲ οὐ τὴν διὰ λόγων καὶ συλλογισμῶν εὕρισκομένην γνῶσιν δόξαν ἀληθῆ νομίζομεν, ἀλλὰ τὴν δι' ἔργων τε καὶ βίου ἀποδεικνυμένην, ἣ καὶ μὴ μόνον ἀληθής, ἀλλὰ καὶ ἀσφαλής ἐστὶ καὶ ἀπερίτρεπτος» (Gregor Palamas, *Til forsvar for dem, der helligt ønsker roen* 2, 1, 1988B, s. 423)}.

BETYDNINGEN AF HESYCHASTERNES SEJR

Den hesychastiske teologilæres påvirkning i årene efter de hesychastiske fejder var stor og bidrog til ortodoksiens renselse fra vestlig indflydelse og den østlige kirke undgik at blive underlagt den vestlige. Med fejdens afslutning vendte kejserriget tilbage til sin traditio⁸⁵. Hesychasmens åndelighed blev videreført også til Rusland og til alle ortodokse lande⁸⁶.

Under det osmanniske herredømmes vanskelige år, som ikke var længe om at komme, bidrog hesychasternes sejr på bedste måde til bevarelsen af den ortodokse tro⁸⁷. Desværre kom der imidlertid en gradvis mangel på selvbevidsthed i den ortodokse teologiske tænkning. Mange lærde i denne periode studerede i Vesten og accepterede uimodsigeligt den vestlige mentalitets grundprincipper, som de bragte videre til det ortodokse Østen. Det handler om den lange periode af det ortodokses „fangeskab“ under den vestlige metafysiks principper⁸⁸. Vejen til den moderne ortodokse teologiske genforening med den store tradition, som Sankt Gregor Palamas står for, fortsættes stadig også nu om dage⁸⁹.



Johannes 6. Kantakuzenus, som kejser og som munk
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 123v)

EPILOG

Den politiske, kulturelle og sproglige dimension mellem det østlige og det vestlige Romerrige førte med tiden til en gradvis differentiering også på kirkens område, som endte med en uoverstigelig kløft.

Opløsningen af Romerrigets vestlige del og det latinske sprogs totale dominans i Vesten resulterede i, at de vestlige kirkelige forfattere ikke havde græsk dannelse. Efter en lang periode af konstant distancering mellem de to verdener kom den skolastiske teologi det 12. århundrede derfor som en moden frugt. Dermed bliver den traditionelle teologi i Vesten endegyldigt forladt og der er ikke mere et fælles sprog mellem de to kirker.

Med Konstantinopels fald til korsfarerne (1204) og den vestlige dominans i en stor del af det østlige Romerriges territorier, trænger den skolastiske teologi ind i det ortodokse rum. Men mod dette indtrængen findes der en forhindring. Folket, idet det ser de vestlige magter opløse dets rige og undertrykke det, føler, at de er dets værste fjender. Denne følelse begrænses ikke kun mod selve Vesten, men mod alt, hvad der er latinsk.

Modstanden mod den vestlige teologiske tænkning og optik udgør en normal reaktion af folkets bevidsthed. Sankt Gregor Palamas handler ikke alene, men som talsmand for kirkens stand. Derfor udgør hans teologi ikke et resultat af et individuelt filosofisk ræssonement, men en fortsættelse og sammenfatning af den tidligere bibelske og kirkefaderlige tradition.

Hovedtrækkene i den vestlige teologi, som den ortodokse

kristlige selvbevidsthed bekæmpede, er de følgende:

- 1) Essentialismen.
- 2) Rationalismen.
- 3) Absolutiseringen af den oldgræske filosofi, især den aristoteliske.

Sankt Gregor Palamas' svar på disse udfordringer var afgørende:

1) Nægtelsen til at identificere Gud med hans essens fører Sankt Gregor Palamas fra at skelne mellem essens og eksistenser til at skelne mellem essens og energi (handlinger) med hensyn til Guds eksistens. De uskabelige guddommelige handlinger har den guddommelige essens som kilde og meddeles personligt til skabelsen, eftersom den guddommelige natur besiddes af de guddommelige personer.

