

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ŞAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana



II

Anul II / Nr. 2 (iulie-decembrie) 2013

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana

Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Științifică
al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

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

VICEPREȘEDINTE:

Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR

Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOAC

Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN

Pr. Conf. Dr. Mircea IELCIU

Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR

Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN

Conf. Dr. Ciprian STREZA

Conf. Dr. Sebastian MOLDOVAN

Comitetul de redacție:

REDACTOR-ȘEF:

Ștefan MĂRCULEȚ

SECRETAR DE REDACȚIE:

Dragoș BOICU

REDACTORI:

Maria CURTEAN; Adrian DOBREANU

COORDONATOR NUMĂR: Adrian DOBREANU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului

Str. Mitropoliei, nr. 35

550179, Sibiu

E-mail: doctoranziteologiesibiu@yahoo.ro

Cuprins

Editorial5

Teologie biblică

Pr. drd. George Cosmin Piț

Incest în familia imperial a lui Constantin I?
O paralelă cu incestuosul din Corint (I Corinteni 5, 15).....7

Teologie istorică

Drd. Alin Mihai Boboc

Implicarea Sfântului Chiril al Alexandriei în politica imperială
bizantină din secolul al V-lea..... 18

Drd. Dragoș Boicu

De la zeu la sfânt: monarhia creștină de la Constantin cel Mare
până la Teodosie cel Mare.....30

Teologie sistematică

Pr. drd. Marius Ioan Popa

Anul 313: de la libertatea religioasă la primii monahi din deșertul
Egiptului.....49

Pr. drd. Vasile Prodea

„Vie Împărăția Ta, facă-se voia Ta...”: misiunea creștină
între speranță eshatologică și realizare istorică.....57

Drd. Mădălin Enciu

Cultul Fecioarei în secolul al IV-lea Sfântul Epifanie al Salaminei,
kolliridienii și textele timpurii ale Adormirii Maicii Domnului74

Drd. Ciprian Nedelcu

Relația dintre Stat și Biserică din punct de vedere legislative în
Uniunea Europeană. De la Edictul din Milano (313) la
Tratatul de la Lisabona (2007)82

Drd. Dan Țăreanu
„Profetismul” modern și contemporan – Suportul doctrinar
și formele specifice de manifestare 100

Drd. Ștefan Mărculeț
Sfinții Împărați Constantin și Elena, primii mari ctitori de biserici 116

Pr. drd. Cătălin Crișan
Iubirea între două lumi: lumea greco-romană și creștinismul primar.
O introducere – studiu comparat 128

Teologie practică

Pr. drd. Adrian Drăgușin
Muzica în timpul Sfinților Împărați Constantin și Elena 149

Drd. George Diaconu
Doxologie și calofonie în cântarea bisericească bizantină, pe temeiul
scrierilor nou testamentare. O trecere în revistă a primelor
manuscrise muzical-liturgice bizantine 161

Teze de doctorat susținute la Facultatea de Teologie din Sibiu
în perioada iulie-noiembrie 2013 173

Editorial

Cel de-al doilea număr al revistei *Studia Doctoralia Andreiana* din acest an adună referatele susținute de către tinerii cercetători în Teologie de la Sibiu în cadrul Simpozionul „Sfinții Împărați Constantin și Elena”. Evenimentul academic a avut loc pe 27 iunie 2013 și a fost o manifestare deosebită pentru școala doctorală teologică. Viața și activitatea celor doi mari împărați și sfinți au fost abordate din diferite perspective, iar referatele s-au bucurat de o largă apreciere din partea cadrelor didactice de la facultatea sibiană. Studenții școlii doctorale au avut prilejul de a lua parte prin acest simpozion la omagierea celor doi Sfinți Împărați în acest an pe cuprinsul Patriarhiei Române. Varietatea subiectelor, profunda cercetare a resurselor și noutatea adusă de abordarea informațiilor au demonstrat încă o dată că cercetarea teologică are viitor. S-a spus adesea că învățământul românesc, în speță cel teologic, se află în impas, chiar în criză. S-a mai spus în dese rânduri că nivelul cercetării este mult sub așteptări. Ne propunem ca și prin astfel de manifestări și publicații să arătăm că doctoranzii în Teologie sunt preocupați de tot ceea ce înseamnă munca unui tânăr cercetător. Schimbarea generațiilor și a sistemului de învățământ a adus cu sine multe neajunsuri, însă dragostea pentru cercetare și pentru Teologie nu pot fi scoase din sufletele celor ce poartă această demnitate de a fi doctorand. Atâta timp cât vor exista tineri inimoși, studenți care pun înaintea oricăror interese și neajunsuri plăcerea de a studia, teologia românească are viitor!

Trebuie să recunoaștem, însă, că vremurile actuale sunt dificile și că doctoratul nu mai este la fel ca acum 30-40 de ani. Poate că este vremea ca această etapă din instruirea academică să devină mai accesibilă multora dintre teologi pentru a îmbogăți cercetarea românească și nu pentru a o sărăci. Să nu uităm că fiecare teză de doctorat susținută contribuie la extinderea materialului bibliografic din școlile noastre teologice. Cât despre pregătirea doctorandului, cu siguranță este mult sub nivelul de acum 40 de ani. Aceasta nu înseamnă că cei ce vor continua cu o carieră academică nu se vor instrui și mai bine pentru a atinge un nivel maxim de pregătire. Doctoratul nu mai este un capăt de linie, ci linia de start, unde se află și campionii și cei de pe ultimele locuri. Laurii îi vor primii cei care nu se opresc aici și vor deveni nume în teologia românească și prin acele vagoane de

cărți citite și aprofundate, dar și prin studiile de maximă importanță. „Cozonacul” este împărțit acum la mai mulți, dar prăjitura revine la foarte puțini!

Așadar, prin aceste manifestări, unii dintre doctoranzi vor merge mai departe, iar alții se vor opri aici, contribuind cu o cărămidă la zidirea unei teologii românești moderne.

Deși ajunsă doar la al treilea număr, revista noastră se bucură deja de aprecieri din partea profesorilor și a mediului academic. Desigur, nici criticile nu au întârziat să apară. Acest lucru ne bucură, pentru că orice critică este constructivă și ne dăm seama că suntem citiți!. Îi asigurăm pe toți că depunem eforturi considerabile ca această revistă să apară, ca referatele să fie de o calitate academică înaltă și ca publicația să devină de referință. Orice scăpare trebuie criticată cu măsură, ținând seama de faptul că autorii lucrărilor încă se instruiesc și nu au încă maturitatea și pregătirea necesară pentru a scrie aproape de perfecțiune.

Pe această cale mulțumim cadrelor didactice de la Facultatea de Teologie din Sibiu pentru sprijinul acordat la organizarea acestui eveniment și a altor manifestări de acest fel. Mulțumim Înaltpreasfințitului Laurențiu, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului pentru binecuvântarea și ajutorul oferit școlii doctorale de la Sibiu. Nu în ultimul rând, colectivul editorial este recunoscător tuturor doctoranzilor care au acordat timp și au dat dovadă de răbdare în șlefuirea materialelor și alinierea lor la cerințele și normele de redactare cerute.

Ștefan Mărculeț

Incest în familia imperial a lui Constantin I? O paralelă cu incestuosul din Corint (I Corinteni 5, 15)

Pr. Drd. George Cosmin PIȚ

Abstract:

Incest in the imperial family of Constantine I? A parallel with the incestuous from Corinth (I Cor 5, 15). This study exposes in this form of exegesis and theological frameworks, the so-called “problem - puzzle “ of the reign of Saint Constantine the Great: the execution of Crispus, the eldest son of Constantine, in relation to Minervina, and in connection with this murder, in the same year 326, the death of the legitimate wife of the emperor, Fausta, under suspicious conditions. The two deaths of the closest people to the king bring to the fore the presence of a very serious event that Saint Constantine decided to manage it on one hand very fast but equally trenchant.

Keywords:

Constantine I, Crispus, Fausta, incest in the imperial house.

Introducere

Ce interes poate avea Constantin cel Mare pentru un cititor modern? Răspunsul nu e greu de găsit: instituțiile bisericești și cele civile care dau ritm vieții unui european, au o pecete care a fost pusă de acest imperator. Constantin I merită numele „cel Mare” numai și pentru faptul că „în 15 ani a luat două decizii care au schimbat viitorul lumii civilizate”¹: adoptarea creștinismului drept religie oficială a Imperiului și transferul capitalei de la Roma la Constantinopol. Evenimentul de la Pons Milvius a fost o cotitură în urma căreia „a înțeles că religia creștină nu e una dintre multiplele religii practicate și tolerate în Imperiu, ci singura și adevărata credință în Dumnezeu-Atotputernic, Căruia îi datorează consolidarea puterii”².

¹ Pr. Dr. Emanoil BĂBUȘ, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 15.

² Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR, „Mișcarea donatistă și politica religioasă constantiniană”, în *Revista Teologică*, nr. 4/2012, p. 139.

Constantin a făcut minuni, în sensul cel mai religios, dar a comis și greșeli mari, neelucidate total, așa cum este execuția lui Crispus, fiul său din relația cu concubina Minervina, după care apare la scurt timp moartea soției sale Fausta. O „problemă puzzle”³ a domniei lui Constantin I, așa cum se recunoaște de biografi, această moarte a survenit ca un blestem în viața marelui împărat. Așa cum s-a remarcat foarte exact, „nici o sursă contemporană evenimentelor nu înregistrează moartea lui Crispus urmată de cea a Fausti”⁴. În lecturarea bibliografiei despre Constantin cel Mare, există *două direcții*: unii care îl apără, alții care îl denigreză. Cei care apără bunele intenții constatiniene pun chipul împăratului într-o lumină exclusiv pozitivă, trecând peste unele scăderi ale omului și împăratului ca și când nu ar fi avut loc, iar denigratorii pun în balanță greșelile lui ca om, contestând calitatea lui de sfânt, așa cum îl proclamă Biserica.

Drama împăratului

În viața marelui Constantin, însă, a intervenit o mare dramă, nu una politică, ci una personală, familială. Felul cum a gestionat-o ne îndreptățește să comparăm decizia sa cu o situație apărută în sânul comunității din Corint, anume cazul incestuosului descris în I Corinteni 5, 1-5.

Despre ce este vorba? *Incestul, în fapt relația lui Crispus, fiul împăratului cu Fausta, soția lui Constantin este, din punct de vedere istoric, la nivel de ipoteză. Dar este plauzibil acest scenariu având în vedere duritatea cu care a reacționat Constantin, ordonând atât moartea fiului său, Crispus, cât și pe cea soției sale, Fausta, la scurt timp după aceea.* Face aceasta în condițiile în care el însuși a dat un decret în care avea intenția să stabilească o moralitate familială înaltă în societatea proaspăt încreștinată. Iar când o astfel de desfrînare are loc chiar în sânul familiei imperiale, hotărârea sa e fără echivoc. Trebuie să ținem cont în desfășurarea argumentării că atât **Crispus cât** și Fausta erau de o vârstă, adică între fiu și mama vitregă era o diferență minoră. Moartea lui Crispus din 326 intervine în „circumstanțe misterioase”, când gravita ideea succesiunii tronului. Cu aceasta sunt de acord mulți autori⁵. Era vorba de 11 fiți incluzând aici și pe cei patru ai lui Constantin. El a „schimbat principiul adopției cu cel al eredității privind moștenirea tronului”⁶.

³ Patrick GUTHRIE, “The execution of Crispus”, în *Phoenix*, vol. 20, nr. 4, 1966, p. 325.

⁴ Paul STEPHENSON, *Constantine, Roman Emperor, Christian Victor*, The Overlook Press, New York, 2010, p. 220.

⁵ Raymond Van DAM, *The Roman Revolution of Constantine*, p.111.

⁶ Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR, „Constantin cel Mare, primul împărat creștin-1700 de ani de la urcarea sa pe tron”, în *Revista Teologică*, 88(2006), nr 3,p.25.

Un start bun al relației tată-fiu

În jurul anului 305, Constantin a fost binecuvântat cu un fiu, primul născut, Flavius Julius Crispus. Minervina, mama lui Crispus, a fost însă abandonată în favoarea unei alte femei, Fausta, fiica lui Maximian, care îi asigura lui Constantin o alianță puternică în plan militar. La început, Constantin a fost foarte grijuliu cu Crispus. În toamna anului 310 sosesc la Trier Elena, Lactanțiu și Crispus⁷. El a primit educație de la acest învățat creștin Lactanțius, „tutorele lui Crispus”⁸, un savant în toată puterea cuvântului, așa încât se poate afirma despre el că „a fost unul din primele roade ale noului sistem de cultivare umană, produsul unei educații creștine”⁹. De asemenea, „cei zece ani petrecuți la Nicomidia i-au dat posibilitatea să cunoască diplomația și autoritatea unui mare suveran cum era Dioclețian, dar și civilizația orientală, de care va fi fascinat și atras mai târziu”¹⁰. Eusebiu spunea despre Crispus că e „un fiu curajos și pios”, lucru perfect adevărat, căci de la 17 ani era angajat în războaiele tatălui său¹¹. Avem și măsurii numismatice, o monedă cu bustul lui Crispus, ca un cezar nobil, cu hristograma pe verso și cu o inscripție, „Binecuvântatul”¹². În 317, Constantin l-a făcut pe Crispus Cezar, împreună cu fratele său vitreg Constantin al II-lea. Crispus avea un loc special în inima sa, era un fiu inteligent curajos, matur, demn de o carieră strălucitoare. Neașteptata pierdere a lui Crispus trebuie să fi fost o grea lovitură pentru Constantin, în relațiile private aceștia fiind foarte apropiați emoțional.

Dreptul tatălui la pedeapsa capitală a fiului

Constantin cel Mare a fost, fără îndoială, cel mai puternic om din lume. Ca singurul împărat al Imperiului Roman, el a avut puterea de viață și de moarte asupra milioane de oameni. „Constantin se considera alesul pe pământ al divinității unice, singurul fundament al monarhiei absolute”¹³. **Patria potestas**, (lat: puterea unui tată), în dreptul roman este puterea pe care capul de sex masculin dintr-o familie o exercită asupra copiilor și a urmașilor săi mai îndepărtați, în linie masculină, indiferent de vârsta lor. Această putere a însemnat inițial nu numai controlul asupra copiilor, ci chiar avea dreptul de a provoca pedeapsa capitală.

⁷ Charles ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, Routledge, 2004, p. 123.

⁸ Pr. Dr. E. BĂBUȘ, *op. cit.*, p. 16.

⁹ G. P. BAKER, *Constantine the Great and the Christian Revolution*, Cooper Square Press, New York, 1930, p. 229.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. N. CHIFĂR, „Constantin cel Mare, primul...”, p.19.

¹¹ Dean DUDLEY, *History of the First Council of Nice: A World's Christian Convention*, EWorld Inc., 2001, p. 19.

¹² Charles ODAHL, *op. cit.*, p. 206.

¹³ Pr. Prof. Dr. N. Chifăr, „Constantin cel Mare, primul...”, p.25.

Astfel, prin achiziție, copiii deveneau proprietatea tatălui. Este cazul împăratului Constantin, care ajunge în această postură, odată cu abaterile grave morale ale fiului său, Crispus. În anul 326, Constantin l-a ucis pe fiul sau mai mare, Crispus, care a fost acuzat de adulter cu Fausta. Execuția a fost săvârșită la Pietas Iulia, în Istria. Au fost însă și exagerări în explicația acestui caz: s-a ajuns până la a considera că există o asemănare pe care împăratul a cultivat-o, „între Dumnezeu Tatăl și Hristos, pe de o parte, și Constantin și Crispus, pe de altă parte”¹⁴. Constantin, conform acestei logici l-a jertfit pe fiul său pentru binele imperiului!!!

Rolul Faustei în moartea lui Crispus: două versiuni

Ce fel de femeie era Fausta? Glasul monedelor și al statuilor nu trebuie ignorat în acest sens. Un cap de calcar al Faustei găsit la Durostorum în 1938¹⁵, arată distincția și finețea soției lui Constantin. Iată descrierea: „Ochii mari, cu pleoapele superioare ușor lăsate, arcadele sunt arcuite frumos. Deasupra frunții părul este așezat în mari pliuri vertical de o parte și de alta a unei linii centrale, aflată în axul frunții. Deasupra acestor pliuri masa capilară este dispusă radial spre creștet, ocupat de un coc plat din cozi împletite în care a fost adunat părul de la spate. Coafura acestei sculpturi situează opera ca datând din primele decenii ale secolului al IV-lea. Frumusețea figurii și maiestatea ținutei sunt indicii ale caracterului imperial-apoteotic al acestei piese. Fausta a jucat un rol important în acest incident prin otrăvirea minții lui Constantin împotriva fiului Crispus. Ca persoană apropiată pentru Constantin, Fausta îl cunoștea foarte bine. Ea i-a cunoscut și îndoielile și incertitudinile. Prin urmare, ea putea manipula cu ușurință lucrurile, încât el să creadă despre Crispus că ascunde intenții rele împotriva sa. Motivele ei erau simple: atâta timp cât trăia Crispus, el reprezenta o amenințare pentru fiii ei. Prin urmare, moartea lui Crispus era necesară Faustei.”¹⁶

Se poate observa că împotriva lui Crispus e concertată o întregă campanie. Instigatorul acestei campanii nu e decât Fausta „pentru că avea bune motive să se opună lui Crispus, care era favoritul lui Constantin, făcând aceasta în favoarea propriilor copii”¹⁷. Fausta a fost o actriță bună în rolul soției care își apără soțul de ascensiunea spre putere a propriului fiu, care părea a fi o amenințare pentru

¹⁴ Jonathan BARDILL, *Constantine Divine Emperor of The Golden Age*, Cambridge University Press, 2011, p. 387.

¹⁵ Aflat acum la Muzeul de Istorie Națională și Arheologie din Constanța (inventar II 30068/ 5203)., în Mihai GRAMATOPOLO, *Portretul roman în România*, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 180.

¹⁶ G.P. BAKER, *Constantine the Great and the Christian Revolution*, Cooper Square Press, New York, 1930, p. 254.

¹⁷ James CAROLL, *Constantine s Sword: The Church and the Jews*, First Mariner Books, New York, 2002, p. 203.

cei trei fii ai ei, cel puțin la prima vedere. Cursul evenimentelor a dovedit că și-a întins propria cursă. O altă versiune spune că soția lui Constantin, Fausta, era îndrăgostită de Crispus, „acuzându-l de adulter, când el i-a respins avansurile. Constantin dăduse cu o lună în urmă un edict sever împotriva infidelității conjugale”¹⁸. Necunoscuta constă în ceea ce a comunicat ea lui Constantin, deși există multe teorii. Fausta s-ar fi îndrăgostit de tânărul fermecător și a încercat să aibă o aventură cu el. Când el a refuzat avansurile ei, ea a devenit indignată la respingerea lui și i-a spus lui Constantin, că cel care face avansuri este, de fapt, Crispus, care vrea să atenteze la „moralitatea” ei. *Fausta știa foarte bine că împăratul Constantin detesta aceste relații sexuale ilicite*. În dreptul său din 326 Constantin I (Cod. Just. IX 9,29.4) a stabilit pedeapsa cu moartea pentru adulter pentru ambele părți vinovate.¹⁹ Dreptul civil roman târziu a introdus măsuri severe împotriva adulterului, continuându-se direcția constantiniană, atât în Roma cât și în Constantinopol. Într-adevăr, Constantin avea oroare față de sacrificiile sângeroase de la templul păgân și față de chestiunile sexuale decadente ale vremii sale, deși „amână Botezul până spre finalul vieții și rămâne șeful oficial al cultului păgân din poziția pe care o deține”²⁰. Fausta l-a convins pe Constantin de păcatele fiului său, dar rămâne ascuns modul cum a reușit să obțină uciderea lui Crispus. Constantin a devenit foarte ofensat, dar nu-și putea permite să-l execute pe Crispus în public pentru că el era atât de popular, astfel că Constantin l-a ucis în secret. Execuția lui Crispus îl obligă pe Constantin să reconsidere rolul fiilor Faustei ca succesori ai tronului²¹.

Intervenția împărătesei Elena, bunica lui Crispus. Moartea Faustei

Într-o lume în care mariajele nu erau mai mult decât aranjamente politice, sub influența mamei sale Elena, Împăratul Constantin dă startul unei transformări a imperiului păgân într-unul creștin²². Elena, împărăteasa-mamă l-a iubit de asemenea foarte mult pe Crispus. El părea să urmeze destinul tatălui său, Constantin, rod și el al unei iubiri neoficiale, așa cum și Crispus venise pe lume dintr-

¹⁸ Chris SCARRE, *Cronica împăraților romani*, Ed. RAO, București, 2008, p 215.

¹⁹ <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093>. Iustinian I (nov.134.10) a reținut principiul legislației lui Constantin, dar a subliniat posibilitatea de reconciliere a cuplului căsătorit într-o perioadă de doi ani de căsătorie. Ecloga (17.27) a introdus mutilarea (tăierea nasului), ca pedeapsă pentru bărbați și femei care au comis adulter, și Procheiron, în contradicție față de moralitatea creștină a permis soțului să ucidă pe amantul soției, dacă aceștia au fost prinși în flagrant delict ((Hunger, *Grundlagenforschung*, pt.XI [1967], 311).

²⁰ Susan Wise BAUER, *The History of the Medieval World: From the Conversion of Constantine to the First Crusade*, Norton & Company, New York, 2010, p. 7

²¹ Raymond Van DAM, *op. cit.*, p.305.

²² Joyce E. SALISBURY, *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, Abc-Clio, 2001.

o relație convențională. Crispus trebuia să fie bucuria vieții împărătesei Elena. Cu întârziere, Elena a reușit să-l convingă pe Constantin de nebunia lui în executarea lui Crispus. Plin de remușcări, Constantin a dat vina pe Fausta pentru greșeala lui. El poate că a aflat între timp de poveștile de dragoste ale Fauste cu Crispus. Au fost, de asemenea, zvonuri că Fausta avea aventuri interzise cu sclavii. Chiar și credințele păgâne socoteau aceasta ceva ofensator. În acest mod, Constantin s-a asigurat moral și a ordonat moartea Fauste. Natura exactă a morții sale este incertă. Ce putem spune cu certitudine este că Constantin a ordonat uciderea Fauste. Elena devine, așa cum s-a subliniat, regenta fiului său²³, în consecință-Prima Doamnă în Imperiu; și asta doar cu puțin după moartea Fauste.

Baia supraîncălzită, tehnică avortivă?

Fausta a fost executată prin sufocare într-o baie supraîncălzită, un mod de asasinare care nu este atestat în lumea romană. David Woods²⁴ oferă o conexiune între baia încălzită și tehnicile utilizate în epocă pentru avort, sugestie care implică o sarcină nedorită, dintr-o legătură adulteră. Cât adevăr este în povestea cu acuzațiile Fauste aduse lui Crispus, pentru a otrăvi mintea lui Constantin? Dacă relația celor doi se consumase și apăruse o sarcină incomodă pentru toate persoanele implicate, dar mai ales pentru instituția imperială căreia Constantin voia să-i imprime prestigiu? Oare a ținut cont împăratul de severele legi vechi-testamentare în modul cum a procedat: „Pierde deci răul din mijlocul tău și de se va găsi cineva dormind cu femeie măritată, pe amândoi să-i dați morții: și bărbatul, care a dormit cu femeia și femeia. Și așa să stârpești răul din Israel”. (Deuteronom 22, 22)? Cert este că împăratul nu a restaurat memoria lui Crispus, semn că nu era convins de inocența primului său fiu.

Conexiunea între moartea lui Crispus și a Fauste și convertirea la creștinism în urma obșinerii iertării celor două crime²⁵

Zosimus, deși are o poziție contrară față de împărat²⁶, indică și el ca reală iubirea Fauste față de Crispus, iar refuzul acestuia duce la avalanșa de evenimente tragice din familia imperială. Iată mărturia acestui Zosimus: „Acum, că tot Imperiul a căzut în mâinile lui Constantin, el (...)a decis să înceapă acțiunile sale

²³ James CAROLL, *op. cit.*, p. 195.

²⁴ Davis WOODS, „On the death of the empress Fausta”, în *Greece and Rome*, 45, 1998, p. 70–86.

²⁵ David POTTER, *Constantine the Emperor*, Oxford University Press, 2013. Vezi nota 18, p. 341.

²⁶ *Historia Nova* scrisă de Zosimus în secolul VI este o abordare istoriografică din perspectivă păgână, excelând mai ales printr-o atitudine anti-constantiniană. Vezi pentru aceasta Hans A. POHLSANDER, *The Emperor Constantine*, Routledge, New York, 1996, p. 90.

nelegiuite în propria casă. Căci l-a pus la moarte pe Crispus, fiul său, numit Cezar, pe baza suspiciunii unei legături cu mama sa vitregă, Fausta, fără a ține seama de legăturile de natură dintre ei. Și atunci când mama lui, Elena, și-a exprimat multa durere pentru această atrocitate, deplângând moartea tânărului cu mare amărăciune, Constantin, sub pretextul de-a o împăca, a aplicat un remediu mai rău decât însăși boala. Poruncind să fie încălzită o baie la o temperatură ridicată, el a închis-o pe Fausta în ea, și după o perioadă scurtă de timp au luat-o moartă. Pentru acestea, conștiința lui îl acuza, de asemenea, pentru încălcarea jurământului, s-a dus la preoții(păgîni) să fie purificat de crimele sale. Dar i-au spus că nu există nici un fel de curățire care să fie suficientă să-l spele de astfel de enormități. Un spaniol, numit Aegyptius, foarte familiarizat cu Curtea, fiind la Roma, s-a întâmpnat să stea de vorbă cu Constantin, și l-a asigurat, că doctrina creștină l-ar învăța cum să se curețe de toate nelegiuirile sale, și că cei care au primit-o au fost imediat iertați de toate păcatele lor. Fiind în imposibilitatea de a suporta blestemele întregului oraș, el a căutat un alt oraș la fel de mare ca și Roma, unde s-ar putea construi un palat²⁷. Această mărturie evident contrară lui Constantin, îl incriminează total, arătându-l pe împărat ca pe un om fără caracter, slab, condus de alții. Ori, știm despre Constantin că nu era deloc o astfel de personalitate.

Prima consecință: damnatio memoriae

La 11 mai 330, anul inaugurării Constantinopolului, întreaga familie imperială, cu excepția lui Crispus și a Faustei apar în emisiile monetare. Începea, la 4 ani de la execuția lor, bine-cunoscuta metodă de eliminare a amintirii lor numită *damnatio memoriae*. Semnificativ e faptul că nici copiii Faustei, ajunși la putere, nu au modificat, deși puteau s-o facă, ordinul constantinian. O dovadă în plus că ceva extrem de grav a fost la mijloc.

Ar fi fost posibilă o atitudine creștină la un împărat păgîn din punct de vedere formal?

E adevărat că Împăratul nu se supunea disciplinei creștine, nefiind încă botezat, dar privind soluția pentru care a optat nu se vede încă apropierea de Duhul Bisericii, pe care o protejează. Chiar dacă a fost vinovat Crispus, modalitatea soluției creștine: iertarea și exilul ar fi fost mai bună decât moartea. Se poate însă insera o interogație: episcopii nu au fost oare în stare să prevină acest episod sau să ofere lui Constantin o altă soluție²⁸? Constantin „a avut în creștini baza unui sprijin constant, numai că în această speță, procedural, *toate faptele lui Constan-*

²⁷ ZOSIMUS, *Historia Nova*, II, 51-52, text găsit pe www.documentacatholicaomnia.eu. (Trad. din limba engleză)

²⁸ Paul STEPHENSON, *op. cit.*, p. 272.

tin au fost în concordanță cu legile și practicile romane în acea epocă. Termenul de *legitimitate dinastică* poate fi vehiculat când cercetăm acest aspect contradictoriu al domniei constantiniene.

După cercetarea bibliografiei avem în față două variante:

A: Fausta îl denunță pe Crispus pentru delikte sexuale, dar scopul ei era să-l înlătore pentru a face calea liberă spre tron celor trei fii ai ei, fapt care s-a și derulat. Intervine Elena și răzbună moartea nepotului, convingându-l pe Constantin că trebuie eliminată Fausta.

B: Între cei doi are loc o iubire care era interzisă chiar și în păgânism. Apare sarcina, Constantin află, îl elimină pe Crispus, apoi încearcă o metodă avortivă cu Fausta (baia supraîncălzită), în timpul căreia Fausta nu rezistă și moare.

Admitem că era grav ce se întâmplase, dar o altă soluție n-ar fi fost mai bună? Conchidem că, totuși, împăratul a fost în acest caz mai puțin condus de principiile pauline enunțate în I Corinteni.

Incestul din Corint. Reacția lui Pavel

În I Corinteni 5, 1-5, Sfântul Pavel condamnă relația incestuoasă dintre un bărbat și nevasta tatălui său *ca fiind una care nici chiar la păgâni nu se pomenește*. Formularea în acest mod a indignării sale morale se bazează pe o normă de judecată din cazuistica ebraică, în Levitic 18, 8 stă scris: „Goliciunea femeii tatălui tău să n-o descoperi, că este goliciunea tatălui tău.„ O asemenea relație era interzisă nu numai de legea iudaică, ci și de legile păgâne – motiv pentru care se afirmă că „*asemenea desfrânare nici la păgâni nu se întâlnește*” – după cum Gaius în *Institutes* redă textul juridic: „*item amitam et materteram uxorem ducere non licet, item eam quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit*” („De asemenea, nu este permis să te căsătorești cu mătușa dinspre tată sau dinspre mamă, nici cu cea care a fost soacră sau bunică sau noră sau mamă vitregă”). Cazul incestuosului corintean este o imagine a paternității pauline în privința întregii comunități. Starea generală provocată de penibilă situație a corintenilor, care a avut drept urmare reacția Sfântului Pavel, ne pune în fața unuia din **primele organe de judecată duhovnicească din viața Bisericii**. Pentru orice delict bisericesc, ce afecta înainte de toate pe cel vinovat, iar apoi prin contra-exemplu, întreaga comunitate, Mântuitorul Hristos a stabilit o regulă generală: judecata frățească, apoi o instanță formată din doi sau trei creștini, iar în caz extrem neînțelegerea urma să fie deferită Bisericii (Mt. 18, 15-17).

Comunitatea creștină și rolul ei

Iată de ce Sfântul Pavel comandă o întrunire a comunității, nu pentru a dezbate sentința sa, care era irevocabilă, ci pentru a-i da un surplus de răsunset sau

repercursiuni. *Cu acel desfrânat nici nu consideră că trebuie să dialogheze, arătând prin purtarea sa mărimea necinstei.* Sfântul Pavel pronunță judecata sa vizându-l doar pe incestuos, urmând doar să fie executată. Oricum îi atinge pe toți, fiindcă era defăimată Biserica. „Nimeni nu va spune: cutare a curvit, ci că păcatul acesta s-a petrecut în Biserica din Corint”. În consecință, consideră inutil să rostească numele vinovatului.

Pe de altă parte este explicabil, deoarece *Sfântul Pavel are de pedepsit două abateri:* a incestuosului (desfrânarea) și a întregii comunități (nepăsarea și chiar tănuirea păcatului). Vina lor e că nu s-au căit și nu s-au rugat ca acel desfrânat să fie izgonit dintre ei, ceea ce puteau face și fără intervenție apostolică, datorită gravității smintelii.

Din cine trebuia să se compună reuniunea unde sentința Apostolului să fie făcută publică? Credem că din toți credincioșii sau și mai plauzibil ar fi să spunem că totul se întâmpla în fața mai marilor, care, precum Ștefanos, își îndeplineau slujirea printre sfinți (I Cor. 16,15), înconjurați de un anumit număr de delagați ai Bisericii. Oricum, un astfel de proces n-a fost ținut într-un loc public și scandalul nu putea să fie afișat în fața tuturor păgânilor care treceau.

Sunt prezente în acest pasaj toate elementele care ne îndreptățesc să spunem că e vorba de un tribunal al Bisericii primare, de care se vorbește aici pentru prima dată și ne-ar fi plăcut să știm mai multe despre el. Pe de altă parte, observăm că numele Domnului adună sau ei se adună pentru acel nume. Hristos Domnul a făgăduit să fie acolo unde mai mulți sunt adunați în numele Lui (Mt. 18,20).

Hotărâri foarte severe la Corint, dar primează penitența

Erau reuniți cu «puterea lui Iisus», fiindcă ei hotărau chestiuni încărcate de responsabilitate, dar acum Hristos le-a acordat un astfel de har, ca să-1 predea pe acela diavolului, cu alte cuvinte, «Hristos împreună cu voi dă aceeași hotărâre»²⁹. Teodoret vorbește despre un „tribunal care te face să te înflori” din cauza prezenței nevăzute a Domnului. În orice caz, judecătorii, dacă putem spune, nu chibzuiau în comun, nici nu discutau în secret, ei dezvăluiau răul, promulgau sentința făcută cunoscută lor de Apostol, care-i prezida în duh, ca fiind încărcat cu putere de la Domnul, iar în final comandau execuția. *A da satanei* este o formulă impresionantă, dar mai puțin clară. E sigur mai întâi că pedeapsa este curativă, cu speranța declarată că actualul incestuos, convertit, va putea figura printre cei aleși în «ziua Domnului».

Toți trebuie să fim de acord că e vorba de o excomunicare, o expulzare în afara Bisericii, „căci afară de Biserică, împărăția văzută a lui Dumnezeu este stă-

²⁹ SF. IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1908, p. 193.

pânia diavolului”³⁰, care are drept consecință privarea celui vinovat de Tainele și de sprijinul Bisericii împotriva lui Satan.

„Spre pieirea trupului” arată scopul excomunicării, căci excluderii de la comuniune (împărtășanie) îi urmează nu doar boala, ci trupul întreg e nimicit și aceasta o săvârșește satana, căci e vorba de un păcat în trup și pedeapsa în el trebuie să iasă cât mai mult în evidență, lucru facilitat de materialitatea lui.

Această dare în seama satanei va avea efecte dureroase imediate, menite să-l aducă pe incestuos la venirea în sine, pentru a face penitență. Sfântul Pavel nu se gândește doar la binele comunității, ci și la cel al sârmanului incestuos. Alte opinii au în vedere înzestrarea cu o putere specială pe care o posedă Sfântul Pavel ca Apostol, care plin fiind de Duhul Sfânt îl înfruntă pe Elimas vrăjitorul, aplicându-i și lui o pedeapsă corporală extraordinară și fără întârziere: orbirea (Fapt. Ap. 13, 8-11).

„Ca duhul să se mântuiască” spune Sfântul Pavel, dar nu ca și când acesta s-ar mântui singur. Sufletul fiind mântuit, fără îndoială că și trupul se va bucura de mântuire. Pavel și Biserica dau această pedeapsă, e tot ce pot face, dar împlinirea rostului punitiv depinde de alți agenți³¹. Dacă sufletul va face cele drepte atunci și trupul se va bucura de mare slavă, iar că acum e supus pedepselor, a căror instrument e satana, îi folosește. Atrăgând harul lui Dumnezeu la el, în acea zi, va fi mântuit și curat de păcate. „Pedeapsa e momentană, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, pe când câștigul este veșnic”. O comunitate de creștini devine locul unde poruncește Dumnezeu, fiecare biserică este un „nou Israel”. Așadar, „după cum Israel a fost purificat de faptele vicioase ale locuitorilor pământului, la fel membrii Bisericii trebuie să se purifice pentru a se îndrepta spre împărăția lui Dumnezeu”³².

Cea mai echilibrată decizie este excluderea (temporară) din Biserică și pedeapsă fizică, dar s combinată cu timpul de pocăință.

Concluzii

1. Împăratul Constantin n-a ținut seama de principiul evanghelic din Matei 18: judecata frățescă, apoi instanța formată din doi sau trei creștini, iar în caz extrem neînțelegerea urma să fie deferită Bisericii (Mt. 18, 15-17). Putea să ceară sfatul atâtor episcopi în această problemă și soluția ar fi fost alta.
2. În rațiunea gravității și răspândirii scandalului, sfântul Pavel vrea ca sentința la Corint să fie purtată în mod solemn, vizibilă tuturor. Tocmai asta nu a

³⁰ Dr. Iosif OLARIU, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Romani, Corinteni. Galateni și Efeseni*, Tipografia Diecezană Caransebeș, 1910. p. 275.

³¹ ALLO, P.E.-P., *Saint Paul Premiere epitre aux Corinthiens*, Paris, 1934.p. 123

³² Pr. Lect. Dr. Ilie MELNICIUC- PUICĂ, *Libertatea creștină și actualitatea ei exprimată în epistolele către Corinteni*, în http://teologiesiviata.ro/sites/default/files/articol/pdf/2012/09/03_melniciuc_puica_libertatea_crestina.pdf

- dorit Constantin, lăsând lucrurile secrete(?). Nu l-a omorât pe Crispus în public pentru că el era atât de popular, astfel că l-a ucis în taină.
3. La Corint erau reuniți «*în numele lui Iisus Hristos*», adică lucrul lor era după Dumnezeu, nu acționau stăpâniți de prejudecăți omenești. În schimb Împăratul Constantin a procedat strict după judecata sa, deși o șansă de schimbare exista. Dar n-a dat-o.
 4. Observăm o minunată colaborare a Sfântului Pavel cu biserica din Corint, ce vădește efortul comun în stăvilirea păcatului. Constantin a fost favorabil Bisericii, dar în această chestiune personală n-a colaborat cu Biserica.
 5. Sfântul Pavel și Biserica nu pot fi acuzați de ferocitate sau cruzime. Ținând cont că este în joc mântuirea, acționează ca o mamă care îl roagă pe Dumnezeu să-i abată copilul pentru a-l întoarce pe calea cea dreaptă. Pe de altă parte, Constantin trebuia să arate cruzime față de dușmanii săi. Dar uciderea rudelor sale celor mai apropiate nu poate fi justificată.
 6. Împăratul Constantin a alternat întreaga viață între sala tronului și pridvorul Bisericii. Spun pridvor, fiindcă el nu s-a apropiat de Taina Botezului, decât în condiții forțate de iminența morții. Intenția sa de a se boteza în râul Iordan, nu a mai fost împlinită. Asemenea lui Moise care nu a intrat în Canaan, lui Constantin i-a fost refuzată dorința aceasta. Poate și pentru păcatele sale omenești. Căci le-a avut. Felul cum a gestionat cazul dramatic apărut în sânul familiei imperiale, putea probabil să aibă și un alt deznodământ. Unul cu o pecete creștinească mai evidentă. Dar lucrurile s-au derulat așa cum și cât le știm, astfel că Dumnezeu, în mâna Căruia stau toate planurile omului, a binevoit să smerească pe împăratul și robul Său aici pe pământ, pentru a-l înălța în fața posterității pentru totdeauna.
 7. Această lucrare nu contestă rolul unic al sfântului Constantin în viața Bisericii, ci doar se face o comparație între această dramă (reală, nu inventată) din viața sfântului, despre care nu se prea vorbește, și o situație similară aflată în Noul Testament. Dimpotrivă, în ultimii ani romanele de ficțiune au o mare influență, „*prin infiltrarea-deghizarea unor concepte păgâne în Creștinism care să-l altereze*”³³. Aceste romane facile, citite de generații, strecoară, și se pare că fac concurență acerbă catehezei Bisericii, neadevăruri despre punctele tari ale credinței: Cina de Taină, moartea lui Hristos pe Cruce, Învierea sa din morți și mai recent, rolul în istoria creștină a celui socotit „întocmai cu Apostolii”, Constantin cel Mare.

³³ Jerom. Prof. Policarp CHIȚULESCU, *Adevăr și minciună în Codul lui Da Vinci*, în <http://www.crestinortodox.ro / editoriale/adevar-minciuna-codul-da-vinci-70071.html> .

Implicarea Sfântului Chiril al Alexandriei în politica imperială bizantină din secolul al V-lea

Drd. Alin-Mihai BOBOC

Abstract:

Saint Cyril of Alexandria involvement in Byzantine imperial policy of the fifth century. Cyril of Alexandria's teachings on the Theotokos are among the most influential of the early fifth century. Mary, the Mother of Christ, figured large in this dispute between Cyril and Nestorius. The controversy began in response to Nestorius' disapproval of the term Theotokos as a title for the Virgin Mary. He persisted in calling the Virgin Mary Christotokos. Cyril insists that Mary, the mother of God, should be called Theotokos. We see the contrast between Alexandria and Constantinople more clearly in the case of Cyril's Marian hymns. Cyril realized to his dismay how powerful the imperial court was in ecclesiastical matters. It was Theodosius who called the Council of Ephesus and upstaged the papal proceedings. Cyril was deposed and exiled by Theodosius command. The controversy of the fifth century was fundamentally Christological, but Mary, the mother of Christ, was the focus of this dispute between Cyril and Nestorius.

Keywords:

Theotokos, Anthropotokos, Mariology, Cyril of Alexandria, Nestorius.

Din timpul împăratului Constantin cel Mare (306-337), cheia de boltă a politicii imperiale a fost de a păstra în mod corect învățătura de credință a Bisericii. În cazul unui conflict de natură religioasă, era datoria împăratului și episcopilor să definească și să apere adevărul și să mențină unitatea credinței. În secolul al V-lea, o nouă chestiune teologică avea să amenințe unitatea creștină, cu privire la natura exactă a lui Hristos. În 428, împăratul Teodosie al II-lea (408-450), fiul lui Arcadie, l-a numit în scaunul de Constantinopol pe un călugăr sirian, Nestorie, renumit pentru viața sa ascetică și pentru calitățile sale de predicator antiohian¹, care curând avea să provoace o furtună în Biserică, conducând o

¹ Steven RUNCIMAN, *Teocrația bizantină*, trad. din lb. engleză și studiu introductiv de Vasile Adrian Carabă, Ed. Nemira, București, 2012, p. 56.

campanie de „reformare” a noii sale biserici, având ca obiectiv principal combaterea ereziilor. În cuvântarea sa de după hirotonie, Nestorie a propus împăratului să-i ofere un Imperiu fără eretici în schimbul victoriei contra perșilor: „Dă-mi, pământul curățat de eretici”, îi scria Nestorie împăratului, „și-ți voi da cerul în schimb”. „Dă-mi victoria asupra rebelilor, și eu îți voi supune barbaria perșilor.”²

La cinci zile după instalare, Nestorie a luat măsuri extreme contra ereticilor și schismaticilor. În timpul acestei campanii, pe care locuitorii din Constantinopol o considerau ca fiind violentă și nechibzuită³, el a provocat un incendiu de proporții în oraș, dând foc unei case de rugăciune a arienilor din capitală și a inițiat acțiuni împotriva novațienilor, deși aceștia nu erau eretici, ci reprezentau doar o schismă. Tot sub incitarea lui, episcopul pnevatomah din Helespont a fost ucis, iar comunității i-a fost confiscată biserica. Și quartodecimanii din Asia Mică, Lidia și Caria, care au sărbătorit Paștele lor după Paștele evreiesc, au avut de suferit de pe urma lui⁴.

De asemenea i-a atacat și pe Borborieni (o sectă gnostică) și pe manihei, pricinuind moartea a multor credincioși din Sardes și Milet⁵. Singurii care nu au avut de suferit au fost pelagienii, care au fost condamnați în Apus de câteva sinoade. Lucrul acesta l-a făcut pe laicul apusean Marius Mercator, care se afla la Constantinopol, să atragă atenția Romei asupra protecției arătate de Nestorie pelagienilor⁶. O legendă siriacă spune că a îndepărtat din oraș, jocurile, teatrul, cântecele, concertele, dansurile și toată distracția pe care romanii au lăsat-o ca moștenire, lucru care a atras din partea locuitorilor orașului, o aversiune profundă împotriva lui, astfel încât ei au venit să-i ia mobilierul și să-l arunce în mare⁷.

Deși locuitorii orașului Constantinopol au manifestat o ură profundă împotriva lui Nestorie, totuși împăratul și-a manifestat respectul și iubirea față de el într-un mod particular. Se pare că și edictul imperial din 30 mai 428 în care se prevedeau măsuri dure împotriva ereticilor, a fost emis sub influența directă a lui Nestorie⁸.

² BARHADBESHABBA, *History of the Fathers*, (cap. 20); text în F. Nau (ed), *Patrologia Orientalis*, vol. 9, Paris, 1913, p. 521. *Da mihi, inquit, imperator, terram haereticis purgatam, et ego tibi caelum retribuam. Mecum haereticos debella: ego Persas tecum debellabo.* SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, VII, 29, P.G.67, col. 803B M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 25.

³ J.A. MCGUCKIN, „Nestorius and the Political Factions of 5th century Byzantium: Factors in his Downfall”, în *Bulletin of the John Rylands University Library*, 78. 3, 1996, p. 7-21.

⁴ SOCRATE, HE, VII, 29, col. 803 C.

⁵ SOCRATE, HE, VII, 29; 8-13; BARHADBESHABBA, *op. cit.*, cap. 21, p. 530-531.

⁶ M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 26.

⁷ M. BRIERE, „La légende syriaque de Nestorius”, în *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 19.

⁸ BARHADBESHABBA, 21, p. 530.

Una din marile greșeli ale lui Nestorie, a fost aceea că nu a luat seama la influența femeilor din anturajul și familia împăratului, mai cu seamă a Pulcheriei, sora cea mare a lui Theodosie al II-lea. Aceasta, împreună cu surorile sale mai mici, și-au manifestat public decizia de a-și păstra fecioria, din dorința de a apăra succesiunea tronului imperial.⁹ De aceea, statutul ei de fecioară îi conferea rolul de Regent pentru mulți ani. Pe timpul crizei de la Efes, Pulcheria nu făcea parte din conducerea oficială, însă perioada în care era împărăteasă (*Basilissa*) a fost una de succese și i-a adus nu numai o bună reputație personală, ci și puterea de a decide oricând asupra unor imense resurse de bogăție și autoritate. Ea era de fapt eminența cenușie a administrației lui Theodosie al II-lea, iar Nestorie a făcut o mișcare fatală în perioada sa de început, la Constantinopol, atunci când a ales să facă pact cu împăratul, în detrimentul surorii acestuia. Nestorie s-a scandalizat când Pulcheria a pretins, probabil în virtutea fecioriei în care a ales să-și trăiască viața, să fie comparată cu Maica Domnului. Potrivit memoriilor lui Nestorie, sursa neînțelegerilor dintre el și Pulcheria a fost refuzul său de a o compara pe „mireasa lui Hristos cu o desfrânată”¹⁰.

Astfel, Nestorie i-a interzis Pulcheriei să primească Sfânta Împărtășanie, așa cum obișnuia, în spatele iconostasului din Biserica Mare, privilegiu imperial pe care ea l-a pretins, ca Regent, și care a fost continuat de către fratele ei. Când a încercat să intre în altar, Nestorie a blocat ușile împărătești și a exclamat că nici o femeie nu poate intra în Sfântul Altar. Ea a insistat să proclame faptul că ea a dat naștere lui Dumnezeu. Această declarație a anunțat convingerea personală că identitatea ei a fost una cu cea a Maicii Domnului (*Theotokos*). Nestorie a replicat că ea a dat naștere diavolului¹¹.

Acest front public a fost urmat curând de ordinele emise de Nestorie, prin care cerea înlăturarea din altar a unui costisitor veșmânt din aur, donat tocmai de către Pulcheria. Veșmântul respectiv fusese, la origine, rochia imperială a Pulcheriei, iar la vremea aceea, o astfel de donație destinată Bisericii părea să reprezinte darul cât se poate de nimerit pe care o fecioară îl făcea Fiului unei Fecioare¹².

Pe de altă parte, Nestorie a fost hotărât să controleze și să limiteze ieșirile sociale ale numeroșilor asceți din Constantinopol. În acest sens, una din primele sale măsuri ca arhiepiscop a fost aceea de a da indicații egumenilor, ca să limiteze libertatea monahilor de a hoinări pe străzi. Această măsură s-a dovedit extrem

⁹ J.A. MCGUCKIN, „The Paradox of the Virgin- *Theotokos* : Evangelism and Imperial Politics in the Fifth-Century Byzantine World”, în *Maria: A Journal of Marian Studies*, 2.1, (2001), p. 18.

¹⁰ NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. NAU, Paris, 1910, p. 89.

¹¹ V. LIMBERIS, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London, 1994, p. 54; K.G. HOLM, *Theodosian Empresses*, Londra, 1982, p. 153.

¹² *Ibidem*.

de nepopulară, astfel că numeroși monahi din capitală au încetat să-i mai acorde sprijinul¹³, pierdere pe care o va regreta amarnic nu peste multă vreme, când va fi nevoit să apeleze la sprijinul fiecărui prieten pentru a-i ține partea¹⁴.

De asemenea a interzis manifestările imperiale conduse de împărăteasa Pulheria, care prezida o rețea importantă de femei aristocrate, în cadrul unui colegiu de diaconițe și de fecioare din Biserica Mare. Acestea se întruneau regulat, după slujba vecerniei, pentru a oferi mese caritabile oamenilor săraci. Ele au fost considerate ca fiind confidentele de curte ale lui Chiril și cele care vor sabota sistematic acțiunile lui Nestorie. Ulterior, aveau să fie răsplătite de Chiril cu 50 de livre de aur pentru serviciile lor¹⁵.

Contestarea pretenției Pulcheriei la statutul sacru de împărăteasă și fecioară, precum și îndepărtarea veșmântului ei din altarul bisericii nu au făcut decât să îi păteze public onoarea personală. Astfel, o aprigă dușmănie avea să se nască între Pulcheria și arhiepiscop¹⁶. Deși versiunea siriană prezintă faptul că Teodosie a promis a se răzbuna pe Nestorie pentru tratamentul său față de Pulcheria, cele mai multe surse, însă, indică faptul că Teodosie l-a favorizat pe Nestorie, pe parcursul primelor etape ale controversii, și abia mai târziu a preferat să-i ia apărarea lui Chiril¹⁷.

Nestorie nu a fost inspirat nici în relațiile sale cu episcopul de Alexandria. La începutul episcopatului său el a neglijat să trimită colegului său egiptean, Sfântul Chiril al Alexandriei, cadouri, pe care oamenii din poziții de influență le acceptau de obicei ca indicatori de ascultare, simpatie, nădăjduind că vor avea relații bune, așa cum era obiceiul¹⁸.

Din același exces de zel, Nestorie a provocat și discuția în jurul numelui de „Născătoare de Dumnezeu” (Theotokos), atribuit Sfintei Fecioare Maria. Până atunci, numele acesta „nu fusese rezultatul speculației teologice, ci fructul credinței și al mărturisirii Bisericii, conform tradiției apostolice”. Nestorie credea că termenul era folosit fie dintr-o evlavie ignorantă, fie dintr-o confuzie de limbaj specifică apolinariștilor¹⁹. În opinia lui, conexiunile omenești ar trebui să se

¹³ BARHADBESHABBA, 21, p.525-534

¹⁴ J. A. MCGUCKIN, „The Paradox of the Virgin - *Theotokos*...” , p. 20.

¹⁵ NESTORIUS, *op.cit.*, p. 368.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Y. IBRAHIM, „Nestorius dans la tradition syrienne orthodoxe”, în *Istina*, 43 (1998), 166–78, la Susan WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 102.

¹⁸ NESTORIUS, *op.cit.*, p. 92.

¹⁹ Trebuie spus că Antiohia și Alexandria se acuzau reciproc de dochetism, maniheism, gnosticism, de apolinarianism și arianism. Negarea termenului de Theotokos era în ochii lui Chiril de origine ariană. În timp ce în Egipt, s-a descoperit că expresiile nestoriene aveau similitudini cu

deosebească de atributele dumnezeiești, atunci când se vorbește despre Domnul Întrupat. Ceea ce s-a spus îndreptățit despre Cuvânt s-a atribuit nejustificat omului Iisus și invers.

Termenul „Theotokos” era, deci, unul din acei termeni necuveniți, credea el, care vădea conexiuni neîndreptățite și eronate. Maria nu putea fi o zeitate-maternă, pentru că Dumnezeu era un termen care invoca lipsa oricărei origini. Ea nu putea fi decât „Mama omului Iisus (Anthropotokos) sau, și mai bine, „Mama lui Hristos” (Hristokos), această ultimă sintagmă urmând a înlocui termenul de „Theotokos” în toate situațiile²⁰.

Dușmanii lui Nestorie s-au convins că multe erezii se ascundea în spatele opoziției lui față de termenul „Theotokos”. Criticul cel mai înfocat al lui Nestorie, care s-a arătat a fi Eusebiu, care a devenit mai târziu episcop de Dorylaeum, l-a acuzat pe Nestorie prin intermediul unei pancarde publice că gândește asemenea lui Pavel a Samosata, fiind acuzat în același timp cu privire la învățătura despre Iisus că a fost un simplu om. Prin urmare, acest reproș, afirmă istoricul german Loofs²¹, era neîntemeiat, și nu putea fi adevărata cauză a controversii. Adevărata cauză a controversii, poate fi găsită în intrigile lui Chiril de Alexandria față Nestorie²².

Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei, bine informat cu privire la tot ce se petrecea în capitală, prin intermediul agenților săi, a fost contrariat de atitudinea noului episcop față de termenul de „Theotokos” și, de îndată, a început să se implice în această chestiune, căutînd să-i explice lui Nestorie adevărata față a lucrurilor. El a ajuns să-i reproșeze lui Nestorie declanșarea unui „scandal ecumenic” (skandalon oikoumenikon)²³, datorat campaniei de reformare a acestuia.

Putem afirma faptul că Sfântului Chiril al Alexandriei i-a fost atribuit faptul de a fi patriarhul (etnarhul) creștinilor egipteni. El s-a confruntat cu sarcina dificilă de a reprezenta simultan rolul de arhieru și cel de conducător al Școlii din Alexandria și, ca păstor, a avut de trecut proba, deloc ușoară, de a menține în mare parte ca episcop și mitropolit unic al întregului Egipt, unitatea unei bi-

formule gnostice și dochetiste, Antiohia și Constantinopolul, au susținut că Chiril a fost influențat de Apolinarianism și maniheism. Adevărat este că, în conformitate cu tradiția alexandrină, Chiril a subliniat divinitatea, mai degrabă, decât umanitatea lui Hristos. Totuși, Chiril a pus în lumină maternitatea fizică a Mariei. Hubert du MANOIR DE JUAYE, „Dogme et spiritualite chez Saint Cyrille d'Alexandrie”, în *Etudes de Theologie et d'Histoire de la Spiritualite*, Paris, 1944, p. 258.

²⁰ J.A. MCGUCKIN, *op. cit.*, p.15.

²¹ Friedrich LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge at the University Press, 1914, p. 32-33.

²² *Ibidem*.

²³ Chiril îl acuză în a sa *A doua epistolă către Nestorie* (PG 77, 39–42); ACO. 1.1.1, p. 23-25. Textul poate fi găsit la J.A. MCGUCKIN, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Brill, Leiden, 1994, p. 262-265.

serici dezbinată de continuă fragmentare a regiunilor din Egiptul Superior și cel Inferior. La rândul său, Chiril și-a revendicat titlul de „împărat sfânt”, pentru a-și justifica misiunea de a conduce poporul și de a apăra drepturile bisericii sale de puternica opoziție păgână și iudaică de acasă.²⁴ Aceasta se poate vedea foarte bine în modul cum își revendică rolurile de sfânt vizionar și de specialist în oracole, chiar în anul când Nestorie ajungea la putere în Constantinopol.

În timp ce Teofil a luptat împotriva păgânismului, distrugând templele din Alexandria, Chiril a continuat bătălia în afara orașului și în zonele limitrofe, optând pentru o tactică mai puțin violentă decât cea a unchiului său. Ca strategie de evanghelizare, în iunie 414²⁵, Sfântul Chiril a ales să fie mutate moaștele sfinților Chir și Ioan din Alexandria în orașul Menouthis, centru de pelerinaj al lumii păgâne, unde se afla un sanctuar închinat zeiței Isis²⁶.

Această acțiune a contribuit considerabil la desființarea ultimului mare templu al zeiței Isis, care la acea vreme încă mai funcționa. Chiril s-a prezentat, aici, drept preot creștin vizionar și hierofant, iar prin aceasta el avea să marcheze un moment extrem de important în bătălia pe termen lung ce se va duce împotriva imensei popularități de care se bucura religia lui Isis în Egipt. Cultul închinat ei era răspândit în rândul femeilor din antichitatea târzie. Raza de influență a lui Isis era destul de lungă, în special în Alexandria creștină, unde mulți din adepții lui Chiril păreau să se fi lăsat atrași de ritualurile de vindecare celebrate la locul de pelerinaj instituit de el.

Așadar, în spațiul egiptean cel puțin, invocarea la întâmplare a titlului de „Mamă Sfântă” sau a ideii de sfântă mamă fecioară, avea o conotație suplimentară, era înainte de toate legată de cultul zeiței Isis. Faptul că termenul creștin de „Theotokos” își are originea în Egipt, că a trezit suspiciuni în alte părți ale lumii

²⁴ Sistemul metropolitan, nu era aplicat în Egipt în acord cu organizarea politică a eparhiilor, respectându-se o tradiție străveche, prin care tronul Alexandriei, era considerat capul Bisericii Egiptului. Episcopul Alexandriei era singurul mitropolit și primul arhiepiscop în ierarhie din Egipt. Episcopii celorlalte eparhii se raportau direct la episcopul Alexandriei, deoarece valida alegerea și hirotonirea oricărui alt episcop și prezida tribunalul sinodal, a cărui decizie era definitivă și irevocabilă. Prevederile canonului al VI-lea al Sinodului I Ecumenic, alături de contribuția unor ierarhi alexandrine la definirea formulării învățaturii de credință, au sporit importanța scaunului Alexandriei, conferindu-i o autoritate deosebită în sânul Bisericii Sobornicești și a puterii politice. SF. CHIRIL al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării. Scrisori pascale (414-424)*, studiu introductiv și note de pr. dr. Gabriel Mândrilă, trad. din lb. greacă veche de pr. dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Sophia, București, 2012, p. 10-11.

²⁵ *Ibidem*, p. 25. După J.A. MCGUCKIN ar fi vorba de anii 428/429 (*Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, p. 18).

²⁶ J.A. MCGUCKIN, „The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology”, în *Studia Patristica*, 24, (Leuven), 1993, p. 291-300; Rodolph YANNEY, „Life and work of Saint Cyril of Alexandria”, în *Coptic Church Review*, 19, (1998), nr.1/2, Spring and Summer, p. 19-20.

creștine, mai ales în Siria, este un indiciu care arată că creștinii egipteni vor fi adoptat un astfel de termen pentru Maria la un nivel popular, iar ulterior teologii lor, l-au adoptat ca strategie misionară, prin care urmăreau să înlocuiască vechea religie împrumutându-i elementele pozitive.

Intenția lui Chiril de a impune titlul de „Theotokos” vădește o înțelegere profundă a tacticilor misionare și, nu în cele din urmă, nevoia urgentă de a înlocui atracția datorată unui fel de „Mamă Fecioară” cu o alta, strategie ce exemplifica atât de dramatic rescrierea evanghelică a culturii eleniste. Ceea ce, pentru Nestorie, era un termen ce aducea prea mult a păgânism, pentru Chiril era o ocazie misionară importantă, aceea de „încreștinare a elenismului”.²⁷

Astfel, s-ar părea că termenul de „Născătoare de Dumnezeu” (Theotokos) a avut implicații semnificative atât pastorale cât și teologice pentru Chiril. Aceste preocupări au stabilit scena pentru conflictul exploziv între cele două episcopii: Alexandria și Constantinopol²⁸.

Atunci când controversa s-a stârnit, Chiril, a încercat să formeze o alianță politică cu curtea imperială de la Constantinopol. Atât Chiril, cât și Nestorie au căutat să câștige favoarea împăratului, nu ca să se pronunțe în chestiuni de dogmă, ci ca să convoace un sinod unde să fie pronunțată adevărata doctrină²⁹.

Observăm că în încercarea lor de a crea o alianță politică cu împăratul, s-au întâlnit cu moștenirea gândirii politice bizantine timpurii, în care împăratul era considerat „o imagine a lui Dumnezeu pe pământ”.³⁰

Puterea imperială apare astfel ca o imagine terestră a monarhiei divine, în care statul este deplin întruchipat în persoana împăratului, “lege vie și stăpân absolut”, evidențiată cel mai bine în teologia creștină imperială a împăratului Constantin cel Mare. Monarhia constantiniană aduce oamenilor imaginea pământescă a Împărăției lui Dumnezeu, iar Biserica care-l ocrotește pe împărat este imaginea cetății celei de sus. Însă tradițiile romane, i-au amintit adesea împăratului că, deși Îl reprezenta pe Dumnezeu în fața poporului, era de datoria sa să prezinte și poporul în fața lui Dumnezeu³¹.

Așadar, prin modul de adresare a lui Chiril către împăratul Teodosie, ca fiind „chip pământesc al lui Dumnezeu”, vedem cum el recunoaște în împărat ca fiind o reflecție a slavei lui Dumnezeu. De aceea, îi scrie acestuia o scrisoare, semnalându-i despre existența unei erezii cu privire la Maica Domnului. Nestorie, la rândul său surprins să-l vadă pe Chiril apărând cu atâta înverșunare ortodoxia

²⁷ J.A. MCGUCKIN, „The Paradox of the Virgin, *Theotokos...*”, p. 23-25.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Susan WESSEL, *op.cit.*, p. 90.

³⁰ Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, p. 56.

³¹ *Ibidem*, p. 45.

acestui termen, se întreba dacă la mijloc era vorba de ignoranța lui Chiril, idee cu care a cochetat o vreme, sau pur și simplu apărarea atât de hotărâtă a termenului ascundea un șiretlic de-al acestuia, prin care urmărea să declanșeze un atac politic îndreptat spre tronul chiriarhal³².

În anul 429, Chiril avea să înceapă războiul public împotriva lui Nestorie, prin rostirea celei de-a șaptesprezecea Epistole pascale către monahii din Egipt, în care ierarhul alexandrine își prezenta propria poziție față de termenul „Theotokos”, apărând expresia cu citate patristice³³. Iar în ianuarie-februarie 430, îi adresează lui Nestorie o a doua Epistolă numită dogmatică, în care expunea pe larg doctrina sa³⁴. Numele lui Nestorie a fost absent din ambele scrisorile ale lui Chiril. Episcopul de Alexandria nu era încă gata să se confrunte cu Nestorie public fără a colecta probe corespunzătoare împotriva lui. Ele au fost răspândite în mod anonim în Constantinopol, cu scopul de a evita repercusiunile lui Chiril cu împăratul și curtea imperială³⁵.

