

Creștinismul primelor trei secole

editori:

Alexandru Buzalic | Ionuț Mihai Popescu



Presa Universitară Clujeană

CREȘTINISMUL PRIMELOR TREI SECOLE

Teologia, cultura și istoria perioadei preniceniene

•

EDITORI:

Alexandru Buzalic | Ionuț Mihai Popescu

Prezentul volum conține lucrările simpozionului desfășurat sub egida *Școlii Ardelene* cu tema *Creștinismul primelor trei secole* în zilele de 18 și 19 oct. 2024 la Oradea, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, de Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea (Univ. Babeș-Bolyai) și de Seminarul Teologic Greco-Catolic *Sfinții Trei Ierarhi*, Oradea.

CREȘTINISMUL PRIMELOR TREI SECOLE

Teologia, cultura și istoria perioadei preniceniene

EDITORI:

Alexandru Buzalic | Ionuț Mihai Popescu

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2025

ISBN 978-606-37-2464-0

© 2025 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel.: (+40)-744.687.884
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>
<https://libraria.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Cuvânt-înainte	7
ANDRÁS Szabolcs	
The political-social context of the convocation of the Council of Nicaea	9
Federico BADIALI	
Pensare e dire la fede 1700 anni dopo Nicea: l'eredità di un concilio	17
Cristian BĂLĂNEAN	
Reflexii aristotelice (posibile) în <i>homoousios</i> -ul niceean: despre cum Atena are de-a face cu Ierusalimul	31
Alexandru BUZALIC	
Creștinismul în primele trei secole.....	51
Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI	
Principiul subsidiarității. Semnificație, relevanță și aplicabilitate.....	65
Mircea CRICOVEAN	
Modalități de finanțare ale comunităților creștine până la edictul de la Milan	87
Monica DEFTA	
Caractéristiques linguistiques des débuts du christianisme roumain	99

Lucian DÎNCĂ

Sfântul Lucian din Antiohia (250-312). Precursor al arianismului sau al niceismului?	109
---	-----

Călin Ioan DUȘE

The first Christian heresies.....	141
-----------------------------------	-----

Marius FURTUNĂ

Considerații teologice pe marginea unor piese de artă creștină din primele secole.....	171
---	-----

Roberto Giraldo OFM

Molto Paolo e poco Gesu' di Nazaret	185
---	-----

Camelia Diana LUNCAN

Augustin, influență universală în filosofie și teologie	207
---	-----

Ana OCOLEANU

„Prin argumente adevărate și puternice...”. Filosofia feminină platonicească în antichitate și în Biserica primelor veacuri	217
--	-----

Andrzej Piotr PERZYŃSKI

Jews and Christians in the Pre-Nicene Period.....	229
---	-----

Carmen POTRA

Lumini stoice pe cerul moralei creștine a primelor trei secole.....	239
---	-----

Daniel Corneliu ȚUPLEA

Despre suflet. Suntem ființe raționale?.....	257
--	-----

Cuvânt-înainte

Devenit deja o tradiție a Departamentului Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Simpozionul Internațional sub egida Școlii Ardelene s-a desfășurat între 18-19 octombrie sub patronajul Episcopiei de Oradea Mare și sprijinul Seminarului „Sfinții Trei Ierarhi”. Anul acesta tema a fost *Creștinismul primelor trei secole*, propunându-și să fie o sesiune pregătitoare a proiectului de anul viitor, dedicat jubileului celor 1700 de ani de la primul Conciliu Ecumenic de la Niceea (325).

Lucrările au reușit să surprindă complexitatea descrierii perioadei prin abordarea diferitelor perspective ale fenomenologiei religiei creștine prin perspectivele biblice, teologice, filosofice, antropologice, istorice, patristice sau culturale ale epocii, aducându-se o reală contribuție în aprofundarea cunoștințelor de specialitate.

Federico Badiali, în lucrarea *A gândi și a rosti credința la 1700 de ani după Niceea: ereditatea unui Conciliu*, sintetizează intervențiile care au avut loc pe aceeași temă la Congresul Național al Asociației Teologice Italiene (2023) care au revelat urgența unei reînnoiri a dialogului dintre teologie și cultură asupra unor interogări despre conținutul credinței creștine și condiționările culturale și politice inevitabile ieri ca și astăzi. Alexandru Buzalic, în lucrarea *Creștinismul în primele trei secole*, face o prezentare generală a perioadei preniceniene dintr-o perspectivă a antropologiei culturii, în timp ce Mircea Cricovean, în lucrarea *Modalități de finanțare ale comunităților creștine până la edictul de la Milan*, completează tabloul fenomenologic cu perspectivele economice inerente funcționării și îndeplinirii misiunii de către creștini.

Monica Defta, prin lucrarea *Caracteristicile lingvistice ale începutului creștinismului românesc*, face un salt peste timp necesar înțelegerii începuturilor, ca o proiectare a evoluțiilor specifice primelor trei secole

creștine în inculturarea valorilor Evangheliei în spațiul românesc de azi. Lucian Dîncă, prin întrebarea retorică *Sfântul Lucian din Antiohia (250-312). Precursor al arianismului sau al niceismului?* abordează cu probitate științifică și dintr-o perspectivă a teologiei patristice aspecte legate de preocupările gânditorilor creștini din această perioadă, în timp ce Călin Ioan Dușe completează această perspectivă abordând tema primelor *erezii din cadrul creștinismului*.

Marius Furtună continuă cu câteva *Considerații teologice pe marginea unor piese de artă creștină din primele secole*, pentru ca Roberto Giraldo să intre într-o analiză sintetică a raportului dintre mesajul lui Hristos și dezvoltarea teologică în siajul scrierilor pauline. Camelia Diana Luncan în *Augustin, influență universală în filosofie și teologie* ne trimite spre fundamentele augustiniene care se conturează în gândirea creștinismului de factură latină, pentru ca Andrzej Piotr Perzyński, prin lucrarea *Evrei și creștini în perioada preniceniană*, punctează raportul dintre monoteismul iudaic și creștin care se confruntă inevitabil în această perioadă în care mesajul cristic dobândește o putere din ce în ce mai mare. András Szabolcs ne pregătește deja spre trecerea spre tema cercetării viitoare prin lucrarea *Contextul politico-social a convocării Conciliului de la Niceea*, în timp ce Daniel Corneliu Țuplea prin *Despre suflet. Suntem ființe raționale?* transpune antropologia filosofico-teologică în limbajul cultural și conform preocupărilor omului contemporan.

Deschidem astfel calea spre anul jubiliar *Niceea – 1700 de ani* care este celebrat și prin numeroase manifestări științifice în toate Bisericele și cultele tradiționale, care beneficiază astăzi de experiența cercetării și aprofundărilor făcute mai mult de un mileniu de către teologii medievali, moderni sau contemporani. În deschiderea universalității Bisericii, în continuitatea școlii de gândire greco-catolice care face legătura dintre teologia și spiritualitatea Bisericii Române și Biserica Catolică, într-o firească respirație ecumenică și în fraternitatea în Hristos Isus, ne alăturăm eforturilor cercetărilor care vor contribui la actualizarea mesajului mântuitor în limbajul inteligibil omului contemporan în mijlocul schimbărilor majore, din ce în ce mai rapide, care vor reconfigura noul facies civilizațional în care Biserica istorică în desfășoară viața.

Editorii volumului

The political-social context of the convocation of the Council of Nicaea

Abstract. The First Council of Nicaea in 325 AD, convened by Emperor Constantine the Great, marked a pivotal moment in both religious and political history. Originally called to address the Arian controversy threatening the unity of the early Christian Church, the council's outcomes transcended theological boundaries to reshape the relationship between the Church and the Roman Empire. This paper explores the political and social context surrounding the Council of Nicaea, detailing how Constantine leveraged Christianity to unify the empire and establish religious orthodoxy. The council's decrees initiated the standardization of Christian practices and doctrines, embedding Christianity within the political fabric of the empire. Through the council, Constantine not only affirmed his commitment to Christianity but also redefined the emperor's role, setting a precedent for ecclesiastical involvement in state affairs and initiating the gradual Christianization of Roman governance and culture.

Keywords: *Council of Nicaea, Constantine the Great, Arian Controversy, Christianization, Roman Empire.*

Introduction

The First Council of Nicaea represents a watershed moment in the history of Christianity and the Roman Empire. Convened by Constantine the Great in 325 AD, this ecumenical council was primarily aimed at addressing the Arian controversy, a theological dispute that threatened to divide the Christian community. Constantine's decision to convene and personally

¹ Babeş-Bolyai University, e-mail: andras.szabolcs@ubbcluj.ro

preside over the council was not solely an act of religious devotion but also a calculated political move to maintain unity within the empire. Having recently legalized Christianity through the Edict of Milan in 313 AD, Constantine recognized the potential of the religion as a unifying force. However, widespread doctrinal disagreements and regional variations posed risks to both the stability of the Church and the cohesion of the empire. The council's discussions, which culminated in the formation of the Nicene Creed, established a unified Christian doctrine and marked a new era where Christianity began to significantly influence political structures and cultural practices within the Roman Empire. This paper examines the political and social context that shaped the council, illustrating how Constantine's vision of a Christian empire reshaped both religious and imperial ideologies.

The Emperor and the Church

The First Council of Nicaea in 325 AD was convoked by the Roman Emperor Constantine the Great, primarily to address major theological and organizational issues within the early Christian Church, known as the Arian controversy, which threatened to divide the Christian community. Constantine, having recently become the first Roman emperor to convert to Christianity, saw the growing divisions in the Church as a threat to both religious and political stability.² He aimed to unify the Church under a common doctrine to help maintain the unity of the Roman Empire.³ Aside from theological issues, the Council also addressed matters of church discipline, establishing rules for the appointment of bishops, the calculation of the date of Easter, and other administrative concerns.⁴ These decisions were meant to standardize practices across the Christian world. Constantine's involvement in the Council demonstrated his commitment to the Christian faith and his intention to use Christianity as a unifying force

² Barnes, T. D., *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, pp. 208–209.

³ Odahl, C. M., *Constantine and the Christian Empire*. New York: Routledge, 2004, p. 175.

⁴ Davis, L. D., *The First Seven Ecumenical Councils (325–787)*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1983, pp. 61–62.

within the Roman Empire. His presence gave the Council considerable political weight.⁵

The period surrounding the First Council of Nicaea (325 AD) can be considered a transitional period in multiple significant ways, particularly for both the Christian Church and the Roman Empire. This moment marks a critical shift in the history of Christianity, Roman politics, and society. For the first three centuries after Christ, Christianity was largely a persecuted minority religion within the Roman Empire. Periodic persecutions, such as those under emperors like Decius and Diocletian, threatened the very survival of the faith. Constantine's Edict of Milan in 313 AD legalized Christianity, marking the beginning of a dramatic change in its status within the empire.⁶ By convening the First Council of Nicaea and personally attending it, Constantine elevated Christianity to a position of political importance. Nicaea represents the transition from Christianity being a persecuted religion to it becoming a key player in the political and social structure of the empire. It laid the groundwork for Christianity to become the dominant religion in the empire, which would culminate in its establishment as the official state religion under Emperor Theodosius I in 380 AD. In the early centuries, there was considerable diversity in Christian theology and practice. Theological debates, such as the nature of Christ (whether He was divine or a created being), and the organization of the Church were ongoing and unresolved. The council's primary task was to clarify and unify Christian doctrine, particularly in response to the Arian controversy. The resulting Nicene Creed marked a turning point toward a more unified, orthodox Christian doctrine, affirming the co-equality and co-eternity of the Father and the Son, which was a decisive blow against Arianism.⁷ Nicaea began a process of standardizing Christian beliefs and practices across the empire. This doctrinal unity was crucial as Christianity spread and became more intertwined with the state.

⁵ Grant, R. M., *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004, p. 267.

⁶ Drake, H. A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000, p. 192.

⁷ Ayres, L. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 98.

In the early centuries, the Church was a loosely organized network of communities with regional differences in liturgy, administration, and governance. There was no clear hierarchy or universal governing structure, and decisions were often made locally. The Council marked the beginning of a more centralized and structured Church. The bishops, with the emperor's backing, began to play a more formal and organized role in governance. Nicaea established the precedent for ecumenical councils, which became the mechanism for resolving doctrinal disputes and maintaining Church unity in subsequent centuries.⁸ The council solidified the power of the bishops, particularly the bishop of Rome (later known as the Pope) and other important episcopal sees like Alexandria, Antioch, and Constantinople. This was part of a broader transition toward a more hierarchical Church.

The Roman Empire was traditionally polytheistic, with paganism serving as the religious backbone of the state. Emperors were seen as divinely sanctioned but not as religious authorities in the Christian sense. Constantine's active role in religious affairs, such as calling and presiding over the Council of Nicaea, marked a significant shift. He became the first Roman emperor to be deeply involved in the internal affairs of the Church, setting the stage for the later concept of Caesaropapism, where the emperor exerted influence over religious matters. Nicaea symbolized the start of a gradual shift from a pagan Roman Empire to a Christian one. Constantine's sponsorship of Christianity and the Church's increasing integration into the political fabric of the empire marked the early stages of this transformation.⁹

The Roman Society and the Christianity

The Roman Empire was a diverse cultural and religious melting pot, with a strong tradition of pagan religious practices. Christianity, although growing, was still seen as a fringe movement by many. With the formalization of Christian doctrine and imperial support, Christianity began

⁸ Drake, H. A. *Constantine and the Bishops*, p. 208.

⁹ MacCulloch, D. *Christianity: The First Three Thousand Years*. New York: Viking, 2010, pp. 231–232.

to move from the margins to the center of cultural life. Christian symbols, values, and practices slowly began to replace traditional Roman paganism, and over the next century, this would lead to the Christianization of Roman culture, institutions, and law.¹⁰

The influence of Christianity on the political structure during this period can be observed in various ways, particularly through Constantine's rule, the evolving role of the emperor, and the integration of Christian values into imperial governance. By legalizing the faith, Constantine empowered Christians politically and socially, allowing them to play a more significant role in Roman life.¹¹ Constantine took an unprecedented step for a Roman emperor by becoming actively involved in Church matters. Although Constantine himself did not have formal theological training, his actions showed that the emperor saw Christianity as a unifying force for the empire, linking religious unity to political stability. Constantine's direct involvement in the Council of Nicaea marked the beginning of what would later be called Caesaropapism, the idea that the emperor holds supreme authority in both political and religious matters. Though not fully developed during this period, Constantine's role in summoning the bishops and guiding discussions laid the groundwork for the belief that the emperor could shape and enforce religious orthodoxy. This trend continued with later emperors, especially in the Byzantine Empire, where they wielded significant influence over Church councils and doctrinal decisions.¹²

Constantine saw his conversion to Christianity as part of his divine mission, a notion reflected in the legend of his vision before the Battle of the Milvian Bridge (312 AD), where he claimed to have seen a cross in the sky with the words "In this sign, conquer" (in Latin: *In hoc signo vinces*). This Christian symbol of victory gave Constantine's rule a new form of legitimacy. Rather than relying solely on traditional Roman gods, Constantine now claimed to rule by the grace of the Christian God. As a result, the political regime shifted from one rooted in the traditional Roman

¹⁰ González, J. L. *The Story of Christianity, Vol. 1: The Early Church to the Dawn of the Reformation*. New York: HarperOne, 2010, pp. 163–164.

¹¹ Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius*. p. 213.

¹² Heather, P. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 186.

pantheon to one increasingly justified by Christian principles. Constantine's position as emperor began to take on a sacral dimension, with his authority seen as ordained by the Christian God. This shift would have lasting effects on how political power was conceptualized, especially in the Byzantine Empire, where emperors would later see themselves as God's representatives on Earth.¹³

Christian teachings began to influence imperial policies, particularly in areas like social justice, charity, and moral governance. Constantine himself issued laws that reflected Christian values, such as promoting Sunday as a day of rest and showing concern for the poor and marginalized. Although the empire remained religiously pluralistic during Constantine's reign, the legal and moral influence of Christianity on governance was evident.¹⁴

The consequences of this intertwining

By calling the Council of Nicaea, Constantine established the precedent that the emperor could convene Church councils to resolve theological disputes, thereby using religion as a tool for political unity. This helped centralize both religious and political authority in the emperor's hands, as Constantine sought to stabilize the empire through religious uniformity. The council also reflected Constantine's desire to consolidate his power over the sprawling Roman Empire. In a politically fragmented empire, Constantine believed that religious unity would help stabilize the state and prevent internal conflict.¹⁵ By positioning himself as the supreme arbiter in religious matters, Constantine centralized authority and demonstrated that Christianity could be used as a political instrument to strengthen the emperor's hold on power.

As Constantine embraced Christianity, the traditional symbols of Roman imperial power, which had long been linked to paganism, began to

¹³ Louth, A. *Greek East and Latin West: The Church AD 681–1071*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2007, p. 72.

¹⁴ Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971, pp. 169–170.

¹⁵ Drake, H. A. *Constantine and the Bishops*. p. 210–211.

be replaced by Christian symbols. The chi-rho symbol (☩), which represented Christ, was placed on Roman standards, coins, and other imperial insignia.¹⁶ This symbolic transformation was a clear sign of how the political regime was being Christianized. Constantine's reign set a precedent for how future emperors would interact with the Church. The idea that an emperor could derive legitimacy from Christianity and be involved in Church governance became an integral part of Roman (and later Byzantine) political ideology. This shift was particularly evident in the Eastern Roman Empire (Byzantine Empire), where the emperor's role as a protector of the Church and defender of Christian orthodoxy became a central aspect of imperial rule.¹⁷

After Nicaea, Constantine and later emperors began to implement legal reforms that reflected Christian ethics and values. This included limiting certain pagan practices, protecting the sanctity of marriage, and supporting the Church through tax exemptions and donations of land. Constantine began the process of integrating the clergy into the political system, granting bishops legal authority in disputes and giving them a prominent role in local governance.¹⁸ This integration of Church officials into the legal and administrative machinery of the empire enhanced the power and influence of the Christian hierarchy. Christian values, particularly those regarding charity, care for the poor, and the sanctity of life, began to shape imperial policies. Laws were passed to improve the conditions of prisoners and slaves, and infanticide (a common practice in the Roman world) was discouraged.¹⁹ These reforms reflected Christianity's growing influence on Roman society and governance.

During the period of Nicaea, Christianity began to profoundly influence the political regime of the Roman Empire. The involvement of Emperor Constantine in the Council of Nicaea and his growing support for Christianity signaled a major shift in how the emperor viewed his relationship with religion. Christianity was no longer a marginal or

¹⁶ MacCulloch, D. *Christianity: The First Three Thousand Years*. p. 228.

¹⁷ Cameron, A., and Hall, S. G. *Eusebius: Life of Constantine*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 168–169.

¹⁸ Rapp, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, CA: University of California Press, 2005, pp. 242–243.

¹⁹ Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, pp. 172–173.

persecuted faith but became a pillar of imperial policy and a source of legitimacy for the emperor's rule.²⁰ This Christianization of the political regime set the stage for the transformation of the Roman Empire into a Christian empire, a process that would continue for centuries and reshape the history of Europe and the Mediterranean world.

Conclusion

The First Council of Nicaea was a cornerstone in the evolution of Christianity and its role within the Roman Empire. Constantine's involvement in the council signified a shift from Christianity as a persecuted sect to a faith interwoven with the empire's political machinery. The council's outcomes, including the Nicene Creed and the establishment of a precedent for future councils, underscored Christianity's growing authority within the empire. This integration catalyzed the Christianization of Roman policies and practices, profoundly influencing governance and societal values. Through his actions, Constantine transformed the emperor's role from a secular leader to a quasi-spiritual figure, laying the foundation for Caesaropapism, a model of governance where the emperor exercised both political and religious authority. The legacy of the Council of Nicaea, and Constantine's support of Christianity, endured beyond his reign, shaping the course of Roman, and later Byzantine, history and positioning Christianity as a central pillar of European civilization.

²⁰ Brown, P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 70–71.

Pensare e dire la fede 1700 anni dopo Nicea: l'eredità di un concilio

Abstract. *Thinking and saying the faith 1700 years after Nicaea: the legacy of a council.* The present contribution aims to highlight some of the solicitations that the Council of Nicaea, celebrated now 1700 years ago, addresses to the Church of our time, starting from its fundamental gesture, that is, of having inscribed the story of Christ in a new philosophical framework, different from the original one, in order to make possible a new comprehensibility and a new significance. The author takes a cue from some of the papers presented at the last national congress of the Italian Theological Association (2023) on this same theme, to show the urgency - today as then - of a renewed dialogue between theology and culture, on some central questions with respect to the content of the Christian faith, taking into account the "political" conditioning that any theological reflection inevitably entails

Keywords: *Associazione Teologica Italiana, dialogue, Nicaea, politics, Ricoeur.*

Riflettere oggi sul cristianesimo dei primi tre secoli – come è stato fatto in occasione del simposio internazionale che ha avuto luogo a Oradea, dal 18 al 19 novembre 2024 – significa, tra le altre cose, riservare inevitabilmente un'attenzione particolare all'evento svoltosi a Nicea ormai 1700 anni fa, non solo per l'importanza ecclesiale che ebbe quel primo concilio ecumenico, ma anche a motivo dell'imminenza del suo centenario, che ricorrerà proprio nel 2025 e che le diverse confessioni cristiane hanno già cominciato a celebrare in tutto il mondo con numerosissime iniziative di carattere accademico e non

¹ Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna: donfedericobadiali@gmail.com

solo². Papa Francesco, nella bolla di indizione del giubileo della speranza, mostra che la Chiesa cattolica, commemorando questo anniversario, intende valorizzare alcune intuizioni profetiche di Nicea: la sua forma sinodale, come stile in grado di rispondere alle sfide dell'evangelizzazione di tutti i tempi; la passione per l'unità, che, nel contesto attuale, costituisce un invito a intensificare gli sforzi nel cammino ecumenico; la soluzione della controversia pasquale, che oggi deve essere intesa come un appello a superare le divisioni ancora esistenti tra le diverse confessioni cristiane nel fissare la data della memoria annuale della morte e della risurrezione del Signore³.

Col presente contributo intendiamo fare nostra la stessa prospettiva che papa Francesco ha indicato alla Chiesa universale in vista del prossimo giubileo, riflettendo sull'eredità che il concilio di Nicea consegna al nostro tempo. Lo faremo in chiave teologica, prendendo spunto, in particolare, dal gesto compiuto dal primo concilio ecumenico: esso ha inscritto la vicenda di Cristo in un quadro filosofico nuovo, diverso da quello originario, per renderne possibile una nuova comprensibilità e una nuova significatività. Nicea ha avuto il coraggio di pensare la divinità del Figlio di Dio nel contesto del suo tempo. Quel gesto impone oggi ripensamenti profondi. Attualmente, infatti, la teologia lamenta da più parti la mancanza di un quadro metafisico di riferimento, che permetta di comprendere la vicenda di Gesù e le affermazioni cristologiche nel mutato contesto culturale. Il centenario di Nicea ci invita ad affrontare questa sfida con coraggio e determinazione.

Nel farlo, prenderemo le mosse da alcuni dei contributi presentati nel corso dell'ultimo congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana⁴, che si è svolto nei pressi di Milano, dal 28 agosto al 1° settembre

² Per un elenco di queste iniziative, cf. «Riscoprire Nicea», in *Caritas in veritate* 17/8(2024), pp. 48-54.

³ FRANCESCO, bolla di indizione del giubileo ordinario dell'anno 2025 *Spes non confundit* (9 maggio 2024), n. 17.

⁴ L'Associazione Teologica Italiana (ATI) è stata fondata nel 1967, subito dopo la conclusione del concilio Vaticano II. Attualmente conta circa 250 soci, uomini e donne che hanno conseguito un titolo accademico in una disciplina teologica e che la insegnano, oppure ne sono cultori. Come si può leggere nel suo statuto, l'ATI promuove la scienza teologica in Italia nello spirito di servizio e di comunione indicato dal concilio Vaticano II, attraverso l'organizzazione di congressi e corsi di aggiornamento; mediante la promozione di

2023 e che si proponeva, appunto, di «pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea», come recitava il titolo del simposio. Delle dieci relazioni proposte nelle diverse sessioni del convegno, ne richiameremo tre, in quanto, a nostro avviso, non solo sono in grado di offrire un quadro sintetico e rappresentativo dell'insieme dell'evento, a motivo del valore e della varietà delle questioni affrontate, ma anche perché mostrano in maniera efficace alcune implicazioni del gesto di Nicea, per pensare e dire la fede nel nostro tempo, nei suoi risvolti culturali, filosofici e politici.

1. L'eredità lasciata dal «cioè» di Nicea: una fede in dialogo con la cultura

A tenere la prima relazione all'ultimo congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana è stato Emmanuel Falque⁵, docente della Facoltà di Filosofia dell'Institut Catholique di Parigi, che, da filosofo, ha evidenziato la forza profetica della scelta che hanno compiuto i padri di Nicea nell'introdurre, nella professione di fede proposta da quel concilio, il termine «omoousios». Nel loro gesto, Falque ha scorto la volontà di non condannare il cristianesimo a rimanere una setta nata all'interno del giudaismo palestinese del I secolo, ma di farne piuttosto un movimento capace non solo di dialogare con le altre culture, ma addirittura di assimilarle e di trasformarle.

A dimostrazione di ciò, Falque si è soffermato sul testo della professione di fede nicena, nella sua sezione cristologica. Volendo tradurne in maniera letterale la versione originale, essa recita così: «Crediamo [...] in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito del Padre, cioè della sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non fatto, consostanziale al Padre»⁶. Falque ha sottolineato che il «cioè» contenuto nel simbolo niceno non intende introdurre, nel testo, una

iniziative di ricerca di carattere interdisciplinare, con altre associazioni e istituzioni teologiche; attraverso la pubblicazione di opere teologiche, scientifiche e divulgative: cf. <https://teologia.it/> (accesso: 5 novembre 2024).

⁵ Cf. E. FALQUE, «Metafisica e teologia: una Summa "per" i Gentili», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea* (in pubblicazione).

⁶ CONCILIO DI NICEA I, «Simbolo niceno», in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, edizione bilingue, a cura di P. HÜNNERMANN, EDB, Bologna 1995, 125.

semplice ripetizione: «generato unigenito del Padre, cioè della sostanza del Padre». Quel «cioè» marca piuttosto lo sforzo compiuto dai padri conciliari di tradurre in greco la fede professata dalla comunità cristiana a proposito di Gesù Cristo, fino ad allora espressa attraverso termini appartenenti al linguaggio biblico, desunti, in particolare, dal lessico giovanneo: «il Figlio di Dio, generato unigenito del Padre, [...] Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non fatto». Per dire la divinità del Figlio di Dio, l'*omoousios* di Nicea non solo ricorre ad una delle categorie aristoteliche, l'*ousia*, ma la riplasma sulla base del contenuto della propria fede (*omoousios*).

Per Falque, poi, la scelta di inculturazione compiuta da Nicea non è stato un gesto rapsodico, ma ha segnato in maniera definitiva la rotta di tutta la successiva storia del cristianesimo. Falque, da studioso di filosofia medievale, ne trova una conferma nelle celebri cinque vie di san Tommaso⁷. Ciò che la ragione coglie attraverso di esse (il primo Motore immutabile, la Causa prima non causata, l'Essere necessario, l'Essere massimamente perfetto, il Fine ultimo) è esattamente ciò che la fede ha già riconosciuto come Dio. Non a caso, nella finale delle cinque vie, si alternano due differenti formulazioni: «omnes intellegunt / nominant / dicunt Deum» (nelle prime tre vie) e «dicimus Deum» (nelle ultime due). Se la prima formulazione fa riferimento alla totalità del genere umano (*omnes*), la seconda fa riferimento ai credenti (*nos*) e, in particolare, agli studenti di teologia, cui è destinata la *Summa*:

il «noi» confessante dei futuri maestri di teologia (*incipientes*), che riconoscono anche la validità del concetto filosofico (non confessante) per dire qualcosa su questo Dio confessato. [...] Questo Dio della rivelazione in cui crediamo (Padre, Figlio e Spirito Santo), è anche il Dio a cui pensiamo (almeno in quanto «certi aspetti» della nozione di lui che abbiamo scoperto [esistenza, infinitezza, perfezione, ecc.] non sono necessariamente in contraddizione con i caratteri della sua rivelazione)⁸.

La comunità cristiana deve avvertire, anche ai nostri giorni, tutta la responsabilità e l'urgenza di ripetere lo stesso gesto inaugurato da Nicea, anche per il fatto che la Scrittura (che per secoli è stata considerata a buon

⁷ Cf. *STh* I, q. 2, a. 3, resp.

⁸ FALQUE, «Metafisica e teologia: una *Summa* "per" i Gentili» (in pubblicazione).

diritto il «grande codice»⁹ dell'Occidente) oggi parla un linguaggio che risuona in maniera sempre meno familiare agli orecchi dei nostri contemporanei¹⁰. Ad essere in gioco è anzitutto l'identità della Chiesa, chiamata a scegliere – oggi come diciassette secoli fa – se rassegnarsi ad assumere i tratti di una setta ripiegata su se stessa, oppure mantenere quella apertura universalistica che l'ha caratterizzata fin dai suoi albori, il mattino di Pentecoste, quando tutti la udivano parlare nella propria lingua (cf. At 2,11). A essere in gioco, inoltre, è la nozione stessa di missione, che, per poter proseguire nella sua corsa, deve disporre di un linguaggio condiviso, attraverso cui annunciare la fede e rendere ragione della speranza a quanti ancora non sono stati raggiunti dalla buona notizia di Gesù Cristo. Di fronte all'attuale crisi della ragione e al progressivo indebolimento del pensiero¹¹, la via battuta da san Tommaso, per quanto non abbia perso nulla della sua forza argomentativa, sembra sempre meno idonea ad attivare una interlocuzione efficace con i Gentili del nostro tempo. Più promettente, invece, sembra essere il riferimento alla comune esperienza umana, in una prospettiva più sapienziale che metafisica. Un tale approccio sembra avere maggiori *chance* per onorare, ai nostri giorni, il «cioè» di Nicea, così efficacemente compreso e attualizzato da Falque, che ci richiama al dovere di porre i presupposti per un nuovo incontro tra il vangelo e la cultura del nostro tempo.

2. Pensare e dire oggi Gesù Cristo nella sua identità personale

È esattamente quanto si è proposta di fare all'ultimo congresso dell'Associazione Teologica Italiana Annalisa Caputo¹², docente associato di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Bari, in un intervento che, non a caso, potremmo dire si collochi al crocevia tra cristologia e

⁹ Cf. N. FRYE, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

¹⁰ Cf. B. SALVARANI (a cura di), *L'analfabetismo biblico e religioso. Una questione sociale*, EDB, Bologna 2022.

¹¹ Cf. G. VATTIMO – P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹² Cf. A. CAPUTO, «Individuo singolare? Un percorso con P. Ricœur e F. Jullien, per ripensare l'umanità del Figlio», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea* (in pubblicazione).

filosofia. Ai suoi occhi la provocazione che il centenario di Nicea rivolge al nostro tempo non riguarda tanto la fede nella divinità del Figlio (oggi condivisa da tutti i fedeli delle confessioni cristiane: cattolici, ortodossi e riformati), quanto piuttosto l'identità personale di quest'ultimo, colto nella sua umanità. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, i maestri del sospetto (K. Marx, F. Nietzsche e S. Freud) hanno, infatti, contribuito a frantumare la nozione di soggetto, almeno nella forma che essa aveva assunto nel corso della modernità e che trovava la sua espressione più compiuta nel *Cogito* cartesiano e nel soggetto autonomo kantiano. Come pensare oggi il Figlio di Dio nella sua identità personale di uomo, dopo la dissoluzione del soggetto (nella sua versione moderna) e a fronte dei risultati assai poco soddisfacenti delle antropologie contemporanee?

La Caputo si propone di rispondere a questo interrogativo mettendosi in ascolto di Paul Ricœur, che, in *Soi-même comme un autre*, non solo ricostruisce la vicenda antropologica appena descritta (la dissoluzione del *Cogito* cartesiano e l'insufficienza dell'anti-*Cogito* nietzschiano)¹³, ma propone anche una soluzione personale di questo dilemma, presentando la nozione di identità narrativa, frutto della rielaborazione delle intuizioni che il filosofo aveva già esposto in *Temps et récit*¹⁴. Di fronte al naufragio dell'*idem* (il soggetto che, in maniera granitica, rimane sempre identico a se stesso, proprio come i protagonisti delle favole) e alla inconsistenza dell'*anti-idem* (il soggetto che si dissolve in una infinità di fotogrammi, completamente disgiunti l'uno dall'altro, come accade nei romanzi di avanguardia), Ricœur suggerisce di pensare il soggetto come *ipse*, il sé che rimane se stesso pur nel divenire della storia, esattamente come accade quando raccontiamo a qualcun altro la nostra vicenda biografica. L'*ipse*, infatti, è l'esito di un'operazione molto simile a quella compiuta da un narratore, quando, ideando la trama della propria opera, collega elementi fra loro assolutamente eterogenei e li «con-figura», proponendo, in questo modo, una «sintesi dell'eterogeneo», una «concordanza» di ciò che, di per sé, risulta «discordante». Non meraviglia, quindi, che Ricœur, a proposito dell'*ipse*,

¹³ Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, pp. 11-35.

¹⁴ Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Éditions du Seuil, Paris 1983, pp. 104-162.

parli proprio di identità narrativa, che concepisce come «la coesione di una persona nella concatenazione della sua vita umana»¹⁵.

Detto questo, la Caputo passa ad applicare il paradigma dell'identità narrativa coniato da Ricœur alla singolare vicenda storica di Gesù di Nazaret. Scorrendo le pagine dei vangeli, si legge che questi, dodicenne, ascoltando i dottori del tempio, comprende che deve occuparsi delle cose del Padre (cf. Lc 2,41-50). All'inizio del suo ministero, aprendo il rotolo di Isaia in cui è presentata la vocazione del profeta (cf. Is 61,1-2), si rende conto che è lui ad essere inviato a portare ai poveri il lieto annuncio e a proclamare ai prigionieri la liberazione (cf. Lc 4,16-21). Sollecitato dall'insistenza di una donna siro-fenicia, prende coscienza che la sua missione non si rivolge solo ai suoi connazionali, ma ha una ampiezza universale (cf. Mc 7,24-30). Questi episodi evangelici – come, del resto, molti altri – impongono al lettore di guardarsi sia da una interpretazione della vicenda umana di Gesù di stampo fatalista, in cui ogni dettaglio della sua biografia risulterebbe da sempre predeterminato (*idem*), sia da una comprensione della sua esperienza umana stando alla quale tutto avviene in maniera puramente casuale (*anti-idem*). A ben vedere, i vangeli mostrano che Gesù sceglie in ogni istante di essere se stesso (*ipse*), il Figlio del Padre, conformemente alla storia che sta scrivendo con la sua carne e il suo sangue. Anche nell'ora suprema, quando nell'orto degli ulivi chiede al Padre che passi da lui il calice della passione (cf. Mt 26,39), avrebbe ancora la possibilità di lasciare rapidamente Gerusalemme e, così facendo, salvare la propria vita, ma, se agisse in questo modo, quella smetterebbe di essere la sua storia. Per evitarlo, esclama: «Però non come voglio io, ma come vuoi tu!» (*ivi*), perché desidera rispondere alla sua vocazione rimanendo fedele a quella logica di dono di sé che ha caratterizzato fin dall'inizio la sua esistenza, giungendo, ora, al dono supremo della propria vita. Conclude, quindi, la Caputo: «Anche per Gesù vale questo primo livello di identità narrativa: ciascuno è l'autore, il regista,

¹⁵ P. RICŒUR, «Approches de la personne», in ID., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1999, p.219.

lo sceneggiatore, l'attore protagonista della sua storia; è il narratore che intreccia i fili del proprio racconto di sé»¹⁶.

Ma si tratta, appunto, solo del primo livello dell'identità narrativa. Nessuno di noi scrive da solo la propria esistenza, perché nessuno di noi è un'isola. Precisa, quindi, Ricœur:

Ogni storia di vita, lungi dall'essere chiusa in se stessa, si ritrova involupata in tutte le storie di vita con le quali ognuno è mischiato. Si può dire che la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, ad iniziare da quella dei miei genitori, proseguendo con quella dei miei amici e, perché no, dei miei avversari¹⁷.

Tutto questo può essere riscontrato anche nella singolarissima vicenda umana di Gesù di Nazaret, noto anzitutto come il figlio di Maria e del falegname (cf. Mc 6,3), di cui Matteo e Luca riportano, nei loro vangeli, l'albero genealogico, risalendo l'uno ad Abramo (cf. Mt 1,1-16), l'altro addirittura ad Adamo (cf. Lc 3,23-38), salutato comunque da tutti, nel suo ingresso a Gerusalemme, come il figlio di Davide (cf. Mt 21,9). E questo perché ogni soggetto umano è definito anzitutto dalle proprie radici. Ma ciascuno è se stesso anche in forza dei tantissimi volti che incontra, di giorno in giorno, lungo la sua vita. Non è un caso che Gesù, a metà del suo cammino, avverta l'esigenza di domandare ai suoi: «La gente, chi dice che io sia?» (Mc 8,27). «Ma voi, chi dite che io sia?» (Mc 8,29). Annota a questo proposito la Caputo:

„Forse non sono solo domande retoriche, o provocazioni che servono agli interlocutori di Gesù. Forse sono spiragli, da cui traluce il bisogno meravigliosamente umano di Gesù di farsi narrare dagli altri, di specchiarsi nel volto degli altri, per guardare meglio se stesso, e per intrecciare meglio la sua storia con la loro, e la loro con la sua¹⁸.

Infine, a plasmare la nostra identità personale non sono solo gli sguardi benevoli delle persone che amiamo e da cui siamo amati, che sanno cogliere

¹⁶ CAPUTO, «Individuo singolare? Un percorso con P. Ricœur e F. Jullien, per ripensare l'umanità del Figlio» (in pubblicazione).

¹⁷ RICOEUR, «Approches de la personne», p.220.

¹⁸ CAPUTO, «Individuo singolare? Un percorso con P. Ricœur e F. Jullien, per ripensare l'umanità del Figlio» (in pubblicazione).

alcuni aspetti della nostra umanità che noi stessi non siamo ancora riusciti a comprendere o che facciamo di tutto per nascondere. La nostra identità personale è plasmata anche da chi, con la sua presenza, rende più arduo il nostro cammino. Anzi, a volte sono proprio le difficoltà e gli imprevisti che incontriamo a dare una svolta decisiva alla nostra vita. Ed è stato così anche nella vicenda umana di Gesù. Anzi, a ben vedere, in essa non è nemmeno così semplice distinguere gli amici dai nemici. Se, nel corso del ministero pubblico di Gesù, i farisei sono stati i suoi più accaniti oppositori e i dodici i suoi fidati compagni di viaggio, nell'ora della passione uno degli apostoli, Giuda, lo tradisce, tutti gli altri fuggono, Pietro lo rinnega, mentre, a provvedere alla sua sepoltura, sono un membro autorevole del sinedrio, Giuseppe di Arimatea (Mc 15,43), e un fariseo, Nicodemo (Gv 19,39). Conclude la Caputo:

Tante cose, se fossimo gli unici *tessitori* della nostra storia, non sarebbero come sono. Chi di noi vorrebbe essere tradito, abbandonato, ferito, umiliato, ucciso? Se Gesù fosse stato l'unico *costruttore* della sua storia, certamente non avrebbe voluto la sua umiliante passione. Ma le nostre vite sono intessute di incomprensioni, indifferenze, scontri. E tutto questo non possiamo eliminarlo. Possiamo provare, però, giorno per giorno, ad integrarlo nella nostra sintesi dell'eterogeneo, cercando sempre più di rendere, la nostra storia, una narrazione di senso, di dono. In cui l'amore (messo in ciò che facciamo) è capace di essere perfino più forte del tradimento, del dolore, della morte¹⁹.

3. Pensare e dire la fede e implicazioni della politica

Volendo tracciare un bilancio almeno provvisorio di quanto emerso fino ad ora, potremmo dire che, a 1700 anni di distanza, il concilio di Nicea invita la Chiesa del nostro tempo a rinnovare il suo stesso sforzo nel tentativo di dialogare con la cultura contemporanea, ridando significato a espressioni che hanno perso il loro smalto, a motivo dell'inevitabile mutare dei contesti. Volendo raggiungere questo obiettivo, non si deve, però, perdere di vista che un simile esercizio di dialogo e di traduzione – che lo si voglia o no – è

¹⁹ *Ivi*.

esposto a dei condizionamenti che, in senso più o meno lato, potremmo definire «politici», in quanto generati dalle interazioni esistenti tra la Chiesa e il mondo in cui essa si trova a vivere. Che, ai nostri giorni, questo avvenga assai di frequente, probabilmente non sfugge a nessuno. La ricerca storiografica degli ultimi decenni ha, però, messo in luce, in maniera sempre più lampante, che qualcosa del genere accadde anche diciassette secoli fa, proprio al concilio di Nicea, con ripercussioni assai importanti²⁰. È quanto ha evidenziato Emanuela Prinzivalli, docente ordinario di Storia del cristianesimo presso l'Università La Sapienza di Roma, nel suo intervento all'ultimo congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, nel quale ha proposto una rilettura storica della celebre formula cristologica di Nicea²¹ (*homoousios*), a partire dalle fonti attualmente disponibili.

La Prinzivalli è persuasa che, da un punto di vista dottrinale, la fede professata alla vigilia di Nicea fosse ancora, nella sostanza, quella professata nel corso del II secolo. A quell'epoca, la «Grande Chiesa» credeva, contro gli gnostici e i marcioniti, in un unico Dio, creatore dell'universo (sia delle realtà materiali, che di quelle spirituali), e in un unico Figlio, anch'esso Dio, derivato / generato / nato dal Padre. Per quanto riguarda lo Spirito, esso, da una parte, veniva costantemente menzionato (a motivo della sua presenza nella formula battesimale); dall'altra, però, faticava a entrare nella riflessione teologica²².

Nel III secolo, i simboli battesimali in circolazione non dicevano nulla in merito al rapporto intradivino tra Padre, Figlio e Spirito²³. Presentavano

²⁰ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975; A. CAMPLANI, «Manlio Simonetti e la "crisi ariana": l'attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca», in *I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*, Bardi Editore, Roma 2022, pp. 213-248.

²¹ Cf. E. PRINZIVALLI, «Nicea 1700 anni dopo. Verso una nuova inculturazione dell'immagine di Dio», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea* (in pubblicazione).

²² L'A. lo dimostra facendo riferimento, per l'Oriente, al *De principiis* di Origene (I, praef. 4) e, per l'Occidente, al Credo romano, riportato nella lettera di Marcello di Ancira al vescovo di Roma Giulio (3,1): cf. ORIGENE, *I Principi*, a cura di S. FERNANDEZ, Città Nuova, Roma 2019, pp. 60-61; MARCELLO DI ANCIRA, *Opere*, a cura di S. FERNANDEZ, Città Nuova, Roma 2022, pp. 116-117.

²³ Cf. W. KINZIG (a cura di), *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, vol. 4, Oxford University Press, New York 2017.

solo una visione «economica», interessata, cioè, al rivelarsi di Dio nel corso della storia della salvezza. A onor del vero, bisogna dire che, a quell'epoca, i teologi si confrontavano in maniera assai vivace sul tema della vita intradivina: alcuni di loro erano più inclini a sottolineare l'unità di Dio; altri, invece, erano più orientati a dare sussistenza personale e individuale al Figlio di Dio. Tale confronto, però, risultava altamente rischioso: non di rado portava a scomuniche e, per qualche vescovo, anche alla perdita della propria sede. Probabilmente anche per questa ragione, stando alle fonti a nostra disposizione, pare che questi dibattiti non abbiano inciso in alcun modo sui simboli di fede delle singole Chiese, che, pertanto, rimasero aderenti a una visione propriamente economica.

Se a Nicea fu introdotta una novità dottrinale, lo si deve all'intervento di Costantino²⁴. Questi, in un primo momento, in una lettera inviata ad Alessandro, vescovo di Alessandria, e ad Ario, aveva messo in guardia i due contendenti dal rischio di voler dogmatizzare questioni teologiche estremamente sofisticate e a dir poco problematiche²⁵. Quando, però, Costantino si rese conto che, in Oriente, il conflitto tra i vescovi aveva assunto proporzioni tali che non era più possibile risolverlo rivolgendo alle parti in causa un semplice invito a rivedere le proprie posizioni, si prefisse di ottenere una professione di fede sinodale, che chiudesse definitivamente la *querelle*.

Per quanto riguarda, nello specifico, il termine *homoousios*, stando sempre alle fonti giunte fino a noi, bisogna dire che, nella fase iniziale del contrasto tra Alessandro e Ario, esso vi giocò un ruolo davvero marginale. L'origine della disputa con Ario riguardava, infatti, la professione, fatta da Alessandro, della generazione eterna del Figlio, che questi aveva ereditato da Origene. Ario, da parte sua, riteneva, però, che tale professione di fede nella coeternità del Figlio potesse compromettere l'unità Dio. Se, ad un certo punto, Alessandro decise di puntare sull'*homoousios* (un termine che ad Alessandria circolava già da cinquant'anni), fu perché, a Nicea, egli aveva

²⁴ Cf. E. PRINZIVALLI, «Quadro storico-teologico generale di Nicea», in *Studia Patavina* 71(2024), pp. 219-241.

²⁵ Cf. EUSEBIO, *v.C.* II,69,3; trad. it.: EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, a cura di L. FRANCO, Rizzoli, Milano 2009.

assolutamente bisogno di avere la meglio sui suoi avversari, dal momento che era stato accusato da alcuni suoi confratelli nell'episcopato, che erano a capo di sedi di prim'ordine, di aver esercitato in modo inadeguato il proprio ministero condannando ingiustamente Ario. Il termine *homooousios* sembrava essere il più indicato per raggiungere un tale scopo, dal momento che, con ogni probabilità, esso non sarebbe mai stato accettato dal partito di Ario.

Se i vescovi che i niceni avrebbero definito «ariani» non approvavano la formula proposta da Alessandro, era perché il termine *ousia* ricordava loro l'individualità di un essere, esattamente come il termine «ipostasi». Di conseguenza, considerare il Figlio *homooousios* con il Padre significava, per loro, negare l'identità personale del Figlio e identificarlo col Padre, proprio come, in passato, avevano fatto i modalisti. Proprio in forza del rifiuto che suscitava, il termine *homooousios* risultava, quindi, assai gradito a un fronte piuttosto ampio, al suo interno molto eterogeneo, nel quale confluirono numerosi incerti, anche in forza del supporto offerto da Costantino, il quale mirava a ottenere una larghissima maggioranza, se non addirittura l'unanimità.

La Prinzivalli, infine, precisa che la lettura soteriologica di Nicea fa parte di una narrativa apologetica, inaugurata da Atanasio. «Nessuno dei cosiddetti ariani aveva messo in dubbio che la salvezza viene da Gesù Cristo, come nessuno aveva messo in dubbio la divinità di Gesù, nonostante l'accusa formulata da Alessandro»²⁶. Ario, in reazione all'idea della generazione eterna, si era limitato ad accentuare lo schema gerarchico del divino, assolutamente tradizionale. Per giunta, tale schema, proprio in forza della subordinazione del Figlio al Padre, non solo consentiva, ma addirittura valorizzava il ruolo di mediazione salvifica svolto da Gesù Cristo²⁷.

La ricostruzione storica della vicenda dell'*homooousios* di Nicea ci fa prendere coscienza del peso che la politica (ecclesiastica e non solo) può esercitare in relazione al pensare e al dire la fede. La questione è di estrema attualità. Non di rado, infatti, ai nostri giorni, l'annuncio dell'unicità e

²⁶ PRINZIVALLI, «Nicea 1700 anni dopo. Verso una nuova inculturazione dell'immagine di Dio» (in pubblicazione).

²⁷ Cf. K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academy, Grand Rapids 2011, p. 290.

dell'universalità salvifica di Cristo e della Chiesa, la presentazione del progetto di Dio sull'uomo e sulla donna, il riferimento ai valori della fraternità e della pace (per citare solo qualche esempio) si trovano a dover fare i conti con un *politically correct* che, se, da una parte, nel contesto attuale, consente alla voce della Chiesa di raggiungere un pubblico davvero molto vasto, dall'altra ridimensiona di molto la sua aderenza alla lettera del vangelo e, di conseguenza, la sua forza profetica. Ogni volta che la comunità cristiana assume la sfida del dialogo con la cultura del suo tempo e della traduzione della propria fede (esercizio assolutamente imprescindibile per la vita e la missione della Chiesa) non deve mai perdere di vista le criticità e i rischi che una simile operazione necessariamente comporta. Sono alcune delle consapevolezze che Nicea lascia in eredità alla Chiesa di oggi.

Reflexii aristotelice (posibile) în *homoousios*-ul niceean: despre cum Atena are de-a face cu Ierusalimul

Motto:

„Eu și Tatăl una suntem” (In 10,30).

Abstract. (Possible) Aristotelian reflections in the Nicene homoousios: about how Athens have to do with Jerusalem. The article aims to reconstruct the primary meaning of the Nicene concept, implicitly demonstrating that the path of Trinitarian theology to Nicaea passed through Athens. Based on the combined analysis of earlier, concurrent, and later philosophical and patristic sources, related to the Trinitarian problem, as well as on the peculiarities of the cultural environment of the emergence of the concept, we consider it plausible and legitimate to place the paternity of the term in the field of Aristotelian ousia.