2) Rationalismen har ingen plads i kirkefædrenes teologi, eftersom den bygger på kirkens empiri. Denne teologi er en „teologi af hændelser“, eller endnu bedre „Guds synlighed“, som finder sin ordlige formulering, når kirkens behov kræver det.

3) Sankt Gregor Palamas, selv om han finder filosofien og dannelsen i det hele taget nyttig for mennesket, afviser dens overvurdering og tilskrivningen af frelseværdien til de „aristoteliske ræsonnementer“. Filosofien adskiller sig tydelig fra teologi. Den førstes mål er kendskabet til det skabelige, og det andets kendskabet til det uskabelige. Som menneskeligt medvirken til Guds nåde afhænger katarsis ikke fra menneskets intellektuelle evner.

Sankt Gregor Palamas' lære blev fornægtet af Rom som kætteri⁹⁰. Den skolastiske teologi blev gjort officiel og indtog uden noget som helst spørgsmålstejn hvert område i den vestlige tænkning og det vestlige liv.

BIBLIOGRAFI

KILDER

- Athenagoras, „Om de dødes genopstandelse (Περὶ Ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 6, Paris 1857, rub. 973-1024.
- Basilius den Store, „Heksaemeron (Εἰς τὴν Ἑξαήμερον)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 29, Paris 1857, rub. 3-208.
- Barlaami de Seminaria, „Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 151, Paris 1865, rub. 1331-1342.
- Gregor Palamas, „Anden Antirrhettiske til Akindynus (Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς δεῦτερος)“, *Gregor Palamas' Værker (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα)* b. 3, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1970B, s. 85-159.
- Gregor Palamas, „Første Antirrhettiske til Akindynus (Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς πρῶτος)“, *Gregor Palamas' Værker (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα)* b. 3, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1970A, s. 39-84.
- Gregor Palamas, „Fysiske, teologiske, moralske og praktiske kapitler (Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 150, Paris 1865A, rub. 1121-1226.
- Gregor Palamas, „Til Damian (Πρὸς Δαμιανόν)“, *Gregor Palamas' Værker (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα)* b. 2, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1966A, s. 455-477.
- Gregor Palamas, „Til forsvar for dem, der helligt ønsker roen (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων)“, Taler 1-3, *Gregor Palamas' Værker*

(Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα) b. 1, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1988⁴B, s. 359-694.

-Gregor Palamas, „Til Johannes Gavras (Πρὸς Ἰωάννην Γαβρᾶν)“, *Gregor Palamas' Værker (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα)* b. 2, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1966B, s. 325-362.

-Gregor Palamas, „Tredje Brev til Akindynus (Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον)“, *Gregor Palamas' Værker (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα)* b. 1, red. P. Christou, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 1988⁴A, s. 296-312.

-Gregor Palamas, „42. Tale, Tredje Lukassøndags Evangelium (Ὁμιλία MB', Εἰς τὸ τῆς τρίτης Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 151, Paris 1865B, rub. 525-536.

-Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris (Ἰωάννης Καντακουζηνὸς ἀπὸ βασιλέως), *historiarum libri IV (Ἱστοριῶν Βιβλία Δ')*, cura L. Schopeni, Impensis Ed. Weberi, Bonnae 1831. Genoptryk af Bonns udgave: Epikairoti Forlaget, b. 2, Athen 2008.

-Irenæus af Lugdunum, „Fragmenta deperditorum operum“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 7, Paris 1857A, rub. 1224-1264.

-Irenæus af Lugdunum, „Undersøgelse og kuldkastelse af den falske kundskab (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 7, Paris 1857B, rub. 431-1224.

-Johannes af Sinai, „Klimaks (Κλίμαξ)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 88, Paris 1864, rub. 631-1164.