Curând, prințesele imperiale, dar mai cu seamă Pulcheria, se vor alătura Sfântului Chiril; la fel vor proceda și numeroși călugări din Constantinopol, aristocrați și oameni de rând. La sfârșitul verii sau toamna anului 430, episcopul de Alexandria a întreprins un demers diplomatic neobișnuit și riscant. El a compus un tratat către împăratul Teodosie, în care expunea învățătura sa despre Întrupare, combătând diferitele erezii hristologice, mai ales pe cea a lui Nestorie. Chiril a scris în acest sens, niște tratate hristologice pe care le-a trimis familiei imperiale, către Eudoxia, soția împăratului și către sora sa Pulcheria, și către prințesele Arcadia și Marina³⁶.

Aceste scrisori conțin argumente teologice clare pentru poziția lui Chiril cu privire la utilizarea termenului de „Theotokos”. Chiril a enumerat pe scurt, în aceste scrisori către împărăteasă, un număr de episcopi (inclusiv pe Ioan Gură de Aur și Atticus din Constantinopol), care au folosit termenul de „Theotokos” înainte de Nestorie, apoi a atins problema doctrinară, colectând și explicând în câteva cuvinte, mai mult de două sute de texte din Noul Testament, care s-au dovedit contra lui Nestorie, că Cel născut din Maria a fost Dumnezeu³⁷.

³² J.A. MCGUCKIN, „The Paradox of the Virgin-*Theotokos*...”, p. 15.

³³ P.G.77.9-40; ACO, I, I, I, p. 10-23; la J.A.MCGUCKIN, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy...*, p. 245-262.

³⁴ P.G.77.44-50; ACO, I, I, I, p. 25-28; la J.A. MCGUCKIN, *op.cit.*, p. 262-266.

³⁵ George A. BEVAN, *The Case of Nestorius: Ecclesiastical Politics in the East, 428-451 CE*. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy Graduate Department of Classics in the University of Toronto, 2005, p. 110.

³⁶ K.G. HOLM, *op.cit.*, p. 159.

³⁷ *Ibidem*, V. LIMBERIS, *op.cit.*, p. 108.

Strategia lui Chiril a fost, așadar, menită să exploateze o ruptură existentă în familia regală. Asta ar putea explica muștrarea împăratului față de Chiril cu privire la *tratatele hristologice* trimise către femeile de la curtea imperială³⁸.

Totodată, Sfântul Chiril, văzând că străduințele lui față de Nestorie de a-l convinge să se lepede de erezie sunt zadarnice, socoti că trebuie să porceadă la ruperea comuniunii cu acela. Dar pentru ca acțiunea lui să aibă succes, socoti că trebuie să încheie o alianță cu Roma, dat fiind că nu era ușor să înfrângă pe episcopul capitalei bizantine susținut de împărat.

Episcopul Romei avea în subordinea lui un mare număr de episcopi, și de aceea alianța era cât se poate de căutată de Sfântul Chiril. El trebuia să se asigure de o alianță puternică, porcezând la anatematizarea lui Nestorie, ca nu cumva să se pomenească anatematizat de mai mulți episcopi care ar fi ținut cu Nestorie.

Papa Celestin, îl rugase, de asemenea, pe Chiril să-l lămurească referitor la învățătura lui Nestorie, care se făcuse cunoscută și în Roma prin omiliile ereziarhului, care circulau peste tot, ca și prin epistolele trimise către Celestin, la care acesta din urmă a întârziat să răspundă, fie pentru că hristologia apuseană nu era așa de dezvoltată ca în Răsărit, fie pentru că formulele ei sunau mai apropiat de cele nestoriene decât de cele chiriliene³⁹.

Astfel, în vara anului 430, un trimis al lui Chiril, diaconul Poseidon, se duse la Roma cu o scrisoare, însoțită de un memoriu care rezuma învățătura lui Nestorie, de epistolele schimbate între el și Nestorie, de lucrările adresate membrilor curții imperiale și de cinci cărți contra lui Nestorie, toate în traducere latină⁴⁰. Epistola lui Chiril adresată lui Celestin nu e un „raport în toată regula”,

³⁸ Un savant modern, Baynes, susține că metodele diplomatice practicate de Chiril în relațiile sale cu orașul imperial sânt asemănătoare cu ale unchiului său Teofil. N.H. BAYNES, „Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy”, în *Journal of Egyptian Archaeology* 12 (1926), p. 151. Însă o seamă de cercetători au arătat că există un contrast mare între metodele lor de diplomație. Teofil a început campania sa anti-origenistă înainte de controversa sa cu Ioan Gură de Aur, în timp ce confruntarea lui Chiril cu Nestorie are puține dovezi de a fi o campanie organizată la scară largă împotriva ereticilor înainte de debutul controverselor. Socrate, Sozomen, și Paladie sugerează că campania lui Teofil împotriva lui Ioan Gură de a fost motivată politic, având la bază feroarea sa anti-origenistă. Însă controversa din secolul al V-lea a început doar după ce predicile lui Nestorie față de Maica Domnului au cauzat probleme și disensiuni printre călugării alexandrini, iar dezbaterile în jurul termenului Theotokos, au avut o bază teologică, nu politică. A se vedea H. CHADWICK, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy”, în *JTS* 2 (1951), p. 145–64; Susan WESSEL, *op.cit.*, p. 102.

³⁹ Mai mulți istorici împărtășesc ideea că întârzierea a fost cauzată de lipsa de traducători pentru originalele grecești ale scrisorilor, iar papa Celestin a fost pus în imposibilitatea de a le citi. A se vedea N.H. BAYNES, *op.cit.*, p.152; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London, 1975, p. 467.

⁴⁰ Dumitru STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, p. 320.

ca de la un subaltern la o autoritate superioară, cum zice un teolog catolic⁴¹, ci din modul de adresare către papa Celestin, observăm cum, din punct de vedere haric, Sfântul Chiril îl pune pe acesta în rând cu ceilalți episcopi „împreună liturghisitori”.

Celestin, după ce s-a putut lămuri în problema ridicată de Nestorie, adună în august 430 un sinod la Roma, care se declară de acord cu învățătura expusă de Chiril în scrierile trimise, și condamnă pe cea a lui Nestorie. La 10 august, Celestin îi răspunde lui Chiril, anunțând hotărârea sinodului său.

Primind asigurarea scaunului Romei, Chiril adună în octombrie 430, un sinod la Alexandria, care a condamnat nestorianismul. Deciziile sinodului au fost incluse într-o epistolă, cunoscută sub numele de „Epistola sinodală” sau „dogmatică”, alcătuită de Chiril, având anexată și 12 capitole sau anatematisme pe care Nestorie trebuia să le accepte în termen de 10 zile, pentru ca să rămână în comuniunea Bisericii⁴². La 6 decembrie 430, această scrisoare a lui Chiril, împreună cu cea a papei Celestin a fost trimisă lui Nestorie de o legăție alexandrină⁴³.

Confruntările teologice care au antrenat în mod special Bisericele din Alexandria, Constantinopol și Roma, nu numai la nivel de ierahie, ci chiar la nivel de preoți, călugări și credincioși, impuneau cu strigență convocarea unui sinod ecumenic.

Contextul unui sinod ecumenic, însă, nu era tocmai o soluție optimă, deoarece episcopatul răsăritean era scindat, iar susținerea lui Nestorie de către curtea imperială, complica și mai mult lucrurile. Theodosie al II-lea ar fi dorit ca întâlnirea să fie un bun prilej de căutare a bunelor relații, după modelul oferit de sinoadele precedente de la Niceea și de la Constantinopol.

Însă Nestorie a reușit să-l determine pe împărat să convoace un sinod ecumenic⁴⁴, astfel încât la 19 noiembrie 430, împăratul a poruncit ca acesta ar trebui să fie adunat în Efes⁴⁵.

Astfel, la 7 iunie 431, urma să se deschidă sinodul la Efes, însă din cauza întâzierii episcopilor siriieni în frunte cu Ioan al Antiohiei⁴⁶, sinodul nu a putut fi deschis la data stabilită.

⁴¹ V. GRUMEL, „Le Concile d' Ephese, Le Pape et le Concile”, în *Echos d'Orient*, 163, (1931), p. 295.

⁴² Dumitru STĂNILOAE, *op.cit.*, p. 320.

⁴³ LOOFS, *op.cit.*, p.43.

⁴⁴ LOOFS, *op.cit.*, p. 45.

⁴⁵ Efesul era scaunul episcopal a lui Memnon, un concurent puternic al episcopului de Constantinopol pentru influența din Asia și un a lui Chiril. Alegerea Efesului ar fi împăcat pe dușmanii lui Nestorie, Pulcheria numărându-se printre ei. K.G. HOLM, *op.cit.*, p. 164.

⁴⁶ Chiril l-a suspectat pe Ioan că a amânat sosirea sa Efes în mod deliberat, cu scopul de a evita problema delicată a condamnării lui Nestorie. G.A. BEVAN, *op. cit.*, p.159

Sfântul Chiril al Alexandriei, în ciuda protestelor comandantului gărzii imperiale, Candidian, care fusese delegat de împărat să asigure buna desfășurare a lucrărilor sinodului, ale lui Nestorie și a aliaților săi, Sfântul Chiril a deschis lucrările sinodului la 22 iunie, în Biserica Sfintei Fecioare Maria din Efes.

De la bun început, Chiril a făcut cunoscut faptul că papa Celestin l-a numit în calitate de reprezentant al său local, fapt înregistrat în mod clar în foaia matricolă a actelor conciliare. Având aprobarea, atât papală și cât și imperială, Chiril a preluat președinția sinodului, avându-l pe Petru, un preot din Alexandria, ca secretar al consiliului⁴⁷.

În prima ședință a sinodului, au participat 154 de episcopi și un diacon, Bessula, care reprezenta pe episcopul său din Cartagina⁴⁸. După o sesiune de o zi, adepții lui Chiril au găsit învățăturile lui Nestorie ca fiind eretice și l-au excomunicat. Nestorie a renunțat la scaunul episcopal și a primit permisiunea de a se întoarce la mănăstirea lui din Antiohia⁴⁹.

Sfântul Chiril scria credincioșilor din Alexandria, la sfârșitul sinodului: „Mai mult de 200 de episcopi au fost prezenți. Toată populația orașului a stat de dimineața până seara așteptând sentința Sfântului Sinod. Când au aflat că blasfemiatorul a fost condamnat, au început într-un glas să omagieze pe sinodali și să preamărească pe Dumnezeu pentru că a fost răsturnat dușmanul credinței ortodoxe. Când am ieșit din biserică ne-au condus cu făclii până la hanul nostru, căci era deja seară, și era multă bucurie și lumină în tot orașul, iar femeile mergeau înaintea noastră purtând cățui cu tămâie. Așa și-a arătat Mântuitorul nostru slava Sa celor ce l-au blasfemiât, pentru că El este Atotputernic”⁵⁰.

Triumful zilei de 22 iunie 431 s-a dovedit a fi prematur, pentru că sosind la 26 iunie, caravana orientalilor, în frunte cu Ioan al Antiohiei și sufraganii săi și aflând despre condamnarea lui Nestorie, a convocat un contra-sinod, la care au participat 43 de episcopi. Aceștia au examinat scrierile anti-nestoriene ale lui Chiril, pronunțându-se în favoarea lui Nestorie, condamnând deciziile sinodului. Sfântul Chiril și Memnon al Efesului, precum și toți partizanii lor au fost excomunicați, fiind îndemnați să respingă cele doisprezece anatematisme⁵¹.

Trebuie afirmat că dincolo de controversa profundă și dezbinările dureroase ce au urmat dialogurilor de la Efes, termenul „Theotokos” s-a impus la sinod ca formă standard de cinstire internațională încheindu-se, astfel, în istoria creștină,

⁴⁷ Susan WESSEL, *op.cit.*, p. 147.

⁴⁸ G.A. BEVAN, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁹ BARHADBESHABBA, 30, p. 555-556.

⁵⁰ *Epistula Cyrilli ad clerum populumque Alexandrinum. ACO I. I. 1*, p. 117-118; la Susan WESSEL, *op.cit.*, p. 162.

⁵¹ K.G. HOLM, *op.cit.*, p. 167.

„capitolul controverselor mariologice”, pentru că nimeni nu va mai contesta de acum validitatea acestui termen⁵².

Concluzii

Sfântul Chiril al Alexandriei numit teologul prin excelență al întrupării, este cel care a reușit ca în urma mai multor dispute să impună punctul de vedere ortodox. El a reușit să impună formula „Theotokos”, arătând totodată faptul că acest termen nu a fost rezultatul unei speculații teologice, ci corespundea unei vechi tradiții adânc înrădăcinată liturgic și foarte populară în Egipt. Expresia „Theotokos”, ca steag al credinței creștine ortodoxe, a jucat în secolul al cincilea, și în discuția de mai departe, rolul pe care l-a jucat anterior cuvântul „Homousios” în istoria arianismului. La fel cum Sfântul Atanasie, așa cum se arată, „ a salvat credința creștină, prin apărarea sa cu îndârjire și înțelepciune a termenului „Homousios”, în același fel, Sfântul Chiril a apărut termenul „Theotokos”, menținând Ortodoxia cu privire la Întruparea Logosului”⁵³.

⁵² J.A. MCGUCKIN, *op.cit.*, p.22.

⁵³ A. Gengler, Veber die Verdammung des Nestorius, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1835, t. II, p. 316; la M. JUGIE, *op. cit.*, p. 125.

De la zeu la sfânt: monarhia creștină de la Constantin cel Mare până la Teodosie cel Mare

Drd. Dragoș BOICU

Abstract:

From god to saint: the Christian monarchy from Constantine the Great until Theodosius the Great. This paper attempts to summarize the evolution of the relationship between Church and State as it develops simultaneously with the idea of Christian monarchy from the conversion of Constantine to the death of Valens in August 378. Constantine seems very interested in maintaining that *pax romana* that he so hard established and needs the Churches help in making this happen. If during Constantine, the Church seems obedient and docile, yet seduced by the novelty of political-religious experiment inaugurated by him, and throughout the reign of Constantius II and she tried to clarify a doctrinal position, in the time of Valens the same (Orthodox) Church sees herself as an marginalized entity, forced to fight for survival.

Keywords:

Constantine the Great, Christian monarchy, imperial ideology, Church-state relationship

1. Constantin cel Mare

Personalitatea celui denumit „primul împărat creștin” și cinstit deopotrivă cu Apostolii este una dintre cele mai controversate ale istoriei. Dubiul pe care cercetările istorice nu au reușit să îl înlăture și mistificarea creată de Eusebiu al Cezareei lasă loc prea multor interpretări, concretizate într-un spectru larg de aprecieri: de la sfânt până la abil om politic, care instrumentalizează creștinismul în interesul statului roman, de la împărat chemat de Dumnezeu Însuși prin revelații supranaturale până la un uzurpator ingenios, care îi elimină rând pe rând pe toți rivalii săi. De aceea sinceritatea convertirii lui Constantin cel Mare a fost pusă adesea sub semnul întrebării, iar girarea creștinismului a fost considerată drept un act politic vizionar al acestui împărat rămas păgân.

Din cauza tensiunii dintre cosmetizarea făcută de către Eusebiu și dezvoltarea de episoade legendare care îl înfățișează în aura sfințeniei „s-a încercat în orice chip debarasarea de Constantin: sterilizând faptele sale prin integrarea într-o politică oportunistă, privându-l de sfințenia sa, sau gășind în legenda botezării sale de către papa Silvestru, amintit în *Constitutum Constantini*, un mijloc de inversare a raportului dintre autorități și de fundamentare a teoriei celor două puteri, imperium și sacerdotium, pe care nu izbuteau să le armonizeze¹.

Indiferent unde am pune accentul sau cum am evalua descoperirea avută de Constantin (ca invenție a sa sau a lui Eusebiu, ca fenomen natural sau miracol), cert este că după înfrângerea lui Maxențiu, fiul lui Constanțiu Chlor este preocupat de a pune capăt persecuțiilor împotriva creștinilor și de a conferi libertate religioasă tuturor supușilor din întregul imperiu, intenție concretizată prin emiteria așa-numitului Edict de la Mediolan (313), document redactat împreună cu Liciniu, cunoscut doar din ordonanțele de aplicare (mandata) ale lui Liciniu și reprodus de Lactanțiu² și Eusebiu³. Actul transforma creștinismul dintr-o „religio illicita” într-una „licita”. El acordă libertate creștinilor, care însumau deja mai mult de a șaptea parte din numărul locuitorilor, și restituie bunurile confiscate sau îi despăgubește pentru ele, dar și recunoaște implicit Biserica drept o instituție organizată⁴.

Ca împărat Constantin a dobândit convingerea că statul este, în calitatea sa de reflexie și expresie a voinței divine, responsabil pentru transmiterea valorilor religioase. La aceasta se adaugă însă concepția moștenită de la predecesorii săi și cultivată de mediul elenistic cu privire la o teocrație absolutistă. Doar încadrat în acest context poate fi înțeles cu adevărat „Edictul de la Mediolanum”. Se acorda libertatea cultului, ca formă de adorare a lui Dumnezeu, statul urmând să nu se mai asocieze exclusiv unei anumite forme de cult. Firește, nu este vorba de asumarea unei neutralități religioase, ci mai degrabă de faptul că din prisma noului monoteism religios și filosofic spre care tindea Constantin încă înainte de 313, cultele tuturor zeilor reprezentau forme mai mult sau mai puțin apropiate unei singure divinități supreme și, în consecință, relative. Din acest punct de vedere „Edictul de la Milan nu a reprezentat începutul, ci sfârșitul ca ultimă expresie a

¹ Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris, 1996, p. 23.

² LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor (DMP)*, ediție bilingvă, trad. de Cristian Bejan, studiu introductiv, note și anexe de Dragoș Mârșanu, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 149-155.

³ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericăscă (HE)*, X, 17, 3-10. Trad. de Cristian Bejan în Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor (DMP)*, ediție bilingvă, trad. de Cristian Bejan, nota 167, p. 197-199.

⁴ Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Ed. Trinitas, Iași, 1999, p. 66.

sincretismului religios în care păgânismul antic avea să se dizolve și să moară. Dar natura teocratică a statului a rămas neatinsă; religia era întâi de toate o problemă de stat pentru că statul însuși era o instituție divină, o formă divină a societății umane. Libertatea acordată însemna de fapt «*libera alegere la cinstirea religiei pe care o vor, cu gândul la orice divinitate sau putere cerească ar fi aceasta să ne poată fi de folos și nouă și tuturor celor ce trăiesc sub ascultarea noastră*»⁵.

În ce privește atitudinea lui Constantin față de creștinism, se observă o poziție favorabilă, concretizată în dispoziții și legi de pe urma cărora Biserica avea să câștige un statut deosebit de important: membrii clerului creștin beneficiază de aceleași scutiri ca și cei ai cultelor păgâne, precum și imunitatea față de tribunalele păgâne, anumite pedepse ce contravin ethosului creștin, precum răstignirea și zdrobirea picioarelor, sunt eliminate din procedura penală, se îmbunătățește regimul de detenție și se favorizează eliberarea sclavilor⁶, ba chiar se iau măsuri de protejare a familiei și creștere a moralității prin legi extrem de aspre, ale căror victime vor ajunge chiar membrii familiei imperiale, Crispus – fiul cel mai mare al lui Constantin, și Fausta – soția sa⁷. Constrâns de lipsa de mijloace financiare face un inventar al bunurilor din templele păgâne, de care le va priva ulterior pentru redresarea economică, gest interpretat însă ca lovitură acordată cultelor greco-romane în favoarea creștinismului⁸.

Ceea ce atrage atenția în mod deosebit este generalizarea Duminicii ca zi de repaus în Imperiu, începând cu anul 321. Este greu de determinat dacă la baza emiterii acestei dispoziții au stat considerente creștine sau avem de-a face cu o altă mărturie a perpetuării practicării religiei solare de către Constantin. Cert este faptul că, deși înclina, asemenea tatălui său, spre un cult ca cel al Soarelui Nemuritor, nu a avut intenția ca acesta să fie exclusiv, punând bazele unui nou sincretism, iar patronarea creștinismului, o religie exclusivistă în esența ei, a reprezentat o măsură revoluționară. Se prea poate ca împăratul să fi sperat că propria devoțiune către Sol Invictus poate fi compatibilă cu credința în Hristos, El Însuși asociat de către scriitorii creștini cu soarele, simbol al dumnezeieștii lumini nemuritoare⁹, identificând în ultimă instanță divinitatea solară cu Mân-

⁵ Alexander SCHMEMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, translated by Lydia W. Kesich, Ed. Holt Rinehartand Winston, New-York – Chicago – San-Francisco, 1963, p. 69-70.

⁶ Legile favorabile creștinilor sunt descrise pe larg de EUSEBIU în *Viața lui Constantin* (VC), IV, 23-30, col. *Părinți și scriitori bisericești* (PSB) 14, studiu introductiv Emilian Popescu și traducere Radu Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 168-172.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Dumitru TUDOR, *Figuri de împărați romani*, vol. III, Ed. Enciclopedică, București, 1974, p. 85.

⁹ Steven RUNCIMAN, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 6-7.

tutorul înviat sau considerând soarele ca mediator vizibil între Dumnezeuul suprem și oameni¹⁰.

Deschiderea lui Constantin față de creștinism a însemnat mult mai mult decât un cadru legal favorabil Bisericii¹¹, așa cum reiese din implicarea în viața ei launtrică imediat după promulgarea edictului de toleranță. Încercarea de a pune capăt crizei donatiste prin convocarea sinoadelor de la Roma (la solicitarea papei Miltiade în octombrie 313¹²) și Arles/Arelate (primul sinod constantinian propriu-zis în august 314¹³) indică tocmai interesul deosebit. Această procedură va servi ca precedent pentru viitoarele intervenții, punând sub semnul întrebării autonomia de care se bucurase comunitatea eclezială. Eșuarea realizării împăcării prin mijloacele specifice Bisericii, îl determină să facă uz de forță pentru a pacifica și a restaura unitatea ei, declanșând persecutarea partidei donatiste. De la bun început se observă faptul că este preocupat de stabilitatea și coeziunea acestei instituții pe care o susține și pe care o vede identificându-se cu idealul său politic. De aceea, când vede pacea Imperiului amenințată de disputa ariană consideră normală intervenția autorității politice și organizează întâiul Sinod Ecumenic, prilej cu care dă glas frământării sale celei mai arzătoare:

„după mine, vrajba ascunsă în sânul Bisericii lui Dumnezeu este mai înspăimântătoare decât războiul sau decât o bătălie, oricât ar fi ea de grea; ea-mi pare mult mai de temut decât o primejdie amenințând de undeva din afară”¹⁴.

Constantin pare foarte interesat de menținerea acelei *pax romana* pe care o instaurase cu greu și dorește ca și Biserica să își dea concursul pentru realizarea acestui deziderat, compromisul teologic care ar fi contribuit la încetarea conflictului fiind pentru el cel mai important lucru.

Caracterizarea politicii religioase a împăratului Constantin cel Mare este însoțită de interpretarea expresiei *ἐπίσκοπος τῶν ἑκτος*¹⁵. În general, se consideră că *Vita Constantini* abundă de texte ce indică funcția de pontifex maximus, menținută de împărații romani până la Grațian și Teodosie, dar exercitată încă mult timp după ei, ca modalitate de subordonare a elementului religios vieții politice și cerințelor ei, instrumentalizarea Bisericii atingând apogeul sub Justinian

¹⁰ Emilian POPESCU, „Studiu introductiv” la Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin (VC)*, p. 31.

¹¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *VC*, II, 20-45, p. 101-101.

¹² Idem, *Istoria bisericească (HE)*, X, V, 18-20, în *PSB* 13, trad. Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 382-383.

¹³ *Ibidem*, X, V, 21-24, p. 383-384.

¹⁴ Idem, *VC*, II, 12, 2, p. 98

¹⁵ Emilian POPESCU, „Studiu introductiv”, p. 35-37.

I. Argumentele acestei teze se rezumă la înșiruirea atribuțiilor marelui pontif și identificarea lor în acțiuni, decizii sau fragmente de corespondență ale lui Constantin și ale urmașilor săi. Astfel, misiunea specială de a gestiona problemele Bisericii cu care se consideră investit de către divinitatea supremă, erijarea în judecător al credinței și apărarea doctrinei în fața devierilor și schismelor, delegarea personalului care prezida dezbaterile sinodale, ratificarea deciziilor sinodale, implicarea personală în stabilirea datei Paștilor ca reglementare a calendarului civil și religios, precum și stabilirea zilelor de sărbătoare, toate sunt privite ca îndatoriri specifice lui *pontifex maximus*¹⁶, subliniindu-se tendința de constituire a unui sacerdoțiu imperial creștin care nu doar că îl privește pe monarh ca întruchipare a sacrului, ci și ca principal coordonator și intercesor al relației dintre divinitate și poporul lui Dumnezeu, creștinismul fiind absorbit de stat, iar Biserica asociată împăratului, devenit el însuși „pontifex maximus al lui Hristos așa cum fusese și al idolilor”¹⁷.

Totuși accentuarea funcției de mare pontif duce la ruperea de contextul gândirii politice a epocii și forțează înțelegerea ei independent de concepția elenistică despre monarhie sau o pune într-o relație superficială cu ea¹⁸, accentuându-se doar două paliere: „preoția” împăratului și caracterul sacrosanct al persoanei lui, care îi asigură proximitatea divinității.

Cu alte cuvinte i se acordă o atenție exagerată titulaturii anodine de *pontifex maximus*, purtată de împărații păgâni și se evocă exclusiv sacralitatea regilor elenistici, ajungând la concluzia simplistă că imperiul lui Constantin și al succesoriilor săi nu a fost creștinat decât într-o mică măsură¹⁹. În același timp Biserica este ea însăși privită cu suspiciune ca una care a făcut în vreme de pace și pe fondul detensionării raportului cu statul compromisul pe care nici nu l-ar fi gândit în timpul groaznicelor persecuții.

Este clar că identificarea sintagmei ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος cu funcția de *pontifex maximus* este mai mult decât forțată, suprapunerea cu tiparul elenist fiind și ea imperfectă, fapt datorat noutății absolute a situației: „integrismul” constantinian sau intenția împăratului de a integra creștinismul în Imperiu ia prin surprindere întregul stat, dar mai ales Biserica, obișnuită deja cu clandestinitatea și dispusă să mențină, potrivit poruncii evanghelice distanța între Dumnezeu și cezar, chiar și atunci când acesta se alătură cauzei ei²⁰. Acceptând invitația secularului, Biserica nu

¹⁶ Adrian GABOR, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel mare (379-395)*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 39-41.

¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸ A se vedea același Adrian GABOR, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie...*, p. 42.

¹⁹ Gilbert DAGRON, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ *Ibidem*, p. 142.

se imaginează deloc independentă, ci victorioasă, însușindu-și grandioasa viziune a unui imperiu creștin sau a unei creștinătăți de proporțiile și după chipul imperiului.

Cert este că pe lângă experimentul ideologic creat în acest context, marele Constantin a primit spre sfârșitul vieții Taina Sfântului Botez din mâinile episcopului semiarian Eusebiu de Nicomidia, așa cum relatează episcopul de Cezareea Palestinei. Din descrierea funeraliilor de care are parte Constantin și a depunerii trupului neînsuflețit în biserica Sfinții Apostoli, urmând vechiului ceremonial al deificării împăraților romani (analogiile cu cea a lui Augustus este mai mult decât evidentă), se observă apelul constant la tema *Aeternitas Augusti*, atât de frecventă în secolul III, realizând o tranziție și totodată o paradigmă pentru înhumarea monarhilor creștini cu excepția unui singur aspect: consacrarea sau sanctificarea imediat după moarte care se substituie apoteozei.

Termenul ἱσαπόστολος, atribuit Sfântului Constantin relevă „o preeminență apostolică” de care se bucura împăratul, făcând din monarh un fel de preot, statut fără de care el nu putea fi recunoscut și acceptat ca *ales al lui Dumnezeu*, dar care era concomitent distinct de cel de *pontifex maximus* sau de cel al unui ierarh al Bisericii. Cel mai probabil, istoricii din secolul al V-lea și toate biografiile ulterioare ale marelui Constantin s-au avântat imprudent în a considera că biserica Sfinților Apostoli a fost construită tocmai cu scopul de a nu îl priva de cinstea doar cu puțin mai mică decât cea revenită sfintelor relicve apostolice²¹.

Constantin a fost și rămâne o personalitate carismatică, un tip aparte de om al lui Dumnezeu, într-un fel propriu doar lui: condus continuu de experiențe extatice, se înfățișează ca un nou Moise și izbăvitor rânduit de Providență pentru biruirea forțelor demonice, monarhul care prin puterea caracterului său unifică întregul imperiu și produce o gradată, dar completă schimbare a apartenenței religioase a acestei civilizații majore, evitând cu abilitate o mișcare „contrarevoluționară” care, prin amploarea ei, să pună capăt creștinării Imperiului²².

2. Fiii lui Constantin cel Mare

Transformarea treptată a imperiului într-o societate cu caracter creștin a continuat și sub succesorii lui Constantin cel Mare. Însă această evoluție se va dovedi una plină de contraste și paradoxuri. Imperiul a fost împărțit între fiii lui Constantin – Constantin al II-lea (337-340), Constanțiu al II-lea (337-361) și Constans (337-350) – după cum urmează: „partea ce fusese cândva a bunicului său (Constanțiu I) i-a lăsat-o fiului său mai mare (Galia, Britania și Spania cu Mauritania Tingitana); răsăritul (Egiptul, Orientul, Asia, și Pontul), celui de al

²¹ *Ibidem*, p. 153-154.

²² Glenn CHESNUT, *The first christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Mercer University Press, 1986, p. 232.

doilea; iar întinderile cuprinse între acestea două (Italia, Africa, Pannonia, Illyricum și Tracia), celui de-al treilea”²³.

Dar pacea Imperiului avea să fie tulburată, când frații vitregi ai marelui Constantin, Iulius Constantius, Dalmatius, Hannibalius, precum și toți descendenții pe linie bărbătească din „ramura Theoderei”, soția legitimă a împăratului Constanțiu (I), vor fi masacrați, doar Galus și Iulian, copiii pe atunci, scăpând cu viață. Istoricul Philostorgiu, recunoscut pentru înclinația sa eunomiană, pentru a justifica acest act, în urma căruia principalul beneficiar devenea Constanțiu (al II-lea), afirmă ca aceste măsuri sângeroase au fost represaliile împotriva celor despre care se zvonea că l-ar fi otrăvit pe marele Constantin, moartea sa nefiind deloc naturală²⁴.

Revenirea la forma de conducere poliарhică se va dovedi ea însăși falimentară, curând ivindu-se conflicte între cei trei frați. În vreme ce Constanțiu era nevoit să țină piept perșilor în Orient, în Apus izbucnește conflictul între Constans și Constantin al II-lea, care asigura tutela peste provinciile guvernate de fratele său mai mic, și în cursul bătăliei de la Aquileea din 340, Constantin a fost ucis și aruncat în apele râului Elsa, aflat în vecinătatea orașului²⁵.

Astfel, Constans devenea stăpânitor peste întregul Apus. Împreună cu Constanțiu, acesta a sporit cu noi dispoziții legislația favorabilă creștinilor și s-a implicat deosebit în problemele Bisericii sfâșiate de criza ariană. Asemenea tatălui lor au amânat botezul până spre sfârșitul vieții, dovadă că apartenența la creștinism nu avea încă o însemnătate deosebită pentru viața politică a Imperiului²⁶.

Sușinători ai celor două facțiuni creștine: cea niceeană, respectiv semiariană, Constans și Constanțiu vor întreține relații tensionate, însă presiunile externe ale francilor pe frontierele danubiene și renane, pe de-o parte, și ale perșilor în Orient, pe de alta, au împiedicat escaladarea violențelor între cei doi frați, câmpul de bătălie doctrinară dintre semiarianism și ortodoxie fiind de această dată Illyricul, unde vor fi organizate o serie întregă de sinoade (Sardica 343, Sirmium 348, 351, 357) a căror menire era realizarea unui consens, soluția fiind condamnarea arianismul pur. Pe fondul acestor sinoade se face remarcat sprijinul deosebit pe care îl acordă Constanțiu ierarhilor semiarieni²⁷.

Echilibrul menținut astfel între cele două facțiuni creștine va fi distrus o dată cu proclamarea lui Flavius Magnetius Maximus august în Apus și uciderea

²³ EUSEBIU DE CEZAREEA, *VC*, IV, 51, 1, p. 179.

²⁴ *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 99.

²⁵ Dumitru TUDOR, *op. cit.*, p. 92.

²⁶ John MAYENDORF, *Imperial unity and christian divisions. The Church 450-680 A.D.*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1989, p. 7.

²⁷ Pedro BARCELÓ, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 2004, p. 189-191.

lui Constans în anul 350. Convins că urmează parcursul venerabilului său părinte, țelul lui Constanțiu va fi acela de a reface unitatea teritorială a Imperiului, dar și de a restaura pacea religioasă. De aceea, după ce pacifică frontiera persană, va veni personal în Illyric în anul următor, pe de o parte pentru a susține partida semiariană la sinodul de la Sirmium din 351, iar pe de altă parte pentru a urmări acțiunile uzurpatorului și pentru a organiza ofensiva împotriva lui. Primă confruntare dintre cei doi avea să aibă loc în același an la Mursa, unde trupele lui Magnetius vor fi înfrânte, în vreme ce uzurpatorul va fi hăituit vreme de încă doi ani până ce acesta, încolțit la Lugdunum în Galia, își va lua singur viața²⁸. Astfel Constanțiu rămâne singur stăpânitor peste întregul Imperiu.

Preferința sa pentru semiarianism a fost adesea interpretată ca aderare la o formă de ideologie imperială creștină: „dacă părintele său se socotise «episcop rânduit pentru cele din afara Bisericii», Constanțiu a considerat că puterea sa asupra Bisericii este de la sine înțeleasă”²⁹. De aceea, abia de acum putem vorbi de o teologie politică premeditată, a cărei teză este aceea că împăratul poate fi încadrat într-un sistem subordinaționist, nu ca reflexie, ci ca emanație a Treimii³⁰. Ca și în cazul lui Constantin se caută evidențierea asemănării cu prototipul divin și a însușirilor comune, exprimate printr-o retorică reverențioasă.

Tot termeni măgulitori folosește și Sfântul Atanasie cel Mare în Apologia sa redactată în anul 355³¹ utilizând o paletă întregă de titluri și epitete de tip eulenic: astfel împăratul, care încă nu fusese botezat și oferea susținere sistematică arienilor este numit „foarte evlavios” (εὐσεβεστάτος), „prieten al adevărului” (φιλάληθες), „cinstitor de Dumnezeu” (θεοσέβαστος), „cel mai iubit de către Dumnezeu (θεοφιλέστατος), un succesor al lui David și al lui Solomon, pentru care toți creștinii se roagă”³².

Prezentat într-o relație de apropiere deosebită de Dumnezeu, care amintește de modul în care îl descrie Eusebiu pe Constantin, Constanțiu va încerca să continue și să consolideze politica religioasă a tatălui său. Este suficientă analizarea unui singur episod, reprezentativ pentru modul în care înțelege relația statului cu Biserica, menirea Bisericii și atribuțiile lui vis-à-vis de aceasta. Este vorba despre dialogul dintre împărat și papa Liberiu, ce a urmat sinodului de la Milan din anul 355. Acesta este prilejul în care se relevă felul în care se raportează Constanțiu ca exponent al puterii politice față de Biserică: „nu e posibil să se strice cele ce deja au fost hotărâte.

²⁸ Dumitru TUDOR, *op. cit.*, vol. III, p. 98-100.

²⁹ Alexander SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 81.

³⁰ Steven RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 24.

³¹ În 357 cf. Ph. SCHAFF „Introduction to Apologia ad Constantium”, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 4, second series: *Athanasius: Select Works and Letters*, ed. Philip Schaf and Henry Wace, Hendrickson Publishers, Peabody, 1999, p. 236.

³² SF. ATANASIE CEL MARE, *Apologia ad Constantium*, în PG 25, col. 592 et passim.

Hotărârea celor mai mulți episcopi trebuie să aibă tărie. Numai tu singur ești care ții la prietenia acestui nelegiuit (Atanasie)³³. Cu alte cuvinte împăratul se erijează în apărătorul păcii confesionale, în numele căreia reduce la tăcere orice rezistență, dar și a principiului sinodal, urmând direcția trasată de tatăl său. El se străduiește să impună, chiar și cu forța, hotărârea sinodală și nu a sa proprie, sau, cel puțin, caută să ascundă sub paravanul unor sinoade marionetă propriile decizii luate în numele păcii și binelui din Imperiu și, implicit, din Biserică. Cercetătorul Francisc Dvornik încearcă să clarifice intențiile monarhului: „principiul de care ține seama este corect, din păcate sinodul pe care îl aplică este greșit. Cunoaștem motivele care l-au determinat pe Constanțiu să favorizeze arienii și semiarieni în lupta împotriva lui Atanasie: aceștia aplicau în domeniu religios principiul monarhic, dorința de pace și unitate în sânul Bisericii, la acestea adăugându-se o antipatie personală față de Atanasie, perceput ca un scandalagiu și provocator³⁴.”

Suștinerea semiarianismului de către Constanțiu atinge apogeul spre sfârșitul domniei lui, când organizează sinoadele de la Rimini în Apus și Seleucia în Răsărit (ambele în 359) care afirmă „că Fiul este asemenea în toate (ὁ ὅμοιος κατὰ πάντα) Celui ce L-a născut și să se lase la o parte cuvântul ființă/substanță (οὐσία) ca nescripturistic³⁵, precum și sinodul de la Constantinopol (360), prilej cu care sunt depuși o serie de episcopi niceeni și înlocuiți cu alții semiarieni.

Pericolul pe care îl prezenta autoritarismul lui Constanțiu asupra ierarhilor, așa cum se subînțelegea din prerogativele de tip elenistic ale împăratului, începe să devină tot mai vizibil, de aceea se conturează interesul episcopilor de a limita caracterul sacerdotal al monarhiei și drepturile acesteia în Biserică³⁶. Însă până a se constitui o reacție concretă împotriva tendințelor de subordonare a Bisericii au loc o serie de evenimente care vor aduce o nouă provocare.

Uzurparea de trei ani a lui Magnetius renăscuse în Galia tendințele separatiste de pe vremea lui Postumus³⁷ și Tetricus³⁸. Invațiile germanice și mișcă-

³³ TEODORET DE CYR, *Istoria Bisericească (HE)*, II, 16, 19, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești* 44, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 104. Pentru Teodoret am preferat să redau pasajele mai extinse din versiunea în limba română.

³⁴ FRANCIS DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1966, p. 731.

³⁵ TEODORET DE CYR, *HE*, II, 18, 2, p. 107.

³⁶ FRANCIS DVORNIK, *op. cit.*, p. 731.

³⁷ Marcus Cassianius Latinius Postumus, fondatorul așa-numitului Imperiu Galic în anul 260, cu centrul politic fixat la Colonia. Obține o serie de victorii importante împotriva împăratului roman Gallienus (260-268), smulgându-i de sub stăpânire Britania și Spania. După cucerirea cetății Mogontiacum (Mainz) în anul 268, unde îl înfrânge pe uzurpatorul Laelianus este ucis de propriile trupe pentru că le interzisese jefuirea cetății.

³⁸ Caius Pius Esuvius Tetricus – guvernator provincial (praesens provinciae) al Aquitqniei (situată în sud-estul Galiei) este numit august al Imperiului Galic la Burdigalia (Bordeaux) în 270

rile sociale aduseseră nesiguranță și decădere economică în această provincie. De aceea Constanțiu se vede silit să-l numească cezar pe Iulian la Milan la 6 noiembrie 355, cu misiunea de a-i împinge pe năvălitori (dintre care cei mai periculoși erau acum alamanii și burgunzii) dincolo de Rin. Din pricina rezultatelor excepționale obținute la granițele Galiei, Iulian cade în dizgrație, iar pentru a-i slăbi autoritatea Constanțiu îi cere să-i trimită cele mai combative trupe (formațiunile auxiliare de batavi, celți și petulanți și chiar garda personală a cezarului) – circa o treime din efectivul total de militari –, pentru a-l sprijini în campania anti-persană pe care tocmai o pregătea. Acesta este momentul în care soldații câmpați la Lutetia se răzvrătesc și îl proclamă pe Iulian august în anul 360. Pus în situația de a-și anunța vărul de noul său statut, trezește și mai mult antipatia lui Constanțiu, care îi refuză titlul de august. După eșuarea negocierilor, Iulian a pornit în primăvara anului 361 spre răsărit, motiv pentru care rivalul său renunță la redeschiderea conflictului cu perșii și îi venea cu trupe numeroase în întâmpinare. Însă ajuns în Cilicia, la Tars, s-a îmbolnăvit grav, fiind botezat pe patul de moarte de către episcopul arian Euzoius al Antiohiei. În mod surprinzător, înainte de moartea survenită la 3 noiembrie 361 în Mop-sucrene, îl numește pe Iulian drept urmaș legitim la cârma întregului imperiu³⁹.

Deosebit de interesant este faptul că asemenea tatălui său, deși ia măsuri restrictive împotriva cultelor păgâne este deificat, sau cel puțin reținut în memoria colectivă ca „divin”, după cum dă mărturie după aproape un sfert de veac (în 384) Symachus, senator și prefect al Romei în raportul înaintat împăraților Teodosie, Arcadie și Valentinian al II-lea, unde vorbește de pilda „divinului Constanțiu”⁴⁰

3. Iulian Apostatul (361-363)

La 11 decembrie 361, Iulian intră triumfător în Constantinopol și institui aproape imediat o serie de reforme ce prevedeau reducerea drastică a numărului de curteni și o mai bună înzestrare a trupelor. Astfel el substituie armatei de curtezani, de spioni și delatori, o armată de filosofi și scriitori⁴¹. Însă marea noutate a domniei sale este renunțarea la creștinism, așa cum dă de înțeles afirmația ce a urmat aflării știrii despre moartea lui Constanțiu: „Iau de martor Soarele, el pe care dintre toți l-am rugat să-mi vină în ajutor, și cu el pe Zeus-Regele: nicio-

de către Victoria, mama lui Victorinus – predecesorul său pe tron, dar înfrângerea din 273 în fața trupelor lui Aurelian pune capăt independenței acestui Imperiu.

³⁹ Dumitru TUDOR, *op. cit.*, vol. III, p.104-121.

⁴⁰ Sf. AMBROZIE AL MEDIOLANULUI, *Raportul lui Symmach, prefectul Romei*, în col. PSB 53, trad. Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 89.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Persecuția împăratului Iulian Apostatul împotriva creștinismului*, prefață de Ierom. Dr. Vasile Birzu, Ed. Anastasia, Sibiu, 2009, p. 81-82.

dată n-am dorit să omor pe Constanțiu”⁴². Din acest motiv, Iulian va dobândi supranumele „Apostatul”⁴³. Ruperea de creștinism este fățișă și ostilă, încă de la începutul anului 362 fiind declanșate o serie de persecuții morale și discriminări, profesorilor și medicilor creștini anulându-li-se dreptul de a profesa⁴⁴, gest urmat de excluderea creștinilor din funcțiile publice și epurarea în mai multe rânduri a structurilor militare. Cazurile de martiraj înregistrate în timpul lui Iulian apar mai mult pe fondul îngăduirii comportamentului agresiv față de creștini prin tolerarea și încurajarea autorilor acestor violențe, iar cel care le dă concursul este adesea prefectul Orientului, comitele Iulian, unchiul Apostatului. Împăratul încercă să ștergă din istorie intervalul de 50 de ani în care creștinismul își lăsase deja amprenta asupra Imperiului: înlocuiește crucea de pe emisiile numismatice cu reprezentarea unui altar și a unui bou, și dispune eliminarea monogramei de pe labarum⁴⁵.

Ostilitatea sa față de Biserică este atât de mare încât își propune să o surpe din interior prin escaladarea diferențelor doctrinare, motiv pentru care îl cheamă pe Atanasie din exil la 8 februarie 362, însă intensă lui activitate misionară ce pare să zădărnicească eforturile păgânilor de a recâștiga terenul pierdut, îl determină pe Iulian să ceară după doar opt luni la 24 octombrie, expulzarea ierarhului.

Ceea ce se poate constata în domeniul relației Biserică-stat pe durata stăpânirii lui Iulian Apostatul este lăsarea la o parte a conflictelor doctrinare, cele două facțiuni creștine majore fiind acum de aceeași parte a baricadei. Interacțiunea dintre autoritatea politică și Biserică, secționată de tonul autosuficient și respingător al monarhului, se continuă totuși la nivel local, chiar dacă la un nivel foarte scăzut. Această perioadă se dovedește prilejul de reactivare a dimensiunii profetice a Bisericii, nu ca predicție, ci ca opoziție față de abuzurile morale și spirituale pe care le făptuia monarhul în calitatea sa de Pontif Suprem. Sfântul Ioan Gură de Aur descrie revigorarea adusă de politica potrivnică creștinismului a lui Iulian Apostatul:

„Când pe tronul împărațesc se urcă unul care mărturisește aceeași credință în Dumnezeu ca și noi, religia se moleșește. Atât de puțină nevoie are să fie îmboldită de cinstirile ce i le dau oamenii! Dar când stăpânește un împărat necredincios, care ne prigonește pe toate căile

⁴² Împăratul IULIAN, *Epistola XXVII: Către Iulian (unchiul său)*, în *Lettres et Fragments*, ed. J. Bidez, p. 55 apud Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 81.

⁴³ Factura exactă a universului său lăuntric nu face obiectul acestui studiu. Detalii foarte numeroase despre sincretismul promovat de Iulian și numeroasele lui inițieri în tot felul de culte păgâne pot fi găsite la Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, „Religia solară a împăratului Iulian Apostatul”, în Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 210 ș.u.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 191-196.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 191-192.

și ne acoperă cu mii și mii de rele, atunci religia noastră biruie, atunci ajunge mai strălucitoare, atunci e timp de răsplăți și de trofee, atunci e prilej de cununi, de strigări și de curaj”⁴⁶.

Presiunile asupra Bisericii au crescut spre sfârșitul domniei lui Iulian, creștinii fiind obligați la plata unor contribuții de război suplimentare în ajunul campaniei persane, împăratul promițând că la înapoiere va distruge toate cărțile de cult creștine și îi va elimina pe „galileeni” din Imperiu. Ambițiile sale nu aveau însă să se realizeze, fiind grav rănit la puțin timp după ce începuse să desfășoare manevrele militare pe teritoriul persan în cursul atacului din zorii zilei de 26 iunie 363, urmând ca în noaptea următoare să moară⁴⁷. Antipatia generală pe care o stârnise este subliniată de Teodoret al Cyrului:

„e de remarcat că nimeni nu știe nici până azi cine i-a provocat acea bine meritată lovitură. Unii spun că i-au provocat-o niște ființe nevăzute, iar alții că unul dintre nomazii, numiți ismaeliteni și, în fine, alții că soldații care erau nemulțumiți din cauza foamei și a pustietății”⁴⁸.

Biserica a apreciat negativ acest interval, așa cum se reflectă din relatările Istoriilor Bisericești. Astfel, din perspectivă creștină trebuia demonstrat că dominația lui Iulian a fost un eșec evident, contestându-se până și legitimitatea deținerii puterii de către acesta. Un punct de plecare l-ar fi putut oferi faptul că obține puterea prin uzurpare. Însă în cazul lui Iulian nu poate fi vorba de așa ceva, proclamarea lui ca împărat fiind prezentată de Socrates și Sozomen ca act spontan al soldaților și este deplin justificabil prin succesele militare pe care le înregistrează în calitate de cezar în Galia împotriva triburilor germanice.

Totuși Socrates tratează tendențios comportamentul noului august după proclamare, arătând că: nu l-a informat pe Constațiu cu privire la statutul dobândit, îi demite pe ofițerii impuși de acesta și per total prezintă măsurile luate de el ca acte de trădare⁴⁹. În aceeași linie se înscrie și momentul uciderii lui Iulian, descris de Sozomen, potrivit căruia a fost cel mai probabil ucis de un creștin, care s-ar fi simțit îndatorat să pună capăt tiraniei⁵⁰.

⁴⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Fericitul Vavila și împotriva lui Iulian și către elimi*, VIII, în *Predici la Sărbători Împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 315.

⁴⁷ Dumitru TUDOR, *op. cit.*, vol. III, p. 134-135.

⁴⁸ TEODORET DE CYR, *HE*, III, 25, 6 p. 152.

⁴⁹ SOCRATES, *Historia Ecclesiastica (HE)*, III, 1, în *PG* 68, col. 363-363.

⁵⁰ SOZOMEN, *Istoria Bisericească (HE)*, VI, 2, în *PG* 68, col. 1292 „în documentul anterior, Libanius afirmă clar că împăratul a fost ucis de mâna unui creștin, și probabil că acesta este adevărul. Nu este deloc neobișnuit ca unui din soldații care serveau atunci în armata romană să fi împărțit convingerea, potrivit căreia grecii și toți oamenii până astăzi consideră laudabilă

Teodoret restrânge contextul în care a venit Iulian la putere. Frapant în prezentarea sa este faptul că dintre toți împărații folosește doar pentru Iulian termenul τύραννος⁵¹ pentru a evidenția ilegitimitatea puterii lui. Mai puțin evident este contrastul cu δυναστεία⁵², utilizat pentru a exprima puterea absolută a monarhului, dar care are în aceste contexte un sens ceva mai nuanțat. În ultima frază a celei de-a treia cărți, unde justifică nevoia începerii uneia noi, este vizibilă antiteza dintre δυναστεία lui Iulian și βασιλεία lui Iovian: „căci am socotit că nu este cuviincios ca o domnie credincioasă să fie pusă alături de o stăpânire nelegiuită” (οὐ γὰρ ὄσιον ὑπε λαβον εὐσεβή σύναψσαι βασιλείαν τη δυσσέβει δύαστεία). Deși nu pune în mod explicit sub semnul întrebării legitimitatea domniei lui Iulian, Teodoret sugerează totuși îndoiala, pe care Sozomen și Socrates o transformaseră în certitudine⁵³.

4 Iovian (363-364)

Flavius Iovian, șeful gărzii imperiale și succesorul lui Iulian, numit de comandanții militari, a moștenit sarcina de a scoate armata din Persia. Descrierea acestui eveniment de către Teodoret de Cyr se dovedește interesantă pentru modul în care se raportează monarhul față de divinitate: „armata s-a strâns într-un loc și a cerut pe Iovian ca împărat [...] Atunci generalii, socotind că alegerea armatei este o hotărâre divină, l-au adus pe acest bărbat distins întru toate în mijlocul lor [...] și l-au proclamat August și Cezar”⁵⁴. Iovian refuză motivând că este creștin și nu poate conduce o oștire păgână, moment în care toți se dezic de păgânismul lui Iulian⁵⁵. El înțelege monarhia nu ca pe un privilegiu, ci ca pe o răspundere în fața lui Dumnezeu, fiind garantul credinței supușilor săi, iar dacă va eșua să asigure dreapta lor credință vor fi cu toții „lipsiți de Pronia divină, ușor de atras (în capcană), așa că vor face pe placul dușmanilor”⁵⁶.

Hăituit de armata lui Sapor (Shapur) al II-lea, care aplicase tactica terenului pârjolit, lipsindu-l astfel de orice sursă de aprovizionare, Iovian se retrage de-a lungul malului estic al Tigrului, ezitând însă să traverseze fluviul. Regele persan îi propune încheierea unei păci pe treizeci de ani, cu condiția ca romanii să cedeze

uciderea tiranului și preferă să se expună mai degrabă morții pentru libertate, apărându-și destoinic țara, familiile și prietenii”.

⁵¹ TEODORET DE CYR, *HE*, III, 11, 1; III, 16, 6; III, 28,3; IV, 1, 2.

⁵² *Ibidem*, III, 3, 5; III, 22, 5, IV, 1, 2.

⁵³ Hartmut LEPPIN, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II: das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, p. 81-82.

⁵⁴ TEODORET DE CYR, *HE*, IV, 1, 2, p. 154.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

15 fortificații foarte importante, între care cetățile Singara, Castrum Maurorum și Nisibe, precum și cea mai mare parte a satrapiilor din Armenia și să renunțe la protectoratul roman asupra regatului armean. În retragere evacuează zonele ce urmau să treacă sub control persan și se îndreaptă spre Antiohia unde abrogă interdicțiile impuse de Iulian creștinilor, iar la începutul anului 364 pornește către Constantinopol. Dar pe drum, Iovian moare la 17 februarie 364 asfixiat de emanațiile de gaze produse de cărbunii aprinși într-un bazin de metal folosit pentru încălzire⁵⁷.

În aprecierea generală a lui Iovian există diferențe între cei 3 istorici bisericești: cel mai distant se arată Sozomen, care recunoaște dreapta lui credință, dar care în rest nu comentează aproape deloc domnia sau personalitate monarhului. Socrates împodobește descrierea lui Iovian cu epitete de genul γένναϊος și εὐγενής⁵⁸, iar când relatează despre sfârșitul său subliniază că a fost un monarh foarte bun care s-a asigurat de bunăstarea statului dar și a Bisericii: „într-adevăr Imperiul Roman, binecuvântat cu atât de bun împărat, ar fi prosperat negreșit, după cum probabil atât sectorul civil cât și cel bisericesc ar fi fost corect administrate, dacă moartea lui năprasnică nu ar fi privat statul de o personalitate atât de aleasă”⁵⁹. Teodoret merge chiar mai departe afirmând că Iovian a fost un model pentru monarhi, pe care Dumnezeu doar pentru puțină vreme l-a așternut în fața privirilor contemporanilor săi⁶⁰.

5. Valentinian și Valens (364-375/378)

La 26 februarie 364 comandanții armatelor l-au ales ca august pe Valentinian, ofițer originar din Pannonia, pe atunci tribun militar, căruia soldații îi cer să-și aleagă un co-împărat. Acesta îl alege pe fratele său, Valens, pe care îl prezintă trupelor reunite la 28 martie 364⁶¹. Valentinian urma să păstreze pentru el cărmuirea Occidentului și a Illyricului, în vreme ce posesiunile orientale, fostele domenii ale lui Constanțiu până în 350 reveneau fratelui său mai mic.

Ambii împărați erau creștini (Valens catehumen încă) și au sprijinit Biserica (susținând facțiunea dominantă în Occident, respectiv în Orient), arătându-se în

⁵⁷ Warren TREADGOLD, *O istorie a statului și societății bizantine*, vol. I, trad. Mihai-Eugen Avădanei, Ed. Institutului European, Iași, 2004, p. 75. Nu este primul incident de acest fel, Iulian suferind o intoxicație asemănătoare, dar nu atât de gravă, în iarna petrecută la Lutetia (358-359). Totuși Socrates înclină să creadă că a fost victima unui asasinat, cf. *HE*, III, 26, col. 456-457.

⁵⁸ SOCRATES, *HE*, III, 22, col. 436-437. Ambii termeni desemnează originea nobilă, iar alăturarea lor ar trebui să sugereze după tiparul aristotelic atât noblețea intelectuală cât și descendența aristocratică.

⁵⁹ *Ibidem*, III, 26, col. 456-457.

⁶⁰ TEODORET DE CYR, *HE*, IV, 5, 2, p. 158.

⁶¹ Dumitru TUDOR, *op. cit.*, vol. III, p. 139.

aceiași timp toleranți față de păgânism. După moartea lui Constanțiu, Biserica apuseană revenise la susținerea fermă a crezului de la Niceea, pe care Valentinian l-a acceptat, în vreme ce în Răsărit Biserica rămânea sfâșiată de haosul teologic și felurile nuanțări care dizolvaseră și ariansimul într-o serie întregă de grupări paralele. Situația era cu atât mai dificilă pentru niceeni de vreme ce sinodul de la Constantinopol din 360 eliminase practic marea majoritate a ierarhilor ce nu subscriseră formulei *homoiousios*, fiind exilați. Valens a descoperit curând că multe dintre episcopiile răsăritene erau revendicate de doi sau trei episcopi care acceptau deciziile diferitelor sinoade desfășurate în ultimii 40 de ani. Ajuns sub influența lui Eudoxiu, episcop al Antiohiei și apoi arhiepiscopul Constantinopolului, Valens s-a hotărât în anul 365 (5 mai) să confirme deciziile conciliilor lui Constanțiu exilându-i din nou pe ierarhii abia întorși din pribegie⁶². Warren Treadgold afirmă că această decizie a avut un scop politic, acela de a tempera conflictele religioase, fiind convins că acordând câștig de cauză majorității – în cazul de față semiarienilor – va pune capăt tulburării⁶³. Evoluția politicii religioase a împăratului Valens este una sinuoasă, perioadele de persecutare a niceenilor alternând cu cele de aparentă detensionare, atunci când imperativul politic – mereu deasupra celui spiritual – se cerea înfăptuit cu sprijinul și forța tuturor cetățenilor din Imperiu indiferent de opțiunea religioasă.

Merită remarcat că în numele său și al fratelui său Valentinian fusese emis un edict privind consubstanțialitatea Treimi pe care îl redă Teodoret de Cyr în istoria sa: „Urmând marelui sinod (Niceea), mărturisim că Fiul este deoființă cu Tatăl și nu înțelegem deoființimea (τὸ ὁμοούσιον) așa cum o explicau unii mai înainte, care au scris, nu în mod sincer. Iar acum alții, numindu-i pe aceștia Părinți, anulează înțelesul acestui cuvânt, deoființă, (ὁ ὁμοούσιος) și urmează celor ce au scris că prin deoființă (ὁμοούσιος) se arată ceva asemenea (τὸ ὅμοιον) și după care Fiul nu este asemănător nici unuia dintre celelalte creaturi făcute prin El, ci se aseamănă numai cu Tatăl”⁶⁴. Este evident o formulă de compromis, însă atât de ambiguă în sine, încât era cu neputință să aibă un rezultat pozitiv. Se pare că încearcă să corecteze poziția Sinodului de la Constantinopol din 360 care proclamase în mod radical „asemănarea cu Tatăl” ca mărturisire de credință oficială a Imperiului, dar renunțând la completarea moderată „în toate” (κατὰ πάντα), convenită cu doar un an înainte la Rimini și Seleucia.

Totuși noul împărat al Orientului se înstrăinează curând de acest compromis teologic, îmbrățișând o concepție mult mai radicală sub înrăurirea episcopu-

⁶² Pr. Asist. Ioan VICOVAN, „Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu autoritatea imperială” în *Teologie și Viață*, nr. 1-6/1996, p. 79.

⁶³ Warren TREADGOLD, *op. cit.*, p. 76-77.

⁶⁴ TEODORET DE CYR, *HE*, IV, 8, p. 162.

lui Eudoxiu, dar și a soției sale, după cum ține să sublinieze același Teodoret⁶⁵. Totuși, dacă la început acționează sub influența ierarhilor semiarieni ca simplă unealtă a dorinței lor de acaparare a scaunelor episcopale și de substituire a conceptului de *homoousios* cu *homoiousios*, după 370 Valens pare să se identifice la fel ca și Constanțiu cu această doctrină și să-i îngrădească pe niceeni prin inițiative proprii. Pretextul sub care se reiau ostilitățile a fost îndrăzneala unor ierarhi niceeni de a alege pe Evagrie ca arhiepiscop al Constantinopolului după moartea lui Eudoxiu⁶⁶. Represaliile sunt foarte dure: sunt dislocate trupe din Nicomidia și trimise la Constantinopol, Evagrie și episcopul care îl hirotonise, Eustatie, sunt exilați în Tracia, alți niceeni sunt supuși unui tratament violent iar cei 80 de reprezentanți ai „colegiului eccleziastic”, veniți la Nicomidia pentru a se plânge împăratului de tratamentul inuman, sunt imbarcați într-o corabie sub pretextul că vor fi trimiși în exil, doar că vasul avea să fie incendiat în mijlocul golfului Astacen, toți cei 80 pierzându-și viața⁶⁷. Venit în Cezareea Capadociei în drumul său spre Antiohia își dă toată silința să elimine rezistența niceeană, după cum arată istoricul Socrate:

„Și rămânând acolo, îi nimicea pe cei ce nu voiau să fie de o credință cu arienii, și îi amenința cu strășnicie pe aceia care predicau consubstanțialitatea. Și după ce i-a izgonit din biserici aproape pe toți cei din orașele din Orient, nu s-a mulțumit cu atât, ci i-a mai și supus multor torturi, și pe mulți i-a distrus omorându-i în fel și chip; pe cei mai mulți i-a înecat în fluviu”⁶⁸.

După aceea încearcă fără succes să îl înlăture pe Sfântul Vasile de la cârma Bisericii din Cezareea Capadociei. Totuși, Valens nu va ezita să apeleze la el, în ciuda diferențelor doctrinare, pentru vindecarea fiului său, Galatie. Sensibilizat de moartea propriului său fiu își schimbă atitudinea, devenind mai îngăduitor. Teodoret al Cyrului descrie această scurtă perioadă de acalmie:

„Dar Valens, mânat de penitență și recunoscând adevărul greșelii comise față de jurământ, a intrat în sfânta biserică, s-a alăturat lucrării marelui Vasile și a adus în fața altarului darurile solemne. Atunci Vasile i-a spus să vină după perdea, unde stătea el, și i-a vorbit mult despre învățăturile divine. [...] După aceste fapte, l-a îndrăgit atâta pe Vasile, că le-a oferit săracilor care erau sub oblăduirea lui până și cele mai bune proprietăți pe care le avea atunci; printre acestea, cele necesare erau

⁶⁵ *Ibidem*, IV, 12, p. 168.

⁶⁶ SOCRATES, *HE*, IV, 13, col. 496-497.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, IV, 14, col. 497.

puse în special la dispoziția leproșilor. În primul rând așadar marele Vasile a îndepărtat în felul acesta pornirea împăratului. Dar în urmă, când i-a revenit pornirea, a uitat de cele de mai înainte, fiindcă voința lui era moleșită de cei care îl măguleau. Și din nou s-a simțit îndemnat să încline de partea ereticilor⁶⁹.