Keywords: *homousios, ousia, hypóstasis, essence, substance, being, Trinity.*

Introducere

Spre deosebire de quasi-majoritatea conceptelor teologice fundamentale, definite de-a lungul istoriei bimilenare a Bisericii creștine în cadrul Conciliilor ecumenice – concepte care au rămas, oarecum, „sechestrare” în aulele universitare sau în interiorul diverselor cercuri de specialiști, de unde, destul de rar, răzbat în spațiul public eclezial –, dogma

¹ Doctor în teologie fundamentală al Universității din București. Membru fondator al Centrului de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie – Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

trinitară a *consubstanțialității* Fiului cu Tatăl („ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ”²) este, cel puțin, proclamată liturgic, duminică de duminică, la Sfintele Liturghii ale Bisericii Romano-Catolice, precum și la aproape toate Sfintele Liturghii ale Bisericilor Catolice Orientale și ale Bisericilor Ortodoxe, prin rostirea comunitară a *Crezului Niceo-Constantinopolitan*. Cu toate acestea, în ceea ce privește înțelegerea rațională³ și aprofundarea semnificațiilor cristologice din *Crez*⁴, există prea puțini credincioși și intelectuali creștini – chiar teologi – dispuși să meargă mai departe de simpla afirmare liturgică a *deofințimii* (ὁμοούσιος), spre originile doctrinare și istoria deosebit de zbucimată a formării acestui concept teologic fundamental, cristalizat în laboratorul gândirii patristice și conciliare din secolele III-IV.

Așa cum s-a remarcat în istoria doctrinară/conciliară a creștinismului din primele secole, *homoousia* a constituit „cuvântul-cheie al mărturisirii de credință niceene”⁵, în ciuda susținerii lui Eusebiu de Cezareea din *Vita Constantini*, în sensul că „principala înfăptuire a primului Conciliu ecumenic

² Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta. Edizione bilingue*, Dehoniane (EDB), Bologna 20022, 5.

³ Deși intimitatea relațiilor intratrinitare rămâne un *mysterium absolutum*, rațiunea umană – ea însăși înzestrată de Dumnezeu-Creatorul cu capacitatea intrinsecă de a recunoaște și aprehenda *Revelația* („Însemnatu-sa peste noi lumina Feței Tale”; Ps 4,6) – are aptitudinea de a sonda în solul fertil al Cuvântului Revelat și a extrage „ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu”, adică tocmai ceea ce „li s-a arătat lor” (Rom 1,19). Sf. Toma de Aquino spunea în acest sens că: „deși nu putem ști despre Dumnezeu *ce este*, totuși ne folosim în această doctrină [sacră] de efectul lui, sau al naturii sau al harului, în locul definiției, referitor la cele considerate despre Dumnezeu în această doctrină” (*Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 7, ad. 1). Cf. TOMA DIN AQUINO, *Summa Theologica* (4 vol.), trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009, vol. I. Într-o altă ordine de idei, „pe linie catafatică, putem demonstra existența lui Dumnezeu, putem să vorbim despre atributele sale (s.n.), însă rămâne neatinsă Ființa insondabilă a Creatorului” (A. Buzalic, *De Trinitate. Din problematica teologiei trinitare*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2010, 22-23).

⁴ Orice discurs teologic (actual) despre Sfânta Treime are la bază „axioma fundamentală” a lui Karl Rahner: „Treimea economică este Treimea immanentă, și viceversa” sau, spus cu alte cuvinte, „Dumnezeu unu și întreit se revelează în economie așa cum este el în viața sa immanentă”. Cf. K. Rahner apud Ladaria, *Dumnezeu cel viu și adevărat*, 39. Conform CBC (Ediția 2023), 236: „Părinții Bisericii deosebesc între *Theologia* și *Oikonomia*, desemnând prin primul termen misterul vieții intime a lui Dumnezeu-Treime, iar prin al doilea, toate lucrările lui Dumnezeu prin care El se revelează și își comunică viața; prin *Oikonomia* ne este revelată *Theologia*”.

⁵ G. C. STEAD, „The Significance of the *Homoousios*”, *Studia Patristica* 3 (1961), 397-412, 397.

a fost să fixeze data Paștilor”⁶. Mai mult, „termenul-cheie al *Crezului* semnat la Niceea”⁷, crez „puternic anti-arian în afirmația sa că Fiul este *de-o ființă* cu Tatăl”⁸, a devenit, „după o jumătate de secol de conflict ecleziastic, ..., modelul universal al ortodoxiei creștine”⁹. Practic, concepția ariană *subordinaționistă* despre natura ontologică a Fiului lui Dumnezeu¹⁰, tributară teoriei platonice ierarhice a Ideilor, dublată de efectele ei în plan socio-politic – deoarece „o mare discordie risca să disturgă pacea și unitatea Imperiului abia stabilite”¹¹, după intrarea triumfală a lui Constantin în Nicomedia (324) – au contribuit în mod decisiv la convocarea Conciliului de la Niceea, existând, într-adevăr, și problema (secundară) a celebrării neunitare a Sărbătorii Paștilor în provinciile imperiale. Potrivit lui Socrate Scolasticul, „împăratul, văzând că liniștea Bisericii e zdruncinată prin aceste două rele, adună un Sinod ecumenic la Niceea (325), cetate în Bithynia, unde invită pe toți episcopii să participe”¹².

Renumitul savant John N.D. Kelly, în celebra lucrare *Early Christian Creeds* (1950), arată că „începând cu Niceea, o mare revoluție a avut loc prin introducerea crezurilor sinodale sau conciliare”, deoarece, pe lângă

⁶ M.J. EDWARDS, „The Creed”, în: Y. R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion to The Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 135-157, 135

⁷ L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice. Niceea I, 325 & Constantinopol I, 381*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2015, 72.

⁸ H. CHADWICK, *The Early Church*, Penguin Books, London 1993, 130.

⁹ M.J. EDWARDS, „The Creed”, *art. cit.*, 135.

¹⁰ În *Thalia*, Arie susținea că „Fiul nu a existat dintotdeauna; tot ce este creat este din nimic (*ex ouk ontōn*)... Și el a avut un început în existența sa creată”. Extrasul arian a fost tradus de arhiepiscopul anglican Rowan Williams. Cf. R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Edermans Publishing Company, Cambridge (UK) 2002, 100. Isus „nu trebuie înțeles, nici ca Dumnezeu, nici ca om, ci ca o ființă *quasi-divină*, al cărui statut plutea undeva între cei doi”. L. WOODHEAD, *Christianity. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2014, 41.

¹¹ L. DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice*, *op. cit.*, 61.

¹² SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, I, 8, 25. Cf. SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, trad. P. Pantiș, Astra Museum-Ecclesiast, București 2016. Înainte de Conciliul de la Niceea, la începutul anului 325, a avut loc un Conciliu la Antiohia, prezidat de Osius, episcopul Codobei (cca. 256-358), consilierul împăratului Constantin, unde cei 59 de episcopi prezenți din diocesele din Orient „au introdus o inovație în practica eclezială: ei au proclamat o *mărturisire de credință*” conciliară, în care au afirmat că Isus Hristos „este imaginea... a însăși *substanței* Tatălui Său”. L.D. DAVIS, *The First seven ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville 1990, p. 55.

explicitarea credinței promulgatorilor lor, crezurile au devenit veritabile „teste ale *ortodoxiei* creștinilor în general”¹³, precum și criterii elceziale de validare a apartenenței episcopilor la Biserica Catolică. În acest fel, dacă „vechile crezuri au fost crezuri pentru catechumeni, noul crez a fost un crez pentru episcopi”¹⁴. Așadar, doctrina trinitară, în special cea referitoare la *consubstanțialitatea* Fiului cu Tatăl, s-a format progresiv în focul dezbaterilor anteconciliare și sinodale de la Niceea, astfel încât „de-abia pe parcursul polemicii s-a conturat cu precizie învățătura specifică tradiției [reprezentării lui Hristos ca Dumnezeu]”¹⁵, care se ciocnea frontal cu doctrina ariană despre Hristos ca faptură creată, distinctă de *fința* (*substanța*) Tatălui. Fără îndoială însă, G. Prestige are dreptate atunci când subliniază caracterul exagerat al „afirmației că procesul doctrinal a fost mai puțin unul al dezvoltării raționale, și mai mult o alegere intelectuală între un număr de curente de idei aflate în conflict din lumea elenestică”, deoarece „ideea a fost croită pentru a se potrivi cu credința creștină, iar nu credința a fost împodobită pentru a corespunde unei concepții importate”¹⁶.

Înrădăcinarea dogmei trinitare în contextul general al filosofiei grecești

Privind retrospectiv, a devenit foarte limpede că, înainte de Niceea, ba chiar până la al doilea Conciliu Ecumenic de la Constantinopol (381), nu a preexistat o doctrină ortodoxă propriu-zisă despre Sfânta Treime, acceptată la nivelul întregii Biserici creștine, fiind vorba, mai mult, de o afirmare kerygmatică sau liturgică *non-reflexivă* a formulelor trinitare neotestamentare (precum cea din 2Cor 13,13: „Harul Domnului Isus Cristos, dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți!”)¹⁷ și de

¹³ J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Continuum, London 20065.

¹⁴ C.H. TURNER, *History and Use of Creeds and Anathemas*, London 1910, 24; Cf. KELLY, *Early*, op. cit., 205.

¹⁵ J. PELIKAN, *Tradiția creștină* (5 vol.), trad. S. Palade, M.-S. Chirilă, Polirom 2005, vol. I, 215.

¹⁶ G. L. PRESTIGE, *God in the Patristic Thought*, S.P.C.K. London 19522, XIII.

¹⁷ „Adevărul reveat despre Preasfânta Treime s-a aflat încă de la origini la rădăcina credinței vii a Bisericii; ... El își găsește expresia în regula de credință baptismală, formulată în

concepții patristice embrionare. De asemenea, nici simbolurile de credință locale apărute în Bisericele din Roma, Ierusalim, Antiohia, Cezareea Palestinei ș.a., „compuse [sub forma unor «rezumate ale punctelor de credință»] pentru instruirea credincioșilor care nu aveau timpul necesar sau pregătirea corespunzătoare să înțeleagă Sf. Scriptură”¹⁸, nu reprezentau o dogmă universală recunoscută și consacrată prin autoritatea întregii Biserici, deși creștinii primelor secole erau convinși că aceste simboluri (crezuri) conțineau credința catolică transmisă chiar de apostoli. În fond, lor le era atașată aceeași autoritate de care se bucura kerygma biblică, în condițiile în care însăși procesul gradual de formare a canonului Noului Testament era în curs de desfășurare. În scrierea atanasiană *De Decretis Nicaenae Synodi* este subliniată această încredere în caracterul apostolic al Crezurilor, în speță, al Crezului niceean: „conciliul ecumenic, ce a scris aceste [cuvinte] ...așa cum ne-au transmis cei care au fost martori oculari de la început și care au devenit slujitorii Cuvântului”¹⁹.

Și scrierile Părinților apostolici, cu care „începe lent, în Biserică, reflecția trinitară propriu-zisă”, s-au caracterizat prin reiterarea formulelor trinitare de sorginte neotestamentară, fiind puțin mai dezvoltat aspectul cristologic, afirmându-se „preexistența lui Cristos la întrupare”²⁰. Primul apologet la care întâlnim serioase elemente de doctrină trinitară este Atenagora, care, în *Legatio pro Christianis*, făcea următoarea remarcă în raport de acuzațiile de ateism aduse creștinilor de cei care urmăreau salvarea monoteismului iudaic: „Cine nu ar rămâne perplex auzind că sunt chemați ateii ce care îl recunosc pe Dumnezeu Tatăl, pe Dumnezeu Fiul și pe Duhul Sfânt și care îi demonstrează puterea în unitate și distincția în ordine”²¹. Deși drumul până la Niceea era încă la început, putem întrezări la Atenagora cel puțin o problematizare teologică a Sfintei Treimi, un nucleu doctrinar încețoșat, care s-a limpezit complet de-abia prin scrierile Părinților capadocieni. Stăpân pe

predica, cateheza și rugăciunea Bisericii”. CBC, 249. *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București 2023.

¹⁸ C. VOICU, *Patrologie* (3 vol.), Editura Basilica, București 2009, vol. I, 55.

¹⁹ SFÂNTUL ATANASIE DE ALEXANDRIA, *De Decretis Nicaenae Synodi*, trad. L. Dîncă, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2015, 27.4

²⁰ L.F. LADARIA, *Dumnezeu cel viu și adevărat. Misterul Preasfintei Treimi*, trad. Ș. Lupu, I. Martin, Spaientia, Iași 2019, 144.

²¹ Cf. *Ibid.*, 148.

filosofia greacă ca nimeni altul²², Atenagora Atenianul a încercat „să deosebească planul în care trebuie căutată *unitatea* divină de cel în care trebuie considerată *distincția* celor trei”²³.

Un alt moment patristic important în pregătirea terenului de inserție a viitoare dogme cristologice niceene l-a reprezentat gândirea lui Teofil al Antiohiei, teaurizată în cartea *Pros Autolikon*. Beneficiind și el de o educație filosofică, Teofil este primul dintre creștini care a întrebuințat cuvântul *Treime* (Τριάς) pentru identificarea Dumnezeuului creștin. În plan strict cristologic, episcopul antiohian a subliniat distincția dintre *Logosul immanent* (*Logos endiatetos*) și *Logosul proferat* (*Logosul proferat*), arătând că „primul era la Dumnezeu din veșnicie, ca Fiul veșnic al lui Dumnezeu”, iar al doilea „este *Logosul* manifestat «în afară», ca Prim Născut, fără însă ca Dumnezeu să se lipsească de el”²⁴ (*P.A.* II, 22). În esență, Teofil recurge la un limbaj filosofic sugestiv pentru a reliefa cele „două stadii ale existenței Logosului”²⁵, anticipând o idee creștină fundamentală, pecetluită la Niceea prin expresia: „Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα”²⁶.

În afara confruntării cu curente iudaizante din Biserică, în secolele II-III au avut loc dispute intraecleziale și pe marginea raportului dintre teologia creștină și filosofia greacă, deosebit de relevante pentru formarea modelului trinitar. Oponenții filosofiei se simțeau privilegiați, deoarece își fundamentau atitudinea pe celebrul pasaj paulin din *Scrisoarea către Coloseni* (2,8): „vedeți să nu vă subjuge cineva prin filosofie și speculații fără sens după tradiția oamenilor, după învățăturile de la început ale lumii, și nu după Cristos”, în timp ce adepții funcției instrumentale a filosofiei nu dispuneau de un temei biblic pentru justificarea viziunii lor. Până la urmă, prin Sfântul Iustin, Clement de Alexandria și, mai ales, prin Origen filosofia a reușit să se impună în fața ierarhiei instituționale a Bisericii, din moment ce în *Crezul Niceean* a fost introdus un termen de origine filosofică pentru a exprima un adevăr revelat. Chiar dacă este pe deplin adevărat că „Sfinții Părinți au studiat la școala grecilor, educația lor elină a influențat doar partea *formală*,

²² Cf. A.I. ADĂMUȚ, *Literatură și filosofie creștină* (2 vol.), Fides, Iași 1997, vol. I, 96.

²³ Cf. L.F. LADARIA, *Dumnezeu*, op. cit., 149.

²⁴ C. VOICU, *Patrologie*, op. cit., vol. I, 166.

²⁵ C. MORESCHINI, *Istoria filosofiei patristice*, trad. A. Cheșcu ș.a., Polirom, Iași 2009, 76.

²⁶ Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum*, op. cit.,

nu și *conținutul* credinței (s.n.)”²⁷. Această relație asimetrică a fost dezvoltată de Clement în cele opt cărți ale *Stromata*, unde, după ce „a descoperit o convergență a filosofiei grecești cu credința creștină”, a dovedit „superioritatea credinței creștine ca adevărată *cunoaștere* (γνῶσις) în comparație cu filosofia”²⁸, care rămâne neputincioasă în depășirea barierei gnoseologice a Revelației. Într-o altă ordine de idei, filosofia greacă are un rol propedeutic în raport cu teologia creștină, sens în care ea „joacă față de credința creștină rolul pe care Vechiul Testament îl joacă față de Noul Testament”²⁹, de o manieră consonată cu citatul paulin – „și nu după Cristos”. Această idee o regăsim încă la Sfântul Iustin, atunci când îi consideră pe Avram și Socrate „creștinii de dinaintea creștinilor”³⁰.

După cum reiese din cele de mai sus, primele formulările conciliare ale doctrinei hristologice „nu au apărut «din senin», ci au avut la bază scrierile creștine și florilegiile patristice din perioada anterioară, în care se reflectă vitalitatea Tradiției ecleziale timpurii, procesul istoric de «conturare dogmatică a Revelației» prin mijlocirea instituției Bisericii vizibile”³¹. Din aceeași perspectivă, în zilele noastre a devenit foarte limpede că teologia creștină a fost influențată și modelată, la origine, de unele idei din spectrul filosofiei antice grecești, astfel cum acestea au fost, la rândul lor, interpretate și resemnificate de școlile filosofice ulterioare, din perioada elenistică până în pragul Conciliului de la Niceea. Este vorba aici despre medio și neoplatonism – școala dominantă începând cu secolul al III-lea –, (neo)aristotelism, epicureism și stoicism, ultimele curente fiind menționate în mod expres de sfântul Paul chiar în *Faptele Apostolilor* – „și unii dintre filozofii epicurieni și stoici... (Fap 17,28). Practic, „scriitorii creștini din epocă au fost formați în școlile grecești și romane, cultura lor fiind cea a mediului și

²⁷ Cf. A.I. ADĂMUȚ, *Literatură, op. cit.*, 13.

²⁸ D. ANSORGE, *Scurtă istorie a teologiei creștine. Epoci, gânditori, direcții de dezvoltare*, trad. L.N. Matieș, Sapientia 2020, 37.

²⁹ A.I. ADĂMUȚ, *Literatură, op. cit.*, 14.

³⁰ Cf. J. McMANNERS, *The Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford 20022, 53.

³¹ C. BĂLĂNEAN, „Biserică Catolică – Biserică sobornicească: referentul ontic unic și semnificațiile multiple, vechi și noi, ale expresiilor”, în: A. BUZALIC, I.M. POPESCU (ed.), *Istoria și viitorul unei Biserici: reflecții la 75 de ani de la intrarea BRU în catcaombe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2023, 32-50, 37.

timpului în care au trăit”³², cu atât mai mult cu cât „filosofia antică nu a fost niciodată doar un sistem de gândire, un subiect pentru reflecție, o teorie” sau o „filosofie areligioasă, darămite anti-religioasă”, ci „*the right way of life*”³³ ce tindea spre desăvârșirea spirituală.

În mod implicit, și conceptul trinitar niceean de *ὁμοούσιος* (cazul nominativ) își trage seva lingvistico-semantică, *par excellence*, din gândirea filosofică răspândită în mediile intelectuale din primele secole ale erei creștine, caracterizată printr-o exegeză a operelor clasice, cu precădere ale lui Platon și Aristotel³⁴. Evidența acestei origini preeminent filosofice a termenului a fost subliniată și în *Catheism*, unde se arată următoarele:

„pentru formularea dogmei Sfintei Treimi, Biserica a trebuit să dezvolte o terminologie proprie cu ajutorul unor noțiuni de *origine filosofică*: «substanță», «persoană» sau «ipostază», «relație» etc. [«substantia», «persona» vel «hypostasis», «relatio»³⁵]. Prin aceasta, ea nu a subordonat credința unei înțelepciuni omenești, ci a dat un sens nou, cu totul deosebit, acestor termeni chemați să semnifice de acum încolo și un mister inefabil, „ce depășește infinit tot ce putem concepe cu mintea omenească” (CBC, 251).

În privința rădăcinii filosofice efective a *homoousiei* niceene, chiar dacă se cunoaște azi că cei care au utilizat pentru prima oară acest termen au fost gnosticii, în lipsa unor mărturii scrise explicite, contemporane cu elaboarea *Crezului Niceean* – singurul document relevant fiind Scrisoarea lui Eusebiu din Cezareea³⁶ –, aceasta nu poate fi stabilită, cu exactitate, dincolo de orice îndoială. Problema este îngreunată și de caracterul *colectiv* al rezoluției conciliare prin care a fost promulgat *Crezul*, nefiind cunoscută „identitatea

³² J. DANIELOU, *Biserica primară*, trad. G. Scrima, Herald, București 2008, 117.

³³ H.R. DROBNER, “Christian Philosophy”, în: S.A. HARVEY, D.G. HUNTER (ed.), *Early Christian Studies*, Oxford University Press, New York, 2008, 672-690, 676. Practic, filosofia antică și etica au fost inseparabile. Cf. P. HADOT, *Filosofia ca mod de viață*, trad. A. Cotoră, Humanitas, București 2019.

³⁴ Cf. P. HADOT, *Studii de filosofie antică*, trad. C. Jinga, Editura sf. Nectarie, București 2016, 18.

³⁵ Cf. https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/.

³⁶ Există trei surse patristice din secolul al IV-lea, care „redau un text substanțial identic” al *Crezului Niceean*: 1.) Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa; 2.) Scrisoarea Sfântului Atanasie cel Mare către împăratul Iovianus și 3.) Simbolul de la Niceea mărturisit de Marcel de Ancyra. Cf. S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile Dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Basilica, București 2018, 30.

persoanei sau a persoanelor responsabile pentru introducerea acestui cuvânt într-un document oficial al Bisericii”³⁷, ipoteză în care nu se poate reconstitui o „biografie culturală” a vreunui autor. Totuși, pe baza analizei combinate a unor surse filosofice și patristice anterioare, concomitente și posterioare *conexe* problemei trinitare, precum și a particularităților mediului cultural de emergență a conceptului, considerăm că este plauzibilă și legitimă plasarea paternității termenului *homoousia* pe tărâmul *ousiei aristotelice*, cu atât mai mult cu cât, chiar și la gnostici, al doilea cuvânt reprezintă miezul conceptual al expresiei compuse („din aceeași substanță”). Atunci, ca și acum, „aroma aristotelică a acestui cuvânt polisemantic era și este imediat perceptibilă unui cititor familiarizat cu filosofia”³⁸.

Difuzia *aristotelismului* în neoplatonism: Alexandru de Afrodisia, Plotin și Porfir

Este fără putință de tăgadă că Platon și ideile lui, reformulate și interpretate de medioplatonicieni și neoplatonicieni, au dominat peisajul filosofiei în primele cinci secole ale erei creștine, astfel încât, cel puțin din optica gândirii creștine timpurii, „filosofia era adesea aproape sinonimă cu *platonismul*”³⁹. De altfel, chiar și la începutul secolului XX, filosoful și matematicianul Alfred Withead susținea că „filosofia occidentală nu este decât o serie de note de subsol la dialogurile lui Platon”⁴⁰, lăsându-l deoparte pe cel care a fost, „din secolul al VI-lea până la Renașterea Italiană, vocea greacă dominantă în creștinism, islam și iudaism”⁴¹.

La o analiză mai atentă, însă, se poate observa destul de facil că ideile filosofice comentate și dezbătute înainte de Niceea nu mai păstrau întru-totul semnificațiile originare pur-platonice, ci aveau un caracter eclectic, însă

³⁷ P.F. BETARICE, „The Word *Homoousios* from Hellenism to Christianity”, *Church History* 2 (2002) 241-272, 245.

³⁸ C. ERISMANN, „The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus și Roscelin, *Traditio* 53 (2008) 277-305, 278.

³⁹ M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, London 2019, 3.

⁴⁰ A. WITEHEAD, *Process and Reality*, The Free Press New York 1929, 63. Pentru a atenua remarca lui Withead, Hadot a susținut că ceea ce a spus Withead „poate însemna și faptul că filosofia a luat *forma comentariilor* la Platon sau alți filosofi”. P. HADOT, *Studii*, op. cit., 11.

⁴¹ M. EDWARDS, *Aristotle*, op. cit., 3.

eminamente grec. Pe această linie, Thomas Whittaker a subliniat în lucrarea *Neoplatonismul*⁴² că „filozofia, era într-adevăr *eclectică*, însă eclecticismul se afla sub controlul unui efort inițial de gândire speculativă, fiind exercitat întru totul în tradiția greacă”. Cu alte cuvinte, preexista un curent dominant – *platonismul* – sub a căruia cupolă ideatică erau coagulate diverse idei din alte școli filosofice, astfel că *neoplatonismul* a reprezentat o „vastă mișcare de gândire care, în secolele III-VI, apare ca o redescoperire și ca o *nouă elaborare sistematică a platonismului* (s.n.)”⁴³.

În structura noii gândiri neoplatonice din secolul al III-lea, se distinge în mod sensibil filonul *aristotelic*, format, la rândul lui, dintr-o serie de comentarii și exegeze la lucrările esoterice ale Stagiritului. După cum a remarcat Hadot, „creștinismul s-a dezvoltat tocmai într-un moment când filosofia greacă îmbrăca această formă exegetică”⁴⁴ a marilor texte fondatoare ale lui Platon și Aristotel, continuatorii cei mai importanți ai gândirii celui din urmă fiind: Alexandros din Aigai, Aspasius, Adrastos din Afrodisia, Herminos, Aristocles din Messina și, în sfârșit, Alexandru de Afrodisia – „de departe cel mai mare dintre comentatorii lui Aristotel, ..., pe bună dreptate denumit «al doilea Aristotel»”⁴⁵.

În multe privințe, asemeni relației dintre Aristotel și Platon, Alexandru se plasa pe poziții filosofice diferite, uneori chiar opuse față de „maestrul” său, cum ar fi: anterioritatea individualului particular din toate punctele de vedere față de universal, adică non-substanțialitatea universalilor sau calificarea *intelectului activ* ca fiind, de fapt, *Intelectul divin*⁴⁶. În ceea ce ne privește, Alexandru de Afrodisia „nu atribuie deloc realitate și adevăr doar individului empiric”, ci prin „substanță individuală el înțelege [...] și *realitatea metaempirică*, adică acea formă pură sau [...] *Inteligența pură*”⁴⁷. Potrivit lui Simplicius, „Alexandru spune că și forma inteligibilă și

⁴² T. WITTAKER, *Neoplatonismul*, trad. A. Anghel, Herald, București 2007, 9.

⁴³ Cf. M. DRAGO, A. BOROLI, *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, trad. L. Comsa ș.a., All Educațional, București 2002, 739.

⁴⁴ P. HADOT, *Studii*, op. cit., 41.

⁴⁵ G. REALE, *Istoria filosofiei antice* (4 vol.), Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, vol. 6, 155.

⁴⁶ *Ibid.*, 156-159.

⁴⁷ *Ibid.*, 157-158.

transcendentă e substanță individuală”, iar în cadrul ei poate fi plasat și Motorul Prim ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$) al lui Aristotel⁴⁸, aceste idei cu tentă platonice fiind compatibile cu modelul trinitar creștin exprimat la Conciliul de la Niceea.

După cum arată Porfir în *Viața lui Plotin*⁴⁹ (14), în scrierile celui mai de seamă reprezentat al *neoplatonismului* – al cărui sistem de gândire a fost „ultima mare creație filosofică a geniului grec”⁵⁰ –, „se amestecă învățăturile ascunse ale stoicilor și cele *peripateticene*, și *Metafizica* lui Aristotel⁵¹ e folosită adesea... Dintre peripaticieni, se folosea și de comentariile lui Aspasius, Alexandros, Adrastos [...] aducând în cercetările sale spiritul lui Ammonios”⁵². În legătură cu Școala lui Ammonios Saccas, înfățișat în scrierile neoplatonice din secolul al V-lea „ca fiind primul filosof care, plasându-se deasupra disputelor și polemicilor diverselor școli, a știut să-l împace pe Platon cu Aristotel”⁵³, trebuie amintit, pentru a reliefa contactul intens al lui Plotin cu ideile aristotelice, că acesta a petrecut unsprezece ani⁵⁴.

În *Enneade* II.6, Plotin abordează, de o manieră aristotelică, problematica *substanței* ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) și a *calității* ($\pi\omicron\iota\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$), susținând, spre deosebire de Stagirit, aplicabilitatea *categoriilor* strict în planul lumii fizice. Acesta era, de fapt, „punctul de vedere al stoicilor, pentru care studiul *categoriilor* era un capitol al fizicii”⁵⁵, opinie pe care a împărtășit-o și Plotin. În lumea inteligibilă⁵⁶, unde totul este indistinct, nu există decât o singură categorie, pe care Plotin o subsumează *substanței* (*ousiei*), în cel mai înalt grad:

⁴⁸ Cf. SIMPLICIUS, *In Aristot. Categ.*, 82, 6 *apud*. G. REALE, *Istoria, op. cit.*, vol. 6, 158.

⁴⁹ Traducere C. Bădiliță în: C. BĂDILIȚĂ, *Plotin – un mistic păgân*, Vremea, București 2021, 89.

⁵⁰ V. MUSCĂ, Note de curs *Metafizică*, Facultatea de Teologie Greco-Catolică – Departamentul Oradea 2009.

⁵¹ Cf. C. BĂDILIȚĂ, *Plotin, op. cit.*, nota 85, 127: „cel mai des citate tratate în *Enneade* sunt *Timaios* și *Metafizica*”.

⁵² PORFIR, *Viața lui Plotin*, 14, 90.

⁵³ G. REALE, *Istoria, op. cit.*, vol. 8, 17.

⁵⁴ PORFIR, *Viața lui Plotin*, 3. Cf. G. Reale, 8, 15.

⁵⁵ PLOTIN, *Enneade I-II*, Ediție bilingvă, trad. și comentarii V. Rus ș.a., IRI, București 2003, Nota 561, 436.

⁵⁶ Pentru Plotin, „adevărul și ființa sunt identice cu gândirea, cu acea gândire care se gândește pe sine; ...în acest sens, putem vorbi despre Plotin ca despre un adevărat *neoaristotelician* (s.n.)”. M. ARMAN, „Imaginativul poietic plotinian – sinteză”, *Tribuna* 528 (2024) 3-5, 4.

„fiindcă acolo sus toate sunt *una*, ... (precum în sămânță toate sunt împreună și fiecare <le cuprinde> pe toate); ... Acolo sus *substanța*, având *ființa* (*to on einai*) cea mai înaltă și pură, este *substanță* într-un mod veritabil”⁵⁷. Apoi, urmând linia aristotelică din *Metafizica* VIII, 1029a, 29-30 – cu toate că doctrinele lui Aristotel au fost criticate adesea –, Plotin afirmă că „substanța este mai degrabă *forma* (*eidos*); iar forma este o ...rațiune <seminală> (*logos to eidos*)”⁵⁸.

Nu încapă nicio îndoială că această concepție plotiniană despre unicitatea *Substanței*, puternic impregnată de una din semnificațiile *ousia*-ei aristotelice, rezonază foarte bine cu concepția niceeană despre *homousios*, mai ales că la Primul Conciliu Ecumenic nu s-a pus în discuție problema *distincției* dintre Persoanele Sfintei Treimi, ci numai *consubstanțialitatea* Fiului cu Tatăl, adică substanța Lui divină. Merită amintit aici că Plotin, „fără a cădea în imanența peripatetică foarte apropiată de materialism, ..., a susținut *individualia ideilor*”⁵⁹, ceea ce l-a apropiat mai mult de teoria aristotelică a *formelor* (*εἶδος*), deschizând larg porțile filosofiei spre completarea dogmei trinitare cu doctrina post-niceeană a *individualității* Persoanelor divine.

Porfir, editorul *Enneadelor*, „rămâne pentru întreaga tradiție filozofică occidentală împăciuitorul lui Platon cu Aristotel”⁶⁰, cel care a repus în drepturi logica aristotelică. În celebrele sale *Comentarii la Categorii*, redactate sub forma dialogurilor platonice, plecând de la definiția originară a *substanței* (*ousiei*) date de Stagirit – „substanța, în înțelesul cel mai propriu, prim și tare este aceea ce nici nu se enunță despre un subiect, nici nu este într-un subiect, ca de exemplu un anumit om și un anumit cal”⁶¹ –, Porfir subliniază ideea că „speciile și genurile *substanțelor prime* trebuie să fie numite în chip firesc

⁵⁷ PLOTIN, *Enneade I-II*, II.6, 1. Într-o altă traducere, din limba engleză, „acolo, în lumea inteligibilă, totul este *substanță*, pentru că toate sunt *una*”. Cf. PLOTINUS, *Ennead II*, translation by A.H. ARMSTRONG, Harvard University Press, Cambridge 1966.

⁵⁸ PLOTIN, *Enneade I-II*, II.6, 2.

⁵⁹ G. TĂUȘAN, *Filosofia lui Plotin*, Editura „Agora” S.R.L., Iași 1993, 83.

⁶⁰ C. BĂDILĂ, *Plotin, op. cit.*, 8.

⁶¹ ARISTOTEL, *Categorii*, V, 2 a. Traducere T. Brăileanu, Paidea, București 2006. Pe lângă acest studiu exegetic, , „un mic opuscul, de câteva zeci de pagini, Eisagoge – introducere la Categoriile lui Aristotel, adresată unui prieten – i-a asigurat supraviețuirea în lumea creștină, procurându-i chiar și un renume” în Evul Mediu. C. BĂDILĂ, *Plotin – un mistic păgân*, 8.

secunde, căci ele singure, dintre predicate, facă vădită substanța primă⁶². Într-o altă ordine de idei, substanța individuală poate fi definită logic numai prin recursul la categoria *substanței secunde*, deoarece niciuna dintre celealte nouă categorii nu o poate face mai cunoscută: „asemenea enunțuri, ivite pe baza accidentelor, sunt dincolo de *natura* lucrului respectiv, nearătând ceea ce este subiectul, ce doar ce i s-a întâmplat lui să fie”⁶³. În contrapartidă, prin *Comentariul la dialogul Parmenide*, Porfir reliefează semnificațiile platonice ale *ousia*-ei, care sunt mai apropiate de ontologia aristotelică a *ființei* (τὸ ὄν), decât de distincțiile operate de Stagirit: „unul care este dincolo de *ființă* (*ousia*) și de ceea ce este (*kai ontos*) nu e ceva ce este nici *ființă* (*ousia*), nici act (*ἐνέργεια*), ci mai degrabă ...este însuși faptul de a fi (τὸ εἶναι)”⁶⁴ (5, XII).

Dacă Giovanni Reale a concluzionat în privința celor ce preced că, „după Alexandru de Afrodisia, *aristotelismul* a putut supraviețui doar ca un fel de *propedeutică* sau de *completare* la platonism”⁶⁵, Alain de Libera a conchis că „*aristotelismul* ...a organizat contagiunea [platonismului]”⁶⁶.

Divergențe platonico-aristotelice pe marginea *ousia*-ei

Ab initio, trebuie subliniat că, la Platon, nu avem o lucrare anume sau un anumit capitol dedicat unei teoretizări speciale a problemei *ousia*-ei. În conformitate cu F. E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, cuvântul *ousia* are la Platon mai multe semnificații (nominale): în unele dialoguri, *ousia* semnifică *existența* ca opus al nonexistenței și se aplică la lucrurile sensibile; în alte locuri însă, termenul este pus în contrast cu *genesis* și cu lumea devenirii; în *Phaidon* și *Phaidros*, „*ousia* are chiar un înțeles apropiat de accepțiunea

⁶² PORFIR, *Comentarii la Categorii*, 87. Cf. PORFIR, DEXIP, AMMONIUS, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, trad. C. Noica, Editura Academiei R.S.R., București 1968.

⁶³ *Ibid.*, 87. Bunăoară, „se va numi *substanță universală* cea care este enunțată despre un subiect, dar nu subzistă în nici unul”. *Ibid.*, 13v, 64.

⁶⁴ PORFIR, *Comentariu la dialogul Parmenide de Platon*, trad. C. Andron, G. Chindea, Humanitas, București 2010.

⁶⁵ G. REALE, *Istoria*, op. cit., 8, 17.

⁶⁶ A. DE LIBERA, *Cearța Universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, trad. I. Gyurcsik, M. Gyurcsik, Amarcord, Timișoara 1998, 80.

aristotelică a *esenței*, fiind atunci echivalent cu termenul „definiție”⁶⁷. De asemenea, în afară de lucrurile sensibile, „Platon afirmă că Ideile și Obiectele matematice sunt două feluri de *ousia*”⁶⁸, în condițiile în care Platon nu a elaborat o teorie sistematică despre acest concept; din contră, la Platon conceptul are valențe *polisemantice*, chiar dacă predomină unele dintre ele. Potrivit lui Christopher Stead, în operele lui Platon pot fi găsite în jur de 200 de ocurențe⁶⁹, „incluzând un număr de cazuri unde Platon descrie diferite perspective filosofice pe care el însuși nu le-a adoptat”⁷⁰. *Ousia* platonică „este adesea sinonimă, fie cu τὸ εἶναι, fie cu τὸ ὄν”⁷¹, iar aceste semnificații pot fi diferențiate în funcție de statutul logic al expresiilor: atunci când se referă la *predicatul* unui enunț – de genul „*ousia* lui X” –, este aplicabil primul înțeles (τὸ εἶναι), în timp ce atunci când privește *subiectul* unei propoziții, *ousia* este echivalentă cu τὸ ὄν⁷².

La Aristotel, care „ne-a pus la dispoziție – după remarca lui G. Reale – doctrina cea mai complexă din întreaga antichitate despre *ousia*”⁷³, această noțiune „devine un concept precis”⁷⁴. În afară de semnificațiile expuse în *Categorii*, în Cartea VII (Z) din *Metafizica* se arată că „termenul *ousia* se întrebuințează, dacă nu în mai multe, cel puțin în patru sensuri principale; într-adevăr, *substanța* fiecărui lucru pare a consta fie din *esența noțională* (*ti esti*) – adică, din definiția sa –, fie din *universal*, fie din *gen* și, în al patrulea rând, din subiect sau *substrat* (*hypokeimenon*)”⁷⁴. Acest ultim înțeles, descris de Aristotel mai mult în sens *gnoseologic*, corespunde *prote ousia*-ei din *Categorii*: „*subiect* este acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate și

⁶⁷ F. E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, p. 219.

⁶⁸ ARISTOTEL, *Metafizica*, Z, 1028 b. Traducere Ș. BEZDECHI, Univers Enciclopedic Gold, București 2010.

⁶⁹ Pentru lista completă a acestora, cf. H.H. BERGER, *Ousia in de dialogen van Plato. Een Terminologisch Onderzoek*, Brill, Leiden 1961.

⁷⁰ C. STEAD, *Divine Substance*, Clarendon Press, Oxford 2000, 25.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 25-26.

⁷² G. REALE, *Istoria*, op. cit., vol. 9, 286.

⁷³ S. MANSION, Suzanne Mansion, „La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote”, *Revue Philosophique de Louvain*, 3 (1946) 350-351 apud. R.M. FERARU, „Ființă și substanță”, 9 Ființă și Substanță, Ipostas și Persoană: considerații cu privire la elaborarea și cristalizarea terminologiei trinitare în secolele II-IV”, *Revista Teologică* 3 (2015) 5-18, 8.

⁷⁴ ARISTOTEL, *Metafizica*, Z, 1028 b.

care nu e afirmat despre un alt lucru”, [astfel că] toate celelalte categorii „joacă roul de predicate [ale substanței]”⁷⁵. Atunci când ne referim la un individual concret (*substanță primară*), el devine *subiect* pentru substanța sa secundă. În acest sens, „cei patru candidați din Cartea Z.3 a *Metafizicii* sunt candidați pentru *substanța c-substanței* [individului concret], iar aceasta din urmă include în mod proeminent substanțele sensibile”⁷⁶; în acest caz *substanța secundă* este mai mult *subiect* logic, decât ontologic.

Drept urmare, pentru Stagirit, „substanța este *ființa* în sensul ei absolut”⁷⁷, astfel că „întrebarea ce se pune totdeauna, adică *Ce este ființa?* se reduce de fapt la întrebarea: *Ce este substanța?*”⁷⁸.

Convergențe patristice privind primatul *ousia*-ei *aristotelice*: Tertulian și Origen

Tertulian, deși a fost foarte critic la adresa filosofiei păgâne, în care a identificat sursele multor erezei, nu a fost împiedicat de această atitudine ostilă generală „să împrumute [anumite idei] de la filosofii păgâni, atunci când el căuta susținere pentru propriile argumente”⁷⁹. Dacă în Orient, Teofil de Antiohia a introdus termenul de *Treime* (*Trias*), în Occident, Tertulian este cel care a folosit pentru prima dată expresia *Trinitas*. Totodată, teologul latin este „primul care a folosit termenii *substantia* și *persona* în nomenclatura sa trinitară”⁸⁰, exprimând o concepție teologică destul de apropiată de cea

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ M. V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford 2000, 170.

⁷⁷ D. BĂDĂRĂU, *Din istoria filosofiei universale. Studii Introductive*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1983, 41.

⁷⁸ ARISTOTEL, *Metafizica*, Z, 1028 b.

⁷⁹ G. KARAMANOLIS, “Early Christian Philosophers on Aristotle”, în: A. FALCON (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden 2016, 460-479, 461. *The Brill Companion*, 2016,

⁸⁰ G. KARAMANOLIS, Review by “Aristotle and early Christian Thought”. Cf. <<https://bmcr.brynmawr.edu>>.

niceeană⁸¹. Mergând pe filiera aristotelică⁸² a semnificației *deutero ousia*-ei, Tertulian a afirmat „comuniunea de *substanță* între Tatăl și Fiul”⁸³ – „întru aceea s-a numit Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu Însuși, din cauza *unității substanței* (*ex unitate substantiae*)”⁸⁴ –, iar pentru a contracara monarhismul modalist, scriitorul creștin a recurs la conceptul de *persona*, în dialogul *Adversus Praxean*. În acest mod, deși scrierile lui Tertulian au fost realizate cu un secol înainte de controversa ariană, ele „au pregătit terenul pentru ortodoxia trinitară” de mai târziu, „furnizând instrumentele necesare pentru a exprima dumnezeirea și Persoana Fiului, evitând astfel confuzia dintre El și Tatăl”⁸⁵.

Ca regulă generală, Prestige a remarcat în *God in Patristic Thought*, că „Părinții greci sunt mai filosofici, în modul de abordare și în scop, decât contemporanii lor latini”⁸⁶. Din această perspectivă, în acord cu Christopher Stead, *Tratatul despre rugăciune* a lui Origen „conține o dezbatere despre *ousia*, care pare să fie extrasă dintr-un dicționar filosofic; *ousia* este un nume colectiv pentru realitatea imaterială”⁸⁷.

Referitor la problematica Sfintei Treimi, „Origen a adoptat termenul *ousia* pentru a desemna *ființa* dumnezeirii, comună celor trei Persoane din Sfânta Treime”⁸⁸, deși el exprima, în general, unitatea de substrat a individualilor – în sensul de „*materie care este așezată sub*” –, prin termenul aristotelic *hypokeimenon*. Acesta era însă, foarte problematic, în explicarea comunității de *ființă* dintre Tatăl și Fiul, riscând să cadă în extrema sabelianistă, care nega orice distincție ontologică intra-trinitară, gândind Sfânta Treime ca un singur *hypokeimenon*. Pe de altă parte, Origen a folosit termenul *ousia* și în sensul aristotelic de *proto ousia*, pe care l-a aplicat fiecărui

⁸¹ Cf. I. M. BOTA, *Patrologie, Viața Creștină*, Cluj-Napoca 20022, 91.

⁸² M. Edwards consideră că „Tertulian îl urmează pe Aristotel în folosirea termenului *substantia*, în sensul în care Aristotel a folosit termenului *ousia*”. G. KARAMANOLIS, *Review, art. cit.*

⁸³ C. MORESCHINI, *Istoria, op. cit.*, 192.

⁸⁴ TERTULLIAN, *Apologeticum*, Cf. R. M. FERARU, „Ființă și substanță”, *art. cit.*, 12.

⁸⁵ H.O.J. BROWN, *Imagina lui Isus Cristos în oglinda ereziilor și în cea a ortodoxiei creștine*, trad. D. Siserman, Humanitas, București 2023, 188-189.

⁸⁶ G.L. PRESTIGE, *God, op. cit.*, X.

⁸⁷ C. STEAD, *Divine Substance, op. cit.*, 139.

⁸⁸ M.D. VASILE, *Neoplatonismul creștin*, Editura Academiei Române, București 2008, 417.

component al Treimii; în *De oratione*, Origen spune: „Fiul este diferit de Tatăl după natură – *ousia* – și după persoană – *hypokeimenon*”⁸⁹.

În *Contra lui Celsus* (8, XII), Origen afirmă că „Tatăl și Fiul sunt două ipostaze”⁹⁰, aici termenul *hypostasis* fiind sinonim al termenului aristotelic *hypokeimenon*, respectiv *proto ousia*.

Cu referire directă la aceasta, Harry Austryn Wolfson a apreciat că, „pentru a exprima raporturile intratrinitare, în special cele dintre Tată și Fiul, Origen a avut la dispoziție formulele deja consacrate de Aristotel”⁹¹.

Smenificații concomitente și post-niceene relevante

În *Scrisoarea lui Eusebiu*, consemnată în *Istoria bisericească* a lui Socrate Scolasticul, după ce se menționează că împăratul Constantin a adăugat expresia *consubstanțial* în formula de credință niceeană, „El a explicat acest cuvând zicând că nu îl înțelegea după proprietățile corpului și că nu credea nicidecum, că Fiul există din Părintele prin *diviziune*, sau prin *secțiune*”. În continuare, în *Scrisoare* se mai arată că: „noi nu lăsarăm să treacă fără cercetare ceea ce el zisese, că Fiul e *substanța* Părintelui, *consubstanțial* cu El. Se făcură mai multe întrebări și mai multe răspunsuri pentru a defini înțelesul acestor termeni. [Episcopii] mărturisiră, că înțelesul e, că Fiul e din Părintele, *nu însă ca o parte din substanța sa*”. În aceste detalieri ale *homousia*-ei niceene se reflectă, implicit, concepția aristotelică despre *substanța secundă*, fiind relevant și comentariul lui Porfir la *Categorii*, în conformitate cu care: „a fi într-un subiect e calificat de Aristotel drept a exista în ceva *altfel decât ca parte*”⁹².

Grigore de Nyssa a fost puternic influențat în cristalizarea gândirii sale teologice de *Categoriile* și *Metafizica* lui Aristotel, de unde a preluat distincțiile

⁸⁹ *Ibid.*, 416.

⁹⁰ *Ibid.*, 413.

⁹¹ H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge 1956, 317.

⁹² PORFIR, *Comentarii la Categorii*, 90.

dintre *substanța primă și secundă*⁹³, cu scopul de a le aplica la modelul trinitar. În Dumnezeu, „cele două sensuri [aristotelice] ale cuvântului *ὁὐσία* se concetrează într-unul singur”⁹⁴, iar prin *hypostasis* poate fi redat cel de-al patrulea înțeles al *ousiei* din *Metafizica* (VII), respectiv *hypokeimenon*. Așadar, sub aspectul unicității divine, Dumnezeu este *substanță primară*, în ceea ce privește *unitatea intratrinitară*, El este *substanță secundă*, iar în privința distincției Persoanelor divine, fiecareia dintre Ele li se poate aplica *hypokeimenon*-ul aristotelic, corespunzător *hypostasis*-ului lui Grigore de Nyssa.

Vasile cel Mare a împrumutat și el din filosofia aristotelică semnificațiile ontologice ale raportului dintre ceea ce este comun (*koinon*) și ceea ce este particular (*idion*), dihotomie care se va împământenii în teologia scolastică de mai târziu sub forma raportului *universal-particular*, înlocuind terminologia filosofică greacă. Pe acest fundal, Vasile cel Mare spunea, în *Scrisoarea* 236, că „este aceeași diferență între *esență* și *ipostas* ca între ceea ce este *comun* și ceea ce este *particular*, spre exemplu, între animal și un anumit om”⁹⁵. În conștiință, prin aplicarea și adaptarea corespunzătoare a semnificațiilor aristotelice ale *ousiei*, teologia capadociană – rezumată în formula „*o ființă în trei ipostasuri*” – a reușit să înfrângă sabelianismul⁹⁶ pre-nicean și arianismul niceean, „fără ca deosebirea *ipostasurilor* să rupă continuitatea ființei”⁹⁷.

O ultimă referință post-niceeană proaristotelică este Nicolaus din Damasc, identificat, inițial, cu un istoric din secolul I î.Hr., căruia i-a fost atribuit un *Compendiu* al filosofiei aristotelice. Cercetările mai recente întreprinse de Silvia Fazzo (2008) și orietalistul Mauro Zonta de la

⁹³ A. S. SANTRAC, „Three I know not what”, „Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity”, 2. <<https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/719/2291>>.

⁹⁴ C. CIULINARU, *Filosofie și teologie la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Paideia, București 2022, 46.

⁹⁵ VASILE CEL MARE, *Scrisoarea 236* apud. C. ERISMANN, „The Trinity”, *art. cit.*, 278.

⁹⁶ Între 264 și 268 fusese convocat de trei ori un sinod de episcopi greci la Antiohia, pentru a-l condamna și depune pe episcopul locului, Paul din Samosata, sabelian, „care apăra absoluta identitate între Tatăl și Fiul folosind tocmai termenul *homousios*”. Cf. C.I. GONZÁLEZ, *Cristologia. Tu ești Mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București 1993, 195.

⁹⁷ *Ibid.*, 47.

Universitatea din Roma, bazate, printre altele, pe desoperirea unui manuscris din secolul al XIII-lea al sirianului Bar Hebraeus, au scos la iveală că este vorba, în realitate, de un filosof peripatetic din timpul împăratului Iulian Apostatul⁹⁸, care a exprimat dogma trinitară prin intermediul conceptelor aristotelice de *ousia* și cauze⁹⁹. Plecând de la ideea generală că „valoarea conceptului de *substanță* [în context niceean] depinde de modul de circulație și de impactul textelor aristotelice care i-au fost vehiculul în secolul al IV-lea”¹⁰⁰, este limpede că repoziționarea temporală a peripateticianului Nicolaus între 361-363 este o dovadă a emergenței *Metafizicii* lui Aristotel în lumea greco-bizantină.

⁹⁸ Cf. S. FAZZO, M. ZONTA, “Aristotle’s Theory of Causes and the Holy Trinity”, *Laval théologique et philosophique* 64 (2008) 681-690, 681-682.

⁹⁹ S. FAZZO, „Il concetto aristotelico di sostanza nelle dottrine trinitarie del IV secolo D.C.”, *Χώρα* 21-22 (2023-2024) 307-320.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 309.