-Johannes Damaskenus, *Nøje udgave af den ortodokse tro (Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὄρθοδόξου Πίστεως)*, tekst-oversættelse-indledning-bemærkninger N. Matsoukas, Pournaras Forlaget, Thessaloniki 2009.

-Klemens af Alexandria, „Stromata (Στρωματεῖς)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 8, Paris 1857, rub. 685-1382.

-Theofilus af Antiochia, „Til Autolykus (Πρὸς Αὐτόλυκον)“, Migne J. P., *Patrologia Graeca*, bind 6, Paris 1857, rub. 1023-1168.

HJÆLPEMIDLER

- Anastasiou Ioannis E., *Kirkehistorie (Εκκλησιαστική Ιστορία)* b. 2, Epikentro Forlaget, Thessaloniki uden tid.
- Begzos Marios, „De første differentieringer mellem østlig (græsktalende) og vestlig (latintalende) kristendom {Οι πρώτες διαφοροποιήσεις ανατολικού (ελληνόφωνου) και δυτικού (λατινόφωνου) Χριστιανισμού}“, M. Begzos, St. Portelanos, Al. Kariotoglou og G. Metallinos, *Ortodoksien som arv: Den ortodokse kirke i Østen og Vesten (Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση)* b. 2, Udg. af Græsk Åbent Universitet (E.A.P.), Patras 2001, s. 19-46.
- Christoforidis Venizelos, *De hesychastiske fejder i det 14. årh. (Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ιδ' αιώνα)*, Paratiritis Forlaget, Thessaloniki 1993².
- Christou Panagiotis K., *Kirkens grammatologi. Kristendoms fædre og teologer (Εκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού)* b. 2, Kyromanos Forlaget, Thessaloniki 2003².
- Christou Panagiotis K., *Sociologien af Basilius den Store (Η Κοινωνιολογία του Μεγάλου Βασιλείου)*, Athen 1951.
- Evdokimov Pavel, *Ortodoksien (Η Ορθοδοξία)* / („Den Ortodokse Vidnesbyrds Bibliotek“ 1), overs. Agam. T. Mourtzopoulos, V. Rigopoulos Forlaget, uden sted 1972.
- Feidas Vlasios I., *Kirkehistorie 2. Fra kampen mod ikoner til Konstantinopels fald (726-1453) {Εκκλησιαστική Ιστορία Β'. Από της εικονομαχίας μέχρι της αλώσεως (726-1453)}*, Athen 1983.
- Hinterberger Martin, „Fra det ortodokse Byzans til det katolske Vesten. Fire forskellige veje (Από το ορθόδοξο Βυζάντιο στην καθολική Δύση. Τέσσερις διαφορετικοί δρόμοι)“, *Byzans og Europas begyndelse (Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης)*, red. Eleni Grammatikopoulou, Udg. af Nationalt Forskningscenter, Athen 2004, s. 11-30.
- Jagazoglou Stavros, *Guddommeliggyørelsesdeltagelighed. Kristologi og pneumatologi i Skt. Gregor Palamas' lære (Κοινωνία θεώσεως. Χριστολογία και πνευματολογία στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου*

Παλαμά), Phd-afhandling fremlagt i Teologisk Fakultet, Aristoteles Universitet i Thessaloniki, 1995.

-Jagazoglou Stavros, *Indledning i de uskabelige energiers teologi. Studium ved Sankt Gregor Palamas (Προλεγόμενα στη θεολογία των ακτίστων ενεργειών. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά)*, Tertios Forlaget, Katerini 1992.

-Jagazoglou Stavros, „Person og andethed. Et essay om andethedens teologi (Πρόσωπο και ετερότητα. Δοκίμιο για μια θεολογία της ετερότητας)“, *Indiktos* 21/2006, s. 87-125.

-Karagiannopoulos Ioannis, *Det byzantinske rige (Το βυζαντινό κράτος)*, Vanias Forlaget, Thessaloniki 2001⁴.