Din cele de mai sus reiese că raportul dintre Biserică și stat în partea orientală a Imperiului este greu de definit, problema principală fiind perspectiva din care abordăm subiectul. Pentru partea semiariană domnia lui Valens reprezintă apogeul colaborării dintre cele două puteri, politicul acționând docil și plin de zel pentru eliminarea oricărei grupări paralele (să nu uităm că și pnevmatomahii sunt foarte dur persecutați în acest interval), astfel încât putem vedea în creștinismul de factură semiariană o adevărată religie de stat în slujba căruia stă împăratul. Autonomia pe care începe Valens să o manifeste în sfera religioasă pare să denote faptul că a ajuns să asocieze un anumit sistem doctrinar cu o ideologie politică aparte, doctrinele paralele atentând nu doar asupra nucleului spiritual al Imperiului, așa cum se profilase treptat semiarianismul, ci asupra vieții politice însăși. Doar astfel se pot explica actele de o cruzime nemaîntâlnită până acum la un monarh creștin: Constantin a persecutat și el donatismul, iar Constanțiu începe deja dezavantajarea și exilarea ierarhilor niceeni, fără însă a ajunge niciunul din ei la o asemenea vărsare de sânge. De aceea, din perspectiva ortodoxă relația dintre Biserică și stat se înrăutățește și mai mult, abuzurile monarhului care persecută deja sistematic ceea ce mai rămăsese din facțiunea niceeană ating paroxismul. Interesantă este atitudinea Bisericii în această situație, ea continuă să se roage pentru autorități cu deplina conștiință că fie buni, fie răi, cărmuitorii sunt îngăduiți de Dumnezeu. Acest lucru îl ilustrează Sfântul Vasile cel Mare, el însuși vizat de Valens, în rugăciunea aflată în cadrul dipticelor rostite în timpul cântării axionului.

Atitudinea Sfântului Vasile este exponențială pentru întreaga Biserică care se poartă față de stat: „nici neascultând, fiindcă este de la Dumnezeu, nici ascultând când este ceva potrivit dreptei credințe, ci fiecare trebuie să-și păstreze identitatea și atribuțiile specifice, în vederea împlinirii menirii sale⁷⁰”.

Dacă în timpul lui Constantin cel Mare, Biserica pare supusă și docilă, sedusă încă de noutatea experimentului politico-religios inaugurat de el, iar de-a lungul domniei lui Constanțiu încearcă să își clarifice pozițiile doctrinare, în

⁶⁹ TEODORET DE CYR, *HE*, IV, 19, p. 177.

⁷⁰ Pr. Asist. Ioan VICOVAN, art. cit., p. 83-84.

vremea lui Valens aceeași Biserică (Ortodoxă) se vede acum o entitate marginalizată, constrânsă să lupte pentru supraviețuire. Pe acest fundal, pornind de la încercările Sfântului Atanasie al Alexandriei și al episcopului Osiu de Cordoba de a stopa intervenția monarhului în problemele eccleziiale, se va elabora o nouă poziție față de puterea seculară. Nu trebuie să uităm că acești doi mari Părinți ai Bisericii s-au exprimat destul de dur la adresa lui Constanțiu: episcopul Alexandriei nu se sfiște să-l numească pe Constanțiu „împăratul ereziei și ocrotitor al impietății”⁷¹, îl compară cu „faraon cel de demult, tiranul Egiptului”⁷² sau cu Ahab care urmărește „pervertirea adevărului, după cum acela dorea să preschimbe via (lui Nabot) în grădină de verdețuri”⁷³. Atanasie ține să sublinieze totodată că persecuția în sine este o metodă care nu are nimic a face cu Dumnezeu și creștinismul, ci doar cu diavolul⁷⁴, căci Mântuitorul Însuși nu a forțat libertatea nimănui în vreme ce împăratul

„fiind lipsit de argumente raționale, își forțează toți supușii cu puterea sa, și ar putea fi arătat tuturor că înțelepciunea lor nu este după Dumnezeu, ci doar omenească și că cei ce favorizează învățătura ariană cu adevărat nu au împărat, ci cezar⁷⁵, căci prin mijloacele lui împlinesc acești vrăjmași ai lui Hristos orice doresc ei”⁷⁶.

„Despoticele intervenții ale lui Constanțiu”⁷⁷ sunt înfierate și de bătrânul episcop al Cordobei, Osiu, care într-o epistolă adresată lui Constanțiu⁷⁸ îi spune deschis:

„te rog să încetezi cu aceste lucrări (de persecutare a ortodocșilor) și amintește-ți că ești muritor. Teme-te de ziua judecății și păstrează-te curat pentru aceasta. Nu te amesteca în chestiunile bisericești, nici nu ne porunci nouă în această privință, ci învață de la noi. Dumnezeu a

⁷¹ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Historia Arianorum*, 45, în PG 25, col. 748-749. Și mai interesant este faptul că Sfântul Atanasie redactează această lucrare pe când se afla în cel de-al treilea exil, în anul 358, deci în timpul domniei lui Constanțiu (337-361).

⁷² *Ibidem*, 30, col. 728.

⁷³ *Ibidem*, 53, col. 757.

⁷⁴ *Ibidem*, 33, col. 732.

⁷⁵ Se urmărește distincția evanghelică, „cezarul” fiind simbolul secularului și politicianului potrivit lui Dumnezeu, aflat într-o permanentă opoziție cu El.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, 53, col. 757.

⁷⁸ Documentul este redat de Sfântul Atanasie în aceeași *Historia Arianorum*, 44, col. 744-748. O prezentare nuanțată a implicării lui Constanțiu în viața Bisericii poate fi găsită la Lect. Ovidiu PANAIT, *Teologia politică în timpul dinastiei constantiniene. Criterii privind relația Biserica-stat într-o societate pluralistă*, teză de doctorat, Sibiu, 2009.

lăsat în mâinile tale împărăția, iar nouă ne-a încredințat problemele Bisericii Sale; și după cum cel ce ar vrea să ia Imperiul din mâinile tale s-ar opune rânduiei lui Dumnezeu, asemenea teme-te ca nu cumva asumându-ți cărmuirea Bisericii să te faci vinovat de o mare impietate. Căci scris este: «dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu».

Un lucru care ar mai putea fi observat în această perioadă este deosebirea fundamentală dintre monarhii semiarieni și cei niceeni. Dacă Valens, ca și Constanțiu, manifestă o intransigență față de celelalte facțiuni creștine și mai ales față de păgânism, intervenind atât de brutal în viața Bisericii, împărații niceeni, Iovian și Valentinian, sunt în schimb atât de toleranți și deschiși încât abia poate fi sesizat protectoratul pe care îl acordă Bisericii. Însă toate aceste lucruri se vor schimba o dată cu venirea pe tron a împăratului Teodosie cel Mare.

Anul 313: de la libertatea religioasă la primii monahi din deșertul Egiptului

Pr. Drd. Marius Ioan POPA

Abstract:

313 A.D.: from religious liberty to the first monastic communities in the Egyptian desert. In 313, by the „Milan edict”, Constantine the Great inaugurated a process that lasted about two centuries, through which Christianity became a state religion in the Roman Empire. Within this background, in Egypt there is met a phenomenon of Christians’ retirement in the desert so that the Gospel desideratum, whose main exponent was Saint Anthony the Great, to be lived more intensively. This fact was materialized in the emergence of the first monastic communities in the desert.

Keywords:

Constantine the Great, Eusebius of Caesarea, Saint Anthony the Great, Desert Fathers, Saint Atanasius the Great.

„Edictul de la Milano” și consecințele sale imediate

Anul 313, prin „edictul de la Milano”¹, a inaugurat un proces, care a continuat încă aproximativ două secole sau chiar mai mult, de formare a unei noi societăți care accepta de acum înainte creștinismul ca normă religioasă, morală,

¹ Textul lui îl găsim la LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-12; traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Claudiu T. Arieșan, Timișoara, Ed. Amarcord, 2000, p. 223-229 și la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească* X, V, 4-14; traducere, studiu, note și comentarii de pr. prof. T. Bodoșogae în *PSB, vol. 13*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 380-382. Asupra activității lui Constantin a se vedea Charles MATSON ODAHL, *Constantin cel Mare și Imperiul creștin*, traducere de Mihaela Pop, Ed All, București, 2006; T. G. ELLIOTT, *The Christianity of Constantine the Great*, University of Scranton Press, Scranton, 1996; Averil CAMERON, „The reign of Constantine, A.D. 306-337”, în Alan K. BOWMAN, Peter GARNSEY, Averil CAMERON (eds.), *The Cambridge Ancient History*, second edition, volume XII, *The Crisis of Empire, A.D. 193-337*, Cambridge University Press, 2005, p. 90-109.

culturală și politică a sa², dând naștere la ceea ce poate fi numită pe drept „civilizația bizantină”³. Creștinismul a ocupat

„poziția rămasă vacantă prin înfrângerea păgânismului în Imperiul roman. Acest proces a fost organic și nu critic în ce privește caracterul lui. El n-a implicat nici o reevaluare a naturii Imperiului, care a rămas intactă. Imperiul era deja teocratic”⁴.

Pe acest fond, domnia lui Constantin marchează o reevaluare a criteriului adevărului religios sub forma recunoașterii creștinismului ca religie revelată și indispensabilă menținerii unității Imperiului, deschizând astfel drumul spre abandonarea păgânismului.

Convertirea lui Constantin la creștinism nu presupunea vreo transformare fundamentală a Imperiului roman, ci dimpotrivă ea constituia o desăvârșire a misiunii cu care Dumnezeu unic i-a delegat pe toți împărații romani, dar pe care majoritatea de până atunci au înțeles să o îndeplinească într-un mod eronat. Constantin a fost, în cadrul acestei logici, primul împărat care a realizat adevărata înțelegere a regalității romane, în care au eșuat cei dinaintea lui. Noul împărat, care luase în considerare creștinismul de data aceasta într-un mod pozitiv, păstra filonul tradiției elenistice despre statutul și natura autocratului roman, care era socotit a fi o persoană divină. Nu există nici o îndoială că această concepție elenistică religioasă păgână, pentru care „împăratul este suveran absolut, este zeu”⁵, nu a dispărut complet peste noapte, ci dimpotrivă a fost integrată într-o nouă înțelegere creștină a societății umane⁶.

Cel care a teoretizat noul statut al împăratului a fost istoricul Eusebiu de Cezareea⁷. Atât în capitolele finale din *Istoria bisericească*, cât și în *Viața fericitului împărat Constantin*⁸ și *Cuvântarea ținută cu prilejul sărbătoririi a treizeci*

² John MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1989, p. 5.

³ Pentru o sinteză utilă a procesului de formare început în secolul IV și a destinului istoric al acesteia a se vedea Neagu DJUVARA, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, traducere din franceză de Șerban Broche, București, Ed. Humanitas, 2004, p. 90-124.

⁴ Alexander SCHMEMANN, „Teocrația bizantină și Biserica Ortodoxă”, traducere și prezentare de pr. prof. dr. Ioan I. Ică în *RT*, nr. 1/1992, p. 89.

⁵ Paul LEMERLE, *Istoria Bizanțului*, traducere de Nicolae Șerban-Tanașoca, București, Ed. Teora-Universitas, 1998, p. 32.

⁶ John MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 28-29.

⁷ Asupra relației dintre Constantin cel Mare și Eusebiu de Cezareea a se vedea lucrarea fundamentală a lui Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1981.

⁸ „*De vita Constantini*”, studiu introductiv de prof. dr. Emilian Popescu, traducere și note de Radu Alexandrescu în *P.S.B.*, vol. 14, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, p. 61-188 este o lucrare

de ani de domnie a împăratului Constantin⁹, Eusebiu a urmărit să evidențieze personalitatea primului împărat creștin în antiteză cu atitudinile predecesorilor săi persecutori, văzând în decizia lui Constantin o desăvârșire a instituției imperiale romane.

Pentru Eusebiu, pe pământ împăratul este imaginea și agentul lui Hristos¹⁰, tot timpul imaginea celor doi fiind pusă în paralelă. Astfel,

„Cuvântul cel Unul-Născut al lui Dumnezeu împărățește din vecii cei fără început și până în vecii fără de sfârșit împreună cu Tatăl Său. Tot așa, iubitul Său [împărat al nostru], călăuzit de împărăteasca binecuvântare pe care o primește de sus și întărit de divina sa investitură, domnește și el aici pe pământ de foarte îndelungată vreme. Mântuitorul a toate face ca toate – cerul întreg și lumea, precum și împărăția de sus – să ajungă vrednice de Tatăl Său; la fel și iubitul Său, adunându-și supușii de aici, de pe pământ, în jurul Cuvântului Celui Unul-Născut și aducător de mântuire, îi pregătește împărăției Aceluia”¹¹.

În acest punct se realizează o strânsă legătură între definirea identității împăratului creștin și precizarea identității lui Iisus Hristos. Eusebiu nu vede în împăratul Constantin cel Mare doar un simplu reprezentant al împăratului cersc Hristos, ci întruchiparea în mod real și deplin a imaginii arhetipale a acestei realități transcendente. Constantin nu-L urmează doar formal pe Mântuitorul Iisus Hristos, ci, mai mult decât atât, Hristos a devenit viața sa prin împărtășirea de calitățile teandrice reprezentate de virtuți: înțelepciunea, bunătatea, dreptatea, adevărul, cumpătarea, vitejia sau curajul¹². Virtuozitatea împăratului Constantin cel Mare nu se reduce la aceste însușiri aparent abstracte, ci ea se concretizează în gesturi spirituale ascetico-mistice cu clară relevanță creștină: stăpânirea absolută de sine, reflectată în lupta împotriva patimilor trupești și sufletești și stăpânirea acestora; conștientizarea efemerității sau vremelniciei vieții pământești materiale dublată de dorința fierbinte pentru dobândirea împărăției cerești; rugăciuni con-

panegirică, un elogiu adus de Eusebiu lui Constantin cel Mare, omului în care acesta vedea pe trimisul lui Dumnezeu pentru a scăpa Biserica de persecuții, pe cel care a întrupat realizarea celor mai scumpe idealuri ale creștinilor.

⁹ Traducere și note de Radu Alexandrescu în *P.S.B.*, vol. 14, p. 189-216.

¹⁰ John MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 32.

¹¹ *Cuvântarea...*, II, 1, [trad. rom., p. 192-193]. Legătura între autoritatea regală a lui Constantin și regalitatea veșnică a lui Hristos este schițată sugestiv de Jaroslav PELIKAN, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, traducere din engleză de Silvia Palade, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 64-69.

¹² *Cuvântarea...*, III, 5 și V, 1; trad. rom., p. 195 și 197.

stante și insistente către Tatăl Cel mai presus de ceruri¹³. Prin precizările sale Eusebiu urmărește să sublinieze faptul că misiunea la care este chemat Constantin este de inspirație divină, iar viața împăratului, un exemplu de trăire dumnezeiască.

Împăratul Constantin cel Mare a inaugurat o nouă epocă în istoria umanității, o epocă în care societatea romano-bizantină de atunci a început să se deschidă acceptării creștinismului ca religie revelată și susținerii și promovării acestuia. „Pacea” din 313 a generat în plan imediat un îmbold puternic idealului monastic al lepădării de lume, iar ca și consecințe imediate au fost identificate primele retrageri în deșert unde creștinii urmăreau să păstreze duhul muceniciei atât de încercat în perioada persecuțiilor.

Anul 313 și începuturile monahismului în Egipt.

Derwas J. Chitty în lucrarea sa fundamentală privitoare la monahismul egiptean și palestinian¹⁴ consideră ca dată capitală pentru apariția primelor comunități monahale în Egipt anul 313 și realizează o conexiune între „Edictul de Milan” și trei evenimente care au avut loc în acest an:

„Trei sunt evenimentele acestui an crucial, 313, care stabilesc cadrul discuției noastre. La Alexandria [...] noul patriarh Alexandru [...] urmărea pe țărnișă desfășurarea sărbătoririi mucenicului Petru, când a observat că niște băieți se jucau de-a biserica; a fost impresionat de felul în care un băiat interpreta rolul episcopului, așa că îl luă pe acest băiat sub grija sa. În Egiptul de Mijloc, un ascet care începuse să îmbătrânească [...] și care fugea de slava lumii tocmai aștepta pe malul Nilului o ambarcațiune care să-l ducă în locuri unde nu era cunoscut [...]. În Egiptul Superior, un tânăr recrut, eliberat din armată în urma înfrângerii lui Maximilian, căuta să se boteze la Kenoboscia. Atanasie, Antonie și Pahomie: primul episcop și teolog; al doilea, pustnic; cel din urmă, starețul unei mănăstiri de obște”¹⁵.

Aceste trei persoane, pe fondul edictului de libertate religioasă inaugurat de Constantin cel Mare (306-337) vor conduce la integrarea monahismului în trupul Bisericii.

Nu vom trata toate cele trei aspecte asupra cărora a insistat Derwas J. Chitty, ci ne vom opri asupra câtorva repere biografice legate de Sfântul Antonie cel

¹³ *Ibidem*, V, 4-8; trad. rom., p. 197-198.

¹⁴ Derwas J. CHITTY, *Pustia – cetatea lui Dumnezeu: O introducere în studiul monahismului egiptean și palestinian din timpul Imperiului creștin*, traducere Gheorghe Fedorovici, Ed. Sofia, București, 2010.

¹⁵ *Ibidem*, p. 19-20.

Mare. Potrivit Sfântului Atanasie cel Mare¹⁶, biografului său, Sfântul Antonie s-a născut în jurul anului 251, în timpul persecuției lui Decius (249-251), într-o familie creștină de „neam egiptean”¹⁷, într-un sat situat pe malul Nilului¹⁸. După moartea părinților săi a rămas singur cu sora sa, iar în jurul vârstei de 18-19 ani (respectiv în jurul anului 270 sau 271), ascultând într-o duminică textul Evangheliei după Matei (19, 21), decide să se retragă și să practice „viața de nevoiță”, după ce în prealabil și-a împărțit averea săracilor, iar pe sora sa a încredințat-o unui așezământ¹⁹, într-un moment în care

„nu erau în Egipt sălașuri dese de retragere, nici nu știa monahul de pustia depărtată, ci oricine voia să ia aminte la sine se mulțumea să se nevoiască singur nu departe de satul său”²⁰,

urmând exemplul unui „bătrân” din satul vecin care din tinerețe se nevoia cu viața singuratică²¹. Activitatea zilnică derulată de către Sfântul Antonie consta, pe lângă unele consultări cu un „sârguitor în nevoiță” (*spondaioi*), din lucrul mâinilor, priveghere, post, paza gândurilor și rugăciune neîncetată²². În acest punct, trebuie menționat că Sfântul Atanasie nu utilizează încă termenul de monah pentru a-l descrie pe Antonie sau pe alții care se nevoiau asemenea lui²³.

Curând însă, Sfântul Antonie a început să poarte un război deschis cu diavolul, nemulțumit de nevoițele sale:

„Și întâi a încercat să-l coboare din nevoiță, aducându-i aminte așezământul, ocrotirea surorii, datinile neamului, iubirea de arginți, iubirea

¹⁶ SF. ATANASIE CEL MARE, *Viața cuviosului Părintelui nostru Antonie. Scrisă și trimisă monahilor din străinătate de către cel întru sfinți Părintele nostru Atanasie, episcopul Alexandriei*, PG 26, col. 838-976.

¹⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, II, PG 26, col. 840A; trad. rom., p. 192.

¹⁸ O veche tradiție menționată de către Sozomen consemnează ca nume al localității Koma, actualul Qiman al-Arias (*Istoria Bisericească*, I, XIII, 2, PG 67, col. 108B; edition critique du text grec, traduction, commentaire et tables par A.J. FESTUGIERE, B. GRILLET, G. SABBAH, (SC 306), Les Editions du Cerf, Paris, 1983, p. 170-171). Vezi în acest sens și James COWAN, *Desert Father: A Journey in the Wilderness with Saint Anthony*, Shambhala Publication, Boston, 2004, p. 8.

¹⁹ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, II-III, PG 26, col. 841B-844A; trad. rom., p. 192-193.

²⁰ *Ibidem* III, PG 26, col. 844B; trad. rom., p. 193.

²¹ Sfântul Antonie nu a fost primul eremit cunoscut. Tradiția consemnează și alte persoane care au îmbrățișat acest mod de viață (vezi în acest sens, Benedict BAKER and Benjamin BAKER, „Introduction”, în *Vitae Patrum: The Life of Abba Antony*, New Antiquities Editions, New York, 2003, p. 10-11).

²² SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, III-IV, PG 26, col. 844B-845A; trad. rom., p. 193-194. Ecoul la textul din *1 Tes 5, 17* îl vom regăsi ulterior și în alte scrieri ale Părinților pustiei. Asupra acestui mod de viață vezi și James E. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, p. 20-26.

²³ Derwas J. CHITTY, *op.cit.*, p. 23.

de slavă, plăcerea de multe feluri de mâncări și celelalte desfătări ale vieții. Apoi îi înfățișa asprimea virtuții și cât de mare e osteneala cerută de ea; pe de altă parte slăbiciunea trupului și lungimea timpului trebuitor dobândirii virtuților [...] iar când s-a văzut pe sine vrăjmașul mai slab [...] tăbăra împotriva tânărului noaptea frământându-l, iar ziua tulburându-l”²⁴.

Ajutat de rugăciune, Antonie a reușit să treacă peste aceste ispite. Atunci diavolul a luat formă unui „copil negru”, fiind respins și de această dată de către ascet²⁵.

Această etapă a formării duhovnicești atinge punctul critic în momentul în care Antonie s-a închis într-un mormânt din apropierea satului, loc în care este atacat de „o mulțime de draci”, care „l-au umplut de răni prin lovituri”, lăsându-l aproape fără suflare. Este descoperit de către un cunoscut care îi așează trupul în biserica satului. Revenindu-și la miezul nopții, i-a rugat pe cei apropiați să-l ducă înapoi, unde a continuat lupta cu diavolul²⁶. Acest eveniment ne apare ca o ultimă etapă în calea vederii lui Hristos, căci Antonie

„a văzut acoperișul ca deschizându-se și o rază de lumină coborând spre el [...]. Iar durerea trupului îndată a încetat și casa s-a luminat întreagă”²⁷.

Peter H. Görg consideră această luptă cu diavolul ca un ultim text, starea experiențată de către Antonie fiind identică cu cea a Apostolilor la Schimbarea la Față²⁸. În urma acestei experiențe, Sfântul Antonie este înștiințat că numele său va fi cunoscut pretutindeni.

Urmare a acestei vedenii, Sfântul Antonie traversează Nilul și se instalează, pentru aproximativ 20 de ani, într-o clădire pustie abandonată la marginea deșertului primind pâine doar de două ori pe an²⁹ și luptându-se în continuu cu diavolul. În cadrul acestei etape are loc trecerea sa de la viața eremită la cea anahoretică³⁰. La finalul acestei perioade

²⁴ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, V, PG 26, col. 845C-848A; trad. rom., p. 194.

²⁵ *Ibidem*, VI, PG 26, col. 849A; trad. rom., p. 195.

²⁶ *Ibidem*, VIII, PG 26, col. 853C-856B; trad. rom., p. 198. Asupra acestui episod a se vedea și Peter H. GÖRG, *Desert Fathers: Saint Anthony and the Beginnings of Monasticism*, p. 17-20.

²⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, *Viața ...*, X, PG 26, col. 859A; trad. rom., p. 199.

²⁸ Peter H. GÖRG, *op.cit.*, p. 19.

²⁹ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, XII, PG 26, col. 861B; trad. rom., p. 200. Anterior acestui eveniment, Antonie a fost refuzat de către „povățuitorul” său în acest demers, „acela neprimind din pricina vârstei și pentru că nu avea un astfel de obicei” (*Ibidem*, XI, PG 26, col. 859B; trad. rom., p. 199).

³⁰ Cf. William HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, p. 64.

„Antonie a ieșit ca dintr-un altar în care se afla scufundat în taine și era purtat de Dumnezeu. Iar aceia privindu-l s-au minunat văzând trupul lui având aceeași înfățișare. Iar sufletul arăta aceeași curăție în purtări [...] era întreg cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”³¹.

Sfântul Atanasie a urmărit să evidențieze în acest punct că desăvârșirea lui Antonie era identică cu revenire la starea naturală a omului³², câștigând darul de a face minuni. Exemplul său a fost urmat și de alții, încât a reușit să-i convingă

„pe mulți să aleagă viața monahicească și așa s-au ivit în munți locașuri de viețuire singuratică și pustia s-a umplut de monahi, care au părăsit toate ale lor și și-au însușit viața cerească”³³.

Putem afirma că deșertul a devenit o

„alternativă permanentă la viața aglomerată și necruțător de disciplinată a satelor”³⁴.

Deșertul devenise „un ținut al credinței în Dumnezeu și al dreptății”³⁵, în care „monahul trebuie să se ocupe mai mult de suflet decât de trup”³⁶. Prin toate aceste descrieri, Sfântul Atanasie ne arată că monahismul devenise o instituție încă din 306, înainte ca Biserica să fie recunoscută de către Imperiul Roman³⁷.

În timpul persecuției lui Maximim Daia (270-313), pe parcursul anului 311, Sfântul Antonie părăsește mănăstirea și se deplasează la Alexandria, dorind să devină martir. Aici i-a ajutat pe creștinii care se aflau închiși, întărindu-i în credință. Încalcă hotărârea judecătorului potrivit căreia nici un monah nu mai avea voie să fie prezent în tribunal. După terminarea persecuției se întoarce la mănăstirea sa, reluând viața de rugăciune și luptă cu demonii³⁸. Sfântul Atanasie sugerează că deși nu a suferit martiriul propriu-zis, prin asceza și viața de zi cu zi din pustiu, monahii devin succesori ai martirilor.

Înmulțindu-se numărul celor care-l căutat, Sfântul Antonie s-a decis, în jurul anului 313, să se retragă la Tebaida de Sus³⁹. După ce a trecut Nilul, un glas

³¹ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, XIV, PG 26, col. 864B-C; trad. rom., p. 201.

³² Derwas J. CHITTY, *op.cit.*, p. 25.

³³ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, XIV, PG 26, col. 865B; trad. rom., p. 201.

³⁴ Peter BROWN, „Late Antiquity,” în *The History of Private Life*, vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium*, (Paul VEYNE ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 289.

³⁵ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, XLIII, PG 26, col. 908A; trad. rom., p. 218.

³⁶ *Ibidem*, XLIV, PG 26, col. 908B; trad. rom., p. 219.

³⁷ Derwas J. CHITTY, *op.cit.*, p. 27.

³⁸ SF. ATANASIE CEL MARE, *op.cit.*, PG 26, col. 908C-9009B; trad. rom., p. 219.

³⁹ *Ibidem*, XLVIII, PG 26, col. 915B; trad. rom., p. 220.0

de sus i-a sugerat să „urce în pustia cea mai dinăuntru”, unde după trei zile și trei nopți de mers

„a ajuns la un munte foarte înalt, dedesubtul căruia era o apă foarte limpede, dulce și foarte rece”⁴⁰.

Aici a rămas până la moarte, vizitat de către frații mănăstirilor din zonă și înconjurat de grija filială a doi ucenici.

Potrivit lui H.G. Evelyn-White, sistemul monahal inițiat de Sfântul Antonie cel Mare era alcătuit dintr-o serie de reguli, atât pentru începători (chinoviale), cât și pentru anahoreți: exista un „părinte” care deținea un control asupra întregii comunități, căruia i se subordonau alți „părinți” care-i ghidau pe noii veniți; nu existau reguli formale și nici rutină⁴¹. Pe baza regulilor create de către Sfântul Antonie s-a clădit monahismul egiptean care a reprezentat o perioadă importantă în istoria Bisericii.

⁴⁰ *Ibidem*, XLVIII, PG 26, col. 915B-C; trad. rom., p. 220-221. Este vorba de muntele Qulzum, situat la aproximativ 30 de kilometri de Marea Moartă (Cf. William HARMLESS, *op.cit.*, p. 66).

⁴¹ The Monasteries of Wadi'n Natrun. Part 2, The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis, editat de W. Hauser, Metropolitan Museum of Art, New York, 1932, p. 16.

„Vie Împărăția Ta, facă-se voia Ta...”: misiunea creștină între speranță eshatologică și realizare istorică

Pr. Drd. Vasile PRODEA

Abstract:

„*Thy Kingdom come, Thy will be done ...*” *Christian mission between eschatological hope and historical achievement.* This study focuses on the main themes of Anastasios Yannoulatos writings. Archbishop of Albania, Anastasios Yannoulatos is one of the most important theologian and missionary from our days. Giving a living example of how to do mission in the world, the Archbishop also wrote a significant number of books that deal with Christian mission today. This paper will emphasize the main theological basis of mission in his writings such as the common sprig for the entire humanity, the principles of mission, the Incarnation as a foundation for mission.

Keywords:

Anastasios Yannoulatos, mission, theological foundation of mission

Introducere

Anastasios Yannoulatos este unul dintre teologii cei mai de seamă de astăzi. El s-a născut în Pireu la 4 noiembrie 1929. A studiat teologia la Universitatea din Atena, studii pe care apoi le-a continuat, ca bursier al Fundației „Alexander von Humboldt”, la universitățile germane din Hamburg și Marburg, unde prioritare au fost studiile de istoria religiilor, misiologie și etnologie. A studiat diferite religii – hinduism, budism, taoism, confucianism, islam, religii africane – în țările în care acestea au înflorit: India, Thailanda, Sri Lanka, Coreea, Japonia, Kenia, Uganda, Tanzania, Nigeria, Brazilia, Mexic, Caraibe, etc. Pe plan academic, A. Yannoulatos a obținut titlul de doctor în teologie la Universitatea din Atena în anul 1970, predând istoria religiilor la Facultatea de Teologie a acestei universități (între 1972 și 1997) și îndeplinind între anii 1983-1986 funcția de Decan (actualmente este profesor emerit aici). Membru corespondent al Academiei Ateniene, din anul 1992 este Arhiepiscop al Tiranei

și a toată Albania, calitate în care a reușit să reorganizeze din ruine Biserica Ortodoxă din Albania, desfășurând concomitent o vastă activitate socială în domeniul sănătății, al educației, al asistenței sociale și al culturii¹. Am oferit aceste scurte date despre viața arhiep. Anastasios Yannoulatos pentru a demonstra că principiile teologice pe care acesta le identifică drept bază a misiunii ortodoxe nu sunt pur și simplu rodul reflecției teoretice. Dimpotrivă, pentru acest teolog și misiolog experiența „din teren” a fost și este punctul de plecare în edificarea unei teologii misionare relevante pentru lumea contemporană. Trebuie subliniat că tot această experiență vie l-a făcut pe arhiep. Anastasios imun la orice formă de idealizare a misiunii ortodoxe. El a reușit să expună trecutul și prezentul misiunii ortodoxe în mod obiectiv, marcând deopotrivă împlinirile și neajunsurile acesteia.

Studiul de față abordează câteva din cele mai relevante teme misionare în viziunea arhiep. Anastasios Yannoulatos: izvorul comun al umanității, și de aici unitatea țelului ei, caracterul treimic al misiunii, Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca bază a misiunii creștine, principiile misionare ortodoxe etc.

„Vie Împărăția Ta, facă-se voia Ta...”

Dumnezeu este nu numai Creatorul, dar și Tatăl întregii omeniri². Această idee este frecvent subliniată în Noul Testament (de exemplu, Mt. 6, 9, 23, 9, sau Rom. 1, 7) și este direct relaționată de convingerea că toate persoanele, fără excepție, sunt copiii lui Dumnezeu, și prin urmare, ei sunt frați și surori (vezi FA 17, 24, 26.). Astfel, întreaga umanitate este o mare, indivizibilă unitate, centrată în jurul lui Dumnezeu Existențial și Trinitar:

„Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți” (Ef. 4, 6).

Nu doar faptul originii comune leagă ființele umane într-o familie, ci, de asemenea, și menirea lor. Scopul existenței lor – conform credinței și conștiinței ortodoxe – este să activeze, prin harul lui Dumnezeu, înzestrarea oferită de către Dumnezeu și să progreseze în direcția realizării asemănării cu Dum-

¹ Date bio-bibliografice pe site-ul oficial al Bisericii Ortodoxe din Albania: <http://www.orthodoxalbania.org/English/Archbishop/ArchbishopFrm.html>, preluate din cartea lui Luke VERONIS, *Missionaries, Monks, and Martyrs: Making Disciples of All Nations*, Light&Life Publishing Company, Minneapolis, MN, 1994. Vezi de asemenea Archbishop Anastasios (YANNOULATOS), *Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts/ World Council of Churches Publications, Geneva, 2010, p. 287-303.

² Anastasie YANNOULATOS, *Ortodoxia Răsăriteană și drepturile omului*, apud Nicolae Răzvan STAN (ed.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului: Paradigme, fundamente, implicații*, Ed. Universul Juridic, București, 2010, p. 70.

nezeu; cu alte cuvinte, să se ridice deasupra simplei coexistențe biologice la o comuniune autentică a persoanelor, în armonie cu toate făpturile și cu întreaga creație în iubirea altruistă, după modelul Sfintei Treimi, care este suprema *koinonia agapes*³.

Primii oameni au ratat însă șansa realizării scopului pentru care au fost creați, iar neascultarea lor (păcatul originar) și-a pus apoi amprenta asupra tuturor urmașilor lui Adam. Vechiul Testament consemnează drama omului căzut, dar și speranța acestuia în împlinirea proorociilor lui Dumnezeu că va trimite pe Mesia pentru a-l elibera din robia păcatului și a morții. Acest lucru a și avut loc „la plinirea vremii”, marcând în mod decisiv reîntoarcerea umanității pe calea mântuirii.

Întruparea Fiului, a cărei propovăduire a constituit contribuția decisivă a Evangheliei creștine, a conferit umanității o nouă direcție către comuniunea fiecărei persoane umane cu Dumnezeu Trinitar, cu alte persoane care sunt chipurile lui Dumnezeu, și într-adevăr cu „toate lucrurile”, întrucât scopul ultim este de a uni „toate lucrurile în El” (adică în Hristos) (Efes 1, 10). Prezența Logosului în istorie și în rândul umanității aduce o nouă putere pentru purificarea chipului lui Dumnezeu și restaurarea *koinonia agapes*, pentru înălțarea naturii umane omogene la binecuvântata existență în iubire a Dumnezeului Trinitar⁴.

Mesajul creștin, centru al misiunii, trebuie să fie neconținut reprezentat de Evanghelie, vestirea „evenimentului prin excelență” care este Întruparea. Aceasta reprezintă „centrul vital al unității Universului”, căci doar în om lumea își regăsește sensul și își împlinește scopul pentru care a fost creată. Dacă după cădere are loc un eșec din acest punct de vedere, după înomenirea Cuvântului lui Dumnezeu – act chenotic (Filip. 2, 7) – firea umană primește o nouă putere de purificare și regenerare, nu doar al sinelui propriu, ci și al întregii creații. Altcândva „înstrăinată”, în Hristos umanitatea revine la comuniunea cu Sfânta Treime și astfel își împlinește, după cum am mai precizat, menirea⁵.

Același rol unificator îl posedă și Duhul Sfânt, Care este vestit de Scripturi încă de la începutul creației ca „purtându-se deasupra apelor” (Fac. 1, 2). El continuă apoi să lucreze în istorie, inspirându-i pe profeți și călăuzindu-i pe oameni spre „plinirea vremii” când va avea loc Întruparea Fiului. De altfel, Duhul Sfânt

³ *Ibidem*, p. 70.

⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵ Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 30-31. În Iisus Hristos are loc o „conciliere” de dimensiuni universale: „Datorită unității firii umane, consecințele Întrupării, ale Patimilor și ale Învierii lui Hristos devin universale, și în spațiu și în timp, iar prezența Lui izbăvește lumea prin continua lucrare a Duhului Sfânt. Neamul omenesc dobândește o nouă putere a înțelegerii și apropierii de Dumnezeu, care în același timp este și izvorul unității dintre oameni”. Vezi *Ibidem*, p. 32.

contribuie decisiv, nemijlocit, la Întruparea Mântuitorului și la întemeierea Bisericii. De la Cincizecime încoace, până la A Doua Venire a Mântuitorului, Duhul împlinește lucrarea de sfințire a omului și a creației, El fiind

„Cel Care este pretutindenea și pe toate la plinește”⁶.

Misiunea creștină în lume nu poate așadar să fie înțeleasă decât plecându-se de la realitatea trimeritiei, prezenței și lucrării Persoanelor Sfinte Treimi în lume, iar această prezență presupune în mod necesar Biserica. Ea este organul mistic, Trupul lui Hristos, în care „comuniunea” umană dobândește o altă ordine și o altă calitate, chiar după chipul iconic al modelului ei prin excelență, Sfânta Treime. Mult râvnita unitate umană, contrapusă, după cum se va vedea, globalizării exterioare ce predomină lumea de azi, nu se poate realiza decât la un nivel interior, în profunzimile naturii umane. Aici lucrează Hristos prin Duhul Sfânt, aici unitatea devine cu adevărat vie într-o „comuniune de iubire”. Acesta este sensul sobornicității – o calitate a Bisericii care subliniază calitatea fiecărui membru al Bisericii de a fi o „celulă vie” a Trupului lui Hristos. Fiecare persoană în parte, ca și întregul ansamblu, este chemat să realizeze eu-l propriu, să-și dezvolte puterile în armonie cu ceilalți, într-o iubire care constituie trăsătura fundamentală a „chipului dumnezeiesc”⁷.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie reprezintă premisa fundamentală pentru realizarea unei misiuni creștine „după modelul lui Hristos” (*mission in Christ's way*). Acest lucru ni-l arată cererea din Rugăciunea Domnească, „Facă-Se voia Ta”. De asemenea, exegeza cuvintelor „facă-Se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ”, ne mai arată că voia Tatălui este deja o realitate, nu doar o speranță, ci un fapt. Centrul acestei realități este Dumnezeu și Împărăția Lui și de aici provine baza realismului credinței; pe această ontologie se bazează fiecare efort creștin pe pământ⁸. Toate cererile din această rugăciune rostite de Mântuitorul posedă o perspectivă eshatologică. Subiectul fiecărei lucrări este Dumnezeu însuși, iar oamenii sunt chemați să îndeplinească poruncile divine, să „facă” voia Tatălui. Avem așadar de-a face cu o lucrare ce posedă o dublă dimensiune, fiind vorba despre o cooperare divino-umană. Pe de altă parte, dezideratul „precum în cer așa și pe pământ” posedă mai multe aspecte interconectate: etic, social, misi-

⁶ *Ibidem*, p. 34. Arhiep. Anastasie Yannoulatos respinge opinia unora care încearcă să limiteze activitatea Duhului „la structurile eclesiale cunoscute”: Duhul „suffă unde vrea” (In 3, 8) și de aceea, lucrând spre realizarea unității tuturor, El poate fi prezent și în mediile „extracreștine”, acolo unde sunt semnalate „urme ale lucrării Sale”, adică tocmai darurile enumerate în Gal 5, 22: dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea și curăția.

⁷ *Ibidem*, p. 33-34.

⁸ Idem, *Mission in Christ's Way*, p. 4.

onar, ecumenic și unul pe care l-am putea numi ontologic. Biserica este chemată să „transfigureze” pământul. Acest eveniment este posibil doar după Cincizecime, prin iluminarea Crucii și a Învierii, căci Hristos este primul care realizează voia divină. Revelator este ceea ce se întâmplă în Grădina Getsimani (Mt 26,42) – o conformare deplină, la nivel personal a umanului față de voia divină⁹.

Pe baza celor spuse anterior putem înțelege acum ce înseamnă a face misiune „după modelul lui Hristos”. Anastasie Yannoulatos declară că următoarele cinci puncte sunt centrale: 1) relațiile trinitare și referința la ele, 2) asumarea întregii naturi umane în Iisus Hristos, 3) noul element radical și veșnic: Iubirea, 4) paradoxul smereniei și sacrificiului de pe Cruce și 5) înțelegerea întregii realități în lumina Învierii și a speranței eshatologice¹⁰. Toate acestea exprimă felul în care creștinii trebuie să urmeze modelul suprem de misiune/mărturie care este Hristos Însuși: sfințirea naturii umane prin continuă smerenie ca premisă a receptării voioase și iubitoare a harului divin îndumnezeitor și deschidere față de lume ca șansă acordată acesteia de a-și revela modelul după care a fost creată, Logosul divin. Este o îmbinare între cuvintele Sfântului Serafim de Sarov: „Scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt”¹¹ și ceea ce Mântuitorul Iisus Hristos ne-a transmis în episoadele evanghelice ale întâlnirii cu femeia cananeancă și cu sutașul Corneliu, precum și în parabola „Samarineanului milostiv”¹².

Misiunea realizată după modelul propus de Hristos Însuși are ca premiză fundamentală: relația unică a lui Hristos, Dumnezeu-Om, noul Adam, cu Tatăl (In 20, 21), răspunsul la dragostea lui Dumnezeu prin acceptarea consecințelor acesteia pentru noi, experimentarea iubirii divine ca o experiență duală – „când sunt slab, atunci sunt puternic” (2 Cor 12, 10). Experiența existențială a Învierii, care determină deschiderea față de lume, este de asemenea prezentă, la fel cum este subliniată și dimensiunea cosmică a mântuirii. Toate aceste principii îl au pe Iisus Hristos ca Alfa și Omega; creștinii nu sunt chemați să facă misiune în felul lor, ci în felul lui Hristos, căci nu voia lor trebuie să se împlinească, ci voia Tatălui. De aceea misionarii ortodocși sunt doar co-slujitori și ambasadori ai lui Dumnezeu, dar tocmai de aici provine puterea, speranța și mai ales dragostea lor pentru toți și pentru toate.

Perspectiva eshatologică face mai ușor de înțeles care este scopul ultim al misiunii. Este chiar împlinirea voii divine ca toată făptura să se împărtășească de slava lui Dumnezeu (Is 66, 18, Rom 8, 17, 9, 23, 1 Ptr 5, 10, 1 Cor 2, 7), să crească „din slavă în slavă” (2 Cor 3,18). De reținut este că acest proces de sfințire

⁹ *Ibidem*, p. 6-7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7-13.

¹¹ Citat în *Ibidem*, p. 16-17.

¹² *Ibidem*, p. 20-21.

începe încă din această viață – noi trăim între „deja” și „nu încă”. Cu alte cuvinte, dimensiunea eshatologică definește toată creația, căci Dumnezeu trebuie să fie „totul în toate” (1 Cor. 15, 28)¹³.

A înțelege expresia „slava lui Dumnezeu” reclamă în mod necesar o analiză biblică și teologică. Astfel, regăsim în ambele contexte – și în cel biblic, și în cel patristic – afirmarea naturii incomprehensibile și inaccesibile a lui Dumnezeu, pe de o parte, respectiv revelarea, teofania sau manifestarea în slava Sa divină, pe de altă parte. Pornind de la Sf. Vasile cel Mare și până la sinteza sistematică a Sf. Grigorie Palama, gândirea teologică răsăriteană a accentuat distincția dintre esența și energiile divine necreate¹⁴. Optimismul viziunii creștine este bazat pe convingerea că slava lui Dumnezeu se întinde peste întreaga lume. Texte ca Ps 19, 1 sau Is 6, 3 exprimă chiar această idee; pe de altă parte însă, alte texte subliniază modul în care păcatul a estompat slava dumnezeiască în univers (Rom 1, 21 sau 3, 23). Totuși, optimismul creștin își are un fundament de neclintit în manifestarea slavei divine odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu (In 1, 14). Cunoașterea Logosului, comuniunea cu El, reprezintă, în concordanță cu experiența Sfântului Ioan „vederea slavei sale”. Toate evenimentele din viața lui Hristos, prin care se realizează revelarea lui Dumnezeu și reînnoirea universului, sunt expresii ale slavei lui Dumnezeu. Iată câteva episoade: nașterea Sa, care înseamnă „slavă lui Dumnezeu în cer, și pe pământ pace, între oameni bunăvoire” (Lc 2, 14); minunea din Cana, cu care a început „semnul” Împărăției Sale, a fost un eveniment prin care Iisus „Și-a manifestat slava” (In. 2, 11); pe muntele Schimbării la Față, slava lui Hristos este revelată celor trei ucenici (Lc. 9, 32); dar mai ales odată cu Patimile și Răstignirea, se manifestă slava lui Dumnezeu (In. 17, 1-26); iar prin Înviere, Hristos intră „în slava Sa” (Lc. 24, 26). De altfel, chiar și după Înălțare, această slavă rămâne prezentă: la Cincizecime, slava lui Dumnezeu este revelată și se manifestă într-o altă manieră dinamică, cea a „unei suflări de vânt” și a „limbilor de foc” (F. Ap. 2, 2-3). După Cincizecime, membrii Bisericii, indiferent de epoca istorică în care au trăit, i-au invitat pe oameni să trăiască o viață potrivită voii divine, „ce cheamă la Împărăție și la slavă” (1 Tes. 2, 11-12). Această invitație constituie scopul misiunii dintotdeauna (Col 1, 27); direcția are ca țintă întemeierea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu, așa după cum aflăm din Apoc. 21, 11, 23-26.

¹³ Vezi și Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 35.

¹⁴ „Această slavă este energia dinamică, creativă, transfiguratoare a supra-esenței divine a Sfintei Treimi. Slava Dumnezeului Treimic îmbrățișează universul și aduce toată făptura în sfera harului Său iubitor și mântuitor...”. Nu avem de-a face aici cu un panteism, pentru că prăpastia ontologică dintre creator și creatură rămâne incomensurabilă. Vezi Idem, *Mission in Christ's Way*, p. 158.

Continuându-și reflecțiile asupra înțelegerii doxologice a misiunii, Anastasie Yannoulatos mai atrage atenția că scopul de bază al misiunii este mobilizarea întregii umanități către împroprierea și radierea slavei lui Dumnezeu și parcurgerea unui drum comun care este delimitat de această slavă, conferind întregii creații un ritm doxologic. Ideea că sfinții rămân cei mai semnificativi „misionari” ai creștinismului poate fi acceptată doar dacă aceștia sunt priviți ca mediu de strălucire al harului, luminii, iubirii și bucuriei încă din această viață. Credința vie a sfinților este dublată de vederea slavei lui Dumnezeu, iar cele două aspecte trimit la radiația transfiguratoare pe care un sfânt o poate avea în societatea omenească (ca exemplu ne este dat părintele duhovnicesc Ioan Kolovos)¹⁵.

În această perspectivă, efortul misionar este în mod clar o mișcare doxologică¹⁶: rânduiala liturgică a Bisericii, prin care elemente materiale cum ar fi pâinea, vinul, apa, uleiul sunt sfințite, demonstrează că toată făptura participă în procesul de transformare, nu doar omul. Nu trebuie însă niciodată uitat că parcurgerea călătoriei spre slava lui Dumnezeu este doar o prefigurare anticipată a Parusiei finale. Pe de o parte, slava lui Dumnezeu a fost revelată deplin în Hristos, fiind experiată în Trupul său tainic, Biserica; pe de altă parte însă, deși experiată în Taine, în rugăciune, slava dumnezeiască își va arăta puterea transfiguratoare doar pe măsura acceptării ei în viața omului, adică pe măsura deschiderii acestuia din urmă. Tot din exemplul sfinților vedem în ce mod are loc creșterea dinamică, „din slavă în slavă”. În mod cert însă, îndumnezeirea omului (*theosis*) nu ne face părtași la esența lui Dumnezeu, ci la energiile divine necreate; creșterea „din slavă în slavă” nu înseamnă că suntem dumnezei după ființă, ca Persoanele Treimice, ci „dumnezei după har”.

Acest scop final al misiunii presupune însă în mod necesar și existența unor scopuri imediate, premergătoare, care însă nu se află în contradicție cu scopul suprem. Prin faptul că deja procesul participării la slava divină are loc acum, se cuvin a fi împlinite următoarele etape.

Predicarea Evangheliei, nu ca proclamare a unor principii sau adevăruri etice, ci ca început al transfigurării inaugurate de „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor 4, 4). Este o lucrare sinergică între harul Duhului Sfânt și participarea personală la această salvare. Adjectivul „personal” nu înseamnă însă o lucrare strict individuală; dimpotrivă, implică în mod necesar comunitatea de credință, Biserica, adică prezența unei noi creații harice care se constituie prin intermediul Tainelor¹⁷.

¹⁵ Vezi *Ibidem*, p. 163.

¹⁶ *Ibidem*, p. 164.

¹⁷ Dacă la această nouă realitate avem acces prin Botez (vezi Mc. 16,16), Taina Sfintei Euharistii rămâne centrul, punctul maxim de unire în Hristos „până la venirea Lui” (1 Cor. 11,26),

Stabilirea de „Biserici locale”: în acord cu teologia și tradiția ortodoxă, Biserica este chemată să slăvească pe Dumnezeu în fiecare țară cu propria ei voce. Înseamnă că în activitatea misionară trebuie să existe respect sincer față de identitatea fiecărui popor: limbă și obiceiuri specifice. Sfințirea trăsăturilor caracteristice fiecărui neam înseamnă dezvoltarea propriei voci dar și însumarea lor – nu în sens monolitic, uniform – într-un imn doxologic comun.

„În unitatea Bisericii există diversitate în Duhul Sfânt. Acesta este înțelesul eclesiologic al Cincizecimii”¹⁸.

Încorporarea în Hristos nu trebuie să fie înțeleasă ca „fugă mistică din lume”, ci ca punctul de plecare al unei *participări active la lucrarea lui Dumnezeu*:

„doxologia celui mântuit trebuie să aibă ecou dincolo de limitele propriei comunități și să umple întreg universul”¹⁹.

A trăi în perioada intermediară a lui „nu încă” (1 In 3, 2) înseamnă a anticipa vremurile eshatologice (1 Ptr 4, 13 și 5, 4); este o anticipare care nu are nimic de-a face cu pasivitatea socială ce caracterizează anumite tendințe pietiste; dimpotrivă, este o anticipare dinamică, căci împlinirea timpurilor eshatologice reclamă participarea noastră: „anticiparea noastră este astfel plină de curaj și pace înaintea oricărei probleme actuale”²⁰. Este aceeași conlucrare „în Duhul Sfânt” pentru sfințirea tuturor făpturilor, pentru recapitularea lor în Hristos și „accesul” la Tatăl (Efes 2, 18). Suntem „co-lucrători” ai lui Dumnezeu în dezvoltarea unității, păcii și dragostei ce caracterizează planul Lui. Toată lucrarea noastră în lume reprezintă dezvoltarea virtualităților sădite în planul divin; ele trebuie să devină vizibile în educație, în opera de civilizare și în progresul social.

În ceea ce privește motivul misiunii, Anastasie Yannoulatos pornește de la necesitatea internă a misiunii pentru credincios și pentru întreaga Biserică. Pe de o parte, creștinul „încorporat” în Hristos și care trăiește în El nu poate să gândească, să simtă, să vrea, să acționeze și să vadă lumea într-un mod diferit de Hristos. În textul din FA. 17,30 adverbul „acum” sugerează stringența lucrării misionare, necesitatea deschiderii față de lumea întreagă, căci totul constituie un „câmp misionar”²¹.

ceea ce creează unitatea vizibilă a Bisericii. Este motivul pentru care realitatea eclesială este o realitate divino-umană (teandrică). Vezi *Ibidem*, p. 52, ca și secțiunea următoare a referatului nostru.

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54. În acest sens, Mântuitorul îi numea pe discipolii Săi în Predica de pe Munte „lumina lumii” și „sarea pământului”.

²⁰ *Ibidem*, p. 55.

²¹ *Ibidem*, p. 58-59. În continuare se mai arată că atunci „când misionarul contemplă sfârșitul, scopul istoriei, recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos, spre slava lui Dumnezeu-Tatăl,

Pentru fiecare creștin participarea la misiune este deci o poruncă existențială ce se extinde însă asupra întregii comunități eclesiale, căci Biserica nu este doar „încorporată în” ci este „Trupul lui Hristos” (Efes 1, 23). O Biserică fără misiune este o contradicție în termeni. Biserica a fost trimisă, la fel ca Hristos (Lc 4, 18, In 17, 18), să continue lucrarea Sa. Ține în special de dimensiunea catholică²² a Bisericii să-și manifeste dimensiunea misionară, la fel cum atributul apostoliciității respinge orice definiție a unei Biserici statice. Toată viața sacramentală, în special liturgică, a Bisericii are ca scop urmărirea constantă a extinderii doxologiei lui Dumnezeu. Comunitatea eclesială se împărtășește de razele Învierii, de aceea viața și slujirea liturgică a Bisericii nu urmărește altceva decât transmiterea către lume a cuvântului și harului divin²³.

Misiunea ortodoxă ieri și astăzi: realizări și eșecuri

Ținând cont de cele spuse, este mai mult decât evident că pentru Arhiep. Anastasie Yannoulatos misiunea creștină nu reprezintă deloc ceva exotic, destinat doar regiunilor din așa numita „lume a treia”. Dimpotrivă, misiunea ține esențial de dimensiunea universală a Bisericii și de aceea trebuie să fie îndreptată către lumea întreagă. Rememorându-și opiniile despre misiune de la începutul activității sale (anul 1958), autorul amintește de două dificultăți: surpriza occidentalilor, care credeau că Biserica Ortodoxă era introspectivă și neinteresată în misiune și opoziția internă a pasivității ortodocșilor, care considerau interesul pentru misiune ca ceva nespecific, neimportat. Cele două dificultăți pot fi depășite doar la o auto-evaluare conștientă a ortodocșilor, care, trezindu-se din letargie, pot să vadă în istoria lor remarcabile succese misionare. Chiar acest lucru îl realizează Arhiepiscopul Yannoulatos, analizând istoria ortodoxiei bizantine²⁴,

el simte o necesitate internă, spontană, să facă să coincidă planul vieții sale cu planul divin, să se orienteze spre el, laudând pe Domnul și fiind o doxologie vie către El. Cu ochii ațintiți către eshaton, Ortodoxia își menține vigoarea și își demonstrează puterea particulară către misiune”. Cf. *Ibidem*, p. 61.

²² În limba română există o problemă în ceea ce privește traducerea celui de-al treilea atribut al Bisericii prin sobornicitate–catholicitate. În Biserica Ortodoxă Rusă, termenul „sobornicească” (*sobornaya*, forma adjectivală a lui *sobornost*) l-a înlocuit pe cel de „catholicească” (*katoliceskaya*) după respingerea de către ruși a Sinodului de la Ferrara-Florența, dar nu acoperă conceptul original. *Kata* („potrivit, conform”) și *holon* („întregului”) exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, fiind și opusă oricărei fragmentări a dogmei. Pentru detalii a se vedea excursul terminologic: „catholic”, „ortodox”, „ecumenic”, în Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 6, unde se propune „catholic” și „catholicitate” pentru a se evita confuzia cu „romano-catholic”.

²³ Vezi *Ibidem*, p. 61-64.

²⁴ Vezi studiul „Orthodox Mission: Past, Present, Future”, în G. LEMOPOULOS (ed.), *Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission*, Tertios-Katerini, Geneva, 1989, p. 63-92.

a activității misionare ruse, a diverselor alte Biserici Ortodoxe de-a lungul ultimelor secole, pentru ca în final, privirea să i se îndrepte spre o analiză critică și atentă a perioadei contemporane, cu câteva sugestii pentru revitalizarea în viitor a misiunii ortodoxe.

De-a lungul existenței sale milenare, Ortodoxia bizantină a fost preocupată de răspândirea credinței creștine, atât la străinii care se găseau între granițele sale sau la triburile păgâne care invadeau imperiul, cât și la popoarele aflate în vecinătatea sa. Din punct de vedere al intensității zelului misionar, pot fi identificate două perioade de mare avânt: din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea, culminând cu timpul domniei lui Iustinian și perioada dintre secolele al IX-lea și al XI-lea, sub dinastia macedoniană. În timpul primei perioade, trebuiesc evocate figurile unor ierarhi luminați, ca Sf. Ioan Hrisostom († 407), sau a unor sfinți monahi, ca Ilarie († 371), Euthimie († 473) și Sabbas († 532). Bizantinii au avut interese în evanghelizarea popoarelor de la granița imperiului: goții, hunii, anumite triburi din Caucaz, etc. În Sud, creștinarea etiopienilor a trezit interesul evanghelizării triburilor din Nubia sau a regiunilor nordice din ceea ce astăzi numim Tunisia. Din păcate, se cunosc destul de puține date din această primă perioadă de activitate misionară intensă; mult mai multe date se regăsesc cu privire la cea de-a doua perioadă. Fiind legată în special de numele sfinților Chiril și Metodiu, această perioadă a cunoscut o remarcabilă activitate misionară care are ca principii de bază următoarele: crearea unei comunități euharistice locale autentice prin traducerea Sfintei Scripturi, a textelor liturgice și a scrierilor Părinților, precum și ridicarea de frumoase lăcașuri de cult; în paralel, preocuparea pentru viața ascetico-mistică nu a coincis cu un dezinteres față de problemele sociale și culturale ale vieții. Transferându-și propria experiență politică, artistică, economică și culturală, Bizanțul a contribuit la deșteptarea conștiinței de sine a tinerelor națiuni și la dezvoltarea culturii lor specifice. Ținând cont de faptul că lucrarea misionară în Bizanț nu a fost apanajul exclusiv al unor „specialiști”, ci a privit un cerc foarte larg de oameni (episcopi, preoți, monahi, împărați, prinți și prințese, diplomați, ofițeri, soldați, negustori, marinari, emigranți, călători și chiar prizonieri), înțelegem adevărul rostit de istoricul Charles Diehl: „Activitatea misionară a fost una dintre gloriile Bizanțului”²⁵.

Activitatea misionară rusă cunoaște la rândul ei o mare diversitate, cunoscând mai multe perioade. Prima dintre ele, mergând de la încreștinarea locuitorilor Kiev-ului și până la cucerirea mongolă (988-1240), este centrată pe anumite mănăstiri cu rolul de baze misionare; episcopi, preoți și monahi luminați duc acum o activitate eroică de evanghelizare a triburilor slave din Nord. A doua

²⁵ Vezi *Mission in Christ's Way*, p. 193-195.

perioadă, de la invazia mongolă și până aproape de sfârșitul secolului al XV-lea, cunoaște un mare număr de monahi preocupați de răspândirea Evangheliei, cel mai cunoscut nume fiind cel al lui Ștefan de Perm († 1396). Menționăm că tot acum, prin intermediul unor prizonieri de război, au loc și convertiri printre tătari. În timpul celei de-a treia perioade, între secolele XVI și XVIII, sute și mii de musulmani din jurul Kazan-ului se convertesc la Ortodoxie. Cu toate că politica de stat a fost în general ostilă misiunii, extinderea imperiului țarist înspre Siberia, ca și lucrarea unor figuri misionare de mare anvergură, cum ar fi Sf. Trifon de Novgorod († 1583) sau Ep. Filotei de Tololsk († 1727), arată cu claritate că misionarismul rus nu a încetat. Cea de-a patra perioadă, datând din secolul al XIX-lea și până la Revoluția din 1917, este caracterizată de o largă activitate misionară: Macarie Glukharev († 1847) evanghelizează triburile din Munții Altai; Ep. Inocențiu Veniaminov († 1879), ajuns mai târziu Mitropolit al Moscovei, a activat printre aleuți, eschimoși și alte triburi din Alaska; tot în Alaska a fost și Sf. Herman; în fine, prin intermediul unor teologi și lingviști, cum ar fi Nicolae Ilminsky, Evanghelia a fost tradusă în mai multe limbi, ca de exemplu în tătară. Tot acest efort misionar intens a fost susținut de Societatea Misionară Ortodoxă, înființată la Moscova în 1870, ca și de centrul de studii misionare reprezentat de Academia din Kazan. Inspirat de principiile misiunii bizantine, misionarii ruși au fost activi și în afara granițelor imperiului, în China, unde trebuie menționat numele Episcopului Inochentie Figurovsky, Coreea și Japonia, aici o contribuție decisivă având Arhiep. Nicolae Kasatkin (1836-1912). Misionarii ruși au creat alfabete pentru limbile nescrise, au tradus Biblia și textele liturgice, au celebrat Liturghia în numeroase dialecte locale, au pregătit și hirotonit preoți autohtoni și i-au educat pe oameni pentru a-și îmbunătăți viața socio-culturală²⁶.

Din fericire în perioada contemporană regăsim o renaștere a lucrării misionare, indiferent de spațiul în care trăiesc ortodocșii: cel predominant musulman, în care activează vechile patriarhate ortodoxe, cele socialiste și post-socialiste (după 1989) specifice Europei de Est, respectiv cel occidental, secularizat, pluralistic și tehnocratic, pe care îl cunoaște diaspora ortodoxă. Patriarhia Ecumenică de Constantinopol are jurisdicție și poartă o lucrare misionară în special în Coreea, dar și în Hong-Kong, Singapore sau India. Și mai evidentă este lucrarea misionară desfășurată sub jurisdicția patriarhatului Alexandriei și a toată Africa. Ne referim la țări cum ar fi: Kenya, Uganda, Tanzania, Zair, Camerun, Ghana, Nigeria, Madagascar, Mozambic, Africa de Sud, Zambia și Zimbabwe. În toate aceste țări există zeci de mii de credincioși ortodocși, pentru ei fiind înființate parohii, ridicate școli și biserici.

²⁶ *Ibidem*, p. 196-198.

O situație specială o ocupă Albania, unde renașterea Bisericii Ortodoxe din ruine s-a făcut chiar sub îndrumarea Arhiepiscopului Yannoulatos, începând din anul 1991. Mai evocând și Bisericile din Alaska, Japonia și China, subliniem această renaștere a zelului misionar, nu doar din punct de vedere „intern”, ci și „extern”.

„Eu cred – mărturisirea Yannoulatos – că din aceste două curente, și în special din combinarea renașterii monastice cu revitalizarea conștiinței misionare ortodoxe, pot să apară roade excelente care să demonstreze maturitatea și să fie semnificative pentru Ortodoxia contemporană. Lumea întregă tânjește în mod tainic pentru o expresie autentică a Evangheliei libertății, iubirii și a unei noi vieți în Hristos. Ea tânjește după sfințenie”²⁷.