Creștinismul în primele trei secole

Résumé. *Le christianisme des trois premiers siècles.* Le christianisme des trois premiers siècles est spécifique à la naissance et à l'enfance de la religion chrétienne et de l'Église. Durant cette période, les premières structures ecclésiales se forment autour des évêques, le culte liturgique mûrit selon les spécificités qui engendreront les principaux rites, les premières réponses théologiques apparaissent sous une forme kérygmatique et non systématique. Le contexte culturel est celui d'un éclectisme philosophique et religieux qui anticipe la dissolution de la civilisation gréco-romaine et l'émergence de la culture chrétienne. L'édit Médiolanais reste un tournant dans la transformation de l'Église d'un instrument spirituel en une institution interlocuteur des institutions du pouvoir civil. C'est dans ce contexte que le prochain saut qualitatif aura lieu à travers le Concile œcuménique de Nicée.

Mots-clés : *Église, christianisme, doctrine, rite liturgique, œuvre missionnaire, structures ecclésiales.*

Introducere

Orice religie începe prin opera fondatorului, își coagulează primele forme de manifestare socială prin structurile specifice în care se desfășoară cultul religios, se confruntă cu primele interpretări eronate care impun un răspuns autoritar și normativ care generează o tradiție ortodoxă în interiorul căreia se definește doctrina, morala, liturgica, organizarea formelor de

¹ Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.
Email: alexandru.buzalic@ubbcluj.ro

manifestare publică și a mișcărilor ascetice. Nici creștinismul nu face excepție de la regulă. După nașterea Bisericii, creștinismul intră în perioada copilăriei sale în care crește și se dezvoltă fizic, se maturizează prin clarificarea semnificațiilor cunoașterii credinței și își trăiește viața istorică ancorat în realitatea transcendentă și solidă a Cerului și în fluiditatea materiei aflată în continuă schimbare / transformare.

În același timp, creștinismul marchează un mare salt calitativ în evoluția omenirii, civilizația europeană fiind modelată „din interior” de valorile morale și de dinamismul raportului om-Dumnezeu care se ciocnește inevitabil de jocurile de putere și de non-valorile violenței păcatului care se opune oricărei finalități. Instrumentul prin care Dumnezeu operează în istoria noastră, în aceste timpuri de pe urmă premergătoare plinirii eshatonului, este Biserica: *Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să fie mântuiți și să ajungă la cunoașterea adevărului” (1 Tim 2, 4), adică a lui Hristos Isus. Deci Hristos trebuie să fie vestit tuturor popoarelor și tuturor oamenilor, și astfel, Revelația să ajungă până la marginile lumii: Ceea ce Dumnezeu a revelat pentru mântuirea tuturor neamurilor a hotărât în marea sa bunătate să se păstreze neatins în veci și să se transmită tuturor generațiilor.*²

Revelația este propovăduită de către Apostolii care instituie primele structuri ecleziale prin hirotonirea Episcopilor (Păstorii), care sunt ajutați în misiunea lor de către preoți și diaconi. Episcopilor le este încredințat misterul credinței, transmis din generație în generație prin învățătura apostolică în lanțul neîntrerupt al continuității apostolice prezentă în Biserică. Biserica este un corp social și în același timp un corp mistic, totalitatea creștinilor alcătuiesc Biserica, o instituție divino-umană care se materializează în istoria omenirii. Transmiterea Revelației, devenită *Vestea cea Bună* (Εὐαγγέλιον – *Evanghelion*) se face pe cale orală – Sfânta Tradiție și prin transpunerea în scris a revelației neotestamentare care, alături de Vechiul Testament, constituie Biblia creștină.

Astfel se formează un Tezaur al credinței – *depositum fidei*, care definește fundamentele doctrinare comune tuturor creștinilor și unitatea practicilor rituale pe fondul diferențelor specifice generate de endemizarea răspunsului credinței dat receptării Revelației divine într-un ambient geo-

² CBC n. 74.

cultural dat. În istoria creștinismului un rol important l-a avut definirea ortodoxiei doctrinare. Dar până atunci, să punctăm principalele elemente care caracterizează copilăria creștinismului.

Primele trei secole ale creștinismului – epocă de tranziție culturală

Ceea ce la scara unei culturi sau civilizații marchează în istorie un „sfârșit”, în realitate este o perioadă de tranziție în care se configurează viitorul. Fie că este vorba despre un salt calitativ major cu schimbarea dramatică a fondului cultural ca urmare a modificării ordinii statale și/sau a imigrației masive, fie că este vorba despre saltul calitativ evolutiv de la o etapă la alta din cadrul aceleiași culturi, tranzițiile asigură o continuitate și perpetuează fondul autohton cu toată „stratigrafia sa impregnată în cultură”, începând de la origini. Credințele vernaculare și elementele arhaice se perpetuează, dobândind uneori învelișuri noționale aparent diferite, alte elemente culturale și spirituale sunt supuse unui proces de adaptare și/sau adecvare la orizontul cunoașterii din timpul respectiv, o concepție despre lume viabilă și integratoare pentru individ pornind întotdeauna de la proiecția realității în cultură și de la autoritatea acesteia în epocă.³

Filosoful și esteticianul polonez Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) în sintezele sale dedicate istoriei filosofiei împărțea fiecare mare epocă culturală în etape care reflectă ce tip de gândire filosofică predomină, fie în siajul progresului și ancorării în datele pozitive, fie în spiritul contestatar și pesimist față de posibilitatea cunoașterii realității, de tip critic, negativ (am putea spune teologic, mai degrabă „în stil apofatic”).⁴

În general, frământările timpului sunt complexe: chiar și într-o perioadă a afirmării plenare a umanismului vor exista umbre ale nihilismului, la fel cum în perioadele istorice în care triumfă violența, persecuțiile și războiul întâlnim apostoli ai adevărului, binelui și frumosului care „trăiesc” aceste valori și nu capitulează în fața non-valorilor care domină

³ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017, p. 49.

⁴ Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t.1, Wydawnictwo Naukowe PWN, pp. 15-16.

în timpul respectiv. Tatarkiewicz observă dezvoltarea organică din cadrul unei „epoci”, etapele conturându-se prin precursori care pregătesc ascensiunea unor curente „forte” ce lasă urme în cultura și gândirea omenirii, dezvoltarea marilor sisteme rezultate din gândirea progresistă, apoi dezvoltarea „școlilor” de gândire care dezvoltă amănunțit fiecare direcție de analiză posibilă și transmite intergenerațional un tip de gândire filosofică.⁵

Fiecare Epocă trece fenomenologic prin perioada dezvoltării, perioada criticii și iluminismului, perioada sistemelor și perioada criticii și a școlilor.⁶ Istoria gândirii este strâns legată de evoluția culturală a epocilor respective, de fapt un ciclu civilizațional, fie acesta al dezvoltării interne sau al nașterii și extincției unei culturi specifice. Istoria culturală trece apoi printr-o identificare-individuare locală urmată de dinamismul vieții culturale care atinge apogeul unei perioade de „glorie” pentru a intra, aparent ireversibil, într-un proces de decadență care marchează apusul unei Ere și începutul unei noi etape civilizaționale.

Emergența creștinismului survine într-o astfel perioadă de tranziție culturală, când semnificațiile simbolice constructoare ale unui *Weltanschauung* își pierde consistența și domină dictatura relativismului care generează un eclecticism care fragmentează ireversibil unitatea societății și contribuie la un „destructivism” conceptual atomizant din toate punctele de vedere. Într-un *soft power* a iubirii aproapelui, a iertării, a non-violenței, mesajul Evangheliei va confedera și va conferi societății unitatea pierdută.

Primele trei secole ale creștinismului – emergența structurilor eclesiale

Apostolii instituie o organizare de misiune, itinerantă, hirotonind episcopi în comunitățile care se convertesc. Necesitatea celebrării euharistiei conduce, din necesitate, la hirotonirea preoților – prezbiterilor, care asigură viața liturgică în celelalte comunități aflate sub călăuzirea episcopului, formându-se treptat Bisericele locale. Slujirea comunității conduce la

⁵ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor*, p. 50.

⁶ *ibidem*

specializarea funcțiilor îndeplinite, de aceea asistența socială se concretizează prin misiunea diaconiei. Însă propovăduirea misionară a Cuvântului și constituirea comunităților în regiuni din ce în ce mai îndepărtate de Biserica mamă, conduce la hirotonirea altor episcopi în continuitate apostolică și într-o legătură etnică, lingvistică și culturală care conferă o unitate ierarhică și culturală care se va proiecta în diversificarea riturilor. Apoi, răspândirea creștinismului în același rit în teritorii de altă cultură, conduce, din necesitate, la definirea marilor centre de difuziune a creștinismului care vor deveni ulterior Centrele Patriarhale ale Pentarhiei concretizată prin riturile (ca patrimoniu liturgic, teologic, spiritual și disciplinar) Ierusalimului, Alexandriei, Antiohiei, Romei, și ulterior, după mutarea capitalei Imperiului Roman, Patriarhia Constantinopolului.

Biserica creștină se confruntă în perioada Antichității cu pluralismul religios și mai ales cu persecuțiile venite din partea puterii politice temporale. Tot acum ascetismul creștin se cristalizează dobândind forma organizată a monahismului, care evoluează de la formele anahoretice la formele precenobitice și în cele din urmă la formele comunitare, „familiile” călugărești având conștiința apartenenței la Biserică, ca forme de viață spirituală instituționalizate, structuri, care au un grad de eclesialitate doar în măsura în care sunt în comuniunea sfinților, urmând calea ascetică a nevoițelor care conduc spre îndumnezeirea prin har care este dăruită de Dumnezeu.

Mărturiile patristice ne prezintă Biserica sub aspectul misterului, Liturgia și Sfânta Scriptură fiind semne vizibile, completându-se reciproc: Cuvânt și Sacrament, credință și rit, reunite într-un singur mister, sunt mijloace prin care acționează Dumnezeu care se descoperă pe sine și intervine în lume.⁷ Dar nu este numai o realitate spirituală, nevăzută, ci și o instituție de drept divin.

În această perioadă sunt puse primele fundamente pe care se clădește Biserica istorică: primele norme ale credinței (canonul Sfintei Scripturi, interpretarea Revelației și a principalelor reguli de manifestare a credinței,

⁷ Bertram STUBENRAUCH, *Die doppelte Exegese der Alten Kirche als Ausgangspunkt für ein ökumenisches Sakramentenverständnis*, în *Der Ursprung Zukunft geben, Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung* – Sonderdruck – Herder, Freiburg, Basel, Wien, p. 256.

mărturisirile de credință apostolice și doxologiile), primele forme de viață sacramentală (mai ales Botezul și Sfânta Euharistie care sunt în centrul vieții comunității credincioșilor), se structurează elementele liturgice și de cult care însoțesc viața comunității sub aspect spiritual și ca rit social (sacramentul bolnavilor, binecuvântările, înmormântarea), se clarifică formele de organizare socială (clerul și ierarhia, instituții centrate în jurul hirotonirii Episcopilor de către Apostoli), formele de instituționalizare a doctrinei (misionarismul, cateheza și teologia kerygmatică), toate influențate de aspectul istoric și social care caracterizează Biserica lui Hristos după instituirea Bisericii.

Trupul mistic al lui Hristos este întărit în mod nevăzut de acțiunea permanentă a Spiritului Sfânt care actualizează *hic et nunc* intervenția lui Dumnezeu din transcendența divină în istorie. Viața liturgică și sacramentală dobândește accente diferite în funcție de ambientul socio-cultural în care Cuvântul lui Dumnezeu este inculturat. Liturghia și diaconia Bisericii devin semnul intervenției divine în istorie până când se va ajunge la desăvârșirea chipului creației prin restaurarea umanității care își va redobândi starea naturală, creaturală, a sfințeniei / desăvârșirii.

Credința și faptele credinței omului ca individ care se manifestă în și prin comunitate, sunt mijloace prin care Dumnezeu intervine în virtutea voinței sale universale, mântuitoare. Prin sacramentalitate, mai ales prin Sfânta Liturghie, Biserica își reunește în mod concret membri săi, în mod vizibil, consolidând-o sub aspect comunitar ca o parte a marii societăți umane, dar devine instrumentul prin care Dumnezeu intervine în *oikonomia* mântuirii.

În virtutea menirii ei eshatologice, Biserica lui Hristos este misionară, acest aspect caracterizând misiunile printre păgâni, mai ales perioada Bisericii primare, antice și a Evului Mediu timpuriu, după care misionarismul epocii moderne devine o acțiune în planul culturii, a discursului universitar și de reevangelizare a spațiului cultural-artistic și a spiritualității în declin. Misiunea evanghelizării a fost încredințată de Isus Apostolilor (cf. *Matei* 28, 16 – 20). Biserica a preluat misionarismul în virtutea apostolicității sale astfel încât, ulterior, au apărut forme instituționalizate de acțiune eclesial-misionară, exemplificarea cea mai concludentă venind în

Evul Mediu timpuriu din partea monahismului benedictin. Pluralismul etnic și cultural specific comunităților locale nou convertite au condus la înțelegerea catolicității Bisericii, la trăirea apartenenței la unitatea în diversitate specifică acestei realități divino-umane. În Antichitatea creștină a primelor secole Cuvântul lui Dumnezeu și Liturghia sunt mijloace prin care oamenii își manifestă comuniunea deplină, neexistând încă probleme legate de expresia jurisdicțională a unității în contextul pluralismului formelor instituționale pe care le dobândește *Ekklesia* în secolele următoare.⁸

Primele trei secole ale creștinismului – discernământul eclesial în materie de doctrină

Isus a spus totul, a revelat plenar Cuvântul lui Dumnezeu în persoana sa ca Dumnezeu adevărat și om adevărat. Mesajul mântuitor este transmis Apostolilor și ulterior Episcopilor chemați să explice din generație în generație, în limbajul vorbit de creștinii unui ambient cultural specific. Se conturează astfel școlile de gândire, care în primele trei secole sunt încă *in nuce*.

Prin școală de gândire teologică definim un complex de autori care pornesc de la unul sau mai mulți fondatori ce oferă un punct de plecare unitar, propun o metodologie comună și un anumit aspect al cercetării care devine specific școlii respective, în dezvoltarea istorică autorii fiind într-o interdependență doctrinară unii față de alții, oferind o soluție omogenă unei problematice concrete.⁹

Cauza pluralismului școlilor de gândire care au ca obiect de studiu un Dumnezeu unic și raportul dintre om și Dumnezeu, pornește de la procesul de redactare a cărților din care este alcătuită Biblia ca bibliotecă care reunește recepția mesajului revelat de-a lungul timpului. La plinirea timpurilor Fiul lui Dumnezeu, unul-născut, s-a întrupat și a săvârșit misterul pascal al patimii-morții-învierii-înălțării la Cer prin care vine mântuirea întregului neam omenesc. Revelația neotestamentară este redactată în patru Evanghelii,

⁸ Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Ediția a doua completată și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, p. 30.

⁹ Alexandru BUZALIC, *Școala teologică greco-catolică română: repere epistemologice*, p.89.

Biserica primară generează epistolarul Noului Testament și acceptă pe calea discernământului eclesial Cartea Apocalipsei. Propovăduirea apostolică făcută de ucenicii lui Isus conduce la *inculturarea*¹⁰ Evangheliei în ambiente geo-culturale diferite, cu limbi diferite, cu sensibilități culturale specifice ancorate în trecutul istoric marcat de coabitarea cu un sistem etico-religios care transpare în credințele și superstițiile vernaculare.

Din primele centre de propovăduire apostolică misionarii propovăduiesc Cuvântul lui Dumnezeu și, prin Episcopi – urmașii Apostolilor – , au fost hirotoniți păstoriile celorlalte teritorii care intrau în *oikoumena* creștină într-o continuitate apostolică doctrinară și în tradițiile liturgice care s-au format în popoarele încreștinate, într-o filiație care se observă în cronologia răspândirii credinței în Hristos până la marginile lumii. Centrele originare se vor identifica cu Patriarhatele din cadrul Pentarhiei care normează liturgic și canonic și dețin patronajul spiritual peste toate structurile eclesiale emergente în siajul filiației și dețin primatul peste aceste Biserici locale.

Astfel se delimitează treptat riturile Bisericii Catolice, definite în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*: „Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici sui iuris. Riturile despre care este vorba în Cod sunt, dacă nu cumva rezultă altfel, acelea care își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană”.¹¹

„Cultura și împrejurările istorice ale popoarelor” a condus la nuanțarea liturgicii și a cântului bisericesc specific fiecărui popor în parte, primul element observabil mai ales prin utilizarea limbilor liturgice proprii și a sensibilităților estetice care se reflectă în arta sacră. Însă recepția conținutului doctrinar biblic, patristic și filocalic dobândește treptat expresia apartenenței la ritul în care Biserica vie își manifestă credința, este influențată de eforturile de centralizare și uniformizare venite prin intermediul instituțiilor de învățământ și de formare pastorală, fiecare rit din Biserica lui

¹⁰ Termen introdus de pp. Ioan Paul II în misiologie care are semnificația de introducere într-o cultură specifică a valorilor Sfintei Scripturi.

¹¹ CCEO can. 28 - §§ 1, 2.

Hristos și orice confesiune creștină generând un anume tip de teologie pe care îl putem cataloga ținând cont de specificul fiecăreia în parte.¹²

Alexandria este un astfel de prim centru de dezvoltare a teologiei. Cu certitudine centrul de difuziune alexandrin își are originea în timpurile apostolice, fiind rezultatul propovăduirii Sfântului Evanghelist Marcu, *Școala catehetică din Alexandria – τῆς κατηχήσεως Διδασκαλεῖον* fiind întemeiată oficial în jurul anului 180 dHr. de către Pantaenus (grec. Πάνταινος), magistrul lui Clemens Alexandrinul (150-215 dHr.).¹³ Alexandria a fost un mare centru cultural al lumii eleniste, fiind locul unde evreii din diaspora traduc în sec. III îHr. *Biblia ebraică* în limba greacă (*Septuaginta*), rabinul filosof Filon din Alexandria (15 îHr. - 50 dHr.) pune bazele medioplatonismului prin care filosofia platonică interferează cu monoteismul mozaic, este locul de origine a neoplatonismului de sec. III dHr. prin Ammoios Saccas (175-240/245) și Plotin (205-270) locul prezenței sincretismelor religioase, a gnosticismului (Basilidae, Valentin, Carpocrates, etc.), a maniheismului în forma mediteraneeană dar și al apariției monahismului anahoretic sau precenobitic creștin (Antonie cel Mare, Pahomie cel Mare). Centru patriarhal și izvorului creștinismului de rit alexandrin, prin școala catehetică și reprezentanții ei, a jucat un rol important în timpul reacțiilor împotriva ereziilor primelor secole și al dezbaterilor Conciliilor Ecumenice.

Șirul conducătorilor școlii catehetice alexandrine continuă după Pantaenus (†216) prin Clemens Alexandrinul (150-215), Origen (185-253), Heraclas de Alexandria (180-248), Dionisios (190-264) și Didimos Orbul (313-398), după care intră într-o perioadă de decadentă pierzându-și importanța, însă reperele date de această teologie instituționalizată se vor regăsi în scrierile unor teologi medievali sau moderni din perioadele istorice care au urmat.¹⁴

¹² Alexandru BUZALIC, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-catolică. 1*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024, pp. 118-120.

¹³ Alain LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne, Clement et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2006, p. 13

¹⁴ Van den Hoek, A., The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. în: *Harvard Theological Review*, 90(1)/1987, 59-87.

Antiohia reprezintă un alt mare centru al gândirii creștine din primele secole care se formează pe bazele exegezei de tip istorico-literale, adică se pornește de la studiul filologic al textului biblic pe baza unei metodologii riguroase ce ține cont de traducerea corectă a textelor și de critica literară apărută de-a lungul timpului. Perioada începuturilor se situează între 260-360 dHr., atinge apogeul între 360-430 dHr., ulterior intrând într-o perioadă de decadență, ideile reprezentanților fiind duse mai departe în alte centre culturale creștine, ortodoxe sau heterodoxe.

Prin marginalizarea interpretării de tip alegoric și prin privilegierea filosofiei aristotelice, școala Antiohiană se formează încă de la început în opoziție cu școala din Alexandria, pe lângă realismul metafizic și analiza rațională menite să evite excesele în direcția unei teologii strict apofatice, unii reprezentanți, mari asceți și uneori martiri ai Bisericii, au avut îndoieli în ceea ce privește canonicitatea unor cărți ale Bibliei sau au avut poziții la limita dintre erezie și dreapta credință.

Un prim deschizător de drumuri a fost Lucian din Samosata (240-312), care este contestat în timpul polemicilor hristologice datorită apropierii sale față de afirmațiile adopționiste ale lui Pavel din Samosata, însă a fost un acuzator a sabelianismului (erezie trinitară de tip „modalist” care recunoaște un singur principiu divin absolut, persoanele din Sf. Treime fiind „modalități” prin care acesta se descoperă oamenilor). Lucian este reabilitat de contemporanii săi și sfârșește ca martir în Nicomidia.

Mulți dintre reprezentanții acestei școli de gândire au poziții la limita ortodoxiei doctrinare, dar vin cu soluții juste în rezolvarea controverselor din perioada preniceniană sau a primelor Concilii Ecumenice care au fost preluate de exegeza timpului. Eustatios de Antiochia (270-337), ucenic al lui Lucian, fost episcop de Alep și de Antiohia, se remarcă prin luările de poziție împotriva arianismului,¹⁵ Eusebiu de Emesa (295-359), sirian de formație culturală greacă, intervine în polemicile hristologice care priveau definirea consubstanțialității, alți teologi, precum Diodor de Tars (330-393), fondatorul unei „școli catehetice” în jurul anilor 360, va fi cenzurat ulterior de un sinod

¹⁵ Adhémar D'ALES, „Le Lendemain de Nicée.” În: *Gregorianum*, vol. 6, no. 4, 1925, pp. 489–536. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23569020>. Accessed 2 Dec. 2023.

local din Constantinopol (499) fiind considerat nestorian și susținător al apocatastazei asemenea lui Origen, scrierile sale fiind distruse ulterior.¹⁶

Ne situăm astfel la limita dintre teologia pre-niceniană și teologia magisterială inițiată de Conciliul Ecumenic de la Niceea, istoria gândirii teologice intrând într-o nouă etapă a dezvoltării. Însă schimbarea majoră se produce la începutul secolului IV.

De la inocența Bisericii carismatice la Biserica instituționalizată

Libertatea dobândită de Biserică prin edictul lui Constantin cel Mare (312), transformă creștinismul dintr-o religie prohibită, a elitelor vieții spirituale care sunt capabile de a da mărturie de credință cu prețul vieții (teologia martiriului), într-o opțiune accesibilă tuturor. Devenită religie oficială, coabitarea ierarhiei în același spațiu cu puterea temporală duce la imixțiuni ale politicului în viața Bisericii și la modificarea treptată a concepției despre Biserică, argumentată de acum înainte pentru o lungă perioadă de timp după modelul Imperiului, apoi a regalității medievale.

Odată cu libertatea de manifestare începe perioada conciliarității / sinodalității instituționalizate și normate a Bisericii lui Hristos care subzistă în toate Bisericile locale. Conciliile Ecumenice stabilesc principalele norme de interpretare a credinței aducând în discuție probleme juridice (jurisdicția asupra teritoriilor păstorite, precedența centrelor apostolice care evoluează în direcția recunoașterii Patriarhiilor tradiționale, dubla confirmare a ierarhiei de către autoritatea civilă și eclesială, precum și o serie de norme stipulate în canoanele emise), inexistente în perioada de început, necesare însă edificării istorice a Bisericii și a intrării într-o nouă etapă, a Bisericii instituționalizate ca o prezență stabilă în cadrul societății civile.

Mărturiile patristice ne prezintă Biserica sub aspectul misterului, Liturgia și Sfânta Scriptură fiind semne vizibile, completându-se reciproc: Cuvânt și Sacrament, credință și rit, reunite într-un singur mister, sunt mijloace prin care

¹⁶ Lucian DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II (553) & III (680-681) și Niceea II (787)*, Galaxia Gutenberg, 2018, p. 76-80.

acționează Dumnezeu care se descoperă pe sine și intervine în lume.¹⁷ Dar nu este numai o realitate spirituală, nevăzută, ci și o instituție de drept divin.

Teologii greci din aceeași perioadă sunt preocupați de problemele speculative generate de aplicarea schemelor de sorginte platonice (prin Filon din Alexandria, apoi Plotin) în încercarea de a explica misterul Preasfintei Treimi, eclesiologia și problemele legate de acțiunea Bisericii în lume fiind principala preocupare a Părinților latini din teritoriul Bisericii creștine africane. Fiind o realitate spirituală în lume și luată în considerare doar sub acest aspect, problemele juridice și instituționale necesare subzistenței în plan social, organizat, nu preocupă încă gândirea teologilor, acestea din urmă fiind rezultatul instituționalizării de către stat a Bisericii.

Biserica primară și a perioadei preniceniene conștientizează însă misterul care învăluie caracterul istoric și eshatologic specific comuniunii tuturor oamenilor în și prin Hristos: comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos în Spiritul Sfânt, viața sacramentală și semnul istoric al Împărăției lui Dumnezeu spre care evoluția Bisericii converge în virtutea tensiunii eshatologice.

Concluzii

Primele trei secole ale epocii creștine sunt importante pentru evoluția ulterioară a Bisericii, a geopoliticii spațiului mediteranean ulterior a lumii, a culturii și civilizației europene și a omenirii întregi. Este vorba despre nașterea și copilăria creștinismului, apariția Bisericii ca instituție divino-umană care istoricizează în mod vizibil Împărăția lui Dumnezeu aflată în construcție și care se manifestă în plan social ca una din instituțiile publice care reprezintă în fața puterii statale interesele propriilor credincioși.

În fenomenologia religiei creștine identificăm fondarea și consolidarea comunităților din necesitatea celebrărilor liturgice și a coeziunii în jurul Episcopului care asigură preoția plenară a lui Hristos pe care o mandatează

¹⁷ Bertram STUBENRAUCH, *Die doppelte Exegese der Alten Kirche als Ausgangspunkt für ein ökumenisches Sakramentenverständnis*, în *Der Ursprung Zukunft geben, Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung* – Sonderdruck – Herder, Freiburg, Basel, Wien, p. 256.

preoților și diaconilor în grade diferite, și apoi aspectul spațio-temporal al răspândirii teritoriale de-a lungul timpului a altor centre episcopale care devin sufragane față de Biserica mamă. Pe același principiu, după delimitarea ritului ca patrimoniu liturgic, spiritual și disciplinar, se vor defini Patriarhiile istorice care sunt izvorul istoric, liturgic și de drept pentru Bisericile care reprezintă creștinii ritului constantinopolitan, alexandrin, antiohean, roman.

Dezvoltarea teologiei în continuitatea învățăturii apostolice atinge rudimentele fiecărei discipline în parte, în primele trei secole nefiind vorba despre o teologie sistematică. După epoca persecuțiilor, odată cu Edictul de la Milano, se intră într-o nouă etapă de manifestare, punctul de plecare fiind primul Conciliu Ecumenic de la Niceea din anul 325 dHr. Dar despre acesta vom aprofunda studiile în anul jubiliar 2025.

Principiul subsidiarității. Semnificație, relevanță și aplicabilitate

Riassunto. Il principio di Sussidiarietà. Significato, rilevanza e applicabilità. Il principio di sussidiarietà ha come punto di partenza la natura umana e rappresenta un principio di ordine sociale. Esso si concentra attorno ai valori fondamentali della famiglia, essendo profondamente radicato nella dignità e nella libertà della persona umana. Il suo carattere è trasversale, avendo un impatto su diversi ambiti, come l'economia, la politica, la sociologia, la teologia, ecc. La sussidiarietà implica la costruzione del bene comune a partire dai livelli di base della società e tende verso un modo migliore di vivere per ogni soggetto. Allo stesso tempo, il principio di sussidiarietà evidenzia il ruolo essenziale dell'autonomia delle strutture sociali intermedie e della responsabilità personale e collettiva nella promozione del bene comune. Esso è, essenzialmente, un principio antitotalitario e anticollectivista. Il rispetto del principio di sussidiarietà equivale al rispetto dell'ordine divino e delle leggi naturali che governano l'intera esistenza umana.

Parole chiave: *Sussidiarietà, solidarietà, bene comune, famiglia, ordine sociale.*

Introducere

În contextul societăților pluraliste contemporane se remarcă adesea existența unor *concepte* ce capătă semnificații diferite în funcție de cadrul cultural în care sunt exprimate și/sau de perspectiva asumată de cel care le utilizează. Incoerența și respectiv interpretarea subiectivă

¹ sergiuchiriloaei@yahoo.com

a semnificației conceptelor cheie, care stau la baza dinamicii sociale, poate cauza confuzie și o pierdere treptată a relevanței acestora, determinând în cele din urmă o aplicabilitate reductivă și marginală a principiilor sociale. Scopul acestui articol este de a aduce puțină lumină asupra unui principiu, adesea aplicat în mod necorespunzător și pe care îl consider a fi deosebit de important pentru viața socială a fiecăruia dintre noi.

Deși recunoaște diversitatea sistemelor de valori prezente în diferitele societăți occidentale, doctrina socială a Bisericii afirmă posibilitatea deducerii, prin intermediul unei analize raționale, a structurilor permanente care stau la baza vieții sociale. Metoda adoptată are un caracter *inductiv*, fiind fundamentată pe observația și analiza comportamentului uman. Convingerea este aceea că ființa umană și relațiile interpersonale își au originea într-o ordine intrinsecă, înscrisă în *natura* omului.

Totodată, doctrina socială a Bisericii are ca surse fundamentale de inspirație *antropologia biblică* și *teologia creației*, de unde derivă și conceptul de *lege naturală*. Elaborarea sa sistematică este însă ancorată în contextul cultural al universului gândirii greco-romane. În consecință, interpretarea corectă a principiilor sale implică o raportare directă la sursa originară: *antropologia biblică* și categoriile conceptuale preluate din *filosofia greacă*. În prezent, concepte precum *demnitate*, *bine comun*, *solidaritate* și *subsidiaritate* sunt supuse unor reinterprețări, uneori ideologice, ce deviază de la sensul lor originar. Această tendință

este predominant influențată de contextul *postmodern*² în care trăim, marcat de *individualism*³, *relativism*⁴ și *pozitivism juridic*.⁵

I. Încadrarea temei

Doctrina socială a Bisericii, fundamentată pe *demnitatea persoanei umane*, amintește că din acest principiu central derivă alte trei principii aflate într-o strânsă legătură: *binele comun*, *subsidiaritatea* și *solidaritatea*.⁶ Celor patru li se mai adaugă două principii complementare: *destinația universală a bunurilor* și *proprietatea privată*.⁷ Respectarea lor devine astăzi regula de bază

² Având în vedere multitudinea de interpretări ale termenului *postmodern*, doresc să precizez că *postmodernitatea* la care fac referire trebuie înțeleasă în linia rupturii și depășirii presupunerilor modernității și a sfârșitului *marilor narațiuni* iluministe. Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

³ Pe plan social, termenul *individualism*, răspândit și generalizat începând cu Tocqueville, desemnează „un sentiment matur și calm, care determină fiecare membru al comunității să se izoleze de masa semenilor săi și să se detașeze de familia și prietenii săi.” A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1999. Individualismul realizează astfel o separare progresivă a legăturilor, odinioară puternice și rigide, între structura socială și individ, între instituții și personalitate, având amprenta egoismului în alegerile fundamentale. Conduita individualistă va opta întotdeauna pentru acele alegeri care interesează în mod particular propriul subiect. În triumful acestui individualism, atât esența socialității, cât și identitatea însăși a persoanei sunt compromise, deoarece chiar în realitatea unică și irepetabilă a fiecărei persoane este prezent celălalt.

⁴ A vorbi despre *relativism* în epoca postmodernă înseamnă a te mișca pe un teren vast de semnificații și perspective de gândire care se referă la chestiuni și niveluri diverse de reflecție, implicând teme precum: lumea valorilor unei singure persoane sau ale unei întregi culturi, libertatea de conștiință și de gândire, toleranța etc. Societatea contemporană este astăzi impregnată de o *dictatură a relativismului* (așa cum o numea Benedict al XVI-lea) care însoțește viața omului, manifestându-se din ce în ce mai mult ca o criză de conștiință a valorilor fundamentale ale vieții, persoanei, familiei, religiei, virtuților, adevărului, justiției, datoriei etc., fiecare având dreptul de a gândi și interpreta aceste valori conform balanței propriului interes. Nota distinctivă a relativismului pe plan etic nu poate fi decât un subiectivism al valorilor care generează tensiuni și rătăcirii între libertățile individuale. Cfr. P. BENANTI, F. COMPAGNONI, A. FUMAGALLI, G. PIANA (a cura di), *Teologia Morale*, Edizioni San Paolo, Milano 2019, p. 887.

⁵ Cfr. G. SALVINI, *Solidarietà e sussidiarietà al servizio del bene comune*, în «La Civiltà Cattolica» IV (2008), p. 274.

⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, n. 160.

⁷ Cfr. *Ibidem*, n. 171.

pentru organizarea vieții sociale, într-o societate occidentală tot mai *lichidă*⁸ și orientată spre secularizare. Punctul de plecare comun al principiilor amintite este *natura umană*, având un caracter normativ pentru acțiunea umană. Prin termenul *normativ* doresc să subliniez faptul că modul în care acționăm în societate trebuie să fie în armonie cu modul nostru de a fi ca persoane umane.⁹

Strânsa legătură existentă între centralitatea demnității persoanei umane și binele comun nu poate exclude clasica dilemă filosofică între *unul* și *mulți*. Putem observa cu ușurință cum tensiunea dintre salvarea celor mulți (poporul, regatul, etc.) și salvarea individului (victima ispășitoare, profetul, etc.) va fi prezentă pe parcursul întregii istorii a umanității.¹⁰

Aplicarea solidarității (acțiunea celor mulți) și a subsidiarității (acțiunea individului sau a grupului fundamental) scoate în evidență aceeași tensiune, însă de această dată, într-un mod diferit: în timp ce binele personal și binele comun par a se însuma sau, mai bine spus, a se contopi precum o punere împreună a multor unități, obținând în cele din urmă un tot unitar, solidaritatea și subsidiaritatea pot fi aplicate atât subiectului *unul* cât și subiectului *mulți*. Cu alte cuvinte, există atât o solidaritate personală, cât și o solidaritate comunitară, așa cum subsidiaritatea poate fi o *virtute personală* dar și o *virtute socială*.

Relația dintre *unul* și *mulți* poate fi regăsită chiar și în domeniul material sau economic, prin cele două principii complementare amintite anterior. Proprietatea privată se referă la respectul pentru bunurile individuale, în contrast cu nevoile - reale sau nu - ale celorlalți cetățeni. În același mod, destinația universală a bunurilor, descrisă clar în cartea

⁸ Zygmunt Bauman a identificat *lichiditatea* ca fiind trăsătura definitorie a epocii postmoderne. Într-o societate *lichidă*, relațiile, instituțiile și identitățile devin mai puțin stabile și mult mai predispuse la schimbări rapide. Este o societate în care indivizii devin incapabili de a iubi. Cfr. Z. BAUMAN, *Modernită Lichida*, Laterza, Roma-Bari 2024.

⁹ Din perspectiva corporalității, acest aspect poate fi mai ușor de înțeles. De exemplu, o persoană ar trebui să bea apă atunci când îi este sete. Dacă aceasta alege să consume ulei sau o substanță otrăvitoare în loc de apă, nu doar că nu își va potoli setea, dar își va provoca și un prejudiciu propriei sănătăți. Nevoia de a bea apă, și nu otravă, nu limitează libertatea individului, ci respectă ceea ce este benefic pentru el sau pentru ea în calitate de ființă umană.

¹⁰ Cfr. F. PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana*, Vol. I, Loeb Classical Library, New York 1912, pp. 363-637.

*Genezei*¹¹, subliniază cerința divină și naturală de a avea grijă de nevoile celorlalți. Într-un mod special, morala Bisericii ne amintește că, în fața crizelor umanitare, cei afectați nu pot aștepta, și că fiecare dintre noi are obligația de a-i ajuta pe cei aflați în nevoie.

Toate aceste principii fundamentale și complementare nu constituie o politică publică, deoarece misiunea Bisericii nu este aceea de a reaminti un set de legi sau reguli pentru conviețuirea politică, oricât de importante ar putea părea acestea. Misiunea Bisericii este de natură religioasă, prin urmare, principiile ne permit să reflectăm asupra a ceea ce am putea numi *planul lui Dumnezeu pentru comunitatea umană*¹², care se descoperă contemplând în acțiunea socială a ființelor umane un mod divin de a fi. Traducerea acestui *mod divin de a fi* în oameni are multe manifestări diferite: respectul pentru copii și vârstnici, convingerea că viața nu ne aparține, ci este o realitate sacră, recunoașterea unei demnități intrinseci chiar și în cazul ucigașilor, hoților, trădătorilor etc. Parte din acest plan divin este și cerința unei *ordini sociale*, care se centrează pe Dumnezeu și pe ceilalți, în special pe familie și comunitatea de origine.

În acest sens, *principiul subsidiarității* asupra căruia doresc să mă opresc, contribuie la ordinea socială în conformitate cu natura umană. O face invitând fiecare om să își asume responsabilitatea personală pentru a iniția schimbări sociale ce nu pornesc de sus, ci de jos¹³: din familie și din dorințele înscrise în inima fiecăruia, atâta timp cât acestea sunt ghidate de *legea naturală*. În cele din urmă, pentru cei care au credința Bisericii, așa cum aminteam anterior, există conștientizarea unui mod de a organiza societatea conform voinței lui Dumnezeu¹⁴. Totuși, este o cale nu întotdeauna ușor de

¹¹ Cfr. *Gen* 1, 28-29. BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2015.

¹² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 74.

¹³ „Comunitatea politică ia naștere de jos în sus, nu de sus în jos. Tocmai pentru că își are originea la nivelul de bază, ceea ce se află la nivelurile superioare trebuie să fie în slujba celor de la bază: acesta este principiul subsidiarității.” G. CREPALDI, *Lezioni di dottrina sociale della Chiesa*, Cantagalli, Siena 2018, p. 104.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, 29 giugno 2009, nr. 57.

înțeles și care necesită o considerare atentă a *conștiinței și libertății* fiecărui om.

În cadrul magisteriului social al Bisericii, *principiul subsidiarității* atinge domenii foarte diferite între ele. Pe parcursul timpului, principiul a fost studiat în mod general plecând de la cele două accepțiuni ale sale: cea *orizontală* și cea *verticală*.¹⁵ Constatăm astăzi tot mai mult că acest principiu are și un caracter *transversal*, având în centrul său familia.

II. Ce este principiul subsidiarității?

Conceptul de *subsidiaritate* își are primele utilizări în sfera socială și politică în scrierile Sfântului Toma de Aquino. Acesta argumentează că binele comun, înțeles prin prisma solidarității, trebuie să fie fundamentat pe principiul subsidiarității, considerat indispensabil pentru realizarea sa practică. Deși persoana umană este principalul subiect în construirea binelui comun, aceasta are nevoie, în mod inevitabil, de sprijin pentru a-și îndeplini rolul în mod eficient.¹⁶

Începând cu pontificatul Papei Pius al XI-lea, Biserica a acordat o importanță tot mai mare acestui principiu fundamental¹⁷:

„Deoarece este ilicit să se ia de la indivizi ceea ce aceștia pot realiza prin propriile forțe și industrii pentru a încredința acest lucru comunității, tot astfel este nedrept să se transfere către o societate mai mare și superioară ceea ce poate fi realizat de comunități mai mici și inferioare. [...] Obiectivul natural al oricărei intervenții din partea societății este acela de a sprijini în mod suplimentar membrele corpului social, nicidecum de a le distruge sau de a le absorbi.”¹⁸

¹⁵ Cu o anumită aproximare, putem afirma, în termeni generali, că subsidiaritatea orizontală se referă la aplicarea acestui principiu în relațiile dintre stat, în diferitele sale articulări centrale și periferice, și entitățile locale, societatea civilă sau indivizi. În schimb, subsidiaritatea verticală se referă la distribuirea competențelor între stat și entitățile locale, precum regiunile, provinciile și comunele.

¹⁶ Cfr. F. OCCHETTA, *Sussidiarietà*, în «Aggiornamenti Sociali», 6 (2001), p. 528.

¹⁷ Papa Pius al XI-lea, în enciclica *Quadragesimo anno* (1931), preia prin termenul subsidiaritate principiul deja enunțat de Papa Leon al XIII-lea în enciclica *Rerum Novarum* (1891).

¹⁸ „Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e

Extrapolând o altă posibilă definiție din cadrul enciclicei *Centesimus Annus*¹⁹ și din *Catehismul Bisericii Catolice* se poate afirma: o societate de ordin superior nu trebuie să interfereze în viața internă a unei societăți de ordin inferior, privând-o de competențele sale, ci mai degrabă trebuie să o susțină în caz de necesitate și să o ajute să-și coordoneze acțiunea cu cea a celorlalte componente sociale, având în vedere binele comun.²⁰ Observăm din cele două definiții cum principiul își are rădăcinile în *demnitatea și libertatea* persoanei umane și, în același timp, în necesitatea și capacitatea de *complementaritate*, conaturală ființei umane.²¹

Subsidiaritatea presupune astfel construirea binelui comun pornind de la nivelurile de bază ale societății. Rolul este acela de a garanta condițiile necesare pentru ca fiecare nivel natural sau contractual să-și poată dezvolta potențialul în slujba binelui comun, intervenind doar în situațiile absolut necesare și doar pe durata strict indispensabilă pentru restabilirea autonomiei acestora.²² În acest sens, Angel Rodríguez Luño afirmă că „din importante motive antropologice, etice și etico-politice, expansiunea aparatului public trebuie limitată cât mai mult posibil, chiar și în ipoteza (ireală) în care restrângerea sa ar produce mai puține bogății în țară. Intervenția statului trebuie să se conformeze măsurii necesare pentru a obține acele efecte care să îndeplinească următoarele două condiții: să fie necesare din motive de dreptate și să nu poată fi obținute prin altă modalitate. Este clar că fundamentul problemei este constituit de *dreptatea socială*.”²³

Maria Catherine Cahill subliniază că principiul subsidiarității este adesea considerat un fapt de la sine înțeles în cadrul dialogului politic, însă aplicarea sa concretă se dovedește a fi complexă. Principala dificultate constă

più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. [...] L'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa e quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorirle”. PIO XI, *Quadragesimo anno, Lettera enciclica sulla ricostruzione dell'ordine sociale*, 15 maggio 1931, n. 80.

¹⁹ SF. IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus Annus, Scrisoare enciclică*, 1 mai 1999.

²⁰ CATEHISMUL BISERICII CATOLICE, n. 1883; SF. IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus Annus*, n. 48.

²¹ Cfr. R.-J. CASTILLO LARA, *La sussidiarietà nella dottrina della Chiesa*, în «Salesianum», Vol. 57, 3 (1995), p. 455.

²² Cfr. A.-R. LUÑO, *Stato e libertà. Un'introduzione all'Etica Politica*, EDUSC, Roma 2022, pp. 66-67.

²³ *Ibidem*, p. 70.

în echilibrarea a două cerințe esențiale: pe de o parte, statul nu trebuie să împiedice libera asociere a structurilor sociale intermediare, precum familiile și comunitățile; pe de altă parte, statul ar trebui să sprijine activ aceste structuri.²⁴ Distincția dintre subsidiaritatea *negativă*, care impune doar absența intervenției statului, și subsidiaritatea *pozitivă*, care presupune un sprijin activ din partea acestuia, riscă să conducă la o interpretare reductivă, conform căreia coordonarea societății ar trebui să revină exclusiv statului.²⁵ Această viziune, însă, nu este în concordanță cu perspectiva Bisericii, care subliniază importanța autonomiei structurilor sociale intermediare și a responsabilității comune în promovarea binelui comun.²⁶

II.1. Familia în centrul principiului

Pe baza celor amintite până în prezent, se poate afirma că principiul subsidiarității constituie un *principiu de ordine socială*. Cu alte cuvinte, atenția acordată asociațiilor/comunităților primare și intermediare (familia, parohia, școala, etc.) trebuie să ghideze întreaga construcție socială, referitor la modul în care aceasta este concepută și proiectată. Doctrina socială a Bisericii consideră familia celula de bază a societății și, în acest sens, reflectă întotdeauna asupra acestui model. Pentru claritate, vom lua familia ca exemplu și vom aplica *principiul de ordine* al subsidiarității dinamicilor sale.

O familie poate fi organizată în diferite moduri. Dacă, de exemplu, în centrul priorităților se află rezultatul economic, soții pot alege să locuiască mai aproape de locul de muncă și să angajeze o bonă sau să își trimită copiii la un internat pentru a avea mai mult timp la dispoziție. Dacă pentru familie nu este important rezultatul economic, ci, de exemplu, iubirea soților și raportul dintre părinți și copiii, atunci aceștia pot alege să lucreze mai puțin, pentru a fi mai mult timp aproape unii de ceilalți. Dacă prioritatea familiei este apropierea de bunici, părinții pot chiar să își schimbe locul de muncă pentru a fi mai aproape de aceștia și pentru a le permite nepoților să locuiască în apropierea lor. În cele din urmă, este posibil ca în centrul

²⁴ Cfr. M.-C. CAHILL, *Subsidiarity*, în G.-V. BRADLEY, E.-C. BRUGGER (edit.) *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge University Press, New York 2019, pp. 416-417.

²⁵ Cfr. P. DONATI, *Donati, Verso una società sussidiaria*, op. cit., p. 16.

²⁶ Cfr. M.-C. CAHILL, *Subsidiarity*, op. cit., p. 417.

dinamicii familiale să se afle chiar copiii, astfel încât părinții să caute cea mai bună școală și să dedice cât mai mult timp posibil educației copiilor.

Aceste moduri de a gândi și de a organiza viața fiecărui membru al familiei reprezintă ceea ce numim *principiu de ordine*: eficiența economică, iubirea, apropierea de bunici, educația copiilor sunt principii care determină organizarea tuturor persoanelor care fac parte din familie și, în același timp, a întregii activități comune pe care o desfășoară. Indiferent de principiul de ordine privilegiat, este clar că acesta trebuie să fie rezultatul unei decizii raționale și împărtășite, deoarece ordinea nu poate fi menținută dacă a fost impusă în mod irațional. În plus, este un principiu de ordine care poate fi modificat, deoarece decizia de a-l schimba aparține dialogului liber dintre membrii familiei. În cele din urmă, nu pare dificil de afirmat că nu toate principiile de ordine au aceeași valoare pentru dezvoltarea integrală a familiei. Totuși, este rezonabil să presupunem că, la un moment dat în istoria familiei, va fi ales unul dintre aceste principii de ordine, mai ales dacă, de exemplu, bunicii sunt bolnavi sau foarte în vârstă sau dacă există mari probleme financiare.

Totuși, consider că definirea subsidiarității ca principiu călăuzitor al societății, având familia în centru, necesită o reflecție mai atentă. Pe de o parte, Biserica a reamintit că familia este *celula societății* și, în același timp, este *Biserica domestică*. Acest lucru înseamnă că unitatea dintre familie și Biserică, între ordinea civilă și ordinea mântuirii, are loc în mod natural, prin voință divină, în cadrul familiei. Pe de altă parte, motivul acestei unități este adânc înrădăcinat chiar în esența ființei umane, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, care este în același timp *Unul în Trei*. Aceasta înseamnă că fiecare ființă umană este chemată la interacțiune și relație cu ceilalți, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, societatea are o responsabilitate fundamentală în a proteja și susține familia²⁷, întrucât în sânul acesteia iau naștere cetățeni responsabili, bărbați și femei pregătiți pentru rolurile de părinți, dar și pentru a fi oameni liberi și creativi. Ignorarea principiului subsidiarității ar conduce la marginalizarea familiei, o neglijență ce ar putea avea consecințe

²⁷ Cfr. G. CREPALDI, *Lezioni di dottrina sociale della Chiesa*, op. cit., p. 105.

sociale grave, precum instabilitatea relațiilor familiale - între soți, între părinți și copii - și, prin extensie, între membrii societății în ansamblu.²⁸

Doctrina socială a Bisericii reflectă asupra familiei pentru a proiecta ulterior acest model asupra întregii societăți. Dacă o familie, așa cum am ilustrat anterior, poate fi organizată conform unui principiu de ordine central în vederea realizării binele comun (un scop comun și sensul propriei sale acțiuni), atunci acest lucru trebuie să fie posibil și în societate²⁹. Putem afirma însă că, atât în cadrul familiei din exemplul nostru, cât și în proiecția către societatea mai largă, principiul ordinii, care precedă orice activitate și toți membrii organizației, tinde spre *un mod mai bun de a trăi*. Toate activitățile umane pot fi desfășurate mai bine sau mai rău: există un mod mai bun și unul mai rău de a găti, de a desena, de a pescui și așa mai departe. Există și un mod mai bun de a trăi, de a acționa și de a conviețui. Acest mod mai bun este ceea ce numim *etică*.³⁰

Este necesar să precizez că pentru creștini, principiul ordinii care trebuie să ghideze toate societățile, înainte de orice acțiune și înainte de adeziunea efectivă a tuturor membrilor acestor societăți, este convingerea că în centrul ordinii sociale se află Dumnezeu, care l-a creat pe om din iubire pentru a fi colaboratorul Său în planul creației. Această convingere, primită prin revelația creștină, ne determină să echilibrăm constant societățile: între cerința resurselor economice, nevoia unei identități comunitare și importanta dezvoltare a individului, există o dinamică moderată de o atenție constantă la planul Creatorului pentru fiecare persoană umană³¹. Fără această reglementare constantă, rod al unei prudențe supranaturale, care în ultimă instanță constituie principiul subsidiarității, este foarte dificil să guvernezi societățile în beneficiul ființei umane.

²⁸ Cfr. M. CERIOTTI MIGLIARESE, *Maschi. Forza, eros, tenerezza*, Ares, Milano 2017.