-Keselopoulos Anestis, *Fortrin og mangler i læren af Sankt Gregor Palamas (Πάθη και Αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά)*, Domos Forlaget, Athen 1982.

-Martzelos Georgios D., *Guds essens og energier ifølge Basilius den Store. Bidrag til den dogmehistoriske udforskning af den ortodokse kirkes lære om Guds essens og energi (ΟυσΙΑ και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθόδοξου Εκκλησίας)*, Videnskabelig Årsskrift fra det Teologiske Fakultet, Udg. af Aristoteles Universitet i Thessaloniki, 1984.

-Matsoukas Nikos A., *Dogmatisk og symbolsk teologi 1. Indledning i den teologiske erkendelsesteori (Δογματική και συμβολική θεολογία Α. Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, P. Pournaras Forlaget, Thessaloniki 2009.

-Metallinos Georgios, „Konstantinopels første fald (Η πρώτη Άλωση της Πόλης)“, *avisen: Christianiki* 681(994)/6-5-2004, s. 10.

-Meyendorff Jean, *Den byzantinske arv i den ortodokse kirke (Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία)*, overs. D. Moschos, Armos Forlaget, Athen 1999.

-Meyendorff Jean, *Sankt Gregor Palamas og den ortodokse mystiktradition (Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η Ορθόδοξη*

Μυστική Παράδοση) / („Ortodoks Vidnesbyrd“ 12), overs. af El. Mainas, Akritas Forlaget, Athen 1989².

-Moschos Dimitrios, *De filosofiske forudsætninger af Nikeforus Gregoras' antihesychnisme* (*Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά*), Phd-afhandling, Athen 1994, Nationalt Dokumentationscenter 4/7/2001.

-Ostrogorsky Georg, *Historie af det byzantinske rige* (*Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*), overs. I. T. Panagopoulos, Historieforglag: Stefanos D. Vasilopoulos, Athen 1978.

-Papamihail Grigorios, „De hesychastiske fejder i det 14. århundrede (Αἱ ἡσυχαστικαὶ ἐριδες τοῦ ιδ' αἰῶνος)“, *Kirkens Fyrtårn* (*Εκκλησιαστικός Φαρός*) 5/1910, s. 289-320, 385-425.

-Portelanos Stamatis, „Skismaet mellem Rom og Konstantinopel og krigen mellem ortodoksi og romersk-katolicisme (Το σχίσμα Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως και η πολεμική αντιπαράθεση Ορθοδοξίας και Ρωμαιοκαθολικισμού)“, M. Begzos, St. Portelanos, Al. Kariotoglou og G. Metallinos, *Ortodoksien som arv: Den ortodokse kirke i Østen og Vesten* (*Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*) b. 2, Udg. af Græsk Åbent Universitet (E.A.P.), Patras 2001, s. 47-100.

-Radunovic Veliko, *Sankt Gregor Palamas' værker i den serbiske grammatologi fra det 14. århundrede* (*Τα έργα του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά στη σερβική γραμματεία του 14ου αιώνα*), Phd-afhandling, Thessaloniki 1998, Nationalt Dokumentationscenter 14/4/1999.

-Runciman Steven, *Den sidste byzantinske renæssance* (*Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*), overs. Lambros Kamberidis, Domos Forlaget, Athen 1980.

-Stamoulis Chrysostomos A., *Selvbevidstheds øvelse* (*Άσκηση αυτοσυνειδησίας*) / («Λειμών Αμφιλαφής [=Langstrakt Eng]» 7), Forlaget: „To Palimpsiston“, Thessaloniki 2004.

-Stamoulis Chrysostomos A., *Om lyset. Personlige eller fysiske energier? Bidrag til den moderne problemstilling om Den Hellige*

Treenighed i det ortodokse rum (Περί φωτός. Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες; Συμβολή στη σύγχρονη περί Αγίας Τριάδος προβληματική στον Ορθόδοξο χώρο), Forlaget: „To Palimpsiston“, Thessaloniki 1999.