Orice pas făcut către dezvoltarea și suportul misiunii externe este așadar binevenit, și fără falsă modestie, autorul evocă câțiva din acești pași, la cei mai mulți dintre ei având el însuși o contribuție esențială: centrele *Porefthendes* (în 1961), „Prietenii Ugandei” (Tesalonic, 1963), care mai târziu și-a schimbat numele în „Frăția Greacă a Misiunii Externe Ortodoxe”, „Primii Chemați” (Patras, 1974), la care se adaugă și alte grupuri mai mici înființate în anii '80 în mai multe orașe din Grecia. Deși se insistă pe ceea ce s-a realizat în sprijinul misiunii ortodoxe în Grecia – noi mai amintim adoptarea „Săptămânii Misiunii Externe” de Mitropolia Greciei sau înființarea unei catedre de misiologie la Universitatea din Atena, 1976 – totuși nu sunt lăsate deoparte și alte grupuri similare în alte Biserici Ortodoxe, cum ar fi în Finlanda sau în America. În Finlanda funcționează din 1981 „Biroul de Misiune al Bisericii Ortodoxe Finlandeze”, iar în America vechea „Comisie pentru Misiune”, care a început în 1963, a fost în 1985 reorganizată sub titulatura „Centrul de Misiune al Arhidiocezei Ortodoxe Grecești din Nordul și Sudul Americii” (astăzi „Centrul de Misiune Creștin Ortodox”).

Deși toate acestea reprezintă pași importanți, totuși Yannoulatos admite că lucrarea misionară a Bisericii Ortodoxe în regiunile ne-creștine rămâne foarte limitată. Principala cauză a acestui fapt e constituită de slaba conștientizare a dimensiunii catolice și apostolice a Bisericii în detrimentul naționalismului excesiv al Bisericilor locale. Este un sindrom care inhibă misiunea ortodoxă. Uitându-se că nici o unitate socială nu poate trăi în izolare, Bisericile Ortodoxe fac misiune mai mult ca o excepție și nu ca o regulă generală. Rezultatul? Deși au fost făcute aproape simultan, misiunea protestantă în Coreea a ajuns la aproape 6 milioane de credincioși, în timp ce misiunea ortodoxă are doar cu puțin peste 2.000. Pentru reglementarea situației, se cuvine ca „noi să încetăm să generalizăm, să simplificăm și să înfrumusețăm faptele. Este necesară sobrietatea și o studiere

²⁷ *Ibidem*, p. 206.

echilibrată a trecutului. Desigur, nu cu scopul de a judeca sau a condamna pe cineva, ci din dorința de a găsi calea justă a planificării viitorului, cu un sens al responsabilității, cu seriozitate în definirea scopului și în acord cu posibilitățile noastre²⁸. Dacă misiunea are ca scop principal unirea „necredincioșilor” cu Biserica – adică a celor care au devenit indiferenți sau ostili credinței, a celor care neagă, în teorie sau în practică, învățăturile și principiile credinței creștine – atunci este nevoie din partea noastră nu de o atitudine de antipatie sau conflict, ci de un efort de a înțelege limba, problemele, rezervele, ispitele, îndoielile, păcatele și chiar ostilitatea lor. Toate aceste bariere pot fi în final depășite prin puterea adevărului, rugăciunii și dragostei²⁹.

Probleme și câteva soluții

Privitor la aria misionară în care Bisericile Ortodoxe trebuie să-și desfășoare lucrarea misionară, Arhiep. Anastasie identifică: 1) fostele societăți comuniste atee, unde ignoranța credinței creștine rămâne încă mare, 2) societățile secularizate din Vestul Europei și din America de Nord, unde confuzia religioasă crește, 3) leagănul tradițional al Bisericii Răsăritene, aflat acum însă în interiorul societăților musulmane, 4) mediile mixte, în dezvoltare – în special din Africa și Asia – unde Ortodoxia a pătruns din ce în ce mai mult în timpul ultimelor decenii, și 5) mișcarea ecumenică contemporană, în care ortodocșii oferă o prezență teologică, liturgică și eclesiologică ce contribuie la dezvoltarea lumii moderne creștine. De asemenea, Anastasie Yannoulatos face și câteva propuneri pentru o mai bună dezvoltare a misiunii ortodoxe în viitor. Un prim pas constă în a se înțelege că misiunea este o necesitate și nu doar pentru teologi, ci pentru întreaga Biserică. Fiecare efort misionar trebuie privit prin prisma luminii Revelației și în special a Tainei Sfintei Treimi. Prototipul veșnic al misiunii rămâne Hristos, iar toată lucrarea creștinilor trebuie să se facă după exemplul Său. Astfel se poate ajunge la o mai adâncă înțelegere a eclesiologiei ortodoxe: este imposibil să mărturisim atributul „catholicității” Bisericii, așa cum facem când rostim Crezul, și în același timp să nu fim preocupați de misiune. În fapt, a participa la misiune înseamnă a lua parte la planul divin ce se desfășoară încă și are o dimensiune cosmică. În acord cu gândirea ortodoxă, întreaga lume este invitată să devină Biserica lui Hristos, este condusă spre transfigurare, ceea ce face ca misiunea să presupună anticiparea și în același timp venirea Împărăției lui Dumnezeu. „Această lume” trebuie să fie luată în serios de către Biserică, necentenit studiată și observată în evoluția ei.

²⁸ *Ibidem*, p. 209.

²⁹ *Ibidem*, p. 210.

Deschiderea față de lume presupune a face misiune și în actualele centre urbane cu milioane de locuitori – sunt aproape trei sute de „mega-orașe” cu peste un milion de locuitori. De asemenea, creștinii trebuie să înțeleagă noile probleme existențiale create de ateismul modern, de agnosticism și de absorbirea în activitățile de zi cu zi, la fel cum trebuiesc înțelese noile idei culturale ale intelectualilor și artiștilor. Este o realitate că planeta noastră a devenit un megalopolis în care creștinii constituie o minoritate, mai puțin de o treime. De aici și necesitatea unității creștine și a dialogului cu reprezentanții altor religii, la care să se adauge înțelegerea lumii contemporane cu toate dezvoltările ei. Aceasta pentru că, niciodată mesajul creștin nu trebuie să abdice de la misiunea lui – acela de a afirma planul lui Dumnezeu pentru mântuirea tuturor oamenilor. Reflecțiile Sf. Justin Martirul și Filosoful despre *logos spermatikos* ar fi un bun punct de plecare în a se înțelege că Logosul divin este prezent în întreg cosmosul. De aici, iarăși, scopul misiunii: extinderea iubirii Dumnezeului Treimic către transformarea în iubire a lumii întregi³⁰.

Referitor la relația dintre misiunea externă și activitatea pastorală, trebuie precizat că ele se află în interdependență. Astăzi nu se mai justifică o polarizare între „înăuntru”, „afară”, „noi mai întâi, apoi alții”. Chiar și la începutul Bisericii exista o relație indisolubilă între predică și convertirea la credință, pe de o parte, și edificarea spirituală și sfințirea membrilor Bisericii, pe de altă parte. Biserica crește deopotrivă prin primirea de noi membrii și prin facilitarea ca cei deja botezați să dobândească o experiență mai adâncă a tainelor vieții și iubirii. Această împletire între aspectul cantitativ și cel calitativ, între cel orizontal și cel vertical al responsabilității pastorale este sugerat de cuvintele Sf. Serafim de Sarov:

„Dobândește pacea în tine și mii de suflete se vor mântui în jurul tău”.

Că misiunea și grija pastorală merg mână în mână în comunitățile ortodoxe așa-zis „misionare” este evident în cazul Ortodoxiei în Coreea și în anumite țări africane³¹.

A evalua misiunea ortodoxă din punct de vedere teologic înseamnă a se evita pericolul în care cad mulți teologi ortodocși atunci când idealizează condițiile Bisericii Ortodoxe. Este necesară o autocritică, iar Anastasie Yannoulatos nu ezită să o facă. Astfel, referindu-se la corpul clerical, el spune:

„În mod uzual există o mare distanță între descrierea măreției misiunii sacerdotale și realitatea pe care o trăim. Mulți clerici par să fie capabili să predice un lucru și să trăiască cu totul altfel; ei mențin un tip de

³⁰ *Ibidem*, p. 210-221.

³¹ *Ibidem*, p. 75.

religiozitate ceremonial, superficială, o absență a iubirii, a sensibilității spirituale sau a libertății”³².

În cazul special al ierarhilor, aceștia tind să transforme relația lor cu preoții într-una asemănătoare dintre lorzii feudali și servitorii lor. Problemele sporesc și din alte motive, cum ar fi hirotonirea unor persoane cu educație teologică precară sau, mai grav, care nu o au deloc, sau din cauza lipsei unei activități pastorale îndreptate către preoți, întrucât aceasta este cea mai neglijată arie a activității pastorale³³.

Mesajul creștin devine steril pentru că teologia modernă este caracterizată de o anumită „apatie spirituală” (*atonía*). Ea duce la încorsetarea teologiei în formule academice sterile și într-un limbaj tehnic care nu mai poate răspunde la problemele puse de noile curente de gândire, de știință, politică etc. Și mai grav, discursul teologic a devenit total separat de asceză. Însă, în tradiția patristică, „purificarea” (*katharsis*) era o condiție pre-teologică: gândirea teologică are o altă adâncime, o altă calitate și un alt impact dacă este dezvoltată într-un climat de continuă metanoia – o transformare a minții, o eliberare a sa de prejudecăți, o „curățire a inimii”, „trezvie” (*nepsis*) și o „participare la” (*methexis*) experiența universală a Bisericii în smerenie și sobrietate³⁴.

Pas cu pas, sunt apoi expuse și alte impedimente în calea exercitării unei adevărate lucrări pastoral-misionare. Din punct de vedere administrativ, sunt menționate două exemple: 1) structura parohiilor în diaspora și în marile orașe. În Atena de exemplu, există parohii cu 30.000 – 50.000 de locuitori, ceea ce face aproape imposibilă lucrarea pastorală; 2) o anumită mentalitate a unor Biserici ce posedă un număr mare de credincioși. Acestea au impresia că activitatea misionară nu ține de responsabilitatea lor, ci ține doar de anumite Biserici Ortodoxe în anumite spații geografice. Anastasie Yannoulatos luptă împotriva acestei viziuni înguste, cerând ca toate Bisericile Ortodoxe să creeze un Comitet Pan-Ortodox pentru misiune; îndatoririle sale ar fi acelea de a cerceta, a planifica și a promova propuneri realiste pentru misiunea Ortodoxiei la scară mondială³⁵.

Anastasie Yannoulatos mai propune și alte activități ce ar contribui la dezvoltarea unei conștiințe misionare la nivel pan-ortodox: a) introducerea unei

³² *Ibidem*, p. 77. Vezi și Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 55. Aici fariseismul de care dau uneori dovadă creștinii în general în raport cu „cei din afară” este denunțat astfel: „Problema ... nu este ca creștinii să treacă sub tăcere cele mai profunde experiențe ale lor, ci să fie autentici și consecvenți față de ceea ce spun că sunt. Am devenit antipatici deoarece de multe ori altceva spunem, altceva credem și altceva punem în practică”.

³³ *Ibidem*, p. 78-79.

³⁴ *Ibidem*, p. 80.

³⁵ *Ibidem*, p. 82.

„săptămâni a mărturiei pan-ortodoxe” în Săptămâna Mare (după modelul Bisericii Greciei, care în 1968 a dedicat o „săptămână a misiunii străine” cu remarcabile rezultate); b) introducerea unei „săptămâni pentru discutarea problemelor pastorale și misionare” în școlile de teologie ortodoxă; c) organizarea unei comunități de preoți, teologi și laici special pregătiți care să asigure din timp în timp necesitățile anumitor comunități ortodoxe în slujirea față de săraci – în câmpul misionar sau în diaspora³⁶.

Un alt impediment e constituit de o anumită tendință printre membrii Bisericii spre inerție și pasivitate, un soi de somnolență care îi face nu să devină co-lucrători în Hristos ai sarcinii misionare comune, ci să-și reducă rolul la cel de spectatori, judecători și critici. Gândirea teologică este chemată să proclame „iar și iar” că toți credincioșii sunt responsabili pentru viața Bisericii. În acest sens trebuie redescoperit rolul laicilor și al femeilor în Biserică. Deși femeile reprezintă mai mult de jumătate din membrii Bisericii și mai mult de trei sferturi dintre cei care merg la Biserică în mod regulat, rolul lor este unul minim. De aceea, trebuie revitalizată instituția diaconeselor și o mai largă utilizare a lor ca lucrători sociali, asistente, etc³⁷. Mai sunt apoi enumerate și alte realități eclesiale ce pot fi definite ca fiind „traumatice”: compromisuri mai mari sau mai mici cu putere economică sau politică, abuzul de resurse materiale și arbitrariul practicilor administrative în Biserică, dificultatea cooperării între credincioși și ceilalți oameni, lipsa de grijă în implementarea deciziilor, indiferența tinerilor care văd în Biserică imobilismul, diviziunea între mici grupuri ortodoxe³⁸.

Concluzii

Teologia promovată de Arhiepiscopul Anastasie Yannoulatos reprezintă una dintre mărturiile misionare ortodoxe cele mai puternice în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea. Acesta a evidențiat principalele trăsăturile caracteristice ale misiunii ortodoxe, precum și principiile teologice ce trebuie să stea la baza ei. Astfel, s-a subliniat că misiunea ortodoxă nu este prozelitism și că ea își extrage atributele din însuși etosul Bisericii. De asemenea, misiunea externă este la fel de necesară ca și misiunea internă. Scopurile ei rămân valide pentru Biserica de azi ca și pentru cea din epoca apostolică și patristică: predicarea Evangheliei, nu ca proclamare a unor principii sau adevăruri etice, ci ca început al transfigurării inaugurate de „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor. 4, 4); stabilirea de „Biserici locale”, cu respect sincer față de identitatea

³⁶ *Ibidem*, p. 82, nota 13.

³⁷ *Ibidem*, p. 82-83.

³⁸ *Ibidem*, p. 83-84.

fiecărui popor: limbă și obiceiuri specifice; în fine, încorporarea în Hristos ca punctul de plecare al unei participări active la lucrarea lui Dumnezeu.

Tendența lumii de astăzi este una globală. Aparent unitatea umanității este mai mare ca oricând, dar avem de-a face cu o ispită, căci această unitate este mai mult una exterioară, pe orizontală, și nu una interioară, pe verticală, în Duhul. De aceea Ortodoxia are misiunea de a promova dimensiunea sa universală, eclezial-comunitară, de Trup al lui Hristos și icoană a Sfintei Treimi. Din aceeași perspectivă trebuie privită și problema extrem de actuală a drepturilor omului. O problemă fundamentală pentru fiecare om este cum poate să nu se reducă doar la dezvoltarea și desăvârșirea personalității sale, ci, de asemenea, să creeze o comuniune cu alte ființe umane și cu Realitatea supremă. Doar în cadrul acestei mișcări, se poate concepe adevărata împlinire a personalității umane (împlinire ce necesită mai întâi de toate asceza personală, iar abia apoi o acțiune adecvată spre exterior, către Dumnezeu, semenii și mediul înconjurător).

Evanghelia și cultura, Biserica și lumea nu sunt prezentate la arhiep. Yannoulatos într-o relație de opoziție. Sarcina principală a teologiei este cum să exprime veșnicia în noile condiții de existență, cum să creeze un dialog între mesajul revelației și noile științe moderne: medicina, antropologia, sociologia, psihologia și psihoterapia. Devin absolut necesare constituirea de organizații teologico-științifice prin care Biserica să primească o perspectivă corectă asupra lumii contemporane și să-și selecteze cele mai bune mijloace care să-i sporească eficiența activității sale pe plan social, educațional, etc.

În final, o altă contribuție adusă de teologul și misionarul Yannoulatos se referă la raportul Bisericii Ortodoxe cu alte religii. În acest raport Ortodoxia trebuie să promoveze dialogul și nu fanatismul sau izolarea. Această deschidere nu înseamnă însă sincretism și nici relativizare – abandonarea învățăturilor de credință fundamentale sau amestecarea lor cu altele. Poziția ortodoxă, deși deschisă, trebuie să fie critică, atât față de celelalte religii, cât și față de realizările cultural-științifice ale societății contemporane.

Cultul Fecioarei în secolul al IV-lea Sfântul Epifanie al Salaminei, kolliridienii și textele timpurii ale Adormirii Maicii Domnului

Drd. Mădălin-Florian ENCIU

Abstract:

The cult of the Virgin in the fourth century. St. Epiphanius of Salamis, the kolliridiens and early texts regarding Virgins' Assumption. The Six Books apocryphon, an early Dormition narrative from the late fourth century, provides on its readers ritual practices almost identical with what Epiphanius ascribes to the Kollyridians, yet without any indication of belief in Mary's divinity. Comparison of this apocryphon with Epiphanius's description of the Kollyridians further suggests such practices do not necessarily refer to goddess worship or belief in Mary's divinity, but instead they are reflecting a wider debate among the early Christian communities, the general veneration of saints.

Keywords:

Mother of God, kollyridians, fourth century, liturgy, Dormition narratives

Cercetătorii au susținut adesea că secolul al IV-lea nu a cunoscut nici un fel de venerare a Maicii Domnului. Deși scrierile părinților bisericești din secolul al IV-lea sunt bogate în dovezi ale importanței din ce în ce mai mari a Maicii Domnului în dezbaterile teologice și ascetice, venerația într-o formă cultică a Fecioarei este prezentată în mod frecvent ca un fenomen al secolului al V-lea, și având ca punct de pornire evenimentele de la sinodul de la Efes¹. Aceiași cercetători au susținut de asemenea că orice dezvoltare a evlaviei marianice a fost o consecință iar nu o cauză a deciziei sinodului de a-i acorda Maicii Domnului titlul de *Theotokos*. Dezbaterile Sinodului III Ecumenic au fost astfel concen-

¹ H. VON CAMPENHAUSEN, „The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church” în *Studies in Historical Theology*, nr. 2, SCM Press, Londra, 1964, p. 7-9; M.P. CARROL, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, p. 12.

trate pe hristologie, fiind libere de orice influență a unei forme incipiente de venerație a Fecioarei².

Totuși nu putem diminua efectele pe care le-au avut asupra dezvoltării evlaviei față de Maica Domnului, dar ultimele decenii de cercetări intense au scos la lumină noi înțelegeri și abordări, în care evlavia marianică nu a fost doar un rezultat important al sinodului, ci a stat chiar în centrul dezbaterilor acestuia.

Istoricul american Kenneth Holm a fost primul care a considerat evlavia marianică drept o forță dinamică în evenimentele sinodului, prezentând-o pe împărăteasa Pulheria ca o adeptă înflăcărată a Maicii Domnului, ce și-a modelat autoritatea după cea a Maicii Domnului și promovând în mod activ venerarea acesteia în Constantinopol. Atunci când Nestorie a ajuns din Antiohia în capitala imperială, a fost foarte repede scandalizat de ceea ce considera el „adorarea excesivă aproape ca o deificare a Mariei” în cetate, susținută chiar de către autoritatea politică imperială³. Nestorie a început imediat să combată aceste erori ajungând astfel la o confruntare directă cu împărăteasa Pulheria ce s-a extins apoi la includerea acestor controverse în hristologie, așa cum Sf. Chiril al Alexandriei a folosit această ocazie pentru a întări statutul scaunului său. O asemenea abordare pune evlavia marianică la baza dezbaterilor și privește hotărârile hristologice ale sinodului ca și concluzii teologice necesare să încadreze corect dogmatic venerarea Maicii Domnului. Vasiliki Limberis a preluat această idee și a dezvoltat-o în noi direcții, explorând mai departe modurile în care Pulheria a întreținut cultul Maicii Domnului în capitala bizantină⁴. Atât Holm, cât și Limberis au adus un argument intrigant, privind evlavia față de Maica Domnului nu doar ca pe o simplă derivare a hristologiei efesiene, ci ca centrul dezbaterilor sale, evlavia față de Maica Domnului fiind un element important al evlaviei creștine, chiar dinainte ca Nestorie să ajungă la Constantinopol, cu sau fără susținerea imperială a Pulheriei, afirmație susținută de diverse surse timpurii.

Una dintre aceste surse o găsim la Sfântul Epifanie al Salaminei, care ne oferă o dovadă importantă a unei comemorări liturgice anuale în cinstea Maicii Domnului în secolul al IV-lea, deși această dovadă a fost în repetate rânduri greșit interpretată sau chiar trecută cu vederea.

Sfântul Epifanie scriind în anul 370 în *Panarion*, „cutia cu leacuri” a sa împotriva erezilor, relatează o dispută cu o anumită sectă eretică, numită de către acesta kolliridieni/ kolliridiene, a șaptezeci și noua sectă/erezie combătută

² R. M. PRICE, „Marian Piety and the Nestorian Controversy”, în R. N. SWANSON (ed.), *The Church and Mary (Studies in Church History 39)*. Boydell&Brewer, Woodbridge, 2004.

³ A. CAMERON, „The Early Cult of the Virgin”, în MARIA VASSILAKI (ed.), *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Skira, Milano, 2000, p. 3-15.

⁴ V. LIMBERIS, *Divine Heiress, The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Routledge, Londra, 1994.

de acesta dintr-un număr total de optzeci⁵. Această sectă practica un fel de cult adresat Maicii Domnului care ridică multe semne de întrebare.

Așa-numiții kolliridieni, amintiți de Sfântul Epifanie, sunt văzuți în unele cercetări moderne ca fiind un grup de creștini, ce credeau în divinitatea Fecioarei Maria. Kolliridieni, așa cum sunt descriși de către Epifanie, erau un grup de femei ce își aveau comunitățile mai întâi în Tracia și în Sciția, iar apoi în Arabia. Acest grup susținea o formă primară și deosebită de venerare a Maicii Domnului și permiteau femeilor să slujească ca preotese, practici ce erau condamnate de către Sfântul Epifanie. Deși respingerea evidentă de către Epifanie a preoției femeilor se poate observa ușor din text, natura exactă și forma practicilor rituale ale kolliridienilor, sau am putea spune kolliridienelor sunt mai puțin evidente, iar forma lor neobișnuită de venerare a Maicii Domnului a fost adesea interpretată ca fiind o adorare a Fecioarei asemenea unei zeițe⁶. Retorica folosită de Epifanie are clar rolul de a crea această impresie, iar unii dintre cercetătorii moderni merg pe această direcție⁷.

Cel mai important studiu despre kolliridieni este un articol din 1929 scris de Franz Dölger, în care identifică numeroase paralele din adorarea greco-romană a zeilor și postulează anumite legături cu montaniștii, bazându-se pe relatarea unui episcop sirian, Marutha de Maipherkat (cca. 400) și pe mai multe mărturii târzii ale unor surse arabe și siriace⁸. Totuși, acest punct de vedere, preluat și de alți cercetători nu reușește să înțeleagă fundamentele cultului sfinților într-un sens nativ logic pentru însăși tradiția creștină⁹.

Citind textele Sfântului Epifanie observăm că adesea el se angajează într-o retorică polemică, adesea virulentă, ceea ce ar putea să ducă la o deformare a adevărului legat de practicile acestei secte. Deși acesta îi acuză pe kolliridieni/kolliridene de adorare a Maicii Domnului în locul lui Dumnezeu, totuși acuzațiile sale nu ne oferă nici o siguranță că adversarii săi, oricine ar fi aceștia, înțelegeau aceste practici în modul în care îl înțelegea el. Sfântul ne prezintă aici o formă de idolatrie în sens mai larg, dar care în mod sigur nu era acceptată de către toți

⁵ Cel puțin interesantă este promisiunea Sfântului de a ne prezenta optzeci de erezii, ce reflectă cele optzeci de concubine din Cântarea Cântărilor 6, 8: Solomon are șazeci de regine și optzeci de concubine, iar fecioare socoteala cine le-o mai ține!

⁶ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Later Fourth Century”, în *Journal of Early Christian Studies* 16, 2008, p. 372.

⁷ Cf. F.J. DOLGER, „Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabia”, în *Antike und Christentum* 1, 1929, p. 1-46; Stephen BENKO, „The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology”, în *Studies in the History of Religions* 59, Leiden, Brill, 1993, p. 170-195.

⁸ F.J. DOLGER „Die eigenartige...”

⁹ P. BROWN, *The Cult of The Saints...*

contemporanii lui. Prin urmare apare întrebarea dacă în contextul „ortodoxiei” de secol al IV-lea asemenea practici sunt înțelese ca „adorare a unei zeițe” așa cum se înțelege din *Panarion*¹⁰.

Conform unei alte lucrări a lui Epifanie „Scrisoare către Arabia”, kolliridienii/kolliridienele sunt descriși ca o grupare eretică ce

„coceau pâine în numele pururea-Fecioarei și se adunau împreună, și făceau un act interzis și blasfemiator în numele Sfintei Fecioare, oficiind slujbe (ἑρουργεῖν) în numele ei cu slujitori femei”¹¹.

Sfântul mai amintește apoi că

„aceste femei pregăteau un fel de trăsură (car) cu un scaun (loc) pătrat în mijloc și așezau pânze fine peste acesta într-o anumită zi din an, aduceau pâine și o ofereau ca ofrandă în numele Mariei și participau toate la această jertfă”¹².

Ne punem în cele din urmă întrebarea dacă această sectă a kolliridienilor a existat de fapt. Această întrebare este cât se poate de legitimă având în vedere imaginația cunoscută ca activă a Sfântului Epifanie și numărul exact de optzeci de erezii pe care le tratează în *Panarion*-ul său. Deși este posibil ca Sfântul să fi inventat acest nume, totuși se poate observa din alte surse, printre care Sfântul Ambrozie și Fericitul Ieronim, că practicile și credințele pe care le atacă acesta au fost reale, făcând parte din mediul religios al sfârșitului de secol IV¹³. Este probabil că a inventat acest nume pentru a putea exprima mai bine problemele reale pe care le-a întâlnit.

Prin urmare, venerarea Maicii Domnului în cadrul cultului era în plină dezvoltare în cadrul creștinismului, deși se afla abia la începuturi, iar relatarea lui Epifanie este o mărturie importantă a fenomenului. Mărturie cultului emergent al Maicii Domnului atât în Constantinopol, cât și în Capadocia ne dau Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, atestând credința în aparițiile Fecioarei, cât și practica rugăciunii de mijlocire către aceasta¹⁴.

Deși este posibil ca Sfântul Epifanie să fi inventat grupul numit „kolliridieni/kolliridieni”, este totuși destul de improbabil ca să fi fabricat existența unei

¹⁰ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis...”, p. 374.

¹¹ F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, 2:618.

¹² *Ibidem*, 78:23, 6-7.

¹³ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis...”, p. 376; vezi și D.G.. HUNTER, „Helvidus, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome”, în *J ECS*, nr. 1, 1993, p. 47-71.

¹⁴ Idem, „The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources”, în Sarah J. BOSS, Chris MAUNDER, (ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Burns & Oates, 2008, p. 71-87.

venerării a Maicii Domnului, cu atât mai puțin probabil să fi condamnat ceva ce nu a existat. Este, totuși, eronat să privim aceste practici de *deificare* ale Maicii Domnului ca simple supraviețuiri ale păgânismului sub un văl creștin, cum adesea au fost privite de către cercetători¹⁵.

Pentru a putea înțelege mai bine acuzațiile de idolatrie marianică ale Sfântului Epifanie, acestea trebuie înțelese într-un context mai larg al atacului său asupra faptelor kolliridienilor. Acesta își situează atacurile sale într-o critică generală adusă venerării sfinților, mai exact practicii de a-i „venera pe cei morți”, referindu-se aici la sfinți, a căror slavă „îi revine lui Dumnezeu în timpul vieții lor”, prin urmare aceștia nu trebuie „venerați” după moartea lor. Astfel Sfântul Epifanie nu consideră numai venerarea adusă de kolliridieni Maicii Domnului ca o pervertire idolatră a monoteismului, ci din punctul său de vedere venerarea oricărui ființe umane era blasfemiatoare¹⁶.

Folosind o terminologie oarecum similară lui Ieronim, Sfântul Epifanie insistă ca aceste persoane sfinte, Maica Domnului fiind scoasă în evidență de acesta, nu ar trebui să fieenerate, ci doar păstrate în cinste (timē), iar Tatălui, Fiului și Sfântului Duh să le fie acordată venerația (proskyneisthō): nimeni să nu o venereze pe Maica Domnului¹⁷. Chiar și cinstea acordată Maicii Domnului și sfinților să fie limitată cu grijă, atenționându-și cititorii că „noi nu trebuie să onorăm sfinții în exces, trebuie să le onorăm Stăpânul”¹⁸.

Mergând mai departe se poate observa o legătură între scrierile Sfântului Epifanie și o scriere apocrifă în limba siriacă numită „Șase Cărți” despre sfârșitul vieții Maicii Domnului. Această apocrifă include un set de practici liturgice aproape identice cu cele atribuite de Epifanie kolliridienilor/kolliridenelor. Deși apocrifă nu prezintă vreo legătură cu acest grup, nici nu amintește ceva de slujirea liturgică a femeilor, totuși nu putem spune că nu există nici o similaritate între acestea. Putem avea deasemenea în vedere posibilitatea ca apocrifă Șase Cărți să provină dintr-o comunitate creștină unde femeile aveau întâietate liturgică, având în vedere că problema eligibilității femeilor pentru preoție nu apăruse încă¹⁹.

Apocrifă „Șase Cărți” este una dintre cele mai vechi relatări ale sfârșitului vieții Fecioarei, și este cea mai veche din grupul așa numitelor tradiții „Betleem”, una dintre cele două ramuri principale ale întregii tradiții a Adormirii acesteia. Această apocrifă există în câteva traduceri siriace cunoscute în cel puțin cinci manuscrise diferite scrise în jurul secolelor al V-lea și al VI-lea. Originalele grecești

¹⁵ M. JUGIE, A.A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Studi e testi 114, în 8°, VIII, Roma, 1944, p. 79-80.

¹⁶ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis...”, p. 379.

¹⁷ EPIPHANUS, hear. 79.7.5 (Holl and Dummer, eds., Epiphanius, 3:482)

¹⁸ *Ibidem*, 78.23.9.

¹⁹ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis...”, p. 387.

din spatele acestor variante sunt desigur considerabil mai timpurii, deși este foarte dificil și nesigur a se afirma exact cât de vechi. Totuși, vârsta manuscriselor și diversitatea versiunilor ne oferă o oarecare siguranță să afirmăm ca dată de scriere cel târziu la începutul secolului al V-lea, dar anumite indicii textuale identifică o origine probabilă în a doua jumătate a secolului al IV-lea, dacă nu chiar mai devreme²⁰. Atacul Sfântului Epifanie îndreptat împotriva kolliridenilor/kolliridienelor nu numai că ne confirmă existența apocrifei la sfârșitul secolului al IV-lea, dar lucrarea sa „Scrisoare către Arabia” sugerează că apocrifa a început să circule în Palestina încă de la mijlocul secolului al IV-lea. Se pare că Sfântul era obișnuit cu acest text, fie direct, fie printr-un grup ce respecta aceste tradiții, în ciuda negării sale exprese a existenței acestei sau a oricărei alte tradiții a Adormirii.

Cea mai evidentă legătură dintre apocrifa și corillidienii lui Epifanie se poate observa în practicile rituale ce le atribuie acestei secte. În apocrifa Șase Cărți se stabilește ca o ceremonie în cinstea Fecioarei, ce era aproape identică cu cea amintită de Sfântul Epifanie, să fie ținută de trei ori în decursul anului. Deși datele din diferitele versiuni ale apocrifei diferă, diferența dintre ele nu este prea mare și nici semnificația lor. Prima sărbătoare este la trei zile după Nașterea Domnului, urmată apoi de una la 15 mai și de o a treia la 13 august. Fiecare sărbătoare din acestea are puternice conotații agricole arătând un stadiu primitiv în dezvoltarea cultului marianic, înainte ca momente din viața ei să fie marcate în mod liturgic²¹. În cele ce urmează este necesar a se reda fragmentul din apocrifa ce oferă detalii explicite cum să fie celebrate aceste sărbători:

„Iar apostolii au stabilit că ar trebui să existe o comemorare a celei Binecuvântate în a treisprezecea zi din lună Ab (sau pe cincisprezece) pentru vișele de vie ce poartă ciorchinii (de struguri), pentru pomii ce poartă fructele, fie ca să nu vină norii de grindină ce aduc pietrele mâniaei, ca pomii cu fructele lor să nu fie rupți, și nici viile cu ciorchinii lor. Iar apostolii au mai stabilit că orice dar oferit în numele Maicii Domnului nu ar trebui să rămână peste noapte, ci la miezul nopții ce precede sărbătoarea ei să fie frământate și coapte, iar dimineața să fie aduse la altar, timp în care credincioșii să stea înaintea altarului, să recite Psalmii lui David, să citească Noul și Vechiul Testament și cartea sfârșitului celei Binecuvântate. Toți să stea înaintea altarului în biserică, iar preoții să slujească (Sfânta Euharistie), să împărtășească mireasma de tămâie și să aprindă lumânări, și toată slujba să fie în jurul acestor ofrande. Atunci când toată slujba e încheiată

²⁰ Idem, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

²¹ Idem, „Epiphanius of Salamis...”, p. 387.

fiecare să își ia ofrandele acasă. Iar preoții să rostească astfel „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, noi prăznuim amintirea Maicii Domnului”. Preotul să rostească aceasta de trei ori, iar atunci (simultan) împreună cu cuvântul rostit de preot, Duhul Sfânt va veni și va binecuvânta aceste ofrande. Iar atunci când cineva își ia ofranda sa și merge la casa sa, mare ajutor și binecuvântare de la cea Binecuvântată vor sălășlui peste aceasta în veci²².

Similaritățile acestui ritual cu relatarea lui Epifanie sunt evidente: o pâine specială este coaptă și oferită în numele Fecioarei, iar după o ceremonie în cinstea ei, timp în care era citită apocrifa *Șase Cărți*, participanții luau acasă pâinea binecuvântată și „consumau pâinea”, așa cum amintește Sfântul Epifanie. Aceste detalii liturgice împreună cu tot contextul narativ oferă credibilitate notelor apologetice din scrierea Sfântului.

Această apocrifă este singura din întreg corpusul apocrifal ce combină sfârșitul vieții Maicii Domnului cu sfaturi rituale practice, și din câte se poate concluziona Sfântul Epifanie pare să aibă cunoștințe de aceasta, căci similaritățile evidente dintre textul sfântului și apocrifă sunt mai mult decât pură coincidență. Este posibil ca sfântul să fi întâlnit tradițiile apocrife *Șase Cărți* în Palestina, unde a trăit un timp înainte de a deveni episcop în Cipru în 367. Acest lucru ar avea sens având în vedere foarte posibilă origine a acestor tradiții ale Adormirii în Palestina Imperiului Roman, unde conform textului apocrifelor multe evenimente au avut loc și unde pelerinii veneau și se închinau la mormântul Fecioarei. Apocrifa *Șase Cărți* abundă de rugăciuni adresate Fecioarei, imaginii ale intervențiilor miraculoase ale acesteia, și chiar apariții ale Maicii Domnului, ceea ce ar fi putut constitui cu ușurință motive ale acuzelor Sfântului Epifanie referitoare la practici marianice exagerat de pietiste²³.

Concluzii

Pâna la sfârșitul secolului al IV-lea, venerarea Fecioarei a început să apară în bisericile orientului mediteranean, iar Panarion-ul Sfântului Epifanie reprezintă o mărturie în acest caz ostilă a acestui fenomen, ce poartă dovezi, dincolo de polemica sa, a unei evlavii marianice inclusă în apariția cultului sfinților.

O examinare mai atentă a retoricii Sfântului Epifanie, cât și comparația cu apocrifa „*Șase Cărți*”, sugerează că secta kolliridienilor, sau oricui se opune acesta, nu o adorau fapt pe Maica Domnului ca pe o zeitate. Din contră, se pare că acești

²² W. WRIGHT, „The Departure of my Lady Mary from this World”, în *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, nr. 6, 1865, p. 153.

²³ S.J. SHOEMAKER, „Epiphanius of Salamis...”, p. 398.

oponenți i-au oferit Fecioarei venerația și rugăciunea ce mulți creștini din acel timp au început să le ofere sfinților. Se pare, totuși că Sf. Epifanie a privit orice formă de venerare oferită unui alt om ca fiind idolatră, afirmând din nou poziția sa conservatoare în ceea ce privește evlavia.

Deși nu se pot nega paralele între cultul greco-roman al zeițărilor și ritualurile kolliridienilor și cele prezente în apocrifa „Șase Cărți”, aceste paralele, oricât de lămuritoare ar fi, în nici un caz nu oferă o explicație completă a acestor fenomene și nici nu scot la iveală intențiile teologice ale adepților²⁴. Iar din punct de vedere istoric oponenții evlaviei marianice au arătat o dorință de a profita de statutul deosebit al Maicii Domnului și de aceste paralele cu practicile atacând astfel venerarea acesteia.

Având în vedere toate acestea, lăsând puțin la o parte imaginea „clasică” ce o avem asupra kolliridienilor, se pare că locul lor ca posibili pionieri în venerarea Maicii Domnului merită o recunoaștere.

²⁴ A se vedea BROWN, *Cult of Saints*, p. 1-22.

Relația dintre Stat și Biserică din punct de vedere legislative în Uniunea Europeană. De la Edictul din Milano (313) la Tratatul de la Lisabona (2007)

Drd. Petru Ciprian NEDELCU

Abstract:

The relationship between the State and the Church in the EU's legislation. From the Edict of Milan (313) to the Treaty of Lisbon (2007). There is a long debate about the relationship between state-church in European Union. According to their various historical, cultural, even economical situations different states had chosen different ways to state this relationship. In recent history the changes which occurred in civil society and in the State and the growing secularization induced an increasing distance between society and religion, Church and State. All the democratic countries recognize the fundamental right to private or common religious life and in all instances there are simple methods to obtain a basic legal status. The State has the obligation to create the condition for a real autonomy of the religious groups, especially when this is formulated as a constitutional principle. Guaranteeing religious liberty is an obligation that meets a general social need.

Keywords:

religion in European Union, church-state relationship, separation of church and state, religious liberty, secularization.

„Nefind legată organic de nicio formă de guvernământ, Biserica este în același timp aptă să dialogheze pozitiv cu orice formă de conducere”¹.

Introducere

Constituirea unui spațiu european comun atât pe plan politic și economic, cât și pe plan cultural și social, pare de-acum un proces ireversibil. Este nevoie,

¹ Radu PREDĂ, *Biserica în stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, București, 1999, p. 16.

prin urmare, de o clarificare a principiilor care trebuie să reglementeze relațiile dintre Biserică și Europa.

O Europă care susține că apreciază valorile pe care le poate aduce în comuniune fiecare stat și națiune nu numai că are datoria, dar este obligată să respecte și să protejeze poziția pe care o ocupă instituțiile cu caracter religios în acele țări². Biserica intră în contact cu Uniunea Europeană în foarte multe și diferite domenii și în acest fel Europa este obligată să țină cont de Biserică, iar Biserica la rândul ei nu pot să ignore orientarea socio – politică ce se construiește în această perioadă³.

Relațiile dintre Biserică și Stat trebuiesc privite dintr-o perspectivă nu doar legală, ci și în strânsă legătură cu fenomenul religios pe care omul îl trăiește în contextul social care îl caracterizează. Din această perspectivă, religiile au avut mereu și o dimensiune socială, exercitând o influență în societatea tuturor timpurilor și a tuturor popoarelor.

Jean Claude Eslin arată că acest raport dintre politică și religie a fost greșit înțeles de mulți din două motive: „pe de o parte, religia pare să fi devenit pentru unii un lucru exclusiv privat și nu mai trebuie să joace un rol în spațiul public; pe de altă parte, democrația pretinde că este fundamentată exclusiv pe ea însăși, că nu se raportează la nimic altceva decât la ea însăși și mai ales nu la o transcendență”⁴. Cert este faptul că tensiunile sau afinitățile dintre dimensiunea politică și cea religioasă se manifestă în toate epocile.

În ceea ce privește fenomenul religios, față de celelalte continente, Europa prezintă o originalitate ce constituie o dată capitală: este singurul care a fost creștinat în totalitate. Apartenența comună la creștinism este o componentă a identității europene. Ea crează o diferență originară față de celelalte continente, ce se va atenua o dată cu mișcarea misionară prin care Europa își va duce credința și pe alte continente. Fără îndoială creștinismul și-a pus pecetea asupra continentului.

Totuși, Pippa Norris și Ronald Inghart în lucrarea lor *Sacru și secular. Religia și politica mondială*, subliniază faptul că participarea religioasă este, la nivel global, în creștere. Există totuși o excepție notabilă: continentul european⁵. Par-

² *Tratatul de la Lisabona* din 2007, la articolul 17 (1) precizează că: „Uniunea respectă și nu aduce atingere statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului național, bisericile și asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre”, http://europa.eu/lisbon_treaty/full_text/index_ro.htm.

³ Pr. Patriciu Dorin VLAICU, *Locul și rolul recunoscut Bisericilor în țările Uniunii Europene*, Cluj- Napoca, 1998, p. 11.

⁴ Jean Claude ESLIN, *Dumnezeu și puterea. Teologie și politică în Occident*, trad. Petrache Liliana și Floare Irina, Ed. Anastasia, București, 2001, p 112.

⁵ Pippa NORRIS și Ronald INGELHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, 2004, p. 15.

tipicarea religioasă în Europa este în declin, iar numărul necredincioșilor este în creștere. Paradoxal, în secolul XXI, într-o lume generalmente religioasă, Europa ar reprezenta excepția. „Europa modernă este, într-un fel, rezultatul unei dezintegrări creștine. Biserica a dat naștere Europei, dar nu se mai regăsește în ea”⁶.

În zilele noastre este foarte important să se lămurească faptul că Europa înseamnă într-o societate decreștinată mai mult decât un spațiu economic comun, libera circulație a populației, scutire vamală sau comerț liber. Problema principală în Europa nu o constituie atât de mult un ateism pur, un ateism ideologic, cât indiferența religioasă.

Nu încapă îndoială că religia a deținut pretutindeni în Europa o poziție importantă: discuția privitoare la religie s-a aflat în centrul dezbaterilor filosofice și al controverselor politice. Influența sa a fost practic fără egal în anumite momente ale istoriei continentului nostru. A nu o lua în considerare ar însemna să ne interzicem înțelegerea unei componente esențiale a preocupărilor, reacțiilor și comportamentelor. Aceasta face parte integrantă din istoria generală, care se interesează de ea din mai multe puncte de vedere: politic, religios, intelectual sau cultural. Nu există țară europeană în care ea să nu fi contribuit la facerea istoriei și la hotărârea cursului evenimentelor⁷.

Înfăptuirea sau materializarea unității europene trece în mod inevitabil și prin *ecumenicitatea* Bisericii și prin reconcilierea creștină. Într-unul din studiile sale, Teodor Baconsky sublinia faptul că „ramurile etnice majore ale Europei – popoarele neolatine, germanice și slave – corespund, în mare tripartiției confesionale dintre catolici, protestanți și ortodocși. Această suprapunere între familia etnică și cea confesională demonstrează că Europa nu va fi *una* decât dacă diviziunile confesionale vor trece într-o unitate spirituală validă, adică liber consimțită, asumată cu argumente și consfințită prin practici religioase stabile”⁸. Referitor la această *ecumenicitate* a Bisericii, ținem să precizăm că aceasta este indispensabilă în această construcție europeană, fiindcă ea este aceea care a pus odinioară bazele comunității europene. Într-adevăr, încă din primele secole ale erei creștine, Biserica a fost factorul de coeziune și unitate al lumii cunoscute la vremea aceea⁹. Această contribuție (religios- morală, culturală, socială, economi-

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, Pr. Prof. Dr. IOAN ICA, „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană”, în vol. *Biserica în misiune. Patriarhia română la ceas aniversar*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2005, p. 768.

⁷ René RÉMOND, *Religie și societate în Europa*, trad. Giuliano Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 13.

⁸ Teodor BACONSKY, „Europa creștină. Metoda cut & paste”, în vol. *Pentru un creștinism al noii Europe*, Ed. Humanitas, București, 2007, p.50.

⁹ Nu vorbim aici de acele excepții ce au existat de-a lungul istoriei (ex: cruciadele, inchizițiile, războaiele între catolici și protestanți, etc.), în care Biserica nu a reprezentat un factor de coeziune, ci mai degrabă a generat conflicte, dezbinări, ură între popoare sau regiuni ale continentului.

că, etc.) la comuniunea și comunitatea europeană a fost sporită îndeosebi după Edictul din Milano din 313.

„Edictul de la Milano”, prin care se acordă libertate religioasă tuturor cetățenilor din Imperiu, reprezintă o piatră de hotar pentru civilizația europeană. În mod paradoxal, după 17 veacuri ne confruntăm cu politici restrictive și norme europene care vizează tocmai eliminarea simbolurilor religioase din spațiul public în numele unei corectitudini politice¹⁰. Religia rămâne totuși o componentă definitorie a spațiului public european chiar dacă, trebuie să fie o opțiune strict privată iar prezența sa în spațiul public nu mai este legitimă. Aceasta deoarece gândurile și sentimentele dezvoltate în sfera privată a cuiva conduc inevitabil la acțiuni și urmări practice în sfera public.

Raporturile Biserică – Stat nu se mai consumă în secolul XXI doar la nivelul tratatelor sau al concordatelor. Ca la începutul drumului prin istorie, Bisericile și confesiunile creștine trebuie să își recâștige și să își legitimeze permanent statutul într-un sistem ideologic din ce în ce mai îngust în ceea ce privește acceptarea actorilor spirituali pe scena vieții sociale.

În ceea ce privește relația Stat – Biserică în cadrul Uniunii Europene, nu putem spune cu exactitate unde ne situăm în prezent, fără a înțelege istoria relațiilor între modernitate și religie. Modernitatea nu a determinat aceleași modificări ale relației între Stat și religie în toate statele europene, ceea ce explică suprapunerea modelelor alese și existența unor radicalizări mai accentuate sau mai puțin pronunțate. Dacă ținem cont de toate specificitățile naționale, modernitatea poate fi echivalată în mod uniform cu ceea ce Marcel Gauchet numește „ieșirea din religie”¹¹. Acest fenomen nu determină dispariția credințelor religioase, ci doar abandonarea unui model de organizare a statului în care religia era structurantă. Diversele religii vor continua să existe în fazele avansate ale modernității în interiorul unei organizări politice și a unei ordine sociale colective pe care nu le mai poate controla.

Acest fenomen, al *ieșirii din religie* prin care religia capătă un nou rol în cadrul societăților moderne descrie mult mai adecvat ceea ce se întâmplă în prezent decât noțiuni precum *laicizare* sau *secularizare*¹².

Legislația europeană ce reglementează relația Stat – Biserică

Cea mai mare parte a instrumentelor juridice europene sau naționale referitoare la libertate în domeniul religios, plasează pe același plan libertățile de

¹⁰ Drd. Dragoș BOICU, „Edictul de la Milano (313) – mai mult decât o convenție istorică”, în *Îndrumător Bisericesc*, anul 161 (2013), p. 211.

¹¹ Marcel GAUCHET, *Ieșirea din religie*, trad. Mona Antohi, Humanitas, București, 2006, p. 5.

¹² Radu CARP, „Stat, Biserică, Cetățean – în căutarea unui model european al religiilor”, în vol. *Pentru un creștinism al noii Europe*, p. 283.

conștiință, de opinie, de religie și de convingeri, cu riscul de a reduce demersul religios la dimensiunea sa individuală și subiectivă. În realitate, aceasta este întotdeauna trăită în interiorul unei comunități de credință. Dreptul la libertate de conștiință religioasă nu va putea să se exercite în domeniul religios dacă instituțiile comunitare ale vieții religioase nu vor putea funcționa liber.

a. Astfel, *Articolul 9 al Convenția pentru apărarea Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale*¹³ semnată la 4 noiembrie 1950 la Roma prevede în mod explicit:

1. Orice persoană are dreptul la libertate de gândire, de conștiință și de religie; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau convingerile, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățământ, practici și îndeplinirea ritualurilor.
2. Libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile nu poate face obiectul altor restrângeri decât cele prevăzute de lege care, într-o societate democratică, constituie măsuri necesare pentru siguranța publică, protecția ordinii, a sănătății, a moralei publice, a drepturilor și a libertăților altora.

b. Până la *Tratatul de la Maastricht* din 1992, Comunitatea Europeană a abordat teme cu precădere din zona economică¹⁴. Însă, *Articolul 6, alin. 2*¹⁵ prevede că această Comunitate Europeană trebuie să respecte „drepturile fundamentale, așa cum acestea sunt garantate prin Convenția Europeană privind Drepturile Omului și Libertățile Fundamentale și așa cum rezultă din tradițiile constituționale comune statelor membre”. Acum avem de-a face cu prima referire concretă la drepturile omului printr-un document de valoare juridică a unui tratat, ceea ce a subliniat o modificare de optică a politicii Comunității Europene față de recunoașterea rolului pe care drepturile omului îl joacă în cadrul integrării europene.

c. Constatarea obiectivă a necesității garantării de către UE a statutului Bisericii și confesiunilor, a dus în cele din urmă la anexarea la *Tratatul de la Amsterdam* din 1997 a unei declarații pe această temă. Este vorba despre *Declarația nr. 11*¹⁶ din anexa Tratatului de la Amsterdam:

¹³ http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ROM.pdf.

¹⁴ Din 1957 până în 1992 acest spațiu s-a și numit „Comunitate Economică Europeană” (CEE), după ce inițial între 1950- 1957 s-a numit doar „Comunitatea Europeană a Carbului și Oțelului” (CECO). Însă, după *Tratatul de la Maastricht* din 1992 își va schimba denumirea în „Comunitatea Europeană” (CE). Renunțarea la cuvântul „economic” subliniază faptul că se dorea mai mult decât o simplă uniune economică; se dorea și o uniune politică, culturală, etc.

¹⁵ <http://www.institutieuropeane.ro/article/3522/Tratatul-de-la-Maastricht-Tratatul-asupra-Uniunii-Europene>.

¹⁶ <http://cronicaeuropeana.ro/wp-content/uploads/2011/08/amsterdam-1997.pdf>.

„Uniunea Europeană respectă și nu prejudiciază ceea ce potrivit legislației naționale este definit ca fiind statutul Bisericilor și asociațiilor sau al comunităților religioase din cadrul statelor membre”.

d. În 1999 Consiliul European hotărăște să redacteze o *Cartă a Drepturilor Fundamentale a UE*. Aceasta nu creează drepturi noi, ci a avut ca scop scoaterea în evidență a drepturilor deja existente. *Carta* poate fi calificată ca o încercare de a sintetiza acele valori, drepturi și principii care, aflate într-o relație de complementaritate față de obiectivele definite prin tratatele constitutive, reprezintă baza Comunității Europene.

Cum era de așteptat, *Carta* va prelua și *Art. 9* al Convenției Europene privind Drepturile Omului și astfel *Art. 10.*, *alin. 1* al *Cartei*¹⁷ va sublinia faptul că:

„Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, conștiință și religie. Acest drept include libertatea de a schimba religia sau convingerile și libertatea, individuală sau exercitată în comun cu alții, în public sau în privat, de a-și manifesta religia sau convingerile, prin practicile de cult, învățământ și respectarea ritualilor”.

Carta Drepturilor Fundamentale include pe lângă articolul menționat mai sus și o altă referire la religie (*Art. 22*), ce trebuie luată în seamă, căci ea prevede:

„Uniunea respectă diversitatea culturală, religioasă și lingvistică”.

Observăm că acest articol (22) se inspiră din „Declarația nr.11” asupra statutului bisericilor și organizațiilor non- confesionale, anexată Tratatului de la Amsterdam din 1997.

e. În 2003 acest paragraf a fost preluat de altfel integral în primul alineat al *Art. 51* din proiectul de Tratat de instituire a unei *Constituții* pentru Europa¹⁸. Acest articol include, pentru prima dată, o referință la dialogul între UE și biserici. Astfel, *alin. 3* prevede:

„Recunoscându-le identitatea și contribuția specifică, Uniunea menține un dialog deschis, transparent și constant cu aceste biserici și organizații”.

În formularea acestui articol nu se precizează care sunt formele concrete prin care acest dialog cu bisericile poate fi pus în aplicare.

Totuși s-au născut controverse privind oportunitatea introducerii unei referințe la moștenirea creștină din textul Tratatului de instituirea a unei *Constituții* pentru Europa.

¹⁷ <http://www.europarl.europa.eu/aboutparliament/ro/0003fbc4e5/Carta-drepturilor-fundamentale-a-UE-.html>.

¹⁸ http://europaindirect.ecosv.ro/download/ConstitutiaEU_RO.pdf.

Fostul cancelar german creștin – democrat Helmut Kohl a caracterizat înlăturarea din preambulul *Constituției Europei* a referirii la Dumnezeu ca fiind o mare prostie. El și-a argumentat pledoaria în favoarea acestei referiri la Dumnezeu pe un ton categoric: „nu este relevant dacă cineva crede sau nu, însă trebuie luat în considerare punctul de vedere istoric, deoarece bazele democrației și-ar găsi fundamentul propriu-zis nu în ultimul rând în tradiția creștină”¹⁹.

Argumentul adus de cealaltă parte, prin vocea filosofului și sociologului Jürgen Habermas, este acela că premisele ce stau la baza *Tratatului* trebuie să își găsească fundamentul într-o morală profană. În condițiile unui pluralism al concepțiilor despre lume, cine vrea să întemeieze datoria etică prin recurs la voința lui Dumnezeu, va lega obligativitatea eticului de o pre-condiție care, în fapt, nu este recunoscută de toți membrii comunității politice: angajarea necondiționată față de acțiunea etică ar sta sub semnul unei recunoaștere prealabile a lui Dumnezeu²⁰.

Pentru că susținătorii formulei „moștenirea creștină a Europei” au fost mai puțini decât opozanții, în cele din urmă s-a renunțat a fi menționată în proiectul de Constituție a UE.

f. Din păcate, nici *Tratatul de la Lisabona* din 2007, nu include în preambul referința la „rădăcinile creștine”²¹. Totuși Europa nu poate să nu-și recunoască originea istorică: ea datorează creștinismului atât principiul de unitate (vizibil mai ales în primul mileniu), cât și actuala divizare confesională, astfel încât s-a vorbit de mai multe Europe religioase, fiecare cu propria sa raportare la modernitate.

Tratatul de la Lisabona face referire la relația Uniunii Europene cu Bisericile și organizațiile religioase în *Articolul 17* ²²:

- (1) Uniunea respectă și nu aduce atingere statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului național, bisericile și asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre.
- (2) Uniunea respectă, de asemenea, statutul de care beneficiază, în temeiul dreptului național, organizațiile filosofice și neconfesionale.
- (3) Recunoscându-le identitatea și contribuția specifică, Uniunea menține un dialog deschis, transparent și constant cu aceste biserici și organizații.

¹⁹ Georg ESSEN, „Religia între statul constituțional modern și societatea civilă secularizată”, în vol. *Religia și societatea civilă*, coordonatori: Mircea Flonta - Hans Klaus Keul, - Jörn Rüsen, Ed. Paralela 45, Pitești, 2005, p. 30.

²⁰ *Ibidem*, p. 37.

²¹ *Tratatul de la Lisabona* a fost semnat de reprezentanții tuturor celor 27 de state ale Uniunii Europene, deci inclusiv de reprezentanții statelor unde Biserica are caracter național sau este considerată de Stat.

²² http://europa.eu/lisbon_treaty/full_text/index_ro.htm.

Refuzul de a face o referință la Dumnezeu în acest Preambul se bazează pe un argument fals care face confuzia între secularizare și neutralitate. Referirea la Dumnezeu nu are un grad mai ridicat de neutralitate decât lipsa unei asemenea referințe; secularizarea și religiozitatea reprezintă tradiții care pot fi respectate în același timp. Impunerea unei soluții constituționale aparent neutre în această materie nu este deloc concordantă cu pluralismul cultural și religios asumat de Uniunea Europeană²³.

Articolul 17, menționat anterior, prevede așadar un dialog deschis, transparent și regulat între Uniunea Europeană și grupurile religioase, nedetaliindu-se însă asupra subiectului și făcând loc astfel apariției unui semn de întrebare asupra adevăratei semnificații a acestei noi stipulări. Trebuie să apreciem, totuși, că articolul menționat reprezintă un punct de pornire a unei dezvoltări precaute a relației religie-stat la nivel european, fără abandonarea principiilor Tratatului de la Amsterdam, punând accent pe atitudinile adoptate la nivelul statelor membre, adică fără impunerea unui model european unic al relației religie-stat, dar apariția acestuia e posibil să devină vizibilă odată cu armonizarea diferitelor modele naționale.

Prevederi constituționale referitoare la relația dintre Stat – Biserică în cele 27 de state membre

Comunitatea Europeană nu a manifestat un interes special pentru religie în tratatele sale, după cum am observat, abordând cu precădere chestiunile economice și dimensiunile funcționale ale instituțiilor sale. Însă, toate statele europene au reglementat în Constituțiile lor, rolul religiei sau relația dintre aceasta și stat. Viața religioasă se confruntă cu o nouă provocare datorită contextului nou creat și a sistemelor legislative diverse ale Uniunii Europene.

În cea mai mare parte a țărilor europene, prin Constituție este garantată libertatea cultelor, făcându-se adesea precizarea că această libertate nu trebuie să lezeze ordinea publică. Noțiunea de „ordine publică” este formulată în maniere diferite, dar se referă, în sens pozitiv, la menținerea unei liniști sociale caracteristică Statului de drept sau, tot în sens pozitiv, la evitarea unor cazuri de tulburare a acestei “păci sociale”²⁴.

În continuare vom încerca să vedem prevederile constituționale ale statelor Uniunii Europene, referitoare la relația dintre Stat și Biserică sau la rolul religiei în respectivele țări.

Austria. Articolul 7 din Constituție prevede faptul că Austria este un stat secular. Statutul și rolul organizațiilor religioase este reglementat prin lege încă

²³ R. CARP, *art. cit.*, p. 282.

²⁴ Pr. P. D. VLAICU, *op. cit.*, p. 27.

din 1874. Tratatul prevăd, printre altele, că Biserica Romano-Catolică poate face legi în sfera sa de competență și că acele instituții care au personalitate juridică în dreptul canonic are personalitate juridică și în dreptul public²⁵.

Toți locuitorii Austriei, conform art. cu valoare constituțională 63, „au dreptul la liberul exercițiu public sau privat a tuturor credințelor, dacă practicarea lor nu este incompatibilă cu ordinea publică și bunele moravuri”²⁶.

Din 1998, Ministerul Cultelor începe să recunoască toate organizațiile religioase care îndeplinesc condițiile legale pentru obținerea recunoașterii. În acest moment în Austria sunt 13 culte recunoscute oficial. Bisericile și comunitățile religioase nerecunoscute nu pot obține personalitatea juridică de drept privat.

Belgia. Libertatea de credință și religia sunt constituțional recunoscute, prin art. 14 și 16 din 1831²⁷. Legea prevede că nimeni nu poate fi constrâns să participe la actele de cult și nici să respecte ziua de odihnă. Statul asigură salarizarea pentru personalul de cult ce deservește cele șase culte recunoscute legal: Biserica Romano-Catolică, protestantă, anglicană, mozaică, musulmană și ortodoxă²⁸.

Bulgaria. Printre principalele principii ale Constituției se regăsește și libertatea de religie (Art. 5, alin.4)²⁹. Constituția garantează atât libertatea de religie cât și dreptul la libertate comunităților religioase. Bisericile sunt independente și separate de stat, deși religia ortodoxă este declarată religia tradițională din Republica Bulgaria.

Cipru. Libertatea religiei este consfințită prin constituție în acord cu legislația internațională privind drepturile omului. Articolul 18 se referă în mod expres la acest lucru. Totuși, articolul 110 oferă o recunoaștere specială Bisericii Ortodoxe din Cipru și la credința avută de cetățenii turci de pe teritoriul țării³⁰.

Alături de cele două mai sunt recunoscute și Biserica armeană, maronită și cea Romano-Catolică. Ele beneficiază de scutire de impozit pe activitățile lor religioase, dar nu și pe cele comerciale.

Croația. Constituția celui mai nou membru din UE (începând cu 1 iulie 2013) la articolul 41³¹ garantează libertatea religioasă și de credință tuturor cetățenilor. Constituția cere ca autoritățile publice să rămână strict neutre în relațiile lor cu comunitățile religioase și să le trateze pe toate în mod egal. În Croația nu există o religie de stat, totuși, prin faptul că Biserica Romano-Catolică este majo-

²⁵ Frank CRANMER, et alii, *Church and State. A mapping exercise*, UCL, Londra, 2006, p. 98.

²⁶ Pr. P. D. VLAICU, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 99.

²⁸ Gerhard ROBBERS, *Encyclopedia of World Constitutions*, Facts On File, New York, 2007, p. 94.

²⁹ *Ibidem*, p. 139.

³⁰ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 100.

³¹ <http://www.constitution.org/cons/croatia.htm>.

ritară (86%), exercită o anumită influență în societate. Toate religiile recunoscute își pot desfășura activitățile în mod liber și independent, în acord cu legile țării. De asemenea, religia este permisă în școli și chiar sprijinită de stat.

Danemarca. Biserica luterană este Biserica de Stat. Monarhul este și capul Bisericii și conducerea ei este exercitată prin intermediul Guvernului. Parlamentul țării reglementează inclusiv legislația bisericească. De asemenea, cei 10 Episcopi sunt numiți tot de Parlament.

Toate celelalte biserici și comunități religioase sunt considerate, din punct de vedere juridic, asociații private, care nu primesc finanțare de la stat în mod expres, decât ca și alte asociații de utilitate publice sau privată³².

Estonia. Nu există nicio biserică de stat în această țară. Separarea între Stat și Biserica nu a fost interpretată în mod strict și în practică. Un anumit grad de cooperare între cele două a fost acceptată. Comunități religioase se bucură de libertatea de religie în conformitate cu articolul 40 din Constituție dar și alte prevederi constituționale. Autonomia comunităților religioase presupune, de asemenea, dreptul la auto-administrare în conformitate cu propriile legi interne³³.

Finlanda. Această țară cunoaște două biserici de stat: cea luterană și cea ortodoxă. Un punct legislativ din 2003 prevede faptul că orice grup religios care are cel puțin 20 de membri poate dobândi personalitate juridică, fiind înregistrat ca și o comunitate religioasă, ce se bucură de toate drepturile și libertățile religioase în acord cu legislația privind drepturile omului³⁴.