²⁹ Cfr. M. CREMERS, *What corporate governance can learn from catholic social teaching*, în «Journal of Business Ethics» 145 (2017), pp. 711-724.

³⁰ Cfr. A. FAGOTHEY, *Right and Reason. Ethics in Theory and Practice*, Mosby, Santa Clara 1952, p. 17. „There must be a right way and a wrong way of living; just as there is of hunting, fishing, and the rest; and the right way of living is the good life”.

³¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, nr. 57.

II.2. *Perspectiva filosofică*

Termenul *subsidiaritate* provine etimologic din latinul *subsidium*, care înseamnă *ajutor*³². Acest concept se referă la o atitudine de sprijin, adică la promovarea binelui și dezvoltării persoanei în cadrul oricărei activități umane.³³ Originea sa poate fi identificată în organizarea militară a Romei antice, unde armatele erau structurate în funcție de funcții specifice. Linia de front a luptei (*prima acies*) era sprijinită de o a doua linie, numită *subsidium*, care rămânea îngenunchată în spatele scuturilor primei linii și intervenea doar atunci când era necesar, de exemplu, pentru a respinge inamicul dacă acesta se apropia prea mult. Această organizare reprezenta o formă precisă de sprijin, subordonată nevoilor prioritare ale liniei principale de apărare.³⁴

Pornind de la această imagine militară, principiul subsidiarității în doctrina socială a Bisericii a fost adoptat ca metaforă. În cadrul reflecției morale sociale, linia de front este reprezentată de instituțiile fundamentale pentru dezvoltarea umană, cum ar fi familia și alte structuri intermediare indispensabile: parohii, orfelinate, școli și altele. Pe de altă parte, instituțiile care trebuie să sprijine aceste structuri de bază sunt statul și alte organizații publice. Așadar, principiul subsidiarității subliniază importanța protejării și susținerii instituțiilor primare, astfel încât acestea să poată funcționa independent, dar și cu sprijin adecvat, acolo unde este necesar.

Ca principiu filosofic, subsidiaritatea devine un cadru mental prin intermediul căruia pot fi analizate diferitele domenii sociale. De exemplu, cetățenii dispun de inteligența necesară pentru a înțelege cum să-și educe proprii copii, dar nu și pe toți copiii din orașul în care trăiesc. De asemenea, chiar dacă părinții posedă discernământul necesar pentru a identifica ce este mai bine pentru copiii lor, ei nu sunt neapărat experți în toate domeniile educaționale esențiale pentru formarea acestora, cum ar fi matematica, chimia, fizica, activitățile culturale sau sportul. În acest context, autoritatea publică are legitimitatea de a coordona competențele diverse ale cetățenilor

³² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 186.

³³ Cfr. P. DONATI, Donati, *Verso una società sussidiaria. Teorie e pratiche della sussidiarietà in Europa*, Bononia University Press, Bologna 2011, p. 25.

³⁴ Cfr. F. OCCHETTA, *Sussidiarietà*, op. cit., p. 528.

pentru a stabili un set minim de materii și cursuri pe care tinerii trebuie să le urmeze. Astfel, Papa Benedict al XVI-lea descrie subsidiaritatea drept „coordonarea activităților societății în sprijinul vieții interne a comunităților locale.”³⁵

Papa Pius al XI-lea, în enciclica *Quadragesimo Anno* la numărul 80, subliniază acest principiu fundamental al filosofiei sociale, considerat indispensabil pentru definirea relațiilor dintre indivizi în cadrul societății. Respectarea principiului subsidiarității implică recunoașterea faptului că societatea este formată din persoane raționale și libere. Prin urmare, orice formă de guvernare politică trebuie să ia în considerare atât inteligența, cât și libertatea membrilor comunități. Cu alte cuvinte, subsidiaritatea este ancorată în rațiunea și libertate responsabilă a fiecăruia dintre noi, în convingerea că fiecare persoană contribuie, în măsura posibilităților și cu propriile talente, la îmbunătățirea întregii comunități. Principiul subsidiarității este prin excelență *antitotalitar* și *anticolectivist*, fiind, în același timp, o contribuție esențială la dezvoltarea socială a popoarelor.

11.3. Caracterul antropologic

Principiul subsidiarității, așa cum este considerat în învățătura socială a Bisericii, nu se reduce la o simplă problemă de politică publică sau de reglementare statală, ci are o rădăcină antropologică profundă, făcând trimitere la *natura umană* și la *ordinea socială*. Mulți autori întâmpină dificultăți în înțelegerea acestui principiu atunci când îl asociază predominant cu politica, interpretându-l drept un criteriu pentru a decide dacă statul ar trebui, sau nu, să furnizeze anumite servicii publice. Totuși, o astfel de interpretare riscă să reducă principiul la o simplă dezbatere despre cât de mult ar trebui statul să reglementeze viața socială. Esența sa adevărată, însă, este legată de *binele comun* și de respectul pentru *libertatea umană*, care nu poate fi impusă în mod coercitiv, ci trebuie cultivată și orientată cu multă grijă.³⁶

³⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008.

³⁶ Cfr. P. SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2018, p. 98.

În viziunea Bisericii, principiul implică orientarea inteligenței și libertății umane către binele comun, fără însă a constrânge pe cei care nu înțeleg sau nu sunt capabili să acționeze în acest sens. Papa Benedict al XVI-lea afirmă că subsidiaritatea trebuie să fie ancorată în adevărul despre persoana umană, care are o înclinație naturală de a trăi în comunitate. Totuși, această înclinație este perfecționată și transformată prin harul divin, care întărește legătura dintre indivizi și comunitate.³⁷

Prin urmare, principiul subsidiarității nu se limitează la o simplă chestiune de organizare politică, ci derivă din înțelegerea realității umane și sociale. Respectarea acestui principiu echivalează cu respectarea ordinii create de Dumnezeu și a legilor naturale care guvernează viața umană. Nu este vorba despre promovarea unei reglementări statale mai mari sau mai mici, ci despre plasarea persoanei umane și a comunității familiale în centrul reflecției sociale. Astfel, principiul subsidiarității rămâne un fundament durabil și universal, care nu poate fi redus la un răspuns pragmatic la provocările politice și sociale contemporane, ci trebuie interpretat ca un ghid către un ordin social just, întemeiat pe demnitatea și libertatea persoanei umane.

III. Dimensiunea spirituală și subsidiaritatea

Principiul subsidiarității nu este doar un concept politic sau economic, ci are o bază teologică adânc înrădăcinată în viziunea creștină asupra *ordinii sociale* ca expresie a *planului lui Dumnezeu*. Subsidiaritatea recunoaște importanța societăților intermediare și promovează o ordine socială care respectă *demnitatea umană, binele comun și autoguvernarea* ca expresie a voinței divine. Cu alte cuvinte, coordonarea acțiunilor sociale în beneficiul societăților intermediare, precum familia sau școala, este relevantă teologic în măsura în care aceasta este orientată spre binele comun, adică spre proiectul lui Dumnezeu pentru societatea umană.

Reflecția urmează intuiția lui Christopher Dawson, care afirmă că la originea oricărui progres social se află întotdeauna o dinamică spirituală

³⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008.

generată de religii. Mai precis, marile religii ale lumii nu sunt rezultatul culturii dezvoltate de marile civilizații, ci dimpotrivă, marile religii au fost sursa care a impulsionat clădirea marilor civilizații, stimulând organizarea socială pentru realizarea unei lumi mai bune.³⁸ În același timp, susține că religia este și a fost întotdeauna esențială pentru progresul uman. Conform acestuia, fiecare națiune are nevoie de o dinamică spirituală, o forță capabilă să ghideze dezvoltarea socială sau, dacă nu o forță, cel puțin un motiv de acțiune. Rațiunea fundamentală este că dezvoltarea provine din înțelegerea pe care omul o are despre sine și despre rolul său în lume.³⁹

III.1. Creștinismul și dinamica socială

Deși aplicațiile sale istorice au variat de-a lungul timpului, principiul subsidiarității este considerat peren în esența sa. Acesta reprezintă un angajament fundamental pentru dezvoltarea socială, strâns legat de *vocația creștină*. Un asemenea angajament presupune nu doar participarea activă la construirea binelui comun, ci și sprijinirea dezvoltării virtuților morale și sociale care susțin acest bine comun.

În Vechiul Testament, poporul lui Israel știa că salvarea venea de la Dumnezeu prin respectarea legii date lui Moise pe Muntele Sinai. În același timp, promisiunea făcută lui Avraam - o descendență numeroasă precum stelele cerului - se lega de apartenența la un popor. În această perspectivă, salvarea este inseparabilă de dimensiune materială - corporală - a poporului.

Noul Testament aduce o schimbare fundamentală, redefinind poporul lui Dumnezeu ca fiind Biserica. Aceasta este *sacramentul universal* al mântuirii și *Trupul mistic al lui Cristos*, în care credincioșii sunt încorporați prin botez. Salvarea devine astfel posibilă prin apartenența la Biserică și implică o dimensiune familială: creștinul este integrat în Biserică prin decizia părinților. Această apartenență, față de mentalitatea precreștină, nu dizolvă binele individual în binele colectiv. Cu alte cuvinte, în cadrul creștinismului, binele individului nu este niciodată în opoziție cu binele colectiv. Libertatea personală și inițiativa individuală sunt esențiale, atâta timp cât sunt orientate

³⁸ Cfr. C. DAWSON, *Progress and Religion. An Historical Inquiry*, Catholic University of America Press, Washington 2001, p. 3.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 4.

spre binele comun și respectă voința divină. În acest sens, religia creștină subliniază unicitatea persoanei în cadrul familiei, locul în care fiecare este recunoscut ca fiind unic și de neînlocuit. Totodată, imitarea lui Cristos devine calea mântuirii, cerând fiecărui creștin să acționeze conform voinței lui Dumnezeu după modelul Mântuitorului. Acest model îi inspiră pe creștini să conlucreze pentru binele comun printr-o schimbare personală și socială.

Doctrina socială a Bisericii nu prescrie un sistem politic specific (democrație, monarhie, aristocrație), ci oferă criterii morale pentru a orienta ordinea socială către Dumnezeu. Benedict al XVI-lea subliniază că poruncile lui Isus, înscrise în natura umană, promovează iubirea față de aproapele și angajamentul față de binele altuia, respectând dorința naturală de autoguvernare.⁴⁰ O societate care onorează principiul subsidiarității eliberează oamenii de sentimentul de descurajare și disperare, asigurându-le libertatea de a se angaja reciproc în domenii precum comerțul, politica și cultura.⁴¹ Când cei responsabili de binele comun respectă dorința naturală a oamenilor de autoguvernare, bazată pe subsidiaritate, ei lasă loc responsabilității și inițiativei individuale, dar, mai presus de toate, lasă loc iubirii.⁴²

Credința creștină, subliniază Papa Benedict al XVI-lea, ajută la înțelegerea legăturii dintre cetatea pământească și cea cerească, două realități ordonate una în raport cu cealaltă, deoarece ambele aparțin lui Dumnezeu. Învățătura creștină evidențiază autonomia legitimă a realităților pământești, dar și necesitatea ca acestea să fie trăite în armonie cu dimensiunea spirituală și divină.⁴³ Ideea unei ordini sociale reflectată în ordinea cosmică este o constantă în istoria umană. Perspectiva creștină a văzut mereu în religie un element esențial pentru organizarea societății și pentru progresul uman. În acest sens, subsidiaritatea susține un *model de organizare socială* care permite

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008.

⁴¹ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, nr. 80.

⁴² Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Lettera enciclica sull'amore cristiano, 25 dicembre 2005, nr. 28

⁴³ Cfr. *Idem*, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008.

oamenilor să fie activi nu doar în familie sau educație, ci și în dimensiunea religioasă. Prin autoguvernare liberă, întemeiată pe credință, oamenii se angajează mai profund față de Dumnezeu și față de ceilalți. Prin urmare, principiul subsidiarității transcende simpla organizare socială, oferind o viziune ce integrează dimensiunea materială și spirituală a existenței umane, ghidând astfel societatea către un echilibru autentic.

III.2. Dimensiunea spirituală și creșterea socială

Relația dintre dezvoltarea socială și cea spirituală ocupă un loc central în gândirea Bisericii. Dimensiunea spirituală îndeamnă fiecare persoană să adopte o viață de slujire și contribuție la binele comun, generând astfel o ordine socială care promovează *pacea* și *armonia*. O creștere a dezvoltării spirituale determină, în consecință, o îmbunătățire socială vizibilă. În schimb, dacă dimensiunea spirituală este neglijată, există riscul apariției unor cercuri vicioase de corupție și deziluzie, ce subminează coeziunea și stabilitatea societății. Eroziunea valorilor spirituale într-o societate, conform viziunii lui Benedict al XVI-lea, poate conduce la prăbușirea ordinii sociale, deoarece lipsește fundamentul moral necesar pentru susținerea acesteia.⁴⁴

Deși în anumite regiuni ale lumii s-au înregistrat progrese remarcabile în materie de dezvoltare socială, se impune întrebarea privind durabilitatea acestor progrese. Cheia sustenabilității progresului social constă în capacitatea de a trezi și revitaliza dezvoltarea spirituală în cadrul societății contemporane, generând principii și valori morale autentice fără de care relațiile sociale ar fi deficitare. În acest sens, principiul subsidiarității oferă o cale posibilă de reînnoire a conștiinței colective, promovând un echilibru între autonomia socială și responsabilitatea față de binele comun. Această armonie poate facilita atât progresul social, cât și bunăstarea spirituală a oamenilor, integrând dimensiunile esențiale ale vieții umane.

Principiul subsidiarității este mai mult decât un concept politic, fiind adânc înrădăcinat în viziunea teologică creștină asupra ordinii sociale. Conform învățăturii sociale a Bisericii, acesta reprezintă un principiu de *responsabilitate* personală, care încurajează fiecare individ să își exercite

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

drepturile și îndatoririle în beneficiul celorlalți, fără a aștepta intervenția statului. Asociațiile intermediare, care există înaintea statului, trebuie să fie libere să funcționeze și să se *autoguverneze*, iar rolul statului este acela de a garanta libertatea, fără a interfera în funcțiile lor.⁴⁵

Totodată principiul recunoaște că fiecare ființă umană este chemată să colaboreze cu planul divin, contribuind la binele comun prin propria libertate și responsabilitate. Istoria demonstrează că marile religii au dat naștere marilor civilizații, iar o societate care își pierde dimensiunea religioasă riscă să își piardă cultura și identitatea.⁴⁶ Subsidiaritatea devine astfel o cheie pentru construirea unei ordini sociale care respectă demnitatea umană, reflectând ordinea divină. Credința în Dumnezeu și respectul pentru libertatea individuală oferă societății o bază pentru progres, dar și o responsabilitate colectivă de a reflecta asupra unui bine comun orientat spre transcendent.

IV. Subsidiaritate și solidaritate

Binele comun⁴⁷ este inseparabil de însăși existența societății, constituindu-i scopul final și permițând membrilor acesteia să tindă către fericire. În acest sens, principiul subsidiarității nu mai poate opera izolat, ci trebuie să fie integrat și aplicat în sinergie cu *principiul solidarității*. De fapt, o aplicare a principiului care ia în considerare doar individul, ar genera un pluralism distructiv, împiedicând în cele din urmă atingerea binelui

⁴⁵ Cfr. A.-R. LUÑO, *Stato e libertà, op. cit.*, pp. 66-67.

⁴⁶ Cfr. C. DAWSON, *Progress and Religion, op. cit.*, p. 180. „This spiritual alienation of its own greatest minds is the price that every civilization has to pay when it loses its religious foundations, and is contented with a purely material success. We are only just beginning to understand how intimately and profoundly the vitality of a society is bound up with its religion. It is the religious impulse which supplies the cohesive force which unifies a society and a culture. The great civilizations of the world do not produce the great religions as a kind of cultural by-product; in a very real sense the great religions are the foundations on which the great civilizations rest. A society which has lost its religion becomes sooner or later a society which has lost its culture.”

⁴⁷ CONCILIUL VATICAN II, în *Gaudium et spes* nr. 26, definește binele comun ca „ansamblul condițiilor de viață socială care permit grupurilor și indivizilor să-și atingă mai deplin și mai ușor perfecțiunea”.

comun.⁴⁸ Așa cum observă Benedict al XVI-lea, „principiul subsidiarității trebuie menținut strâns legat de principiul solidarității și viceversa, deoarece dacă subsidiaritatea, lipsită de solidaritate, riscă să degenereze în particularism social, în egală măsură, solidaritatea, lipsită de subsidiaritate, poate aluneca într-un asistențialism care îl umilește pe cel aflat în nevoie.”⁴⁹

Solidaritatea, în calitate de principiu, își are rădăcinile în natura socială a ființei umane. Omul depinde de ceilalți și de bunurile culturale și materiale acumulate de generațiile anterioare. Nimeni nu poate trăi izolat într-o natură ostilă și, prin urmare, societatea organizează solidaritatea pentru ca legăturile dintre indivizi și comunități să se concretizeze în forme reale de sprijin reciproc.⁵⁰ Această realitate, afirmă Angel Rodríguez Luño, poate fi înțeleasă din cel puțin două perspective distincte: prima viziune consideră societatea ca fiind doar un instrument prin care fiecare individ își poate împlini mai eficient aspirațiile personale, fără ca aceasta să presupună existența unei reguli sau a unei datorii care să depășească propriile interese personale (care, desigur, trebuie coordonate cu interesele celorlalți)⁵¹. Cea de-a doua perspectivă susține că în ființa umană există o tendință intrinsecă către binele celorlalți, și, prin urmare, către un bine comun, această *auto-transcendență* fiind o caracteristică a naturii umane și nu o constrângere impusă din exterior.⁵²

Pe de altă parte, subsidiaritatea se referă la organizarea societății și, mai precis, la relația dintre diferitele componente ale acesteia: familia, regiunile, întreprinderile, administrațiile și toate celelalte organisme intermediare situate între familie și stat. Nu trebuie însă confundată cu

⁴⁸ Cfr. P. FERRARI DA PASSANO, *Il principio di sussidiarietà*, în «La Civiltà Cattolica» 2 (1998), p. 543.

⁴⁹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, nr. 58. „Il principio di sussidiarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio di solidarietà e viceversa, perché se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistentzialismo che umilia il portatore di bisogno.”

⁵⁰ Cfr. P. DONATI, Donati, *Verso una società sussidiaria*, op. cit., p. 30.

⁵¹ Un reprezentant al primei concepții este Robert Nozick. Acesta își bazează argumentația pe idee kantiană conform căreia individul reprezintă un scop în sine, care nu poate fi tratat niciodată ca un mijloc pentru atingerea altor obiective. În această viziune, individul este inviolabil și nu există nicio entitate socială care să fie superioară acestuia. Cf. R. NOZICK, *Anarchia, Stato e Utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008.

⁵² Cfr. A.-R. LUÑO, *Stato e libertà*, op. cit., p. 39.

descentralizarea, înțeleasă ca o concesiune din partea autorităților superioare. Subsidiaritatea provine dintr-o cerere a nivelurilor inferioare ale organizării sociale, pentru o intervenție mai adecvată a nivelurilor superioare.⁵³

Între solidaritate și subsidiaritate nu există o reciprocitate automată. În timp ce solidaritatea se preocupă de asigurarea accesului tuturor la bunurile necesare pentru o viață demnă și umană, subsidiaritatea protejează buna exercitare a guvernării unei comunități, respectând corpurile intermediare și inițiativa societății civile, indiferent de costurile economice sau sensibilitățile personale ale celor care fac parte din ea, cum ar fi în cazul unor partide politice, centre culturale și instituții universitare. În fine, există organizații care caută bunăstarea și dezvoltarea integrală a celor care fac parte din grup și care se orientează în funcție de propria lor înțelegere a acestui progres uman: școli, cluburi sportive, centre de divertisment etc.⁵⁴

În societatea europeană actuală, precum și în legislațiile continentului nostru, nu se mai vorbește despre *bine comun*, ci despre *bine public* sau *interes general*. Din punctul de vedere al perspectivei creștine, acestea nu sunt pot fi identificate total. De cele mai multe ori înțelegerea lor depinde de contextul filosofic și juridic în care termenii sunt folosiți. De exemplu, solidaritatea apare în toate legislațiile *statului-providență*, chiar dacă, în sensul creștin, este o virtute (similară *carității sociale*), și nu doar organizarea asistenței pentru cei mai slabi. Subsidiaritatea, principiu al doctrinei sociale creștine, a inspirat legislația germană și apare explicit în *Tratatul de la Maastricht*, chiar dacă uneori este înțeleasă mai degrabă ca o devoluție de sus în jos decât ca o mișcare de jos în sus.⁵⁵

Ca observație finală, fie în exemplul familiei, fie în cel al unei societăți extinse, toți membrii grupului se bucură de o viață mai bună atunci când ordinea socială împărtășită este implementată într-un mod liber și responsabil. Părinții sunt conștienți de sacrificiile pe care le presupune schimbarea locului de muncă pentru a fi mai aproape de bunici sau de privarea temporară de o apropiere mai mare de copii pentru a supraviețui

⁵³ Cfr. P. DONATI, Donati, *Verso una società sussidiaria*, op. cit., p. 30.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 38-41.

⁵⁵ Cfr. G. SALVINI, *Solidarietà e sussidiarietà al servizio del bene comune*, op. cit., p. 276-277.

economic. Astfel de sacrificii, alese în mod responsabil și în urmă unui discernământ, nu reprezintă o privare sau o negare personală, ci o contribuție genuină la binele comun și, în ultima instanță, o îmbogățire personală. Principiul de ordine, subsidiaritatea, este puternic ancorat în această libertate responsabilă, în convingerea că fiecare persoană contribuie, în măsura posibilităților și cu propriile sale talente, la îmbunătățirea întregii comunități, iar această contribuție devine un bine pentru persoana însăși.

Concluzii

În pofida progreselor semnificative realizate în ultimele decenii în diversele domenii ale științelor naturale, sociale și politice, devine evident faptul că acest cumul de cunoștințe nu poate răspunde în mod satisfăcător întrebării privind sensul existenței umane. În același timp, referința la Dumnezeu și la credința într-un singur Creator, specifice tradiției iudeo-creștine, nu constituie o simplă soluție sau o scurtătură către dezvoltarea socială. Dimpotrivă, credința Bisericii introduce o complexitate suplimentară în viața comunitară, prin apelul la solidaritate și slujire, în special față de cei aflați în suferință, reafirmând astfel dimensiunea responsabilității morale față de aproapele.

În cadrul creștinismului, credința înseamnă o relație personală cu o Persoană, o întâlnire care implică nu doar cunoaștere, ci și comuniune, prietenie și iubire (*caritate*). Acest aspect este esențial, deoarece transformarea ordinii sociale nu este rezultatul direct al unei intervenții divine, percepută ca o soluție miraculoasă sau o scurtătură pentru rezolvarea tuturor problemelor. Ordinea socială se naște, în schimb, din convingerea fermă a fiecărei persoane de fi responsabilă față de societate, contribuind la edificarea acesteia în colaborare cu Dumnezeu și în conformitate cu planul divin. Prin urmare, principiul subsidiarității poate fi înțeles ca o atitudine profundă de responsabilitate și iubire față de Dumnezeu, manifestată prin angajamentul fiecărei persoane de a acționa în beneficiul celorlalți membri ai societății.

Reflecția morală a Bisericii analizează aceste problematice deoarece au consecințe antropologice importante. Prin magisteriul său social, Biserica nu

urmărește să intervină direct în modificarea politicilor publice, întrucât acest lucru nu intră în atribuțiile sale. În schimb, subliniază faptul că legislația publică nu poate cuprinde întreaga complexitate de informații necesare pentru susținerea unei ordini sociale autentice. Ordinea socială se bazează pe reglementările publice ca pe un fundament minim, dar aceasta trebuie să fie dezvoltată și consolidată prin relații sociale întemeiate pe principiile *dreptății naturale*. Rolul statului este, așadar, acela de a crea un cadru favorabil în care cetățenii să își poată valorifica talentele și capacitățile, contribuind la binele comun, atât în beneficiul familiei lor, cât și al întregii comunități.

Sarcina celor care doresc să promoveze o ordine justă este aceea de a respecta dinamica socială inerentă. Nu este vorba despre un efort asemănător celui al unui olar, care modelează lutul pentru a crea ceva frumos și util pentru ceilalți, mai degrabă, misiunea lor se aseamănă cu cea a unui grădinar, care nu poate influența în mod direct frumusețea fiecărei flori sau a fiecărei plante, deoarece acest aspect depinde de diferiți factori și de natura lor intrinsecă. Totuși, grădinarul poate să așeze anumite plante alături de altele, să intervină prin tăieri atunci când este necesar, să le ofere îngrășământ și să le ude pentru a spori armonia și frumusețea grădinii. În mod similar, cei responsabili de protejarea și promovarea ordinii sociale trebuie să acționeze conform principiului subsidiarității, așa cum acesta este propus de morala socială a Bisericii.⁵⁶

⁵⁶ Cfr. C. RUTH, *Socialism and Capitalism in Catholic Social Thought*, în G.-V. BRADLEY, E.-C. BRUGGER (edit.) *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge University Press, New York 2019, p. 462.

Modalități de finanțare ale comunităților creștine până la edictul de la Milan

Abstract. *Ways of financing Christian communities until the Edict of Milan.* Only starting with the Edict of Milan in 313, the Church was granted the opportunity of becoming the subject of civil rights and obligations. Along the time the church was holder of ownership rights. Its property had to be maintained, at least, so it needed funding. The Church's canonical and statutory provisions are those governing the Church's source of funding. They cannot conclusively be understood without observing the principles and rules specific for the ecclesiastical wealth management. The canonical, legal and statutory establishments have become customary in time, making it possible this way, by the dioceses supervisors, that sources of funding should be directed towards the maintenance of the Church, of the worship and of social activities.

Keywords: *sources; financing; Church; patrimony; canons; principles.*

Contextul socio-juridic al funcționării comunităților creștine până la Constantin cel Mare

Din punct de vedere socio-juridic, creștinii aparțineau Imperiului Roman. Înainte de anul 313, religia creștină era interzisă. În aceste condiții, Biserica putea să-și sporească patrimoniul prin contractele deghizate de vânzare-cumpărare, donații, testamente sau prin alte modalități faptice care aveau ca titular al dreptului de proprietate persoana fizică și nicidecum Biserica ca entitate cu personalitate juridică recunoscută. Abia prin edictul

¹ Facultatea de Științe Economice (U.I.S), Timișoara /cricovean@yahoo.com.

de la Milan din anul 313, Bisericii i se oferă posibilitatea de a fi subiect de drepturi și obligații civile.

Sursele de finanțare sau căile „prin care bunurile temporale devin parte a patrimoniului Bisericii pot fi guvernate de dreptul natural, de cel canonic, de cel civil (canonizarea legii civile) sau mixte, pot fi originare (ocupațiunea, accesiuinea sau incorporarea, prescripția) sau derivate (acte de dispoziție cu titlul gratuit intervivos, mortis causa, succesiune legală sau testamentară, contracte, fapte juridice, fuziuni, divizări absorbției sau extincției ale persoanelor juridice etc) precum și de drept public (taxe, impozite) sau de drept privat” (Harosa, 2011, 260).

Încă de pe vremea lui Nero, creștini sau păgâni, apropiați, prieteni sau dușmani, au gustat din cupa morții împăratului roman pe care o întindea tuturor celor care, într-un fel sau altul, nu ar fi fost de acord cu politica sa. În acest sens, ilustrative sunt rândurile unei scrisori a învățătorului lui Nero, Seneca, către Pavel: „Te gândești oare că nu este pentru mine pricină de tristețe și de suferință să văd nevinovați puși la cazne și, din această cauză, să văd cum poporul întreg vă socotește atât de ticăloși și de vătămători încât să vă pună în seamă tot răul care se petrece în cetate? Să le îndurăm însă pe toate cu suflet împăcat și să ne folosim de împrejurările pe care soarta ni le-a oferit până când un moment prielnic va pune capăt nenorocirilor. Vremurile vechi au fost nevoite să îi suporte pe un macedonean, fiul lui Filip, pe mai mulți Cyrus, pe Darius, pe Dionis, iar vremea noastră – pe Gaius Caesar: oameni cărora le-a fost îngăduit tot ce au poftit. Se știe bine de unde pornesc incendiile care adeseori lovesc cetatea Romei. Dacă însă oamenii sărmani ar fi putut să le dezvăluie cauza, dacă ar fi putut vorbi fără teama de pedeapsă în aceste vremuri întunecate, totul ar fi limpede pentru toți. Creștinii și iudeii sunt, desigur, puși la cazne ca autori ai acestor incendii, după cum se întâmplă adesea. Criminalul acesta, oricine este el, căruia îi este pe plac măcelul și ascunzișul minciunii, va avea sfârșitul pe care îl merită: și, după cum omul cel mai bun a plătit cu capul pentru mulți, tot așa și acesta, menit morții tuturor, va arde în foc” (Seneca către Pavel, XI .XII., p. 283-285).

Micile comunități creștine, la început, își asigurau finanțarea din resursele materiale pe care, de bunăvoie, creștinii le ofereau sub forma ofrandelor. Spre pildă, se consideră că în ajunul edictului de la Milan, prin

anul 300, o comunitate creștină nu putea depăși 5% din populația unui ținut (Heather, 2023, 39). Istoricul Heather arată că o ladă cu documente descoperită într-un oraș din Algeria cu o populație de maxim 30000 locuitori, nu putea avea în comunitățile creștine de acolo mai mult de 1500 de creștini. Istoricul opinează că, în baza acestor documente găsite „clerul creștin era alcătuit dintr-un episcop, trei preoți și douăzeci de ajutoare. Comunitatea deținea o casă în oraș și câteva obiecte de aur și argint, în timp ce prăvăliile aveau (pentru botezuri sau poate în scopuri caritabile) 82 de tunici pentru femei și 35 pentru bărbați, plus 47 de perechi de încălțări pentru femei și 13 pentru bărbați. Toate acestea par a alcătui infrastructura unei congregații cu cel mult câteva sute de persoane, cu siguranță nu cu câteva mii” (Heather, 2023, 39).

Biserica este considerată o societate religioasă și a fost necesar să-și identifice singură resursele financiare. Astfel, bazată pe doctrina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți care au emis canoanele cu putere de lege în Biserică s-au stabilit limitele dreptului de a avea proprietăți. Bineînțeles, a trebuit să se țină seama de organizarea administrativă a Imperiului Roman în cadrul căreia a luat ființă Biserica, dar și de legislația statelor de mai târziu, a diferitelor țări, unde își desfășoară activitatea (Cricovean, 2023). Creștinii duceau o viață similară cu a celorlalți cetățeni ai imperiului. Este greșită opinia potrivit căreia adepții lui Hristos aveau o viață izolată prin catacombele cetății (Dușe, 2021, 17). Creștinii împlineau îndatoririle cetățenești, dar și pe cele spirituale. Ei uzau de locașurile de cult aflate în cetate, pentru cerințele spirituale (Hertling, 2002, 71).

Bunăoară, împăratul Traian nu-și dorea o politică fiscală excesivă asupra propriilor supuși. A urmărit „să se micșoreze dobânda la folosință, pentru a înlesni plasarea banilor publici” (Plinius, 2003, 47). Era convins că este un maleficiu a promova împotriva cetățenilor o politică de pauperizare a maselor. Într-o scrisoare în care răspunde la o întrebare a lui Plinius în legătură cu cheltuirea banilor publici, împăratul Traian hotărăște așa: „Este adevărat că edictele mele interzic risipa ce se face cu banul public; dar, pentru a nu năruî liniștea numeroșilor particulari, nu trebuie revocate și anulate donațiile făcute cu un timp oarecare în urmă. Așadar, să lăsăm în pace toate măsurile de acest gen luate acum douăzeci de ani, căci eu am la suflet atât interesul locuitorilor, cât și bogăția publică a fiecărui ținut” (Plinius, 2003, 47).

Prudența împăratului Traian era îndreptată și asupra acelor organizații de oameni care puteau deveni periculoase pentru siguranța Imperiului. În acest sens, îi scrie lui Plinius așa:

„Ai gândit că s-ar putea crea la Nicomedia o corporație de pompieri, după exemplul mai multor orașe. Dar să ne amintim că această provincie, și în principal aceste cetăți au fost tulburate de asociații de genul acesta. Oricum s-ar numi, sub orice pretext se vor fi constituit în corporație, ele se vor transforma, deși vremelnic, în hetaeriae. Este de ajuns deci să se organizeze asistentă proprie pentru combaterea incendiilor, să se invite proprietarii imobilelor să le stăvilească ei înșiși și, la nevoie, să se facă apel la concursul populației” (Plinius, 2003, 33).

Extrem de importantă este epistola care se referă la situația creștinilor din acele vremuri. Găsim informații cu privire la

„procesele împotriva creștinilor și pedepsele aplicate. Numele de creștin era o acuză gravă. Legiutorul roman decide să lase „deoparte pe alții, posedați de aceeași nebunie, ca să-i trimit la Roma, căci erau cetățeni romani. În curând, prin chiar faptul că era tratată ca atare, cum se întâmplă de obicei, crima s-a răspândit și a luat diverse forme. A apărut o scrisoare anonimă ce cuprindea numele mai multor persoane. Pe cei care negau că sunt creștini sau că au fost și care, urmând formula pe care le-o dictam, au făcut închinăciuni zeilor și au oferit jertfe de tămâie și de vin statuii tale, pe care am pus să o aducă în acest scop odată cu statuile zeilor, pe cei care, în sfârșit, l-au blestemat pe Hristos, ceea ce se zice că nu fac niciodată creștinii adevărați, am socotit că trebuie să-i achit. Alții, pârâți de vreun denunțator, au zis mai întâi că au fost creștini, dar îndată au retractat cele spuse, dând asigurări că ei fuseseră, este adevărat, dar că încetaseră să mai fie, unii de trei ani, alții de mai mulți ani și unii de mai bine de douăzeci de ani. Toți aceștia au venerat statuia ta și pe ale zeilor; toți aceștia l-au blestemat pe Hristos. Pe de altă parte, ei afirmă că întreaga lor viață sau rătăcire n-a constat niciodată decât în aceasta: se adunau la dată fixă înainte de revărsatul zorilor și intonau pe rând un imn de preamărire a lui Hristos, ca unui zeu: se legau prin jurământ nu la vreo crimă, ci să nu comită nici furt, nici tâlhărie, nici adulter, să nu-și încalce deloc cuvântul, să nu retracteze o dispoziție făcută justiției; după ce îndeplineau aceste ritualuri, aveau obiceiul să se despartă, apoi să se adune din nou pentru a lua masa, care se compunea de altfel din mâncăruri cu totul obișnuite și, în consecință, curate; de altfel ei renunțaseră la toate practicile menționate după edictul meu prin care, urmând ordinelor tale, interzisesem întrunirile. De aceea am crezut necesar, pentru descoperirea adevărului, să pun la cazne două sclave, cărora li se zicea slujitoare ale acestui cult. Dar n-am descoperit decât o superstiție caraghioasă, dusă la extrem; de aceea am suspendat

ancheta pentru a recurge la sfatul tău. Chestiunea mi s-a părut într-adevăr că merită deliberarea ta, mai ales datorită numărului mare de învinuiți. Căci o mulțime de persoane de toate vârstele, de toate stările, atât bărbați cât și femei, sunt și vor fi mereu implicate în această învinuire. Molima acestei superstiții și-a extins ravagiile nu numai în orașe, ci și în sate și târguri; cred totuși că este posibil să fie oprită și vindecată. Ceea ce este sigur este faptul că templele, care erau aproape goale, sunt din nou frecventate și că jertfele anuale, mult timp neglijate, reîncep; se vinde pretutindenea hrană pentru animalele ce trebuiesc jertfite, care altădată își găseau puțini cumpărători. Din aceasta se vede clar cât de mulți oameni s-ar îndrepta, dacă li s-ar da posibilitatea să se căiască "(Plinius, 2003, 79-83).

La această scrisoare, împăratul va răspunde, susținând că

„nu este posibil să se stabilească pentru toate cazurile o normă de procedură uniformă și de neclintit. Să nu fie căutați, dar dacă sunt denunțați și acuzați, să fie pedepsiți; totuși, dacă vreunul nu recunoaște că este creștin și o dovedește în mod vădit, vreau să spun rugându-se zeilor noștri, chiar dacă în trecut a trezit unele bănuieli, să fie iertat pentru pocăința sa. În ceea ce privește listele cu denunțuri anonime, ele nu trebuie să dea curs la nicio urmărire. Acesta ar fi un exemplu deplorabil și potrivit preceptelor epocii noastre" (Plinius, 2003, 83)

Reținem atenția cu o epistolă extrem de interesantă întrucât autorul ei, chiar necunoscut, răspunde la întrebările ce privesc religia și modul în care creștinii își înțelegeau să-și desfășoare activitatea pe plan socio-politic. De asemenea, se arată demnitarului că religia creștină este singura capabilă să ofere omului mântuirea (Dușe, 2019, 20).

Creștinii sunt asemenea celorlalți, în sensul că

„nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul în care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe o învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. **Se** supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile.

lubesce pe toți, dar de toți sunt prizoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți; sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărăți, dar binecuvintează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor” (Epistola către Diognet, V, 1-17, P.G., 2, col.1173 B-1176 A, [P. S. B. 1, p. 339-340].

Modalități factice de constituire a patrimoniului bisericesc

Dacă în Biserica primară creștinii au folosit bunurile materiale în comun, aceasta s-a dovedit eficace deoarece acest tip de relații de proprietate a contribuit la întărirea unității spirituale a credincioșilor și, în multe cazuri, precum în mănăstiri, s-a dovedit mai eficient economic. Se cuvine să mai adăugăm că punerea în comun a bunurilor materiale în Biserică a avut un caracter exclusiv voluntar și a fost generată de o opțiune spirituală proprie fiecărui ins care adera la comunitatea creștină.

Fondurile bisericești sunt destinate pentru întreținerea clerului, susținerea cultului și ajutorarea săracilor. Mai târziu se va face o cotă-parte și pentru episcop, cu motivația de a se folosi veniturile în scopul ajutorării celor săraci. De buna chivernisire a averii Bisericii se ocupa un econom, sub atenta supraveghere a conducătorului eparhiei și cu consimțământul clerului bisericii respective.

Biserica a fost de-a lungul timpului a fost titular al dreptului de proprietate. Proprietatea acesteia trebuia cel puțin întreținută, deci avea nevoie de finanțare. Apărută pe scena istoriei, Biserica, la început, își asigura finanțarea din resursele materiale pe care, de bunăvoie, creștinii le ofereau sub forma ofrandelor. Biserica este considerată o societate religioasă și a fost necesar să-și identifice singură resursele financiare. Astfel, bazată pe doctrina Bibliei și a Sfinților Părinți care au emis canoanele cu putere de lege în Biserică s-au stabilit limitele dreptului de a avea proprietăți (Cricovean, 2018, 2022).

Potrivit învățăturii Bisericii, dreptul de proprietate trebuie privit ca un drept fundamental necesar pentru ca un om să-și păstreze identitatea,

ținându-se cont de Izvorul tuturor bunătăților. Dreptul de a poseda, de a fi proprietar, implică posibilitatea persoanei fizice/persoanei juridice de a trăi, a exista în demnitate.

Biserica a reușit să posede proprietăți și să dispună de resurse financiare și înainte de promulgarea Edictului de la Milan de către împăratul Constantin cel Mare. Aceasta mai ales că, înainte de a avea libertatea religioasă în Imperiu, Biserica poseda cimitire și edificii sacre. De asemenea, dispunea de un patrimoniu funciar productiv. Edificiile de cult, la început, putem spune că erau mai modeste, dar începând cu sec. al III-lea se construiesc foarte multe biserici (Hertling, 2003, p. 79). În vechime la conducerea unei eparhii, bunăoară, era mai de preferat un om bogat pentru că Biserica locală era finanțată din averea personală a conducătorului spiritual (Bernardi, 2002, p. 53). Menționăm faptul că succesiunile respective la conducerea Bisericii nu supărau pe nimeni. Oamenii moderni, probabil, s-ar fi scandalizat. Dar aici, se preferau conducători spirituali înstăriți. Aceștia erau capabil să ofere, în caz de nevoie, protecție socială.

Se presupune că înainte de Edictul de la Milan, bunurile patrimoniale erau aparținătoare persoanei fizice, cetățeanului roman, iar nu persoanei juridice, în cazul de față Biserica. Din alt punct de vedere, însă, nu este exclusă existența patrimoniului colectiv. Numai așa se pot explica vastele proprietăți pe care Biserica le deținea în secolul al IV-lea, referindu-ne la xenodofilii, azile pentru săraci, spitale, azile pentru bătrâni sau leagăne de copii (Stan, 1957, p. 267). Toate acestea erau martorele unei magistrale opere caritative aflate sub protecția Bisericii.

Creștinii reprezintă o comunitate în care fiecare slujește celuilalt, raportându-se la Părintele Ceresc (Tertulian, 1981, p. 89). Pentru a trăi în comunitate, urmașii lui Hristos aveau nevoie de bunuri materiale. Comunitățile creștine „chiar dacă aveau 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 bunăvoie”. Scriitorul bisericesc din secolul al III-lea justifică depunerile de ofrande sau bani în sensul că ele „alcătuiesc un fel de fond al carității publice” (Tertulian, 1981, p. 92).

Prima formă de constituire a patrimoniului bisericesc (Cricovean, 2013, p. 169) o reprezintă **donăția**. Această formă de întrajutorare a fost întrebuințată de creștini încă de pe vremea Sfinților Apostoli: „și nimeni între ei nu era lipsit, fiindcă toți câți aveau țărini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vândute” (Faptele Apostolilor 4, 34). Aducerea bunurilor în comun „în cadrul comunității ierusalimitene nu a fost un fenomen de masă și era practicat numai de către unii, pe deplin liberi de-a-și conserva proprietatea sau de a o vinde” (Preda, 2002, p. 119). Creștinii erau dispuși să doneze în ideea solidarității de credință cu semenii lor aflați în nevoie.

Din bunurile adunate se desprindea apoi acțiunea caritativă a Bisericii. Ajutorarea celor lipsiți avea un caracter personal și spontan. După Pogorârea Duhului Sfânt, eveniment care a marcat debutul istoric pe scena lumii a Bisericii, creștinii au înțeles că trebuie să urmeze pe mai departe porunca Mântuitorului de a se ajuta unii pe alții. De aceea „își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Faptele Apostolilor 2, 45-47). Ba, mai mult, „inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și nici unul nu zicea că este al său, ceva din averea sa, ci toate le erau de obște” (Fapte 4, 32).

Comuniunea primei comunități creștine era deplină: materială și spirituală. Dacă familia lui Anania și Safira „a dosit din preț” (Fapte 5, 2), acesta poate fi socotit un incident care oferă „un tablou real al comunității din Ierusalim alcătuit din lumini și umbre” (Preda, 2002, p. 113). Sau, așa cum profesorul Floca spunea:

„ca și în orice societate, lipsa de omogenitate socială a membrilor Bisericii, mai precis faptul că și ei erau împărțiți în clase și categorii sociale deosebite avându-și fiecare din acestea nu numai o identitate socială, ci și o corespunzătoare identitate civilă și politică, stabilită prin statul juridic al fiecăruia, [...] nu era cu puțință să nu apară divergențe între creștini, oricât s-au străduit ei să-și studieze unitatea, în numele Domnului și să se mențină în aria dragostei” (Floca, 1990, p. 33).

În cazul fraudei lui Anania și Safira, apostolul Petru

„recunoaște dreptul conservării proprietății, dar contestă o generozitate ipocrită care este de fapt o înșelătorie. Critica apostolului Petru se situează în planul ordinii interioare, spirituale, deoarece generozitatea celor doi este exterioară și prefăcută. Dacă dărnicia este un gest care se face prin puterea Duhului, atunci gestul lor de a da este numai o simulare ipocrită și deci periculoasă” (Preda, 2002, 116).

Oricum, creștinismul nu anulează libertatea omului sau, în cazul nostru, dreptul de proprietate nu va fi eludat niciodată. Sfântul Apostol Petru arată lui Anania că dacă vindea țarina, prețul putea rămâne în folosul său și nu la „picioarele apostolilor” (Fapte 5, 2). Într-ajutorarea credincioșilor a pornit de la particular spre general ajungându-se chiar la un adevărat program de caritate socială condus de Sfinții Apostoli: „în zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii, eleniști (iudeii) murmurau împotriva evreilor, pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea la slujirea cea de fiecare zi” (Fapte 6, 1). Un alt caz, când comunitatea în Antiohia era amenințată de foamete „ucenicii au hotărât ca fiecare dintre ei, după putere, să trimită spre ajutorare fraților care locuiau în Iudeea; ceea ce au și făcut trimițând preoților prin mâna lui Barnaba și a lui Saul” (Fapte 11, 29 - 30).

Trăirea în comunitate presupunea ajutorul celor lipsiți prin dăruirea de către cei ce aveau din prisosul bunurilor materiale și astfel cei bogați se aflau cu cei săraci într-o comunitate și comuniune deplină. Conducătorii spirituali ai comunității erau și administratorii proprietăților care se formau prin bunăvoința celor cu dare de mână. Bunurile adunate erau apoi ordonate de către conducătorul spiritual al comunității.

Reprezentanții Bisericii puneau accent nu pe comuniunea exterioară de bunuri, ci pe cea interioară. Concepția creștină nu era bazată pe o îngrădire a dreptului de proprietate pe care credinciosul îl avea asupra unui bun așa că el putea să-și exercite atributele de posesie, folosință și dispoziție asupra acelui bun fără nicio obstrucționare din partea Bisericii.

Dintre mijloacele concrete de finanțare ale comunităților creștine pâna la Edictul de la Milan, amintim: donațiile, agapele (Faptele Apostolilor 7,1-7), pârga, zeciuală și ofrandele aduse la altar.

Agapele constituiau mesele creștine ce urmau imediat după săvârșirea sfintei Liturghii (Faptele Apostolilor 7, 1-7). Prin **pârgă**, Biserica primea primele roduri din produsele pe care creștinii le obțineau de pe urma activităților agricole. **Zeciuiala** se constituia ca o cotă-parte din produsul total al muncii și recoltei proprietarului terenului respectiv. Odată culese roadele de la sol, erau apoi oferite Bisericii (Soare, 1948, p. 59). Trebuie să remarcăm faptul că Biserica nu accepta donațiile pe care unii le obțineau prin mijloace necinstite. Erau preferate doar acele daruri care proveneau din „osteneli drepte”.

Ofrandele aduse la altar erau constituite fie prin echivalent bănesc fie prin bunuri în natură. Menționăm că donațiile sau ofrandele trebuie să corespundă scopurilor bisericești. Acestea pot fi refuzate de conducerea unității de cult doar pentru o justă cauză.

Dintotdeauna, o sursă de finanțare deosebit de importantă o reprezintă contribuțiile credincioșilor materializate în **colectele** care se săvârșesc în cadrul slujbelor divine publice și particulare. Colecta era practică încă de pe vremea Sfinților Apostoli: „dacă noi am semănat la voi cele duhovnicești, este, oarecare lucru dacă vom secera cele pământești ale voastre?” (I Corinteni 9,12).

Colectele pot fi împărțite în regulate sau ocazionale. Colectele se organizau, de obicei, duminica dar se făceau și în preajma posturilor. Fiecare credincios puneă într-o cutie, pe care o păstra în casa sa, ceea ce era destinat milosteniei. Remarcăm faptul că în perioada precapitalistă și cea a capitalismului târziu, bugetele unităților administrative erau desemnate cu termenul de „cutii”. Din cutia milei, sumele puteau fi redistribuite pentru diferite trebuințe (Oprea, Cigu, 2013, p. 2).

În cazuri cu totul excepționale, se organizau alte colecte decât cele obișnuite. Unele colecte veneau din îndemnul slujitorilor Bisericii altele se nășteau spontan din inițiativa credincioșilor. Creștinii duceau o viață similară cu a celorlalți cetățeni ai imperiului. Este greșită opinia potrivit căreia adepții lui Hristos aveau o viață izolată prin catacombele cetății. Creștinii împlineau îndatoririle cetățenești, dar și pe cele spirituale. Ei uzau de locașurile de cult aflate în cetate, pentru cerințele spirituale (Hertling, 2002, p. 71).

Fondurile bisericești sunt destinate pentru întreținerea clerului, susținerea cultului și ajutorarea săracilor. Mai târziu se va face o cotă-parte și pentru episcop, cu motivația de a se folosi veniturile în scopul ajutorării celor săraci. De buna chivernisire a averii Bisericii se ocupa un econom, sub atenta supraveghere a conducătorului eparhiei și cu consimțământul clerului bisericii respective.

Canonul 3 apostolic și canonul 4 apostolic fac referire la prinoasele, darurile, pe care credincioșii le aduc la altar sau pentru cler. Canonul 3 apostolic prohibește aducerea de daruri la altar precum era obiceiul păgânilor dar următorul canon prevede posibilitatea ca produsele aduse de către creștini să fie destinate întreținerii bisericii și clerului. În Biserica primară întreținerea clerului cădea în sarcina comunității pe care o deservea (Floca, 2005, p. 10).

Canonul lasă la aprecierea episcopului dacă este necesar ca cineva din pătura săracă a eparhiei să poată fi ajutat sau nu din fondurile Bisericii. În Biserica primelor veacuri averea Bisericii este considerată averea săracilor. Filantropia Bisericii era îndreptată atât în ceea ce privea pe cei credincioși cât și ocrotirea socială a celor necredincioși (Floca, 2005, p. 31).

Canonul 41 apostolic impune episcopului să-și delimiteze averea proprie de cea a eparhiei pe care o păstorește. Destinația resurselor financiare și a bunurilor bisericești era rezervată întreținerii bisericii, a personalului deservent dar și în scopuri social-umanitare.