-Talbot Alice-Mary Maffry, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople* (“Corpus Fontium Historiae Byzantinae” 7), Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 1975.

-Tatakis Vasilios, *Den græske og kirkefaderlige byzantinske filosofi (H ελληνική και πατερική βυζαντινή φιλοσοφία)*, Armos Forlaget, Athen 2000.

-Zizioulas Ioannis, Metropolit af Pergamos, „Fra masken til ansigtet. Den kirkefaderlige teologis bidrag til personbegrebet (Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου)“, *Beklædning af usigeligt lys, tværfaglig tilgang til ansigtet (Ιμάτια Φωτός Αρρήτου, διεπιστημονική προσέγγιση του προσώπου)*, red. L. Siasos, P. Pournaras Forlaget, Thessaloniki 2002, s. 73-123.

-Zizioulas John D., “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”, *Scottish Journal of Theology* 28(n^o5)/1975, s. 401-447.

¹ M. Hinterberger, 2004, s. 11.

² Ibid. s. 12.

³ G. Metallinos, 2004, s. 10.

⁴ I. Karagiannopoulos, 2001, s. 103.

⁵ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 34.

⁶ G. Ostrogorsky, 1978, s. 359.

⁷ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 35.

⁸ J. Meyendorff, 1999, s. 213-217.

V. Christoforidis, 1993, s. 35, 106-110.

⁹ Ibid. s. 13.

¹⁰ J. Meyendorff, 1999, s. 208.

-
- ¹¹ Ibid. s. 210.
- ¹² V. Christoforidis, 1993, s. 14.
- ¹³ J. Meyendorff, 1999, s. 209.
- ¹⁴ Ibid. s. 212-213.
- ¹⁵ V. Christoforidis, 1993, s. 14.
- ¹⁶ J. Meyendorff, 1999, s. 212.
- ¹⁷ V. Christoforidis, 1993, s. 16.
- ¹⁸ Ibid. s. 17-18.
- ¹⁹ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 64.
- ²⁰ J. Meyendorff, 1999, s. 213.
- ²¹ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 65.
- ²² P. Evdokimov, 1972, s. 35.
- ²³ V. Christoforidis, 1993, s. 21.
- ²⁴ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 65-66.
- ²⁵ Vl. I. Feidas, 1983, s. 204.
- ²⁶ J. Meyendorff, 1999, s. 219, 223.
- ²⁷ N. A. Matsoukas, 2009, s. 161-162.
- ²⁸ J. Meyendorff, 1999, s. 223-224.
- ²⁹ Ibid. s. 231.
- ³⁰ V. Christoforidis, 1993, s. 44.
- ³¹ B. Tatakis, 2000, s. 123.
- ³² Ioannis Cantacuzeni, 1831 / 2008, s. 550ff.
- ³³ V. Christoforidis, 1993, s. 52-53.
- ³⁴ P. K. Christou, 2003, s. 59.
- ³⁵ V. Christoforidis, 1993, s. 56.
- ³⁶ Ibid. s. 56-58.
- ³⁷ P. K. Christou, 2003, s. 61.
- ³⁸ V. Christoforidis, 1993, s. 25.
- ³⁹ Ibid. s. 68.
- ⁴⁰ Ibid. s. 69-73.
- ⁴¹ Ibid. s. 75-77.
- ⁴² Ibid. s. 77-80.
- ⁴³ Ibid. s. 85, 96-98.
- ⁴⁴ I. E. Anastasiou, uden tid, s. 103.
- ⁴⁵ P. K. Christou, 2003, s. 63-64.
- ⁴⁶ V. Christoforidis, 1993, s. 110-111.
- ⁴⁷ Ibid. s. 26.
- ⁴⁸ P. K. Christou, 2003, s. 69.
- ⁴⁹ M. Begzos, 2001, s. 25-27.
- ⁵⁰ J. D. Zizioulas, 1975, s. 416.