Franța. Articolul 2 al Constituției prevede că statul francez este unul laic. Prin lege, din 1905 Biserica este separată total de Stat. Nefiind enumerată în Constituția din 1958 printre instituțiile de bază ale societății pe care Statul este obligat să le întrețină, Biserica nu primește ajutor de niciun fel din partea autorităților statului³⁵.

Totuși, după cel de-al II Război Mondial, chiar și în Franța se trece de la o formă de „laicitate extremă” la una de „laicitate moderată”, rămânând fidelă ideilor Revoluției, dar ținând cont și de beneficiile sociale ale dialogului cu Biserica.

Germania. Articolul 4 din Constituție garantează libertatea religioasă. Singura prevedere constituțională privitoare la religie se găsește în articolul 7, ce prevede angajamentul Statului față de toate confesiunile recunoscute de a facilita în școlile de Stat predarea religiei în funcție de configurația confesională a claselor de elevi³⁶.

³² G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 254.

³³ *Ibidem*, p. 298.

³⁴ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 85.

³⁵ G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 322.

³⁶ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 103.

Termenul de separare între Stat și Biserică nu apare în Constituție. Toate confesiunile recunoscute sunt în mod egal încadrate juridic ca părți ale dreptului public, iar calitatea aceasta este oferită numai acelor confesiuni care dau Statului garanția continuității și stabilității în timp. Prevederea care ca scop evitarea divizării nereserioase și inconsistente a peisajului religios.

Grecia. Articolul 5 din Constituție dispune că „toți cei care se găsesc pe pământul elen se bucură de protecția absolută a vieții lor, a onoarei și a libertății, fără deosebire (...) de convingeri religioase”. Această garanție, care nu este limitată la cetățenii greci, este recunoscută expres cultelor prin articolul 13 paragraful 2: “Toate religiile cunoscute sunt libere și practicarea cultului se exercită fără piedică sub protecția legii. Nu este permis ca exercițiul cultului să atenteze la ordinea publică sau la bunele moravuri. Prozelitismul este interzis”³⁷. În Grecia Biserica Ortodoxă este considerată „Biserică Națională”, având astfel un statut privilegiat.

Irlanda. Cu toate că prin Constituție se recunoaște că Biserica Romano-Catolică este „căminul spiritual al majorității populației”, același Stat nu se angajează în sprijinirea financiară a Bisericii. Vorbim așadar, de o separare între Stat și Biserică, similară celei din Franța.

Totuși, nu împiedică prin legea sponsorizării culturale, sprijinirea indirectă a activităților Bisericii și exercitarea de către aceasta a unei influențe eficiente la nivel politic³⁸.

Italia. Constituția italiană precizează în articolul 19 că „fiecare are dreptul de a face liber profesii de credință religioasă, individual sau colectiv, de a împărtăși altora și de a practica, fie în public, fie individual, cu condiția de a nu se folosi de rituri contrare bunelor moravuri”. Articolul 8 din Constituție dispune că “toate credințele religioase se bucură de o egală libertate în fața legii, pe baza acordului realizat cu reprezentanții lor”³⁹.

Letonia. Articolul 99 din Constituție prevede dreptul la libertate religioasă, dar și separarea dintre Biserică și Stat. Deși se vorbește de egalitate religioasă la nivel teoretic, în practică, au un statut privilegiat bisericile tradiționale: luterană, ortodoxă și romano-catolică⁴⁰.

Lituania. Articolul 43 al Constituției menționează separarea dintre Stat și Biserică. Articolul 26 prevede libertatea de gândire, conștiință și religie, dreptul de a profesa și propaga o religie sau o credință. Constituția, prin art. 43, împarte comunitățile religioase în „tradiționale” și „alte” grupuri religioase⁴¹.

³⁷ P. P. D. VLAICU, *op. cit.*, p. 29.

³⁸ R. PREDĂ, *op. cit.*, p. 105.

³⁹ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 108.

⁴¹ *Ibidem*, p. 109.

Luxemburg. Libertatea de religie și de cult publică, precum și libertatea pentru a exprima cuiva opiniile religioase, este garantată. Nu există nicio biserică de stat stabilită. Cu toate acestea, Constituția prevede că statul poate încheia convenții cu comunitățile religioase în scopul de a stabili relația Bisericii cu statul și de a oferi ajutor financiar din partea Statului. Astfel de convenții au fost efectuate cu Biserica Catolică, Biserica Reformată, comunitatea evreiască, Biserica Anglicană și mai multe biserici creștin-ortodoxe⁴².

Malta se bucură de garanțiile constituționale ale libertății de religie, credință, și de opinie. Articolul 2 din Constituție prevede că religia țării este „religia apostolică romano-catolică”. Chiar dacă Malta este o țară majoritar catolică, a existat o tradiție de toleranță religioasă aici⁴³.

Olanda. Biserica este separată de Stat, în mare, după modelul francez, Articolul 6 paragraful 1 din Constituție dispune că „fiecare are dreptul de a-și manifesta liber convingerea, individual sau în comuniune cu alții, fără a fi exonerat de responsabilitățile ce îi revin în virtutea legii”⁴⁴.

Polonia. Constituția din 1997, în articolul 25, prevede, pe de o parte, imparțialitatea statului în materie de convingeri religioase și filosofie, și pe de altă parte, asigură recunoașterea și autonomia bisericilor și organizațiilor religioase precum și cooperarea cu acestea. În constituție se face deosebirea clară între Biserica Romano-Catolică și celelalte culte. Relația cu Biserica Catolică e reglementată direct cu Vaticanul⁴⁵.

Portugalia. Articolul 41 din Constituția portugheză precizează că “libertatea religiei este “inviolabilă” și că “nimeni nu poate fi urmărit, privat de drepturi... pe motivul convingerilor” sau “practicilor religioase” Constituția portugheză merge mai departe, garantând protecția secretului convingerilor⁴⁶.

Regatul Unit al Marii Britanii. Regina Marii Britanii este nu numai șefa Statului, ci și a Bisericii, a Comunității anglicane din întreaga lume. Parlamentul sancționează legile bisericești votate de către Sinodul general. Episcopii sunt numiți de către Regină la recomandarea primului-ministru și sunt membrii de drept în Camera superioară a Parlamentului.

Republica Cehă. Articolul 2 subliniază faptul că statul nu trebuie să fie legat de nicio ideologie sau convingere religioasă. Art. 15 garantează libertatea de religie. Cultele sunt responsabilitatea Departamentului Bisericilor din cadrul Minis-

⁴² G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 549.

⁴³ *Ibidem*, p. 580.

⁴⁴ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁵ G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 739.

⁴⁶ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 113.

terului Culturii. Toate grupurile religioase înregistrate oficial (20) la Ministerul Culturii sunt eligibile pentru a primi subvenții de la stat⁴⁷.

România. Viața religioasă se desfășoară conform principiului libertății credințelor religioase, principiu enunțat la articolul 29 din Constituția României,² alături de libertatea gândirii și a opiniilor. Chiar dacă nu se definește explicit ca stat laic, România nu are nici o religie națională, respectând principiul de secularitate: autoritățile publice sunt obligate la neutralitate față de asociațiile și cultele religioase. Cetățenii sunt egali în fața legii și în fața autorităților publice, indiferent de convingerile religioase sau părerile despre lume și viață pe care le au. Cultele religioase sunt autonome față de stat, care însă trebuie să le sprijine. Tot conform constituției, discriminările religioase, ca și incitarea la discriminare și promovarea urii religioase, sunt interzise.

Slovenia. Articolul 1 din Constituție menționează că Statul nu este legat de nicio religie. Articolul 24 garantează libertatea religiei. Toate grupurile religioase trebuie să se înregistreze la Ministerul Cultelor, însă acest lucru nu este obligatoriu prin lege

Există 16 biserici și comunități religioase înregistrate, toate cu drept de subvenție de la bugetul de stat. Ele sunt structurate și funcționează independent, în limitele legii. Relațiile dintre Comunitățile de stat și religioase sunt reglementate de Constituție și legi⁴⁸.

Slovenia. Articolul 7 din Constituție prevede libertatea religiei și separarea bisericii de stat, în timp ce articolul 41 garantează profesarea liberă a credință. Grupurile religioase trebuie să se înregistreze la Oficiul pentru comunități religioase, dacă acestea doresc să fie considerate ca persoane juridice și să beneficieze de anumite privilegii financiare, precum reducerea de TVA⁴⁹.

Spania. Articolul 16 al Constituției proclamă libertatea de religie și de manifestare religioasă, sub rezerva limitelor „necesare în vederea menținerii ordinii publice protejate prin lege”. Articolul 5 din legea 7/1980 cu privire la libertatea religioasă precizează că Bisericile, confesiunile, comunitățile religioase și federațiile lor se bucură de personalitate juridică o dată ce ele sunt înscrise în registrul public care este creat în acest scop la Ministerul Justiției. În Articolul 6 se arată că această înscriere aduce pentru Biserici, confesiuni și comunități religioase atât dreptul la autonomie și la auto-organizare, cât și cel de a putea încheia convenții și acorduri de cooperare cu Statul⁵⁰.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁸ G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 828.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 833.

⁵⁰ F. CRANMER et alii, *op. cit.*, p. 115.

Suedia. Trei elemente caracterizează poziția Bisericii suedeze ca Biserică de Stat: întreaga legislație privitoare la viața bisericească este concepută și aprobată de către Parlament; Guvernul și organele acestuia iau hotărâri în treburile curente ale Bisericii; parohiile au statutul de comunități impozabile, impozitul fiind fixat de către Stat pentru Biserică⁵¹.

La 1 ianuarie 2000 schimbându-se relațiile dintre biserică și stat, s-a voit ca biserica să nu mai fie biserică de stat, ci mai degrabă biserică populară. Totuși, în oarecare măsură, Biserica e condusă de parlament, care are o comisie specială bisericească.

Ungaria. Biserica și Statul sunt separate. Libertatea de religie sau convingeri, care este garantat ca un drept al omului, implică, de asemenea, drepturi pentru comunitățile religioase. Toate autoritățile publice trebuie să rămână strict neutre în relațiile lor cu comunitățile religioase. Comunitățile religioase nu pot exercita puterea publică, pe de o parte, dar, pe de altă parte, statul nu poate interfera cu treburile bisericești interne. În ciuda separării religiei de stat, există multe domenii în care cooperează, de exemplu: în educație, sănătate și asistență socială⁵².

Modele de relație între Stat și Biserica

Nu putem vorbi despre rolul Bisericii în Uniunea Europeană fără a clarifica două probleme: să vedem câte modele de relație Stat – Biserică există la ora actuală și dacă nu cumva putem vorbi deja despre un model comun, de tip european, consecință directă a secularizării societății actuale.

În cele 27 țări ale Uniunii Europene există trei modele de reglementare a limitelor și a zonelor de intersecție dintre puterea spirituală și cea profană: *separația radicală* (statul laic sau secular), *identificarea totală* (biserica de stat), *cooperarea distinctă* (cele două sunt separate dar cooperează).

a. *Separația radicală*

În Uniunea Europeană cu privire la relația dintre Biserică – Stat, vorbim de o separație radicală doar în trei state: Franța, Olanda, Irlanda.

Modelul separației radicale moștenește direct doctrina Revoluției franceze exprimată în dorința de decreștinare a spațiului public, de separare a puterii spirituale de cea a statului. Biserica nefiind enumerată în Constituție printre instituțiile de bază ale societății pe care statul este obligat să le întrețină, înseamnă concret: absența sprijinului financiar din partea statului, rangul social nesigur al personalului de cult, regimul privat al studiului teologiei sau admiterea limitată a religiei în școlile publice.

⁵¹ R. PREDA, *op. cit.*, p. 107.

⁵² G. ROBBERS, *op. cit.*, p. 392.

Chiar și în aceste state unde vorbim de o separație radicală între stat și Biserică, Constituțiile naționale subliniază categoric libertatea de credință pentru cetățeni. Însă apare dilema următoare: în ce măsură cetățeanul se mai poate simți liber religios într-un stat care nu-i respectă dorința de ajutor legitim, proporțional, pentru confesiunea din care face parte. Vorbim de un stat care este indiferent față de credința celor care lucrează pentru el, care plătesc impozite și taxe⁵³.

b. Identificarea totală (biserică de stat sau biserică națională)

În șase țări din comunitatea europeană găsim acest model de relație între Biserică și stat. Aici ne referim la: Anglia, Finlanda, Suedia, Danemarca, Norvegia și Grecia⁵⁴.

În aceste țări, mai puțin Grecia, statul este una cu Biserica. Respectivul parlamente sau Monarhii, reprezintă instanțele supreme în materie religioasă, ele numesc inclusiv Episcopii. În toate aceste state, Guvernul susține financiar într-o proporție decisivă activitatea Bisericilor declarate de stat.

Există totuși o diferență fundamentală între *Biserica de Stat* și *Biserica Națională*. În vreme ce Biserica de Stat obligă statul la o neutralitate diferențiată față de Bisericile și confesiunile ce nu posedă acest statut, recunoașterea statutului de Biserică Națională, independentă de puterea politică, nu restrânge prin nimic neutralitatea principială a statului acționând după dublu criteriu al parității: asistența financiară a statului este proporțională cu numărul membrilor unei Biserici sau confesiuni. De asemenea, statul intervine legislativ numai acolo unde Bisericile, în dorința de concretizare a proiectelor sociale, nu pot acționa de unele singure.

c. cooperarea distinctă (cele două sunt separate dar cooperează)

În majoritatea țărilor (2/3) din Uniunea Europeană între stat și Biserică funcționează un sistem de legături și obligații reciproce menit să asigure pe de o parte locul Bisericii în societate, dar și sprijinul Bisericii față de politica socială a statului.

Este practic un model de relație stat – Biserică care postulează în egală măsură *separarea*, dar și *cooperarea*. Îmbinarea celor două principii se bazează pe constatarea că divizarea aceluiași individ în cetățean și credincios este impracticabilă și chiar periculoasă⁵⁵. Statul și Biserica se întâlnesc în prea multe puncte ale vieții

⁵³ R. PREDA, *op. cit.*, p.106.

⁵⁴ Unii specialiști în domeniu nu includ Grecia în această categorie, deoarece Biserica Ortodoxă, majoritară în această țară, este socotită de Constituție *Biserică Națională*, fără să fie una de *Stat* în sensul celorlalte cinci țări enumerate. Aceasta înseamnă printre altele că treburile bisericesti sunt reglate autonom față de stat.

⁵⁵ R. PREDA, *op. cit.*, p.110.

unui om care își mărturisește credința, pentru ca fiecare să pretindă pentru sine monopolul. Fie că este vorba de grădiniță, școală, facultate de teologie, cămin de bătrâni, armată sau pușcărie, omul religios își cere drepturile pe care statul nu le poate satisface singur. Fără să se concureze și fără să se identifice, între stat și Biserică se stabilește o cooperare distinctă, în care fiecare își cunoaște responsabilitatea proprie. Modelul german este cel mai înaintat dintre toate țările unde cooperarea distinctă reglementează relațiile Bisericii cu Statul.

Indiferent care model de relație între Biserică și stat ne pare cel mai plăcut, dacă ne uităm asupra Europei, observăm tocmai imaginea unei societăți pluraliste față de care trebuie să-și prezinte Bisericile specificul lor. „Nimic nu mai este de la sine înțeles pentru Bisericile din Europa. Nu ajută cu nimic să te retragi într-un colț, ci bisericile trebuie să efectueze o analiză rațională și să găsească modalități de acționare”⁵⁶.

Clasificarea statelor europene potrivit relațiilor pe care le întrețin cu Bisericile organizate pe teritoriul lor nu este cea mai adecvată metodă în prezent pentru a descrie dinamica procesului de apropiere între diferitele legislații naționale referitoare la acest subiect. Putem considera că, într-adevăr în prezent relațiile Stat – Biserică nu mai pot fi gândite într-o logică strict națională, iar constatarea acestui fapt ne îndreptățește să afirmăm că tendința care va duce în cele din urmă la apariția unui model comun european este ireversibilă.

Nu este vorba despre o armonizare directă, asumată ca atare de statele participante la procesul de construcție europeană, așa cum s-a întâmplat în cazul principalelor politici ale Uniunii Europene, ci mai degrabă despre ceea ce am numi o armonizare indirectă, efect derivat al integrării altor sectoare ale societății⁵⁷.

Europa Unită își construiește în prezent relația cu religia sub forma a ceea ce Rémond René numea o *secularizare amiabilă*⁵⁸. Locul separației radicale între Biserică și Stat, separație care inaugurează autonomia societății moderne, este luat de o viziune potrivit căreia distincția domeniilor de competență nu înseamnă și irelevanța lor reciprocă. Cu alte cuvinte faptul că religia nu mai legitimează politicul și statul își asumă o neutralitate principială față de credințele religioase nu echivalează cu a nu recunoaște sau a nu valoriza rolul religiei în spațiul public.

Considerăm că realismul elementar al oricărui proiect politic obligă la dialogul cu credințe tradiționale care au dat alcătuirea profundă a unei societăți, indiferent de sensul deciziilor sale ulterioare.

Religia nu mai poate fi simplificată, în sensul asimilării cu un curent care se opune modernității politice, deoarece o asemenea asimilare nu a avut în general

⁵⁶ Jürgen HENKEL, „Contribuția și misiunea bisericilor în Europa unită“, în vol. *Spiritualitate și consumism în Europa unită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 476.

⁵⁷ R.CARP, *art. cit.*, p. 295.

⁵⁸ R. RÉMOND, *op. cit.*, p. 239.

rezultatele scontate. Ceea ce se impune este o tratare a religiei în calitate de sumă a unor resurse simbolice care nu aparțin câmpului politic și care împiedică politica să se transforme într-o simplă administrare birocratică a nevoilor individuale.

Concluzii

În *Tratatul de la Lisabona* observăm că identitatea europeană se formează pe baza filosofiei iluminismului, ca și cum creștinătatea și Biserica, cultura bizantină, Evul Mediu Catolic din Vest, Reforma și cultura creștină în general nu ar fi existat niciodată în vest și est. Cei care au formulat *Tratatul* se bazează pe o interpretare pur seculară și laicistă a Europei. După *Tratatul de la Lisabona*, putem afirma că ne aflăm în fața unei schimbări de coordonate ale propriei imagine despre Europa.

Cu siguranță nu mai putem face referire la definiția romantică și nostalgică a lui Novalis despre Europa: „Au fost vremuri frumoase, mărețe când Europa era o țară creștină, când o singură creștinătate popula această parte a lumii; un interes comun lega cele mai izolate provincii ale acestui imperiu spiritual. O singură căpetenie conducea și unea marile forțe politice”⁵⁹.

Însă trebuie să reamintim faptul că principalele valori ale constituției europene care sunt întemeiate pe baza filosofiei iluministe, sunt clar indicate în etosul biblic. Demnitatea umană, porunca iubirii aproapelui și raporturile cinstite cu lumea și viața, care urmărește dreptatea și libertatea în relațiile coexistențiale, toate acestea sunt redată în Noul și Vechiul Testament. Doar acest etos al spiritualității, de sorginte biblică, ar putea să fie fermentul și liantul unității politice și economice a țărilor Uniunii Europene.

În aceste condiții, „cel mai mare eșec ar fi dacă bisericile nu s-ar mai îngriji de această Europă pe cale de unificare, dacă ar accepta în tăcere alungarea lui Dumnezeu și a credinței creștine din viața publică”⁶⁰. În secolul XXI nu mai putem constrânge pe nimeni să creadă în acest Dumnezeu al nostru. Totuși, aceasta nu înseamnă că Biserica nu trebuie să mai depună mărturie de existența lui Dumnezeu, în deplină claritate, chiar dacă aceasta nu convine uneori politicii sau diferitelor medii.

Relația Bisericii cu societatea în general și cu statul în special trebuie să țină seama de condițiile specifice sociale și istorice în care își desfășoară activitatea. Autonomia Bisericii față de stat dacă înseamnă ne-imixtiunea Bisericii în problemele pur politice și ne-intervenția statului în problemele interne ale Bisericii nu trebuie să însemne și totala indiferență a Bisericii față de problemele societății

⁵⁹ NOVALIS, „Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment“, în *Werke in einem Band*, München/Viena, p. 526, apud J. HENKEL, *art. cit.*, p. 473.

⁶⁰ J. HENKEL, *art. cit.*, p. 479.

contemporane. Biserica are datoria să lucreze pentru mântuirea credincioșilor și trebuie să intervină ori de câte ori aceasta este pusă în pericol de acțiunile puterii seculare iar intervenția Bisericii nu trebuie să se reducă la denunțarea acțiunilor distructive ale societății contemporane ci să se extindă în mod pozitiv în direcția determinării credincioșilor să lupte activ pentru eradicarea fenomenelor care atentează la integritatea chipului lui Dumnezeu rezident în ei.

Cine înțelege cu adevărat semnificația dialogului nu are de ce să se teamă că Biserica și-ar revendica puteri ofensatoare față de cei de alte credințe sau că statul își va însuși opinii religioase. Pe lângă asigurarea libertății de credință, statul are responsabilitatea acestui dialog cu Biserica din două motive: în primul rând, pentru că unele decizii politice privesc în mod direct credința și consecințele sale în plan social; în al doilea rând, vorbim despre necesitatea manifestării respectului puterii politice față de creativitatea culturală impresionantă a Bisericilor de-a lungul timpului⁶¹.

Uniunea Europeană trebuie desigur să țină seama și de situația juridică a Bisericilor. În construirea unui sistem legislativ religios european, fundamentul trebuie să fie și să rămână respectarea sistemelor din fiecare țară a comunității, și aceasta se poate realiza numai printr-o conlucrare cu membrii desemnați de toate Bisericile respective.

Bisericile europene dețin însă propriile drepturi de suveranitate și acestea nu există în mod izolat. Drepturile de suveranitate sunt și rămân în relație cu alte îndatoriri de ansamblu, ce vizează binele comun. Aceasta presupune să se țină seama și de religie, de cerințele religioase ale omului contemporan din Uniunea Europeană.

Uniunea Europeană trebuie să țină cont mai mult ca înaintede ceea ce reprezintă religia în sine, întrucât ea poate să devină factorul ei de coeziune și de stabilitate.

⁶¹ Bogdan TATARU-CAZABAN, „Biserică și stat: elemente pentru o eică a dialogului într-o societate pluralistă”, în vol. *Libertatea religioasă în context românesc și european*, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 359.

„Profetismul” modern și contemporan – Suportul doctrinar și formele specifice de manifestare –

Drd. Dan ȚĂREANU

Abstract:

Modern and contemporary „prophetism” – its doctrinal support and specific forms of manifestation. Contemporary research designed to reformulate the doctrinary basis subsequent to the Christian living and practice is focused, in some cases, on redefining and bringing into actuality of the prophet’s institution as it has been consecrated and manifested in the Judeo-Christian antiquity. Despite the claim of fundamental principle of divine election, in relatively numerous cases, the modern and contemporary „prophetism” fails in heterodox approaches and theses that alter, sometimes considerably, the basic fundamentals of Christian faith.

Keywords:

Christianity, prophetism, Sun Myung Moon, holy Bible

În general, arhitectura doctrinară a neoprotestantismului conferă poziții privilegiate relației personale a credinciosului cu sacrul, efect nemijlocit al deprecierei componente sacramentale a gândirii eclesiologice uzitată în aceste denominațiuni.

Pe acest fond, exacerbarea legăturii personale cu divinitatea – în afara Bisericii, fără mijlocirea acesteia și chiar împotriva ei – conduce, în cazuri extreme, la revendicarea și asumarea calității de „profet”, postură întemeiată pe „viziuni” și „revelații” personale, concretizată în efectuarea de corecții, modificări sau rectificări integrale ale doctrinei creștine și, după caz, canonului biblic, ajustări pretins inspirate ori descoperite prin intervenție supranaturală efectivă, deci cotate drept complet corecte, infailibile și inatacabile.

a) În măsura în care se raportează la lucrarea Mântuitorului, „proorocul” modern și contemporan, ca și acțiunea sa, se racordează, declarativ, exigențelor profeției nou-testamentare, aceasta fiind interpretată și considerată drept model

în majoritatea situațiilor, cu excepția, notabilă, a *Bisericii Unificării* a reverendului Sun Myung Moon¹.

Logica acestei raportări se întemeiază pe o pretinsă aducere în actualitate a instituției profetului existentă /consacrată în Biserica primară, fie el apostol, precum Sf. Ap. Pavel (1 Cor. 13, 2; 1 Tes. 4, 13-17), Sf. Ap. Ioan sau Sf. Ap. Petru (2 Petru 3, 10-13), fie simplu credincios (Agab – Fapte 11, 28 și 21, 10-11, bărbații din Efes – Fapte 19, 6; fiicele lui Filip – Fapte 21, 9 ș.a.).

Astfel, cu aceeași excepție, toți „profeții” relevanți pentru gândirea antitritariană, respectiv Joseph Smith, fondatorul *Bisericii lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă*, reverendul Sun Myung Moon, cel care a organizat *Biserica Reunificării Creștine Universale* sau William Branham, care a readus în actualitate modalismul antic al lui Sabelie, invocă, drept argument al autenticității propriilor activități, „darul Sf. Duh”, așa cum este prezentat în *Cuvântarea lui Petru* de la Fapte 2, 17: „*Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vor visa vise*” sau menționat de Sf. Ap. Pavel (I Cor. 12, 10; 1 Cor. 14, 1 și Efes. 4, 11).

În același timp, aceștia își revendică postura de „temelie” a autenticei și unicei Biserici, posesoare în exclusivitate a „adevărului revelat”, pe care, de altfel, o edifică personal – în sensul de la Efes. 2, 20 și o „zidesc”, conform cuvintelor Sf. Ap. Pavel: „*Cel ce proorocește vorbește oamenilor spre zidire, îndemn și mângâiere... cel ce proorocește zidește Biserica*” (I Cor. 14, 3-4).

Deși în spațiul Bisericii primare instituția și exercitarea darului profeției erau accesibile oricărui creștin, cu condiția – decisivă – ca acesta să lucreze sub inspirația Sf. Duh, regula o constituiau „...oamenii în mod desoebit recunoscători...și puși deoparte ca prooroci pentru o lucrare regulată în acest sens”². De fapt, proorocul cu o astfel de slujire se plasa în imediata apropiere a apostolilor (1 Cor. 12, 28-29 și Efes. 4, 11), iar, în Antiohia Pisidiei, Barnaba, Simeon – Niger, Luciu Cirineul, Manain și Saul erau, simultan, profeți și învățători ai Bisericii (Fapte 13, 1).

Astfel, acțiunea organizată, vocația constructivă, de edificare a Bisericii și componenta de formare /instruire a credincioșilor – caracteristici marcante ale profeției nou-testamentare, sunt invocate constant în susținerea veridicității și

¹ Reverendul este considerat în interiorul grupului confesional drept „Noul Mesia”, afirmație cu valoare axiomatică, în jurul căreia se coagulează ansamblul dezvoltărilor doctrinare. Sintagma „Noul Mesia” presupune identificarea reverendului cu Hristosul celei de a doua veniri și, în același timp, cu „adevăratul Mântuitor” – urmare a postulării, de aceeași manieră axiomatică, a unei pretinse insuficiențe în plan ontologic și soteriologic, a întrupării, jerfei și învierii lui Iisus Hristos.

² J.P. BAYNE, *Proorocia în Noul Testament* în *Dicționar biblic*, redactor principal J. D. Douglas, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1995, p. 1078.

autenticității vocației noilor „profeți”, prestația acestora reiterând, mimetic, tocmai aceste coordonate.

În mod similar, noua acțiune „profetică” este plasată și în logica teologică și succesiunea profeției biblice vetero-testamentare, revendicându-și în mod direct /explicit autenticitatea și structura divino-umană a acesteia. Noii „profeți” își plasează acțiunea și discursul sub auspiciile chemării lui Dumnezeu (Isaia 6, 8; Ier. 1, 4-5; Amos 7, 14-15), considerându-se și fiind prezentați ca mijlocitori ai revelației dumnezeiești, improprindu-și calitatea de a fi luminați, inspirați și conduși în activitate de Sf. Duh.

Cultivând deliberat similitudinea cu Vechiul Testament, „profeții” moderni pretind că și-au primit cunoștințele și și-au însușit „misiunea” de sorginte divină în urma unei chemări speciale /extraordinare, alegerea lor datorându-se unei vocații supranaturale nemijocite, circumscrisă unor necesități religioase stringente, specifice epocii actuale, pe care și le asumă și proclamă și pentru satisfacerea cărora susțin că acționează, supunându-se exclusiv autorității divine.

Practic, noii „profeți” își însușesc circumstanțele și condițiile de formă specifice epocii vetero-testamentare, astfel încât, din acest punct de vedere urmează particularitățile de manifestare ale celor biblici.

Astfel, similitudinile (pretinse sau revendicate) dintre cele două tipuri de activități profetice includ un set relativ consistent de aspecte.

Primul dintre acestea poate fi elecția divină (Ieș. 3, 1-4, 17, Ier. 1, 4-19, Iez. 1, 3, Osea 1, 2, Iona 1, 1 ș.a.), față de care accepțiunea iudaică tradițională³ conform căreia „Profeția nu este o știință care poate fi dobândită sau învățată... Profetul este ales de Dumnezeu, care Îi impune voința Sa...Profeția este un dar de la Dumnezeu, care, de-a lungul generațiilor, alege anumiți indivizi după dorința Sa”, este reiterată și adoptată noilor circumstanțe, specifice epocii nou-testamentare. În acest sens, Joseph Smith, Sun Myung Moon sau William Branham își revendică și sunt prezentați drept „profeți” cu chemare și vocație divino-umane.

În baza caracterul extraordinar al chemării sale, noul „profet” se plasează în continuitatea acțiunii divine inaugurată de Avraam, primul chemat la profeția vetero-testamentară (Fac. 20, 7), succesiune perturbată însă de surclasarea poziției lui Moise, cel mai mare profet al iudaismului (Deut. 34, 10) și, de fapt, standardul normativ al acesteia, de către, de exemplu, Joseph Smith sau Sun Myung Moon, ale căror enunțuri „revelate” se plasează practic în afara oricărei forme de gândire și învățătură biblică.

Astfel, „profeții” din atenția noastră, își declamă și își impropriază caracterul extraordinar al slujbei profetice vetero-testamentare, în speță chemarea supra-

³ *** *Profeți și profetii*, în *Dicționar enciclopedic de iudaism*, coordonare: Viviane Prager, București, Editura Hasefer, 2000, București, Editura Hasefer, p. 640.

naturală la „profeție”, simultan cu vocația – specifică epocii Noului Testament – conferită de „inspirația” atribuită Sf. Duh.

În fond, legătura particulară cu sacrul revendicată în acest mod este pliată pe antecedentele antice, în toate situațiile încercându-se raportarea la condiția profeților biblici, astfel încât, ca și în Vechiul Testament, „ei nu reprezintă anumite clanuri sau sanctuare...ci se declară trimiși ai lui Dumnezeu; vocația lor este decisă de un apel direct al lui Iahve...”⁴.

Alegerea divină – principiu normativ al propriei instituții, însușit de noii „profeți” pentru auto-legitimare și auto-credibilizare – este completată, din aceeași perspectivă biblică vetero-testamentară, de revendicarea legăturii personale cu sacrul, sub o formulă ce imită și, pe alocuri hiperbolizează, statutul proorocului iudeu (1 Împ. 17, 1; 18, 15), care „stătea înaintea oamenilor, ca un om care a fost rânduit să stea înaintea lui Dumnezeu”⁵.

Din această perspectivă, un Joseph Smith sau Sun Myung Moon își expun detaliat „întâlnirile” și „discuțiile” personale cu Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și, după caz, „Îngerul Domnului”, cărora le adaugă succesiuni de „revelații” și „descoperiri”, cuantificate, după cum am mai spus, în construcții doctrinare atât de atipice, încât cu greu pot interfera cu teologiile creștine, inclusiv cu cele neoprotestante.

Alți „profeți”, precum Ellen G. White, „Spiritul profetic” al adventismului sabatarian, acționează predilect în urma tranșelor sau înălțărilor și călătoriilor extatice ce nu exclud interveția directă a Sf. Duh sau dialogul cu Iisus Hristos. În fine, alții, precum sabelianul William Branham, se rezumă la „revelații”, „descoperiri” și „semne”.

O altă similitudine invocată pentru susținerea autenticității noilor „profeți” și „profeții” constă în co-participarea acestora la istoria socială, controversalele religioase (în sensul indicării răspunsurilor teologice unice și ultime) și problemele moral-etice ale epocii în care trăiesc, la fel cum proorocii biblici, urmând standardul lui Moise, nu au acționat altfel decât în spiritul vremii lor.

Acest gen de co-participare a presupus operaționalizarea unui discurs având ca obiective, complementare și întrepătrunse, critica, proclamarea și precizarea, în baza reperului arhetipal reprezentat de conduita profeților biblici, care „îmbinau reflecția lucidă cu puterea de a prevedea viitorul...”⁶ și care urma aceeași logică de acțiune publică.

În esență, translarea în epoca modernă a tipologiei discursului profetului vetero-testamentar s-a efectuat cu o anumită ușurință, noii „profeți” identi-

⁴ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și Ideilor religioase*, București, Univers Enciclopedic, 2000, p. 217.

⁵ J.A. Motyer, *Oficiul de proroc în Dicționar biblic*, p. 1068.

⁶ *** *Profeți și profetii*, în *Dicționar enciclopedic de iudaism*, p. 641.

ficând și valorificând facil circumstanțele religioase și sociale capabile să le permită critica acerbă, proclamarea „adevărului revelat” și formularea de „profeții” pe marginea acestuia.

De fapt, secolele XIX și XX, în care s-a manifestat genul de „profeție” pe care îl analizăm, au oferit numeroase motive care au generat „un fond de mare corupție socială, de frecvente manifestări de imoralitate”⁷, premisă întotdeauna avută în vedere de profeții biblice.

Componenta critică a discursului „profeților” moderni vizează tocmai acest fond de problematici, cu mențiunea – decisivă – că aceasta include o componentă majoră dedicată contestării învățăturilor și practicilor liturgice ale tuturor celorlalte Biserici și comunități creștine. Evident însă, „profetul” caută notorietate; pentru a atrage atenția și a deveni vizibil, „deconspiră” celelalte Biserici și grupuri confesionale, le „demască” erorile doctrinare și laxismul moral, critică „perversitatea” deservenților și le cataloghează ca fiind repudiate de însuși Mântuitorul.

Practic, toți „profeții” majori din sec. XIX-XX își concentrează componenta critică a discursului public pe dezavuarea /respingerea, chiar dacă cu accente diferite, a altor denominațiuni și grupuri creștine, „șinta” predilectă a acestora fiind instituția Bisericii romano-catolice, sub toate aspectele teologice și doctrinare, liturgice, canonice și moral-etice ale acesteia.

Spre exemplu, în lucrările *Marea luptă* și *Tragedia veacurilor* (considerate în adventismul sabatarian ca fiind „inspirate”), Ellen G. White tratează istoria creștinismului (din perioada apostolică până în sec. XIX) prin prisma tensiunilor, conflictelor și, finalmente, antagonismului ireconciliabil⁸, ce s-ar fi manifestat, începând practic cu sec. II (respectiv cu moartea Sf. Ioan Teologul) între spiritualitatea Bisericii primare, bazată exclusiv pe Evanghelie și imună față de „tradițiile omenești” și conținuturile doctrinare, liturgia și practicile cultului romano-catolic.

Similar, într-o „revelație” din anul 1820, Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul îi răspund „profetului” Joseph Smith, care oscila între cultele neprotestante din statul New York, „să nu se alătore nici unei Biserici existente pe pământ, căci toate erau greșite”⁹, astfel că, în cazul *Bisericii lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă* exclusivismul ecleziologic își revendică o autentificare supranaturală. Din rațiuni imediate, critica adusă Bisericii romano-catolice și celorlalte zone creștine

⁷ *Ibidem*, p. 642.

⁸ În adventism s-a constituit în ultimul secol o autentică „tradiție” a „demascării” romano-catolicismului, în special a poziției papei de *vicarius Filii Dei*, postură asociată într-un exercițiu de numerologie (translarea literelor în cifre romane și însumarea acestora) cu semnul fiarei apocaliptice.

⁹ *** *Ghid pentru Scripuri*, Salt Lake City, 2007, p. 168.

este însoțită de proclamarea accețiunilor pe care „profeții” moderni le conferă principalelor elemente de doctrină teologică.

Atunci când își proclamă mesajul, „profetul”, pe lângă faptul că își afirmă / clamează viziunea teologică drept unica mostră de exprimare a adevărului revelat, ține să atragă atenția asupra semnificației propriului discurs – ultim avertisment de pretinsă sorginte divină față de iminența „pedepselor” apocaliptice față de cei care îl ignoră. În acest mod, „profetul” postulează un fel de exclusivism soteriologic, întrucât doar adeziunea la propria formă de „adevăr” este de natură să-i protejeze pe indivizi de iminența pedepsei și să le permită, justificat, să aibă speranța mântuirii.

Practic, în acțiunea de proclamare, „profeții” își revendică postura proorocilor autentici, comportându-se practic similar, „...sincer și pasionat convinși de autenticitatea vocației lor și de urgența mesajului lor”, ca și cum „...nu se îndoiesc deloc de faptul că proclamă însuși Cuvântul lui Dumnezeu...”¹⁰

Ca urmare, imitând epoca Vechiului Testament, exercițiul de proclamare întreprins de noii „profeți” se circumscrie câmpului doctrinar de referință, astfel că iudaismul, fie legalist, fie post-exilic, este, *de jure*, substituit cu creștinismul contemporan acestora, astfel că, pe lângă elementul critic descris mai sus, întâlnim o serie de abordări „constructive”, echivalente în fond cu viziunea „profetului” asupra conținuturilor doctrinare, liturgice și moral-etice pe care Biserica ar trebui să și le improprieze, afirmă și practice.

Astfel, în cazul *Bisericii lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă*, „revelațiile” succesive primite, începând cu Joseph Smith, de președinții-lideri religioși, „profeți” într-o succesiune a „funcției” declarată de sorginte și drept divine, a condus la ceea ce, oficial, se numește „restaurare”, în speță o „restaurare” a Bisericii bazată pe o „restaurare” a Evangheliei, termenul fiind perfect compatibil cu finalitățile obținute: un alt corpus doctrinar (Noul Testament fiind „completat” de *Cartea lui Mormon, Doctrină și Legăminte* și *Perla de Mare Preț* – lucrări pentru care se revendică inspirația divină, în mod similar Sf. Scripturi în ansamblu și care, implicit, posedă aceeași autoritate a revelației, devenind normative), respectiv o altă învățătură în plan teologic general¹¹.

Menționăm că, „restaurarea” este, oficial, concepută și prezentată ca un proces continuu, atât timp cât, având „revelații” și pronunțându-se „inspirat”, „pro-

¹⁰ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 217.

¹¹ Valorile doctrinare ale mormonismului contemporan sunt, în majoritatea situațiilor, altele decât cele ale denominațiilor creștine tradiționale, inclusiv neoprotestente. Vom arăta ulterior că acestea provin, într-un lanț de cauzalități, tocmai de la viziunea și accețiunile (ce pot fi extrem de dificil considerate drept creștine) conferite teologiei sacralului personalizat, modul particular (și unic) în care mormonii se referă la dogma Sf. Treimi conducând la consecințe, pe alocuri bizare, în ceea ce privește eclesiologia, antropologia, harmatologia (învățătura despre păcat), soteriologia, cosmologia și cosmogonia profesate de cei în cauză.

fetel” – președinte deține instrumentele necesare – „Învățăturile” și „Declarațiile oficiale” – și poate opera corecții și ajustări în planul învățăturilor de credință¹².

b) În mod aproape identic, *Biserica Unificării* propune, în baza „revelațiilor” și „călătoriilor astrale” ale reverendului Sun Myung Moon, un sistem teologico-filosofic „nou” – cotat ca „ultimă” și „absolută revelație” – întemeiat pe *Principiul Divin*, sinteză doctrinară „inspirată” divin, care surclasează orice concepție vehiculată în creștinism asupra sacralului și mântuirii. Practic, *Principiul* fundamentează, cuantifică și explicitează principala caracteristică a acestei grupări confesionale, respectiv deificarea reverendului Sun Myung Moon, considerat simultan ca „Noul Mesia” și a doua persoană divină¹³ a unei „Treimi desăvârșite”, alături de Dumnezeu – Tatăl și tânăra sa soție, Hak Ja Han Moon.

Revizuirea învățăturii creștine tradiționale a fost vizată și de „profetul” William Branham, care a invocat „descoperirea” divină a adevărului asupra dogmei Sf. Treimi, astfel că a restaurat concepția modalistă a lui Sabelie, considerându-se îndreptățit¹⁴, în sensul de la II Cronici 36, 15 („*Domnul, Dumnezeul Părinților lor, a dat din vreme trimișilor Săi însărcinarea să-i înștiințeze, căci vroia să cruțe pe poporul Său și locașul Său*”) să aducă în actualitate și să proclame o concepție repudiată de Biserică încă din antichitatea creștină.

Urmând logica „profeției” vetero-testamentare, proclamarea este însoțită de prezicere. Întrucât, în iudaism, proorocul, ca instituție, acționa din perspectivă eshatologică, subordonându-și discursul temei mesianice¹⁵, noii „profeți” au păstrat viziunea asupra iminenței intervenției divine (manifestată, de exemplu, la Isaia 56, 1-2 și 61, 2), adaptând-o însă la epoca Noului Testament, sub formula – imediată – a grabnicei *parusii*.

„Vremurile apocaliptice” au stat la baza gândirii noilor „profeți”, iminența sau, după caz, apropierea, sfârșitului eshatologic al creației, revenind într-o bună parte a sistemelor teologice aflate în atenția noastră, chiar dacă cu grade de intensitate și vehemență diferite.

¹² De fapt, cea mai mare parte a doctrinei mormone s-a coagulat în sec. XIX și prima parte a sec. XX, ulterior fiind efectuate doar ajustări, inclusiv prin eliminarea „căsătoriilor multiple” – sintagma utilizată pentru a desemna mult discutata „poligamie”. Vom arăta ulterior că Biserica lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă, a încercat și a insistat pe atenuarea formulărilor teologice „inspirate” ale primilor săi „profeți” ce puteau fi calificate – chiar de proprii adepți – drept evident eronate, dacă nu chiar extravagante.

¹³ Oricât poate părea de absurdă, teza este acceptată și valorizată în Biserica Unificării, care și-a elaborat cultul public curent în jurul declaratei divinități a reverendului și pretinsei sale lucrării mântuitoare, conform pr. dr. Aurel Pavel, *Secta Moon sau Biserica Unificării, o ideologie cu față religioasă*, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga”, 2004, p. 92 -106.

¹⁴ „Alegerea” lui William Branham ar fi atestată de „aura” de pretinsă origine supranaturală care l-a înconjurat în timpul unui discurs prezentat la 24 ianuarie 1950 la Houston – Texas.

¹⁵ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 377-381.

Suntem constrânși să evităm generalizarea, întrucât în cazul *Bisericii Unificării*, parusia constituie un act consumat odată cu nașterea reverendului Sun Myung Moon (1920) – autenticul Mesia¹⁶, în timp ce în adventismul sabatarian Hristos a intrat în chip nevăzut și se află din anul 1844 în Sfânta Sfințelor din sanctuarul arhetipal aflat în ceruri, unde desfășoară judecata eshatologică, astfel că, deși considerată ca iminentă, proclamarea celei de a doua veniri în trup nu mai are vehemența mișcării millerite inițiale¹⁷.

Practic, vehemența clamării eshatonului este cel mai fidel atestată de modalismul contemporan profesat de succesorii lui William Branham din spațiul german¹⁸, întrucât, în cazul Martorilor lui Iehova, iminența celei de a doua veniri – atât de prezentă în discursul curent – nu reprezintă o construcție de factură „profetică”, ci este rezultatul unor calcule extrapolate pe baza profețiilor veterotestamentare autentice.

c) Acțiunea „profetică” materializată în aceste condiții vine să reconsidere și, după caz, să reconfigureze învățătura creștină și cultul Bisericii, acesta fiind, de fapt, scopul ultim al majorității „profeților”.

Din această perspectivă, „profetismul” modern și influența acestuia în plan doctrinar, în special asupra dogmei Sf. Treimi, ridică problema fundamentală a autenticității „profetului” și, implicit, a „profeției” în discuție. Evident, prin simpla raportare la conținuturile teologice rezultate în urma prestației declarat inspiратă a „profeților”, prezumata autenticitate a acțiunii acestora este, imediat, pusă

¹⁶ Construcția – evident speculativă – care conduce la localizarea în timp și spațiu a parusiei (astfel încât aceasta să survină în jurul anului 1920, respectiv în peninsula coreeană), precum și la „identificarea” reverendului cu Hristosul celei de a doua veniri este prezentată și constituie una din temele-cadru ale Principiului Divin.

¹⁷ Prin postularea existenței unui sanctuar arhetipal și „descoperirea” venirii invizibile a lui Hristos, adventismul a salvat practic calculația eshatologică a lui William Miller, respectiv termenul indicat de acesta pentru parusie. De fapt, considerând că Hristos a intrat în Sfânta Sfințelor în chip tainic, adventismul a depășit, printr-o nouă construcție teologică, ceea ce se cheamă „Marea Dezamăgire”, în speță eșecul resimțit în mod tragic de cei circa 50.000 de milleriți care l-au așteptat pe Hristos, în trup, la 1843 și 1844. În esență, prezumata existență a unui sanctuar celest – arhetip al templului și utilizarea acestuia pentru surmontarea eșecului calculației lui William Miller a fost gândită pentru prima dată de Samuel S. Snow și însușită de grupul conducător al fracțiunii millerite ce a dat naștere adventismului, inclusiv de Ellen G. White. Adiacent sanctuarului celest, respectiv intrării lui Hristos în Sfânta Sfințelor, au fost puse în discuție și asumate, chiar dacă pentru scurt timp, și următoarele concepte doctrinare: (i) teza „continuării lucrării de ispășire a lui Hristos”, ceea ce prezuma valoarea limitată /incompletă a jerfei Mântuitorului și (ii) teza „ușii închise”, respectiv încetarea definitivă a speranței soteriologice pentru toți indivizii care, până la 1844, nu „și dedicaseră viața” Mntuitorului.

¹⁸ Prin intermediul lui Ewald Frank și a organizației acestuia, „Freie Volksmission” din Krefeld, mișcarea modalistă contemporană a pătruns consistent în spațiul mediatic românesc, urmare a „predicilor” acestuia difuzate de postul de televiziune OTV.

la îndoială; cu toate acestea este necesară și oportună o analiză asupra criteriilor și referențialelor obiective ce pot prezenta relevanță pentru disjungerea proorocului adevărat de cel fals.

Primul criteriu îl poate reprezenta conformitatea /corectitudinea teologică a „profeției”, măsură cuantificabilă a autenticității revelației, respectiv a validității inspirației divine a „profetului”, cum, de altfel, avertizează Sf. Ioan Teologul: „*Iubiților, nu dați crezare oricărui duh, ci cercetați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulți prooroci mincinoși au ieșit în lume*” (I Ioan 4, 1), indicând și referențialul doctrinar indispensabil profeției de sorginte dumnezeiască: „*În aceasta să cunoașteți duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu*” (I Ioan 4, 2).

Întrucât, și în spațiul teologic vetero-testamentar, autenticitatea activității profetice este raportată la aceeași veridicitate doctrinară a discursului proorocului (Deut. 13, 1-3 și I Împ. 22, 17-28, 37), considerăm că acest criteriu poate fi considerat primordial pentru stabilirea valorii de adevăr a enunțurilor revendicate ca „inspirate”.

Din această perspectivă, discursul „profeților” moderni se găsește într-o situație extrem de dificilă, autenticitatea chemării divine și pretinsa lor „inspirație” fiind practic nesustenabile prin prisma revelației autentice.

Astfel, în cazul „profetului” Joseph Smith revelațiile ce au condus, între altele, la formulări dogmatice circumscrise antropomorfismului, monarhianismului, preexistenței sufletului, preexistenței și primatului /preeminenței materiei ș.a., nu pot fi considerate, din punctul de vedere al Bisericii, Sf. Scripturi și Sf. Tradiții (și chiar și din perspectivă neoprotestantă /evangelică) ca fiind inspirate /valide.

De o manieră similară, Sun Myung Moon, învățând sub spectrul unei viziuni daoiste asupra sacralului (un Dumnezeu – unitate a contrariilor, cu o natură compozită, bipolară), reabilitând monarhianismul și pneumatologia și, mai ales, substituindu-se Fiului într-o așa-zisă „Treime desăvârșită” în care care o include și pe soția sa, se plasează nu numai în afara oricărui creștinism istoric /tradițional sau neoprotestant, ci și dincolo de orice logică dogmatică monoteistă.

Practic, cu excepția (și aceasta contestată) a Ellenei G. White¹⁹, toate tentativele „profetice” moderne și contemporane eșuează atunci când abordează problemele fundamentale ale credinței creștine, în special dogma Sf. Treimi,

¹⁹ Dogmatizarea Sf. Treimi în adventismul sabatarian timpuriu s-a efectuat în principal din perspectivă ariană și semiariană, întrucât primii „pionieri” proveneau în majoritate din grupări și fracțiuni de tip unitarian. În general, Ellen G. White a evitat abordările tranșante în această problemă, poziția sa în legătură cu Sf. Treime fiind revendicată și făcând în prezent obiectul unor dispute și acuze reciproce între doctrinarii adventiști oficiali și o fracțiune de tip arian care susține subordonaționismul integral pe care l-ar fi adoptat și proclamat „Spiritus profetic”.

ceea ce, în sine, aruncă o umbră pregnantă asupra autenticității învățaturii și lucrării acestora.

Revenind, într-o scurtă digresiune, asupra problemei antropomorfismului ce caracterizează concepția despre Dumnezeu a *Bisericii lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă*, subliniem aici – urmând să dezvoltăm ulterior – că aceasta se bazează decisiv pe conținuturile „revelate” ale scrierilor /expunerilor „profeților”, care indică explicit și indubitabil această viziune²⁰.

În fond, teza naturii spirituale a lui Dumnezeu „n-are precedent în timpul dat și în zona est-mediteraneană în care au trăit evreii; e o filosofie generată de *Tora* și de mințile profeților”, chiar dacă aceștia „...se referă...la Dumnezeu ca entitate ce vorbește, aude, se mânie, se bucură, se justifică, acuză, manifestă regret”, iar „...vechimea textelor, tinerețea istorică a perioadei profeților și arhaismul epocii în care gândesc și scriu” ar pleda, aparent, pentru antropomorfism²¹.

Un alt criteriu util pentru analiza noastră îl reprezintă perspectiva conferită de Sf. Ap. Petru: „*Dar au fost în popor și prooroci mincinoși, după cum și între voi vor fi învățători mincinoși, care vor strecura eresuri pierzătoare și, tăgăduind chiar pe Stăpânul care i-a răscumpărat, își vor aduce lor grabnică pieire...Și din poftă de avere și cu cuvinte amăgitoare, ei vă vor momi pe voi...*” (II Petru 2, 1-3), care prezintă avantajul că cumulează reperul doctrinar cu referențialul dat de însăși viața „profeților”, respectiv de modul în care aceștia înțeleg, își asumă și se conformează standardelor morale consfințite de Sf. Scriptură.

Și în acest caz, comparația este defavorabilă noilor „profeți”. Concepțiile eronate, „eresurile”, nu duc altundeva decât la „tăgăduirea” Mântuitorului Iisus Hristos în sensul indicat de Sf. Petru.

În același timp, în cazul lui Joseph Smith și Sun Myung Moon este dificil de vorbit de o viață subordonată fricii de Dumnezeu (Ier. 23, 9 -18).

Dacă în cazul primului contemporanii au reținut și l-au acuzat de fapte reprobabile mai ales în perioada în care era (doar) un căutător de comori²², fondatorul Bisericii Reunificării Creștine Universale s-a aflat după gratii²³ atât în Coreea de Nord și Coreea de Sud, cât și în SUA.

²⁰ Viziunea antropomorfă asupra lui Dumnezeu se regăsește în contemporaneitate și în cazul Mișcării Christadelphiene – fracțiune unitariană de sorginte anglo-saxonă, interpretările respective rezultând în esență dintr-o exegeză excesiv de literală asupra pasajelor vetero-testamentare, inclusiv profetice, ce utilizează atribuții /calități /activități omenești pentru descrierea raportării lui Iahve la lumea creată.

²¹ Ion BANU, *Profeții biblice vorbind filosofiei*, București, Editura Științifică, 1994, p. 16.

²² Walter MARTIN, *Împărăția cultelor eretice*, traducerea: Elena Jorj, Oradea, Editura Cartea Creștină, 2001, p. 218.

²³ Pr. dr. Aurel PAVEL, *Secta Moon sau Biserica Unificării, o ideologie cu față religioasă*, p. 57. În Coreea, Sun Myung Moon a fost condamnat pentru infracțiuni sexuale, iar în SUA pentru

Un factor aparte în evaluarea vocației, chemării și inspirației noilor „profeți” îl constituie problema corpus-urilor doctrinare, considerate inspirate și tratate ca normative de credință, pe același palier axiologic cu *Sf. Scriptură*.

Astfel, cuantificarea „revelațiilor” în scrieri distincte și fundamental antagonice *Sf. Scripturi* – precum *Cartea lui Mormon*, *Principiul Divin* ș.a. – obligă la indicarea paralelismului evident cu situația înregistrată în Biserica primară, respectiv a avertismentului explicit al apostolului Pavel cu privire la pericolul reprezentat de deformarea /contrafacerea mesajului evanghelic autentic, sub toate componentele și conținuturile sale: „*Dar chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o – să fie anatema!*” (Gal. 1, 8).

Întrucât, „Evanghelia” primită /redactată ca „revelație” și predicată de noii „profeți” se plasează la antipodul celei autentice și, indiscutabil, este „altă Evanghelie”, sentința Sf. Ap. Pavel se impune de la sine.

Oarecum surprinzător, criteriul de evaluare a autenticității chemării divine a noilor „profeți” reprezentat de împlinirea previziunilor acestora (Deut. 18, 21-22 și Ier. 28, 1-17) poate fi operaționalizat doar în cazul lui Joseph Smith, care, sub o pretinsă „inspirație”, s-a lansat în formularea²⁴ de „prognoze” cu conținut politic și social (!) suficient de hazardate pentru a fi imediat infirmate, cele mai relevante fiind următoarele:

- a „proorocit” intervenția și angajarea Angliei în războiul civil din SUA, precum și declanșarea unor revolte ale sclavilor negri la care se vor ralia și triburile amerindiene;
- a prezis permanentizarea și dezvoltarea coloniei mormone de la Nauvo – Illinois; în realitate, aceasta a fost distrusă de contestatari și adversari imediat după moartea „profetului” de la 1844;
- a „anticipat” migrarea masivă a evreilor în Palestina și „iminența” înființării statului Israel, ceea ce în viziunea premilenistă a lui Joseph Smith echivalează cu prezicerea celei de a doua veniri pe termen scurt.

d) Concluziv, putem aprecia că, din perspectiva – partizană și, în ultimă instanță, subiectivă /unilaterală – a grupurilor confesionale care le sunt tributare, noii „profeți” și acțiunea „profetică” a acestora capătă valențe normative, reflectând cu acuratețe revelația divină în cea mai desăvârșită și exhaustivă formă a acesteia și constituind, de o manieră incontestabilă, adevărul inspirat de Dumnezeu.

În același timp, „profeții” sunt considerați și tratați, chiar dacă doar în arealele în care își manifestă influența, drept conștiințe autentice ale epocii lor, oameni providențiali, voci autorizate ale unicului și supremului adevăr, personificări

evaziune fiscală.

²⁴ Walter Martin, *op. cit.*, p. 243.

pilduitoare ale chemării și vocației divine și exemple incontestabile de autoritate, prestanță, verticalitate și moralitate.

Ca și în arhetipul biblic, noul „profet” își revendică și este cotate ca „suprema forță morală din societate prin virtutea sa de a se insera în conștiința oamenilor, de a-i lumina asupra evenimentelor și, în cele din urmă, de a deveni exponentul conștiinței sociale, colective...el poate face ca sentințele sale să capete tăria unui imperativ categoric, dar a unuia în stare să și modifice cursul istoriei”²⁵.

În realitate, pentru a fi autentică, noua „profeție”, aflată în situația de a raporta antecedentelor – autentice – din Vechiul și Noul Testament, ar trebui să îndeplinească, în mod cumulativ și minimal, standardele și referențialele biblice în domeniu; după cum am văzut mai sus, operaționalizarea acestor criterii îi plasează pe „profeți” într-o reală dificultate, astfel că sustenabilitatea și veridicitatea teologică a acțiunii acestora este imediat infirmată, ceea ce conduce, implicit, la invalidarea integrală a veridicității tezelor și enunțurilor doctrinare, ca și a construcțiilor eclesiale pretins inspirate datorate acestora.

De fapt, cuvintele Mântuitorului consemnate de Sf. Ap. Matei descriu cel mai fidel postura noilor „profeți” și consecințele activității acestora: *„Și strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață și puțini sunt care o află. Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori. După roadele lor îi veți cunoaște. Au doară culeg oamenii struguri din spini sau smochine din măcăciuni ?”* (Matei, 7, 13-16), ca și *„Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălului Meu Celui din ceruri. Mulți Îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne au nu în numele Tău am proorocit și nu în numele Tău am scos demoni și nu în numele Tău minuni multe am făcut ? Și atunci voi mărturisi lor: Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtați-vă de la Mine cei care lucrați fărădelegea”* (Matei, 7, 21-23).

e) S-a demonstrat consistent că, cel puțin în cazul lui Joseph Smith și Sun Myung Moon, „profetismul” este indisolubil legat de preocupările și interesul nedisimulat al acestora pentru ascensiunea pe scara socială²⁶, servindu-le, de fapt, pentru obținerea de notorietate și prestigiu și ocuparea unei poziții de prim-plan cel puțin în raport cu proprii adepți.

Din perspectiva analitică pe care o propunem, apreciem însă că discursul oricărui „profet”, independent de incidența /virulența și formele de exprimare și manifestare a heterodoxiei pe care o profesează, nu poate fi considerat și tratat, unilateral și exclusiv, doar ca o mostră de impostură sau neștiință /necunoaștere

²⁵ Ion Banu, *op. cit.*, p. 19.

²⁶ Sunt relevante în acest sens lucrările pr. dr. Aurel Pavel menționate anterior, respectiv *Secta Moon sau Biserica Unificării, o ideologie cu față religioasă*, p. 54, respectiv *Mormonii, între plagi și sacru*, p. 73.

în teologie; în orice caz, o astfel de abordare nu ar conferi o perspectivă optimă pentru localizarea și evaluarea circumstanțelor și cauzalităților ce au condus la apariția și au permis / favorizat acțiunea acestora.

De fapt, o analiză adecvată a fenomenului noii „profeții” trebuie să fie în măsură să ofere răspunsuri la problematica, de fond, circumscrisă unei interogații teologice în fapt imediate: De ce un „profetism” modern ?

Se impune, astfel, analiza cauzelor, esențialmente religioase, dar și sociale, ca și a motivațiilor obiective și subiective, ce au favorizat vizibilitatea și afirmarea publică a noilor „profeți” și le-au asigurat, în fond, continuitatea și actualitatea.

Astfel, un prim factor favorizant îl poate reprezenta înstrăinarea și pierderea de către neoprotestantism a dimensiunii și vocației sacramentale a Bisericii²⁷, odată cu îndepărtarea, programatică și normativă, a Tainelor, creându-se un gol – nefiresc și alienant – care privează credinciosul tocmai de plenitudinea „...lucrărilor invizibile ale lui Hristos săvârșite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se săvârșesc în Biserică”²⁸ și care îl determină să caute și să se dedice unor substituenți capabili – în viziunea unora – să satisfacă chemarea naturală a omului spre sacru și spre transcenderea propriei condiții, întrucât „...fiecare facultate a spiritului omenesc reflectă chipul, iar acesta este, mai presus de toate, omul întreg...al cărui specific este să se depășească, spre a se revărsa în oceanul nemărginit al dumnezeirii, acolo unde își va afla potolirea dorului său”²⁹.

Din această perspectivă, a „dorului” de dumnezeire intrinsec fiecărui ipostas uman – creat după chipul și în potențialitatea asemănării cu Dumnezeu – „profetul”, posesor al unei vocații considerată de factură divino-umană și care își revendică monopolul /exclusivitatea legăturii cu sacralul, devine, iată, suficient de credibil pentru a coagula și capacita, până la urmă, milioane de adepți.

²⁷ După ce Martin Luther a comprimat Sf. Taine la Botez și Euharistie (și, parțial, la Cununie), urmat de toți marii gânditori protestanți, o generație mai târziu reforma radicală elimină complet sacramentele din Biserică, inclusiv botezul fiind considerat un simplu act formal, menit să marcheze public noul statut al credinciosului, în speță convertirea „la autentica credință”. Precizăm că, termenul reformă radicală, utilizat în special în spațiul neoprotestant anglo-saxon, desemnează fracțiunile anabaptiste (*menoniții* – de sorginte olandeză, urmași ai comunităților înființate de frizianul Menno Simons, *amișii* – de origine elvețiană și adepți ai lui Jacob Amman și *huteriții* – proveniți din sudul Germaniei și îndatorați confesional lui Jacob Hutter), unitariene și spiritualiste (care supralicitau legătura subiectivă a credinciosului cu Sf. Duh, în detrimentul oricăror alte valori general creștine, inclusiv Sf. Scriptură) dezvoltate în scurt timp după apariția primelor comunități luterane și zwingliene – Earle E. CAIRNS, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Wheaton – Illinois, Societatea Misionară Română, 1992, p. 297-301.

²⁸ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, Ed. IBMBOR, 1997, p. 12.

²⁹ Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 90.

De fapt, „profetul” își bazează construcția pe aspirația omului spre Arhetipul său, lăsând în final impresia – și inducând convingerea – că, în și prin propria persoană, se restabilesc vocația și structura harismatică a raportării omului la sacru, abandonate în mod dureros de formele tradiționale de neoprotestantism.