Canonul 59 apostolic, de asemenea, statornicește că resursele Bisericii sunt sacre și nu este îngăduit ca cineva să și le apropie în folosul personal. Biserica a avut dintotdeauna o operă de asistență socială bine organizată.

În Biserica primelor veacuri averea Bisericii este considerată averea săracilor. Filantropia Bisericii era îndreptată atât în ceea ce privea pe cei credincioși cât și ocrotirea socială a celor necredincioși (Floca, 2005, p. 31).

Canoanele 72 și 73 apostolice opresc furtul celor sfinte. Bunurile sacre ale Bisericii au scopul de a servi cultului divin public.

În concepția sfinților Părinți și a așezămintelor canonice toate bunurile și resursele financiare ale Bisericii sunt socotite ca aparținând celor nevoiași. De multe ori, din cauza nevoilor resimțite ale comunităților de a asigura cele

necesare săracilor, episcopii vindeau chiar obiectele sacre sau le turnau pentru acoperirea cheltuielilor necesare susținerii cultului și săracilor.

În loc de **concluzii**, spunem că prin Edictul de la Milan din anul 313, pentru Biserică începe o nouă perioadă. Constantin cel Mare și Liciniu, doresc ca fiecare cetățean al Imperiului să aibă puțința de a-și manifesta opțiunea religioasă în acord cu propria cugetare „*și după voința sa*”. Nu se retrăgeau drepturile religioase celorlalte culte păgâne. Se îngăduia, de acum înainte, și creștinilor să se bucure de aceleași **drepturi religioase, politice, economice, fiscale și culturale** pe care le aveau ceilalți locuitori ai Imperiului.

Sursele de finanțare specifice unităților de cult au rămas aproape neschimbate: donațiile și ofrandele credincioșilor au fost în măsură să asigure posibilitatea ca Biserica să înfăptuiască o activitate social-filantropică inegalabilă în comparație cu celelalte instituții cu caracter temporal. Donațiile sau ofrandele oferite de către credincioși nu sunt impuse, ci fiecare oferea potrivit posibilităților sale, având întâietate bucuria jertfei și a dăruirii. Principiile solidarității și al credinței, au fost factorii decisivi în constituirea patrimoniului Bisericii. Episcopul era coordonatorul de drept al averii și nu era tras la răspunder decât înaintea lui Dumnezeu pentru gestionarea averii eparhiei sale. Ulterior, disciplina canonică a impus prezența clericilor, alături de episcop, în gestionarea resurselor financiare, dar nu în primele trei secole creștine.

Anul 313 este punctul de cotitură în istoria Bisericii. Edictul de la Milan va recunoaște, în mod oficial, apariția unei noi religii pe scena istoriei. Creștinismul se naște în timpul decadenței religiei păgâne. De acum înainte, Biserica va deveni și un important partener politic al statului, ceea ce nu a putut fi cu puțință pe tot parcursul perioadei la care am făcut trimitere în cele de mai sus.

Caractéristiques linguistiques des débuts du christianisme roumain

Résumé. L'objectif de cette démarche est de saisir, à travers la dimension linguistique du terme « sacré », les caractéristiques du début du christianisme chez les Roumains. Après une recherche bibliographique qui met en lumière l'histoire du terme « sacré » et sa relation avec le terme latin « sanctus », la signification du terme « saint » est discutée, avec des ancrages étymologiques dans les langues latines et slaves, et une différence dans l'utilisation de ce terme dans le langage cultuel et populaire est notée. Le mot slave original « sventu » a le sens originel de « puissant », devenant dans le contexte chrétien même l'un des noms de Dieu et l'attribut de ceux qui sont sanctifiés par l'Église. La combinaison de termes slaves et latins, avec leurs dimensions conceptuelles, est une particularité historique du christianisme du peuple roumain.

Mots-clés : *Sacré, dimension linguistique, Christianisme roumain, étymologie.*

1. Présentation

De tout temps, les hommes ont fait référence au « sacré », un terme au centre des religions. L'approche linguistique du sacré dans la perspective de la langue roumaine devient essentielle dans la tentative de saisir les aspects de la spiritualité du peuple roumain, définie comme ce « complexe d'idées et de sentiments, en particulier le complexe d'interprétations symboliques, par lequel la société d'une époque légitime sa foi » (Rădulescu-Motru, 1992, p. 85).

¹ Universitatea Transilvania din Braşov, monicadefita@unitbv.ro

En ce qui concerne la spiritualité roumaine, il est important de noter que le peuple roumain n'a jamais quitté son territoire. D. Stăniloae (1992) met en évidence les dimensions de la spiritualité roumaine, qui deviennent une particularité du peuple roumain : l'ancienneté des Thraces (ils n'ont pas quitté l'aire géographique) ; la relation entre l'homme et la nature (une caractéristique de la culture byzantine mettant l'accent sur l'humanité et la nature conçue comme une expression de l'homme), particularisée dans le contexte de la situation géographique entre l'Est et l'Ouest ; la combinaison du caractère latin avec le christianisme orthodoxe et le fait qu'il n'est pas unilatéralement rationaliste (les Latins à l'Ouest, les Grecs), ni unilatéralement mystique (les Slaves). Dans ce contexte, ce qui devient spécifique à la spiritualité des Roumains est son caractère de synthèse par la fusion de la lucidité rationnelle de la latinité avec le sens du mystère, mais ce mystère lumineux (Stăniloae, 1992).

Le peuple roumain est un peuple roman (néolatin), qui s'est formé (comme tous les peuples romans) par la combinaison de trois composantes : la population autochtone, les conquérants romains et les populations migrantes.

En ce qui concerne la formation du peuple roumain, C. Giurescu (1973) mentionne que les facteurs déterminants sont : l'élément ethnique de base (les Géo-daces en tant qu'ethnie indo-européenne des Thraces), les colonisateurs romains (la première assimilation ethnique, les Daco-Roumains) et les éléments migratoires (primaires: les Slaves, secondaires: les Gépides germaniques, les Alans iraniens, les Pecenegs et les Cumans turcs), qui ont été assimilés à leur tour. Ce qui distingue le peuple roumain des autres peuples néolatins (Italiens, Espagnols, Français et Portugais), c'est que la composante migratoire est slave et non germanique.

En Roumanie, on considère que le début du christianisme dans la région des Carpates-Danubie-Pontique coïncide avec la genèse du peuple roumain, et le VIII^e siècle est celui où le peuple roumain est considéré comme ethniquement constitué (Zugravu, 1997). La christianisation du peuple roumain s'est déroulée sur une longue période (les premiers siècles de l'ère chrétienne), aucune date officielle n'est mentionnée (contrairement

aux peuples voisins), et elle s'est déroulée parallèlement au processus d'éthnogenèse des Roumains (Vornicescu, 2000).

La notion de sacré devient un « outil conceptuel » (Despland, 1991) le plus souvent utilisé dans l'étude et la compréhension de la religion. Toute analyse du sacré ne peut se faire sans une réflexion sur le langage (Chermeleu, 2003).

En roumain, le terme « sacré », en tant que substantif neutre, est défini comme suit : « ce qui transcende l'humain, ce qui est au-delà du monde physique, ce qui est au-delà du profane », avec un ancrage étymologique dans le latin « sacer-cra » (Dictionnaire explicatif de la langue roumaine 1975, 1998). Les définitions du terme « sacré » en tant qu'adjectif varient considérablement : « appartenant à la religion, inspirant un sentiment de crainte », synonyme du terme « saint » dont l'étymologie est ancrée dans le latin « sacer-cra » (Dictionnaire explicatif de la langue roumaine, 1975, 1998).

Le terme « saint » est défini en roumain comme une « épithète donnée à la divinité », qui « se rapporte à la religion, à la divinité, au culte divin et possède la grâce divine », étant un « objet de culte ou de vénération », qui « est digne d'être : honoré, glorifié et vénéré », étant « parfait, bon et infailible » avec l'accord étymologique dans la langue slave (ancienne) « sventŭ » (Dictionnaire explicatif de la langue roumaine 1975, 1998).

L. Şăineanu (1999) distingue trois influences linguistiques de la langue religieuse du peuple roumain avec des ancrages étymologiques en latin, slave et grec.

L'objectif de cet article est de saisir les caractéristiques du début du christianisme chez les Roumains, en commençant par la dimension linguistique du terme « sacré ».

2. Précisions méthodologiques

Pour atteindre cet objectif, sur la base d'une recherche bibliographique, j'ai cherché des approches liées à la dimension linguistique du terme sacré en roumain. Je suis partie des ancrages étymologiques (selon le Dictionnaire explicatif de la langue roumaine) en latin et en slave des termes « sacré » et « saint », dans le contexte de l'approche linguistique indo-européenne de

l'expression du sacré. J'ai sélectionné le matériel en conformité avec les principaux objectifs de l'étude: identifier la dimension linguistique du terme « sacré » en roumain en tant que particularité du christianisme dans le peuple roumain.

3. La dimension linguistique du sacré en roumain

Toute approche du sacré dans une perspective linguistique part d'une définition de ce que l'on entend par ce concept, et la langue devient celle qui spécifie la forme de cette signification (Thibau, 1975). J. Ries (2000) souligne l'importance de la recherche dans la perspective linguistique du concept de sacré, en utilisant la méthode de la sémantique historique et comparative. Ainsi,

« le vocabulaire est constitué des signes par lesquels une collectivité humaine symbolise et exprime ses conceptions fondamentales. Une recherche de sémantique historique appliquée au vocabulaire du sacré dans une religion devrait permettre, d'une part, de comprendre la notion de sacré dans cette religion et, d'autre part, de mieux comprendre la pensée et le comportement de l'homo religiosus vivant dans cette religion »(Ries, 2000, p 75).

A. Meillet est le premier auteur à étudier en 1912 la correspondance linguistique entre les termes utilisés pour désigner les divinités indo-européennes. Suite à ses recherches, Meillet (1912) démontre que les termes désignant la divinité (*devah* en sanskrit, *devas* en lituanien, *deiws* en vieux prussien, *deus* en latin, *dia* en irlandais et *devon* en gaélique) ont une racine indo-européenne commune *de/o* qui se traduit par « lumière ». Après des recherches linguistiques (Meillet, 1912; Vendryes, 1918), un vocabulaire religieux indo-européen commun (l'expression du sacré comme croyance identique en des divinités) a été élaboré.

Dans sa recherche d'un type religieux archaïque (la structure, le mécanisme de fonctionnement de la religion), G. Dumézil (1958), analysant également d'un point de vue linguistique l'expression du sacré chez les Indo-Européens, arrive à identifier une organisation idéologique de ces sociétés à travers les fonctions que le sacré occupe (référer, protection et activités

humaines). En analysant la nature du « sacré » dans la langue hittite (les Hittites sont considérés comme la preuve archaïques de la religiosité indo-européenne), on constate que les deux mots identifiés « šuppi » (établit une relation directe avec la divinité) et « parkui » (état de pureté de l'homme pour entrer en relation avec la divinité) décrivent une religion où le sacré n'est pas une puissance impersonnelle (mana), mais trouve son origine dans la divinité perçue comme un être lumineux (Ries, 2000).

Étant donné que, selon le Dictionnaire explicatif de la langue roumaine, les ancrages étymologiques latins et slaves sont mentionnés pour la définition des termes « sacré » et « saint », je poursuis mon effort pour découvrir comment ces sources ont été attribuées à l'origine des mots respectifs.

H. Fugier (1963) nous donne une vision linguistique du sacré dans la religion romaine. Ainsi, après une étude minutieuse des textes de l'Empire romain et de la République, l'auteur démontre que pour les Romains, avant cinq siècles de christianisme, le mot « sacer » désignait les personnes et les objets en relation avec les dieux. Les personnes considérées comme privilégiées dans leur relation avec la divinité étaient « sacerdos » et « imperatorul ». « Sacerdos » était la personne qui accomplissait les pratiques rituelles, par l'intermédiaire du « sacra », établissant ainsi les fondements des prières, mais aussi du sacrifice aux dieux (avec l'aide de la sagesse et de l'abstinence). « Imperatorul » était la personne qui détenait légitimement les auspices, voué au succès tant qu'il était correct dans ses relations avec les dieux. Dans la même analyse, H. Fugier (1963) étudie également les objets sacrés du monde romain, avec une attention particulière pour : la coupe, l'encens, les flammes d'autel, les objets sacrificiels et les vêtements. La première catégorie d'objets sacrés des Romains était celle qui servait à remplir les obligations envers les dieux (le terme « sacer » ayant le sens de séparation), et la seconde catégorie d'objets sacrés était en relation directe avec la divinité (le terme « sacer » désignant la nature divine). Dans toutes ces situations, le sens du terme « sacer » est lié à la mise en relation de personnes ou d'objets avec les dieux (sacralité) par une séparation, une distinction d'avec eux, mais il est également utilisé lorsque certains objets sont considérés comme ayant une énergie magique et surnaturelle, capable

de dominer les forces de la nature et même de guérir des maladies. Selon H. Fugier (1963), le caractère sacré est également attribué aux éléments de la nature, aux montagnes, à l'eau, aux arbres, et le mot « numen » est lié à « sacer », les Romains associaient certains arbres (figuier, corne, myrte) au thème de la vie.

G. Dumézil (1969) mentionne l'existence d'un document que nous ne pouvons manquer de considérer. L'auteur mentionne qu'une inscription romaine a été découverte en 1899 près de Comitium, sur le Lapis Niger, à 20 mètres de l'Arc de Septime Sévère. Selon G. Dumézil (1969), le texte de l'inscription sur la pierre du lieu appelé « tombeau de Romulus » commence par une malédiction qui protégerait ce lieu, mais il faut noter l'utilisation du terme « sakros », qui peut être considéré comme le fondement de toute la terminologie relative à la nature du sacré (le plus ancien témoignage de l'expression sacré en latin).

H. Fugier (1963), partant du terme « sakros », considère qu'il serait apparenté à « sakan » (terme germanique), « saklai » (terme hittite) et « hagios » (terme grec), identifiant également l'existence de la racine « sac » en étrusque, et suite à des analyses lexico-sémantiques, l'auteur conclut que ce mot « sakros » conduit au mot « sancire », dont le sens serait « valider, conférer un caractère réel ». Grâce à la racine « sak », qui est à la base des mots indo-européens relatifs au sacré, et à la sémantique du verbe « sancire », le sens du terme « sacré » (réalité fondamentale de l'existence) est identifié et, par dérivation, nous arrivons en latin au mot « sanctus », qui signifie une certitude découlant d'un éventuel acte religieux fondateur (Fugier, 1963).

Dans le vocabulaire romain, les termes « sancire », « sacer » et « sanctus » acquièrent une importance significative, où « sanctus » devient le mot essentiel et « sacer » n'est plus utilisé en relation avec la magie, mais se réfère à la réalité. Selon J. Ries (2000), c'est sur ces notions de « sacer » et de « sanctus » que se fonde le terme « religio », qui représente ce lien de l'homme qui veut vivre en harmonie avec la volonté des dieux, mais aussi le respect, la vénération et le suivi de traditions précises.

É. Benveniste (1969), part d'une analyse du vocabulaire dans les principales langues indo-européennes, constatant l'absence d'un terme

spécifique en indo-européen commun, mais découvrant plusieurs sens du sacré en iranien, en latin et en grec. Le linguiste français analyse également le sens des mots « sacer » et « sanctus », concluant que la distinction entre sacré et profane est mieux définie en latin, mais aussi l'ambiguïté du mot sacré (consacré aux dieux, mais en même temps impur). Allant plus loin dans l'analyse sémantique du concept de sacré, Beneviste (1969) souligne la différence entre « sacer » comme « l'état naturel d'un objet » et « sanctus » comme « le résultat d'une opération ». Cependant, on constate que cette différenciation disparaît lorsque le « sanctus » devient le détenteur du pouvoir divin, agissant comme un intermédiaire entre l'homme et la divinité (Beneviste, 1969). Ainsi, selon Chermeleu (2003), la distinction entre les termes « sacer » et « sanctus » permet de distinguer le sacré implicite (« sacer » en tant que qualité absolue) et le sacré explicite (« sanctus » en tant que qualité relative).

La notion de sacré dans la religion chrétienne se réfère au texte biblique. Ainsi, après une étude détaillée du vocabulaire de la Bible grecque et de la terminologie du « sacré » et de la « sainteté » dans le Nouveau Testament, P. Grelot (1985) met l'accent sur les aspects suivants: le sacrement chrétien diffère du sacrement des religions non chrétiennes en ce qu'il est fondé sur Jésus-Christ (le Fils de Dieu par lequel les hommes sont pardonnés et sanctifiés) en tant que médiateur de la proximité des hommes avec Dieu (sainteté); la résurrection représente la nouvelle alliance de l'Esprit Saint (la communion avec Dieu est basée sur la participation à sa sainteté à travers les rites chrétiens); le sacré devient l'essence de Dieu (Père, Fils et Esprit) et l'Église devient le peuple saint uni à Dieu par le Christ, par l'Esprit.

La religion chrétienne a également entraîné des changements importants dans le vocabulaire roumain. Selon A. Chermeleu (2003), les premières traductions de textes bibliques en roumain ont été les Psaumes hébreux. En 1688, la Bible a été publiée à Bucarest, consacrant l'unité de langue du peuple roumain, qui a joué un rôle décisif dans le développement de sa spiritualité, et 250 ans plus tard, en 1938, la Bible hébraïque a également été imprimée.

L'expression du sacré chrétien dans la langue roumaine est centrée sur le terme « saint », qui est le signifiant du champ lexico-sémantique du concept

de sacré en roumain avec les unités sémantiques suivantes, qui permettent de définir le sens « appartenant à la religion » et « possédant la grâce divine », qui vient du terme slave « sventŭ » (le sens original de « puissant »), qui par l'influence chrétienne a changé son sens, devenant même un des noms de Dieu (Chermeleu, 2003). Dans le langage populaire, selon Chermeleu (2003), le terme « saint » est utilisé avec le sens latin du terme « sanctus », de sorte que l'on assiste à une fusion entre l'attitude magique et l'attitude religieuse. Dans le culte chrétien, le terme « saint » a le sens de « grâce divine » que possèdent les objets et les actions qui lui sont destinés. L'arrière-plan linguistique de la Bible montre la polysémie du terme « saint ».

Selon C. Jinga (2001), le terme « saint » a les synonymes contextuels suivants avec différentes significations connotatives: « sans égal, de plusieurs sortes, surnaturel, aigu, pénétrant, sans péché, non corrompu, sage, aimant tout le bien, bienfaiteur, aimant les hommes, tout-puissant, tout-sage, et prévalant à travers tous les esprits sages et purs » (Jinga, 2001, p. 22-23).

Les traductions roumaines de la Bible ont généralement respecté le champ sémantique de la « sainteté » en hébreu et en grec, comprise comme un attribut absolu de Dieu, souvent synonyme de la « gloire » qui doit lui être offerte, et la « bénédiction » est synonyme de l'acte de sanctification fondé sur la « grâce divine » (Chermeleu, 2003). Alors que dans l'Ancien Testament, la sainteté n'était transmise qu'aux élus, dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ devient la sainteté absolue de Dieu incarnée, qui sera répandue sur les hommes par l'intermédiaire de l'Esprit Saint. Selon Chermeleu (2003), avec le temps, le christianisme efface la frontière entre le sacré et le profane, l'homme qui mène une vie pieuse conformément aux exigences chrétiennes parvient à être considéré comme « saint ».

D. Stăniloae (1992), un important théoricien du christianisme roumain, analyse également les conséquences de la combinaison de termes latins et slaves sur la particularité du christianisme du peuple roumain. L'auteur considère que c'est cette synthèse entre latinité et orthodoxie qui donne une spécificité particulière à la définition du concept de sacré, car l'orthodoxie a su capter dans les mots religieux roumains (latins ou slaves) son « envoûtement mystique ».

L. Șăineanu (1999), ayant le même souci d'analyser le concept de sacré dans la langue roumaine, met en évidence un nouvel aspect, à savoir le fait que plusieurs termes de la langue commune ont été remodelés avec une forte charge morale et son assomption, un phénomène identifié comme ces « nuances slaves » qui ont réussi « à embellir les mots roumains d'origine latine avec des significations propres aux mots slaves » (Șăineanu, 1999, p.120).

4. Conclusion

L'approche du concept de sacré d'un point de vue linguistique (les champs lexico-sémantiques) nous montre l'interconnexion qui existe entre eux, ce qui peut nous amener à comprendre comment le langage reflète la dimension spirituelle de l'existence humaine.

En ce qui concerne les particularités de la religion orthodoxe dans le peuple roumain, nous assistons à la fusion des termes latins et slaves. Il existe également une différence dans l'utilisation du terme « sacré » dans le langage populaire et cultuel. Dans la langue roumaine, la relation entre le sacré et le profane fait partie de la dialectique synthétique, selon laquelle nous assistons à une ouverture spirituelle.

Sfântul Lucian din Antiohia (250-312). Precursor al arianismului sau al niceismului?

Abstract. *St. Lucian of Antioch (250-312). Precursor of Arianism or Niceanism?*

Saint Lucian of Antioch, priest and martyr in the year 312, aroused and still arouses a lot of curiosity among researchers. Some consider him as the source for Arius' theology, others see him as a promoter of Nicene orthodoxy. In this communication, starting from the sources within our reach, we will try to outline some elements of teaching laid down in writing in his works and which are interpreted by some in the Arian sense, and by others in the Nicene sense. His most important disciples, Arius, Eusebius of Nicomedia, Asterius do everything to attract him to the side of Arianism, while John Chrysostom and Hieronymus testify that his teaching is more in line with Nicene orthodoxy.

Keywords: *Arianism, colucianist, orthodoxy, heterodoxy, niceism, Arianism, council.*

Introducere

Sfântul Lucian din Antiohia rămâne până în zilele noastre poate unul dintre cei mai mari cunoscători ai Sfintelor Scripturi și unul dintre cei mai însemnați editori ai textelor sfinte. Totuși despre el nu se știe mai nimic, iar

¹ Pr. Lucian Dîncă este călugăr augustinian asumpționist, specializat la Universitatea Laval în studii patristice cu o teză despre teologia trinitară la sfântul Atanasie cel Mare, în prezent este profesor la Facultatea de teologie romano-catolică a Universității din București și directorul Școlii doctorale a acestei Facultăți. Domeniile de cercetare sunt: teologia patristică, istoria dogmelor și hermeneutica biblică la Sfinții Părinți, publicând mai multe lucrări, printre care amintim: *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*; *Sfântul Atanasie cel Mare, Arhiepiscop de Alexandria, văzut de istoricii bisericești*; *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet; Tatăl nostru. Comentarii patristice*; *Sfântul Atanaziu de Alexandria. Scrisorile pascale; Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să fie îndumnezeit.*

ceea ce știm este amestecat cu povestiri legendare. Istorici eclesiastici, sinaxare, notițe din lexicografe, martirologii ne oferă totuși câteva informații prețioase cu ajutorul cărora putem schița viața, formarea, opera și însemnătatea celui care a rămas în istoria creștinismului primelor veacuri drept fondatorul Școlii catehetice antiohiene², unde se practica o lectură biblică accentuând sensul literal, în reacție la Școala teologică alexandrină, unde se practica lectura biblică alegorică. Până în zilele noastre, sfântul Lucian este unul din personajele care stârnesc cea mai vie curiozitate atât pentru istoricii eclesiastici, cât și pentru teologi și istoricii dogmelor, fără a-i satisface însă nici pe unii nici pe alții. Născut la Samosata, însă devenit preot la Antiohia, știm că a primit palma martiriului în anul 312, în timpul ultimei mari persecuții împotriva creștinilor, sub Maximianus³. Din cauza unui discurs al episcopului Alexandru al Alexandriei, în care amintea și de Lucian, s-a crezut multă vreme că ar fi fost școlit în doctrina lui Paul de Samosata⁴, fapt ce l-a făcut să stea în afara comuniunii eclesiastice din

² Pentru mai multe informații referitor la Școala din Antiohia vezi: L. Dincă, *Alexandria și Antiohia: două școli teologice în creștinismul antic*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2023, p. 279-430.

³ Creștinismul primelor trei secole a cunoscut șapte persecuții mai însemnate: prima este cea declanșată de împăratul Nero, la Roma, între anii 64-68, când, în dorința lui de a crea o Romă după propriile idei incendiază orașul și găsește țapi ispășitori în religia nou sosită la Roma, creștinismul; G.W. Bowersock, *Rome et le martyre*, Flammarion, 2002; a doua este cea a lui Domițian, între anii 93-95; a treia este decretată de împăratul Traian între anii 111-113, când interzice, prin decret imperial, religia creștină, considerând-o drept *religio illicita*; E. Decret, „Une persécution oubliée: la persécution d’Antioche sous Trajan”, în *TOPOI. Orient-Occident*, 2004, pp. 417-425; a patra este cea a lui Marc Aureliu, între anii 176-178; a cincea este stârnită de Septimiu Sever, între anii 198-203; a șasea este cea a lui Decius, între anii 250-255 și Valerian, între anii 257-258; a șaptea este cea mai violentă și de lungă durată stârnită de împărații Dioclețian și Maximianus prin publicarea mai multor decrete imperiale anticreștine, între anii 303-312; sfântul Lucian cade victimă acestei persecuții spre finalul ei; W.H.C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965 și P. Middleton (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, Hoboken, NJ, Wiley Blackwell, 2020.

⁴ Paul, născut la Samosata, devine episcop de Antiohia între anii 260-272. Nu cunoaștem mai nimic despre viața acestui teolog, care pare să fi marcat învățătura creștină antiohiană la jumătatea secolului al III-lea; i se reproșează faptul că ar fi fost în același timp episcop creștin și procurator roman, dar și funcționar al reginei Zenobia din Palmyra; de asemenea, viața sa morală se pare că nu era întotdeauna în conformitate cu valorile evanghelice sau cu statutul său de ierarh al unei importante Biserici; din punct de vedere teologic i se reproșează faptul că nu ar fi recunoscut dumnezeirea lui Isus Christos, susținând doar că

Antiohia sub trei episcopi succesivi. Plecând de la această aluzie la Lucian și la ipotetica sa formare teologică, cercetătorii au reconstituit învățătura lui Lucian, mai ales, prin prisma discipolilor săi, așa-numiții „colucianiști”⁵. Aceștia vor marca, cu amprenta lor, teologia antiohiană. Mulți dintre ei sunt numiți în funcții de episcop, ocupând unele din scaunele cele mai importante din Orientul creștin în secolele III și IV: Nicomedia, Anazarbeus, Efes, Niceea, Calcedon, Tyr, Cezareea Palestinei și chiar Constantinopol. Arie face parte din a doua generație de colucianiști, iar atunci când va fi condamnat la conciliul din Niceea, în anul 325, va revendica autoritatea episcopilor formați la școala lui Lucian.

1. Viața, formarea și martiriul sfântului Lucian: între adevăr și legendă

Pentru unii autori, în particular Alexandru al Alexandriei⁶, Lucian este un eretic școlit în erezia lui Paul de Samosata, însă pentru alții, în particular Eusebiu al Cezareii⁷, este un adevărat discipol al lui Christos pe care îl urmează până în martiriu, dându-și viața pentru numele lui și suportând cu mult curaj persecuțiile sângeroase de la sfârșit de secol III și început de secol

datorită vieții lui morale impecabile a fost adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu; din acest motiv este considerat eretic și destituit din funcțiile ecleziastice de un sinod întrunit în Antiohia, în anul 268/269; chiar dacă este condamnat, Paul rămâne în funcție până ce împăratul Aurelian dă curs îndemnului creștinilor orthodoxi de a-l înlătura din funcție și de a-l alunga din Antiohia; nu știm data morții lui; H. (de) Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle*, Fribourg, St-Paul, 1952; F. Millar, „Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria”, *The Journal of Roman Studies*, nr. 61, 1971, pp. 1-17.

⁵ Vezi. G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1936, 378 pagini.

⁶ Predecesorul sfântului Atanasie cel Mare pe scaunul Alexandriei, Alexandru, episcop între anii 313-328, este primul care a remarcat îndepărtarea lui Arie de învățătura orthodoxă a Bisericii și l-a condamnat, în urma unui sinod local ținut la Alexandria în anul 320, înlăturându-l din funcțiile ecleziastice.

⁷ Episcop al Cezareii Palestinei, între anii 313-340, Eusebiu, primul istoric ecleziastic, are doar cuvinte de laudă la adresa sfântului Lucian, văzând în el unul dintre cei mai mari savanți ai creștinismului primelor trei veacuri. Fiind de tendință filo-ariană, Eusebiu încearcă să împăciuiască cele două tabere teologice post-niceene: arienii rigizi, urmașii lui Arie, și niceenii intransigenți, Atanasie cel Mare, Marcel de Ancira și Asclepios de Gaza.

IV. Dar cine este sfântul Lucian în realitate: eretic și precursor al arianismului, fiind el însuși format la școala renumitului eretic Paul din Samosata și avându-l pe Arie ca discipol în materie de teologie, sau orthodox și precursor al niceismului, susținând în catedrala din Antiohia și înaintea călăilor credința sa în dumnezeirea Fiului deoființă cu Tatăl?

Primul care ne vorbește despre Lucian din Samosata, zicându-ne că se face cunoscut îndeosebi în Antiohia, de unde și apelativul cu care este cunoscut, „Lucian din Antiohia”, este Eusebiu de Cezareea. În monumentală sa lucrare *Istoria ecleziastică* îl pomenește de două ori:

Printre martirii din Antiohia se numără și Lucian, minunat prin toată viața sa și preot al acestei Biserici; a propovăduit învățătura despre Împărăția cerească a lui Christos în prezența împăratului, la Nicomedia, mai întâi într-o *Apologie*, iar apoi prin lucrările sale (VIII,13,2).

Lucian, om minunat în toate, laudat atât pentru viața sa ascetică, cât și pentru știința sa teologică, preot al Bisericii din Antiohia, a fost condus în orașul Nicomedia, unde se afla pe atunci reședința imperială, și, după ce a expus înaintea împăratului *Apologia* învățăturii pentru care era acuzat, a fost aruncat în închisoare și condamnat la moarte (IX,6,3).

Putem remarca două aspecte din aceste mărturii ale istoricului: 1) prudența cu care vorbește despre Lucian: nu ne spune nimic despre viața lui, învățătura lui, nu ne spune nici măcar faptul că ar fi fondat renumita Școală catehetică din Antiohia, și 2) cu siguranță istoricul știa mai multe despre Lucian, însă nu le spune, poate din cauza acuzațiilor de erezie la care a fost supus preotul antiohian: Eusebiu, despre care știm că este un filoarian, chiar și după hotărârile dogmatice de la Niceea, îmbrățișa învățătura lui și a discipolilor săi. O altă mărturie importantă despre sfântul Lucian o avem de la sfântul Ieronim din Stridon în lucrarea *Despre bărbații iluștri*:

Lucian, priceput vorbitor și preot al Bisericii Antiohiene, a depus atâta strădanie întru cercetarea Scripturilor, încât unele copii ale acestora sunt numite până astăzi ale lui Lucian. Circulă cărțuliile lui *Despre credință* și scurte *Epistole* adresate unora sau altora. A pățit la Nicomedia, din pricina mărturisirii lui Christos, în timpul prigoanei lui Maximinus și a fost înmormântat în Heleniopolisul Bitiniei (cap. LXXVII).

La o primă lectură a acestor mărturii nu putem decât să ne mirăm de extrema lor prudență. Nici Eusebiu, nici Ieronim, care se dovedește a fi un

înflăcărat și violent apărător al dogmelor niceene împotriva arianismului, nu oferă detalii despre viața și formarea lui Lucian, preferând să sublinieze sfârșitul său martiric, drept mărturie a credinței lui în Christos. În schimb Arie, la începutul condamnărilor repetate din partea Bisericii Alexandrine, scriind episcopului de Nicomedia, Eusebiu, după ce expune nedumerirea sa cu privire la condamnarea a cărei „victimă” se consideră, încheie zicând: „Să fii sănătos, în Domnul, amintindu-ți de mine în persecuția împotriva mea; așa îți doresc, colucianist în adevăr, Eusebiu”⁸. Mențiunea de „colucianist în adevăr” este importantă aici deoarece se vede limpede că arienii din prima generație se recomandă moștenitori ai învățăturii fondatorului Școlii Antiohiene, Lucian. Toți teologii care vor nega, sub o formă sau alta, natura divină a Mântuitorului, se vor referi la Lucian, a cărei faimă de preot și martir devenea tot mai impresionantă, în argumentarea lor.

Viața lui Lucian, operă de inspirație ariană, scrisă după anul 330 într-un context în care toate căpeteniile arienilor se bucurau de biografii ce le scriau viețile⁹, ne oferă elemente biografice noi despre Antiohian. Aici Lucian apare ca un mare învățat în cele sfinte și propovăduitor al unei învățături noi cu privire la persoana Cuvântului lui Dumnezeu făcut trup. Tot în acest context scrie și Philostorgius *Istoria ecleziastică* filo-ariană: marile figuri ale arianismului sunt prezentate aici în cea mai desăvârșită aureolă de sfințenie: Aetius, Eunomius, Theognis de Niceea, Secundum de Ptolemais, Teofil Indianul, Asterius, etc. Referitor la Lucian, istoricul spune că Eusebiu de Nicomedia, numit „cel Mare”, era discipol al mucenicului (I,8); în lista discipolilor lui Lucian îi mai enumeră și pe alți doi arieni: Leontie și Antonie (II,3); în fine, mai spune că episcopii niceeni l-au întâlnit pe împăratul Valentinian și, având încuviințarea lui, au convocat un sinod la Lampsacus, un oraș din Helespont, unde au întocmit un rezumat al dogmelor credinței creștine și au analizat dreapta credință a mucenicului Lucian și au

⁸ Arie, *Scrisoare către Eusebiu de Nicomedia*, în Teodoret de Cyr, *Istoria ecleziastică* I,5,4; vezi: E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la „foi” de Nicée*, Paris, Letouzey & Ané, 1972, p. 43-45.

⁹ Avem, de pildă, arieni care scriu biografii ale învățătorilor lor: Acacius de Cezareea, biografia lui Eusebiu, predecesorul său pe scaunul episcopal; Gheorghe de Laodiceea, biografia lui Eusebiu de Emesa; Crispinos din Herculeea, biografia lui Parthenius de Lampsacus; un autor anonim arian, biografia lui Teofil Indianul, etc.

condamnat orice învățătură neconformă cu hotărârile dogmatice de la Niceea (VIII,8)¹⁰.

Sfântul Simeon Metafrastul¹¹, în sec. X, ne dă cele mai multe amănunte despre originile, formarea, renumele și martiriul sfântului Lucian din Antiohia în celebra sa lucrare: *Viața și pătimirea Sfântului Lucian din Antiohia, preot și martir*¹². Câteva aspecte ce reies din această mărturie: Lucian era din Samosata, în Siria, născut într-o familie înstărită; părinții lui fiind creștini s-au îngrijit să-i dea o formare evlavioasă încă din copilărie; rămâne orfan de ambii părinți la vârsta de 12 ani, iar el vinde moștenirea primită și se retrage în locuri pustiite; astfel îl întâlnește pe un anume Macarie de la care primește o formare biblică temeinică; își însușește foarte repede o formare teologică excelentă și devine preot al Bisericii din Antiohia, unde fondează și o Școală catehetică în scopul formării catecumenilor în tainele sfinte, în vederea botezului: „Se ocupa cu sânguință de formarea catehetică și biblică; datorită științei lui respingea cu ușurință, mulți păgâni și evrei; devine, pentru mulți, învățătorul credinței în Christos”. Confruntând toate manuscrisele Bibliei la care avea acces la acea vreme, Lucian își dă seama că multe sunt falsificate, fie prin adăugiri, fie prin înlăturări, și începe o muncă ostenitoare de revizuire a Sfintelor Scripturi, având acces la limbile biblice: ebraica și greaca și a dat dovadă de grija pentru a transmite un text neștirbit și integru al textelor sfinte; această mărturie a sfântului Simeon este confirmată și de sfântul Ieronim, care spune: „Lucian, priceput vorbitor și preot al Bisericii

¹⁰ Filostorgiu, *Istoria bisericească*, ediție bilingvă, traducere de D. Garofeanu, studiu introductiv, tabel cronologic și note explicative de D. Mîrșanu, Iași, Polirom, 2012, p. 71.77.251.

¹¹ Simeon Metafrastul, cunoscut și sub numele de Simeon Magistrul, a trăit la Constantinopol în sec. al X-lea; este un om de stat, istoric și monah bizantin; de departe, cea mai importantă lucrare a sa este o antologie de *Vieți ale sfinților*. Nu se cunosc amănunte despre sfârșitul vieții sale. Se pare că ar fi căzut în dizgrație după urcarea pe tron a lui Vasile al II-lea *Bulgaroctonul* (976) și s-a retras într-o mănăstire, unde a murit la 28 noiembrie 987. Probabil că în această ultimă perioadă a vieții sale s-a dedicat scrierilor religioase; vezi: *Parafraza în 150 de capete a sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 5, traducere de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2001, pp. 270-336.

¹² Metafrastul culege informațiile sale din *Istoria ecleziastică* a lui Filostorgiu și din alte scrieri, precum și dintr-o lucrare anonimă, *Viața lui Constantin*: Filostorgiu, *Istoria bisericească*, op. cit., p. 366-377.

Antiohiene, a depus atâta strădanie într-o cercetare a Scripturilor, încât unele copii ale acestora sunt numite până astăzi „ale lui Lucian”¹³. Cunoștințele lui lingvistice, filologice și gramaticale, l-au condus să se înscrie împotriva alegorizării exagerate a textelor biblice, metodă practică la Alexandria: în opinia lui, textul biblic trebuie luat ca atare, vorbește de la sine, fără a face apel la alegorie; consecința acestei metode însă este un accent pus pe umanitatea Cuvântului întrupat cu dificultatea de a sublinia îndeajuns divinitatea lui; de aici se nasc neînțelegerile și acuzele ce vor veni la adresa lui.

Una din acuzele ce i se aduce este aceea a fi împărtășit credința lui Sabelius¹⁴. Dionisie de Alexandria, între anii 259-261, se confruntă în Biserica lui cu învățătura trinitară propusă de Sabelius: Dumnezeu este unul și ni se revelează sub trei moduri; o asemenea teorie neagă existența reală a persoanelor divine; episcopul de Alexandria reacționează și susține existența reală a persoanelor divine, făcând apel la o metaforă evanghelică nefericită, viticultorul și vița de vie¹⁵, pentru a descrie esența Tatălui și a Fiului; metafora stârnește controverse în rândurile orthodoxilor. Lucian pare să se înscrie în logica lui Sabelius și o promovează la Antiohia: „Pentru că a urmat o asemenea învățătură, Lucian a fost excomunicat sub trei episcopate succesive”¹⁶. Episcopul Tyrannus de Antiohia îl readuce pe Lucian în comuniunea Bisericii și va dovedi orthodoxia credinței lui. Între anii 303 și 312, Lucian își desfășoară activitatea sacerdotală în Biserica din Antiohia, sub călăuză episcopului, înaintea căruia face și votul smereniei de a nu accepta nicio funcție ecleziastică în afara preoției. Mai târziu, arienii vor încerca să-l recupereze pe Lucian de partea lor, punând în gura lui afirmații dubioase, pe care sfântul martir nu le-a susținut niciodată.

Sfântul Lucian duce o viață în înfrânare, post și rugăciune neîncetată; își făcuse din meditarea Scripturilor un stil de viață, astfel încât cu greu îi

¹³ Sfântul Ieronim, *Despre bărbații iluștri*, capitolul LXXVII, introducere, traducere și note de D. Negrescu, Paideia, București, 1997, p. 60-61.

¹⁴ Sabelius, originar din Libia, se instalează la Roma în sec. III, unde propovăduiește o învățătură trinitară modalistă conform căreia Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât două moduri sau aspecte al lui Dumnezeu (Tatăl), nicidecum persoane distincte; Hipolit Romanul, Calixt de Roma și Dionisie de Roma l-au combătut pe rând și, în cele din urmă, învățătura lui este condamnată oficial de Biserică la sinodul din Antiohia ținut în anul 268.

¹⁵ *Eu sunt vița cea adevărată, iar Tatăl meu este viticultorul* (In 15,1).

¹⁶ Alexandru de Alexandria, *Scrisoare către Alexandru de Bizanț*, nr. 9.

venea să meargă la somn pentru a nu întrerupe cugetarea asupra lor; în acest fel își atinge desăvârșirea în toate virtuțile creștine, devenind foarte repede cel mai cunoscut duhovnic al vremii, mulți învățăcei venind la el pentru a primi sfaturi spirituale și o formare în cele sfinte. Un om cu o astfel de viață și renume nu putea decât să fie în vizorul puterii imperiale care persecuta fără milă căpeteniile creștinilor și astfel ajunge să fie tras la judecată pentru credința lui; în timp ce era persecutat, dus de la Antiohia la Nicomedia, locul martiriului său, sub escorta a doi soldați imperiali, aceștia sunt atrași de învățătura lui și se căiesc la cuvintele sfântului: „Cum de vă temeți de un împărat pământesc și nu vă este frică de Împăratul ceresc? Ce siguranță, ce garanție a mântuirii veți avea dacă împăratul dorește să vă elimine de pe acest pământ? Gândiți-vă bine că Isus Christos este cel ce guvernează tot universul, el este arbitru vieții și morții. Nu credeți că este mai bine, nesocotind viața de acum, să dobândiți fericirea veșnică, iar cele pământești vă fac să o pierdeți, fiindcă aici toate se vor termina într-o zi, iar voi riscați să primiți pedeapsa veșnică?”¹⁷ Toate acestea îl conduc, în cele din urmă, pe Lucian să facă față judecății nedrepte asupra lui și să accepte cu bucurie condamnarea sa la moarte prin înfometare. Simeon Metafrastul descrie judecata și martiriul sfântului Lucian astfel:

Când împăratul Maximinus a dezlănțuit împotriva Bisericii lui Christos o furie fără margini, socotind că ar fi fost ușor să șteargă numele de creștin dintre oameni dacă ar fi scăpat de conducătorii acestora de pretutindeni, el a aflat și despre Lucian, a cărui mare faimă se răspândise peste tot. Cuprins astfel de o aprigă dorință de a pune mâna pe acesta, el a trimis oameni pentru a-l prinde. Însă, aflând despre acest lucru, Lucian nu s-a dus de bunăvoie în calea primejdiei, ci a acționat cu prudență și a avut grijă să facă tot ce îi stătea în putință pentru a nu da impresia că este nesăbuit și pentru a nu provoca o mare mâhnire Bisericii din pricina lui. El a fost așadar cât se poate de prudent, acesta fiind felul în care Domnul Însuși, precum și Apostolii, fuseseră și propovăduiseră și, plecând pe furiș din oraș, s-a ascuns la o fermă. Dar un anume Pancrațiu, care era, de asemenea, din Antiohia și avea rangul de preot, însă fusese sedus de doctrina sabeliană și îi era de mult ciudă pe renumele lui Lucian, l-a trădat celor care îl urmăreau. Lucian a fost dus așadar la Nicomedia pentru a fi ucis (căci acolo se afla Maximinus). Și mulți alții au fost aceia care au refuzat să renunțe la Christos și au fost uciși în toate felurile. Printre aceștia a fost, de pildă, Antim, episcop

¹⁷ Simeon Metafrastul, *Viața și pătimirea Sfântului Lucian din Antiohia*.

chiar al Nicomediei, pe care Maximinus l-a ars de viu, de asemenea, Petru, episcop al Alexandriei, și mulți alți bărbați vrednici și aleși. Iar sălbăticia împăratului în aceste lucruri a atins asemenea cote, încât el a ucis până și copilandri pentru că nu a putut să îi convingă să guste din cele care fuseseră sacrificate zeilor. [...]. Lucian a fost adus atunci la Nicomedia. Iar Maximinus auzind de la mulți că și numai dacă l-ar vedea pe acest bărbat s-ar afla în primejdie de a se face creștin (căci atât de mare era respectul pe care îl stârnea înfățișarea acestui bărbat) și temându-se ca nu cumva să pătească un asemenea lucru, a pus o perdea între ei în timpul convorbirii lor și a vorbit cu el de la distanță, folosindu-se de un tălmăci. Iar la început el i-a făgăduit cu dărnicie nenumărate lucruri: că îl va lua drept sfetnic și ca părinte, că îl va face părtaș la domnie și la luarea tuturor hotărârilor și o mulțime de alte lucruri asemănătoare. Pentru toate acestea, a zis el, îi cerea în schimb un singur lucru, și anume să aducă jertfe zeilor. Însă când Lucian, disprețuind această larghețe ca pe ceva de nimic, a zis că întreaga lume nu prețuiește cât credința în Dumnezeu, împăratul a trecut la amenințări, spunând că îl va supune la toate torturile omenești care au existat în decursul timpului, precum și la toate cele pe care inventivitatea prezentului le-ar putea născoci. Iar când Lucian a reacționat în fața acestor lucruri cu un curaj de neclintit, împăratul, cuprins de o mare furie, a hotărât că nu ar fi de ajuns să îl omoare repede (căci a socotit că acesta s-ar fi bucurat să scape repede de suferințe) și a poruncit să fie aruncat în temniță și să-i fie schingiuit trupul cu felurite instrumente de tortură. [...] După ce au trecut câteva zile, în timpul cărora el a fost schingiuit așa cum s-a arătat mai sus, apropiindu-se sărbătoarea Cincizecimii, ucenicii săi (căci erau mulți prezenți, adunându-se pentru el din Antiohia și alte locuri) au început să se descurajeze, crezând că învățătorul lor îi va părăsi de îndată, nemaiputând îndura prelungita înfometare și că nu vor putea sărbători ziua Cincizecimii împreună cu el (căci li se părea că ziua sărbătorii era departe, iar trupul învățătorului lor nu va rezista până atunci, deoarece lipsa de hrană îl slăbise foarte tare). Însă renumitul bărbat, răspunzând acestor griji, le-a poruncit cu tărie să-și păstreze curajul: „Voi fi cu voi”, a zis el, „și vom sărbători Cincizecimea împreună și numai a doua zi voi pleca la Domnul”. Și, într-adevăr, cuvintele sale s-au adevărit, arătând în mod clar puterea sa dumnezeiască. Când ziua așteptată a sărbătorii a sosit, ucenicii săi erau dornici să se bucure de această ultimă Sfântă Liturghie oficiată de el. Părea însă cu neputință ca o masă să poată fi adusă în temniță sau să se poată feri de privirile celor lipsiți de Dumnezeu, care erau mulți acolo și care ar fi putut să intre oricând. El însă a zis: „Acest piept al meu va fi masa voastră și cred că nu va fi mai puțin plăcută lui Dumnezeu decât una din lemn fără viață. Iar voi, înconjurându-mă din toate părțile, veți fi Sfânta mea Biserică”. Și, într-adevăr, lucrurile s-au întâmplat în felul acesta. Paznicii, socotind că Lucian se afla la capătul vieții, au fost mai puțin vigilenți, iar Dumnezeu, după cum aș spune eu, voind să îl cinstească pe martir și refuzând să lase dorința aprinsă a ucenicilor săi neîmplinită, a avut grijă ca ceea ce fusese plănuuit să fie dus la capăt fără probleme. Martirul i-a așezat pe toți în jurul

său în cerc, astfel încât, strânși unul lângă altul, ei l-au înconjurat cu totul, iar apoi le-a cerut ca odoarele liturgice să fie aduse și așezate pe pieptul său. Iar după ce acestea au fost puse acolo, el s-a uitat spre cer, abia putând să își ridice privirea cu vederea sa deja slăbită, și a înălțat rugăciunile cuvenite. Și după ce a oficiat Liturghia și a sfințit toate ofrandele potrivit legii supreme, el a primit împărtășania, i-a îndemnat pe ucenicii care erau de față să o împartă între ei și să se împărtășească și a trimis restul celor care nu erau de față, după cum el însuși a explicat în ultima sa scrisoare către aceștia, pentru scrierea căreia s-a folosit de Antoninus, cel mai bun dintre discipolii săi. Și în felul acesta a petrecut acea zi cu prietenii săi, după cum le și făgăduise. În ziua următoare au venit niște trimiși ai împăratului să vadă dacă el era încă în viață (căci li se părea foarte ciudat că supraviețuise atât de mult). Când i-a văzut pe toți cei care veniseră lângă el, Lucian a strigat de trei ori, cât de tare a putut: „Sunt creștin!”, iar după al treilea strigăt și-a dat sufletul. Sunt într-adevăr unii care zic că a fost aruncat în valurile mării pe când avea încă suflare. Căci Maximinus, uluit de încăpățânarea și rezistența sa până la sfârșit, a dat poruncă celor însărcinați cu asemenea lucruri să îl arunce în mare după ce au legat o piatră foarte mare de brațul său drept, pentru ca el să piară înecat, iar trupul său neînsuflețit să nu aibă mormânt ori să poată fi cinstit în vreun fel. El a stat așadar în adâncuri timp de 14 zile întregi, tot atâtea câte petrecuse în temniță având trupul schingiuit în felurite chipuri. Însă în a 15-a zi, un delfin l-a adus pe uscat în următoarele împrejurări. Ucenicii săi cercetaseră promontoriile și țărmurile, fiecare în alte locuri, pentru a-l putea găsi când marea, foarte agitată în timpul iernii, l-ar fi aruncat la țărm. Însă, după ce a trecut atâta timp, ei erau pe punctul de a renunța și deja încetaseră căutările. Și numai atunci, în ajunul celei de-a 15-a zi, martirul i-a apărut în vis lui Glycerius, unul dintre ucenicii săi devotați, care pe atunci stătea pe țărm, în dreptul Nicomediei, și i-a zis: „De îndată ce se face dimineață, scoală-te și du-te în acest loc” (spunându-i unde trebuia să se ducă pe țărm), „căci mă voi întâlni cu tine acolo când vei sosi”. Iar acesta s-a trezit imediat, datorită clarității și uimitoarei naturi a ceea ce văzuse, și, fiind deja aproape dimineață, s-a sculat, a chemat un mare număr de discipoli și s-a dus cu ei la locul care îi fusese dezvăluit. Și chiar în acel moment a apărut delfinul ieșind din mare, o uriașă și ciudată creatură. Iar odată aflat la suprafața apei, a suflat cu putere și s-a îndreptat către uscat. În jurul lui s-a iscat multă spumă și vuiet, valurile însele răsunând cu putere pe măsură ce erau tăiate unul după altul. Iar delfinul a purtat trupul neînsuflețit care stătea întins ca pe un pat și era o privescătoare neobișnuită să-l vezi stând nemișcat pe corpul rotund și alunecos al delfinului, fără să cadă din pricina greutății sale ori a forței valurilor. Și când delfinul a ajuns la uscat, valul l-a ridicat în sus, aruncându-l pe țărm. Iar delfinul s-a întins și a murit pe loc. Trupul neînsuflețit care fusese adus pe nisip zăcea acolo, întreg și nevătămat, cu excepția faptului că mâna dreaptă, de care fusese legată piatra, nu era atunci laolaltă cu restul corpului. Iar în privința aceasta, sunt unii care zic că nu a fost scoasă nici mai târziu din mare, ci a rămas în adâncurile ei, după

voia lui Dumnezeu. Alții zic însă că și aceasta a fost dată înapoi nu mult după aceea, cu lanțurile atârând încă în jurul ei, iar când a fost adusă pe uscat, a fost luată de cei care erau de față pentru a fi pusă laolaltă cu restul trupului. Incidentul cu mâna a avut loc, după părerea mea, pentru că Dumnezeu a vrut să îi arate acesteia o cinste aparte, fiindu-i plăcută munca de corectare a Scripturilor care fusese făcută cu ea. [...] Apoi ei l-au luat de acolo, au îndeplinit toate ritualurile funerare obișnuite și l-au înmormântat în cel mai renumit loc al acelei țări. Ei au înălțat atunci, după puterile lor, un memorial, iar mai târziu Elena a adus cinstire locului, în onoarea martirului, întemeind acolo un oraș și numindu-l Heleniopolis. Ea a făcut aceasta adunându-i laolaltă pe cei care locuiau în împrejurimi și pe câți i-a putut aduce din alte părți, ridicând un zid solid în jurul orașului și construind pentru martir o biserică mare, care se poate vedea și acum atât de cei care călătoresc pe mare cât și de cei ce călătoresc pe uscat.