-
- ⁵¹ St. Jagazoglou, 1992, s. 46.
⁵² Ibid. s. 66.
⁵³ Ibid. s. 72.
⁵⁴ St. Portelanos, 2001, s. 90.
⁵⁵ Ibid. s. 92.
⁵⁶ D. Moschos, 1994, 2001, s. 40.
⁵⁷ V. Christoforidis, 1993, s. 127.
⁵⁸ A. Keselopoulos, 1982, s. 11.
⁵⁹ G. D. Martzelos, 1984, s. 18.
⁶⁰ Ibid. s. 20.
⁶¹ Ibid. s. 21.
⁶² Ibid. s. 25.
⁶³ P. K. Christou, 1951, s. 24.
⁶⁴ P. Evdokimov, 1972, s. 37.
⁶⁵ St. Jagazoglou, 1992, s. 11.
⁶⁶ G. D. Martzelos, 1984, s. 15.
⁶⁷ J. Meyendorff, 1999, s. 228.
⁶⁸ St. Jagazoglou, 1992, s. 67.
⁶⁹ Ibid. s. 11.
⁷⁰ Chr. A. Stamoulis, 1999, s. 135.
⁷¹ J. Meyendorff, 1999, s. 235-237.
⁷² A. Keselopoulos, 1982, s. 211, 213.
⁷³ J. Meyendorff, 1999, s. 225.
⁷⁴ N. A. Matsoukas, 2009, s. 142-143, 148.
⁷⁵ V. Christoforidis, 1993, s. 33-34.
⁷⁶ Ibid. s. 34.
⁷⁷ N. A. Matsoukas, 2009, s. 147-148.
⁷⁸ Ibid. s. 39.
⁷⁹ V. Christoforidis, 1993, s. 39, 127.
⁸⁰ I. E. Anastasiou, uden tid, s. 99.
⁸¹ A. Keselopoulos, 1982, s. 214.
⁸² Ibid. s. 16.
⁸³ N. A. Matsoukas, 2009, s. 150-152.
⁸⁴ Chr. A. Stamoulis, 2004, s. 157-158.
⁸⁵ V. Radunovic, 1998, 1999, s. 81.
⁸⁶ J. Meyendorff, 1999, s. 217.
⁸⁷ Ibid.
⁸⁸ St. Jagazoglou, 1995, s. 17.
⁸⁹ St. Jagazoglou, 1992, s. 12.
⁹⁰ St. Runciman, 1980, s. 63.

INDHOLD

OVERSÆTTERENS FORORD	3
FORORD	5
INDLEDNING	9
KORT BIOGRAFI AF SKT. GREGOR PALAMAS	11
HESYCHASMENS HISTORISKE FREMGANG	13
HISTORISK TILBAGEBLIK PÅ DE HESYCHASTISKE FEJDER	
Den første fase (1336-1341)	17
Den anden fase (1341-1347)	19
Den tredje fase (1347-1368)	20
FEJDENS BAGGRUND	
Essentialismen og de uskabelige handlingers teologi	23
Skolasticisme og hesychastisk teologi	25
HESYCHASTERNES TEOLOGISKE GRUNDPRINCIPPER	
Forhold mellem essens og energi	27
Den sekulære dannelse	32
BETYDNINGEN AF HESYCHASTERNES SEJR	35
EPILOG	37
BIBLIOGRAFI	39

„Idet han bekæmpede absolutiseringen af den guddommelige essens og filosofiens introduktion som en nødvendig forudsætning for at kende Gud, byggede han på skellet mellem den uopnåelige guddommelige essens og de opnåelige handlinger (som stammer fra den guddommelige essens) og fremhævede kendskab til Gud ikke som resultat af fornuftens mentale proces, men som en personlig opnåelses begivenhed i selveste den Treenige Gud (ved at deltage i de uskabelige guddommelige handlinger kommer vi i personlig kontakt med Gud, eftersom Gud ikke er en upersonlig essens, men et fællesskab af personer)“ (s. 12).