Tot în zona religiosului, între factorii favorizați ai acțiunii „profetice” poate figura și abandonarea de către denominațiunile ieșite din Reformă a viziunii și spiritului comunitar al Bisericii și înlocuirea acestora cu individualismul soteriologic, care reduce lucrarea Mântuitorului la „jertfa substitutivă” – fundamentul unui presupus act de justiție divină ce îi asigură și, după caz, îi garantează individului propria salvare eshatologică³⁰.

Raportate la exclusivismul soteriologic uzitat de „profeți”, concepțiile egocentrice asupra mântuirii, întâlnite în majoritatea grupărilor neoprotestante, își găsesc un câmp predilect de manifestare, cele două viziuni completându-se și potențându-se reciproc.

Astfel, insistând pe deținerea și profesarea în exclusivitate a adevărului revelat și oferind, implicit, „garanții” de ordin eshatologic pentru potențialii adepți, „profetul” nu face decât să stimuleze individualismul și egocentrismul și, finalmente, să genereze o anumită atractivitate, cel puțin atât timp cât mesajul său este mai ferm /convingător decât al denominațiunilor din propria proximitate.

Evaluarea circumstanțelor apariției și dezvoltării instituției noilor „profeți”, relevă importanța factorului favorizant reprezentat de succesiunea de „treziri”, „treziri spirituale” și „treziri evanghelice” ce au frământat în sec. XVIII – XIX fostele colonii britanice de pe teritorial american și au marcat decisiv peisajul confesional /interconfesional oferit de emigranții care înaintau spre ocean și și ocupau noi teritorii, fenomen datorat unor „...oameni energici și evlavioși, amestecați printre pionierii care se deplasau spre vest, neciopliți ca și ei, uneori ciudați, dar plini de dragoste pentru suflete...”³¹.

De fapt, până spre 1870, când capătă valențe cvasi-instituționalizate, în sensul că sunt stimulate, coordonate și susținute financiar de către rețele de comunități neoprotestante riguros organizate, „trezirile” erau caracterizate mai degrabă de spontaneitate și improvizație, adresându-se unui public în special rural și aflat în migrație, confruntat încă de la sfârșitul sec. XVII cu „...un declin vizibil al

³⁰ Din multitudinea de abordări de această natură, cea mai accentuată formulare am identificat-o la Donald MACLEOD, *Temelia credinței – teologie sistematică din perspectivă reformată*, Codlea, Editura Kingstone, 2008, p. 168: „...Justificarea este judiciară, nu ontologică. Este un termen legal: un verdict pronunțat într-o instanță legală...Declară relația ta cu legea. Se referă la statutul tău legal, nu la condiția ta spirituală. Înseamnă că ești absolvit de vină...Înseamnă că Dumnezeu nu te condamnă...”.

³¹ Eduard RECORDON, Philippe TAPERNOUX, *Biserica sau Adunarea*, vol. III, Dillenburger, Gute Botschaft Verlag, 1993, p. 285.

moralei și religiei cauzat de împingerea frontierelor coloniilor spre vest, de o populație dinamică în mișcare și de o serie de războaie abrutizante...”³².

Între rezultatele /finalitățile concrete ale mișcărilor de „trezire” sunt citate³³, pentru perioada „spontană” a acestora, aspecte precum: resurecția moralității, sporirea influenței învățaturii creștine între coloniști, crearea unor structuri educaționale primare (binecunoscuta „școală duminicală”, apărută prima dată la 1796 între bapțiștii din statul Virginia), înființarea și dezvoltarea colegiilor (primele la Andover – 1808, Princeton – 1812, Auburn și Bangor, de sorginte calvină, dar și Harvard, cu orientare unitariană) și extinderea circulației Bibliei (Societatea Biblică Americană a luat ființă la 1816), dar și o serie de efecte calificate drept negative /nocive precum sporirea tendinței de scindare și fragmentare, de altfel specifice denominațiunilor neoprotestante implicate sau accesul la oficiul de pastor /predicator / evanghelist a unor persoane ce nu dețineau minimul de cunoștințe teologice necesare (stare de fapt a cărei anvergură a provocat o ruptură la nivelul comunităților calvine presbiteriene, prin apariția, în anul 1810, a așa-numitei *Biserici Cumberland*).

Pentru analiza noastră este important faptul că „trezirile” și efectele pragmatice ale acestora au favorizat, pe fond, apariția „profeților” moderni și dezvoltarea mișcărilor confesionale înființate și patronate de aceștia, îndeosebi prin:

- scăderea importanței componente doctrinare /dogmatice a discursului apologetic și de promovare a valorilor creștine, comprimat la aspecte imediate /facile și concentrat pe sublinierea mesajelor cu conținut soteriologic și moral-etic;
- relativizarea rolului cunoștințelor și instruirii teologice de specialitate, cu crearea artificială a unor modele de „eficiență” bazate pe licitarea vehemenței, atractivității și personalității pastorului /evanghelistului;
- stimularea interpretărilor subiective, unilaterale sau incongruente ale *Sf. Scripturi* – efect nemijlocit al operaționalizării principiului *Sola Scriptura* și al lipsei generalizate, în circumstanțele date, a suportului și reperelor exegetice conferite de Biserică și Tradiție;
- prestigiul crescut și poziționarea socială preferențială a predicatorului și evanghelistului, capabile să creeze aspiranți și imitatori și să le canalizeze veleitățile de lider /exponent /personalitate religioasă.

³² Earle E. CAIRNS, *op. cit.*, p. 361. Cauzele mișcărilor de „trezire” se pliază pe eterogenitatea „originară” a creștinismului nord-american, care în sec. XVII – XIX i-a primit pe *anglicani* (în special în statele Georgia, Maryland, New York, Carolina de Nord și de Sud), *luterani* (Pennsylvania și Delaware), *hughenoși* (Carolina de Sud), *mennonși* (Pennsylvania), *puritani* (Massachusetts, Connecticut), *quakeri* (New Jersey) ș.a.

³³ *Ibidem*, p. 412-414.

De fapt, recunoaștem mai sus o serie de caracteristici ale discursului, acțiunii și statutului noilor „profeți” – argument suplimentar pentru legătura, nu numai de fond și formă, dintre mecanismele de generare specifice mișcării „profetice” moderne și unele dintre particularitățile și implicațiile doctrinare și eclesiologice consecutive „trezirilor” neoprotestante din ultimele două secole.

Concluzii

„Profeția” modernă și contemporană constituie una din rezultatele majore, dar paradoxale, ale proceselor de secularizare derivate nemijlocit din abandonarea Tradiției Bisericii-Una.

Paradoxală, întrucât resurecția tendințelor și preocupărilor – naturale și în fond intrinseci naturii umane, purtătoarea a chipului lui Dumnezeu chiar dacă maculat în urma căderii – pentru identificarea de noi forme și modalități capabile să reaseze omul în legătura sa firească cu divinitatea, găsește, iată, „soluția” forțării aducerii în actualitate a unei instituții, consacrată în și de Biserică, dar supusă unor exigențe și condiții de fond, formă și conținut teologic a căror validare, în afara acesteia, se dovedește practic imposibilă.

De fapt, „profeția” modernă și rezultatele /finalitățile acesteia în plan doctrinar nu fac altceva decât să aprofundeze criza spirituală apriorică în care se manifestă, deturnând religiozitatea și manifestările acesteia spre căutări sterile și exprimări hederodoxe, fără suport biblic relevant și, în orice caz, discutabile din perspectiva comprehensibilității interne, imperativ necesară oricărui sistem de gândire ce își revendică sustenabilitatea și corența teologică.

Apariția, dezvoltarea și consolidarea denominațiunilor și grupărilor bazate pe activitatea „profeților” ne impun, fie și numai prin consecințele generate, să refleccăm, încă o dată, asupra neprețuitului tezaur pe care îl reprezintă Sf. Tradiție, gândirea patristică în general, așa cum s-au născut, îmbogățit și păstrat în Biserica noastră.

Sfinții Împărați Constantin și Elena, primii mari ctitori de biserici

Drd. Ștefan MĂRCULEȚ

Abstract:

Holy Emperors Constantine and Helena – the first great builder of Christian churches. Saint Emperor Constantine had changed the history of Christianity by giving it the liberty to manifest, to extend and to become the most important religion in Roman empire. His life and his religious policy have been studied for years and the Orthodox Church proclaimed him as saint, together with his mother, Helen. Amongst his accomplishments regarding Christianity we can take into account the churches build with his direct implication and help. In this paper we shall look more at these churches and the political and religious context at that time and we shall emphasize the transformation of roman society during Saint Constantine.

Keywords:

Sfântul Împărat Constantin, basilici, ctitorii, politica religioasă, scrisorile.

Introducere

Anul omagial închinat Sfinților Împărați Constantin și Elena a însemnat studierea și aprofundarea cercetării asupra vieții, activității și politicii religioase ale celor două mari personalități sfinte ale Bisericii. La 1700 de ani de la emiterea cunoscutului Edict de la Mediolan (313) prin care creștinismul devenea religie “licită”, teologii din Patriarhia Română au scos la iveală din nou izvoarele prin care aflăm lucruri legate de viața celor doi sfinți împărați. Descoperirea pe cer a monogramei lui Hristos, Edictul de la Mediolan, Sinodul I Ecumenic, botezul lui Constantin, legislația bisericească și viața liturgică din timpul domniei lui Constantin cel Mare sunt doar câteva dintre evenimentele și aspectele activității și vieții Sfinților Împărați Constantin și Elena, care au fost studiate, cercetate și prezentate la diferite întâlniri academice din 2013.

Studiul de față îți propune să aprofundeze mărturiile și izvoarele prin care aflăm lucruri importante despre ctitoriile principale pe care le-a avut Sfântul Împărat Constantin, dar și mama sa Elena, în timpul anilor de domnie. Vom vedea din aceste izvoare și din lucrări de specialitate că cei doi mari sfinți împărați au fost conștienți de misiunea încredințată lor de Dumnezeu pentru a răspândi și a face cunoscut creștinismul în Imperiul Roman prin ctitorirea de biserici. Locurile sfinte și orașele importante ale lumii din acea vreme au fost împodobite cu monumentale lăcașuri de cult creștine, iar întregul Imperiu asista la scoaterea în prim-plan a unei religii oprimată până atunci.

Se păstrează până astăzi detalii referitoare la bisericile construite de Constantin cel Mare, prin care ne dăm seama de măreția programului său de ctitorire a lăcașurilor de cult. Din acest motiv, Sfântul Împărat Constantin, alături de mama sa, Sfânta Elena trebuie considerați nu doar primii împărați creștini și cei care au deschis drumul creștinismului spre a deveni religia Imperiului, ci și mari misionari și ctitori de biserici. Instituții și edificii ale păgânismului au fost transformate sau înlocuite de biserici mărețe, încât lumea asista la încreștinarea Imperiului Roman. Iată de ce sprijinirea construirii de biserici este un aspect foarte important al activității Sfinților Împărați Constantin și Elena în Biserică. Fără lăcașuri de cult, creștinismul nu se putea dezvolta și nu-și putea exprima caracterul euharistic. Conștient de acest lucru, împăratul a dispus reîmproprietărirea comunităților creștine persecutate până atunci, repararea bisericilor afectate, transformarea spațiilor publice în biserici și zidirea de mărețe lăcașuri de închinare.

Studiul de față subliniază și rolul deosebit de marcant al ctitoririi de biserici. În ultimii ani, voci din societatea românească, sprijinite de mass-media, au criticat și continuă să se adreseze negativ vis-a-vis de programul de ctitorire de biserici în România. Dacă Împăratul Constantin a găsit de cuviință să acorde bani, timp și energie acestui aspect al misiunii creștine, care a adus efecte pozitive deosebite în societatea romană de atunci, iată că și după 17 secole zidirea de biserici rămâne o latură misionară aparte a Bisericii. Chiar dacă relațiile dintre Stat și Biserică sunt diferite acum, zidirea de biserici constituie o datorie pe care noi, ca și credincioși, fie că ocupăm sau nu funcții în aparatul de conducere a Statului, trebuie să o împlinim deplin conștienți că este o misiunea a Bisericii din care facem parte. Dacă o majoritate creștină a societății actuale din România nu are unde să-și manifeste credința în mod public, nu ar fi o nedreptate? Iată că ne folosim de modelul Sfântului Împărat Constantin, care a avut înțelepciunea de a vedea în creștinism credința viitorului, religia ce va fi îmbrățișată de majoritatea populației și din acest motiv ctitorirea de biserici era o necesitate. De altfel, vedem că și marii domnitori ai Țărilor Române au fost și ctitori de biserici, pentru că au conștientizat chemarea din parte lui Dumnezeu, Cel care i-a rânduit conducă-

tori. Putem spune că de la Costantin cel Mare și până astăzi, zidirea de biserici a fost și trebuie să rămână un program de căpătâi al oricărui conducător de stat.

Nu în cele din urmă, în aceste pagini oferim detalii și imagini cu cele mai alese ctitorii constantiniene, pentru a ne face o imagine asupra măreției acestor lăcașuri de cult, expresie a credinței și a vieții deosebite a celor doi sfinți împărați.

I. Scrisorile împăratului Constantin

Poate cele mai frumoase mărturii despre bisericile ctitorite de Sfântul Împărat Constantin cel Mare și familia sa și care nu se mai păstrează astăzi, sunt celebrele scrisori adresate unor ierarhi, prin care își exprimă dorința și sprijinul pentru înălțarea acestora. Împăratul nu ezită să-și exprime în aceste scrisori dorința mare a de a înălța lăcașuri de închinare, mai ales în locuri importante pentru creștinism, dar și implicarea directă prin detalii arhitecturale.

Teodoret de Cyr prezintă în *Istoria bisericească* câteva scrisori ale Sfântului Împărat Constantin cel Mare, dintre care două sunt adresate episcopului Eusebiu de Cezareea, respectiv Patriarhului Macarie al Ierusalimului. Aceste scrisori au ca subiect ctitorirea, refacerea sau renovarea unor lăcașuri de cult din Imperiu. În scrisoarea adresată "fratelui drag"-Eusebiu de Cezareea, împăratul constata cu durere în suflet că libertatea adusă creștinismului a găsit multe lăcașuri de cult fie prea mici, fie dărâmate, iar aceasta din cauza conducerii politice de până atunci. În scrisoare se observă atât atașamentul împăratului față de ierarh, dar și influența celui din urmă în Biserică: „Așadar, tu însuși, care conduci atâtea biserici, sau cunoști atâția episcopi, ce păstoresc prin alte locuri, sau preoți și diaconi, amintește-le ca să se străduiască prin construire de biserici, sau să repare pe cele ce există, ori să le facă mai mari, iar acolo unde nevoia cere, să se facă altele noi. Vei cere și tu însuși-și prin tine și ceilalți-cele de trebuință de la conducătorii Provinciilor și de la oficiul Prefecturii”¹. Înțelegem din aceste rânduri ale scrisorii adresate lui Eusebiu de Cezareea că împăratul a cerut autorităților din teritoriu să pună la dispoziție toate cele necesare acestui demers de a reface și de a construi lăcașuri de închinare pentru creștini. Așadar, demersul împăratului nu a fost unul semi-public sau chiar ascuns, ci a fost un program cât se poate de cunoscut și de implementat în Imperiu, prin autoritățile din locurile respective.

În cea de-a doua scrisoare a împăratului Constantin menționată mai sus, se observă evlavia acestuia față de locurile Sfintelor Patimi. Pentru că Sfântul Împărat Constantin cel Mare considera acest pământ un loc unic în lume, adresa

¹ TEODORET, EPISCOPUL CYRULUI, *Istoria bisericească*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 44., E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 59.

Patriarhului Macarie rugămintea ca biserica din Ierusalim să fie la fel de unică și neîntrecută în frumusețe de orice altă clădire a cetății. Mai mult decât atât, biserica de la Ierusalim trebuia să fie unică în lume prin frumusețe. “Se cuvine deci ca inteligența ta să rânduiască astfel și să aibă grijă de toate cele trebuitoare pentru ca această biserică să fie, nu numai mai măreață decât cele de pretutindeni, ci și celelalte clădiri să fie făcute așa fel ca toate cele mai frumoase din orice oraș să fie întrecute de această clădire”². Spre finalul scrisorii, împăratul își arată dispoziția de a sprijini construcția și mai ales împodobirea bisericii cu marmură, aur și toate podoabele necesare. Detaliile pe care le oferă împăratul sfânt în această scrisoare ne arată o implicare afectivă, personală și o grijă deosebită pentru acest proiect, un lucru nemaîntâlnit până atunci la un împărat roman.

De altfel, împăratul a scris multe alte scrisori episcopilor, lucru mărturisit de însuși Eusebiu de Cezareea în *Viața lui Constantin cel Mare*³. Scrisorile împăratului, ne spune Eusebiu de Cezareea, conțineau hotărârile luate de el în folosul Bisericii și multe dintre ele se adresau mulțimii de credincioși, cărora li se adresa ca unor frați. Scrisorile sunt atât de multe, spune Eusebiu, încât să le aduni ar lua mult timp⁴.

Despre ctitoria lui Constantin la Sfântul Mormânt, episcopul menționează în aceeași lucrare că ar fi fost îndemnat de Însuși Mântuitorul Hristos și de Duhul Sfânt să înalțe acolo un lăcaș mareț, mai ales că locul fusese acoperit de pământ și de un altar al zeiței Afrodită: „Mânat cum era de Duhul lui Dumnezeu, Constantin nu putea răbda să mai vadă pomenitul loc ajuns-din cauza uneltirii vrăjmașilor, sub maldărul acela de necurății-prada uitării și a ignoranței; și nesuferind el să se arate îngăduitor față de reaua-credință a pricinuitoarelor răutății, L-a chemat pe Dumnezeu într-ajutor și a dat poruncă să se curețe locul, încredințat că, prin purtarea sa de grijă, urma ca tocmai meleagurile acelea-care fuseseră atât de pângărite de vrăjmași-să se bucure pe viitor de arătări cu atât mai mari ale ajutorului Celui Prea Bun”⁵. După descoperirea Sfântului Mormânt de sub pământul așezat de necredincioși, Eusebiu relatează la rându-i scrisoarea adresată Patriarhului Macarie, iar textul este ușor diferit față de cel redat de Teodoret al Cyrului.

Eusebiu de Cezareea amintește și alte două lăcașuri de închinare ridicate la peștera Nașterii Domnului și pe muntele Înălțării la Cer, dar nu le descrie în același mod. Ceea ce menționează Eusebiu este că de zidirea acestor lăcașuri de cult s-a ocupat îndeaproape Sfânta Elena⁶.

² *Ibidem*, p. 61.

³ EUSEBIU de CEZAREEA, *Viața lui Constantin cel Mare*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, E.I.B.M.B.O.R., București, p. 136.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 136-137.

⁶ *Ibidem*, p. 143.

Un alt lăcaș de cult ctitorit de Sfântul Împărat Constantin cel Mare, amintit de Eusebiu de Cezarea este cel închinat Mântuitorului Iisus Hristos în „Capitala bitinică”, adică la Nicomidia, la fel de impunătoare și de frumos împodobită ca și cea din Ierusalim. Mai apoi, a ctitorit biserici în toate orașele mai însemnate ale provinciilor și una deosebit de frumoasă la Antiohia. După descoperirea stejarului din Mamvri, a poruncit Sfântul Împărat să se zidească o biserică și în acel loc binecuvântat, pentru care a trimis scrisori guvernatorilor din acele locuri⁷.

Așadar, împăratul sfânt s-a preocupat îndeaproape de această latură misionară a Bisericii creștine și aluat în propriile mâini frâiele acesteia. Vom vedea mai departe cât de complexă a fost lucrarea împăratului de ctitorire a lăcașurilor de cult creștine și cum a început să se transforme Imperiul Roman dintr-o lume a păgânismului, într-o mare familie creștină.

II. Basilicile au devenit lăcașuri de cult

Dorința împăratului de a înălța creștinismul deasupra oricărei alte religii a fost nespuse de mare. Chiar dacă Roma și alte orașe ale imperiului erau marcate de faimoase și mărețe temple păgâne, împăratul le desconsidera și era convins că nu se cade ca acestea să fie transformate în biserici, întrucât aceste spații erau întinate. Mai mult decât atât, transformarea forțată a lor în biserici ar fi atras ura poporului, în majoritate păgân⁸. Basilicile erau spații imperiale foarte spațioase, în interiorul cărora s-au putut amenaja generoase lăcașuri de cult creștine. La Roma, Constantin a găsit numeroase astfel de spații, pe care le-a transformat în biserici. Astfel, a finalizat lucrările de construcție ale basilicii începute de Maxențiu în 308, cunoscută ca *Basilica Nova* și așezată în partea de nord-est a Forului Roman. În această biserică a fost așezată o statuie de mari dimensiuni a împăratului Constantin cu o cruce în mână⁹.

Pentru a sluji cât mai bine rostului de lăcaș de cult creștin, basilica a fost transformată la interior și s-a reînviat o veche formă a acesteia. Astfel, spațiul era divizat de coloane în navă și altarul flancat, iar în unele cazuri exista și un etaj. Între vechile curți judiciare care ar fi servit ca și model se numără Basilica Julia și Basilica Ulpia din Roma, sau Basilica lui Sever din Africa de Nord¹⁰.

Transformarea basilicilor în lăcașuri de cult a însemnat un punct de cotitură în istoria creștinismului. Forme ale religiilor păgâne au fost transformate de creș-

⁷ *Ibidem*, p. 145.

⁸ Pr. prof. Nicolae CHIFĂR, “Ctitorii eclesiale constantiniene”, în *Telegraful Român*, anul 161, nr. 19-20, 15 mai 2013, p. 1.

⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ Jonathan BARDILL, *Constantine, divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press, p. 230-232.

tinism și li s-au dat un sens și o destinație creștine. De altfel, Biserica a considerat că nu trebuie abolite religiile naturale, pentru că acestea au urme ale revelației și că pot fi transformate prin Hristos. Creștinii au respins atât templul păgân, cât și cultul de la templul evreu și aceasta pentru că spațiul liturgic căpăta sensuri noi odată cu transformarea lui în biserică¹¹.

Nu doar basilicele au devenit lăcașuri de închinare pentru creștini, ci și faimoasele temple păgâne. Între acestea, sunt demne de amintit templul Afroditiei din Ancira, Pantheonul din Atena, templul lui Baal din Cavesus sau sinagoga din Tipasa, în Nordul Africii¹². Așadar, edificiile profane de până la Constantin aveau să devină spații liturgice, iar vechiul cult al zeilor avea să fie înlocuit de slujbele creștinilor. Nu este greu să ne imaginăm cât de șocant a fost pentru populația Imperiului din acea vreme și pentru apropiații curții imperiale acest demers al împăratului. Probabil că mulți n-au înțeles la acel moment puterea pe care o are creștinismul de a deveni o religie dominantă și nici înțelepciunea împăratului Constantin de a se supune chemării divine de a fi cel care deschide calea libertății pentru creștini.

Constantin cel Mare a zidit la Roma în perioada 313-318 biserica din Lateran, situată lângă palatul din Lateran ce avea să devină reședința papei Silvestru. Acest locaș de cult a fost rectitorit în secolul al XVII-lea, dar păstrează anumite elemente originale, cum ar fi coloanele din marmură verzuie. Această biserică era de o frumusețe deosebită, împodobită cu metale prețioase, iar planul ei cruciform a fost luat mai apoi ca model și în alte locuri¹³.

Pe locul unde au murit martirii la Roma, împăratul a ctitorit mai multe biserici, numite și *martyria*. Însă cea mai însemnată biserică zidită de Constantin la Roma este cea a Sfântului Petru, reconstruită în secolul al XVI-lea. Această biserică a fost cel mai mare lăcaș de cult zidit la Roma de împărat, pe locul unde a fost înmormântat Sfântul Apostol Petru, strămutând un cimitir.

La mormântul Sfântului Apostol Pavel, a fost zidită o capelă, iar mai târziu, împăratul Teodosie cel Mare a început a ridica aici o biserică. Actuala biserică a Sfântului Pavel de la Roma a fost ridicată mult mai târziu, dar după modelul basilicilor constantiniene.

Tot la Roma, Constantin cel Mare a ridicat în perioada 313-320 Basilica Sfântului Mucenic Sebastian, care a adăpostit un timp moaștele Sfinților Apos-

¹¹ Pr. prof. dr. Emanoil BĂBUȘ, "Creștinismul în contextul politicii religioase constantiniene dintre anii 324-337", în vol. *Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și susținători ai Bisericii*, Ed. Cuvântul Vieții, 2013, București, p. 42-44.

¹² Cf. Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 289, apud Pr. prof. dr. Nicolae NECULA, "Dezvoltarea vieții liturgice în timpul Sfinților Împărați Constantin și Elena" în vol. *Sfinții Împărați Constantin și Elena...*, p. 168.

¹³ Pr. prof. N. CHIFĂR, *op. cit.*, p. 10.

toli Petru și Pavel. De mici dimensiuni, biserica avea forma de U. Pe via Labicana, s-a zidit Biserica Sfinților Mucenici Marcel și Petru, care adăpostea un mausoleu imperial unde a fost înmormântată Sfânta Elena. Dintre acestea, doar mausoleul se păstrează și astăzi, iar biserica a fost rezidită.

Între 326 și 335, împăratul a zidit la Roma Biserica Sfântului Mucenic Laurențiu, iar la solicitarea fiicei sale Constantina, a ridicat în 335 Biserica Sfintei Mucenițe Agnes, cu un mausoleu ridicat de Constantina și mătușa ei Constanția.

Sfânta Elena a amenajat o capelă în palatul imperial Sessorianus, unde a așezat părțile din lemnul Sfintei Cruci. Ca și alte biserici constantiniene, a fost refăcut mai târziu¹⁴. De altfel, nu doar Sfânta Împărăteasă Elena a fost angrenată în acest amplu proiect al împăratului de a ctitori biserici sau de a reamenaja spații publice în lăcașuri de închinare pentru creștini. Alături de Elena, de ajutor i-au fost împăratului sfânt și soția sa Justa, sora sa Anastasia și fiica sa Constantina¹⁵. Așadar, programul de ctitorire a început din capitala Imperiului de la acea vreme, Roma devenind treptat o capitală creștină. Lucrurile aveau să continue și după mutarea capitalei imperiale.

La Constantinopol, împăratul a oferit un model pentru întregul Ev Mediu, în care biserica este centrul vieții religioase a cetății, este inima orașului. Bisericele au devenit moduri de propovăduire a creștinismului, iar cultul public răspundea tuturor nevoilor din cetate. Prezența vieții liturgice în cetate, cult care mai înainte era ținut în ascuns, a transformat cetatea și a fost caracterizată ca o "sfințire a timpului"¹⁶.

La Constantinopol, împăratul a orânduit cetatea după convingerile sale creștine, iar ridicarea unor biserici a fost un lucru de la sine înțeles. Aici, a zidit Biserica Sfânta Irina, ca mulțumire pentru victoriile sale și pentru pacea adusă de Dumnezeu peste Imperiu¹⁷. În 326, împăratul Constantin cel Mare a început zidirea Bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, proiectată de Eustathios după modelul basilicilor din Roma. A fost finalizată în 360 de Constanțiu al II-lea și reconstruită în urma unui incendiu de Teodosie al II-lea. A fost distrusă în totalitate în 532 în timpul răscoalei din Nika, iar mai apoi Justinian I a ridicat actuala bazilică transformată în moschee în 1453¹⁸.

Zidirea de biserici sau transformarea basilicilor în lăcașuri de cult creștine nu a însemnat, însă, abolirea păgânismului. Sfântul Împărat Constantin cel Mare

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pr. Ioan RĂMUREANU, Pr. Milan ȘESAN, Pr. Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I (1-1054), E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 151, apud Pr. prof. dr. Nicolae NECULA, *op. cit.*, p. 170.

¹⁶ Pr. prof. dr. E. BĂBUȘ, *op. cit.*, p. 44.

¹⁷ Jonathan BARDILL, *op. cit.*, p. 253.

¹⁸ Pr. prof. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 10.

a tolerat manifestările păgâne, dar prin câteva măsuri îl restricționează mult. Astfel, cultul împăratului și-a pierdut simbolistica religioasă și a fost în timpul său mia mult o expresie a unității Imperiului Roman. Împăratul a interzis cultul public al său în templele publice, din care dispar statuile și sacrificiile¹⁹

III. Biserica Sfântului Mormânt

După victoria împăratului Constantin cel Mare de la Chrysopolis din 335, a urmat o adevărată politică de zidire de biserici, prin care Locurile Sfinte să fie transformate în adevărate locuri de pelerinaj pentru creștini. În programul său de zidire de biserici în Ierusalim și împrejurimi, Constantin cel Mare a fost sprijini îndeaproape de Sfânta Elena și Eutropia. Această acțiune amplă de ctitorire a fost numită în general “Constantiniana”, „Mar Konstantin” sau chiar “Sfântul Constantin”²⁰.

Biserica Sfântului Mormânt este descrisă de Eusebiu de Cezareea ca fiind nemaintâlnit de frumoasă, foarte lungă și înaltă, cu marmură în diferite culori la interior și cu piatră lustruită, strălucitoare la exterior. Așezată în fața peșterii, care fusese și ea înfrumusețată și împodobită, biserica avea acoperișul plumbuit împotriva intemperiilor, iar interiorul era din lemn sculptat și aurit. Eusebiu continuă descrierea interiorului cu toate coloanele și intrările, toate fiind făcute spre slava lui Dumnezeu²¹. Pentru frumusețea textului și pentru detaliile oferite de autor, redăm în totalitate paragrafele ce descriu frumoasa biserică a Sfântului Mormânt, zidită de Împăratul Constantin:

„Mai întâi-și ca lucru de căpetenie a întregii lucrări-Constantin s-a îngrijit de înfrumusețarea sfintei peșteri: mormântul însuși era purtătorul a nenumărate amintiri nemuritoare, fiind el dovada biruinței avute de marele nostru Mântuitor împotriva morții; era chiar acel venerat mormânt în dreptul căruia îngerul, străfulgerând de lumină, a dat tuturor de știre buna vesteire a Învierii adevărate de Mântuitorul Însuși.

¹⁹ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Ed. Trinitas, Iași, 1999, p. 72. Legat de poziția împăratului în mijlocul unui Imperiu păgân, trebuie menționat faptul că el și-a păstrat titlul de “Pontifex Maximus”, care îi asigura o autoritate în fața supușilor. Între “greșelile” împăratului Constantin cel Mare se numără și amestecarea în treburile Bisericii în care nu avea competență. Acest lucru a deschis calea influenței prea mari a împăraților bizantini în Biserică. Apoi, libertatea adusă de Edictul de la Mediolan din 313 a însemnat și pătrunderea în Biserică a unor oameni fără fundamente morale și de credință prea mari, ceea ce a dus la scăderea moralității în creștinism. Totodată, acest lucru a însemnat și dezvoltarea monahismului. (*Ibidem*, p. 73-74)

²⁰ A. LINDER, „Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myths of Constantine the Great”, în *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 45, fasc. 4, Bruxelles, 1976, p. 1024.

²¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *op. cit.*, p. 141.

Deci spre aceasta- ca spre tot ce putea fi mai de seamă- s-a îndreptat înainte de toate râvna împăratului, împodobind locul cu coloane lucrate ales și cu alte lucrări de toată frumuseța și făcând ca mărita peșteră să arate neasemuit de mândră întru mulțimea podoabelor ei.

Apoi s-a mai îngrijit ca o mare întindere de pământ aflată acolo sub cerul liber să fie acoperită cu piatră lustruită și pe trei laturi înconjurată cu de un impunător peristil. Biserica însăși se afla în fața peșterii, de cealaltă parte, adică spre Răsărit: era o construcție cu totul neobișnuită, nespus de înaltă, foarte lungă și foarte lată, pe dinăuntru acoperită în întregime cu plăci de marmură felurit colorată; pe dinafară, zidurile-făcute din piatră lustruită, pretutindeni desăvârșit îmbinată-sclipeau în neasemuita lor frumusețe, întru nimic mai prejos decât marmura. Sus, acoperișul era pe dinafară acoperit cu plumb (ca un scut împotriva ploilor de iarnă), iar pe dinăuntru se înfățișa ca o suprafață sculptată și căptușită cu lemn: un ocean de motive care se înlănțuiau dominând întregul interior al lăcașului, pretutindeni poleit cu aur strălucitor și răsfângând din tot locul o revărsare de lumină.

De-o parte și de cealaltă, zidul se prelungea în câte două porticuri cu coloane suprapuse, lungi cât ținea biserica și cu coamele aurite: cele aflate în imediata apropiere a fațadei se sprijineau pe stâlpi masivi, iar cele dinăuntru lor se sprijineau pe niște zidării de formă cubică, foarte bogat ornamentate pe dianfară. Trei porți foarte îngrijit croite chiar în latura de răsărit a clădirii se deschideau mulțimilor ce șiroiau într-acolo.

În fața lor se afla partea de căptenei a întregii lucrări: o absidă dominând lăcașul, încununată de un brâu alcătuit din douăsprezece coloane (după numărul Apostolilor Mântuitorului), având capitellurile ornate cu vase mari de argint-un dar minunat adus de împăratul însuși Dumnezeuului Său.

De acolo, înaintând spre intrările din fața bisericii, se deschidea un al doilea atrium, care avea de amândouă părțile exedre precedate de un spațiu descoperit și de câte o coloană, cărora le urmau trecerile spre curte. Următoare acestora-și chiar în mijlocul piațetei-se afla intrarea principală, lucrată foarte frumos și prilejuind lumii de afară o priveliște copleșitoare a celor aflate dincoace de ea”²².

Centrul ansamblului era o bazilică descrisă de Eusebiu de Cezareea ca fiind circulară. Cercetătorii s-au contrazis și au dezătut intens această problemă a formei avute de basilica de la Sfântul Mormânt. Întrebarea mare pe care au ridicat-o

²² EUSEBIU de CEZAREEA, *op. cit.*, p. 140-141.

cercetătorii a fost dacă Eusebius a descris coloane care susțineau construcția, sau dacă exista de fapt un fel de baldachin. Vechile reprezentări ale ansamblului arătau că din Sfântul Mormânt ieșea un mic monument numit “Edicule”. Mai târziu, după 350, cel mai probabil la 387, mormântul și “Edicule” au fost cuprinse într-o rotondă a Învierii²³.

Sfântul Împărat Constantin cel Mare și-a exprimat dorința de a zidi Biserica Sfântului Mormânt încă de la Sinodul I Ecumenic din 325, când s-a întâlnit cu Patriarhul Macarie al Ierusalimului. Împăratul și-a exprimat îngrijorarea față de Locurile Sfinte, despre care a aflat de la patriarh că mormântul Mântuitorului Iisus Hristos nu este accesibil creștinilor și că aceștia se adună pentru rugăciunea în alte locuri cu semnificații duhovnicești²⁴.

Zidirea Bisericii Sfântului Mormânt a fost de Sfântul Constantin a venit ca urmare a nașterii pelerinajelor la Locurile Sfinte, ca o formă de manifestare a credinței creștine. Sfânta Elena este cea care a făcut un celebru pelerinaj pentru a descoperi Sfântul Mormânt, iar aici avea să se înalțe din porunca împăratului o biserică măreață, reparând într-un fel greșeala împăratului Adrian care a profanat Sfântul Mormânt. Pe lângă Biserica Învierii, complexul cuprindea *Rotonda Învierii*, adică o biserică circulară în care era cuprins Sfântul Mormânt și *Golgota*, pe o stâncă aflată în apropiere, la aproximativ 40 de metri la est²⁵.

Ansamblul Sfântului Mormânt a fost realizat de Sfântul Constantin pe locul unde împăratul Adrian realizase cu ani în urmă templele închinat lui Venus și Jupiter. Aceste edificii au fost complet distruse la porunca lui Constantin pentru a lăsa loc bisericii. Același lucru s-a produs și în alte locuri sfinte, cum ar fi pe locul unde s-a născut Mântuitorul Iisus Hristos și s-a zidit Biserica Nașterii Domnului, pe locul unui sanctuar al lui Adonis. De asemenea, un sanctuar păgân existent pe locul teofaniei de la Mamvri, a fost dărâmat și pe locul lui s-a zidit o biserică²⁶.

Concluzii

Ctitoriile Sfântului Împărat Constantin cel Mare, realizate împreună cu mama sa Elena și alți membri ai familiei sale ne demonstrează devotamentul și credința acestora. Unice prin frumusețe și măreție bisericile constantiniene au fost secole de-a rândul stindardele creștinismului într-o lume majoritar păgână. Bisericile au înlocuit templele păgâne și au înălțat creștinismul în rândul religiilor

²³ J. BARDILL, *op. cit.*, p. 255.

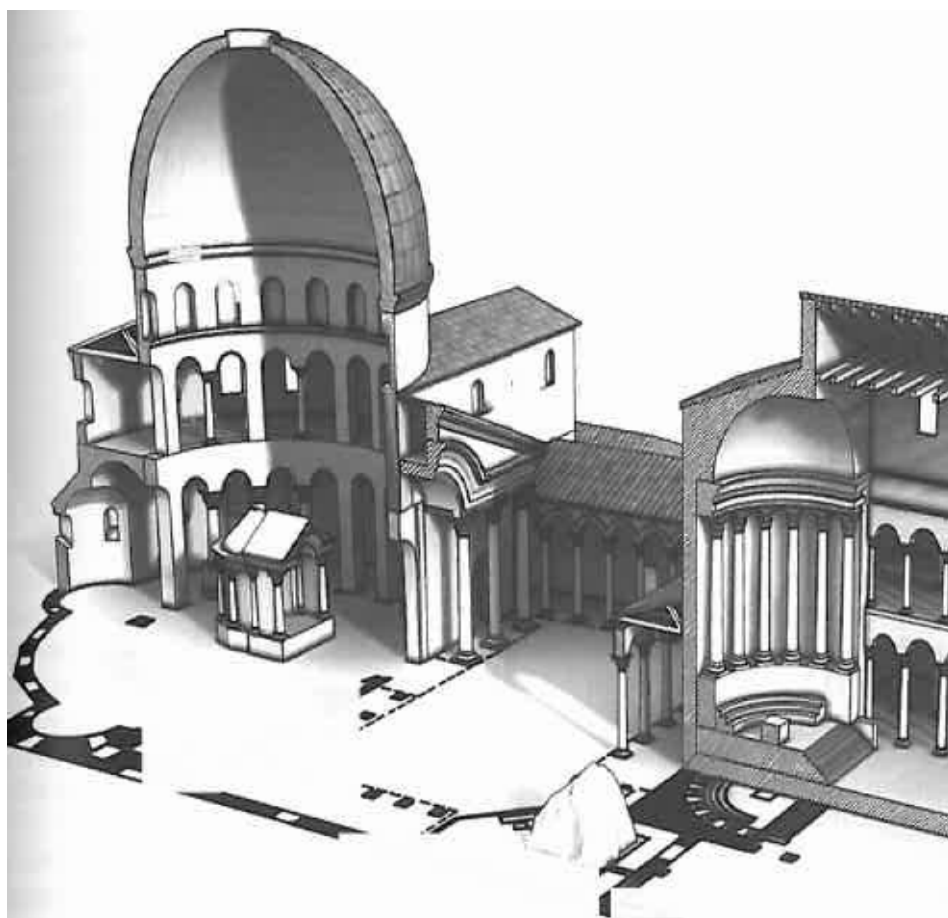
²⁴ Pr. prof. dr. E. BĂBUȘ, *op. cit.*, p. 46.

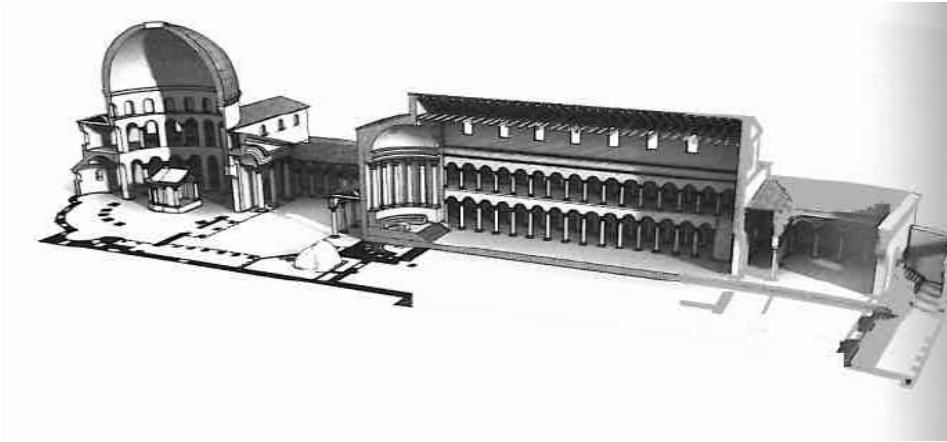
²⁵ Pr. Dr. Cristian MUNTEAN, “Constantin cel Mare și Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim”, în *Telegraful Român*, anul 161, nr. 29-32, 1-15 august 2013, p. 5

²⁶ A. LINDER, *op. cit.*, p. 1025.

lumii. Descoperirea Locurilor Sfinte și zidirea ansamblului constantinian a fost o realizare unică a Sfinților Împărați Constantin și Elena. Locurile Sfinte au fost scoase de sub edificiile păgâne și redată spre închinare și cinstire credincioșilor din Ierusalim și întreaga lume. Curajul și credința celor doi mari împărați au insuflat și conducătorii Imperiului Roman de mai târziu și domnitorii creștini din următoarele secole. Ctitorirea de biserici a rămas ca un mandat al celor ce au primit pe pământ puterea de a stăpâni popoare.

Modelul Sfinților Împărați Constantin și Elena este câte se poate de actual și în zilele noastre. Mai mult ca oricând, relația dintre Biserică și Stat este intens dezbătută și analizată. Poate că o întoarcere în timp și o privire atentă la politica religioasă a Sfântului Împărat Constantin cel Mare ar aduce clarificări celor ce contestă rolul și importanța Bisericii în societate.





Rotonda Anastasis și basilica Sfântului Mormânt din Ierusalim
– detaliu și vedere generală –

(reconstrucție 3D după Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press, 2012)

**Iubirea între două lumi: lumea greco-romană
și creștinismul primar. O introducere
– studiu comparat –**

Pr. Drd. Cătălin CRIȘAN

Abstract:

Love between two worlds: the world of Greco-Roman and early Christianity. An introduction - A comparative study. The following study presents some of the theoretical and practical “answers” to questions about love set forth from early reflections in Greco-Roman culture to the Christianity. In relation to “love” the Greeks not only had a word, but they had many words (the Greek vocabulary for “love” includes the nouns storge, epithymia, philia, eros and agape, and their respective verb forms). Some authors described the Greco-Roman context for Christianity as “a world without love”. The point, however, was not that pre-Christian Greeks and Romans had no inkling of love but that their understanding of love did not envision love beyond one’s own circle or status for the well being of others; the chief principle of action was always one’s own benefit. Conversely, the expansion of Christianity in the early centuries to its faith being active in love; the Christians not only had a new vocabulary of love, they lived it. The new language on the lips of Christians was the language of love. But it was more than a language, it was a thing of power and action. “See”, they (pagans) say, “how they love one another” [Tertullian]. Church’s care for the needy, for foundlings, widows, the poor was new and striking affirmation of a common humanity shared by all, rich and poor, in the traditionally hierarchic context of late antique society.

Keywords:

Greco-Roman culture, Christian charity, eros, agape, benefit, philanthropia

Moto: „Fecerunt civitates duos amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero, amor Deusque ad con-

temptum sui” [Două iubiri au zidit două cetăți: iubirea de sine până la disprețul de Dumnezeu a zămislit cetatea pământeană, iubirea de Dumnezeu până la disprețul de sine a zămislit cetatea cerească] – FERICITUL AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIV, 28.

Introducere

Referitor la iubire, se spune că „grecii au un cuvânt pentru ea”. Bineînțeles că acesta este un clișeu mai vechi. Limbajul și terminologia vremii ne arată în schimb că, într-adevăr, în raport cu dragostea, grecii au nu doar unul, ci mai multe cuvinte (vocabularul grec pentru dragoste include substantive ca „storge”, „epithymia”, „philia”, „eros” și „agape” precum și formele lor verbale). Această ramificație a limbajului despre iubire este și motivul pentru care multe aspecte ale culturii occidentale și înseși înțelegerea și viziunea noastră asupra dragostei au fost influențate de contribuția gândirii grecești, fapt care subliniază încă o dată că istoria limbajului iubirii este strâns legată de istoria ideilor. Problema căreia dorim însă să-i găsim o soluție este următoarea: dacă lumea antică a avut mai multe cuvinte despre dragoste, a avut însă și fapte de iubire? Oare nu cumva remarca lui Platon din Phaidro – conform căreia „a grăi frumos iubirea e mai mult decât a iubi” – este demnă de un crud adevăr?

În lucrarea sa magistrală de trei volume dedicată studiului istoriei iubirii [carității] creștine¹, Gerhard Uhlhorn (1826-1901) a descris contextul greco-roman în care a apărut creștinismul ca „o lume fără dragoste”. Uhlhorn a fost motivat să efectueze studiul său în urma unei conversații cu Theodor Fliedner (1800-1864), „tatăl” mișcării diaconiei moderne și un lider în dezvoltarea bunăstării sociale, care i-a cerut să alcătuiască istoria iubirii [carității] creștine în scopul de a trezi și de a amplifica lucrarea caritabilă (a iubirii) într-o lume contemporană aflată în contextul dezastrelor sociale ale revoluției industriale. Având în vedere intenția de a prezenta istoria iubirii creștine, judecata lui Uhlhorn asupra lumii greco-romane poate apărea dură și suspectă. Punctul de vedere, cu toate acestea, nu a fost acela că grecii și romanii precreștini nu ar fi avut nicio idee despre dragoste, ci că înțelegerea lor asupra iubirii era aceea că ei nu promovau iubirea pentru binele altora și nici dincolo de cercul strâmt al intereselor proprii. În studiul de față vom încerca să facem o radiografie comparativă a status-ului iubirii în lumea greco-romană prin juxtapunere sa cu noutatea pe care o aduce creștinismul în domeniul iubirii urmând ca în final să tragem concluziile care se impun.

¹ Gerhard UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, 3 vol., apărută la Stuttgart 1882-1890; ediția a doua 1896 (republicată în 1959).

1. „O lume fără dragoste?” (lumea greco-romană și iubirea înțeleasă ca beneficiu propriu)

Civilizația greacă și romană a manifestat o atitudine de desconsiderare generală pentru „urgisiții” societății - pentru femei, cei slabi și marginalizați. Drama-turgul roman Plaut (c.254-184 î. Hr) scria în acest sens: „Lupus est homo homini, non homo, quomqualis sit non novit”². Ajutorarea săracilor a fost văzută ca inutilă, deoarece nu-i putea ridica la nivelul bogaților și să le acorde, prin urmare, fericirea. Într-adevăr, s-a spus că asistența săracilor nu este doar o risipă de efort și timp, dar nu este nici în favoarea săracilor cărorale este doar prelungită viața lor mizerabilă. Plaut sublinia iarăși că „Ce este dat la săraci se pierde” sau „Merită răul unui cerșetor cel ce-i dă acestuia mâncare și băutură. Pentru că ceea ce este dat este pierdut, și viața de cerșetor este prelungită în mizeria lui”³. Chiar și statul ideal al lui Platon, conform Republicii nu are nici o camera pentru cei săraci; cerșetorii vor fi expulzați. În cazul în care un lucrător este bolnav, nu există nici o obligație să fie ajut în cazul în care acesta nu mai poate funcționa - el este o pierdere pentru stat și viața lui nu are nici o valoare⁴.

Cu toate acestea statul roman s-a străduit totuși să insufle un simț al responsabilității civice și al stabilității sociale prin contribuții/donații oferite de cei bogați. Supremația împăratului și bunăstarea clasei superioare a depins cel puțin într-o anumită măsură de loialitatea populației, și deoarece loialitatea în parte cel puțin era oferită datorită beneficiilor primite sau promise. Nobilii, conducătorii și sacerdoții au dat, pentru a oferi sprijin pentru construirea clădirilor, instituirea sărbătorilor, cereale (de pomană) și divertisment/spectacol (panem et circenses⁵). Așteptarea binefacerii a fost susținută de promisiunea de onoare.

² TITUS MACCIUS PLAUT, *Asinaria*, II.iv, 495, în <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml>. Cunoscută mai ales sub forma „*homohomini lupus*” – cu alte cuvinte dacă nu știi pe cineva, nu poți avea încredere în acea persoană ca să acționeze cu umanitatea; s-ar putea întâmpla ca acea persoană să se dovedească a fi un lup –, celebra zicală a fost folosită de Thomas Hobbes în tratatul său, *De Cive*. Considerat părintele teatrului roman preclasic, Plaut este și cel mai semnificativ autor al începuturilor literaturii latine. Opera sa numără 21 de comedii, incluse în „*Corpus Plautinum*”.

³ Cf. Carter LINDBERG, *Love: a brief history through Western Christianity*, Blachwell Publishing, 2008, p. 37. Această idee a lui Plaut conform căreia „Cel ce ajută pe un sărac pierde ceea ce dă și în plus susține mizeria nenorocitului prelungindu-i viața”, o găsim sub altă formă și la Quintilian, om bogat și învățat, care își exprimă disprețul față de săraci când întreabă: „Poate cineva să se degradeze până într-atât încât să nu-i fie scârbă de un sărac?...”

⁴ PLATON, *Republica*, 421a; 434a. Aici Platon își dezvăluie locul pentru categoriile inferioare de cetățeni.

⁵ Cf. JUVENAL, *Satire* 10, 77–81: „[...] iam pridem, ex quo suffragianulli / uendimus, effudit curas; nam quid ab atolim / imperium, faszcs, legiones, omnia, nunc se / continet at que duas tantum res anxius optat, / panem et circenses. [...]”.

Dacă cineva nu dădea atunci când era de așteptat, consecința era infamia, adică rușinea și dezonoarea. Faima [fama], pe de altă parte, era reputația publică favorabilă, chiar și slava, de vreme ce persoana nobilă s-a străduit pentru aceasta și scopul ei a fost atins prin faptul că a oferit un dar atât de important pentru cultura antică. De aceea nu este de mirare, în aceste condiții, că motivul fundamental al filantropiei era *philotimia*, iubirea de recunoaștere publică⁶, sinonimă în variantă creștină cu slava deșartă.

În timp ce onoarea este o motivație evidentă pentru „filantropia” celor bogați, există puține dovezi de milă sau compasiune pentru săraci în cultura antică. În lumea greco-romană cineva dă în scopul de a obține⁷. Astfel *eudemonismul* este perspectiva care definește viața etică în ceea ce privește fericirea sau bunăstarea personală.

Această viziune reiese și din filosofie. În *Banchetul* lui Platon, *eudemonismul* este ascensiunea iubirii-conducătoare/educatoare către bine și nemurire. Dar chiar și cu *eudemonismul* rafinat a lui Platon, în spatele beneficiului unei astfel de iubiri este întotdeauna propriul beneficiu⁸. *Erosul* – tema de bază a filosofiei platonice – se caracterizează printr-o continuă dorință, ce nu poate fi împlinită de ceva din lumea aceasta, ci se înalță către universul ideilor, fiind nostalgia unei lumi demult pierdute⁹. „În concepția platonice, *erosul* este acela care tulbură liniștea celui nedesăvârșit, împintenându-l să-și încordeze puterile și să acționeze în sensul împlinirii, al desăvârșirii, al apropierii de divinitate. Trebuie să adăugăm, însă, că mijlocirea *erosului* se exercită doar între om și Dumnezeu nu și între Dumnezeu și om. Când Platon vorbește despre *eros* ca despre ceva divin, nu vrea să spună decât că *erosul* are însușirea de a-i uni pe oameni cu zeii [...]. În acest înțeles, *erosul* se vedește a fi o formă a fugii de lume. Lucrurile de aici, neavând nici o valoare a lor proprie, n-au cum să te rețină”¹⁰. Frumusețea pe care ele o au este una de împrumut și care nu are alt rost decât acela de a-ți aminti de adevărata frumusețe de dincolo, singura către care omul trebuie să tindă. Procesul acesta de

⁶ Cf. Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 37.

⁷ *Ibidem*, p. 38. Îndemnul Evangheliei este exact invers: „Și dacă dați cu împrumut celor de la care nădăjduiți să luați înapoi, ce mulțumire aveți? Că și păcătoșii le dau cu împrumut păcătoșilor, ca să primească înapoi întocmai. Ci iubiți pe vrăjmașii voștri și faceți bine și dați cu împrumut nimic nădăjduind și răspлата voastră va fi multă și veți fi fiii Celui-Preatănit; că El este bun cu cei nemulțumitori și răi. Împrumutați fără a aștepta ceva înapoi; oare nu așa fac și păgânii” [Lc 6, 34-35].

⁸ *Ibidem*.

⁹ Marius-Mihai ILCA, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor Bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Ed. Emia, Deva, 2009, p. 40. Caracteristicile acestei iubiri sunt, după Platon: „conștiința unei lipse actuale, fără de care iubirea n-ar putea fi trezită și acțiunea de înlăturare a acestei lipse, printr-o ridicare către realitățile valoroase” (cf. Dumitru BELU, *Despre iubire*, Ed. Omniscope, Craiova, 1997, p. 54).

¹⁰ Marius-Mihai ILCA, *op. cit.*, p. 40.

înălțare către frumusețea ideală sau – ceea ce este tot una – procesul de mântuire a omului – începe de la contemplarea unui chip frumos, trece apoi la contemplarea tuturor formelor frumoase; de aici, la frumusețea legilor și instituțiilor omenirii, la frumusețea științelor, pentru ca să se oprească la contemplarea ideii frumuseții, la contemplarea frumosului absolut. La sfârșitul dialogului *Phaedrus*, rugăciunea pe care Socrate o face zeului Pan este o rugăciune de aspirație individuală: „Dă-mi să fiu frumos...” (279c). Altfel spus, deși neclar, reiese că dragostea [eros-ul] nu caută alte persoane ca atare, ci mai mult o calitate sau un standard de excelență pentru sine¹¹.

Prin urmare, după natura sa, *erosul* este o iubire egocentrică. Întregul proces de înălțare pleacă și are neconținut în vedere soarta eului individual, interesului eului propriu¹². „Iubirea [*Erosul*], așadar, este în primul rând pentru Platon dragostea de sine”¹³.

Așa cum a dezvoltat și Aristotel, în spatele prieteniei și bunăvoinței generoase stă comportamentul cuviincios demn de o persoană nobilă, mai precis, „se pare că cea mai mare nevoie de prieteni o au chiar oamenii bogați și cei investiți cu autoritatea celor mai înalte magistraturi”¹⁴. Dacă *eros* înseamnă iubirea orientată către lumea de sus a valorilor ideale (a adevărului, binelui, frumosului...), *philia* este afecțiunea firească, binevoitoare dintre oameni. Dar și aici este o problemă. Aristotel distinge un întreit aspect în această iubire prietenească: o iubire întemeiată pe virtute, alta întemeiată pe utilitate și alta pe plăcere¹⁵. Iubirea întemeiată pe utilitate nu este orientată asupra unei persoane pentru ea însăși, ci numai pentru foloasele pe care le poate avea de la dânsa. Tot așa este și cu afecțiunea întemeiată pe plăcere. Nici aceasta nu afirmă și nu voiește persoana cealaltă pentru valoarea ei proprie, ci numai pentru plăcerile pe care i le poate prilejui. „De unde urmează că cei ce iubesc în vederea folosului, iubesc pentru binele pe care-l pot obține; și cei care iubesc în vederea plăcerii, iubesc pentru agrementul ce și-l pot procura. Amicul le este drag nu pentru calitățile lui personale, ci pentru folosul sau agrementul pe care legăturile cu el li-l procură”¹⁶. Cea de-a treia, iubirea în-

¹¹ Robert E. WAGONER, *The meanings of love: an introduction to philosophy of love*, 1997, Praeger Publishers, Westport, p. 26. „Că dragostea este o chestiune de *auto-interes* pare evident: ce caută iubirea este [un] *bun pentru sine*” (*Ibidem*, p. 20).

¹² Dumitru BELU, *op. cit.*, p. 55-56. În final concluzionează: „Înălțarea către lumea ideilor nu implică pe partea eului o dispoziție de preferire a acelei lumi pentru ea însăși și nu implică o dispoziție de devotament total dezinteresat către aceea, ci o *tendință de salvare a sinelui propriu*”.

¹³ L.A. KOSMAN, „Platonic Love”, în *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W. H. Werkmeister (Assen, Amsterdam: Van Gorcum 1976), p. 60.

¹⁴ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1155 a 5-6.

¹⁵ *Ibidem*, VIII, 2, 1155 b 18-19.

¹⁶ După Stagirit, ambele iubiri, „atât iubirea întemeiată pe interes, cât și cea întemeiată pe plăcere sunt, de obicei, rezultatul întâmplării, ele avându-și izvorul nu în calitățile proprii ale

temeiată pe virtute, însă, este perfectă și, prin urmare, singura capabilă să dureze mai mult. Dar și aici apar fisuri. Într-o astfel de iubire, fiecare dintre cei doi îl voiește pe celălalt și se comportă binevoitor față de el din pricina virtuților cu care este înzestrat. O astfel de iubire durează atâta timp cât fiecare partener rămâne pe calea virtuții. De aceea, o asemenea iubire nu-și poate dobândi întreaga ei perfecțiune „decât cu ajutorul timpului și al altor condiții care-i pot da naștere, cu ajutorul calităților asemănătoare care trebuie să se găsească în fiecare dintre cei doi prieteni”¹⁷. Prin urmare, o iubire dintre un om virtuos și unul nevirtuos, este imposibilă la Aristotel. „Nu trebuie să iubești un om rău – scrie el – deoarece trebuie să te păzești de a încerca o înclinație egal de pervertită și de a deveni asemenea un om fără valoare și vrednic de disprețuit”; iubirea față de un om rău te face „și pe tine însuși rău, iar dacă este vorba de făcut un bine cuiva, apoi nu trebuie să-l faci unui om rău, ci, cu preferință, oamenilor de bine”¹⁸.

Prin urmare, „oricât ar vrea Aristotel să distanțeze iubirea aceasta binevoitoare, prietenească, de iubirea interesată, el nu izbutește deplin. Din expunerile sale rezultă că, în ultimă analiză, și iubirea aceasta se bazează pe un interes egoist, pe iubirea de sine. Dacă ești bogat – argumentează Stagiritul – ai nevoie de prieteni cărora să le faci bine, ca să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogățiilor tale și dacă nu-i nimeni care să te laude pentru generozitatea ta. Deosebit de aceasta, prietenii îți mai sunt trebuitori și pentru a-ți asigura, în mai largă măsură, bunurile pe care le ai. Amicii nu se gândesc să te deposedeze de bogățiile adunate, pe câtă vreme ceilalți...”¹⁹.

Din toate acestea se poate vedea, cum, după Aristotel, iubirea, chiar și aceea întemeiată pe virtute, are valoare în măsura în care contribuie, nu atât la fericirea celuilalt, cât mai cu seamă la fericirea proprie: iubirea din bunăvoință pentru cel pe care-l iubim pentru el însuși trebuie să întâlnească iubirea din bunăvoință a acestuia pentru cel care-l iubește [deci presupune reciprocitatea]²⁰. Prietenul e

persoanelor, iubite, ci în avantajele și plăcerile pe care acestea le pot oferi. În consecință, ele nu pot fi decât schimbătoare, după cum schimbătoare sunt și foloasele și plăcerile pe care ți le poate oferi altul. Când persoana sau persoanele care-ți satisfac interesele și plăcerile au ajuns în situația de a nu te mai putea feri cu așa ceva, atunci s-a sfârșit și cu iubirea ta față de dansele” (cf. Dumitru BELU, *op. cit.*, p. 56-57).

¹⁷ Așadar, după concepția lui Aristotel, iubirea binevoitoare nu poate ființa decât între două persoane, care ș-au asigurat, în prealabil, una de calitățile, celelalte. „Mai înainte de a se accepta una pe cealaltă, mai înainte de a se lega cu o iubire reciprocă, trebuie ca fiecare să se fi asigurat de calitățile vrednice de iubire ale celuilalt, trebuie să-și fi putut câștiga încredere în ele” (*Ibidem*, p. 57).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, 57-58.

²⁰ ARISTOTEL, *op. cit.*, VIII, 2, 1155 b 34-1156 a 1 sq. Cf. și Marie-Dominique PHILIPPE, *Despre iubire*, Ed. Paideia, București, 2011, p. 67. Caracteristicile referitoare la *philia* aristotelică le putem considera valabile și pentru iubirea așa cum o întâlnim în unele straturi ale actualelor comu-

binele nostru care ne atrage. Astfel în prietenia desăvârșită îl iubim pe celălalt și ca sursă de plăcere pentru noi, chiar dacă nu se caută aceasta în primul rând²¹. Nici aici grija pentru eul propriu nu a fost convertită în irezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului. Aristotel însuși ne-a arătat că bunăvoința și binefacerea pot fi consecințe ale vanității și poftei de glorie. Acolo unde subiectul iubitor pune distanță între sine și persoana iubită, luându-și acel aer de protector și miluitor al acestuia, acolo nu există iubire adevărată, care aduce cu sine cea mai mare apropiere și cea mai intimă comuniune între cei ce se iubesc.

Este vizibil că înțelegere clasică greco-romană a „carității” s-a concentrat doar asupra celor de un statut egal în vederea avantajului. Viziunea aristotelică era aceea că bogăția este utilă în folosul asigurării prieteniei, nu doar în scopul de a aduna. Punctul de vedere a fost acela al reciprocității principiului *do ut des*, „îți dau ca tu să-mi dai”. Acest principiu al *quid pro quo*, care a postulat o returnare echivalentă ar putea fi conceput ca un contract în care fiecare parte dă și primește în mod echivalent. Prin urmare, istoricul grec Polibiul (c.205-c.123 î.Hr.), a declarat că „nimeni nu dă vreodată ceva din proprie voie la nimeni”²². Principiul *do ut des* a format, cu nuanțe individuale, baza învățaturii păgâne și a practicii prieteniei. Astfel medicul, după filosoful stoic roman Seneca (c.4 î.Hr.-65 d.Hr.), ar putea fi conceput ca „prieten” al pacientului, dar niciodată nu ar putea fi conceput ca „prieten” sau „binefăcător” al săracilor. „Medicul săracilor” în mod explicit își are rădăcinile în *philopecthia*, *amor pauperum*, „iubirea de săraci” a creștinismului timpuriu (vezi doctorii fără de arginți ai Bisericii). Astfel, creștinismul timpuriu a fost deosebit de atractiv pentru săraci. Deoarece „un om sărac trebuie să fi câștigat un mare sentiment de securitate”²³ prin apartenența la o comunitate creștină.