Din aceste texte adunate de Metafrastul aflăm câteva detalii, chiar dacă romanțate sau pe alocuri hagiografice, despre Lucian din Antiohia. Putem remarca entuziasmul cu care autorii din vechime vorbesc despre fondatorul Școlii Antiohiene. Fără îndoială, preotul din Antiohia este un sfânt fără pereche, unul dintre cei mai renumiți martiri ai ultimei mari persecuții anticreștine iar aureola sa îi pune în lumină pe toți cei care se pot numi discipolii săi. Însuși Sfântul Ioan Gură-de-Aur, în panegiricul său consacrat aniversării martiriului sfântului Lucian, rostește fragmente din interogatoriul dinaintea condamnării lui: „Cum te numești? Sunt creștin! De unde ești? Sunt creștin! Care-ți este felul de viață? Sunt creștin! Cine-ți sunt strămoșii? Sunt creștin” (*Discurs panegiric*, nr. 3). Mărturii posterioare nu aduc nimic nou referitor la Sfântul Lucian, decât doar că observăm o accentuare legendară a faptelor, spuselor și gândirii teologice a martirului antiohian care a inspirat mai multe generații de teologi și bibliști.

2. Activitatea literară și câteva idei ce se desprind din scrierile lui

Deja Sfântul Ieronim, după cum am văzut, în *De viris illustribus* nr. 77, vorbește despre activitatea lui Lucian în cercetarea Scripturilor. Tot Ieronim pomenește despre un tratat: *De fide libelli* și despre scurte *Epistole* adresate unor persoane din anturajul său. Despre aceste *Epistole* vorbește și Suidas, în *Lexicon*, notița despre sfântul Lucian: „A compus *Epistole* pline de noblețe datorită cărora ne este ușor să descoperim opinia pe care acest mare om o

avea despre lucrurile divine”¹⁸. La fel și *Vita Luciani*, vine și ea cu o mărturie mai precisă despre aceste *Epistole*: „Printre cei care s-au alăturat lui Lucian la Nicomedia se afla și Anton, cel mai iubit dintre discipolii lui; când acesta i-a devenit discipol, Lucian s-a folosit de el pentru a-și redacta scrisorile, după cum ne dovedește el însuși în una din scrisorile lui (nr. 10). Fiind în temniță, Lucian trimitea împărțășania celor absenți, după cum spune el însuși în ultima lui *Epistolă* pe care a scris-o; pentru a redacta această scrisoare s-a folosit de Anton, unul dintre cei mai iubiți discipoli (nr. 14). În sfârșit, *Chronicon paschale*, nr. 2, redactată de un arian în timpul domniei împăratului Valens, reproduce câteva linii dintr-o *Epistolă* scrisă la Nicomedia și adresată antiohienilor în anul 303: „Întreg corul martirilor vă salută împreună. Am bucuria să vă anunț că Papa Anthimus și-a încheiat cursa martiriului”. Toate aceste scurte mărturii nu ne spun mai mult despre gândirea teologică reală a sfântului Lucian, deformată, cu siguranță, de arienii care susțin că sunt colucianiști.

Totuși, după cum am menționat deja, Eusebiu de Cezareea pomenește, în două rânduri, despre *Apologetica* lui Lucian înaintea împăratului la palatul imperial din Nicomedia. În acest discurs, martirul expune doctrina pentru care este tras în fața judecății, însă istoricul ecleziastic nu ne dă și textul. Autorul *Vieții Sfântului Lucian* cunoaște și el acest discurs, însă nici el nu ne spune exact, cel puțin marile idei, ale discursului, ci se mulțumește doar să afirme că Lucian nu privește la onorurile și cinstirea ce i se propun dacă aduce jertfe zeilor păgâni, considerând credința sa în Dumnezeu deasupra tuturor acestor promisiuni. Rufin din Aquileia redă textul discursului lui

¹⁸ *Suda* sau *Suidas*, Σοῦίδα în greaca bizantină, este un lexicon sau o enciclopedie din sec. XX scrisă în limba greacă bizantină, referitoare la lumea antică din jurul Mării Mediteraneene. Acesta conține 30.000 de intrări, extrase din mai multe izvoare antice, acum pierdute, în ordine alfabetică, și relevante pentru mai multe discipline: geografie, istorie, literatură, filosofie, științe, gramatică și obiceiuri. Este o lucrare de referință, îndeosebi pentru citate, foarte adesea utilizată în lucrările privitoare la antichitate. Numele lucrării, data redactării, identitatea autorului/autorilor au pus probleme delicate cercetătorilor; D. Eleanor, *Ancient Greek Scholarship: a guide to finding, reading, and understanding scholia, commentaries, lexica, and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine period*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.

Lucian¹⁹ atunci când traduce *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu de Cezareea. Înainte de a reda discursul, Rufin simte nevoia să-l prezinte, în câteva cuvinte, pe cel ce va urma să fie condamnat la moarte, după ce mai întâi va fi supus celor mai îngrozitoare chinuri și suferințe. Apoi urmează întrebarea judecătorului, cu privire la credința lui Lucian, iar acesta răspunde prin discursul *Apologetic*:

Astfel, Lucian, om de mare caracter, stăpânire de sine și învățătură, preot al Antiohiei, a fost adus în fața tribunalului judecătorului. De ce, îl întreabă președintele tribunalului, om rezonabil și prudent, ai fost dat în judecată și din ce motiv nu te poți întoarce? Dacă există vreun motiv, dorim să-l auzim cu toții. După ce i s-a dat posibilitatea să vorbească, se spune că a ținut acest discurs apologetic despre credința noastră: „Nu este un niciun secret că noi creștinii, Dumnezeu căruia ne închinăm este singurul Dumnezeu adevărat, revelat nouă de Christos și implementat în inimile noastre de Duhul Sfânt. Căci nu suntem, după cum crezi tu, constrânși de eroarea vreunei convingeri omenești și nici nu suntem înșelați, așa cum sunt alții, de tradiții de necontestat ale părinților noștri. Domnul Dumnezeu este autorul a toate pentru noi. Într-adevăr, măreția lui nu se poate strecura în simțirile minții omenești decât dacă, fie este implementată de spirit, fie este revelată de predica Cuvântului și Înțelepciunii sale. Recunosc, ne-am înșelat și noi uneori crezând că zeii cerului și pământului pot fi reprezentați de imaginația noastră și am venerat atât de tare frumusețea lor creată de mâinile artiștilor. Însă, adevăratul Dumnezeu, cel Atotputernic, pe care nu l-au făcut mâinile oamenilor, dar al cărui chip ni se cuvine să fim prin creație, având milă de greșelile omenești, a trimis în lumea aceasta Înțelepciunea lui, luând asupra sa un trup prin care să ne învețe că Dumnezeu, care a făcut cerul și pământul, nu trebuie căutat în lucrurile făcute și vizibile, ci în cele veșnice și invizibile. De asemenea, el a stabilit pentru noi legile vieții și preceptele disciplinei, să observăm cumpătarea, să ne bucurăm de sărăcie, să fim blânzi, să aspirăm și să ne dorim pacea, să îmbrățișăm curăția inimii, să fim în toate răbdători. De asemeni, el a prezis că tot ceea ce faci tu acum împotriva noastră se vor abate peste noi, că vom fi aduși în fața împăraților acestei lumi și vom fi târâți înaintea tribunalelor judecătorilor și că vom fi uciși ca victime. De aceea, în vremurile de pe urmă, stabilite de Dumnezeu, fiind nemuritor, fiind Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu, s-a oferit morții, dându-ne în propriul său trup pildă de răbdare. Însă nu ne-a înșelat

¹⁹ Rufin din Aquileia, 345-411, este unul dintre cei mai mari și prolifici traducători din grecește în latinește, limbi pe care le stăpânește într-atât încât stârnește până și invidia lui Ieronim din Stridon, vechiul său prieten. Datorită lui, lumea latină are acces la cele mai însemnate opere scrise în limba greacă, printre care *Despre principii*, a lui Origen din Alexandria, *Istoria ecleziastică*, a lui Eusebiu de Cezareea, *Regulile monahale*, ale lui Vasile cel Mare, *Războiul evreilor*, al lui Flavius Josephus.

prin propria-i moarte, dar a înviat a treia zi; el a fost dat la moarte fiind nevinovat, după cum citim și în *Faptele lui Pilat*²⁰, chiar dacă au fost aduse mărturii mincinoase împotriva lui; el a fost găsit neprihănit și curat și a fost totuși condamnat la moarte; însă moartea nu a putut pune stăpânire peste el și s-a ridicat din morți. Ceea ce spun eu acum nu o spun în taină, sau într-un loc întunecat și nici nu am nevoie de martori. Aproape întreaga lume este deja cucerită de acest adevăr; orașe întregi, sau chiar sate deopotrivă, eliminând orice suspiciune, au aderat la învățătura acestui adevăr incontestabil. Dacă încă vă mai îndoiiți de cele spuse de mine, voi folosi pentru voi și mărturia locului în care au avut loc evenimentele. Cu toții cunoaștem prea bine că acel ținut al Ierusalimului și stâncile Golgotei s-au zguduit, arătând astfel cinstea cuvenită mormântului sfânt; chiar și acea peșteră în care a fost depus, după ce El a coborât în iad i-a scos pe toți de sub stăpânirea iadului ca să-i conducă în ceruri, a fost martoră a învierii trupului său glorios. Iar dacă aceste lucruri vi se par puțin vrednice de crezare, vouă care adorați lucrurile pământești, aduc înaintea ochilor voștri un martor credincios, din înălțimi: vă aduc însuși soarele ca martor al acestor lucruri petrecute; el, văzând aceste lucruri realizate de răufăcători, și-a ascuns lumina pe tot pământul ziua în amiaza mare. Căutați în analele voastre: veți găsi că în vremurile lui Pilat, pe când Christos era răstignit, soarele s-a ascuns, iar ziua a fost cuprinsă de întuneric. Însă, dacă nu primiți nici mărturia soarelui, care a întunecat pământul în plină zi, dacă nu sunteți convinși nici de mărturia sângelui celor care dau mărturie despre adevăr prin suferințele lor, cum veți putea crede cuvintele și mărturiile mele?" Iar când aproape începuse să-i convingă pe ascultători prin aceste cuvinte, i s-a poruncit să fie dus în temniță și acolo să fie ucis, parcă împotriva oricărei voințe a poporului, după ce mai întâi va fi suferit chinuri groaznice²¹.

²⁰ *Faptele lui Pilat* este o lucrare apocrifă cunoscută și sub numele de *Evangelia lui Nicodim*, scriere datând de la începutul sec. IV. Lucrarea povestește procesul și moartea lui Isus Christos, având ca actori principali pe Iosif din Arimateia și trei galileeni, învierea și înălțarea lui Isus la dreapta Tatălui; întâlnim în lucrare multe aluzii la evangheliile canonice și insistența că Isus împlinește profețiile Primului Testament. Tradusă foarte repede și în limba latină, lucrarea cunoaște un mare succes în Occident și are influențe profunde asupra culturii occidentale. Evul Mediu în *Enciclopedia* și *Cronici* istorice, precum și în *Manualele* de predici citează deseori *Faptele lui Pilat*. Jacques de Voragine, în *Legenda aurită*, citează abundant din această lucrare, favorizând astfel succesul ei; începând cu perioada Renașterii, succesul se micșorează din cauza descrierii coborârii lui Christos în iad, tot mai mult criticată la acea vreme; R. Gounelle, „Pourquoi, selon l'Évangile de Nicodème, le Christ est-il descendu aux Enfers?“, în J.-D. Kaestli și D. Marguerat (dir.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, Essais bibliques, 26, 1995, pp. 67-84.

²¹ Rufin din Aquileia, *Istoria ecleziastică*, IX,6.

Ce învățături putem extrage din acest discurs *Apologetic*? În primul rând, aflat înaintea judecătorului imperial din Nicomedia, din discurs aflăm că suntem într-o perioadă în care creștinismul este în plină expansiune: multe orașe și sate au aderat la adevărul predicat de Christos²²; Imperiul este încă ostil creștinismului, iar sângele martirilor continuă să curgă; magistrații sunt mirați să vadă că oameni inteligenți, cu rațiune și judecată, îmbrățișează o religie care, susțin ei, nu poate fi argumentată. Șeful Școlii Antiohiene dovedește, prin discursul său, că nu este nimic de necrezut în convingerile creștinilor: omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu de aceea, atunci când omul și-a întors fața de la Dumnezeu adevărat, Creatorul cerului și al pământului, al lucrurilor văzute și nevăzute, s-a întrupat, luând asupra sa un trup uman pentru a converti inima omului spre Dumnezeu, după ce a răătăcit printre divinități false, închipuite, făcute de mâna iscusită a artiștilor. În Cuvântul întrupat, Dumnezeu asumă în toate, în afară de păcat, condiția omenească, mergând până la moarte pentru a elibera omul din păcat, iar prin învierea sa să-l reorienteze spre comuniunea cu Dumnezeul cel Atotputernic. Natura, întregul univers, este martoră a evenimentelor pătimirii, morții și învierii Domnului. Toată atenția este concentrată pe Christos: el este Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu; pentru noi, el s-a întrupat, a asumat un trup asemănător cu al nostru, trup și suflet, ni l-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, care și-a aplecat milostivirea asupra noastră pe când eram victime ale erorii idolatrice și ne-a condus la Adevăr; Christos ne-a învățat legile vieții bune, prescripțiile disciplinei creștine și cum să ieșim din ignoranță și eroare pentru a beneficia de mântuire; moartea lui Christos are ca scop să fie pildă de răbdare pentru noi; Mântuitorul a prevestit discipolilor persecuțiile împotriva creștinilor și că aceștia vor fi conduși în tribunale și condamnați la moarte ca victime, însă el, fiind modelul nostru prin pătimirea, moartea și învierea sa, ne-a arătat că viața iese victorioasă; dacă Christos nu ar fi ieșit învingător din mormânt, discipolii săi ar fi putut crede că sunt niște victime ale unei noi erori, însă, dimpotrivă, credința lor este întărită prin victoria lui Christos asupra morții. Această doctrină, expusă de apologet înaintea judecătorului imperial, reprezintă religia creștină monoteistă cu un grad de spiritualitate foarte ridicat și purificat; este mai

²² De remarcat faptul că în acest discurs nu apare niciodată numele Isus, ci doar Christos.

puțin prezentă în acest discurs *Apologetic* ideea unei religii a misterelor sau dogmelor de credință, accentul fiind pus pe Christos ca model pentru creștini; nu suntem înaintea unui discurs sau tratat de teologie sau de dogmatică, ci a unui discurs *Apologetic*, în care autorul se apără împotriva celor care se miră că un om cu atâtea capacități intelectuale și dotat cu o asemenea rațiune poate îmbrățișa o așa religie.

Un alt fragment a ajuns până la noi dintr-o lucrare pomenită de sfântul Ieronim în notița sa despre sfântul Lucian²³, *De fide libelli*. Este vorba despre o mărturisire de credință expusă la sinodul sfințirii mării biserici din Antiohia, așa numitul Sinodul Encaenites, ținut în anul 341²⁴, ca fiind cea a renumitului martir antiohean:

Noi credem, conform tradiției evanghelice și apostolice, într-un singur Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul, Făcătorul, Artizantul și cel care a conceput universul, din care toate au venit la ființă; și într-un singur Domn, Isus Christos, Fiul său, Dumnezeu Monogen, prin care toate au venit la ființă, care este născut din Tatăl înaintea veacurilor, Dumnezeu din Dumnezeu, desăvârșit din desăvârșit, unic din unicul, perfect din perfect, rege din rege, Domn din Domn, Cuvânt viu, Înțelepciune vie, lumina adevărată, Cale, Adevăr, Înviere, Păstor, poarta, imuabil și inalterabil; imagine exactă a dumnezeirii, substanței, voinței, puterii slavei Tatălui, primul născut din toată creația, care la început era lângă Dumnezeu, Dumnezeu Cuvânt conform spuselor Evangheliei: *și Cuvântul era Dumnezeu* (In 1,1); prin care toate au venit la subzistență și în care toate subzistă; care s-a coborât din înălțimi la împlinirea timpurilor, a fost zămislit dintr-o fecioară, conform Scripturilor, și s-a făcut om; Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Apostolul credinței noastre și Autorul vieții, conform spuselor lui: *am coborât din cer, nu ca să fac voia mea, ci voia celui care m-a trimis* (In 6,38); care a suferit pentru noi, a înviat a treia zi, s-a suit la ceruri, s-a așezat la dreapta Tatălui și va veni cu slavă și cu putere pentru a-i judeca pe cei vii și pe cei morți. Și în Duhul Sfânt, care ne-a fost dat pentru a ne însoți, care este sfințenia și

²³ Sfântul Ieronim, *Despre bărbății iluștri*, capitolul LXXVII, p. 61.

²⁴ Arienii, în strădaniile lor pentru a contracara *Simbolul nicean*, întrunesc mai multe sinoade, fiind sub protecția împăratului arian Constanțiu al II-lea; printre acestea se numără și un sinod ținut la Antiohia, în anul 341, în urma căruia împăratul și sinodalii prezenți proclamă un *Simbol* de credință diferit de cel de la Niceea, din care lipsesc expresiile cheie: „Fiul este deoființă cu Tatăl” și „Fiul este născut din esența Tatălui”. Pentru a promova învățătura lor, arienii fac deseori apel la teologi pre-niceeni, trăgând doctrina lor de partea ideilor anti-niceene, printre aceștia aflându-se și sfântul Lucian; Atanasie de Alexandria scrie o lucrare, *De synodis*, în care arată lipsa de coerență a gândirii ariene în ceea ce privește formulele lor de credință, toate diferite și nejustificate biblic.

desăvârșirea credincioșilor, așa cum însuși Domnul a poruncit apostolilor: *mergeți, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt* (Mt 28,19-20). Vrea să spună desigur în numele unui Tată care este Tată cu adevărat, unui Fiu care este Fiu cu adevărat, și unui Duh Sfânt care este Duh Sfânt cu adevărat; numele nu sunt folosite așa pur și simplu, nici în neorânduială, ci semnifică foarte precis ipostasul, rangul și slava proprie fiecăruia din cei numiți; asta vrea să spună că sunt trei în ipostas, însă unul prin concordie. Aceasta este credința ce o păstrăm și am primit-o de la începuturi, iar noi o vom păstra intactă până la sfârșit înaintea lui Dumnezeu și a lui Christos.

Chiar dacă textul se află într-un *Crez* elaborat de arieni întruniți în sinod, conține în el elemente de învățătură orthodoxă: este exprimată explicit credința în Sfânta Treime: un Dumnezeu în trei persoane – un Tată cu adevărat Tată, un Fiu cu adevărat Fiu, un Duh Sfânt cu adevărat Duh Sfânt – co-veșnice și co-adorate; orthodoxia este totuși știrbită spre finalul textului când se spune că *numele nu sunt folosite așa pur și simplu, nici în neorânduială, ci semnifică foarte precis ipostasul, rangul și slava proprie fiecăruia din cei numiți*, dând de înțeles o constantă în gândirea arienilor: ordinea numirii persoanelor divine semnifică rangul și slava specifice fiecărei persoane în parte, cu alte cuvinte avem de-a face cu o Treime ordonată ierarhic ontologic. Este foarte greu de dovedit că sfântul Lucian sau oricare alt teolog pre-nicean putea susține o dogmatică trinitară așa cum ea va fi promulgată la Niceea. Ceea ce putem susține însă este faptul că Părinții pre-niceeni susțineau o Treime creștină ierarhică funcțională, în sensul economiei mântuirii: Tatăl îl trimite pe Fiul, iar Fiul îl trimite pe Duhul Sfânt²⁵.

Lucian din Antiohia este cunoscut însă mai ales datorită scrierilor lui exegetice. El a depus tot zelul și cunoștințele sale în studiul Scripturii: „A depus atâta strădanie întru cercetarea Scripturilor, încât unele copii ale acestora sunt numite până astăzi ale lui Lucian”²⁶. Asta înseamnă că la sfârșitul secolului al IV-lea, pe când Ieronim se află deja la Betleem, realizând cea mai impresionantă traducere a Bibliei în limba *vulgata*, unele manuscrise ale Scripturii încă mai purtau numele lui Lucian. În afară de Ieronim există și alte mărturii care atestă sânguința de care a dat dovadă Lucian pentru

²⁵ Vezi J. Behr, *The Way to Nicaea*, vol 1, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, p. 135-235.

²⁶ Sfântul Ieronim, *Despre bărbății iluștri*, capitolul 77, p. 61.

studiul și tâlcuirea Bibliei: Pseudo-Atanasie²⁷, Teodoret de Cyr²⁸, *Sinaxarul* din Constantinopol²⁹. O notiță din acest *Sinaxar*, după ce trece în revistă traduceri LXX, Aquila, Symmachus, Teodotion, vorbește și despre Lucian în acești termeni:

A șaptea și ultima interpretare este cea a lui Lucian, marele ascet și martir, care, și el, aflându-se în fața manuscriselor menționate mai sus și având și textul în ebraică, relevând cu mare grijă cuvintele adevărului adăugate sau omise, a corectat textele cu pricina din Scriptură și a redat o ediție îmbunătățită a textului pentru frații săi creștini; această ediție, după ce sfântul Lucian a îmbrățișat persecuția și martiriul mai degrabă decât să se lepede de credința sa, care au avut loc în timpul prigoanei lui Dioclețian și Maximianus, a fost găsită la Nicomedia în timpul împăratului Constantin cel Mare, într-un exemplar scris chiar de mâna lui, la evrei; copia a fost păstrată într-o ascunzătoare făcută într-un zid și acoperită cu var³⁰.

Notița conține unele elemente legendare: numele lui Dioclețian este așezat alături de cel al lui Maximianus pentru a sublinia mai mult eroicitatea martirului; manuscrisul ascuns într-o scorbură a unui zid, acoperit cu var și regăsit nu prea împinge la credibilitate; acestea par a fi mai degrabă înfrumusețări ale descrierii, decât realități istorice. Totuși, notița ne spune și câteva lucruri interesante: Lucian descoperă că unele manuscrise și traduceri ale Scripturii conțin adăugiri și/sau lipsuri pe care el le corectează în numele adevărului revelat în textele biblice; de aici putem deduce că scopul său este același cu cel al lui Origen³¹, fără a folosi însă asteriscul și virgulele în lucrarea sa. Mărturia lui Simeon Metafrastul este ceva mai completă cu privire la munca eruditului biblist antiohean:

²⁷ *Synopsis Scripturae Sacrae*, J.P. Migne, *Patrologia graeca*, nr. 28, col. 436.

²⁸ *Prefața pentru Psaltire*, J.P. Migne, *Patrologia graeca*, nr. 84, col. 29-32.

²⁹ L. Andrea, „Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople”, în S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2: *Genres and Contexts*, Burlington, Ashgate, 2014, pp. 197–208.

³⁰ Text citat de G. Bardy, *Saint Lucien d'Antioche et son école*, p. 164-165.

³¹ Renumitul exeget alexandrin, Origen, realizează și el o lucrare monumentală: *Hexapla*, punând în sinopsă șase variante al Sfintei Scripturi – textul consonantic ebraic, transliterarea textului ebraic în caractere grecești, traducerea greacă a lui Aquila din Sinope, traducerea greacă a lui Symmachus Ebionitul, traducerea greacă LXX, traducerea greacă a lui Teodotion – cu scopul de a identifica mai ușor divergențele dintre traduceri și retranscrieri; vezi: F. Albrecht, „Hexapla of Origen”, în: *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 11, De Gruyter, Berlin, 2015, cols. 1000–1002.

Acesta, văzând că textele sfinte suferiseră mai multe adăugiri și/sau omisiuni și deoarece timpul le agravase și mai mult, transferându-le de la un exemplar la altul, și fiindcă oameni foarte răi, care favorizau elenismul, chiar au vrut să modifice spiritul Scripturii și au introdus mai multe falsități, el le-a reluat pe toate și le-a readus la forma originală a limbii ebraice, limbă pe care o stăpânea foarte bine, depunând cel mai mare efort, atât cât i-a fost cu putință³².

Autorul acestui text, chiar dacă înfrumusețează și subliniază hagiografic rolul lui Lucian în corectarea manuscriselor biblice denaturate, ne spune totuși că principala activitate literară a fondatorului Școlii Antiohiene a fost aceea de a se strădui să redea cititorilor creștini un text biblic cât mai aproape de textul original. Principala misiune pe care și-a dat-o Lucian a fost așadar una asemănătoare cu cea a lui Origen: să recurgă, pe cât posibil, la toate manuscrisele Primului Testament existente în limba ebraică, să le compare cu versiunile *Septuagintei*, a masoreticilor și ale altor traducători în limba greacă, iar pe alocuri să aducă acele corecturi care se impun, din cauza denaturării textului original.

3. Colucianiștii, discipolii care se reclamă din învățătura sfântului Lucian

3.1. Arie Libianul – întemeietorul ereziei ariene

Născut în jurul anului 250, în Libia, moare în anul 336, la Constantinopol. Susține că este format la Școala lui Lucian la Antiohia sau Nicomedia într-un spirit subordinaționist, mărturisind pe toate fronturile inferioritatea Fiului față de Tatăl, unicul Dumnezeu adevărat. Numit de Alexandru preot responsabil al unei comunități din suburbia Alexandriei, Beukalis, Arie începe să predice, în jurul anului 318, o învățătură conform căreia Fiul, a doua persoană divină, nu este Dumnezeu adevărat, în sensul în care îl înțelegem pe Dumnezeu Tatăl, ci este chiar prima creatură, cea mai sublimă, a Tatălui. Sfântul Atanasie cel Mare sintetizează doctrina lui sub forma unor slogane pe care el le numește „hulele lui Arie”³³: a existat un timp

³² Textul este citat de G. Bardy, *Saint Lucien d'Antioche et son école*, op. cit., p. 166.

³³ Sfântul Atanasie, *De synodis*, nr. 15,3.

când Fiul nu era; Fiul are un început, fiind creat, asemenea celorlalte creaturi, *ex-nihilo*; Fiul nu-l cunoaște pe Tatăl și nu-și cunoaște nici chiar propria esență; Fiul este un Dumnezeu secund, fiind supus în toate Tatălui; Dumnezeu nu este dintotdeauna Tată, ci a devenit dând naștere Fiului. După ce episcopul alexandrin enumeră erorile dogmatice ale lui Arie aduce în atenția cititorilor săi o antologie de texte în care sunt exprimate învățăturile lui teologice:

Dumnezeu însuși, așa cum este el, este inefabil pentru toți; nu are nici egal, nici asemănător, nici co-glorificat cu el; spunem despre el că este nenăscut, datorită celui care este născut prin natură; îl celebrăm ca fiind fără de început, datorită celui care are un început; îl cinștim ca fiind veșnic, datorită celui care a venit la existență în timp. Cel fără de început a făcut din Fiul său începutul a toate cele ce au venit la existență și i-a acordat rangul de Fiu, făcând din el Fiul său. Nu are nimic din ce este propriu lui Dumnezeu prin ipostasul proprietății, fiindcă nu este nici egal, nici deoființă cu el. Dumnezeu este înțelept fiindcă este învățătorul înțelepciunii. Este evident că Dumnezeu este invizibil tuturor, este invizibil celor care există prin Fiul și chiar Fiului însuși. Dar să vă arăt limpede cum invizibilul este văzut de Fiul: datorită puterii prin care Dumnezeu poate vedea și în propriile lui limite, Fiul reușește să-l vadă pe Tatăl după cum îi este îngăduit. Da, Sfânta Treime este alcătuită din glorie neasemănătoare; ipostasurile lor nu sunt amestecate unele cu altele; unul este mai slăvit decât celălalt printr-o slavă la infinit. Tatăl îi este străin Fiului prin substanță, fiindcă este fără de început. Trebuie să știm că exista Monada, iar diada nu era înainte ca ea să existe. Așadar, înainte ca Fiul să existe, Dumnezeu este. Apoi, Fiul, care nu era, (el există datorită voinței Tatălui) este Dumnezeu Fiu Unic și este diferit de gloria și de substanța Tatălui. Înțelepciunea există ca înțelepciune prin voința Dumnezeului înțelept. În orice caz, este conceput din multe concepte: spirit, putere, înțelepciune, slava lui Dumnezeu, adevăr și imagine și cuvânt. Să știți că este conceput ca strălucire și lumină. Cel superior este în măsură să dea naștere unui egal Fiului, însă nu poate da naștere unuia mai excelent, unui superior sau unui mai mare. Prin voința lui Dumnezeu, Fiul este atât de mare cât este el. [...] Fiul nu poate cunoaște substanța Tatălui, fiindcă el nu-și cunoaște nici măcar propria-i substanță; într-adevăr, prin voința Tatălui a existat cu adevărat ca Fiu³⁴.

³⁴ C. Kannengiesser, „Les ‘Blasphèmes d’Arius’ (*De Synodis* 15): un écrit neo-arien”, în: *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et présentées*, ed. E. Lucchesi et H.D. Saffrey, Patrick Cramer, Genève, 1984, p. 143-151, prezintă un studiu interesant al acestor hule.

Principala lucrare din care reies asemenea slogane este *Thalia*³⁵: „Arie, fiind alungat din Biserică de fericitul Alexandru, împins de Eusebiu și de adepții lui, a compus o expunere a propriei erezii în scris. Și, asemenea unui fel de *Thalie*, nu a căutat să rivalizeze cu niciun înțelept, ci doar cu egipteanul Sotades, prin tonul și melodia nepotrivită³⁶. De asemeni, au ajuns până la noi și câteva *Scrisori*: una adresată lui Alexandru al Alexandriei, una lui Constantin cel Mare pentru a-și justifica nevinovăția, una lui Eusebiu de Nicomedia, „frate colucianist”. După condamnarea suferită la conciliul de la Niceea, Arie este nevoit să ia calea exilului, în Iliria, împreună cu adepții lui cei mai apropiați, care nu au pus semnătura lor pe hotărârile dogmatice conciliare: Maris de Calcedon și Teognis de Niceea. În anul 335, Eusebiu de Nicomedia, care semnează împotriva conștiinței sale *Simbolul nicean*, îl convinge pe Constantin să-i dea o nouă șansă lui Arie care-i prezintă împăratului o mărturisire de credință vicleană – însă nu se va bucura de comuniunea Bisericii din cauza unui incident dramatic petrecut cu o zi înaintea ceremoniei prevăzută să se desfășoare în Biserica din Constantinopol:

Împăratul Constantin, dorind să-l supună pe Arie unui examen, l-a chemat la palat și l-a întrebat dacă se conformează definițiilor conciliului de la Niceea. Acesta a răspuns fără să ezite, dându-și acordul în grabă și a subscris, în mod viclean, la ceea ce era definit despre credință. Mirat, împăratul i-a cerut, de asemeni, să facă un jurământ, iar acesta l-a făcut, tot în mod viclean. Felul în care a procedat pentru jurământul său l-am transcris așa cum l-am auzit și eu: Arie scrisese pe o foaie aparte, se spune, opinia lui proprie cu privire la credință, și o purta sub braț; în acest fel se jura că este conform cu adevărul ce era scris pe acea hârtie; că toate acestea s-au întâmplat astfel, am scris și eu după cum am auzit; însă, faptul că ar fi scris pe acea foaie propria-i opinie și că a mai făcut și jurământ la cele scrise am citit în scrisorile adresate împăratului. Crezându-l, împăratul a dat ordin să fie admis în comuniunea Bisericii de către episcopul

³⁵ *Thalia*, care poate fi tradus prin *Banchet*, este o metodă de a publica opere în versuri practică de Sotades din Egipt; metrica folosită făcea ca versurile să fie ușor memorizate, chiar și în jurul unui pahar, cântece de fredonat la beție; sfântul Atanasie îi reproșează lui Arie faptul că îndrăznește să prezinte doctrina creștină sub o asemenea formă ce amestecă versurile cu proza. Lucrarea aceasta stă la baza excomunicării lui din Biserica Alexandriei.

³⁶ Atanasie de Alexandria, *De synodis*, nr. 15,2.

Constantinopolului, Alexandru³⁷. Era într-o zi de sâmbătă și el se aștepta la o ceremonie de readmitere în Biserică a doua zi, însă pedeapsa avea să facă loc nesocotinței lui Arie. Când a ieșit de la curtea imperială, partizanii lui Eusebiu îi făceau escortă prin oraș, iar el se dădea în spectacol. Când se aflau în apropierea forumului, numit al lui Constantin, unde este ridicată coloana de profir, o spaimă stârnită de o presimțire lăuntrică a pus stăpânire pe Arie, iar odată cu această spaimă s-a produs și o necesitate fiziologică urgentă. Întrebând dacă există prin împrejurimi un loc pentru asemenea necesități și zicându-i-se că există unul în spatele forumului lui Constantin, a plecat într-acolo. În acel moment a fost cuprins de o stare de amețeală și îndată i s-a despicat anusul și, odată cu excrementele, au început să curgă din el toate măruntaiele amestecate cu intestinale; ceea ce medicii numesc *apeuthysma* (rect) a ieșit prin anus și sângele a țâșnit în toate direcțiile, murind în acest fel. [...] Până astăzi în acel loc trecătorii își ridică degetul în acea direcție, arătând astfel felul prin care a murit Arie³⁸.

Într-adevăr, după zece ani de exil, timp în care Arie a încercat prin toate felurile să-și întărească adepții în învățătura sa și să justifice opiniile lui prin texte scripturistice, sinodul de la Tyr, din anul 335, convocat de același împărat Constantin și dirijat de cel mai apropiat adept al lui Arie, Eusebiu al Nicomediei, cu influență pe lângă împărat, hotărăște admiterea în comuniunea Bisericii a celor condamnați la Niceea, iar recalcitranții, cei care

³⁷ L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, vol. II, A. Fontemoing, Lyon, 1907, p. 183, n. 2, presupune că *Scrisoarea* lui Constantin către Alexandru al Alexandriei, transmisă de istoricul Gelasie, *Istoria ecleziastică* III,15,1-5, ar putea conține ordinul împăratului prin care-i cere episcopului Constantinopolului să-l primească pe Arie; A. Martin, „Le fil d'Arius”, în: *Revue d'histoire ecclesiastique*, nr. 84 (2), 1989, p. 297-333, respinge o asemenea ipoteză demonstrând caracterul foarte compozit al acestei scrisori.

³⁸ Cei care combat ereziile, este cazul istoricului Socrate din Constantinopol, *Istoria ecleziastică*, I, XXXVIII, care relatează acest episod, din auzite și din citite, au tendința de a dramatiza evenimentul morții lui Arie, considerând prin acest fel de a muri mâna lui Dumnezeu care-i pedepsește pe eretici; pentru o analiză a acestei morți, a se vedea A. Leroy-Molinghen, „La mort d'Arius”, în: *Byzantinische Zeitschrift*, nr. 38, 1968, p. 105-111; în acest articol, autorul împrumută de la Atanasie cel Mare, *Scrisoarea către Serapion despre moartea lui Arie și Scrisoarea către episcopii din Egipt și din Libia*, paralela între moartea trădătorului Iuda (cf. Fap. 1,18) și a ereticului Arie, considerând că descrierea istoricului ecleziastic are fundamente istorice. A. Martin, *art. cit.*, p. 314-333, analizează motivul pentru care episcopul Alexandriei și istoricul ecleziastic descriu o astfel de moarte în termeni atât de dramatici: pe de o parte, Atanasie dorește să răspundă monahilor care vor să afle dacă Arie a murit în comuniunea Bisericii, lucru afirmat de adepții lui, iar, pe de altă parte, să combată, făcând apel la intervenția divină, orthodoxia celui care fusese reintegrat de sinodul de la Tyr, din anul 335, fără o analiză temeinică.

înțeleg să rămână fideli hotărârilor dogmatice niceene, sunt nevoiți să ia calea exilului. Printre ei se află și sfântul Atanasie al Alexandriei, care începe un șir de cinci exiluri consecutive³⁹.

3.2. *Atanasie de Anazarbeus* – unul dintre primii și cei mai iubiți discipoli ai lui Lucian

A trăit în a doua jumătate a secolului al III-lea și prima jumătate a secolului al IV-lea, urmând în toate învățătura și metoda exegetică a maestrului său, Lucian din Antiohia. Devine episcop de Anazarbeus înainte de conciliul de la Niceea și, odată cu începutul predicii lui Arie, se înscrie în acest curent cristologic. Arienii îl acaparează de partea lor, deoarece, participând la conciliul de la Niceea, nu acceptă hotărârile dogmatice ale conciliului, însă nici nu le refuză în bloc, preferând să rămână fidel expresiilor teologice pre-niceene. După anul 347 dispare de pe scena teologică, în acest an dând ospitalitate unui episcop arian radical condamnat la exil, Aetius de Antiohia. În opinia lui Atanasie de Alexandria, ideile lui cristologice sunt destul de radicale în sens arian:

Atanasie de Anazarbeus expune explicit în scris erezia ariană zicând că Fiul lui Dumnezeu este comparat cu una din cele 100 de oi. În acest sens scria episcopului Alexandru, îndrăznind să spună următoarele: „De ce îi reproșezi lui Arie și adepților lui că a zis: Fiul lui Dumnezeu a fost făcut,

³⁹ Sfântul Atanasie cel Mare suferă așadar cinci exiluri, însumând circa 16 ani și jumătate departe de Alexandria, episcopia pe care o păstorea chiar și în absența sa: 1) în anul 335 este alungat în exil, se refugiază la Trier, de unde revine după moartea lui Constantin, în anul 337; 2) în anul 339, împăratul Constanțiu al II-lea îl alungă în exil, Atanasie refugiindu-se la Roma, unde este primit în comuniunea Bisericii Romane de către Papa Iulius I; revine în Alexandria în anul 346, după moartea episcopului intrus, impus de arieni, Grigore Capadocianul; 3) în anul 356, același Constanțiu îl condamnă pe Atanasie, care se vede nevoit să ia din nou calea exilului, refugiindu-se, de data aceasta, în pustie cu monahii, de unde revine în anul 362, după ce Gheorghe Capadocianul, un alt episcop intrus al arienilor, este izgonit din Alexandria; 4) la sfârșitul anului 362 este urmărit pentru a fi ucis, acuze grele atârând pe umerii lui, iar el se refugiază în Tebaida, de unde revine la vestea morții împăratului Iulian Apostatul, în anul 364; 5) în anul 365, împăratul Valens, promotor al arianismului, îi retrimite în exil pe toți niceenii, iar Atanasie presimte că este ceva trecător și se refugiază în împrejurimile Alexandriei, în cavoul familial, de unde revine pe scaunul episcopal câteva luni mai târziu, în februarie 366, și va rămâne episcop până la moartea sa, anul 373; pentru detalii vezi L. Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, ARCB, București, 2022, p. 22-31.

creatură *ex-nihilo*, și că este unul din lucrurile făcute? Într-adevăr, toate ființele create sunt comparate cu cele 100 de oi, și Fiul este una dintre ele. Însă, dacă toate cele 100 de oi nu sunt creaturi și lucrări aduse la existență, atunci rezultă că sunt mai multe de 100, și în acest caz admit ca Fiul să nu facă parte dintre ele. Dar, dacă toate cele 100 sunt creaturi venite la existență și dacă nu mai există nimic în afară de cele 100 decât doar Dumnezeu, de ce crezi că este incorect să afirmi ce spune Arie și adepții lui, considerându-L pe Christos și numărându-L printre cele 100 de oi, zicând că este una dintre ele?⁴⁰

Alte texte ni-l prezintă însă mult mai moderat și mai echilibrat, sprijinind învățătura sa pe mărturii patristice și biblice, după modelul învățăcelului său, Lucian din Antiohia⁴¹.

3.3. Asterius Sofistul – teologul arianismului radical

Sfântul Ieronim scrisese despre Asterius că: era filosof din tabăra ariană – în vremea domniei lui Constantius – și a scris *Comentarii la Epistola către Romani*, *Comentarii la Evanghelia* și *Explicații la Psalmi*, precum și multe altele ce sunt citite cu cea mai mare râvnă de oamenii aflați de partea sa⁴². Sfântul Atanasie, în combaterea arianismului, transcrie unele fragmente din aceste texte cu scopul de a-l prezenta pe Asterius drept avocatul ereziei ariene, nicidecum adevărat discipol în linia de gândire a sfântului Lucian:

Fericitul Paul nu a spus că el propovăduia că Isus Christos era propria sa putere sau înțelepciune, adică cea a lui Dumnezeu, însă, netăgăduit, *puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu* (1 Cor 1,24); el propovăduiește că există o altă putere, puterea proprie a lui Dumnezeu, care-i este naturală și subzistă cu el fără a fi născută, născătoare, adică evident de Christos, și creatoare a întregului univers. Despre acesta spunea într-o învățătură în *Scrisoarea către Romani*, zicând: *[realitatea] sa invizibilă sau puterea sa veșnică și dumnezeirea lui pot fi cunoscute cu mintea de la creația lumii în făpturile lui* (Rm 1,20). Fiindcă, așa cum nimeni nu ar putea spune că dumnezeirea despre care este vorba aici ar fi Christos, ci însuși Tatăl, tot la fel, cred eu, puterea sa veșnică nu este Dumnezeu Fiul Unic, ci Tatăl care l-a născut. Paul ne învață că există o altă putere și înțelepciune a lui

⁴⁰ Atanasie de Alexandria, *De synodis*, nr. 17.

⁴¹ Cf. G. Bardy, *Saint Lucien d'Antioche et son école*, Gebriel Beauchesne et ses fils, Paris, 1936, p. 316-357.

⁴² Sfântul Ieronim, *Despre bărbații iluștri*, ne. 94, op. cit., p. 67.

Dumnezeu, cea care ni s-a arătat în Christos, adică evident cea care ne este cunoscută prin însăși lucrările ministeriului său (cf. Evr 1,4)⁴³.

Cunoaștem foarte puține detalii cu privire la viața și formarea lui Asterius. Aflăm totuși câteva indicii de la sfântul Atanasie, *De synodis* nr. 18,2-3: „Un anume Asterius din Capadocia, sofist cu mai multe capete, unul din adepții lui Eusebiu – eusebieni nu l-au putut face să intre în carieră ecleziastică deoarece, în timpul ultimei persecuții sub bunicul împăratului Constanțiu al II-lea⁴⁴, sacrificase idolilor – publică, la îndemnul lor, un mic tratat, unde sunt expuse opiniile lor eronate. În această lucrare, Christos este comparat cu o lăcustă sau cu o omidă⁴⁵, ba chiar le dădea acestora înțâietate asupra lui. Susținea că, în plus de Christos, mai există o altă înțelepciune în Dumnezeu, înțelepciunea care l-a creat pe Christos și lumea și făcea turul Bisericii din Siria și a altor Biserici, cu încuviințarea lui Eusebiu și a adepților lui, pentru ca el, după ce a renegat o dată credința, să facă același lucru și acuma împotriva adevărului. Intra așadar în locuri ce-i erau interzise, neavând niciun pic de rușine, și, așezându-se pe locurile rezervate clerului, citea în public lucrarea sa, în pofida indignării multora”. Pentru a arăta în continuare că Asterius este un adevărat avocat al ereziei ariene, sfântul Atanasie citează, în aceeași lucrare, *De synodis* nr. 19 și 20, alte texte din lucrările Sofistului unde întâlnim cele mai populare slogane ariene:

El a dus chiar mai departe hulele la adresa Mântuitorului, zicând că Fiul este una dintre ființele [create]: Căci este primul venit la existență și una din naturile inteligibile și, așa cum soarele, printre cele vizibile, este o ființă ce apare și strălucește peste întreaga lume după porunca celui care l-a făcut, tot la fel, Fiul, care este una din naturile inteligibile, strălucește și îi luminează și el pe toți cei care sunt în lumea inteligibilă. Tot el mai spune: a fost un timp când El nu era, atunci când zice: Înaintea nașterii Fiului, Tatăl deținea, preexistentă, știința de a naște, așa cum un medic, înainte de a îngriji [bolnavul], avea și el știința de a îngriji. Și iarăși: Fiul a fost creat datorită unei bunăvoințe milostive a Tatălui, iar Tatăl l-a creat printr-o supra-putere. Și iarăși: Dacă este adevărat că voia lui Dumnezeu a trecut

⁴³ Sfântul Atanasie de Alexandria, *De synodis*, nr. 18,4-5.

⁴⁴ Sfântul Atanasie îl confundă aici pe împăratul Constanțiu Chlorus, tatăl lui Constantin cel Mare, cu Maximinus, coleg de domnie cu Dioclețian, autorul edictelor anti-creștine din anii 304-305.

⁴⁵ M. Vincent, *Asterius von Kappadokien: Die theologischen Fragmente*, Supplements to Vigiliae Christianae, nr. 20, Brill, Leiden, 1993, frg. 64, p. 124.

prin toate aceste lucrări succesiv, și Fiul, evident, care este o creatură, a venit la ființă și a fost făcut prin voința sa. Asterius a fost singurul care a scris asemenea lucruri, însă Eusebiu [de Nicomedia] și adepții lui împărtășeau aceeași opinie cu el⁴⁶.

Asemenea opinii exprimate în scrierile lui i-au condus pe adepții hotărârilor dogmatice de la Niceea să contribuie la dispariția lucrărilor lui și doar ereziologii mai citează paragrafe din opera lui în scopul de a-l combate. Istoricul ecleziastic Filostorgiu îi reproșează însă că nu a mers destul de departe în exprimarea fondatorului arianismului și chiar a modificat învățătura lui Lucian, privită de istoric a fi drept cea mai la cinstire printre adepții arieni și regretă că i-a inspirat lui Eudoxiu să învețe o doctrină amestecată. Se pare că după secolul al V-lea nimeni nu-și mai amintește și nu mai pomenește de lucrările lui Asterius.

3.4. *Eusebiu de Nicomedia* – primul adept al lui Arie, „frate colucianist”

S-a născut la sfârșitul secolului al III-lea și moare în anul 341 la Constantinopol, după ce a ocupat cea mai înaltă funcție ecleziastică în Imperiul de Răsărit. Mai întâi devine episcop de Berytos⁴⁷, cu puțin înaintea declanșării crizei ariene, cel mai probabil în jurul anului 316. Pretențiile lui sunt mari și râvnește la un post mai însemnat. Astfel, doi ani mai târziu, în anul 318, devine episcop de Nicomedia, unde se afla și palatul imperial al lui Lucinius. Numirea lui în această funcție ecleziastică îl face să devină duhovnicul casei imperiale, rămânând chiar și după moartea lui Licinius, sub Constantin, căruia în conferă botezul pe patul de moarte, în anul 336, după ce mai întâi a jucat un rol hotărâtor în a-l convinge pe împărat să reevalueze „cazul lui Arie”. La conciliul de la Niceea se opune *Simbolului* propus de conciliari drept normă de credință în întreg imperiul și este nevoit să ia calea exilului, însă se retractează foarte repede, intră în simpatia împăratului în anul 328 și va rămâne, până la moartea sa, omul de neînlocuit pe plan teologic în palatul imperial, influențându-l atât pe Constantin cât și pe Constanțiu al II-lea, care-i propune chiar scaunul episcopal al Constantinopolului. Din această poziție poate răspândi cu ușurință

⁴⁶ Sfântul Atanasie, *De synodis*, nr. 19,1-3.

⁴⁷ Actualul oraș Beirut, în Liban.

învățătura ariană, iar discipolii lui Arie mai sunt numiți și eusebieni. Militează împotriva hotărârilor de la Niceea și susține persecuția împotriva niceenilor. Se declară colucianist împreună cu Arie, fără să știm când și cum a primit Eusebiu învățătura lui Lucian. Istoricul Filostorgiu este cel care îl numește în primă linie printre discipolii preotului antiohian: „[Filostorgiu] pomenește mulți ucenici ai acestui mucenic [Lucian], printre care Eusebiu, episcopul Nicomediei, Maris, episcopul Calcedonului, Teognis, episcopul Niceei, Leontie, care mai târziu a devenit episcopul Antiohiei, Antonie, episcopul Tarsului, în Cilicia, Menofantus, Noominius și Eudoxiu”⁴⁸. Știm că promovează un arianism subordinațianist homean, susținând că ar exista o asemănare între Tatăl și Fiul, fără a specifica în ce constă această asemănare:

Deoarece Eusebiu, Arie și adepții lor spuneau cu toții că *a fost un timp când Fiul nu era*, și, în consecință, a fost creat, și învățau că era una dintre creaturi, credeau că „din Dumnezeu” nu era spus despre el în sensul unui fiu adevărat cu al unui tată, dar susțineau că „din Dumnezeu” trebuia să i se aplice în sensul creaturilor; spuneau că unitatea *asemănării* Fiului cu Tatăl nu era după substanță, nici după natură, așa cum se spune despre un fiu care este asemenea cu tatăl său, ci, întemeiați pe acordul de opinii și pe învățătura lor, îndrăzneau chiar să despartă și să înstrăineze complet substanța Fiului de Tatăl, numărându-l în rândurile creaturilor. De aceea, participanții la conciliul de la Niceea, care văzuseră bine șiretenia celor ce propovăduiau asemenea opinii, au extras din Scriptură sensul ce trebuia dat și au așternut în scris o clarificare a termenului *consubstanțial*, pentru ca, prin acest termen, să fie recunoscută autenticitatea adevărată a Fiului și să afirme faptul că cele venite la existență nu au nimic în comun cu el⁴⁹.

În cele din urmă obține scaunul episcopal al Constantinopolului, pentru care nu a încetat să militeze sub împărații Orientului creștin: „La moartea lui Alexandru al Constantinopolului, Eusebiu, episcopul Nicomediei, a fost transferat pe tronul episcopal al orașului nou-întemeiat”, spune Filostorgiu⁵⁰. Ultima apariție pe scena teologică a lui Eusebiu este cea de la sinodul arian întrunit la Antiohia, în anul 341, unde arienii propun trei simboluri de credință din care sunt eliminate expresiile niceene, a doua formulă purtând, în principal, amprenta lui Eusebiu, așa numitul *Simbol*

⁴⁸ Filostorgiu, *Istoria bisericească* II,14, op. cit., p. 99.

⁴⁹ Sfântul Atanasie, *De synodis* nr. 45,7.

⁵⁰ Filostorgiu, *Istoria bisericească* II,10, op. cit., p. 93.

*encaenites*⁵¹, devenind *Crezul* oficial al arienilor moderați; originalitatea acestui *Crez*: se opune atât consubstanțialității niceene, dar și arianismului radical, încercând să realizeze un compromis între cele două poziții dogmatice; este evitată folosirea termenului consubstanțial, dar și poziția teologică a anomeenilor, tezele monarhianiste și modaliste și este subliniată divinitatea Fiului, însă îl subordonează totuși Tatălui; Marcel de Ancyra, Sabelius și Paul de Samosata sunt condamnați explicit în cadrul acestei întruniri⁵².

3.5. *Teognis de Niceea și Maris de Calcedon* – arieni exilați după Niceea (325)

Teognis a trăit la sfârșitul secolului al III-lea și în prima jumătate a secolului al IV-lea. Devine episcop de Niceea și se ocupă, la ordinul împăratului Constantin, de pregătirea și organizarea primului conciliu ecumenic din istoria Bisericii. Fiind adept al învățăturii lui Arie și împreună cu acest discipol al sfântului Lucian, nu poate prezida el însuși lucrările conciliare, aflându-se pe banca acuzaților. Deoarece rămâne ferm în opiniile lui ariene, este excomunicat de părinții conciliari, fiind convins de tăria și argumentarea învățăturii lui Arie, și este exilat în Galia. În cele din urmă semnează *Crezul* de la Niceea, însă rămâne ferm convins că părinții conciliari s-au înșelat în privința dogmei Sfintei Treimi.

În anul 330 îl însoțește pe Eusebiu de Nicomedia în Palestina, iar în anul în 335 face parte din delegația trimisă la sinodul din Tyr, care semnează condamnarea niceenilor. Pare a fi scris câteva scrisori împotriva niceenilor: Marcel de Ancyra, Asclepas de Gaza și Atanasie de Alexandria⁵³. Istoricul Filostorgiu îl acuză că ar fi modificat învățătura lui Lucian, zicând că Dumnezeu poate fi numit Tată chiar și înainte de a-i da naștere Fiului, fiindcă îi stătea în putere să-i dea naștere: „Doar Antonie și Leontie și-au păstrat

⁵¹ Episcopii arieni s-au întrunit, sub îndrumarea lui Eusebiu al Nicomediei, în sărbătoarea dedicării, *encaenites*, mării biserici din Antiohia

⁵² Vezi, Athanase d'Alexandrie, *Lettre sur les synodes - De synodis*, coll. Sources chrétiennes nr. 563, introduction, traduction, texte et notes par A. Martin et X. Morales, Cerf, Paris, 2013, p. 16-18.

⁵³ Conform descrierii făcută de sfântul Atanasie cel Mare în *Apologie împotriva arienilor*, nr. 45 și nr. 87; L. Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, ARCB, București, 2022, p. 187-188 și p. 258-260.

neștirbită credința în erezia lor, pe când Eusebiu, Teognis și Maris au fost atrași de hotărârile sinodului de la Niceea, deși apoi și-au îndreptat greșeala. Maris însă, după ce s-a reîntors la vechea credință, a căzut într-o altă rătăcire, ca și Teognis, care susținea că Dumnezeu a fost Tată și înainte de a-l fi născut pe Fiul, doar pentru că îi stătea în putere să o facă”⁵⁴. Din puținele fragmente ajunse până la noi nu putem însă discerne exact învățătura lui Teognis; ce știm însă este faptul că și-a aflat locul printre colucianiști, cu tot ceea ce acest lucru înseamnă: înclinații spre *Crezul* de la Niceea, însă fără a subscrie la *homooousion* nicean.

Despre Maris de Calcedon cunoaștem foarte puține lucruri. A trăit în secolul al IV-lea. Ajunge episcop de Calcedon și participă la conciliul de la Niceea. În timpul lucrărilor conciliare se declară deschis învățăturilor cristologice propovăduite de Arie și de adepții lui și chiar se poziționează în fruntea partidei arienilor, fiind în acord cu învățătura lui Eusebiu de Nicomedia și a lui Theognis de Niceea. Face parte dintre cei care l-au susținut pe Arie încă de la începuturile condamnării lui: „Iată o parte din ceea ce a vomitat Arie și adepții lui din străfundurile inimii lor eretice. Însă, înaintea întrunirii de la Niceea, Eusebiu de Nicomedia și adepții lui: Narcis, Patrophil, Maris, Paulin, Theodotius și Atanasie de Anazarbeus au scris aceleași erori ca ei. Eusebiu, în numele tuturor acestora, i-a scris lui Arie: *Tu, având o opinie corectă, roagă-te pentru ca toți să-ți împărtășească opinia! Fiindcă este evident pentru toți că ceea ce a fost făcut nu putea fi înainte de a veni la existență. Iar, ceea ce a venit la existență are un început al ființei*. Și Eusebiu de Cezareea Palestinei nu ezita să scrie explicit episcopului Euphratius că Isus Christos nu era Dumnezeu adevărat”⁵⁵.

Istoricul Filostorgiu ne lasă și mărturie a celor două partide post-niceene: *homooousiană* și *heterousiană*, Vasile cel Mare, fiind printre căpeteniile primei grupări, iar Maris printre căpeteniile celei din urmă: „Conducătorii celor care susțineau învățătura *homooousiană* erau Vasile și Eustațiu, în sprijinul cărora erau și alții de față, mai cu seamă un alt Vasile, care, cu toate că era încă diacon, îi întrecea pe mulți în elocvență, deși se ferea de dezbaterile publice din cauza firii sale rușinoase. Iar conducătorii celor

⁵⁴ Filostorgiu, *Istoria bisericească* II,15, *op. cit.* p. 99.

⁵⁵ Sfântul Atanasie, *De synodis*, nr. 17.

care susțineau învățătura heterousiană erau Aetiu și Eunomie, amândoi fiind foarte elocvenți și fiecare având rangul de diacon. Episcopii care aveau rolul de suporteri erau Maris și Eudoxiu, acesta de pe urmă aflându-se în vremea aceea pe scaunul din Antiohia, mai târziu însă fiind ridicat pe cel de la Constantinopol, și mai ales Acaciu, episcop de Cezareea Palestinei, care se prefăcea că le împărtășește părerile pentru a lovi în grupul lui Vasile, deoarece aceștia îl țineau la mare cinste pe Chiril, pe care îl înlăturase de pe scaunul episcopal al Ierusalimului⁵⁶. Văzând totuși hotărârea lui Constantin ca toți episcopii să semneze *Crezul* de la Niceea, Maris se lasă înduplecat, însă împotriva convingerilor proprii. În anul 335 face parte din delegația trimisă la Tyr pentru a-i condamna pe cei trei niceeni neclintii: Atanasie de Alexandria, Asclepios de Gaza și Marcel de Ancyra. Tot el este trimis în fruntea unei delegații în Galia, în anul 341, pentru a-i prezenta împăratului Constant *Crezul de la Antiohia*, formulă de credință ambiguă⁵⁷. După anul 341, Maris dispare de pe scena teologică, murind probabil în jurul anului 350.

Concluzii

Istoricii ecleziastici și ai dogmelor au fost întotdeauna stârniți de curiozitate cu privire la sfântul Lucian din Antiohia, fără a reuși vreodată să fie satisfăcuți pe deplin în cercetările lor. Multe informații legate de viața și activitatea sa literară și teologică ne scapă. Puținele informații ce ni s-au păstrat de-a lungul istoriei sunt amestecate cu povestiri legendare: pe de o parte, ortodocșii niceeni vor să afle în scrierile lui argumente împotriva ereziei ariene, fiind considerat unul dintre cei mai mari gânditori de la sfârșit de secol III, pe de altă parte, arienii caută în scrierile lui fragmente ce-ar putea susține învățătura lor cristologică. De aceea despre sfântul Lucian, martir sub împăratul Maximinus în anul 312, cunoaștem mai multe datorită discipolilor săi, cei care reclamă că învățătura lor este înrădăcinată în gândirea marelui mucenic, întemeietorul Școlii catehetice din Antiohia, care atrage nume mari precum: Arie Libianul, Eusebiu de Nicomedia, Eusebiu de Cezareea, Maris

⁵⁶ Filostorgiu, *Istoria bisericească* IV,12, *op. cit.* p. 171.

⁵⁷ Conform descrierii Sfântului Atanasie în *De synodis*, nr. 25, unde transcrie și textul acestui *Crez*.

de Calcedon, Asterius Sofistul și mulți alții, care s-au înscris în linia de gândire ariană sau semi-ariană. Sfântul Ioan Gură-de-Aur, dar și sfântul Ieronim, îl consideră în dreapta gândire a orthodoxiei niceene și văd în el un apărător înflăcărat al credinței în dubla natură a Cuvântului întrupat: Om adevărat și Dumnezeu adevărat, deoființă cu Tatăl, primind aceeași slavă și cinste, fiind născut din esența Tatălui.

The first Christian heresies

Abstract: The first Christian heresies appeared during the time of the Holy Apostles, starting from the second half of the 1st century. The Holy Apostles took a stand against heresies through their writings. They warned the first Christians about the danger they represented and specified the teaching of the Church, as they received it from the Savior Jesus Christ. From the beginning, the most difficult problems to understand within Christianity were those related to: the existence of the Holy Trinity, the Incarnation and Resurrection of the Savior Jesus Christ, the change of the Eucharistic gifts, the presence of the supernatural in the material, the divine pronia, the parousia and the general salvation. The first heresies were the Judaizing ones, followed by the Gnostic heresies. These were due to the Christians coming from among the pagans, who brought loans from the pagan philosophy, substituting them for the Christian teachings.

The Church took a stand against heresies, through the Holy Apostles, through the Holy Fathers, but also through the Ecumenical Councils, managing to specify the true teaching of faith, as it received from the Savior Jesus Christ.

Keywords: *Jesus Christ, Church, Christianity, heresy, Nazarenes, Ebionites, Nicolaites, Docetes, Simon the Magus, Dosites, Saturnilus, Cerinthus.*

Unfortunately, heresies appeared since the advent of Christianity, and the Church had to confront them². In the course of time, they troubled the Church most of the time and from the beginning they represented a serious danger to her teaching. The word heresy (αἵρεσις, *haeresis*) means choice, separate opinion, error, sect. This term appears nine times in the New

¹ Dr. Habil., Associate professor of patristic theology at the Faculty of Greek Catholic Theology in Oradea. calin_duse@yahoo.com, calin.duse@ubbcluj.ro

² Zenovie Pâclișanu, *Istoria creștinismului antic*, Oradea, 1937, p. 123.

Testament³. It is used to denote the wrong teachings, the doctrinal errors of those who did not receive or keep the Christian teaching, as it was taught by the Savior Jesus Christ, as it was preached by the Holy Apostles, but above all, how it was understood and preserved by the Church⁴. Through the passion with which the heresies were propagated, but especially through the manner and means with which they were supported and defended, they managed to produce great confusion within the new Christian communities⁵.

Since its appearance, Christianity was called "heresy" by the Jews because it differed from their religion: *"But we want to hear from you what you think; for this heresy is known to us; that he is opposed everywhere"* (F. Ap. 28, 22). During the time of the Holy Apostles, the sectarian contestation phenomenon increased, reaching persecutions, deceptions, intrigues, trials, condemnations, martyrdom and killings⁶.

The Holy Apostle Paul considers heresies as something natural because: "There must also be heresies among you, so that those who are tried may be seen among you" (I Cor. 11, 19). He mentions the heresies and heretics that he gave to Satan so that he would no longer blaspheme: "Having faith and a good conscience which some, rejecting, have fallen from the faith; Among these are Hymenaeus and Alexander, whom I gave to Satan, so that they may learn not to blaspheme" (I Timothy 1, 19-20). Such was the case of Alexander, Imeneus and Filet, who said that the resurrection of the dead had already taken place: "And beware of vain worldly talk, for they will increase iniquity more and more. Their word will bear fruit like gangrene. Among them are Hymenaeus and Philetus, who have gone astray from the truth, saying that the resurrection has already taken place, and overthrow the faith of some" (II Timothy 2, 16-18).

The Holy Apostle Peter in the Second Catholic Epistle presents us with a more precise definition of what these heresies meant, which appeared

³ Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 155.

⁴ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală* Vol. I (1-1054), Ediția a III-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 175.

⁵ Zenovie Pâclișanu, op. cit., p. 121.

⁶ Diac. P. I. David, *Sectologie*, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998, p. 20.

within the Churches of Asia Minor⁷: *“But there were also false prophets among the people, just as they will among you be false teachers, who will slip in pernicious heresies, and, denying the very Master who redeemed them, will bring about their speedy destruction. And many will follow their debauchery, and the way of truth will be blasphemed because of them”* (II Peter 2, 1-2).

The Holy Apostle Paul drew the attention of the Colossians, so that no one steals their minds: *“Take heed that no one makes you a prey through philosophy and through the vain deception of human teaching, according to the weak meanings of the world and not according to Christ”* (Colossians 2, 8).

So, heresies are soul-losing wrong teachings, and they have their origin in *“human tradition”* and not in the teaching, which was transmitted by the Savior Jesus Christ⁸.

The most difficult problems to understand in Christianity were those related to: the existence of the Holy Trinity, the Incarnation and Resurrection of the Savior Jesus Christ, the pretense of the Eucharistic gifts, the presence of the supernatural in the material, the divine pronia, the parousia and the general salvation. In addition to heresies, unfortunately the Church also faced schism (σχίσμα) over time, which was a rupture or separation from it due to indiscipline⁹. During the apostolic period, especially within the Greco-Roman world, divisions continued, as was the case with the Christian community in Corinth:

“I exhort you, brothers, in the name of our Lord Jesus Christ, that you all speak the same and not be divisions among you; but be altogether united in the same mind and in the same understanding. For, my brothers, concerning you, through those of Chloe’s house news has come to me that there are quarrels among you; And I say this, that each one of you says: I am of Paul, and I am of Apollos, and I am of Cephas, and I am of Christ! Did Christ divide? Was not Paul crucified for you? Or were you baptized in the name of Paul?” (I Cor. 1, 10-13).

⁷ Preot Dr. Ioan Mircea, op. cit., p. 155.

⁸ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Pr. Prof. Dr. Daniel Benga, Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor, Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, Editura Basilica, București, 2021, pp. 172-173.

⁹ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 175-176.

Following his intervention, Saint Paul the Apostle manages to reconcile them, before they fall into heresy and restore peace and tranquility within the community¹⁰.

The first heresies appeared within the Church since the apostolic era. They were pointed out especially by the Holy Apostle John, who lived the longest of the Holy Apostles, until the year 100. These heresies appeared within the Church, from the second half of the first century. Because, in their doctrine, they had elements in Christian and Jewish tradition, they were called the Judaizing heresies¹¹.

So, the first heresies were the Judaizing ones. They were called so, because they tried to Judaize Christianity through the obligation to preserve the Old Testament, but also certain prescriptions from the Mosaic Law. The Judaizing heresies attributed a permanent value to the Old Testament, demanding its full application within Christianity, although in the Apostolic Council of Jerusalem, from the year 49/50, it was decided that the Mosaic Law is not binding for Christians who came from the Gentiles (F. Ap. 15, 19-28). These Judaizing heresies were the product of Jewish nationalism, particularism, Jewish formalism¹².

Over time, the Judaizing current became strong in Palestine, especially in Jerusalem, but also in the diaspora, where the Judaizing created great problems for the Holy Apostles during their mission of preaching the Gospel in: Antioch, Corinth and Galatia¹³. The Jewish revolts and wars, but especially the destruction of Jerusalem in the year 70, by the emperor Vespasian (69-79) and Titus, his eldest son (79-81), led to the worsening of relations between the Judaizers and Christians, but also to the their separation. This is the second rupture or separation between Christians and Judaizers after the Apostolic Council of Jerusalem.

However, the moderate Judeo-Christians remained within the Church, and the Judaizers organized themselves into sects. Thus, after the death of

¹⁰ Diac. P. I. David, op. cit., p. 20.

¹¹ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 173.

¹² Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2023, pp. 548-550.

¹³ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 175-176.

St. James/brother of the Lord in 62, they chose Thebutis as their leader, and the Judeo-Christians chose St. Simeon, who pastored until the age of one hundred and twenty years. He received martyrdom in the year 107, being crucified on the cross, during the reign of Trajan (98-117)¹⁴. The two groups left Jerusalem, passing to Pella (East of the Jordan), to the Decapolis and to the Dead Sea, and here the Judaizers approached the Essenes. During the reign of Hadrian/Adrian (117-138) some of the Judeo-Christians returned to Jerusalem (Aelia), where they formed a community with Gentile Christians¹⁵.

Judaizing heresies

The Judaizing heresies were of many shades, and of these two are the best known. Their evolution has been difficult to trace, and the information about them is from different sources and times, and therefore they are not always consistent. Therefore, Christians were not interested in them, and sometimes they confused or equated them with Judaism. Saint Justin the Martyr and Philosopher (100/110-165) says that there were two kinds of Judaizing heresies, and Origen (185-254/255) says that there were three kinds of Judaizing heretics, which would have been more or less strict.

The Nazarenes (ναζωραῖοι) were the moderate Judaizers who remained isolated after they retreated across the Jordan. They observed the Mosaic Law, but did not consider it binding on Gentile Christians. The Nazarenes recognized the supernatural Birth of the Savior Jesus Christ, His Death and Resurrection¹⁶. They also recognized Jesus Christ as the Son of God and the Messiah¹⁷. Therefore, Saint Jerome (347-420) tells us that they are: *“Condemned by the Pharisees until today. They believe in Jesus Christ, the Son*

¹⁴ Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 478.

¹⁵ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, pp. 324-327.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria Creștină generală, Volumul I (ab initio-1054)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 103.

¹⁷ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 176-177.

of God, born of the Virgin Mary; This is the same who suffered under Pontius Pilatus and rose from the dead, in whom we also believe. But since they want to be Jews and Christians at the same time, they are neither Jews nor Christians." (Epistle 112 to Augustine 13)¹⁸.

The Nazarenes used the Gospel according to Matthew, in the Aramaic language, and Theodoret of Cyrus (392-458) tells us that in the IV-V centuries, they used the Gospel called "according to the Hebrews"¹⁹. The Gospel that the Nazarenes had was more complete than the one that the Ebionites had it. We have the first information about the Nazarenes from Saint Epiphanius of Salamis (315-403), from his writing Panarion, in which he speaks of a Judeo-Christian sect called "Nazarenes", which is different from the Ebionite sect.

The Nazarenes were spread in the region of Berea, Celesiria, and Decapolis, where the Ebionites were also found. The Nazarenes were often confused with the Ebionites, and their trace disappeared during the 4th century²⁰.

The Ebionites (ἐβιωναῖοι) were the strict Judaizers. Saint Irenaeus of Lyons (135/140-202) tells us that the name of this heresy comes from Ebion, or from a Rabbi Iaba or Abun. According to other opinions, their name would come from aba, a poor, beggar's garment, or from the common name of the poor (Ebonym), pious poor. Origen (185-254/255), the great Alexandrian theologian, believes that the Ebionites were called that because they were poor in spirit: *"Not like the Ebionites who are poor in mind - who are so called after their poverty of mind, "ebion" meaning poor in Hebrew"*²¹.

This heretical group arose between the years 66-67, when it separated from the Church and withdrew from Judea, beyond the Jordan. The

¹⁸ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 175.

¹⁹ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 177.

²⁰ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 175.

²¹ Origen, *Filocalia*, I, 24, în: col. PSB, vol. 7, Traducere de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 324.

Ebionites were very active in the second century and therefore, they were particularly combated by Saint Irenaeus of Lyons²². He says about them:

“Those who are called “Ebionites” admit that the world was made by Him who truly is God, but also regarding the Dome they fable in the same way as Cerinthus and Carpocrates. They use only the Gospel according to Matthew, and they reject the Apostle Paul, because they say he apostatized from the Law. They are circumcised, continue to keep the customs prescribed by the Law and lead the Jewish way of life, to the point that they worship Jerusalem as if it were the house of God”²³.

Likewise, Saint Hippolytus/Hipolytus the Romanus (170/175-235) tells us that: *“The Ebionites say that the world is made by the true God, but they speak of Christ in a manner similar to Kerinthos”*. I live in everything according to the Law of Moses, saying that this is how I justify myself”²⁴.

Origen, Eusebius of Caesarea (265-339/340) and Theodoret of Cyrus considered the Ebionites to be of two kinds.

Thus, those in the first category recognized the miraculous Birth of the Savior Jesus Christ, and the others considered Him the son of Joseph and Mary²⁵. They denied the virginity of the Mother of God, and based on the verse from Isaiah 7, 14: *“Behold, the Virgin will conceive and give birth to a son and they will call his name Immanuel”*, which in the translation of Theodotus and Aqiula said that Jesus Christ was born from -a young woman (neanis), and not from a virgin (parthenos)²⁶.

The two categories of Ebionites denied the divinity of the Savior Jesus Christ, respected the Mosaic Law, the Gospel according to Matthew in the Aramaic language, and refused the Pauline epistles, because they considered the Holy Apostle Paul to be an apostate²⁷. In the course of time, the Ebionites

²² Istoria bisericească universală, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., pp. 173-174.

²³ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotiva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos, Cartea a III-a*, I, 26.2., Traducere din limbile greacă veche și latină, introducere de Petru Molodeț, Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 2018, I, 26.2., p. 138.

²⁴ Ipolit din Roma, *Respingerea tuturor ereziilor Cartea X (cca 210-220)*, în: diacon Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei Vol I: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 552.

²⁵ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 177.

²⁶ Istoria bisericească universală, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 174.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria Creștină generală, Volumul I*, op. cit., p. 103.

approached “rabbinitism” and “talmudism” because they explained the Scripture against the recognition of the Savior Jesus Christ as the Messiah²⁸.

The moderate Ebionites were sometimes confused with the Nazarites, as they observed the Sabbath with the Jews, but also Sunday²⁹. The historian Eusebius of Caesarea said about the Ebionites:

“Others, on the other hand, whom the evil demon could not separate from their love for the Christ of God, he enslaved, winning them over with other weaknesses: those of old on good rightly they called these Ebionites, because they had very poor and coarse ideas about Christ.

That is, they saw in Him a banal and common being, a simple man purified by moral efforts, born naturally from the union of a man with Mary. They were of the opinion that the Law of Moses must be completely respected, because, they said, man could not be saved only through faith in Christ and through a life in accordance with this faith.

Another direction among the Ebionites actually avoided that strange absurdity of theirs, not denying that the Savior was born of a Virgin and of the Spirit/Holy Spirit, but they also did not approve that, as God; The Word and Wisdom would have existed even before, thus returning to the piety of the first, all the more so since - like the others - they also strove at all costs to fully respect the carnal prescriptions of the Law.

They believed that the Epistles of the Apostle [Pavel], whom they called “apostate of the Law”, would have to be completely rejected, using only the Gospel according to the Hebrews, while they did not really pay attention to the others. They observed the Sabbath and the other Jewish observances, like the others, but, on the other hand, they also honored Sundays almost as we do, in remembrance of the Savior’s Resurrection.

Because of this teaching, they received the name of “Ebionites”, because the name “Ebionites” sheds light on the poverty of their minds, because it was with such a word that the Jews designated poor people”³⁰.

One of the more important Ebionites was Symmachus, who in the third century made an important translation of the Old Testament into Greek. Saint Epiphanius of Salamis (315–403) considers Symmachus a Samaritan

²⁸ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, op. cit., pp. 551-553.

²⁹ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 177.

³⁰ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXVII, 1-5, în col. PSB Serie Nouă 20, Traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ediție revizuită de Prof. Tudor Teoteoi, Editura Basilica, București, 2020, pp. 157-158.

convert to Judaism³¹. The heresy of the Ebionites disappeared in the 4th century, when after the First Ecumenical Council of Nicaea in 325, the Church was able to take a much more determined stance against all heresies³².

In some books of the New Testament some heretics are mentioned, who had other ideas than the Jewish ones, thus distinguishing themselves from the actual Judaizers. These heretics practiced the Mosaic Law (circumcision, separation of food, holidays, Sabbath, new moon), practiced asceticism and considered the body as a prison of the soul. They also had a cult of angels, whom they considered intermediaries to God. These heretics were fought by the Holy Apostle Paul³³ in the Epistle to the Colossians 2, 8-10: *“Take heed that no one make you a prey through philosophy and vain deception from human teaching, according to the elements of the world and not according to Christ. For in Him dwells all the fullness of the Godhead bodily, and you are complete in Him, the One who is the head of all Dominion and Dominion”*.

From the Epistle to the Ephesians, but also from the Pastoral Epistles, we learn that there were some Judaizing heretics, who had Gnostic ideas, foreign to Judaism. These heretics forbade marriage and certain foods (meat): *“They forbid marriage and certain foods that God made so that those who believe and have known the truth may partake of them with contentment; for everything that God has made is good, and nothing is to be rejected if it is received with thanksgiving”* (I Tim. 4, 3-4). Unfortunately, some heretics like these were also in Corinth³⁴.

These heretics had ideas foreign to those of the Judaizers, but also some speculations regarding the preexistence and role of the Savior Jesus Christ in the spiritual world, creation and salvation. Also, they had a cult of angels, with rites that differed from the Jewish ones, but also some dogmatic ideas, which resembled those of the Judeo-Gnostics. Saint Paul the Apostle knows

³¹ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 177.

³² *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 175.

³³ Diac. P. I. David, op. cit., p. 26.

³⁴ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 178.

some terms used by them³⁵. He complains that these heretics pervert the gospel and are interested in gain, and some of them were teaching and practicing immorality³⁶.

Judeo-gnostic heresies

Gnosticism was a synthesis between the Christian doctrine of the Incarnation, Jewish monotheism, paganism, but especially between Greek mythology and Hellenistic thought. Gnosticism also took some ideas from Buddhism, Zoroastrianism, and even Hinduism³⁷. These Judeo-Gnostic heresies made the first attempts at reconciliation, for a religious syncretism³⁸. The name of this heresy comes from the term gnosis (γνῶσις), which means knowledge, science (pseudo-science), or false science, according to the criticism of the Holy Apostle Paul: “*O Timothy, guard the treasury entrusted to you, remove from vain and worldly talk and from the contradictions of false science*” (I Tim. 6, 20).

Gnosticism thus promoted an initiation into a rationalistic religious system³⁹. Jewish Gnosticism in the apostolic period was represented by Simon the Magus, the Nicolaitans, Menander and Cerinus. Thus, during the time of the Holy Apostles, the first heresies appear among the Judeo-Christians. This danger was first pointed out by the Holy Apostle Paul. Jewish Gnosticism was a preparation for philosophical Gnosticism, but also a combination of it⁴⁰. The Judeo-Gnostic heretics kept some of the Mosaic Law, but took some ideas from ancient Gnosticism and Christianity. They were misrepresented in the meaning and purpose of the system they created.

³⁵ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, op. cit., pp. 553-555.

³⁶ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, op. cit., pp. 327-333.

³⁷ Diarmaid MacCulloch, *Istoria creștinismului: primii 3000 de ani*, Traducere de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 123.

³⁸ Diac. P. I. David, op. cit., p. 26.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria Creștină generală, Volumul I*, op. cit., pp. 103-104.

⁴⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, Editura Basilica, București, 2015, p. 258.

The Nicolaitans were members of an obscure Gnostic sect, which without any cover, claimed to be the paternity of Nicholas, one of the seven deacons. They came from pagans, practicing certain forms of idolatry and erotic debauchery. From the Catholic Epistles of the Holy Apostles Peter and Jude we learn that there were some heretics, who indulged in erotic pleasures and debauchery. Under the pretext of freedom, they disregarded the Law and denied the second coming of the Savior Jesus Christ⁴¹. Such heretics were the Nicolaitans from Ephesus and Pergamum, known from the Apocalypse: *“But you have this because you hate the deeds of the Nicolaitans, which I also hate”* (2, 6); *“Likewise you also have some who hold to the teaching of the Nicolaitans”* (2, 15).

Saint Irenaeus of Lyon mentions the heresy of the Nicolaitans by saying that:

“The Nicolaitans have Nicolae as their master, one of the first seven deacons ordained by the apostles. They live without restraint, and the Revelation of John shows as clearly as possible who they are, for they teach that living in debauchery and eating meats sacrificed to idols are indifferent things. That is why the Scripture said about them: *“But you have this, that you hate the deeds of the Nicolaitans, which I also hate”*⁴².

The Nicolaitans practiced idolatrous worship, ate meat sacrificed to idols and taught that women can be common to men⁴³. The heresy of the Nicolaitans lasted for a short time, as the historian Eusebius of Caesarea tells us:

“Also at that time, the so-called heresy of the Nicolaitans, mentioned in the Apocalypse of John, took hold for a very short time. They boasted that they were drawn from Nicolae, one of the deacons who accompanied Stephen, being chosen by the apostles to serve the poor. In the third book of the Stromata, Clement of Alexandria tells about them:

“It is said that Nicolae had a beautiful wife. After the Savior’s Ascension, the apostles accused him of suffering from jealousy. Bringing her then into their midst, he permitted whoever wished to take her as his wife. For it is said that this deed is the consequence of that saying of his according to which one must abuse the body. And indeed, following his deed as well as his

⁴¹ Diac. P. I. David, op. cit., p. 26.

⁴² Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, op. cit., I, 26.2., p. 138.

⁴³ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 178.

word, simply and without mature consideration, those who share his heresy play prostitutes at will. *verbatim*:

As far as we know, however, Nicolae never had another woman than the one he married, and among his children, the girls grew up virgins, while his son lived in purity all his life. If this is the case, then it is clear that by bringing among his disciples the woman of whom he was said to be jealous, he demonstrated the renunciation of all passion on his part, who taught that abstinence from the most sought-after pleasures was the true abuse of the body. Because in my opinion, I think he did not want - according to the Savior's commands - "to serve two masters" - the pleasure and the Lord.

It is said that Matia also taught the same way: "To fight against the body and to despise it, so as not to allow it any lewd pleasure, and to increase the soul through faith and through knowledge".

So much for those who tried to falsify the truth in the time of which I have spoken! They also disappeared completely, as if you couldn't even say in what form"⁴⁴.

The heresy of the Nicolaitans did not directly attack the dogma of the person of the Savior Jesus Christ, but the beginnings of Gnosticism can be found in them as well as in Simon Magus and Cerinus. Saints Epiphanius of Salamis and Augustine say that the Nicolaitans taught about the creation and government of the world fabulous doctrines, which in all respects were consistent with those of the Gnostics⁴⁵.

The Docetists taught that the Savior Jesus Christ had an apparent body and not a real one, and His Incarnation was not an objective reality. So the Docetists argued that Jesus Christ had an apparent, spiritual body and therefore He was a spiritual power of God. Jesus Christ only appeared (in the Greek *dokesis*, to appear) to have a human body or nature, because in fact He was a pure spirit emanating a bodily epiphany on earth⁴⁶.

Saint Hippolytus/Hipolitus the Roman also speaks about the heresy of the Docetes:

„The Docetes say something like this: the first God is a fig seed, from which three aeons emerge as its trunk, leaves and fruit; these emanate thirty

⁴⁴ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXIX, 1-4, op. cit., pp. 160-161.

⁴⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., pp. 261-262.

⁴⁶ Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 127.

aeons, each ten, they are united in decades, and differ only in position as first, second, third. And they emanate for infinite times infinite eons and all are hermaphrodites. They all wanted to enter one aeon, and from this middle aeon and from the Virgin Mary they gave birth to a savior of all, in all things like the first seed of the fig tree, inferior only in one thing, in that he is born, since the first seed from which the fig tree is unborn. This was the great pleroma of the aeons, all light, receiving no adornment, but having in itself all the forms of the living. And coming into the chaos beneath her, she was the cause of all that was made and is; because coming down from above he imprinted in the chaos below the forms of all eternal ideas. And the third aeon, which tripled itself, seeing that all its characteristics were dragged into the darkness below, not knowing the greatness of darkness and the simplicity of light, made a sky, and planting it in the middle divided it between darkness and light. So as all the ideas of the third aeon and its printing, they say, were possessed by darkness, he became a living fire born of light. From whom, they say, was born the Great Archon of whom Moses speaks saying that he is a God of fire and demiurge, Who always transforms the ideas of living beings into bodies, calling these ideas souls. For them, they say, the Savior was born Who shows the way to escape the souls held by the darkness. I also say that Jesus clothed Himself in that once-begotten power, and therefore He could not be seen by one of the aeons who were changed because of the increase of His glory. And I also say that everything happened to him according to what is written in the Gospels⁴⁷.

The Ebionites and Nicolaitans underestimate sin and dispute its reality, like libertine mystics, who believe they can commit the gravest sins, and yet they can remain Christians⁴⁸. These heresies appeared in the second half of the first century⁴⁹.

Simon the Magus, also known as Simon of Samaria. He was from Githon, Samaria: *“And the beginning of the heresies was done like this. The devil disguised himself as a certain Simon, a Samaritan from the village of Ghiton, a magician by profession, and made him the servant of his evil thinking”*⁵⁰.

Simon the Magus was a contemporary of the Holy Apostles and is considered the first heretic, the father of Gnosticism, but also the ancestor of

⁴⁷ Ipolit din Roma, *Respingerea tuturor ereziilor Cartea X*, op. cit., pp. 550-551.

⁴⁸ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, op. cit., pp. 333-338.

⁴⁹ *Studiul Noului Testament*, op. cit., pp. 228-232.

⁵⁰ *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement (Antiohia, cca. 300)*, VII, 1, în: diacon Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei Vol I: Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 692.

all heresies⁵¹. We have the first information about him from the Acts of the Apostles. Before receiving Christianity, Simon the Magus performed many spells and impressed: *“But before that there was a man named Simon in the city, who cast spells and amazed the people of Samaria, saying that he would be someone great. All of them, from the least to the greatest, took note of these, saying: He is that power of God, called the great”* (F. Ap. 8, 9-10). After Simon the Magus heard the sermon of the deacon Philip, he believed in Jesus Christ and received baptism.

When the Holy Apostles Peter and John came to Samaria to pray for those baptized by Philip: *“that they may receive the Holy Spirit”* (F. Ap. 8, 15), Simon the Magus offered the Holy Apostles money to he also received the power of the Holy Spirit. The Holy Apostle Peter reprimanded him harshly, for his audacity, telling him: *“Your money and you perish with it, because you considered that the gift of God is acquired with money; in this calling you have no share and no inheritance, because your heart is not right before God”* (F. Ap. 8, 20-21). After the name of Simon, who wanted to buy God’s grace with money, the expression “simony” remained, which means buying the holy things with money⁵².

Saint Justin the Martyr and Philosopher (100/110-165) says that Simon the Magus was walking with a woman of easy morals, and he considered her as “the first idea”⁵³. Simon the Magus bought a public harlot, Elena, from a brothel in Tyre. She is also known as Selena, a mythological loan from the ancient goddess of the world. In the Gnostic vocabulary, the Moon is only the esoteric name of the character, since the real name is Eprinoda, Ennoda, or Sophia. Simon the Magus travels with Elena whom he considers the instrument of universal redemption. He also considered it the latest and lowest fallen incarnation of God’s thought. Thus, Simon Magus and Elena

⁵¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, op. cit., p. 258.

⁵² Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 181.

⁵³ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 178.

form a divine couple, father god and mother goddess. This myth is also found among the Syro-Chaldeans⁵⁴.

Saint Hippolytus also speaks about the heresy of Simon the Magus:

“And the all-wise Simon [the Magus] says this: There is an undefined Power and it is the root of everything. The undefined power I say is fire. But according to him fire is not simple - as many say who affirm that there are four simple elements and believe that fire is not simple - but has a double nature; one part of it is called hidden, and another shown; and the hidden things are hidden in the manifest things of fire, and the manifest things of fire are generated by the hidden things. All parts of fire, he believes, seen and unseen, have an understanding. The born world was thus generated by the unborn fire, and began to become so: taking that born from the principle of fire of those six prime roots of the principle of birth, he says that these roots proceed from fire in the form of pairs, which he calls Intellect and Intelligence, Voice and Name, Reason and Reflection. In these six roots is all the undefined power which, they say, is He who stood, stands, and will stand, who, when he takes a form, being in the six powers, will be in being power, magnitude, and result one and the same with the unborn and undefined power, having nothing less than that unborn, unchangeable and undefined power. But if It remains in potency only in the six powers and takes no form, I say it disappears and perishes like the potency of grammar or geometry which exists in the soul of man, unless a master appears to teach it. Simon says that he himself is the One who stood, stands and will stand and that he is the Power above all. This is what Simon tells them”⁵⁵.

Simon the Magus was surrounded by many followers, most of whom were from Samaria. Saint Irenaeus of Lyons tells us that Simon the Magus believed that he was the Messiah and came into the world to liberate from matter the “first idea”, which was called Ennoia. This would have been embodied in Elena, the woman who accompanied him. She wandered from body to body, taking the form of, among others, Helen of Troy, until she took the form of the prostitute in the city of Tyr. Simon the Magus said that he took the form of God. The world was created by angels being condemned to destruction, and only those who believe in Simon and Elena can be saved,

⁵⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., pp. 258-259.

⁵⁵ Ipolit din Roma, *Respingerea tuturor ereziilor*, Cartea X, op. cit., pp. 547-548.

that is, return with them to higher regions⁵⁶. Likewise, Simon the Magus believed that he was a divine incarnation, and the Savior Jesus Christ was one of the apparent forms of supreme power⁵⁷.

So, here is what Saint Irenaeus of Lyons says about Simon the Magus:

"This root is Simon the Samaritan, that magus who was a disciple and companion of the apostles, of whom Luke said: "And there was a man named Simon, who was before in the city, bewitching and astonishing the people of the Samaritans, saying that he was something great. All took note of him, from the least to the greatest, saying: This is the power of God, called the great. And they took notice of him because for a long time he had amazed them with his spells". Therefore this Simon, who feigned faith, held that the apostles themselves work magic, and not by the power of God, and that they fill them with the Holy Spirit by the laying on of hands of those who believe in God, through Him who is proclaimed by them, Christ Jesus. Imagining that the apostles were doing this by a higher magical science, and giving them money so that he too might receive this power to give the Holy Spirit to whomever he pleased, he heard from Peter, "Let your money be with thee to destruction, for thou hast reckoned that the gift of God agonizes with money! You have no part, no inheritance in this calling, because your heart is not right before God [...] For in the bitterness of anger and in the bond of injustice I see you are. But as the unbelief of God increased still more, and he desired to measure himself with the apostles that he might also be reckoned a famous man, he devoted himself with even greater zeal to the study of the whole magical art, so as to cause astonishment among men. He lived in the time of the emperor Claudius (41-54), who is even said to have been honored with a statue for his magical practices. So he was glorified by many as a God, and taught that he himself was the one who appeared as the Son among the Jews, who came down to Samaria as the Father above all, and that he received to be called by every name that people attribute to him.

This Simon the Samaritan, from whom all heresies originate, established the following doctrine as the foundation of his sect. After he had redeemed Elena, a prostitute from the city of Tyre, in Phoenicia, he took her with him, saying that she was his first Thought, the Mother of all, by which he first thought to make the Angels and Archangels. Proceeding from him this thought, and knowing what was the will of her Father, she descended into the lower regions, and begat the Angels and Powers, of whom he said this world was made. And after she had begotten them, Thought was held captive by the Powers and Angels that had been sent forth from her, and

⁵⁶ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., pp. 178-179.

⁵⁷ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 181.

lest she should return up to her Father, she was mocked in every way by them until she was imprisoned in a human body and for centuries to migrate as from one vessel to another in other and other women's bodies. Thus, she was also in that Helen for whom the Trojan War was fought⁵⁸. Thus it is that the poet Stesichoros⁵⁹ was blinded because he reviled her in his verses, but after he repented and composed poems in which he renounced what he had written and in which he praised her he regained his sight. And still migrating as if from one body to another and being mocked endlessly, in the end she even ended up being a prostitute in a flea market, and this was the lost sheep.

This is why he came himself, first to recover her and free her from her bonds, and then to offer salvation to men by making himself known to them. For since the Angels were ruling the world badly because each one of them wanted to be its master, he came to set things right and came down changing himself and pretending to be like the Powers, Principalities, and Angels, so that even among men a man appears, although he is not a man, and it seems that he suffered in Judea, although he had not. And the prophets were inspired in their prophecies by the Angels who made the world, for which reason those who put their trust in him and his Helen need no longer worry about them, but, as free men, do what they will, because men are saved by his grace, and not by good works - for neither are there any good works by nature, but by chance, as the Angels who made the world determined, to lead men into slavery by such commands. Therefore, he promised instead to destroy the world and free those who belong to it from the rule of those who created the world.

Thus their initiates in mystery live in debauchery and practice magic, each according to his strength. I use exorcisms and incantations. They even use love cures and charms with great zeal, and employ the help of demons called ministers and dream-senders, and all other magical practices. They even have an image of Simon made after the image of Zeus and one of Helen after the image of Athena, but they also bear a name which comes from Simon, the author of their ungodly doctrine, for they are called "Simonians" who they have the foundations of gnosis with a false name, as we can learn from their own statements"⁶⁰.

In Rome Simon the Magus was considered a god and wrote the work *The Great Judgment* (Μεγάλη ἀπόφασις). This writing is considered the foundational work of Gnosticism. Fragments of it have been preserved in the

⁵⁸ The Trojan War took place between 1194-1184 BC.

⁵⁹ Stesichoros lived between 632/629-556/553 BC. He was one of the first great lyric poets, who was born in Magna Graecia and died in Sicily. The legend of his blindness by Helen of Troy was well known in Greco-Latin Antiquity.

⁶⁰ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, op. cit., I, 23.1-4, pp. 126-129.

writing *Philosomena* (VI, 9) of Saint Hippolytus/Hipolytus the Roman (170/175-235). From these fragments, we can get a general picture of the system of Simon Magus, which contains important elements from pagan philosophy, especially from Alexandrian philosophy and from the religion of Samaria⁶¹.

Thus, the system of Simon the Magus was a paradoxical jumble of concepts from Eastern religions, philosophy and cosmology. God is a "*burning/consuming fire*" (Deuteronomy 4, 24), a mental nature, which from power can become energy. A number of higher beings, the aeons, are also created. Simon the Magus was using the arbitrary and abusive allegorical interpretation of the Old Testament. In general, he displays the anti-Judaic and antinomian spirit that characterized almost all Gnostics⁶². From his system it can be seen that he was also a connoisseur of philosophy, which he learned during his studies in Alexandria. Simon the Magus did not admit the resurrection of the dead and the participation of the body in happiness⁶³. Also, the moral life of his sect was identical with the doctrine it promoted. Unfortunately, the life of Simon Magus was an example of immorality, and his entire sect consisted of immoral and corrupt people⁶⁴.

Simon Magus came to Rome for the first time in the year 42, during the reign of Claudius (41-54). That is why the Holy Apostle Peter hastened his coming to Rome to combat him. Thanks to his magic, Simon Magus managed to gain admiration and many considered him as God. The *Didachia* of the Apostles and the *Apostolic Constitutions* report that Simon the Magus would have risen to heaven with the help of demons, to imitate the ascension of the Savior Jesus Christ, and thanks to the prayers of the Holy Apostles Peter and Paul, he fell⁶⁵.

⁶¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 259.

⁶² Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, Introducere, Secolele II și III, Traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 161-162.

⁶³ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, op. cit., pp. 555-563.

⁶⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 258.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 259-260.

The Constitutions of the Holy Apostles through Clement tells about him:

"Simon met me, Peter, first in Straton's Caesarea, where the faithful Cornelius, who was a pagan, came to the Lord Jesus through me [F. Ap. 10]. And meeting with me, he tried to distort the word of God, together with me being the holy sons Zacchaeus, who had once been a tax collector [Lk. 19, 2], Barnabas, Nichitas, and Aquila, the brothers of Clement, the bishop and citizen of Rome, who was the disciple of Paul, our companion in the apostleship and our collaborator in the proclamation of the Gospel. And in their presence I discussed the word of the prophet and the unity [monarchy] of God the third time, and with the power of the Lord casting him into silence, he fled to Italy. And coming to Rome, he greatly disturbed the Church, overthrowing many and binding them to him, astonishing the pagans with the experience of magic and the working of demons, so that, going out in the middle of the day in their theater, he commanded the multitudes to kidnap me too and announced in the theater that he would fly through the air. They were all taken up by him, but I was praying within myself, and he, being lifted up by demons, was flying suspended in the air, saying that he would ascend to heaven and give them good things from there. And while the multitudes hailed him as a god, I, stretching out my hands to heaven, prayed that the thought of God through the Lord Jesus would break this individual, a true plague, and cut off the power of the demons who were using of him to the delusion and destruction of men, but not to kill the broken one, but to crush him. And taking the floor I fixed my gaze on Simon and said to him: "If I am a man of God and a true apostle of Jesus Christ and a teacher of the right faith, not of error, as you are, Simon, I command the evil powers of the apostle of the right faith, on whom Simon Magus rises, to let him out of his dominion, that he may fall from on high to the laughter of those deceived by him." And while I was saying these things, Simon, exhausted, fell with a great roar, and in the fall crushed his hip and legs. And a voice was raised from the crowds saying: "There is only one God, the One whom Peter proclaims in truth, and He is truly the One". And many left him, but some of them, worthy of his destruction, remained in his wicked teaching. And so the first heresy, the very godless one of the Simonians, was established in Rome, and the devil continued to work through the other false apostles"⁶⁶. Simon the Magus died in Rome in 65⁶⁷. Unfortunately, his heresy managed to gain followers in Syria, Phrygia and Rome⁶⁸.

⁶⁶ *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement (Antiohia, cca. 300)*, IX, 1-6, op. cit., p. 693.

⁶⁷ Remus Rus, op. cit., pp. 780-781.

⁶⁸ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 181-182.

During his life Simon the Magus had several disciples, who developed his heresy. Thus, after his death, they added more Gnostic elements to this heresy⁶⁹. Therefore, the ideas attributed to him by Saint Hippolytus/ Hippolytus the Roman, did not belong to Simon the Magus, but were developed by his disciples. Simon the Magus was not a Gnostic in the strict sense⁷⁰.

Dositei was a contemporary and disciple of Simon Magus. He was from Samaria, carrying out his activity before and after the Resurrection of the Savior Jesus Christ. Some works remained from Dositei, which were lost over time. He taught that he was the Christ who was prophesied by Moses, and thus he did not abolish the Mosaic Law. The followers of his heresy believed that they would not die⁷¹.

After the death of Simon Magus, the leadership of the sect was taken over by **Menander**⁷². In Antioch, Gnosticism arrived through a disciple of Simon the Magus from Samaria, named Menander, also originally from Samaria. Simon taught that there was a supreme God who gave forth powers or emanations, of which he himself was one. He had proclaimed himself a rival of Jesus Christ and had performed many acts of magic, which had attracted many followers. Menander came to Antioch and made many conversions with the help of magic⁷³.

Saint Irenaeus of Lyon confirms the fact that:

“Simon’s successor was Menander, a native of Samaria, who in turn practiced the art of magic to the highest degree. He said that the first Power was unknown to all, but that he was the Savior who was sent from unseen places to save men. The world was made by Angels, whom he, like Simon, says were sent forth by Thought. He even claims that through the magic of which he is a teacher, he offers a gnosis that can defeat the Angels themselves, who are the creators of the world. For, by the fact that they were baptized in him, his disciples receive the resurrection and can no

⁶⁹ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, op. cit., pp. 338-347.

⁷⁰ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 179.

⁷¹ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, op. cit., p. 162.

⁷² Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 261.