Așadar bunăvoința se practica în vederea câștigării onoarei, a menținerii prieteniei și în interes de afaceri. Însuși omul de stat roman Cicero (106-43 î. Hr.) a remarcat faptul că majoritatea oamenilor sunt generoși de dragul de a câștiga onoare²⁴. Inscripțiunile lumii antice atesta viziunea lui Cicero. Volumul *Chariti-*

nități laice: stăruie și azi un rest de egocentrism, care o împiedică iubirea de a se revărsa în atitudini și acțiuni total dezinteresate și jertfelnice în slujba celorlalți, indiferent de categoria socială. „Și azi întâlnim aceleași forme de iubire omenească, bazate pe interes, pe plăcere, pe egalitatea de situație, pe potrivirea de simțăminte și aspirații. Iubirea celui de sus față de cel de jos, a celui cu o situație bună față de cel născut în sau copleșit de mizerie, a celui învățat față de cel neînvățat și desconsiderat... acestea sunt forme de iubire aproape inexistente în societatea laică. Iar acolo unde există, ele rămân la treapta de altruism, filantropic, milă, care sunt altceva decât iubire” (Dumitru BELU, *op. cit.*, 57-58).

²¹ Cf. Marie-Dominique PHILLIPPE, *op. cit.*, p. 72.

²² Cf. Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 38.

²³ Cf. A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Oxford University Press, 1965, *apud* Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ Cf. Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 38.

*esand Social Aid in Greece and Rome*²⁵ (Caritate și asistență socială în Grecia și Roma), oferă exemple suficiente, dintre care evocăm câteva mai reprezentative. O inscripție din secolul al doilea î.Hr., îl preamărește pe Apoloniu, fiul lui Hierakles din Milet, un medic care a servit „oamenii în mod gratuit în cursul perioadei de șase luni de serviciu; și la fel de mult cum a făcut acest lucru cu inima lui însetat de onoare... el este premiat cu un elogiu/panegiric pentru a încuraja în continuare aceste servicii, de asemenea, cu o coroană din frunze de măslina [și o inscripție] pe o piatră, care urmează să fie plasată în templul lui Poseidon și Amphritite”. O inscripție din aproximativ același timp vorbește de un alt medic, Menokritos, care a continuat „serviciul său energic în dragostea lui pentru onoare”. În jurul anului 100 î.Hr., Theopompos, „menținea bunele relații cu oamenii moștenite de la strămoșii săi, și căuta în continuare să își mărească bunul lui prestigiu în fața zeilor și oamenilor, care au urmărit cu zel viața de virtute și de onoare din tinerețea lui... [lăsând] un memorial nepieritor pentru toate timpurile al spiritului său nobil și al bunăvoinței pentru oameni... achiziționând [ungerea] cu ulei pentru gimnaziu...”. Lui Theopompos ca urmare i-a fost atribuită „o coroană de aur și două statui de bronz cu inscripția onorifică; s-a dat decretul pentru a fi înscrise pe două monumentele de piatră; proclamarea publică a acestor onoruri, la festivalurile lui Dionysos și Artemis; inscripții care, de asemenea, să fie adăugate la statuile fiilor și ficelor lui Theopompos”. Chiar mai explicită este intenția exprimată de către un om bogat din secolul al II-lea d.Hr.: „Aș vrea ca darul, favoarea mea... să fie sculptate pe trei piloni de marmură; dintre aceștia, unul ar trebui să stea... în piața dinaintea casei mele, altul ar trebui să fie ridicat în Caesereum, situat aproape de porțile templului, și unul în sala de sport, astfel încât atât cetățenilor Gytheion-ului cât și străinilor, actul meu filantropic și amabilitatea mea să poată să le fie clare și bine cunoscute de toți... Ideea mea este de a realiza nemurirea în a face astfel de acte de disponibilitate și amabilitate [din proprietatea mea] și, încredințând-o cetății, nu voi eșua cu siguranță, în scopul meu”. Exemple ca acestea ne fac să înțelegem de ce oratorul roman, Pliniu cel Tânăr (c.62-c.114 d.Hr.) a întrebat ce ar putea fi mai mare decât slava și lauda pentru toată veșnicia.²⁶

Prin urmare suntem nevoiți să conchidem că lumea greco-romană a fost preocupată obsesiv de bogății și statui (Ovidiu a spus în acest sens: «Este firesc ca proprietatea să confere rangul»)... Dar averea n-a fost nici pe de departe cel mai important determinant al statuiilor ci onoarea, renumele sau, citându-l pe Platon, dorința de nemurire.... Pentru același scop erau practicate și actele de caritate. De aceea și vocabularul socio-economic clasic a fost atât de ponderat cu

²⁵ A.R HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca: Cornell University Press, 1968.

²⁶ Apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 40.

valorile morale care au portretizat bogății și puternicii caracterizați ca fiind la fel de buni pe cât cei din clasele de jos erau la fel de răi²⁷.

2. „Vezi cum se iubesc creștinii unii pe alții?!” (creștinismul și noutatea iubirii ca slujire a aproapelui)

Limbajul și terminologia biblică demonstrează că odată cu creștinismul s-au întors cu susul în jos aceste valori stabilite prin asocierea de multe ori a săracilor și marginalizaților cu virtuțile morale și a celor bogăți și puternici cu corupția. Biserica primară a inversat, de asemenea, punctul de vedere greco-roman privitor la bogăție. Potrivit lui Tertulian, printre altele, ambiția și dorința de glorie – ca semne tipice ale unei mentalități a societății înalte – constituie vicii; lupta pentru recunoașterea [meritelor] sociale a fost în total dezacord cu smerenia și umilința creștină²⁸. Săracii, evident, neavând ca obiective de recunoaștere socială astfel de mijloace pentru aprecierea onoarei și faimei de către societate, au fost de multe ori disprețuiți. Cicero a anumit săracii „gunoiul orașului”, care, a spus el, ar trebui să fie strânși și trimiși în colonii²⁹. Întrucât, pentru romani „proprietatea conferă rangul” devotamentul lor față de drepturile de proprietate acordată unui proprietar dreptul nu numai de utilizare a proprietății sale – inclusiv a sclavilor –, ci, de asemenea, la abuzuri sau chiar distrugere. Deoarece averea a fost un factor determinant important al statutului, vocabularul grec a început a da greutate morală terminologiei socio-economice. Cuvintele pentru proprietari – bogăți, norocoși, distinși, bine-născuți, influenți – au avut, de asemenea, conotații morale de bun, cel mai bun, în poziție verticală, imparțial. Cuvinte pentru clasele inferioare ale oamenilor – săracii, gloata, populația – au avut conotații morale negative. În antichitatea clasică nu a existat nici o milă pentru nevoiași. Ideologia vremurilor era că zeii iubesc bogății³⁰.

Educația și de îngrijirea sănătății a depins de filantropie. Sprijinul civic al educației și al asistenței medicale a fost limitat la soldați și la familiile acestora. Probabil, a fost un tratament medical gratuit la templele lui Asclepios [Ἀσκληπιός], zeul medicinei în mitologia greacă (preluat în mitologia romană ca Aesculapius) dar nu au existat spitale în lumea antică. Prin „medicii de servicii publice” în Grecia antică se înțelegea doar certificarea lor de către cetate dar

²⁷ G.E.M. DE Ste. CROIX, „Early Christian Attitude to Property and Slavery” în Derek Baker, ed., *Church, Society and Politics*, Oxford: Blackwell, 1975, 1 38, apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 40. Autorul arată că însăși clasa de guvernare romană a fost la fel de mult dedicată proprietății ca și bogăției în conștiința grecilor, motiv pentru care nici un scriitor grec n-a fost la fel de bine dedicat importanței echității drepturilor de proprietate ca Cicero.

²⁸ Cf. Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 41

aceasta nu însemna că exista o atenție medicală gratuită. Cei cu boli pe termen lung, cei deformați, persoanele cu handicap, precum și copiii „în surplus” nu au fost considerați demni de îngrijire de către societate. Platon, de exemplu, a avut puțină înțelegere pentru bolile cronice; resursele medicale ar trebui să existe doar pentru cei care se pot întoarce la o viață productivă³¹.

În studiul său de pionierat privind răspândirea timpurie a creștinismului, Adolf von Harnack atribuie extinderea creștinismului în primele secole credinței sale active în dragoste; creștinii nu numai că aveau un vocabular nou privitor la iubire, ei îl și trăiau. „Noul limbaj de pe buzele creștinilor a fost limbajul iubirii. Dar a fost mai mult decât o limbă, a fost un lucru de putere și de acțiune... Evanghelia a devenit astfel un mesaj social”³². Chiar și cel mai satiric și batjocoritor grec din toate timpurile, Lucian din Samosata (c.120-c.200), în timp ce ridiculiza convingerile creștine în Iisus, a recunoscut că „Legiuitorul lor inițial i-a învățat că toți erau frați, unul cu altul”, lucru care-i făcea să devină incredibil de săritori atunci când se ivea vreo necesitate în a-și arăta dragostea lor unul pentru altul în dorința lor de a nu economisi nici o cheltuială³³.

În Biserica primară, cultul, liturghia, și iubirea pentru aproapele au fost considerate cainseparabile. Exercițarea iubirii aproapelui a fost intrinsecă pentru fiecare comunitate creștină, care a dorit să rămână fidelă Evangheliei. Din nou Harnack spune: „Fraternală este iubirea pe picior de egalitate; a sluji dragostea înseamnă a da și a ierta, și nici o limită pentru acest lucru nu este recunoscută. În plus, slujirea iubirii este expresia practică a iubirii față de Dumnezeu”³⁴. Dintre numeroasele scrieri care certifică această conexiune/viziune, operele Sfântul Iustin Martirul (c.100-c.165) și ale lui Tertulian oferă exemple reprezentative.

³¹ *Ibidem*.

³² Adolf von HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Translated and edited by James Moffatt, B.D., D.D. (St. Andrews) Gloucester, Mass. Peter Smith, 1972, p. 118-119 (<http://www.ccel.org/ccel/harnack/mission.html>): „The new language on the lips of Christians was the language of love. But it was more than a language, it was a thing of power and action. The Christians really considered themselves brothers and sisters, and their actions corresponded to this belief. [...] Thus had this saying become a fact: «Hereby shall all men know that they are my disciples, if you have love one to another». The gospel thus became a social message”.

³³ *Ibidem*: „Their original lawgiver had taught them that they were all brethren, one of another. They become incredibly alert when anything of this kind occurs, that affect their common interests. On such occasions no expense is grudging”.

³⁴ Adolf von HARNACK, *op. cit.*, p. 111. În cuvintele „Bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost, și ați venit la Mine [...] Adevărat vă spun că, ori de câte ori ați făcut aceste lucruri unuiu din acești foarte neînsemnați frați ai Mei, Mie Mi le-ați făcut” [*Mt* 25, 36, 40], Harnack crede că dorința Mântuitorul era ca dragostea să tindă să fie *inima credinței creștine* prin situarea ei în inimile tuturor ucenicii Lui. Însă creștinismul primar ce a exersat în inima lui a efectuat, de asemenea, și în practică, conform frumoasei fraze a lui Lactantius: „*Aegros quoque quibus defuerit qui ad sistat, curando sfovendos quos suscipere summae humanitatis et magnae operationis est*” (*Div. Inst.*, VI, 12).

Sfântul Justin, Filozoful-Martir, care și-a pierdut literalmente capul lui pentru dragoste, a fost unul dintre primii gânditori creștini care avea să apere credința în fața împăratului și Senatului roman. El a descris desfășurarea unei Liturghii duminicale cu lecturi din Scripturi, predici, împărtașanie, și milostenii, subliniind că oferirea era voluntară: „[...] Și cei care avem, venim în ajutorul tuturor celor lipsiți și suntem pururea împreună unii cu alții. [...] Cei cu dare de mână și care vor, dau fiecare în mod liber din ale sale cât vor; ceea ce se adună se depune la întâi-stătător, iar el vine în ajutorul orfanilor și văduvelor sau celor lipsiți din alt motiv, celor ce sunt în închisori, străinilor aflați în trecere și, simplu spus, devine îngrijitor pentru toți cei ce sunt în nevoi. Facem cu toți strângerea la un loc în comun în ziua soarelui [duminica], pentru că e ziua întâi, în care Dumnezeu schimbând întunericul și materia a făcut lumea, iar în aceeași zi Iisus Hristos Mântuitorul nostru a înviat din morți”³⁵

Tertulian leagă de cult și iubirea de aproapele, în contrast cu cultura lui: „Și chiar dacă avem un fel de tezaur, el este strâns nu din bani impuși ca pentru o religie care ar trebui răscumpărată. Fiecare depune o cotizație mică, o dată pe lună sau când voiește, numai cât voiește și numai dacă poate. Nimeni nu e silit, ci dă de bună voie. Aceste depuneri alcătuiesc un fel de fond al carității publice. Căci ele nu se cheltuiesc nici pentru ospete, nici pentru beții sau pentru petreceri fără rost, ci slujesc la întreținerea și îngroparea celor lipsiți, la ajutorarea copiilor și copilelor, a sclavilor bătrâni și chiar a celor ce au rămas săraci pentru că li s-au înecat corăbiile; și dacă unii sunt osândiți la muncă în adâncul minelor, alții sunt exilați în insule, sau duși în închisori din pricina credinței în Dumnezeu, atunci sunt hrăniți pe seama credinței în care s-au mărturisit. Dar tocmai acest fel de milă creștină a unei iubiri prea mari, ne aduce nouă, în ochii unora, o învinuire grea : «Vezi-i, spun ei, cum se iubesc unii pe alții», pe când ei se urăsc deopotrivă între ei, «și cât de pregătiți sunt să moară unul pentru altul», pe când ei sunt gata să se omoare unul pe altul. („Vide», inquit, «ut invicem se diligent» - ipsieniminvicemoderunt - «et ut pro alteruto mori sintparati»; ipsienim ad occidentum alterutrumparatioreserunt”)³⁶. Ca răspuns la acuzația că creștinismul a fost erodarea cultelor vechi, Tertulian a răspuns: „Veți spune, veniturile templului sunt aruncate în afara [din cauza creșterii Bisericii]: cât de puțini aruncați acum într-o contribuție! Într-adevăr, noi nu suntem în măsură să dăm milostenie, atât oamenilor cât și cerșetorilor cerului; nici nu credem că ni se cere să dăm la oricine, ci

³⁵ IUSTIN MARTIRUL, *Apologia I* [către Antoninus Pius], LXVII; trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr. după Giustino, *Apologie* (ed. Giuseppe Girgenti), Milano, 1995, în *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. 1, Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 363-368.

³⁶ TERTULIAN, *Apologeticum* 39, 5-7 trad. rom. în vol. „Apologeți de limbă latină”, în *PSB* 3, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981, pp. 92-93].

pentru cei care îl cer. Să-l lăsăm pe Jupiter să-și întindă mâna și să obțină, pentru că compasiunea noastră petrece mai mult în stradă decât în templele voastre”³⁷.

Clement din Alexandria (c.150-c.215), care a devenit conducătorul celebrei Școli Catehetice de acolo, a scris în *Pedagog-ul* său, un tratat asupra vieții creștine: „După cum apa din fântânii izvorăște tot atâta pe cât ai scos și crește până la vechea măsură, tot așa și împărțirea cea bună a averilor, care este izvor al iubirii de oameni, dacă se dă celor însetați, crește iarăși și se face la loc [καθάπερ τῶν φρ εἰσ τῶν ὄσων ἀπέφυκεν βρῦειν ἀπαντλοῦμενα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναπιδύει μὲτρον, οὕτως ἡ]”³⁸. Dragostea aproapelui nu depinde de caracterul vecinului ci de nevoile persoanei. Sfântul Gură de Aur (c.347-407), arhiepiscop de Constantinopol susținea că pomana urmează să se acorde nu pentru modul de viață, ci pentru ființa umane; trebuie să avem compasiune, nu, pentru că săracii sunt virtuoși, ci pentru că aceștia sunt nevoiași³⁹. Claritatea predicării lui Hrisostom l-a dus la exil și la moartea lui.

Toți creștinii erau chemați să asiste pe urgisiții societății. În acest sens, postul sau alegerea alimentelor mai puțin costisitoare, cum ar fi peștele, a fost recomandat ca un mijloc de a face economie în scopul de a oferi asistență celor care au nevoie mai mare. Ca exemple ilustrate, Biserica primară nu credea că faptele de milostenie sunt limitate la pomana personală ci Biserica în întregul ei făcea un „front comun” [arca în latina lui Tertulian], de aceea era firesc în a fi asociată

³⁷ *Ibidem*, 42, 8.

³⁸ CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Pedagogul*, III, 7, 39 [trad. rom. în *PSB* 4, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 326]. „[...] Pentru ce lăzile cu haine? Pentru ce aurăile? Pentru ce podoabele? Bogații le pregătesc pe acestea pentru hoți și răufăcători și pentru ochi pofticioși. Scriptura spune: *«Milostenia și credința să nu-ți lipsească»*. E de neapărată trebuință deci, ca noi, care călătorim spre adevăr, spre credința cea adevărată, să fim sprinteni. Că a spus Domnul: *«Să nu purtați pungă, nici traistă, nici încălțăminte»*, adică să nu aveți bogăție care să nu încapă în punga voastră; să nu umpleți hambarele voastre ca și cum ați pune sămânța într-o traistă, ci împărțiți cu cei nevoiași să nu vă interesați de vite de jug și de slugi – înfățișate alegoric prin încălțăminte – care poartă poverile pe drumurile bogaților. Trebuie, deci, să aruncăm mulțimea de vase, argintăria, paharele de aur și ceata de slugi, și să luăm de la *Pedagog* ca prieteni buni și vrednici de prețuit simplitatea și hotărârea de a munci singuri, fără servitori. [...] Scriptura dă această mărturie: *«Răscumpărarea sufletului bărbatului este bogăția lui»*; adică dacă ești bogat, te vei mântui, împărțindu-ți averile. [...] *Cel care are pe Dumnezeu-Cuvântul atoațeiitor nu are nevoie de nimic și nu-i lipsește vreodată ceva din cele de care are trebuință. Cuvântul este avuție desăvârșită și pricină a oricărui belșug. [...] Omul bun niciodată n-are lipsă de ceva, atâta vreme cât are sănătoasă credința în Dumnezeu. Acesta poate să ceară și primește pe toate cele de care are nevoie de la Tatăl universului și se desfătează cu cele ale lui, dacă are în sine pe Fiul. Se poate și aceasta: să nu aibă nici o nevoie. Cuvântul, Care este *Pedagogul* nostru, ne dă bogăție; El este bogat și nu invidiază pe cei care prin El ajung de n-au nevoie de nimic. *Cel care are această bogăția va moșteni împărăția lui Dumnezeu»* (*ibidem*, III, 37, 1; 38, 2; 39, 2, 3, 4; 40, 2, 3).*

³⁹ SF. IOAN HRISOSTOM, apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 46.

caritatea foarte strâns cu cultul și liderii Bisericii, episcopi și diaconi. Episcopul trebuie să fie printre altele, un „iubitor de săraci”. Diaconii trebuie să stabilească pe cei care sunt în suferință pentru a nu-i exclude de la posibilitatea de a beneficia de o parte din fondurile bisericii. Darurile în bani (donațiile) și în natură (pâine, vin, ulei, brânză, măslina, fructe, legume - chiar și flori) erau aduse la serviciul divin și încredințate episcopului, prin care acestea erau plasate pe altar și, astfel, consacrate lui Dumnezeu. Toate aceste bunuri au fost înțelese ca fiind nimic altceva decât darurile lui Dumnezeu, care ar trebui să fie distribuite celor nevoiași. Prin urmare, beneficiarii primeau aceste daruri din mâna lui Dumnezeu. Destinarii erau desemnați de către episcop, cu sfatul diaconilor care trebuiau să fie familiarizați cu nevoile locale. Diaconii erau și responsabili pentru distribuirea banilor și bunurilor, atât la biserică cât și la casele celor nevoiași⁴⁰.

O poveste de neuitat a unuia dintre acei diaconi este aceea a Sf. Laurențiu, un diacon roman. O tradiție care merge până la Sfântul Ambrozie (c.339-397)⁴¹ îl prezintă pe Laurențiu (m. 258) în calitate de exemplu pentru vânzarea artei liturgice bisericești și a unei comori în scopul ajutorării săracilor. Când a fost confruntat de către prefectul roman Valerian care i-a cerut lui Laurențiu să întoarcă înapoi bunurile bisericii, el i-a adunat pe săracii parohiei sale cărora le-a distribuit averea bisericii, și i-a prezentat pe aceștia la împărat ca adevărată comoară a Bisericii. Oficialul roman nu a fost amuzat, iar tradiția spune că Laurențiu a fost prăjit lent pe un grătar apoi, probabil, decapitat. Martiriul său întărește punctul de vedere conform căruia Laurențiu a ilustrat convingerea creștină că dragostea lui Dumnezeu este activă față de urgisiții societății. Fapta lui Laurențiu a fost un model de dragoste pentru alții. Exemplul lui a fost continuat de Sfântul Ambrozie episcop al Milanului (c.339-397) și de Deogratias, arhiepiscop al Cartaginei (454-477) care au folosit averea bisericii pentru a răscumpăra captivi, după prăbușirea Imperiului Roman, așa cum a făcut și Fericitul Augustin, episcop de Hippo (354-430). Sf. Chiril al Ierusalimului (c.315-386), a vândut obiectele de artă liturgică pentru a oferi hrană pentru săraci⁴².

⁴⁰ *Oficiul diaconilor* încă din secolul al doilea a fost de două tipuri: asistarea episcopilor în Liturgia [Cinei] Domnului, cât și extinderea slujirii într-o „*liturghie după liturghie*” materializată în slujirea celor nevoiași. Prin intermediul diaconilor asistența de zi cu zi a fost mutată de la serviciul de închinare și de cult și de aici a fost extinsă în viața de zi cu zi.

⁴¹ Sărbătorit la Roma pe 10 august, sfântul Laurențiu, al treilea patron al Cetății Eterne, după sfinții apostoli Petru și Pavel, a fost martirizat în anul 258 în timpul persecuției lui Valerian, trei zile după episcopul Sixt al II-lea, al cărui arhidiacon era. Sfântul Ambrozie, la sfârșitul secolului al IV-lea, în opera *De officiis ministrorum* (Despre îndatoririle preoților) a relatat dialogul dintre Laurențiu și Sixt al II-lea care, condus la locul martiriului, a vorbit despre moartea iminentă a arhidiaconului său și motivul condamnării sale.

⁴² O imagine de ansamblu a istoriei a acestor acțiuni în Evul Mediu poate fi sintetizată de remarcă Sfântului Ambrozie – „Bunurile Bisericii sunt patrimoniul săracilor” – sau de povestea

Un lucru obișnuit în primele secole era ca după serviciul divin să urmeze o masă comună. Semnificativ pentru tema noastră, ea a fost numită o masă a iubirii, *agapă*. Unele dintre acuzele pe care romanii le-au aruncat asupra creștinismului s-au axat pe aceste mese-agape, susținând că erau o ocazie pentru imoralitate. Tertulian întreabă de ce ar trebui să existe o suspiciune pentru niște oameni care din dragoste ar trebui să mănânce în comun: „Poate că tocmai de aceea suntem socotiți mai puțin frați adevărați, fiindcă nicio tragedie nu glăsuiește nimic despre iubirea noastră de frați, sau fiindcă suntem frați în urma folosirii laolaltă a lucrurilor de care avem nevoie, fapt care la voi de regulă nimicește iubirea de frate. Dar noi, care suntem un singur suflet și o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi, în afară de soții. Doar în această privință n-admitem prietenia, pe când ceilalți oameni o folosesc înadins, ca să spargă casele prietenilor sau chiar să-și împrumute la prieteni soția, cu cea mai mare îngăduință, după învățătura, cred eu, a marilor lor strămoși și înțelepți, a greului Socrate și a romanului Cato, care și-au lăsat în seama prietenilor soțiile pe care le luaseră în căsătorie ca să poată avea copii și neavându-i să-i facă cu alții! Nu știu dacă ele au trebuit să accepte aceasta fără voia lor, dar de ce s-ar fi îngrijit ele de o cinste la care bărbații lor au renunțat cu atâta ușurință? O, pildă a înțelepciunii antice, o, pildă a seriozității romane! Un filosof și un cenzor vânzători de carne vie! Așadar, ce e de mirare dacă legați printr-o atât de mare dragoste sufletească, luăm masa împreună? Voi ne defăimați până și modestele noastre cine, ca pe unele care ar fi prilej de risipă, în afară de învinuirea că sunt pătate de omor. [...] Dar mai bine vede cineva paiul din ochiul altuia decât bârna din ochiul său. Aerul este stricat de mirosul care se ridică de prin atâtea triburi, curii și decurii; salienii vor avea nevoie de un creditor să le plătească banchetele; va fi nevoie de un om special, care să țină socoteala dijmelor convenite lui Hercule și a banchetelor sfinte; se caută cei mai buni bucătari pentru apaturii dionisii și misterele atice; fumul de la praznicele serapice va speria pompierii. Și totuși se strigă numai împotriva meselor cumpătate ale creștinilor. Agapele noastre își îndreptățesc ființa de la numele pe care îl au: cuvântul acesta, astfel numit, la greci înseamnă iubire. Oricât de mult ne-ar costa ele, ne socotim plătiți de cheltuiala făcută în numele iubirii de aproapele nostru, dacă prin această mângâiere ușurăm întrucâtva pe cei în lipsă, nu în felul în care la voi parașitii se mândresc a-și sacrifica libertatea cu prețul îndopării stomacului, ca să fie bătaia de joc a altora, ci în acela în care la Dumnezeu cei nevoiași se bucură de o mai mare dragoste. Dacă prilejul meselor noastre este onest, prețuiți atunci la fel și restul rânduielii noastre religioase. Tot ce se referă la îndatoririle noastre religioase nu ascunde nimic rușinos, nimic ne-

unui călugăr care a vândut averea sa – doar o copie a Evangheliilor– în scopul de a hrăni pe cei săraci: „astfel a vândut Cuvântul care i-a poruncit să vândă tot și să dea la săraci”.

cuviincios. Căci nu ne așezăm la masă mai înainte de a fi rostit rugăciunea către Dumnezeu, mănâncă fiecare cât îi cere foamea, bea cât îi îngăduie setea. Se îndesulează astfel, ca să poată și în timpul nopții să nu-și uite că trebuie să se închine lui Dumnezeu, și stau de vorbă între ei ca unii care știu că Dumnezeu îi aude. După spălarea mâinilor cu apă și aprinderea lumânărilor, fiecare este îndemnat să înalțe cântări lui Dumnezeu după puteri, din cărțile sfinte, sau din propria sa minte. Prin aceasta se face dovada cât a băut fiecare. La urmă o rugăciune la fel sfârșește ospațul”⁴³.

Îngrijirea Bisericii pentru cei nevoiași, pentru [copiii] abandonăți, văduve, săraci, deși a avut rădăcini evreiești, a fost afirmarea nouă și izbitoare a unei umanități comune împărtășite de toți, bogați și săraci, în contextul ierarhic tradițional a societății antice târzii⁴⁴. Dragostea creștinilor pentru săraci expusă prin actele de caritate ale Bisericii a făcut o impresie profundă în Imperiul Roman și a contribuit la creșterea Bisericii. Acest lucru este clar văzut în acțiunea împăratului Iulian (332-363)⁴⁵. Într-una din scrisorile sale el remarcă faptul că creștinismul s-a răspândit din cauza iubirii sale pentru aproapele. „Cred că galileenii nelegiu-iți/impioși [i.e. creștinii] au observat acest fapt [că păgânii neglijau săracii] și s-au dedicat filantropiei. Și ei au câștigat ascendență în cea mai rea dintre faptele lor, prin creditul pe care-l câștigă astfel de practici... galileenii, de asemenea, încep așa-zisa lor sărbătoare cu o masă a dragostei [agape], sau ospitalitate, sau slujire a meselor – pentru că ei au mai multe moduri de realizare a acesteia, și, prin urmare o numesc prin mai multe nume – și rezultatul este că acestea au dus pe foarte mulți la ateism [i.e. respingerea zeilor de elenismului]”⁴⁶. Iulian, ca Pontifex Maximus [Mare Preot al Imperiului], a scris Marelui Preot al provinciei Galatiei: „Dacă religia noastră nu face progresele pe care le-ar putea dori, vina aparține celor care o mărturisesc. Zeii au făcut lucruri mari pentru noi... Dar este corect ca noi să fim mulțumiți cu favoruri lor, și să neglijăm acele lucruri pe care impietatea creștinilor a cultivat-o, ospitalitatea lor față de străini, îngrijirea mormintelor, sfințenia vieții lor? Noi ar trebui să căutăm cu seriozitate toate aceste lucruri.

⁴³ TERTULIAN, *Apologeticum* 39, 10-19; trad. rom. cit., p. 93-94. Apoi, ca și cum ar fi vrut să contrasteze *agapa* cu *Simpozionul* lui Platon, Tertulian conchide: „Apoi fiecare pleacă, nu ca o bandă de ucigași, sau ca o ceată de derbedei, ori ca unii porniți spre desfrâu, ci cu aceeași grijă de modestie și cuviință, ca unii care au aerul că n-au luat parte la o cină, ci mai degrabă la o *lecție de virtute*” (*ibidem*, 39, 20).

⁴⁴ Carol HARRISON, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford University Press, Oxford, 2000, apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁵ Cunoscut sub numele de Iulian *Apostatul* – deoarece atunci când a devenit împărat în 360 el a renunțat la credința creștină în care a fost crescut și a pornit o campanie pentru restabilirea cultului vechilor zei ai imperiului – Iulian respingând persecuția deschisă împotriva Bisericii s-a străduit să o înlocuiască prin cooptarea preocupărilor ei sociale

⁴⁶ Apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 46.

[...] Galileenii fără Dumnezeu [i.e. neînchinători la zei] văd că preoții [păgâni] neglijează săraci, și apoi imediat iau oportunitatea pentru caritate⁴⁷. Julian a remarcat că creștinii nu limitează activitatea lor socială la propriile lor comunităților, ci servesc întreaga societate. „Pentru că este rușinos, atunci când nu există un cerșetor printre evrei, și atunci când galileenii fără Dumnezeu sprijini săracii noștri, precum pe ai lor, ca și cum poporul nostru ar trebui să fie fără ajutorul nostru”⁴⁸. Iulian nu numai a îndemnat preoții săi, dar el însuși s-a mișcat pentru a stabili grija pentru cei săraci și nevoiași, incluzând pentru prima dată construirea de case de milostenie și spitale. Iulian, îndârjitul opozant al creștinismului, astfel a încercat să imite acțiunile social-creștine, ajutându-i pe cei suferinzi și săraci, în scopul de a priva pe creștini de puterea efectivă a dragostei lor pentru alții.

În lucrarea sa *Istoria Bisericească*, Eusebiu de Cezareea, amintind despre ciuma care a bătuit Alexandria, descrisă de Dionisie al Alexandriei într-o epistolă, subliniază și el nu numai grija pentru cei săraci, dar și pentru cei bolnavi evocând astfel diferența cu care creștinii își iubeau semenii în contrast cu păgânii. „Cei mai mulți dintre frați nu s-au cruțat deloc prin dragostea și frățietatea lor nemaiîntâlnită, ci s-au legat tot mai strâns unul de altul, vizitând fără frică pe cei bolnavi, îngrijindu-i în chip pilduitor, dându-le mare ajutor în cele ale credinței în Hristos și arătându-se foarte bucuroși să moară deodată cu ei, căci molipsindu-se de boala celui alt, ei atrăgeau asupra lor boala semenilor lor și luau bucuroși asupra-le și suferințele celorlalți frați. Și mulți din ei au ajuns să închidă ochii după ce dăduseră îngrijire bolnavilor și după ce îi scăpaseră din boală, sfârșindu-se astfel prin aceea că au atras asupra lor moartea altora și împlinind de-a binelea zicala binecunoscută în popor, cu toate că ea păruse din totdeauna a fi doar o formulă de politețe, când se spune despre cineva că moare «ca un gunoi și ca o măturătură fraților». În felul acesta au ieșit din viață cei mai buni dintre frații noștri fie că erau unii preoți, fie diaconi, fie mireni, toți deopotrivă de vrednici, căci acest fel de moarte, pricinuită de o atât de mare dragoste și de o atât de puternică credință, nu pare a sta cu nimic în urma morții martirilor. Întrucât primiseră trupurile sfinților pe brațele și în poala lor, după ce le-a tras în jos pleoapele și le-a închis gura, îi lua pe umeri și, îmbrățișându-i cu drag, după ce-i spălau și-i îmbrăcau, îi înmormântau. La scurtă vreme după aceea au ajuns să primească și ei aceleași îngrijiri, întrucât tot timpul cei care rămâneau în viață preluau ei înșiși lucrarea lăsată de înaintașii lor. Cu totul altfel se petreceau lucrurile la păgâni: pe cei care începeau să se îmbolnăvească îi aruncau la o parte, fugind de ei oricât de dragi le-ar fi fost înainte; cadavrele celor morți dintre ei erau aruncate pe străzi fără să fie înmormântate, tuturora le era frică să nu se

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

molipsească de boală și de apropierea de un bolnav, cu toate că așa ceva nu era lucru ușor, oricâte încercări făceau unii și alții”⁴⁹.

Concluzii

Suntem așadar în măsură să-l îndreptăm pe Bolkestein⁵⁰, care sublinia că în timp ce în est, inclusiv Israel și Egipt, sprijinul săracilor, în special a văduvelor și orfanilor, a fost caracterizat ca fiind cea mai mare responsabilitate, el nu a fost aproape niciodată menționat sau laudat în cultura greacă și romană precreștină. Templele greco-romane ale perioadei clasice nu promovau în nici un fel și nu acordau niciun sens îngrijirii semenilor. Bogatul n-avea nici o responsabilitate etică pentru săraci. Nu exista nicio avertizare la adresa celor bogați; accentul era doar acela că bogații ar trebui să obțină și să utilizeze averile lor într-o manieră onorabilă și să nu se mândrească cu bogăția lor. Nu-i întreba nimeni dacă aceștia ar trebui să dea din bogăția lor și săracilor. Acestea erau filozofiile și religiile greco-romane de elită axate pe eudemonismul care făceau puține legături sau deloc cu etica.

Astfel, așa cum s-a spus la început, Uhlhorn se face ecoul lui Lactantius (c.240-c.320), [supranumit „Cicero creștin”], care evidențiază că era precreștină nu a avut nicio caritate în sensul iubirii de aproapele. Până și cultul zeilor din panteonul greco-roman –care până la data încreștinării imperiului a fost parte integrantă a vieții publice ai cetățenilor romani –dau dovadă pentru acest lucru⁵¹. Atunci când Tertulian a afirmat că creștinii dau mai multe pomeni pe străzi decât păgâni în templele lor, el a delimitat credința creștină de religiile Romei. Tertulian, Sfântul Ambrozie și alții au susținut că credința lor e angajată în atenuarea nevoilor în timp ce în religiile Romei toți banii curgea în visteria cultului unde și rămâneau. În cultul roman – care nu era un cultul divin și în nici un sens comun, cum îl înțelegem azi–,ritualurile cultice erau un fel de spectacol în cazul în care,

⁴⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, VII, 22, 7-10; trad. rom. în *PSB* 13, E.I.B.M.B.O.R, București, 1987, p. 292]. Din acest paragraf se observă cum Dionisie (probabil primul) face *asemănarea dintre martiriu și slujirea aproapelei*.

⁵⁰ HENDRIK BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939; repr. New York: Arno Press, 1979, *apud* Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 50.

⁵¹ Actele religioase ale oferirii de sacrificiu, rugăciune, și daruri, aspecte esențiale ale religiei romane, au fost caracterizate prin termenul *pietas*. *Pietas* a însemnat *datorie* și nu deținea conotațiile modului nostru de înțelegere al termenului *evlavie*. Activități religioase aveau loc la altarele diferitelor zeități și jertfele/darurile deveneau proprietatea preoților asociați cu altarele. Cultul [*cultus*] roman a fost în primul rând îndreptat către *menținerea unor relații pașnice cu zeii, paxdeorum*. Contribuții în bani și bunuri datorate preoției și ritualurilor erau consumat la spectacole de cult sau deținute ca active pentru perioadele de catastrofă pentru a aduce jertfă de ispășire zeilor. *Ritual de cult a avut, prin urmare, un scop în sine: menținerea unor relații bune cu zeii*.

dacă erau interesați, oamenii putea urmări în tăcere preoții. Nu existau mandate divine sau așteptări etice, ci mai degrabă un fel de contract între divinitatea în cauză și persoana sau persoanele care fac jertfa și rugăciunile - o frapantă afacere. Din moment ce nu erau impulsionați de bunăvoința zeilor de a fi câștigat o conduită etică, formele elenistice-romane de religie nu au fost propice pentru iubirea aproapelui. Bine-cunoscuta liberalitate [**liberalitas**] greco-romană a fost o virtute aristocratică exercitată față de prieteni și cetățeni, dar nu față de cei nevoiași. De responsabilitatea „obligației nobile”, care a dus la construcția de lucrări publice (cum ar fi băile publice și a drumurilor), puteau beneficia mai mult prietenii binefăcătorului, dar motivația eratot faima, onoarea și stima. Aceste realizări au fost apoi immortalizate în monumente - acei „copiii de piatră” de care se spune că în lipsa copiilor de sânge aduc nemurierea și pe care-i laudă Diotima în Simpozionul, când vorbește în discursul său către Socrate, și pe care-i faci dacă nu ești un poet. Actele umanitare pentru săraci nu meritau monumente și inscripții. Există doar acea „pâine și circ” susținute de stat prin distribuții de cereale și jocuri sportive, atât în Roma cât și în provincii.

Uhlhornare deci dreptate când rezumă bunăstarea civică așa cum a fost: „A fost o jertfă adusă pentru vanitate, avariție sau politică; a fost o răscumpărare pe care bogăția o plătește sărăciei pentru a nu fi deranjată de aceasta”⁵². „Etica grecilor și romanilor nu a avansat dincolo de un *eudaimonism* rafinat mai mare sau mai mic. Principiul vital al acțiunii este întotdeauna propriul beneficiu. Chiar și cu Platon lucrurile nu stau altfel, un fapt care ne face să ne întrebăm cum se face că, în cazul celui mai bun reprezentant al lumii antice, un egoismul pur atât de frecvent vine în prim-plan”⁵³. Aristotel, de asemenea, vorbind de prietenie presupune

⁵² Gerhard UHLHORN, *op. cit.*, apud Carter LINDBERG, *op. cit.*, p. 50.

⁵³ *Ibidem*. Evaluarea lui Uhlhorn a modului în care lumea greco-romană a înțeles iubirea pare frapant de asemănătoare cu descrierea *eros*-ului de către A. Nygren în *Agape și Eros*. Într-un articol critic al analizei lui Nygren, Lowell Streiker este de părere că „descrierea erosului de către Nygren rezumă destul de bine învățătura lui Platon despre dragoste așa cum se găsește în etapele ascensiunii ei din *Simpozion* și *Phaedrus*” (LOWELLD.STREIKER, “The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren’s *Agape and Eros*”, *The Christian Scholar* (1964), 331-40). Așa cum a caracterizat-o Platon, dragostea *nu este o experiență divină*, adică, zeii nu au nevoie de iubire și nici nu iubesc, pentru că nu le lipsește nimic. Dragostea, *dorința pentru ceea ce nu are și mișcarea „în sus”, spre acesta, este exclusiv o activitate umană* (*ibidem*). Totuși Streiker merge mai departe în a argumenta că Platon n-ar reduce iubirea altuia pentru egoismul său, și că *eros*-ul platonician are o utilizare legitimă în cadrul teologiei creștine, așa cum este clar în cazul lui Augustin. „În înțelegerea lui asupra iubirii, Augustin este o dată de acord cu Platon. Filozofia este căutarea fericirii, o căutare a binelui. Această căutare, atât pentru Augustin cât și pentru Platon, nu se poate termina în obiecte finite, sensibile. Se poate ajunge la îndeplinirea ei în veșnicie. În acest fel, *Eros* este cu adevărat *căutarea lui Dumnezeu de către om*. Și fără această căutare, așa-numita relație a lui Dumnezeu cu omul ar rămâne o doctrină banală și lipsit de relevanță” (*ibidem*).

o bază egoistă pentru generozitatea care împreună cu bunăvoință izvorăște nu din dragoste, ci din reflecția că un astfel de comportament este decent și demn de un om *nobil*, cum am arătat.

Cu toate cele spuse mai sus, nu putem afirma că lumea greco-romană a fost o lume fără iubire [în sens larg], ci spunem că în creștinism se revelează sensul ultim al iubirii, în Persoana lui Iisus Hristos, de unde și manifestările iubirii creștine, superioare față de cele existente în lumea greco-romană. Mai mult decât atât, caracterul supranatural, personal, jertfitor și universalist care merge chiar până la iubirea vrăjmașilor, constituie gradul desăvârșit al iubirii, și, deci, noutatea iubirii. Plecând de aici se poate afirma trăsătura eclesiologică și comunitară a iubirii creștine, pe care o revelează termenii *agape* și *filantropia*, ca adunare în iubire a membrilor comunității creștine, pentru a participa la iubirea Tatălui revelată în Fiul și făcută prezentă în Biserică în Duhul Sfânt. Dacă termenul *filantropos*⁵⁴ și implicațiile lui le întâlnim în Noul Testament, referitor la iubirea lui Dumnezeu [Tit, 3, 4-5] și la relațiile iubitoare dintre oameni [FA 27, 3; 28, 2], pentru denumirea iubirii creștine, scrierile Sfintei Scripturi folosesc termenul *agape*⁵⁵. Caracteristica acestei noi comuniuni religioase realizate de creștinism, este pe de o parte arătarea unei iubiri covârșitoare din partea lui Dumnezeu către orice om (iudeu sau elen, bărbat sau femeie, drept sau nedrept, bun sau păcătos) iar pe de alta, cerința imperioasă ca la rândul său și omul să răsfângă asupra tuturor darul de iubire pe care Dumnezeu i l-a făcut. Dacă iubirea despre care se vorbește în alte religii e preponderent *erosul* – *ca tendință egocentrică de împlinire a sinelui* –, *agape*, iubirea creștină, se deosebește prin aceea că nu-l părăsește pe cel mai puțin desăvârșit ci, „dimpotrivă, revărsându-se darnic asupra celor mai puțin

⁵⁴ Multiplele conotații implicate de termen, care se referă la tot atâtea manifestări ale iubirii în comunitatea Bisericii și în afara ei, arată *superioritatea sensului iubirii creștine față de iubirea pe care o manifestau păgânii*. Amintim astfel: *Slujirea*-având ca fundament și model slujirea lui Hristos, implică iubirea față de celălalt, renunțând la propriul egoism și la propria plăcere de viață: „datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră” [Rm 15, 1]; b) *Comunitatea bunurilor* - „toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște” [FA 2, 44], care trecea în iubire de la comuniunea celor spirituale la comuniunea celor materiale, de la filantropia personală la filantropia comunitară, superioară celei dintâi; c) *Ajutorarea Bisericilor aflate în lipsuri* - ca manifestare a filantropiei față de cei ce aparțineau altor comunități creștine aflate în nevoi [FA 11, 29; Rm 15, 25-27; I Co 16, 1-3; 2 Co 8, 1-5]; d) *Ajutorarea săracilor, orfanilor, văduvelor și bolnavilor* - după modelul lui Hristos [Mt 22; Rm 15, 26; Ebr 13, 16; Iac 1, 27; 1 Tm 5, 3, 5; FA 3, 1-8 (MAGISTRAND PROTOS. GR. BĂBUȘ, *Agapa și Liturghia în Biserica primară*, ST, 1954, nr. 7-8, pp. 458-472).

⁵⁵ Despre *agape* a se vedea: CESLASPICQ, *Agape dans le NT*, 3 vols., 1958/59. *Agape in the New Testament*, 2 vols., Sister Marie Aquinas McNamara, O.P. and Sister Maria Honoria Richter, O.P., trans., St. Louis: B. Herder, 1963, 1965. “*agape, love*” in *idem.*, *Theological Lexicon of the New Testament*, James D. Ernest, trans., Peabody: Henrickson, 1994, 1:8 22.

nevrednici, se revarsă și mai îmbelșugat asupra celor cufundați în singurătatea și tristețea morală a păcătoșeniei lor”⁵⁶. De aici rezultă că *agape*, iubirea creștină, este dezinteresată, dăruitoare, jertfitoare: în manifestările sale, ea nu urmărește niciun folos, nici plăcere și nici nu aleargă numai după cei virtuoși. Bucurându-se de înălțarea virtuosului, *agape* se întristează și suferă profund de căderea păcătosului. Încercând o comparație între *eros* și *agape*, părintele profesor Dumitru Belu a constatat că, „dacă *erosul* își are obârșia în lipsurile și dorințele omului, *agape* își are izvorul în Dumnezeu însuși, în însăși ființa și hotărârea Lui liberă de a se apleca ocrotitor și darnic asupra creaturii Sale. [...] *Erosul* este tensiunea omului către Dumnezeu. *Agape* este coborârea lui Dumnezeu către om”⁵⁷. Cu toate aceste deosebiri, între *eros* și *agape* nu se anulează orice posibilitate de împreună-viețuire. Iubirea creștină a încreștinat sensul *erosului* platonice. În sânul creștinismului, *eros* și *agape* sunt două forțe ce se condiționează reciproc.

Astfel, prin această însușire de a fi întemeietorul unei comuniuni religioase bazate pe iubirea arătată de Dumnezeu lumii, creștinismul reprezintă o nouă față de tot ceea ce a fost religie și etică până la apariția lui. Această condiție nouă și paradoxală a creștinului în lume este poate cel mai expresiv prezentată în așa-numita *Epistolă către Diognet* (scrisă în jurul anilor 190–200) – adevărată perlă a literaturii creștine post-apostolice [aparținându-i probabil lui Panten, primul profesor cunoscut al școlii din Alexandria] – text care oferă o veritabilă „cartă constituțională” a eticii creștine, arătând că diferența aceluia *modus vivendi* al creștinilor trebuie înțeles în termeni de modalitate (de *tropos*), iar nu de spațialitate sau temporalitate (de *topos* sau *chronos*); cu alte cuvinte, creștinii sunt nu altundeva, nici altcândva, ci aici și acum, dar altfel iaratitudinea lor față de lume fiind în același timp de detașare spirituală și solidaritate materială⁵⁸.

⁵⁶ Pr. Prof. DR. ISIDOR TODORAN, *Eros și Agape*, în *ST*, 1956, nr. 3-4, p. 148.

⁵⁷ Dumitru BELU, *op. cit.*, p. 63-64.

⁵⁸ Cf. diac. Ioan I. ICĂ Jr în nota la cap. *Cum trăiesc creștinii în lume* în MAICA MAGDALENA, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 137. Redăm mai jos câteva fragmente din capitolele V-VI și X ale *Epistolei* care ni se par semnificative în evidențierea noului mod de viață al creștinilor în imperiu: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământ, nici prin grai, nici prin haine; [...] Locuind în cetăți eline și barbare, cum i s-a hărăzit fiecăruia, și urmând obiceiurilor locului în ce privește hainele, regimul hranei și restul vieții, arată constituția cetățeniei lor ca una minunată și în mod recunoscut paradoxală. [...] Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc prunci, dar nu-și aruncă odraslele. Stau la o masă comună, dar nu și la un pat [comun]. Sunt în trup, dar nu viețuiesc după trup. Petrec pe pământ, dar au cetățenia în cer. Se supun legilor hotărâte, dar prin viețile lor biruie legile. Iubesc pe toți și sunt prigoniți de toți; sunt necunoscuți și condamnați. Sunt omorâți și fac vii pe alții. Sunt săraci și îmbogățesc pe mulți; sunt lipsiți de toate și au prisos în toate. Sunt necinstiți și se slăvesc în necinstirile lor. Sunt hulți și sunt îndreptați. Sunt defăimați și binecuvântează; sunt ocărăți și cinstesc [pe cei ce-i ocărăsc]. Fac binele și sunt pedepsiți ca niște răi; sunt pedepsiți și se bucură ca unii făcuți vii. Sunt combătuți

de iudei ca unii de altă seminție cu ei și sunt persecutați de păgâni, dar cei care-i urăsc n-ar putea spune cauza dușmăniei lor. Simplu spus, *ceea ce este sufletul în trup aceasta sunt creștinii în lume.* [...] Sufletul iubește trupul care-l urăște și mădularele lui; *creștinii iubesc și ei pe cei ce îi urăsc pe ei.* [...] Căci *fericirea nu înseamnă faptul de a-l stăpâni pe aproapele, nici de a voi să fii superior celor mai slabi, nici de a fi bogat și a-i constrânge cu forța pe cei inferiori, și nu în acestea stă imitarea lui Dumnezeu, ci acestea sunt în afara măreției Lui. Ci este imitator al lui Dumnezeu oricine ia asupra sa povara aproapelui, care vrea ca în cele în care e mai bun să facă bine celui mai mic, care, dând celor lipsiți cele pe care le are de la Dumnezeu, devine un dumnezeu pentru cei care le primesc de la el*" (*ibidem* p. 137-140).

Muzica în timpul Sfinților Împărați Constantin și Elena

Pr. Drd. Adrian DRĂGUȘIN

Abstract:

Music in the time of Saints Constantine and Helena. Despite the fact that we have a very small number of documents regarding christian music in the first four centuries, our attempt here is to discover how this music was composed and in what points is similar or different from nowadays hymns.

It is very interesting to see that the religious hymns were shaped under the pressure of the heresies from that time in the Church and that orthodox authors strived to form and to crystallize the doctrine in a very precise way.

This picture of the old music is a very constructive one, because if we know the music history, we can appreciate the value of it today. Concerning the role of the emperor Constantine in the development of church's music in his time, this role was certainly an important one. We can very clearly see that the Church in general and the Christian music in particular, once with the edict of Niceea entered in a completely new phase of development.

Keywords:

ecclesiastical chant, Constantine I, musicology

Introducere

Pentru a înțelege rolul pe care l-a avut Sfântul împărat Constantin cel Mare asupra creștinismului este necesar să facem o prezentare a perioadei istorice în care acesta a domnit. Acesta s-a născut în orașul Naissus din Moesia Superior (Nis, Iugoslavia) în jurul anului 274, fiind fiul mai mare a lui Constantius Chlor și al Elenei. Pe atunci la conducerea imperiului Roman se aflau împărații Diocletian și Maximian, cu titlul de *auguști* și de Galeriu și Constantius cu titulatura de *cezari*.

Diocletian (284-305) prim august și împărat în Orient pentru a conduce mai eficient i-a dat lui Maximian titlul de augustus și i-a încredințat pentru administrare Apusul. Astfel s-a ajuns la sistemul de conducere în doi, numit diar-

hie. Mai târziu fiecare august și-a luat câte un ajutor, cu titlul de cezar, și anume Dioclețian pe Galeriu, iar Maximian pe Constantius Chlor luând naștere conducerea în patru, tetrahia.

În data de 1 mai 305 Dioclețian și Maximian se retrag, iar în locul lor devin auguști Galeriu pentru Orient și Constantius Chlor în Occident. După moartea acestuia din urmă în anul 306, armata îl proclamă drept august pe Constantin care până la moartea lui Maximian își ia ca patron divin pe Hercule deoarece acesta era și protectorul socrului său, Constantin luând de soție pe fiica lui Maximian, Fausta.

Ulterior, se pune sub protecția lui Sol invictus (soarele neinvins) divinitate orientală adoptată și de romani. Urmează alianța cu Licinius anul 311 noul august în Orient, după moartea lui Galeriu și lupta împotriva lui Maxențiu instalat la Roma după ce îl înlăturase pe Severus, adjunctul în calitate de cezar a lui Constanțiu Chlor în Occident.

Constantin reușește să îl înfrângă pe Maxențiu în data de 28 octombrie 312 la Pons Milvius (Podul Vulturului) sau Saxa Rubra (stâncile roșii) pe Via Flaminia la aproximativ 10-12 km nord-est de Roma. Este momentul în care Constantin are celebra viziune relatată de istoricul Eusebiu de Cezareea¹ și creștinul Lactanțiu², tutorele lui Crispus, fiul lui Constantin, fapt care se crede că a dus la convertirea lui Constantin cel Mare la creștinism.

Trecerea lui Constantin cel Mare la creștinism în defavoarea păgânismului nu a fost făcută însă brusc, ci după modelul tatălui său care a fost monoteist, a crezut în continuare în soare care ar avea un rol mediator între Dumnezeu și oameni. Însă faptul că va face loc în mintea sa din ce în ce mai mult creștinismului este dovedit de faptul că a cerut ca statuia sa din Forum, să poarte în mâna dreaptă o cruce.

Datorită câștigării bătăliei de la Pons Milvius Constantin a devenit conducătorul Europei. Odată cu acest moment, el a devenit protectorul creștinilor. La începutul lunii ianuarie a anului 313 Constantin părăsea Roma pentru Milan, unde va avea loc o întâlnire cu Licinius. Discuțiile au fost amicale cu atât mai mult cu cât Licinius se va căsători cu Constanția, sora lui Constantin. Această întâlnire a fost urmată imediat și de binecunoscutul edict de toleranță de la Milan³.

¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad., studii și note de pr. prof. T. Bodogae, în *PSB*, vol. 13, București, 1987.

² LACTANȚIU, *De mortibus persecutorum*, 48, în *Sources Chrétiennes*, 38, p. 132- 134 și traducerea în limba română: LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000.

³ P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 1997, p. 6-7; lect. dr. Adrian GABOR, "Biserica și Stat în secolul al IV-lea. Modelul teodosian", în *Anuarul*

Însă Licinius era un păgân și nu avea de gând să renunțe la convingerile sale și la scurt timp nu va mai accepta edictul, fapt atestat de inscripția de la Salsovia⁴. Din cauza neînțelegerilor politice și religioase, Constantin îl atacă pe Licinius și îl înfrânge la Carpus Ardiensis în 314: „...totuși Constantin...a pornit cu război împotriva lui Licinius...și luând în stăpânire toată Dardania, Moesia și Macedonia a ocupat numeroase provincii...”⁵; „Licinius cerea pace și promitea să îndeplinească cele cerute...pacea a fost încheiată de către cei doi cu condiția ca Licinius să părăsească Orientul, Asia Mica, Tracia, Moesia și Scythia Minor”⁶.

Însă relațiile dintre cei doi se vor înrăutăți din nou între anii 319-320, iar în anul 324, va avea loc la Chrysopolis, lângă Calcedon, bătălia în care Licinius este înfrânt, iar Constantin a rămas singurul împărat și a instaurat monarhia ereditară, asigurată până în 361 de fiii săi, luând sfârșit în acest fel sistemul colegial de conducere instaurat de Dioclețian.

Constantin a mutat capitala la Bizanțion, situat pe malul vestic al Bosforului din motive strategice și economice. El va închina orașul Sfintei Fecioare, iar cu prilejul inaugurării s-a săvârșit o slujbă în Biserica Sfânta Irina. Orașul va fi cunoscut sub numele de Constantinopol.

Datorită Edictului de la Milan din 313, creștinii se pot bucura de libertatea de cult. Teodosie I va face și mai mult pentru creștinism când sfârșitul secolului al IV-lea va declara creștinismul singura religie autorizată, prin urmare această religie o va înlocui pe cea imperială. Universalismul religios se adaugă celui politic. Împărăția terestră era privită ca imaginea pământească a Împărăției lui Dumnezeu, iar împăratul devenea locotenentul lui Dumnezeu pe pământ, Biserica și Statul se completează și se întrepătrund. În timp ce legislația civilă se va ocupa de organizarea materială a Bisericii, decretul canonic devin legi civile.

Biserica începe să se organizeze după modelul organizării statale, astfel în orașe conducătorul comunității locale este episcopul iar orașul este administrat bineînțeles prin episcopie.

Prin urmare, Constantin i-a oferit creștinismului libertate și siguranță, fapt ce a dus la înmulțirea bisericilor și la intensificarea vieții religioase. El a favorizat pe creștini să intre în administrație și a încurajat chiar comunitățile compuse îndeosebi din creștini. Astfel portul creștin al Gazei, Maiuma, obține rangul de cetate, iar Orikistos, un sat din Frigia, primește rangul de civitas, „pentru că toți

Facultății de Teologie Ortodoxă Universitatea București, 2001, p. 194- 195; T. CHRISTENSEN, „The so-called Edict of Milan”, în *Classica Medievalia*, 35, 1984, p. 129- 175.

⁴ I. BARNEA, O. ILIESCU, *Constantin cel Mare*, București, 1982, p. 40.

⁵ *Ibidem*.

⁶ ANONIMUS VALESII, V, 18, în *Fontes Historie Daco- Romanae*, vol. II, București, 1964, 1970, p. 82-83.

locuitorii sunt cunoscuți a fi adepți ai celei mai sfinte religii”. Din păcate, în această perioadă se vor dezvolta și ereziile.

Astfel, în Nordul Africii, mai cu seamă în provincia Numidia, au apărut o serie de tulburări provocate de atitudinea aripei rigoriste a creștinilor, care pretindea că cei ce nu avuseseră un comportament demn în timpul persecuțiilor, considerați a fi niște trădători (traditores) și căzuți (lapsi), trebuie condamnați pentru totdeauna. Episcopul Cartaginei, Mensurius, era apărătorul tendinței moderate, dar, după moartea sa, a fost ales ca episcop diaconul Cecilian în anul 312.

La hirotonia sa a participat numai episcopul Felix dintr-un oraș mic pe nume Abtuni, fără să fi așteptat venirea celorlalți episcopi din Numidia, așa cum era normal. În plus, acest Felix era considerat a fi un trădător, iar Cecilian devenea automat tot un trădător care trebuia exclus automat din Biserica împreună cu partizanii săi. Acești episcopi au considerat hirotonia nulă și au ales în locul lui Cecilian pe Majorin, succedat la scurt timp de Donatus, de la care vine și numele acestei mișcări eretice.

Chiar dacă a avut la prima vedere mai degrabă un caracter disciplinar, donatismul a căpătat în timp o formă doctrinară opusă credinței tradiționale. De aceea nu poate fi considerată ca o simplă schismă, ci ca o criză care are un aspect doctrinar evident. Pentru donatiști faptul de a fi trădător era o crimă, iar legătura cu cel care era considerat culpabil, însemna a fi la fel cu el. De aceea donatiștii se situau la un moment dat pe linia Sfântului Ciprian al Cartaginei († 258) care spunea că „în afara de Biserică nu este mântuire”. Pentru că ei considerau că singura Biserică este cea a Sfinților, ei rebotezau pe cei care proveneau din comunitățile lui Cecilian și a succesorilor acestuia. Convingerea lor că sunt singura Biserică, îi va conduce de-a lungul timpului la un conflict deschis cu puterea civilă. Astfel în anul 314, Constantin a convocat un sinod la Arles, unde au participat 33 de episcopi din Occident, care i-au condamnat pe donatiști. Mai târziu, în 316 este convocat un alt sinod la Milan, care confirmă hotărârile de la Arles. Prin libertatea în cult, pe care le-o acorda Constantin cel Mare în anul 321, se încerca o aplanare a tensiunilor, dar tulburările provocate de ei vor continua până în vremea invaziilor arabe.

O altă erezie ceva mai cunoscută a fost arianismul. Cu acest nume distingem o doctrină apărută în sec. al III-lea în Siria și dezvoltată în secolul următor de către Arie, un preot din Alexandria. El nu admitea ca cele 3 persoane ale Sfintei Treimi pot fi egale; el susținea că, dacă Tatăl sau Dumnezeu este veșnic, atunci Fiul este creatura Tatălui, negând divinitatea celei de a doua persoane a Sfintei Treimi. Arie este excomunicat de episcopul Alexandriei, decizie ce va fi validată printr-un sinod local.

Muzica sacră, indiferent de religia din care face parte este considerată a fi o relație dintre om și Absolut. Această relație poate fi privită din trei puncte de

vedere. Primul dintre ele consideră că muzica aparține numai lumii materiale de care un bun creștin trebuie să se ferească. Un al doilea punct de vedere consideră că muzica este unul dintre cele mai frumoase lucruri existente în această lume care pot fi închinat Lui Dumnezeu cu recunoștință. Pentru alții, muzica amintește de armonia cosmică, echilibru ce este specific divinității.

Pentru exegeții muzicii religioase creștine, aceasta a cunoscut patru etape în evoluția ei din punct de vedere istoric astfel: **timpurie** – sec. II-V, **clasică** – sec. V-XII, **medio-bizantină** – sec. XIII-XVIII și **modernă** – sec. XIX-XX.

În primele secole de creștinism au existat dezacorduri între diverse părți cu privire la cântarea în lăcașurile de cult creștine. Întotdeauna s-a considerat că muzica de orice natură, fie ea și sacră are o mare putere; problema era dacă această forță putea să își găsească o utilitate pozitivă, acesta a fost și tema dezbaterii din secolul IV dintre oamenii bisericii. Unul dintre cei preocupați de cântarea în biserica creștină a fost și Fericitul Augustin.

Riturile liturgice ale Bisericilor Ortodoxe Răsăritene își au rădăcinile în cele inițiale practicate în Ierusalim înainte de acțiunile misionare ale Sfinților Apostoli. Înainte ca Împăratul Constantin cel Mare să oficializeze religia creștină, aceasta a fost persecutată, ceea ce i-a făcut pe unii creștini să se mute în spațiul mediteranean unde își practicau vechile acte liturgice. Ele au devenit baza serviciului euharistic a Bisericii. Creștine timpurii, care, deși nu a fost caracterizată de ritualuri scrise ele fiind transmise pe cale orală.

Originile iudaice și primele imnuri

Creștinismul timpuriu a început cu o formă de bază, care a fost o formă modificată de rit practicat în Sinagoga iudaică evreiască (sau Sobor), care a fost amestecat cu un serviciu euharistic. Din acest amestec a rezultat un serviciu liturgic practicat în primii ani de creștinism.

Printre cele mai vechi bucăți muzicale ale ceea ce numim astăzi Biserica de Răsărit, care compun liturghia ortodoxă și care atesta această tranziție, este imnul „Lumină lină”. Acest imn este recitat sau cântat în fiecare seară, la apusul soarelui în timpul Vecerniei. Textul acestui imn a fost citat de Sfântul Iustin Martirul⁷, în aproximativ 150 d.Hr., în dialogul său cu Trifon. Deși este datat înainte de existența Bizanțului, el este menționată ca „bizantin”. Acesta pare să aibă rădăcini eline din cauza formei sale muzicale și a compoziției, în timp ce textul pare să aibă origini iudaice din cauză că se consideră că ziua se termină și începe la apus de soare.

Foarte vechi este de asemenea și „Imnul Sfânta Treime”, care a fost descoperit în 1918 în Oxyrrynchus⁸, Egipt. Acesta utilizează un sistem antic grecesc ca

⁷ L. BOUYER, *Eucharist*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1968, p. 136.

⁸ J. BEGBIE, *Theology, music and time*, Cambridge, 2000.

notație muzicală care însă a căzut în desuetudine în ultima parte a secolului al treilea. Acesta transmite atât o trinitară conștientizare teologică în curs de dezvoltare la acea vreme și o formă muzicală distinct greacă.

De-a lungul timpului, formele liturgice s-au dezvoltat, și au fost standardizate, fiind în general asociate cu orașele pe unde au trecut apostolii cum ar fi Ierusalim, Alexandria, Antiohia și Roma. Inițial aceste rituri liturgice au fost foarte asemănătoare în toate orașele și în toate bisericile, însă au început să primească influențe locale și culturale.

Influența greacă

După persecuțiile și misiunile apostolice, membrii Bisericii au devenit în primul rând grecii care și-au pus amprenta moștenirii culturale asupra ofierii slujbelor. A avut loc astfel întâlnirea dintre stratul inițial iudaic și cel elin. Primele ritualuri din Biserica Răsăriteană includeau Liturghia din Ierusalim a Sfântului Iacob, Liturghia Sfântului Marcu din Alexandria, Sfânta Liturghie Siriană de Est, Liturghia Siriană de Vest sau de Antiohiană, liturghia armeană și liturghia coptă. Cei mai mulți exegeți ai liturghiei sunt de părere că Biserica Ortodoxă, a fost influențată de trei rituri principale în timp: sirian de est, sirian de vest și alexandrin. Aceste etape ale liturghiei însă nu a făcut ca deosebirea între variante să fie semnificativă.

În primii trei sute de ani de existență, Biserica creștină a fost în ilegalitate și adesea persecutată. Prin urmare, documentele liturgice foarte vechi, înainte de secolul al patrulea sunt destul de puține, deoarece biserica timpurie nu a conceput liturghii, concentrându-se doar pe celebrarea Euharistiei și încercând să supraviețuiască persecuțiilor.

Această situație precară a fost schimbată odată cu Edictul lui Constantin cel Mare de toleranță din anul 313 d.Hr., datorită căruia care creștinismul a devenit o religie legală și publică.

Ca urmare a acestei schimbări în ordinea publică, Biserica a fost nevoită să-și asume un rol nou în societate, și a început să își schimbe forma liturgică pentru a-și oficia slujbele într-un forum public. Acum era nevoie de un efort misionar mult mai mare pentru a propovădui Evanghelia celor care nu cunoșteau învățăturile creștine.

Combaterea ereziilor

Apariția așa-zisei erezii a lui Arie în sec. IV, a dus la modificări în oficierea liturghiei. Cu acest nume distingem o doctrina apărută în sec. al III-lea în Siria și dezvoltată în secolul următor de către Arie, un preot din Alexandria. El nu admitea ca cele 3 persoane ale Sfintei Treimi pot fi egale: el susținea că, dacă Tatăl sau

Dumnezeu este veșnic, atunci Fiul este creatura Tatălui, negând divinitatea celei de a doua persoane a Sfintei Treimi. Arie este excomunicat de episcopul Alexandriei decizie ce va fi validată printr-un sinod local.

Fr. Bouyer⁹ scrie că: „Scrierea rugăciunilor liturgice, atât în iudaism cât și în creștinism este un fenomen relativ târziu. În ambele cazuri, acesta a intervenit abia după ce s-a considerat că tradiția a fost în pericol de a fi schimbată, așa că a fost consemnată în acest fel pentru a nu fi schimbată”.

Datorită reacției produse de erezii, au intervenit factori deosebit de importanți în evoluția liturghiei. Acest lucru este într-adevăr motivul pentru care au fost scrise textele creștine de acest fel numai după marea criză a arianismului, mai precis după a doua jumătate a secolului al patrulea¹⁰.

Astfel, în secolul după legalizarea Bisericii, putem începe să identificăm diferite forme liturgice sau ritualuri. În timp ce bazându-se pe un nucleu euharistic uniform, care a fost stabilit anterior, s-au făcut eforturi de adăugarea a aspectelor estetice serviciului religios cum este muzica, iconografia, utilizarea de veșminte clericale, a fost pus de asemenea accentul pe și instruirea teologică. Forma liturgică s-a dezvoltat încet de-a lungul timpului, și a fost modelată de noua direcție de a deveni o parte a societății și de intenția de a combate erezia.

Cu timpul, în Biserica Răsăriteană, Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur a devenit principala formă liturgică în primul rând pentru că era forma liturgică favorizată în catedralele și bisericile din capitala Constantinopol. În schimb, în Occident ritualul roman a predominat în timp, pentru că era ritualul din catedralele și bisericile din Roma.

Litaniile

Litaniile s-au dezvoltat în practica Bisericii primare, datorită cântării psalmilor de către credincioși care s-au adunat și au așteptat în afara Bisericii¹¹. Originea psalmilor este atribuită tradiției iudaice, și se referă la o cântare antifonică practică de către aceștia. Cel mai probabil diaconul sau cantorul au scandat un verset, și poporul a răspuns cu același refren. Oficiantul a continuat cu al doilea verset la care poporul a răspuns și așa mai departe. Acest lucru este evident în antifoanele în care versetele din psalmi sunt alternate cu rugăciuni de mijlocire.

Prima Ectenie din răsări este cunoscută sub numele de Ectenia Mare sau extinsă, pentru că acoperă fiecare aspect al nevoilor umane, inclusiv rugăciuni

⁹ L. BOUYER, *Eucharist*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1968, p. 136.

¹⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹¹ CATHERINE PICKSTOCK, “Music: Soul, city and cosmos after Augustine” in *Radical Orthodoxy*, edited by John Millbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, London: Routledge, 1999, p. 55.

pentru biserică, lume, și întreaga Creație. Preotul oferă iertări și toată adunarea se roagă împreună, iar oamenii răspund „Kyrie eleison” („Doamne, miluiește”).¹²

Imnul Trisaghion

Adaosul imnului Trisaghion (imnul trinitar „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi”), la Liturghie poate fi urmărită în timpul patriarhului Proclu ¹³(434-446 d.Hr.), o perioadă în care ereziile au început să apară.

Perioada ereziilor majore pentru Biserica creștină a fost predominantă în secolul al patrulea și al cincilea. Ereziiile cele mai notabile (arianismul, monophytism, etc), s-au dezvoltat în Est. Imnul Trisaghion este considerat ca fiind prima dată cântat de către îngeri, probabil o expresie trinitară din Apocalipsa 4,8. Imnul urmează după rugăciunea Trisaghionului declarată de către preot, și este unul dintre cele mai vechi imnuri ale Bisericii creștine .

Este profund trinitar și, astfel, anti-arian caracter; Sfinte Dumnezeule se adresează Tatălui Atotputernic, Sfinte tare, Fiul Unul-născut, și Sfinte fără de moarte se referă la Duhul Sfânt.

O evoluție paralelă în dezvoltarea liturgică a estului poate fi văzută în încorporarea imnului „Monogenes”sau „Unul-Născut”, un răspuns la erezia monofizită. Acesta a fost compus de Împăratul Iustinian, și încorporat în liturghie după al doilea antifon aproximativ 535-536 d. Hr.A devenit imediat o parte din oficierea cultului religios de la Constantinopol și Antiohia, și, apoi a fost încorporat în riturile grecești ale Bisericii Răsăritene.

Scerile patristice ale Sfinților Părinți constituie sursa principală de informație cu privire la muzica liturgică și mentalitatea muzicală a timpului¹⁴. Eusebiu de Cazarea¹⁵ și Sfântul Ieronim menționează despre o lucrare a Sfântului Justin Martirul și Filosoful (100-167) intitulată Psaltes, lucrare care a atras atenția, peste șapte secole, chiar și patriarhului Photius (IX). Deși a supraviețuit aproape o mie de ani fiind considerat de patriarh ca indispensabil studierii muzicii de cult, tratatul este astăzi pierdut.

Sfinții Ignatius al Antiochiei, Tertulian (293-373), Clement din Alexandria, Sfântul Athanasius (296-373), Sfântul Ioan Chrysostomul (350-407), istori-

¹² JAMES MCKINNON (edit.), *Music in Early Christian Literature (MECL)* (Cambridge Readings in the Literature of Music). Cambridge, 1987.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ GIOVANNI COMOTTI, *Music in Greek and Roman Culture*. trad.de Rosaria V. Munson. London, Johns Hopkins University Press, 1991, p. 55.

¹⁵ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, cap. 8, în *PSB*, vol.XIII, E.I.B.M.B.O.R, București, 1985, p. 140.

cii Eusebiu de Cezarea (260-339), Socrates Scholasticus (380-450), Sozomen (†450), Philostorgius (368-433), Theodoret din Cyrhus (386-466), Cassiodorus (485-580) sunt câteva dintre personalitățile care au oferit detalii asupra practicii muzicale a timpului lor în omiliile, scrisorile ori comentariile biblice¹⁶.

O categorie, destul de restrânsă însă, este aceea a scriitorilor necreștini. Philon din Alexandria (20 î.Hr.- 40 d.Hr.) vorbește despre o practică responsorială în cântul comunităților iudeo-gnostice, practică pe care Eusebiu afirmă că se poate regăsi în cântul primilor creștini¹⁷.

O referință interesantă face și Pliniu cel Tânăr¹⁸ (114), fost guvernator al Bithyniei, într-o scrisoare adresată împăratului Traian: ei cântă alternativ în versuri un imn lui Hristos ca unui Dumnezeu, îndemnându-se, ei înșiși, cu un solemn jurământ care să-i ferească de orice faptă rea¹⁹. Însă este posibil ca acest dialog să vizeze mai degrabă ritualul botezului decât un imn cântat de două coruri.

Referirile nou-testamentare la cântul creștin timpuriu provin, în cea mai mare parte, din Epistolele Sfinților Apostoli Pavel și Iacov și din Apocalipsă. „Unii cercetători acreditează ideea că psalmii (*psalmoi*), imnurile (*hymnoi*, cântările de laudă) și cântările duhovnicești (*odai pneumatikai*) reflectă trei forme muzicale: psalmii Vechiului Testament, imnurile sau cântările bisericesti și cântările melismatice precum *Aliluia*”²⁰.

Imaginația cercetătorilor este stimulată și de interpretările alegorice ale scrierilor sacre. Sfântul Ioan Hrisostom afirmă, spre exemplu, că imnurile sunt superioare psalmilor pentru că, în timp ce categoria secundă (psalmii) aparține omului, imnul este cântarea îngerilor²¹.

De asemenea Apocalipsa este o altă sursă de interpretări alegorice. Pe de o parte, liturgia descrisă în acest text (cartea mai sus menționată) nu trebuie înțeleasă ca o prezentare ad litteram a unei liturghii pământene, iar pe de altă parte, cântarea îngerilor înaintea tronului Mântuitorului ca și instrumentele muzicale folosite au un scop pur simbolic împreună lor cântare formează o simfonie cosmică, o cântare nouă.

Scrierile care privesc dezvoltarea liturgică și disciplinele monastice sunt, în egală măsură, importante. *Constituțiile Apostolilor* (380), *Regulile Sfântului Vasile*

¹⁶ JOHANNES QUASTEN, *Music & Worship in Pagan & Christian Antiquity*, trad. de Boniface Ramsey. National Association of Pastoral Musicians, Washington D.C., 1983.

¹⁷ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, cap. 8, p. 140.

¹⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt de sfătuire către Teodor cel căzut. Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. De D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 2001.

¹⁹ PLINIU CEL TÂNĂR, *Epistole*, scr. 93, apud Nicolae GHEORGHÎȚĂ, „Muzica bizantină- scurtă prezentare”, în *Glasul Bisericii*, nr 9-10/2006, p. 378.

²⁰ N. GHEORGHÎȚĂ, *art.cit.*, p. 378.

²¹ SF. IOAN HRISOSTOM, *Epistola către Coloseni, cap. 3, omilia 9*,]n *P.S.B.*, vol. XII, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, p. 123.

cel Mare (329-379), *De institutis coenobiorum* de Ioan Casian (-360-435), *Viețile Sfinților*, *Canoanele conciliilor* etc., pot fi considerate surse importante pentru înțelegerea muzicii sacre și a rolului ei în context liturgic.

Atât Platon²², cât și creștinii consideră că muzica instrumentală stârnește, emoții în emoție”, și de aceea ultimii nu sunt de acord cu utilizarea instrumentelor muzicale în timpul serviciului religios.

Idealul creștin de interpretare muzicală este să redea unitatea și ordinea, la fel cum și pentru filosofii greci trebuia să fie măsură și echilibru în toate lucrurile.

Niceta subliniază faptul că trebuie să fie făcută diferențierea dintre cântecele creștine și muzica păgână de divertisment. Scopul muzicii sacre este să surprindă emoția perceperii harului divin: „Nu trebuie să fie melodramatică, ci o revelație a adevăratului creștinism. Aceasta muzică nu trebuie să aibă nimic teatral, ci să stârnească întristare din cauza pentru păcatele noastre²³.

O altă condiție îndeplinită de cântarea în biserică este aceea că enoriașii ar trebui să cânte în armonie unul cu altul: „Unul dintre voi nu ar trebui să zăbovească nejustificat pe note, în timp ce vecinul său cântă prea repede, nici nu ar trebui ca unul dintre voi să cânte prea jos în timp ce un altul ridic[vocea. Fiecare ar trebui să contribuie la partea sa, cu umilință să participe la volumul corului ca un întreg²⁴.

Când creștinul cântă, o face pentru a ajunge la harul divin, nu pentru plăcerea sa. Există o ambiguitate interesantă, dacă succesul muzical peste a cânta este de a fi văzut la fel de important. A cânta psalmi, în conformitate cu Ieronim este „o sarcină care presupune o emoție reală mai mult decât a avea o voce dulce²⁵; pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, cântărețul de psalmi este” un spirit sobru, o minte alertă, o inimă smerită, care să emită sunet și să aibă o conștiință curată», însă, nu este condamnată dacă un cântăreț este slab de bătrânețe sau prea tânăr, sau are o voce dură, sau nu percepe ritmul să fie lipsit în totalitate în cunoștință de ritm.

Sfântul Efreem Sirul, supranumit și alăuta Duhului Sfânt ne-a lăsat aproape o mie de laude și imne scrise pe glasuri-ehurii și podobii. Despre Sfântul Ioan Gură de Aur se spune că a adus în Constantinopol cântările și imnografia din Biserica Antiohiei, cu care poporul credincios s-a putut apăra împotriva ereziilor ariene.

²² PLATO, *Timaeus*, în *Timaeus and Critias*, trad. de Desmond Lee, Penguin, Londra, 1977.

²³ NICETA OF REMESIANA. *The Vigils of the Saints [De vigiliis servorum Dei] and Liturgical Singing [De utilitate hymnorum]* in *Fathers of the Church* vol. 7, trad. De Gerald G. Walsh. New York, 1949.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ JEROME, *Letters*, în *Select Letters*. Loeb Classical Library 262, trad. de F. A. Wright. Cambridge, MA Harvard University Press, 1933, p. 51.

La început erau cântate ode și imnuri pe texte din psalmi, Evanghelii etc., combinate sub forma **troparelor**. Era întâlnit atât Imnul **Trisaghion**, „**Sfinte Dumnezeu, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte...**” – gr. „**Aghios O, Theos**” – de origine apostolică²⁶, introdus la început în cântarea bisericească în timpul Patriarhului Proclus (434-446) și aprobat oficial de Sinodul Ecumenic al V-lea (553), cât și **Imnul Serafimic** – „**Sfânt, Sfânt, Sfânt ...**” – gr. „**Aghios, Aghios, Aghios ...**” – atestat prin 440-451²⁷ au autori necunoscuți.

Altă cântare bisericească care ni s-au transmis din secolele IV-V este, printre altele imnul „**Doamne miluiește ...**” – gr. „**Kyrie eleison**”. Unii autori sunt cunoscuți în ciuda faptului că bucățile lor muzicale au o mare vechime, astfel, **Sfântul Athanasie cel Mare** (295-374) a consacrat **imnuri Sfintei Treimi, Sfântul Antinogen**, martir († 311), este considerat a fi autorul **Doxologiei** și a imnului „**Lumină lină ...**” – gr. „**Phos hilaron**”; **Sfântul Grigorie de Nazians** († 381) este considerat a fi autorul **Catavasiilor Nașterii Domnului, Catavasiilor Învierii, Axionul Învierii** etc.

Despre **Sf. Ambrozie al Mediolanului** (sec. IV) se crede că este autorul lui „**Te Deum Laudamus**”²⁸, pe când **Sfântului Niceta de Remesiana** (335-417), i se atribuie imnul „**Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos...**”, ca și cântarea „**Te Deum Laudamus**”, păstrând același text, însă modificând melodia.²⁹

Contribuții la dezvoltarea muzicii psaltice au avut și **Sf. Vasile cel Mare** († 389) și **Sf. Ioan Hrisostom** († 407) care ne-au transmis unele cântări. Rolul **Sf. Ioan Hrisostom** a fost de a introduce muzica **antifonică** în **Sf. Liturghie**.

Dezvoltarea muzicii psaltice este continuată în sec. V care este considerat secolul **troparului**. **Sf. Iustin** (518-527) a cerut să se introducă în Liturghie imnul **Heruvic** și chinonicul „**Cinei tale...**”. **Împăratului Iustinian** (527-565) i se atribuie imnul „**Unule-Născut, Fiule ...**”³⁰.

Următorul pas în evoluția muzicii psaltice este apariția **condacului**. Acesta își are originea într-un model siriac. **Condacul** se impune drept constituent al actului liturgic prin sec. V-VI³¹. Un autor important de **condace** este **Sfântul Efreem Sirul** (306-373).

²⁶ *Istoria Muzicii Bizantine și Evoluția ei în Spiritualitatea Românească*, Vol. 1, 2, Ed. Interprint, București, 1997.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Scriitori Bisericești din Epoca Străromână*, E.I.B.M.B.O.R.; A.L. TĂUTU, „*Sf. Niceta de Remesiana*”, Ed. Logos, Oradea, 1994, p. 84-93.

³⁰ Victor BOJOR, Aron PAPIU, Ștefan ROȘIANU, *TIPIC BISERICESC*, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, 1938.

³¹ VASILE ILIUȚ, *O Carte a Stilurilor Muzicale*, vol. 1, Partea 1, Ed. Academiei de Muzică, București, 1996, pag. 89-110.

Influența conducătorilor bisericești din veacul al IV-lea și de la începutul veacului al V-lea a dus la formarea unui stil bisericesc prezent în cântarea imnurilor din cult. Astfel, în momentul în care din punct de vedere oficial se puteau cânta imnuri în biserică în secolele al IV-lea și al VI-lea, această muzică din urma realizase deja o adaptare bisericească.

Bazele muzicii bisericești erau stabilite deja în această epocă, iar forma ei precis determinată. Cântarea imnurilor în biserică era aprobată de canonul 59 al Sinodului de la Laodicea și chiar și Sfinții Părinți erau de acord cu acest lucru.

Cercetând fragmentul de imn descoperit la Oxyrhynchos, sau alte imnuri se pot observa mici grupe de note care desemnează una și aceeași vocală sau silabă, numite melisme, deci influențe orientale, în timp ce melodiile profane ale timpului sunt aproape întotdeauna silabice.

Concluzii

Cântarea psalmodică a influențat muzica imnurilor religioase și acest lucru s-a întâmplat probabil și datorită faptului că se dorea introducerea imnului religios în liturghie așa cum era și psalmul. Se pare că în Ierusalim exista deja o astfel de practică deoarece Clement Alexandrinul³² arată că la templul din acest oraș se obișnuia să se cânte ceva asemănător cu modul dorian al elinilor.

Folosirea atât de des a imnurilor, în veacul al IV-lea și tendințele lui de a câștiga loc în serviciul liturgic oficial, a dus mai târziu la un stil bisericesc al modurilor de cântare grecească, sub acțiunea părinților Bisericii din acel secol³³.

Prin introducerea în imnuri a modurilor de cântare greacă, muzica bisericească nu a avut decât de câștigat deoarece a devenit mai expresivă, mai rafinată.

Fericitul Augustin³⁴ face o comparație între perioada recitativă a muzicii bisericești din vremea Sfântului Atanasie cel Mare și cea în care această muzică primise îmbogățiri și consideră că prima era atât de simplă, încât ea se apropia mai mult de citire, decât de cântare.

Dar chiar pe timpul Sfântului Atanasie, cântarea bisericească se înfățișa mai bogată, mai înflorită în unele bucăți ale ei, decât în epoca anterioară. Astfel, în timp ce lecturile din cele cinci cărți ale Vechiului Testament, din cărțile profetice și din cele istorice, precum și cele din Noul Testament, se recitau cursiv. El afirma că există și un alt fel de recitare mai „largă”, mai „bogată”, rezervată psalmilor, cântărilor și imnurilor înflorite.

³² CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate* V, 18, 5-6, în, *PSB, vol. 4*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p.71.

³³ ATTALI, JACQUES. *Noise: The Political Economy of Music. Theory and History of Literature*, vol. 16. Trad. de Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 55.

³⁴ LA MUSIQUE [DE MUSICA]: Œuvres de Saint Augustin: 1re Série: Opuscules: VII. Dialogues Philosophiques: IV. La Musique: De Musica Libri Sex. Translated into French, with notes, by Guy Finaert and F.-J. Thonnard. Desclée, de Brouwer et Cie, 1947, p .25.

**Doxologie și calofonie în cântarea bisericească bizantină,
pe temeiul scrierilor nou testamentare. O trecere în revistă
a primelor manuscrise muzical-liturgice bizantine**

Drd. George DIACONU

Abstract:

Doxology and kalophonic style in the Byzantine ecclesiastical chant on the basis of New Testament writings. A review of the first Byzantine liturgical and musical manuscripts. What characterizes the peculiarities of the Liturgical and Musical Repertoires are precisely the continuous transformations not only at the level of the liturgical content but moreover in terms of the constant change of the melodic formulas (introductory formulas-incipit, within the musical phrase-thesis, or final formulas-cadence), which also reveal the dynamic aspect of the oral tradition and transmission regarding the whole period from the reform of John Kukuzelis (Ιωάννης Κουκουζέλης) and until the renew of Chrysantos of Madytos (Χρυσάνθος Μάδυτος).

The kalophonic songs, in the kalophonic style (embellished) are chants of virtuosity sung by the protopsaltes (the soloist), full of steps melismatic that develop in a considerable horizontal trajectory (musical phrase elongated), following sometimes also a vertical dimension that requires a considerable vocal extension of the soloist. This style embellished (καλοφωνικόν), born in the time of John Cucuzeli (thanks also to its contribution) refers to some songs that in their second part contain a reorganization or a resumption of the text, which alternates with the classic melodic formula a more dilated in the length of the musical phrase and/or the vocal extension (sometimes even the musical tempo is dilated), in a reworking of textual and melodic music with a rich embroidery woven around the syllables or words sometimes meaningless (αναγραμματισμός), melodies calls kratemata o teretismata (from the syllables used te-ri-rem).

Elsewhere, the same melody is moved to a superior tonal dimension with the addition of decorative elements designed to enhance and revive the melodic formula or in another one variant, clearly according to the elements of rhetoric, liturgical musical and theological semantic and with a certain purpose: the musi-

cal interpretation (εορηνεία). This is the period of the great development of the musical profile of the kalophonic songs, leading from the end of the thirteenth century to boot up in future ones.

Keywords:

Byzantine Ekphonic Notation, Kalophonic Songs, Kalophonic Style.

Încă de la începutul Sfintei Scripturi, Dumnezeu este înfățișat în calitate de Creator al universului, ca Cel ce este și Cel ce face, revelându-Se ca fiind întâi de toate Demiurgul frumosului! Dumnezeu a făcut și imediat a văzut „că este bine” (Fac. cap. 1, versetele 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25). Capitolul întâi al primei cărți a Pentateuhului și a Vechiului Testament se încheie cu prezentarea generală a po-doabei create: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte” (Fac. 1,31). Termenii românești „bine” și „bune foarte” reprezintă de fapt traducerea cuvântului grecesc καλός, adică frumos: „καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, τὸ στερέωμα οὐρανόν, τὴν ξηρὰν γῆν, βοτάνην χόρτου... ὅτι καλόν”, iar la finele capitolului: „καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν” (Γεν. 1,31).

Ecoul esteticului și al armoniei universului-ca rezultat al voinței și a lucrării Celui Care-putem afirma astfel că a creat înainte de orice frumosul și în concepția Căruia ideea de frumos reprezintă o prioritate-vibreeză profund în psalmii regelui David, cântarețul prin excelență al măreției lui Dumnezeu și în ritualul cultului divin al Bisericii Ortodoxe, în special. Aceasta rezultă din două aspecte esențiale ale caracterului ritualului:

a. Forma de săvârșire/oficiere a acestuia se face în manieră cântată, cu excepția lecturării anumitor psalmi, care acum câteva secole în urmă și aceia se cântau. Deci, cântarea a fost asimilată cultului, făcând parte integrantă din aceasta; alături de rugăciune, lecturi religioase, predică și mărturisirea de credință (Crezul), cântarea religioasă (imnografică) „constituie *formularul verbal* sau textul sfintelor slujbe”¹.

b. Autorii diferitelor imne liturgice ale primelor secole creștine erau în același timp și poeți și melozi (de menționat Sfântul Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei † 107, cel care introduce cântarea antifonică, Sfântul Clement Alexandrinul † 216, Sfântul Efreem Sirul † 373/379, Sfântul Grigorie de Nazianz † 390, Sfântul Ambrozie al Mediolanului † 397, Sfântul Chiril al Alexandriei † 444, Sfântul Roman Melodul-jumătatea sec. al VI-lea, Sfântul Ioan Damaschinul † 749, Sfântul Cosma de Maiuma † 781, pentru a aminti doar câțiva dintre

¹ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bizantină, arhitectură și pictură creștină*, Ediția a doua revizuită și completată, EIBMBOR, București, 1993, p. 691.

cei mai reprezentativi și mai prolifici)². De asemenea, elemente de retorică și filozofie se regăsesc pretutindeni, în imnele de diferite forme (tropare, condace, canoane, irmoase, etc.), în rugăciuni, în predici și cuvântări (din perioada Sfinților Părinți și până în contemporaneitate) etc., unii autori luându-și sau dându-li-se chiar supranumele de „Filozoful” (de exemplu Sfântul Mucenic Justin Martirul și Filosoful, prăznuit la 1 iunie, Sfântul Preacuvios (H)Iron Filosoful, pomenit la 10 august³).

Și totuși, aceste două aspecte, muzica și poezia, deși distincte, ele sunt în simbioză, în indisolubilă corelație și fuziune, în raport și unire perihoretică⁴, iar „rugăciunea particulară și rugăciunea liturgică (cultul divin public) nu se exclud, ci se completează”⁵.

Chiar dacă în limba română rima s-a menținut într-o formă relativă, întrucât conținutul cultului divin a fost introdus prin filieră grecească, așadar prin traducere, urmărindu-se în primul rând păstrarea nealterată a învățaturii de credință, a dogmelor și apoi fidelitatea strofică, totuși, cultul Bisericii Ortodoxe Române se deosebește mult de cel al Bisericii Ortodoxe Grecești, întrucât caracteristicile și particularitățile fonetico-lexicale ale limbii române îi conferă o sonoritate și un cadru liturgic special și unic, după afirmația părintelui Dumitru Stăniloae, conform căreia poporul român este singurul popor de rit bizantin și de limbă (neo)latină: „Prin introducerea ritualului bizantino-slav în biserică, începând cu veacul al X-lea, românii au rămas tot în cadrul bisericii răsăritene, fiind singurul popor de origine latină, dar de credință ortodoxă, legat cu Roma prin limbă și cu Bizanțul prin religie”⁶.

Armonia (harmoniké techne-știință a combinării sunetelor și a articulării intervalelor, într-un context expresiv, viu, dinamic)⁷ creației trimite la armonia cultului divin, ambele rod al lucrării Celui Preaînalt, în care se regăsește nu în mod panteist, dar providențial, glasul chemării continue a naturii și a omului la perpetuarea dialogului și a ospățului între creat și Creator (Apoc. 3, 20). Facerea

² *Ibidem*, p. 723-730; Roberto ROMANO, „La satira bizantina nei secoli XI-XV”, in *Italo Lana: Satira bizantina. Autori della tarda antichità e dell'età bizantina*, Collezione Classici Greci, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1999, p. 10.

³ Sfântul Nicolae VELIMIROVICI, *Proloagele de la Ohrida*, Vol. 2 (Iulie-Decembrie), traducere Mihaela Grosu, Editura Cartea Ortodoxă, Ed. Egumenița, Galați, 2005, p. 191.

⁴ Ferruccio CIVRA, *Musica poetica, Introduzione alla retorica musicale*, Torino, UTET Libreria, 1999, p. 43.

⁵ Pr. Prof. Dr. E. BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 691.

⁶ George PASCU, Melania BOȚOCAN, *Carte de istorie a muzicii*, Ediția a treia, Vasiliana '98, Iași, 2012, p. 89.

⁷ Carmen CHUAQUI, *Musicologia Griega*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de México, 2000, p. 85.

lumii și a omului în particular reprezintă deci vrerea lui Dumnezeu de a împărtăși această stare de armonie întregii creații.

În privința muzicii, filozofii greci, în secolul al V-lea î. Hr. defineau prin termenul *muosiké* arta muzelor, care cuprindea atât muzica, cât și poezia și dansul, pentru că în exprimarea simțămintelor, în sprijinul melodiei, cuvântul și gestul aveau (și-l vor avea întotdeauna) rolul lor determinant⁸.

Luând naștere în contextul și în sânul ceremoniilor religioase evreiești, începutul existenței Bisericii Mântuitorului nostru Iisus Hristos a avut ca punct de reper tot ritualul cultului iudaic, căci Însuși Domnul cu ucenicii Săi au cântat după Cina cea de Taină „cântări de laudă” (deci doxologice!) (Marcu 14,26). „Ce laude au cântat? Cu siguranță ceea ce cântă evreii și astăzi, adică versete din Psalmul 118 (117) („Lăudați în veci pe Domnul”) și Hallel-ul din Psalmul 113 (112) („Lăudați mereu pe Domnul”)”⁹. Același mod de manifestare religioasă îl vor aplica și primii creștini adunați în catacombe pentru Frângerea Pâinii, spre a completa ritualul sau în dorința de a-I mulțumi lui Dumnezeu și de ce nu, ca o modalitate de ușurare sufletească prin cântat, deși sottovoce, de teama persecutorilor. Se evidențiază faptul că, de la începutul manifestării religioase ale Bisericii lui Hristos, cântarea a reprezentat cartea de identitate a ritualului, creând deosebita atmosferă de rugăciune și de contemplare a slavei lui Dumnezeu, ceea ce i-a determinat pe anumiți teologi de referință - printre care și Fericitul Augustin - de a da rugăciunii cântate o îndoită valoare: „Cine cântă, se roagă de două ori!”¹⁰

Se observă așadar caracterul profund doxologic al cultului creștin, în forma sa „imnologică și imnografică de a exprima transcendența, puterea și măreția lui Dumnezeu”¹¹.

Cântarea, ca element caracteristic al ritualului creștin (care preia așadar din conținutul celui iudaic) își are temeiul în tradiția practicării acesteia încă din primul secol creștin și chiar în momente de persecuție. De exemplu, după ce au fost bătuți cu vergi și întemnițați, „la miezul nopții, Pavel și Sila, rugându-se, laudau pe Dumnezeu în cântări, iar cei ce erau în temniță îi ascultau.” (Fapte 16, 25). Sfântul Antinogen (Antinoghen) – a cărui încadrare istorică rămâne aproximativă, liturgiștii plasându-l între primul și al treilea secol creștin – înainte de a fi

⁸ Giovanni COMOTTI, *Storia della Musica. La musica nella cultura greca e romana*, volume I, Prima Parte, Torino, E.D.T. Edizioni di Torino Novalito, 1986.

⁹ Pr. Prof. Dr. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Ed. Basilica, București, 2010, p. 8.

¹⁰ Giovanni MARZI (ed.), *De Musica*, Collana de classici della filosofia cristiana, volume 1, Firenze, Sansoni Editore, 1969, pag. 147.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Dicționar de teologie ortodoxă a-z*, ediția a doua revizuită și completată, E.I.B.M.B.O.R, București, 1994, p. 132.

martirizat a cântat un imn¹² compus de el însuși (Φῶς Ἰλαρόν, Lumină lină), introdus ulterior în slujba Vecerniei.

Sfântul Apostol Iacob prezintă cântarea ca terapie duhovnicească, cu precădere ca semn distinctiv al prezenței anumitor calități morale și ca instrument al amplierii acestora: „Este vreunul dintre voi în suferință? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi” (Iacob 5, 13). Și reciproca este valabilă: predispoziția sufletească spre a cânta (psalmi) este o consecință firească a unei stări sufletești lipsite de răutate și deci, de remușcări, muzica fiind privită „ca unul din mijloacele cele mai eficace de realizare a virtuții, de purificare de patimi și de înnobilitare spirituală”¹³. Mântuitorul Hristos promite celor „buni cu inima” ca răsplată sau premiu vederea lui Dumnezeu: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8), vedere de care s-a învrednicit întâiul martir, arhidiaconul Ștefan în ceasul morții sale: „Iar Ștefan, fiind plin de Duh Sfânt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Și a zis: Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!” (Fapte 7, 55-56). Se înțelege astfel faptul că cei buni sau curați cu inima prin cântarea imnelor religioase ajung la a-L vedea pe Dumnezeu! Iată măreția și valoarea intrinsecă a cântării bisericesti, care conferă ritualului creștin o mare funcție carterică și persuasivă, oferindu-i „o superioară forță de expresivitate”¹⁴!

Sfântul Apostol Pavel dă o mare însemnătate interiorizării rugăciunii, dar și exteriorizării sale în formă cântată, vorbind în prima persoană: „Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea.” (I Cor. 14, 15) și dând același sfat de manifestare religioasă și celorlalți: „Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, laudând și cântând Domnului, în inimile voastre, mulțumind totdeauna pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (și) Tatăl.” (Efes. 5, 19-20); și iarăși invită: „Cuvântul lui Hristos să locuiască întru voi cu bogăție. Învățați-vă și povățuiți-vă între voi, cu toată înțelepciunea. Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I, în psalmi, în laude și în cântări duhovnicești.” (Col. 3, 16).

Mergând pe linia trasată de Sfântul Apostol Pavel, mulți Sfinți Părinți au acordat muzicii „o funcție morală având în vedere marile ei resurse educative”¹⁵.

¹² *Martirologio romano* (Martirologiul roman), dato alla luce per ordine di Gregorio XIII, accresciuto e corretto, nuova edizione tradotta in italiano, Stampator Vaticano, Roma 1750, p. 13.

¹³ Mitropolit Nicolae CORNEANU, *Patristica mirabilia, Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 61.

¹⁴ Pr. Gheorghe ȘOIMA, „Funcțiunile muzicii liturgice” în *Scrieri de teologie și muzicologie*, ediție îngrijită de Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian și Prof. Cornelia Grăjdian, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 130.

¹⁵ Mitropolit N. CORNEANU, *op. cit.*, p. 70.

Rezultă deci faptul că valoarea muzicală a cultului este instrumentul prin care biserica luptătoare devine imagine, spectru și icoană în care se răsfrânge și se reflectă sau se oglindește ambianța duhovnicească a Împărăției Cerurilor, acolo unde vom vedea „față către față” (I Cor. 13, 12), constituită atât din exprimarea liturgică a îngerilor - care: „strigau (mai precis cântau¹⁶, ținând seama de misterul liturgic al transfigurării și identificării creștinilor cu heruvimii, cu care împreună cântă făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare¹⁷) unul către altul, zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!” (Isaia 6, 3) - cât și din imnele sfinților celor care „cântau o cântare nouă, înaintea tronului și înaintea celor patru ființe și înaintea bătrânilor; și nimeni nu putea să învețe cântarea decât numai cei o sută patruzeci și patru de mii, care fuseseră răscumpărați de pe pământ.” (Apoc. 14, 3), fond sonor care va însoți și va acompania sfârșitul lumii! Prin caracterul său muzical-liturgic, cultul divin public îl transpune pe credincios într-o dimensiune duhovnicească, cerească, după mărturia și afirmația unei rugăciuni de la sfârșitul Utreniei din perioada Postului Mare: „În Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare; Născătoare de Dumnezeu, ceea ce ești ușă cerească, deschide nouă ușă milei tale”¹⁸. Această dimensiune cosmologică unitară și această „sintonizare” duhovnicească este realizată în cadrul cultului creștin într-un mod particular prin Cuvântul rostit – cântat al pericopei evanghelice, acțiune susținută anticipat de gestul liturgic al procesiunii în mijlocul poporului, ca semnificație a propovăduirii din gura Mântuitorului Însuși, spre chemarea tuturor la „Ospățul Stăpânului”¹⁹. Ritualul Bisericii de Răsărit poartă așadar în sine rezonanța sau ecoul și în același timp nostalgia lumii Împărăției Cerurilor: „Doxologia cântărilor bisericești ar fi așadar doar un reflex și o parte a nesfârșitei cântări de slavă pe care întreaga Creație, văzută și nevăzută, o înalță Dumnezeirii”²⁰, pentru că acesta este modul bineplăcut lui Dumnezeu de a primi „jertfa buzelor”: „Atunci când stelele dimineții cântau laolaltă și toți îngerii lui Dumnezeu Mă sărbătoreau” (Iov 38, 7). Astfel, se împletesc în specificul ritualului creștin răsăritean caracterul muzical cu aspectul doxologic al sfințelor slujbe, în contu-

¹⁶ *Ibidem*, p. 126-127.

¹⁷ *Liturghier*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1995, p. 139.

¹⁸ *Ceaslov*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2001, p. 86.

¹⁹ *Triodul*, care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica vameșului și a fariseului până la Sfânta Înviere, Ediția a 8-a, EIBMBOR, București, 1986 - Irmosul Cântării a 9-a a Canonului Deniei sau Utreniei de Miercuri seara din Săptămâna Patimilor, p. 512 și Axionul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (unită cu Vecernia) din Joia Mare din Săptămâna Patimilor, p. 519.

²⁰ Pr. prof. univ. dr. Vasile GRĂJDIAN, „Caracterul doxologic al cântării bisericești”, în *Cântarea ca teologie, Studii și articole de teologie a cântării bisericești*, Sibiu, Ed. Universității ”Lucian Blaga”, 1998, p. 15.

rarea unui determinat gest liturgic; cu alte cuvinte, cântarea imprimă textului religios, rugăciunii, evidente valențe și conotații liturgice, specifice ritualului public, care fac deosebirea dintre cultul divin particular (unde rugăciunile se citează în gând sau cu voce tare) și cel public, unde fundalul sonor predominant este cel cântat. Înseși rugăciunile rostite de către slujitorul bisericesc se finalizează cu intonarea muzicală a ultimei secvențe, cu profundă valoare doxologică și cu funcție de ecfonis. Este cazul ecfonisului rostit la Sfânta Liturghie pentru catehumeni, înaintea ieșirii acestora din biserică: „Ca și aceștia împreună cu noi să slăvească preacinstiul și de mare cuviință numele Tău ...”²¹, ecfonis pe care Pr. Prof. Ene Braniște traducându-l pe Sfântul Nicolae Cabasila îl numește slavoslovie²², adică doxologie²³.

Această modalitate de exprimare liturgico - muzicală se regăsește în cea dintr-ai notație a muzicii bisericești bizantine, notația ecfonetică, întinzându-se pe un spațiu temporal ce cuprinde secolele VI²⁴-XIV. Reprezintă prima notație bisericească bizantină atestată documentar și caracterizează desenul muzical al pericopelor evanghelice și al epistolelor apostolilor.

Puținele mărturii deținute (în România există doar două: Lecționarul evanghelic de la Iași²⁵, datare sec. VIII-X, conținând 18 pericope evanghelice și o filă de pergament datată aproximativ între secolele X-XII, ce reprezintă un fragment din pericopa evangheliei din Joia Mare²⁶) ale acestei forme de cânt liturgic, numită cântarea ecfonetică (gr. εκφωνήσις – cu glas înalt, citire cu voc înaltă²⁷), era folosită pentru intonarea pericopelor din epistolele apostolilor și ale evangheliilor. Este un gen de „cântare” în felul recitativului dramatic (...) dominată de

²¹ *Liturghier*, p. 134.

²² Sfântul Nicolae CABASILĂ – *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Sfântul Nicolae Cabasila*, ediția a doua, E.I.B.M.B.O.R.; București, 2011, p. 54.

²³ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, Prof. Ecaterina BRANIȘTE – *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 141.

²⁴ Manuscrisul nr. 86 din Biblioteca Sfintei Laura (Lavra) din Sfântul Munte Athos este un Ευαγγέλιον (Evanghelie, Lecționar evanghelic) din secolul al VI-lea, scris în notație ecfonetică, cf. Jeromonaco Lorenzo TARDO, *Lotteco dei Mss. Melurgici. Testo semiografico bizantino con traduzione sul pentagramma*, Scuola Tipografica „S. Nilo”, Grottaferrata, MCMXXXVIII (1938), ristampa 2005, Poligrafica Laziale s.r.l., Frascati, p. 52.

²⁵ Grigore PANȚIRU, *Lecționarul evanghelic de la Iași* (aflat la Biblioteca Centrală a Universității din Iași, Ms. 160/IaV-34), Ed. Muzicală, București, 1982.

²⁶ Diac. Asist. Nicu MOLDOVEANU – *Izvoare ale cântării psaltice în Biserica Ortodoxă Română* (teză de doctorat), E.I.B.M.B.O.R., București, 1974 (Extras din revista *BOR*; XCII; 1974, Nr. 1-2), p. 31. În anii respectivi ai apariției lucrării, această filă (cu cota B-BCS ms. gr. 28529) se afla la Biblioteca Centrală de Stat, actuala Bibliotecă Națională din București, de curând transferată pe Bulevardul Splaiul Unirii.

²⁷ Grigore PANȚIRU, *op. cit.*, p. 14.

expunerea solemnă și cvasirecitativă”²⁸. Termenul „ecfonetic” se păstrează și astăzi pentru rostirea ecfoniselor (de unde și etimologia termenului), ca forme conclusive, cu caracter doxologic, la sfârșitul ecteniilor și a rugăciunilor.

În perioada imediat următoare se disting trei tipuri de notație: Constantinopolitană (sec. XI), Aghiopolită (sec. XIII) și Cucuzeliană²⁹ (postmedievală³⁰ sau neobizantină), după numele lui Ioan Cucuzel, calugăr al marei Lavre din Muntele Athos, prieten cu Sfântul Grigorie Palama. Această ultimă notație se circumscrie unui arc de timp cuprins între secolele XIII-XIX³¹. Desigur, încadrarea temporală în unele cazuri rezultă aproximativă, uneori pentru a identifica apartenența anumitor manuscrise la o specifică perioadă de timp, atunci când lipsesc indicații epigrafice în unele codex-uri, altele și mai cu seamă în privința trecerii de la o reformă la alta. Spre exemplu, s-au găsit neume ecfonetice în manuscrise datate chiar din secolul al XV-lea.³² Deci se înțelege că acest proces de transformare este foarte lent și oricum, nu se poate vorbi despre o anihilare sau anulare a realității muzical-tradiționale de dinainte, dar despre un parcurs evolutiv și mai ales despre preluarea unor elemente pentru a le modifica. Ceea ce în schimb s-a eliminat reprezintă în substanță elemente superflue sau neînțelese, care nu făceau altceva decât să îngreuneze buna desfășurare a ritualului.

Cu precădere perioada cucuzeliană este o etapă de mare înflorire muzicală, relevându-se totuși un aspect negativ, care probabil i-a influențat dezvoltarea: o evidentă stagnare sub profil literar a conținutului alcătuirilor liturgice,³³ evident din lipsa unor figuri la înălțimea artistică a predecesorilor și probabil și din teama de a nu strecura erori doctrinale în interiorul formulărilor învățăturilor de credință. În acest context, melozii reelaborează aceleași imne, luând naștere un nou curent, cel al cântării calofonice, adică împodobită sau înfrumusețată.

În privința cântării calofonice, aceasta a făcut parte dintotdeauna din concepția artistico-religioasă a Bisericii Răsăritene, potrivit bizantinologului Gheorghe Ciobanu, care afirmă existența melismatică a cântării sinogogale, a celei

²⁸ VICTOR GIULEANU – *Melodica bizantină. Studiu teoretic și morfologic al stilului modern (neo-bizantin)*, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 12.

²⁹ EGON WELLESZ – *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Second Edition revised and enlarged, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 261. Alți bizantinologi, pe marginea a mai multor puncte de vedere, încadrează respectivele notații în mai ample spații temporale. A se vedea de exemplu Pr. Prof. Dr. NICU MOLDOVEANU - *Istoria muzicii bisericești, op. cit.*, p. 15-16.

³⁰ REV. I. D. PETRESCO – *Etudes de Paleographie musicale byzantine*, Editions Musicales de l'Union des Compositeurs de la RSR, Bucharest, 1967, p. 14.

³¹ EGON WELLESZ, *op. cit.*, p. 261.

³² MILOS VELIMIROVIĆ, *Studies in eastern chant*, volumul I, London, Oxford University Press, 1966, p. 38.

³³ N. BORGIA, „L'ultimo eco del canto bizantino nella Magna Grecia” în *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Αθήναι, 1933 (5?), p. 162, apud Jeromonaco L. TARDO, *op. cit.*, p. 76.

gregoriene (de exemplu Fericitul Augustin, Fericitul Hyeronimus menționează bogăția de ornamente a unor părți liturgice precum Jubilus=Alleluia, Responsus, Tractus), deținând mărturii importante în privința stilului ornamental al cântării din Orientul Apropiat, în prezența manuscriselor maniheene și siriene și în consecință, a cântării bizantine.³⁴

Acest stil înfrumusețat (kalophonikon) se referă la cântări ce conțin o rearanjare sau o reluare a textului (anagrammatismos) și care alternează melodiei tradiționale părți dilatate ca extensie vocală și ca lungime a frazei muzicale, bogat ornamentate pe silabe sau cuvinte fără sens (kratemata sau teretismata, da la silabele utilizate te-ri-rem)³⁵ sau reelaborări ale aceleiași melodii într-o dimensiune tonală superioară sau adăugând elemente ornamentale care repropun desenul melodic într-o altă formulă sau variantă. Aceasta este perioada de maximă înflorire și dezvoltare din punct de vedere muzical a cântărilor calofonice ale sfârșitului de secol XIII și începutul secolului următor.

Bineînțeles, gradul de bogăție ornamentală și de lungime a frazei muzicale era în referință și în raport cu respectivul moment liturgic, cu necesitățile timpului fizic de a acompania diferitele momente și gesturi liturgice (rugăciuni și pomniri în taină, tămâiere, procesiuni sau ieșiri, pregătirea diaconului și deplasarea de la sfântul altar până la amvon pentru rostirea Sfintei Evanghelii, etc.), cât și în raport cu stilul cântării: o cântare stihirică prezintă un conținut redus de melisme decât o alta în stilul papadic. Tocmai cântările stilului papadic sunt acelea care valorizează cel mai mult aceste podoabe ornamentale, prezente îndeosebi în cadrul Sfintei Liturghii, într-o profundă exprimare estetică de mulțumire și ca semn al totalei reverențe și prețuirii a trăirii sublimului moment liturgic. Această complexă calofonie este unită înțelesului mistic al textelor liturgice, iar timpul dilatat îmbie la rugăciune, introducând credincioșii într-o atmosferă de meditație și contemplare a măreției lui Dumnezeu. Este suficient să lecturăm imnul Herovic pentru a înțelege nevoia unui tempou larg. Dar acest aspect nu presupune o dezordine în ceea ce privește ritmul, dimpotrivă, el există, dar într-o organizare foarte limpede, curgătoare.

Principalele caracteristici ale stilului calofonic dezvoltat ar fi:

- „τὸ καλοφωνικὸν μέλος” (stilul melismatic);

³⁴ Gheorghe CIOBANU, Marin IONESCU, Titus MOISESCU, „Școala muzicală de la Putna”, Manuscrisul nr. I-26/Iași, „Antologhion” din Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași, în *Izvoare ale muzicii românești*, Volumul IV, Documenta, Editura Muzicală, București, 1981, Introducere, p. 8-9.

³⁵ Kenneth LEVY, Christian TROELSGARD, „Byzantine Chant, Post-classical florid styles: the kalophonik style and the emergence of personal styles”, în Stanley Sadie, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, Macmillan, 2001, second edition, vol. 4, p. 744.

- „οἱ ἀναγραμματισμοὶ ἢ ἀναποδισμοὶ τοῦ ποιητικοῦ κειμένου” (anagrammatismoi și anapodismoι, rearanjamente a frazelor și a secțiunilor textului poetic);
- „τὰ ἡχήματα ἢ κρατήματα” (teretismata și echemata)³⁶.

Între secolul al X-lea și al XIII-lea (când ritualul era deja definit), se observă organizarea textelor și a melodiilor în cinci mari colecții, pe care, din motive logistice le propunem în formula 2+2+1: Sticherarion, Heirmologion, Asmatikon, Psaltikon, Akolouthia.

Stihirarul (cel dintâi manuscris individualizat de bizantinologul Oliver Strunk ca aparținând jumătății secolului al XI-lea, în jurul anului 1050 (așadar contemporan cu Marea Schismă!), prezent în Biblioteca Mănăstirii Vatoped din Muntele Athos, la cota 1488)³⁷, așa cum o spune și numele, conține diferite stihiri (stih=verset) sau troparia (tropare), numite și idiomele (fiecare în parte cu denumirea, caracterul și specificul său)³⁸, texte monostrofice din cadrul slujbelor Vecerniei și Utreniei; se găsesc în alcătuirile celor 12 volume ale Mineelor, ale Triodului, Penticostarului și Octoihului și se pot clasifica în trei tipuri: stihira idiomela (τὸ ἰδιόμελον, cu melodie proprie, originală), stihira automela (τὸ αὐτόμελον, exemple sau modele) și stihira prosomoia (προσόμια, asemenea – podobie sau asemănândă)³⁹.

Irmologhionul cuprinde irmoasele canoanelor Utreniei (Irmologhion-Catavasier), în strânsă legătură cu dezvoltarea sau modificarea acestora, din punct de vedere teologico-literar, organizate în ordinea canoanelor (Ka O) sau a odelor (Od O). Cel mai vechi irmologhion ar data de pe la jumătatea secolului al X-lea, având cota GR-Aoml B.32; se păstrează la Marea Lavră a Sfântului Munte Athos⁴⁰.

Asmatikon-ul și Psaltikon-ul reprezintă două colecții distincte, dar în strânsă legătură între ele, prima fiind o culegere de imne liturgice pentru strana, corul sau grupul bisericesc, ce prezintă o medie dificultate melodică, împodob-

³⁶ Γρ. Θ. Στάθης, *Οι Αναγραμματισμοὶ και τα Μαθήματα της Βυζαντινῆς Μελοδοϊας*, Αθήνα, 1979, 68-71, apud Clara ADSUARA, „Asmatic, Psaltic and ‘Kalophonic’ Fragments in Palaeobyzantine Notation”, în Christian Troelsgärd, Gerda Wolfram (eds.), *Palaeobyzantine Notation II, Acta of the Congress held at Hernen Castle (The Netherlands) in October 1996*, A. A. Brediusstichting, Hernen, 1999, 54.

³⁷ Annalisa DONEDA, „I manoscritti liturgico-musicali bizantini: tipologie e organizzazione”, on ‘A. Escobar (ed.), *El palimpsesto grecolatino como fenómeno librario y textual*, Institución «Fernando el Católico» Zaragoza, España 2006. 94.

³⁸ Jeromonaco Lorenzo TARDO, *op. cit.*, p. 8.

³⁹ Annalisa DONEDA, *op. cit.*, p. 94-95; Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală, op. cit.*, p. 714-715.

⁴⁰ Constantin SECARĂ, *Muzica bizantină, doxologie și înălțare spirituală*, Ed. Muzicală, București, 2006, p. 164.

ite cu ornamente în manieră moderată. Psaltikonul are în cuprinsul său lucrări muzicale de o indiscutabilă complexitate de execuție a diferitelor sau chiar și ale acelorași imne care se regăsesc în Asmatikon (de exemplu ipakoi-urile), însă mult mai împodobite sau ornate din punct de vedere melismatic, cu fraze muzicale extinse, cu treceri dintr-un glas în altul bazate de cele mai multe ori pe reliefaarea semnificației cuvântului cheie, cu valorizarea melodică a frazelor sau a cuvintelor sugestive, a adjectivelor ce evidențiază măreția lui Dumnezeu sau meritele și calitățile sfinților, așadar, cu o îndoită valență: doxologică, sub profil teologico-liturgic și estetică, din punct de vedere muzical. Unele ode liturgice sunt specifice Psaltikon-ului, ca de exemplu Condacele, Prochimenele, Aliluia.

Spre sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul celui următor, ia ființă, prin munca călugărului melurg isihast din Mănăstirea Sfânta Lavra/Laura din Muntele Athos, Ioan Cucuzel (el însuși compozitor de cântări calofonice), alcătuirea sau mai bine zis organizarea (al doilea Ioan Damaschinul!) celei mai reprezentative culegeri sau florilegiu de cântări ale ritualului bisericesc răsăritean de la sfârșitul secolului al XIII-lea, Ακολουθία (Akolouthia), cuprinzând un tratat teoretic numit Papadikè (o Propedie, o Gramatică teoretică cu exemplificări), imnele liturgico-muzicale ale Vecerniei, Utreniei și ale Sfintei Liturghii⁴¹, încheindu-se în glorie, cu introducerea unor ode și cântări de virtuozitate, împodobite și încărcate de pași melismatici, încadrate într-un ambitus considerabil.

Concluzii

„Numeroasele mărturii arată că schimbările în structura și decorul muzical ale slujbelor din cadrul (liturgic n. n.) monahal a inclus complexitatea sporită a limbajului său muzical, introducerea continuă de noi elemente muzicale, apariția unui număr mare de versiuni diferite și inserții muzicale ale celor mai cunoscute cântări”⁴². Atmosfera liturgică specifică Bisericii Creștine de tradiție și factură bizantină, cu precădere în contextul monahal al Sfântului Munte Athos a dezvoltat în completarea aspectului primordial al cântărilor-caracteristic celei dintâi notații muzicale atestate, notația ecfonetică (de o simplitate melodică covârșitoare, dar

⁴¹ Annalisa DONEDA, *op. cit.*, p. 109; se vedea și Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE - *Liturgica specială pentru Institutele teologice*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1980, p. 17.

⁴² Olga KRASENINNIKOVA, „Psalter Performance in the Medieval Russian Sunday Office of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, în G. Wolfram (ed.), *Paleobyzantine Notations III: Acta of the Congress held at Hernen Castle*, The Netherlands, in March 2001, Eastern Christian Studies 4, A. A. Bredius Foundation Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2004, p. 124: „Numerous facts show that changes in the structure and musical setting of services in the monastic rite included the increased complexity of its musical language, the continual introduction of new musical elements, the appearance of a large number of different versions and musical settings of well-known chants”.

cu un mesaj liturgic imediat)- un stil ornamental, denumit stilul calofonic, care nu denaturează valențele doxologice ale celui dintâi, ci le transpune într-o nouă dimensiune, estetică, de îmbogățire și îmbunătățire muzicală.

Teze de doctorat susținute la Facultatea de Teologie din Sibiu în perioada iulie-noiembrie 2013

În ultimele cinci luni mai mulți studenți doctoranzi ai Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu și-au finalizat tezele și le-au susținut, după cum urmează:

11 iulie 2013

La Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu a avut loc joi, 11 iulie, susținerea publică a tezei de doctorat „Cartea Iosua, etapă pregătitoare a istoriei mântuirii”, elaborată de **Doru Doroftei**, sub îndrumarea pr. prof. dr. Dumitru Abrudan. Comisia de evaluare a fost prezidată de pr. prof. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene. Din comisie au mai făcut parte pr. prof. dr. Vasile Mihoc, de la Facultatea de Teologie din Sibiu, pr. prof. dr. Ioan Chirilă, de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, și pr. prof. dr. Emilian Cornilescu, de la Facultatea de Teologie din Constanța.

După susținerea tezei, comisia a acordat **calificativul „Foarte Bine”**, iar candidatul a depus jurământul de credință și de fidelitate față de Biserica Ortodoxă, în capela facultății. La finalul ceremoniei, Doru Doroftei a fost declarat doctor în Teologie.

22 octombrie 2013

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu a găzduit marți, 22 octombrie, susținerea publică a tezei de doctorat „Relația dintre Biserica și Stat în timpul dinastiei teodosiene”. Lucrarea a fost elaborată de teologul **Dragoș Boicu**, redactor la Editura „Andreiana” din Sibiu. Teza de doctorat a fost realizată în cei trei ani de cercetare sub îndrumarea pr. prof. dr. Nicolae Chi-făr de la Facultatea de Teologie din Sibiu. Comisia de evaluare a fost prezidată de pr. prof. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene. Din comisie au mai făcut parte pr. prof. dr. Emanoil Băbuș de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, pr. prof. dr. Ioan Vasile Leb, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și pr. conf. dr. Mircea Ielciu, prodecanul facultății

sibiene. La susținerea tezei au participat cadre didactice de la Sibiu, doctoranzi, studenți și consilieri ai Arhiepiscopiei Sibiului.

Lucrarea de doctorat s-a bucurat de apreciere din partea comisiei de evaluare, dar și din partea celor prezenți la susținerea publică. În urma evaluării, membrii comisiei au căzut de acord să ofere candidatului titlul de doctor în Teologie, însoțit de *calificativul „Excelent”*. Dragoș Boicu a fost declarat doctor în Teologie după ceremonia depunerii unui legământ de credință și fidelitate față de Biserica Ortodoxă și de păstrare a renumelui de care se bucură Facultatea de Teologie din Sibiu. La finalul ceremoniei, pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel l-a îndemnat pe proaspătul doctor în Teologie să continue munca de cercetare și să sprijine teologia românească prin lucrări de referință.

„Avem convingerea că domnul Dragoș Boicu își va asuma în continuare responsabilitatea de a sprijini facultatea noastră, prin activități academice, publicații și implicare în munca de cercetare”, a spus pr. decan Aurel Pavel. Mulțumirile venite din partea dr. Dragoș Boicu au încheiat ceremonia.

14 noiembrie 2013

La Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu a avut loc joi, 14 noiembrie, susținerea publică a două teze de doctorat în domeniul studiilor biblice. Comisia de evaluare a fost prezidată de Înaltpreasfințitul Laurențiu, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. Alături de IPS Mitropolit Laurențiu, în comisia de evaluare s-au mai aflat pr. prof. dr. Vasile Mihoc și pr. prof. dr. Dumitru Abrudan de la facultatea sibiană, pr. prof. dr. Stelian Tofană de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și pr. prof. dr. Sorin Cosma de la Facultatea de Teologie, Științe Sociale și ale Educației din Caransebeș.

Prima teză de doctorat susținută ieri la Sibiu s-a intitulat „Schimbarea la Față a Mântuitorului în interpretarea Părinților Răsăriteni. O hermeneutică duhovnicească”. Lucrarea a fost elaborată de **pr. Gheorghe Radu Gârbacea**, sub îndrumarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc și aduce teologiei românești actuale o importantă contribuție la redescoperirea interpretărilor Sfinților Părinți la textele scripturistice, prin care ne este relatată minunea de pe Tabor.

A doua teză susținută la Facultatea de Teologie din Sibiu s-a intitulat „Cuvântarea bisericească a Mântuitorului (Mt 18, 1-35) – Exegeză și Teologie” și a fost redactată de **pr. Constantin Cristian Mihoc**, sub îndrumarea pr. prof. dr. Dumitru Abrudan. Textul biblic a fost analizat și interpretat de autor în profunzime, iar materialul bibliografic consistent aduce cititorilor ultimele studii și lucrări de specialitate pe această temă.

După susținerea tezelor și prezentarea referatelor, au avut loc discuții și lămuriri asupra celor expuse, iar membrii comisiei de evaluare au oferit candidaților ultimele sfaturi privind corecturile de rigoare și toate aspectele ce trebuie îmbunătățite înainte de publicarea tezelor. De asemenea, participanții din public au avut posibilitatea să adreseze întrebări celor doi candidați, prin care să se clarifice anumite lucruri din cele prezentate.

A urmat ceremonia depunerii jurământului de credință, oficiată în capela facultății de pr. prof. dr. Aurel Pavel, decanul instituției sibiene, în prezența IPS Mitropolit Laurențiu și a celorlalți membri ai comisiei de evaluare, a familiilor și apropiaților celor doi candidați. La final, cei doi preoți au fost declarați doctori în Teologie și au primit *calificativul „Foarte Bine”*. În cuvântul de felicitare, pr. Pavel i-a îndemnat pe cei doi doctori în Teologie să continue munca de cercetare academică. „Prin susținerea publică a tezei de doctorat ați început un drum lung al cercetării și așteptăm ca și de acum înainte lucrările dumneavoastră să aducă lucruri noi în teologia românească”, a spus pr. decan.

Rubrică realizată de drd. Ștefan Mărculeț