⁷³ Adrian Podaru, *Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat*, în: Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui I*, Ediție bilingvă. Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Podaru. Ediție îngrijită de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 29.

longer die, but continue to live immortally, without growing old"⁷⁴. So, Menander considered himself the Messiah and said that no one could be saved without his baptism, which ensured resurrection, immortality and eternal youth⁷⁵.

The historian Eusebiu of Caesarea also speaks about Menander's heresy:

"Simon the Magus was followed by Menander, according to the way of life, a tool no weaker than the first one in the devil's work. He was a native of Samaria, and though his master had no less reached the height of deception, yet he performed magic still more surprising than that. About himself, he declared that he was the savior sent from above from time immemorial for the salvation of men.

He taught that there was no other way for one to free himself from the very angels who created the world unless he had first been guided by the practice of magic handed down by him and the baptism administered by him; that those who are worthy of this baptism will have a share in this very life of eternal immortality, never dying, but remaining on earth in an imperishable youth and being immortal. It is easy to find information about this in Irineu.

But Justin also reports about Menander in the same way, namely when he talks about Simon [the Magus], where he says verbatim: "A certain Menander, a Samaritan and also a native of the village of Kaparattaia, became Simon's apprentice and came under the influence of demons. Then coming to Antioch, we know that he deceived many people with the crafts of his magic. He convinced those who followed him that they would not die again, and such teachings are still supported by a few to this day.

It was a diabolical work to attempt to slander the great mystery of the Christian religion, by the charge of magic, with the help of such sorcerers who slipped under the name of Christians, and by them to discredit the church doctrines concerning the immortality of the soul and the resurrection the dead. But those who subscribed to such "saviors" have fallen from the true hope".⁷⁶

Menander taught that the first power remains unknown to all, and so he was sent to become the savior of the world. He also claimed that he got the magic needed for his work from Ennoia⁷⁷. After spreading his heresy in

⁷⁴ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, op. cit., I, 23.5., p. 129.

⁷⁵ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., p. 182.

⁷⁶ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXVI, 1-4, op. cit., pp. 156-157.

⁷⁷ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, op. cit., p. 162.

Antioch, Menander went to Rome, where he died around 80⁷⁸. Unfortunately, several successive disciples of Simon the Magus were permanently active in Antioch, developing the Gnostic teaching, managing to convert more and more people⁷⁹. They borrowed more and more Christian ideas, thus undermining the Christian community from within⁸⁰.

Another disciple of Simon the Magus was **Saturninus/Saturnil**. He was most likely born in Antioch and was a descendant of Menander, who in turn was a disciple of Simon Magus⁸¹. In Antioch Saturninus established a school, where he was active between the years 120-130⁸². Saint Irenaeus of Lyon also speaks about the heresy of Saturninus:

"Starting from the teachings of the two, Saturninus, originally from Antioch, in the vicinity of the city of Daphne, and Basilides supported two different doctrines, one in Syria, the other in Alexandria." Like Menander, Saturninus affirmed the existence of one Father unknown to all, who made Angels, Archangels, Powers, and Dominions. The world and all that is in it was made by seven of the Angels. Man is also the creation of Angels, which happened at the moment when a bright image appeared from above, from the supreme Power. But, unable to retain this image, says Saturninus, because [it] immediately turned up, the Angels exhorted one another, saying: "Let us make man in our image and likeness." Which did happen, he continued, but because the creature could not stand upright because of the weakness of the Angels, and writhed like a worm, the Power from above, taking pity on him, because man was made in his likeness, he sent him a spark of life, which raised the man, made him stand upright, and made him live. Therefore, he says, this spark of life returns after death to those which are of the same nature as it, while the rest returns to the elements of which it was made.

Regarding the Savior, Saturninus argued that He is unborn, without body and without form, and His appearance as a man - a mere appearance. He also stated that the God of the Jews is one of the Angels and that, since the Father wanted to destroy all the Archons, Christ came to destroy the God of the Jews and save those who believe in him. These are the ones who have the spark of life in them. For according to what Saturninus affirmed, the

⁷⁸ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., pp. 179-180.

⁷⁹ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, op. cit., pp. 563-567.

⁸⁰ Adrian Podaru, op. cit., p. 29.

⁸¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 265.

⁸² *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 180.

Angels created two kinds of people, one bad and one good. And since demons came to the aid of the wicked, the Savior came to destroy wicked men and demons and save the good. Then, according to him, marriage and childbearing are from Satan. Most of his disciples abstain from eating meat, thus deceiving many by this enforced abstinence. As for the prophecies, he affirmed that some came from the Angels who created the world, others from Satan, who he claimed was also an Angel, one who does the opposite of those who are the creators of the world, but most of them attributed to the God of the Jews⁸³.

Thus, according to Saturninus, the Savior Jesus Christ appeared on earth as a ghost, and His passion and death were only an imagination. Likewise, Saturninus said that we should not honor the Holy Cross nor sacrifice ourselves for Jesus Christ. In the heresy of Saturninus we find the Gnostic principles well defined⁸⁴.

Cerinthus was a Jewish heretic from Alexandria⁸⁵, who lived in Asia Minor towards the end of the first century, being a contemporary of Saint John the Evangelist. Unfortunately, Cerinthus played an important role in the development of heresies⁸⁶. He was influenced by the ideas of Philo/Philon of Alexandria (20 BC-40 AD), being educated at his school. Although Saint Hippolytus/Hipolytus and Epiphanius of Salamis consider him only a Judaizing heretic, we have information that Cerinthus also shared Gnostic ideas. He traveled extensively, visiting Jerusalem, Caesarea Palestine, and Antioch⁸⁷. Here is what Saint Hippolytus tells us about him:

“Kerinthos, who practiced asceticism in Egypt, did not want the world to be made by the first God, but by an angelic power very separate and distant from the reign that is above of all and who does not know God Most High. Of Jesus it says that He was not born of a Virgin, but that He was the son of Joseph and Mary, like all other men, and that He was distinguished by justice, meekness and self-control above all others. And after the baptism Christ descended upon Him, from the dominion above all, in the form of a

⁸³ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I, 24.1-2., pp. 129-130.

⁸⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 265.

⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria Creștină generală, Volumul I*, op. cit., p. 104.

⁸⁶ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, op. cit., p. 160.

⁸⁷ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 263.

dove, and then He began to proclaim the unknown Father and to perform miracles. And at the end of the passion, Christ flew away from Jesus, therefore, Jesus suffered and rose, and Christ remained impassioned, being spiritual"⁸⁸.

So Cerinthus was a dualist era, admitting the existence of a hidden, invisible, ineffable God and eternal matter. According to Cerinthus the world was created by an angel, the creator Demiurge (δημιουργός), and another angel gave the Mosaic Law. The Savior Jesus Christ was a man, who was better and more just than all men. He is not the Son of God and was not born of a Virgin, but He would have been the son of Joseph and Mary. Consequently, the Savior Jesus Christ was a man like any other, but who in justice, prudence and wisdom surpassed us.

At the Baptism, a dove descended on Him, which gave Him the power to perform miracles, but which left Him during the Passion, and only the man Jesus died on the Cross, because Christ was impassive. Thus, the man Jesus was resurrected, but through the intervention of Christ⁸⁹. This interpretation that Christ's body is raised from the dead separates Cerinthus from the later Gnostics⁹⁰.

Saint Irenaeus of Lyons also speaks about the heresy of Cerinthus:

"And a certain Cerinthus supported in Asia the teaching that the world was not made by the first God, but by a Power that is above all, being ignored regarding the God who is above all. He claimed that Jesus was not born of a Virgin - for this seemed impossible to him - but that he was the son of Joseph and Mary, like all other men, but that he lived his life superior to all to others through justice, temperance and wisdom. He claims that after the baptism, Christ descended upon Jesus in the form of a dove from the supreme Power that is above all, and that then Jesus proclaimed the unknowable Father and performed miracles. And before death, Christ flew again from Jesus, who suffered and rose again, while Christ remained impassioned, since he had a pneumatic nature"⁹¹.

⁸⁸ Ipolit din Roma, *Respingerea tuturor ereziilor Cartea X*, op. cit., p. 552.

⁸⁹ W. Thüsing, *Las cartas de san Juan*, Herder, Barcelona, 1986, p. 9.

⁹⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 263.

⁹¹ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I, 26.1., pp. 137-138.

Therefore, Cerinthus was also a docket⁹², because he did not admit the reality of the incarnation of the Savior Jesus Christ⁹³. The Holy Apostle and Evangelist John answers the heresy of Cerinthus:

“And the Word became flesh and dwelt among us, and we saw His glory, glory like that of the Only Begotten of the Father, full of grace and truth” (Jn. 1, 14); “What was from the beginning, what we heard and saw with our eyes, what we looked and our hands touched about the Word of life. - And the Life was revealed and we saw it and we testify and announce to you the Eternal Life, which was with the Father and was revealed to us - What we have seen and heard, we tell you also, that you also may have communion with us. And our fellowship is with the Father and with His Son, Jesus Christ” (I Jn. 1, 1-3).

In addition to this, Cerinthus practiced the Mosaic Law (circumcision, the Sabbath, but also certain rites) and other teachings⁹⁴. The historian Eusebius of Caesarea mentions this:

“In the same times we are talking about, Cerinthus also became the leader of a heresy. This is what Gaius⁹⁵ writes in his Research on this matter, which I mentioned before: “But through the revelations he gives as if they were written by a great apostle⁹⁶, Cerinus also falsely presents the history of miraculous deeds which they would have been communicated to him by angels. He says, specifically, that after the resurrection, Christ’s kingdom will be earthly and that the bodies will live again in Jerusalem, once again becoming slaves to passions and pleasures. Enemy of God’s Scriptures, Cerinus says, wanting to lead people astray, that there will be a thousand years of a wedding celebration”.

And Dionysius⁹⁷, the one who received the episcopal see of Alexandria in our times, also relates in the second book of his Promises, in connection with the Apocalypse of John, some facts that he says he got from ancient tradition, recalling verbatim about the same character: “Cerinthus, the founder of the heresy named after him “Cerinthian”, wanted to put his work

⁹² Diac. P. I. David, op. cit., p. 26.

⁹³ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria Creștină generală, Volumul I*, op. cit., p. 104.

⁹⁴ Preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, Preot prof. dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 178-179.

⁹⁵ Gaius lived in Rome during the pontificate of Zephyrim 199-217.

⁹⁶ According to Gaius, the book of Revelation was written by Cerinthus

⁹⁷ Dionysius was head of the Catechetical School in Alexandria, between 231-247. He was bishop of Alexandria between 247-264. Several Epistles remained from him, which unfortunately have been lost. The ones we still have are those that Eusebius of Caesarea reproduces in his book Church History.

under a name of great resonance. For this is the content of his teaching. The kingdom of God, he says, is of an earthly character, and as he was more in love with himself, as one who was an entirely carnal man, Cerinthus claimed - so he dreamed - that the kingdom of God would consist only in satisfying the appetites of the stomach and to the organs placed below him, so in food, in drink and in carnal associations, and in order to leave a better impression than these pleasures, he also recommended the observance of feasts, sacrifices and bloody sacrifices"⁹⁸.

Thus, Cerinthus generally moved on the border between heresy, especially Jewish heresy, Gnosticism and Eastern religions. The Christian elements are not the basis of his teaching, but rather, they enrich it. Cerinthus presents himself as a supporter of the Ionian conceptions, which he takes to the extreme, and thus, we have in his teaching a heresy, which is totally different from Christianity. In his heresy we can see the beginnings of Christian Gnosticism, which consciously or unconsciously will go parallel to the Church. This sometimes presents itself falsely, even in the Church, as Christianity par excellence⁹⁹.

Cerinthus is said to have written a Gospel, which has been lost. This was a simple processing, according to the Gospel of the Holy Apostle Matthew. The Gospel of Cerinthus had more of a Judaic than a Gnostic character. Cerinthus is also the first, or among the first heretics, to separate the creator god from the true God. From the information of Saint Hippolytus/Hipolytus the Roman (170/175-235) it is very possible that Cerinthus was an Ebionite and leader of the Nicolaitans, although he did not remove the Old Testament¹⁰⁰.

For Saint John the Apostle, the Cerinthians are the true antichrists:

"In this know the spirit of God: any spirit/ that confesses that Jesus Christ has come in the flesh is from God. And every spirit that does not confess Jesus Christ is not from God, but is the spirit of antichrist, about which you have heard that it is coming and is now even in the world" (I Jn. 4, 2-3).

⁹⁸ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXVIII, 1-5, op. cit., pp. 158-159.

⁹⁹ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, op. cit., pp. 347-356.

¹⁰⁰ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, op. cit., pp. 160-161.

Saint Irenaeus of Lyon reports the testimony of Saint Polycarp of Smyrna (70-156) about the meeting between Cerinthus and the Saint Apostle John of Ephesus:

“And there are people who heard him say that John, the disciple of the Lord, going to a bath in Ephesus, seeing Cerinthus inside, jumped out of the bath without bathing and saying after him: Let’s run, lest the bath collapse [on us], because inside is Cerinthus, the enemy of the truth”¹⁰¹. Therefore, Cerinthus was fought by Saint John the Apostle in his Gospel¹⁰², considering him an enemy of the truth¹⁰³.

He can be considered the predecessor of Judeo-Christian Gnosticism more than Simon Magus. However, Cerinthus did not claim to have sacred and mystical power. He knew the philosophy of Philo of Alexandria, but nevertheless, in his heresy, he did not build his system starting from the opposition between good and evil, between spirit and matter. Cerinus was also accused of propagating a Gnostic millenarianism. In the heresy of Cerinthus the mixture of gnosis and Judaism is very obvious¹⁰⁴.

The struggle he began to defend himself from these heresies reached its peak towards the end of the first century, and the first Catholic Epistle of Saint John the Apostle becomes an important document in this struggle¹⁰⁵. The epistle is among the most appreciated writings of the New Testament, because it stands out for its unique theological richness. Love for God a capital statement, along with love for fellow man¹⁰⁶. Also, the Epistle combats a whole series of heretics of Judeo-gnostic hue and pays special attention to the eschatological aspect and Christian hope. It was written for the Christians who came from among the pagans, and who were known to be close to Saint John the Apostle, but who in this activity were threatened by the heretics of the time. The epistle therefore has a pastoral, missionary and apologetic purpose.

¹⁰¹ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, op. cit., III, 3.4., pp. 60-61.

¹⁰² *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele teologice, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 76.

¹⁰³ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, op. cit., pp. 567-572.

¹⁰⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., pp. 263-264.

¹⁰⁵ W. Thüsing, *Las cartas de san Juan*, op. cit., p. 9.

¹⁰⁶ Mauro Orsati, *Introducere în studiul Noului Testament*, Traducerea și adaptarea Pr. Dr. Călin Daniel Pațulea, Prof. Adriana Zaharia, Editura Buna Vestire, Blaj, 2008, pp. 391-398.

In this Epistle the Holy Apostle John advises Christians to beware of idolatry, but at the same time he combats the dogmatic and moral heresies of the Cerinthians, Nicolaitans, Ebionites and Docetes, who claim to possess true gnosis and communion with God. The epistle was written in Ephesus between the years 95-100 and is addressed to communities throughout the province of Asia¹⁰⁷.

The second Catholic epistle has thirteen chapters and is addressed: *“to the chosen Lady and to her sons”* (II John 1, 1). *“The Chosen Lady”*, according to the exegetes, would be one of the important Churches in Asia, together with her believers. The Second Epistle was written with the purpose of exhorting Christians to keep the true faith which they had received. Saint John the Apostle urges them to increase in this faith, which they received, but also in Christian love: *“And this is love: let us live according to His commandments; And this is the commandment, as you have heard it from the beginning: live in love”* (II Jn. 1, 6).

Also in this Epistle, the Holy Apostle John advises the faithful to beware of the heretical docetes, who denied the divinity of the Savior Jesus Christ: *“Because many deceivers have gone out into the world, who do not confess that Jesus Christ came in the flesh; One like this is the deceiver and the antichrist”* (II John 1, 7)¹⁰⁸. The epistle was written in Ephesus, between the years 96-100¹⁰⁹. These Epistles of the Holy Apostle and Evangelist John are the shortest writings of the New Testament¹¹⁰.

In his Gospel, Saint John the Apostle will combat the heresies of Cerinthus, the Ebionites, the Nicolaitans and the Docetiores regarding the person of the Savior Jesus Christ¹¹¹. The Fourth Gospel can rightly be considered a theological masterpiece of the New Testament, because in it the Holy Apostle John deepened the teaching of the Savior Jesus Christ, according to the requirements of the cultural environment of the time. That is why the Gospel made it a book researched by the highest minds of all times¹¹².

¹⁰⁷ Preot prof. dr. Ion Constantinescu, *Studiul Noului Testament, manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 353-361.

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 361-363.

¹⁰⁹ *Studiul Noului Testament*, op. cit., p. 234.

¹¹⁰ Mauro Orsati, op. cit., pp. 401-404.

¹¹¹ *Studiul Noului Testament*, op. cit., p. 76.

¹¹² Preot prof. dr. Ion Constantinescu, op. cit., p. 153.

The appearance of heresies in the apostolic and post-apostolic period led the Church to take a stand against them, in order to clarify and defend the true faith. Thus, the first disputant group caused the Church to fix the canon of the New Testament in writing. The second group of heretics led to the appearance of patristic literature, the creation of confessions of faith, dogmas, canons and the convening of Ecumenical Councils, which specified the true teaching of faith. The heresies of the first centuries hastened the formulation of the doctrine of faith¹¹³.

Also, the heresies that appeared within Christianity gave a strong impetus to the development of church lyric poetry. For the first time, during the disputes with the heretics, the Church will compose an orthodox hymn poem, having a well-defined dogmatic character. This theological hymnology has an explanatory character, and the use of the hymn as a weapon to fight against heretics led to the imprinting in its structure of the dogmatic-moral note, which was aimed at didactic concerns¹¹⁴.

Conclusions

From what has been presented, we can see that all the Gnostic heresies were due to the Christians coming from among the pagans, who brought loans from pagan philosophy, substituting them for Christian teachings. These heresies as we have seen were:

1. The heresy of the Samaritan Gnostics, which was represented by Simon Magus, Dosites and Menander;
2. The heresy of the Judaizing Gnostics, which was represented by Cerinthus;
3. The heresy of the Nicolaitans, which was represented by Bardesane and Ammonius.

In terms of quantity, Gnostic literature was very large, yet few writings have survived. Thus, no writings have been preserved from the Samaritan Gnostics. The gospels, epistles and an apocalypse are attributed to Cerinthus.

¹¹³ Diac. P. I. David, op. cit., p. 22.

¹¹⁴ Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia immografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. a 2-a, rev., Editura Partener, Galați, 2006, p. 33.

Several works of Ialdabaoth, Maria, a prophecy of Bar-Kochba on the consummation, and a gospel of Eve¹¹⁵ have been attributed to the Nicolaitans.

In the course of time, the Judaizing heresies will be continued by the Gnostic heresies¹¹⁶. They managed to cause great disturbances within the Church in the first three centuries¹¹⁷. In order to combat heresies, the Church had to defend itself, but also to sing its orthodox faith in various forms, which were introduced in the seven Lauds of the divine service¹¹⁸. Founded on the simple and logical Apostolic Tradition, the Church defeated the brilliant doctrines with the vaporous subtleties of Gnosticism, which roamed the highest heights of contemporary philosophy and science¹¹⁹.

From what was presented we saw that the Church went on the counter-offensive against the first heretics. She fought throughout time against all heresies, ever since their appearance, through the Holy Fathers. In their writings, but especially during the seven Ecumenical Councils (Nicaea, 325, Constantinople, 381, Ephesus, 431, Chalcedon, 451, Constantinople, 553, Constantinople, 681, Nicaea, 787), they specified and defended the Christian teaching¹²⁰.

Heresies arose one after the other in time and space, with some differences between them, which interfered and influenced each other.

Depending on their promoters, heresies had a shorter or longer existence.

Although the heresies disappeared, they transformed and revived, and the sectarian phenomenon remained in action.

Following contact with other civilizations, new national and mystical currents appear which are dangerous for Christian theology, but also for the Church¹²¹.

¹¹⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, op. cit., p. 243.

¹¹⁶ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei*, op. cit., pp. 356-360.

¹¹⁷ *Istoria bisericească universală*, Vol. I, Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, op. cit., p. 180.

¹¹⁸ Pr. Petre Vintilescu, op. cit., p. 12.

¹¹⁹ Zenovie Pâclișanu, op. cit., p. 133.

¹²⁰ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2023, pp. 572-574.

¹²¹ Diac. P. I. David, op. cit., p. 31.

Considerații teologice pe marginea unor piese de artă creștină din primele secole

Sommario. *Considerazioni teologiche sull'arte cristiana dei primi secoli.* I cristiani, fin dall'inizio della Chiesa, si sono considerati parte d'Israele, mantenendo la tradizione culturale e introducendo elementi nuovi lasciati da Gesù. Nei primi tempi, il cristianesimo si sovrapponeva all'ebraismo nel culto, nello spazio e nei riti, ma si differenziava progressivamente. Tra i segni distintivi cristiani vi erano il battesimo trinitario, lo spezzare del pane e l'imposizione delle mani. Anche l'arte cristiana si sviluppò rapidamente, distaccandosi dalla tradizione ebraica e integrando modelli pagani. Questo studio esplora la continuità e la discontinuità tra l'arte cristiana e quella giudeo-cristiana nei primi secoli.

Parole chiave: *arte cristiana, aspetti specifici dell'arte cristiana, espressione artistica cristiana, rappresentazioni, scene, simboli, Nuovo Testamento, Chiesa, cristianesimo, cristiani, giudeo-cristiani, pagani.*

Creștinii din primele momente ale existenței Bisericii s-au văzut ca și parte a Izraelului care, pe de-o parte continuau tradiția culturală izraelită, iar pe de alta aveau noi elemente pe care Isus din Nazaret le-a lăsat spre a fi repetate (Lc 22,19; 1Cor 11,24-26).

Aspectul de continuitate în tradiția iudaică se manifestă în elementele ce caracterizează un cult: spațiul, timpul, gesturile și obiectele acestuia. Primi creștini sunt iudei, iudeo-creștini, oameni ce au trăit observând legea lui Moise și care profesau credința că Isus din Nazaret este Mesia și Fiul lui

¹ Associate professor of theology at the Faculty of Greek Catholic Theology in Cluj Napoca.

Dumnezeu (In 1,43-49; Mc 8,29 ș.a.) sau care au devenit creștini foarte de tineri. Locurile de cult pe care aceștia le folosesc sunt aceleași cu cele ale cultului mozaic: apostolii după înălțarea lui Isus la ceruri frecventau Templul din Ierusalim sau sinagogile (FAp 3,1; 5,12.21.25.42; 9,2.20; 21,26). Timpul de cult este același cu cel iudaic (FAp 2,1.46; 3,1; 10,19.30; 17,1; 18,4; 20,6.16). La nivel de rit, creștinii foloseau aceleași elemente: psalmii, laudele și cântările (1Cor 14,26-31; Ef 5,19-20; Col 3,16; Iac 5,13). Se poate remarca existența unei “suprapuneri” a creștinismului peste iudaism în primele momente de existență în ceea ce privește spațiul, timpul și ritul de cult. Se poate ipotiza că acest proces s-a manifestat și la nivel de gesturi sau obiecte de cult dat fiind că spațiul era același.

În paralel cu acest proces de “suprapunere” are loc un altul care este unul de diversificare a cultului creștin. Acest proces se desfășoară în cadrul acelorași elemente ce caracterizează un cult și ritul său. În Faptele Apostolilor acest proces se percepe la nivel de spațiu, timp, gesturi și obiecte de cult.²

Creștinii frecventau Templul și sinagogile iudaice dar în același timp se menționează faptul că aceștia se adunau “în încăperea de sus” (FAp 1,13; 2,1; 20,7), în case, ce devin case-biserici (*domus ecclesie*) (FAp 2,46; 5,42; 8,3; 12,12; 28,30-31; Rm 16,3-5; 1Cor 16,19; Col 4,15) sau alte spații (FAp 16,25; 27,35; 1Cor 1,2). Noutăți apar și în ceea ce privește timpul de cult. Creștini se adunau pentru frângerea pâinii³ în “prima zi a săptămânii” numită de noi azi, Duminica (FAp 20,7) sau se paractica rugăciunea la miezul nopții (FAp 16,25).

Gesturile de cult pe care creștinii le practică, în mod diferit de iudei, sunt cele mai numeroase și prezente în viața comunității creștine încă din primele momente ale acesteia. Printre cele mai reprezentative gesturi se numără: botezul în numele Sfintei Treini (FAp 2,41; 8,12-13.38; 9,18; 10,48; 16,15.33; 18,8; 1Cor 1,14-16; Gal 3,27; Evr 6,1-5), frângerea pâinii (FAp 2,42.46; 20,7.11; 27,35; 1Cor 11,20-34), punerea mâinilor asupra celui căruia se dorea să se coboare Spiritul Sfânt (FAp 8,17; 9,17-18; 13,3; 19,6; 28,8; 1Tim 4,14; 5,22;

² Pentru aspecte ce pot clarifica aspecte legate de spațiul, timpul, gesturile și obiectele de cult în Noul Testament vezi Furtună, *Evangheliile*, 2004, 199-213; Furtună, *Faptele Apostolilor*, 2004, 215-227.

³ Expresie ce indică ritualul Euharistic, Sfânta Liturghie etc.

2Tim 1,6), consacrarea sau hirotonirea de preoți⁴ (FAp 14,23) sau de diaconi (FAp 6,6).

Obiectele de cult sunt un element prin care creștinismul se va exprima pe sine. Prin obiecte de cult se înțelege toate acele obiecte ce “participau” la cultul creștin dar mai ales acelea care transmit un mesaj specific creștinismului. În această categorie intră piesele pictate⁵, sculptura⁶, sticla⁷, ceramica⁸, gliptica ș.a. Aceste piese sunt obiectul studiului de față.

Prezentul articol își propune studierea reprezentării unor texte din Noul Testament în arta creștină din primele secole de existență ale Bisericii. Ilustrarea textelor exprimă viziunea teologică a creștinilor de atunci și totodată indică direcția pe care va evolua această viziune. Studiul ilustrării textelor din Noul Testament poate ajuta la înțelegerea teologiei și doctrinei creștine. Totodată aceste texte sunt cele care furnizează primele elemente cu caracter istorico-teologic privitoare la dezvoltarea Bisericii.

Scene și/sau simboluri

Prin reprezentarea Noului Testament se înțelege forma de expresie artistică ce redă o scenă preluată dintr-una din cărțile scrise după evenimentul Isus Cristos. Fiind vorba de scene nu s-a tratat problema simbolurilor creștine. O scenă are în “spatele” său un mesaj și o întreagă învățătură (o cateheză). Cel care privește o astfel de scenă o re-cunoaște sau nu o cunoaște deloc. Dacă privitorul este unul care re-cunoaște scena aceasta este o formă de memorie și aducere aminte (adică re-cunoaștere, cunoașterea din nou) a unui mesaj deja cunoscut. În aceasta constă dimensiunea de mesaj pe care-l are scena. În cazul în care scena nu este cunoscută de privitor ea devine o provocare, o întrebare. În această situație scena devine punct de plecare pentru învățarea, catehizarea privitorului. În amândouă situațiile scena izvorăște și conduce în același timp spre textul sacru, spre texte ce

⁴ Termenul de preot provine din grecescul *presbiteroi* ce indica, în origine, om bătrân, om cu experiență.

⁵ Fresca din catacombe sau din alte locații (Dura-Europos).

⁶ Sarcofage, capace pentru locuri de înhumare sau alte piese cioplite.

⁷ Vase de sticlă, funduri de vase decorate cu foiță de aur etc.

⁸ În mod deosebit lămpile.

cuprind învățătura creștină. Scena este, în lumina celor prezentate, un instrument de propovăduire ce se adresează atât creștinilor cât și necreștinilor.

Tema scenelor, sau alegerea textelor ce se reprezentau, este una care răspunde celor două necesități ale reprezentărilor: cea de aducere aminte și cea de propovăduire. Din acest punct de vedere criteriul se pare că era cel de a face din scenele reprezentate mesaje ce se adresau necreștinilor punând în discuție autoritatea (în gr. *exousia*) dumnezeilor păgâni *vis-à-vis* de Dumnezeu al creștinilor. Scenele au, din acest punct de vedere, un conținut “dogmatic”.

Simbolul creștin apare în diferite locuri, dar nu are aceeași bogăție de conținut precum scena. Simbol conține un mesaj criptat de identificare. Nu are un mesaj cu un conținut de tip “dogmatic” precum o scenă. Simbolul poate fi prezent alături sau făcând parte dintr-o scenă dar cu toate acestea mesajul este transmis de ultima. Simbolul este o cheie de interpretare a scenei sau a textului.

Dată fiind natura simbolului, articolul nu se ocupă de simbolurile creștine din primele secole de existență a Bisericii. Cu toate că nu constituie tema prezentei lucrări nu s-a putut face abstracție de acestea. Pentru problematica simbologiei creștine se pot vedea diferite lucrări de specialitate⁹ din bibliografia propusă.

Identificarea și interpretarea scenelor sau a fragmentelor

Două probleme de care trebuie să se țină cont în cadrul studiului pieselor din primele secole sunt identificarea acestora ca fiind creștine, pe de o parte, și cărui text din Noul Testament îi corespunde scena reprezentată pe de o altă parte.

În trecut – în mod deosebit – dar și astăzi, într-o societate fundamentată pe valorile culturii creștine și permeată de acestea, există pericolul de a vedea

⁹ EAACO, 1958 ș.u. Arnoldi, 1984. Bisconti, 1999, 178 – 211. Bisconti, 2000. Burzachechi, 1955. Danielou, 1961. Dölger, 1909 – 1943. Gerke, 1969. Grabar, 1967. Gudea, N., 1995, 833-848. Ladner, 2000. Laurent, 1956. Marucchi, 1908. Neuss, 1926. Pringent, 1995. Tristan, 2002. Volbach, 1958.

scene creștine acolo unde ele poate nu există. Nu se poate face abstracție de faptul că arta creștină este rodul “altoirii” mesajului creștin pe trunchiul artei timpului în care aceasta apare și se dezvoltă. Datorită acestui fapt piesele descoperite pot fi piese de artă creștină sau nu. Problema este complexă deoarece de multe ori se găsesc alături elemente de artă creștină și necreștină pe aceeași piesă. Această realitate obligă la o atenție și o grijă deosebită în determinarea naturii creștine sau necreștine a unei scene și implicit a piesei care o conține.

Pe de altă parte, în același timp cu stabilirea naturii creștine a unei scene studiate, se impune stabilirea textului (sau a episodului narativ) din care s-a inspirat artistul sau comitentul. Nu este posibilă stabilirea unei relații absolute între o imagine (sau temă) și un text anume din Noul Testament. Identificarea se poate face statistic, adică confruntându-se elementele reprezentate cu cele cuprinse sau descrise într-un anumit text.

Izvoarele folosite și caracterul lor

Principalele izvoarele folosite sunt două: literare și arheologice.

Izvoarele literare cuprind textul Sfintei Scripturi, mai exact cel al Noului Testament, și opere ale scriitorilor bisericești din primele secole. Ultimul nu are relevanță în tema studiată.

Textul Noului Testament a fost folosit ca și izvor tematic pentru reprezentările descoperite. S-a plecat de la evenimentele narate în Evangheliile și în Faptele Apostolilor și s-au studiat scenele reprezentate pentru a stabili natura lor creștină

Evangheliile sunt narațiuni despre viața publică, învățătura, moartea și învierea unui personaj important pentru om și pentru istoria omenirii¹⁰. Fiind narațiuni despre viața publică a unui personaj important, în cazul de față fiind vorba despre Isus din Nazaret, evangheliile sunt principalul izvor tematic pentru reprezentările creștinilor din primele secole creștine și nu numai a acestora. Când se vorbește despre viața publică a lui Isus din Nazaret se înțelege activitatea de predicator itinerant pe care acesta o

¹⁰ Segala, 1991, 49.

exercită în jurul vârstei de 30 de ani (Lc 3,23) pe parcursul a doi sau trei ani¹¹. Predicarea lui Isus avea ca și conținut anunțarea faptului că Împărăția Cerurilor este aproape de oameni astfel ca cine va crede, va avea acces la ea (Mt 4,17; Mc 1,14-15; Lc 4,43). În acest context miracolele pe care Isus le face – vindecările, înmulțirile de pâini și pești, pescuirile miraculoase, umblatul pe apă, învierea unor morți și altele – sunt evenimente cu valoare exemplară în ceea ce privesc realitățile din Împărăția Cerurilor pe care Isus o anunță.

Ținând cont de tema prezentei lucrării se pune problema ce poate fi reprezentat din ceea ce conțin evangheliile? Reprezentarea conceptului de Împărăție a Cerurilor, este foarte dificilă dacă nu de-a dreptul imposibilă. Cu toate acestea conceptul de Împărăție a Cerurilor și a timpului acesteia în Sfânta Scriptură este exprimat prin imagini sau realități umane și/sau naturale (Is 29,17-20; 32,15; 35,1-10; 40,3-5; 41,18-20; 42,16; Am 9,13-15; Sof 3,19; Mt 11,2-5). Astfel în arta creștină (din primele secole, și nu numai din acest timp) sunt reprezentate aspecte ce vorbesc despre Împărăția Cerurilor ca și temă centrală a mesjului lui Isus din Nazaret. Reprezentările creștine ale Noului Testament, în cazul evangheliilor, nu redau un concept ci elemente ce trimit la respectivul concept. Ca urmare este importantă studierea reprezentărilor pentru ca apoi să se concluzioneze la nivel conceptual ceea ce acestea transmit privitorului.

Din punct de vedere al reprezentărilor, elemente preluate din evangheliile sunt cel mai frecvent întâlnite dat fiind faptul că ele însoțesc conceptul central transmis de Isus.

Faptele Apostolilor este un alt gen literar ce caracterizează o parte a literaturii ce constituie Noul Testament. Această carte este o operă istorică scrisă cu scopul de a prezenta modul în care mesajul evanghelic se răspândește în lume.¹² Cartea Faptele Apostolilor constituie împreună cu evanghelia lui Luca o unitate. Cu toate că Faptele Apostolilor constituie o unitate împreună cu evanghelia aceluiași autor, evenimentele descrise în

¹¹ Conform mențiunii a trei sau patru sărbători pascale în evanghelia lui Ioan: In 2,13.23; 5,1 – fără să se menționeze dacă este vorba despre sărbătoarea Paștelui sau alta –; 6,4 și 12,1 împreună cu 19,31.

¹² Segalla, 1991, 64-71; NGCB, 1997, 1769.

acestea nu constituie un izvor de inspirație pentru reprezentările creștine din primele secole.¹³

Un alt grup de scrieri din Noul Testament sunt cele ce aparțin genului literar epistolar. Este grupul cel mai amplu constituit din 21 de scrieri, mare parte dintre ele atribuite apostolului Pavel. La nivel de reprezentarea artistică acest corp nu furnizează nici o temă ce se regăsește în arta creștină a primelor secole. Motivul pentru care aceste scrieri nu furnizează teme în reprezentarea artistică se datorează faptului că ele au puternic caracter teologic. Cu toate că nu furnizează tematici pentru reprezentările artistice, din acest grup de scrieri își au originea câteva dintre simboluri creștine. Un exemplu în această direcție este simbolul ancorei care este conform Evr 6,9 imaginea speranței și temeiniciei acestora pentru creștin.

Un ultim gen literar este cel apocaliptic. Cu toate că este un stil deosebit de bogată în imagini și scene nu este o sursă de inspirație pentru arta creștină din primele secole.

În concluzie evangheliile pot fi considerate ca și unicul izvor tematic pentru reprezentarea Noului Testament în arta creștină din primele secole. Acest lucru se datorează conținutului acestora. Evangheliile sunt păstrătoarele mesajului și învățăturilor lui Isus din Nazaret pe care apoi creștinii le-au propovăduit peste tot în lume. Din evanghelii nu au fost reprezentate, din punct de vedere artistic, învățăturile lui Isus ci scene ce fac trimitere la conținutul mesajului pe care Cristos l-a transmis cu ocazia respectivă. Apelând la un astfel de procedeu, creștinismul transmite prin artă mesajul evanghelic celor care-l cunoșteau (fiind astfel capabili să-l recunoască) sau îl propune celor care nu-l cunoșteau dar care aveau nevoie de a fi catehizați (acțiune ce constituia unul din primii pași în a deveni creștin). Un exemplu al acestei dinamici, ce-i viza pe cei ce nu cunoșteau mesajul creștin dar le putea fi propus, este episodul botezului eunucului reginei Candachia a Etiopiei (Fap 8,26-39).

A doua categorie de izvoare studiate sunt cele arheologice. Exclusiv acest izvor furnizează informații cu privire la reprezentări artistice creștine. Imaginile pe care le fac să ajungă până la noi aceste izvoare sunt cuprinse în

¹³ NGCB, 1997, 943-947.

piesele descoperite fiind astfel necesară o interpretare a reprezentărilor pentru a putea trage concluzii cu privire la arta creștină din primele veacuri.

Pentru identificarea pieselor ce au studiate s-au folosit repertorii de: pictură¹⁴, sarcophage¹⁵ vase de sticlă¹⁶, geme¹⁷, lămpi¹⁸ ș.a. S-au folosit cataloage de piese¹⁹ a diferitelor muzee din lume sau ale unor expoziții tematice²⁰ ce au avut loc cu diferite ocazii.

Evenimentul Isus Cristos, generator de exprimare artistică

Învierea lui Isus din Nazaret, perceput de către discipolii săi ca “prooroc puternic în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor” (Lc 24,19), este evenimentul ce stă la baza realității numite Biserica în complexitatea sa teologică, socială și istorică. Evenimentul învierii este o realitate ce vizează actul de credință al fiecărui individ, care acționează în baza credinței sau necredinței sale. Rezultatele acțiunilor celor care au crezut/cred devin elemente constitutive a ceea ce se numește istoria Bisericii. Obiectul prezentei lucrări vizează un sector al rezultatelor acțiunilor, ce se numește artă creștină aceasta fiind parte din istoria Bisericii.

Isus, după învierea sa, dă o misiune celor unsprezece ucenici ai săi (Mt 28,16-20). Această misiune este dată de Isus în baza autorității, sau puterii, (gr. *exousia*) ce a primit-o la rândul său de la Dumnezeu, Tatăl Său (Mt 28,18). Misiunea este de a se adresa neamurilor făcându-le cunoscută învățătura sa și de a le boteza “în numele Tatălui și a Fiului și al Sfântului Duh” (Mt 28,19).

Conținutul mesajului transmis de apostoli, cu privire la persoana lui Isus, este faptul că a fost înviat de Dumnezeu după moartea sa (FAp 4,10.33; 13,30) și că în persoana nazarineanului se identifică Mesia. Din acest fapt derivă titlurile ce-i sunt atribuite lui Isus din Nazaret: Cristos (FAp 5,42;

¹⁴ Achelis, 1936. Agnello, 1952. Ahlquist, 1995. Bovini, 1950. DACL, 1907. Wilpert, 1903.

¹⁵ Baratte – Metzger, 1985. Benoit, 1954. DACL, 1907. Deichmann, 1967. Lange, 1996. Ulbert, 1998. Ulbert, 2003.

¹⁶ DACL, 1907. Garrucci, 1858. Morey, 1959. Roppo, 1967. Roppo, f.a.

¹⁷ Babelon, 1897. Krug, 1981. DACL, 1907.

¹⁸ Bailey, 1988. Conticello, 1986. DACL, 1907.

¹⁹ Dalton, 1901. Deonna, 1920. Effenberger 1992. Pozzi 1989.

²⁰ Milano, 1990. KK, 1963. ECBA, 1947. FK RK, 1996.

8,37), vindecător al suferințelor umane (FAp 3,6; 4,30; 9,34), *Kyrios* (în limba gr. "Domn") (FAp 2,36; 8,37), judecător al celor vii și al celor morți (FAp 10,42), cel sfânt și drept (FAp 3,14; 4,30), cel prin numele căruia au loc minuni și vindecări (FAp 4,30;), Mântuitor (FAp 5,31; 13,23) etc.

Toate aceste titluri îl "propun" pe Isus, destinatarilor predicării creștine din primele secole de viață ale Bisericii, ca și unica soluție în salvarea, mântuirea omenirii. Faptul că Isus este singura posibilitate de salvare a omenirii este exprimată de Biserică în mod clar și deschis de Petru (FAp 4,12). Astfel constituirea primelor comunități creștine are la bază mărturia apostolilor cu privire la persoana și învățătura lui Isus (FAp 5,42; 8,32; 11,20). Vestea mântuirii ce se poate obține prin Isus Cristos, și învățătura sa, Biserica o numește *Evanghelie*²¹ (FAp 15,7; 20,24). Propovăduirea Evangheliei va fi motorul ce va duce la propagarea creștinismului în întreg bazinul mediteraneean și nu numai.

Viața creștinilor, „spațiu” în care s-a manifestat arta creștină

Evanghelia propovăduită de creștini este un element constitutiv al vieții noii comunități în formare. Acest element era nou în raport cu sistemul de cult iudaic. Cu toate acestea primii creștini nu rup legătura cu practicile culturale iudaice. Astfel primii creștini, mai precis iudeo-creștini, continuă să se roage în Templu (FAp 2,46; 3,1), respectă timpul de rugăciune (FAp 3,1; 10,9), frecventau sinagogle (FAp 13,14-15; 14,1) sau locurile de rugăciune specifice iudaismului (FAp 16,13), modul de rugăciune (FAp 7,60; 9,40; 10,10) etc.

Intr-o primă etapă creștinismul se dezvoltă și se propagă geografic pe căile urmate de iudaism. Cu toate acestea nu vor întârzia să apară situații conflictuale în urma cărora membrii noii religii vor fi alungați din spațiul de cult iudaic (FAp 13,50; 14,5-6; 18,12-16; 21,23-31). Odată cu distrugerea Templului de la Ierusalim, din anul 70 d.Cr, dispare cel mai important element de legătură dintre iudaism și creștinism. Această situație de îndepărtare se acutizează odată cu sinodul de la Iavne de la începutul sec. II.²²

²¹ În limba greacă "vestea-cea-bună", "vestea ce aduce bucurie".

²² NGCB, 1997, 1363.

Situația va fi asemănătoare cu privier la raportul creștinismului cu diferite religii ale timpului. Acest conflict se prefigurează deja în cartea Faptele Apostolilor (16,16-22; 19,23-31). Conflictul se va “cristaliza” în raport cu religia statului roman pe care creștini o refuzau. Astfel era punsă în pericol, în viziunea autorităților romane, unitatea și autoritatea statului.²³

Dificilul raport dintre Biserică și stat, respectiv iudaism nu a constituit un obstacol pentru aceasta în a se dezvolta și cristalizarea propriilor forme de viață specifice precum botezul, penitența, Euharistia etc.

O primă practică specifică creștinismului este botezul dat în numele Sfintei Treimi (conform misiunii primite de apostoli de la Isus, Mt 28,19). Incepând cu secolul al treilea, pentru accederea la botez cei care se converteau trebuiau să treacă prin perioada catehumenatului. Această perioadă, prin probele la care erau supuși cei ce doreau să devină creștini, indică grija Bisericii pentru formarea viitorilor săi membrii.²⁴

Penitența, ca și practică pentru cei care defectau de la trăirea vieții creștine, este un alt element caracteristic al epocii. În secolul al treilea se face simțită necesitatea penitenței pentru creștinii care sub presiunea persecuțiilor ajungeau să cedeze (*lapsi*). Situația nu va întârzia să aducă cu sine dezbateri aprinse²⁵ între comunitățile de creștini.²⁶

Celebrarea Euharistiei, sau frângerea pâinii, este evenimentul central în viața comunității creștine dar și a individului care o constituie. Euharistia este locul în care comunitatea se strânge în jurul Mântuitorului, Maestru și Păstor al Bisericii. Euharistia este celebrată Duminica, ziua învierii lui Isus. Sărbătoarea Paștelui este celebrată Duminica în unele comunități ca și momentul învierii. Alte comunități celebrează data de 14 Nissan, data morții Mântuitorului. Cu timpul memoria zilei învierii, Duminica, va deveni ziua celebrării sărbătorii Paștelui.²⁷

²³ Jedin, 1980, 166.

²⁴ Rizo, 1999, 84; Chupungco, 1998, 109-125.

²⁵ A se vedea de exemplu disputa dintre comunitatea creștină din Cartagina și cea din Roma, fiecare cu episcopul său. Ciprian, episcopul Cartaginei va ajunge la o adevărată dispută cu episcopul Romei în această problemă.

²⁶ Chupungco, 1998, 136-139.

²⁷ Chupungco, 1998, 148-163.

Un moment deosebit în viața creștinului este cel al morții. Este momentul în care comunitatea este chemată să pună în fața morții, unui membru al său, credința ei în viața veșnică. Expresia acestei credințe, pe lângă cea trăită în cotidian și cea profesată în cadrul comunitar, se manifestă în arta creștină funerară. În “imperiul morții”, care este cimitirul (catacomba). Creștinismul lasă posterității – ca expresie a propriei sale credințe – însemnele propriului crez în viața de dincolo de moarte, în viața veșnică, în viața fără de sfârșit. O astfel de atitudine, de înfruntare a morții la ea acasă, este deja expresia credinței Bisericii. Formele artistice, calitatea lor și tot ceea ce este legat de actul artistic nu face altceva decât să confirme această credință. Formele de exprimare și conținutul acestor forme sunt obiectul prezentului studiu.

Nașterea artei creștine

Odată cu activitatea de propovăduire a evangheliei, creștinii au trebuit să folosească mijloace prin care să asigure propagarea mesajului lor. În vederea atingerii acestui scop creștinii au apelat la mijloacele timpului în care trăiau. Acestea au fost: cuvântul rostit (predicarea și cateheza), literatura și artele.

Din mijloacele folosite ceea ce s-a păstrat până azi este literatura și expresiile artistice prin care creștinii propovăduiau evanghelia. Literatura creștină din primele secole a evoluat în funcție de necesitățile timpului. Astfel scrierile creștine au caracter dogmatic²⁸, apologetic²⁹ sau teologic³⁰.

Arta creștină, la rândul ei este un mijloc folosit de creștini în propagarea propriului mesaj.

²⁸ Sunt scrieri ce au scopul de a explica sau detalia, destinatarilor creștini, unele aspecte legate de viața pe care creștinul este chemat să o ducă (exemplu: *Diachia, Doctrina celor doisprezece apostoli* ș.a.) sau de a combate erezile sau adversitățile apărute în primele veacuri (exemple: Irineu, *Adversus Haereses*, Novatian, *De Trinitate* ș.a.).

²⁹ Sunt scrieri ce au scopul de a combate argumentele aduse de păgâni împotriva creștinismului. Sunt scrieri ce conțin discursuri de apărare din partea unor autori creștini (exemple: Tertulian, *Apolegeticum*, Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon* ș.a.). Autorii acestor scrieri mai sunt numiți și Apologiști de limba greacă sau latină.

³⁰ Sunt scrieri ce vorbesc despre natura lui Dumnezeu, a lui Isus etc (exemple: Tertulian, *De carne Christi*, Clemente Alexandrinul, *Pedagogul* ș.a.).

A vorbi despre o artă creștină trebuie să se țină cont de un aspect, de natură dogmatic, important. Iudaismul – religia din care derivă creștinismul – în corpul său legislativ (respectat și de creștini), are o prevedere precisă ce interzice reprezentările de ființe vii: “Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ!” (Ex 20,4 și textul paralel din Deut 5,8). Se naște problema: ce i-a determinat pe creștini ca, în contextul de continuitate a iudeo-creștinismului, să treacă peste această prevedere și într-un arc de timp relativ scurt de doar un secol să dețină o artă ce se manifesta în aproape toate formele sale de expresie. Ce i-a determinat pe creștini să treacă peste o prevedere a unei porunci divine dintr-un text sacru, considerat inspirat, și să cultive o artă proprie?

Originea artei creștine probabil stă în dimensiunea de noutate, menționată mai sus, pe care creștinismul o aduce cu sine în raport cu iudaismul. Această noutate constă în întruparea Fiului lui Dumnezeu, întruparea Cuvântului Divin (*logos*-ul). Artă creștină, reprezentarea lui Isus Cristos Fiul lui Dumnezeu, este consecința evenimentului istoric al întrupării, nașterii, activității publice, a patimilor, morții și învierii *Logos*-ului Divin. Precum în istorie Dumnezeu s-a arătat oamenilor prin Fiul întrupat, același lucru s-a petrecut și se petrece în concepția creștină în ceea ce privește arta sacră.

Evenimentul întrupării, ca temă, nu este prezent în arta creștină. Cu toate acestea întruparea *Logos*-ului Divin sau al Vieții stă la baza întregului eveniment numit Isus. Scripturile creștine proclamă acest lucru: “Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.” (In 1,14) sau “Viața s-a arătat și am văzut-o, și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Isus Hristos.” (1In 1,2-3) Artă creștină va proclama și ea evenimentul Isus Cristos, eliberată de interdicția din Vechiul Testament prin întruparea Fiului cel care instituie timpul Noului Testament.

Pentru a putea transmite toate aceste aspecte creștinismul apelează la stereotipurile artei figurative păgâne. Sunt preluate o serie de imagini din

arta păgână și puse alături de altele ce sunt proprii creștine. Imaginile preluate sunt cele ale lui Apollo, Orfeu, banchetul funebru, oranta ș.a. Alături de acestea încep să apară imagini proprii creștinismului, inspirate atât din Vechiul cât și din Noul Testament.

Alăturarea celor două categorii iconografice (cea păgână și cea creștină) este probabil soluția pe care creștinii au găsit-o cea mai oportună în a se adresa unor oameni ce proveneau dintr-un sistem cultural total diferit de cel al lor.

Molto Paolo e poco Gesù' di Nazaret

Abstract. *Much of Paul and little of Jesus of Nazareth.* The present study analyzes the fundamental differences between the message of Jesus of Nazareth and Paul's theological influence on Christianity. While Jesus presented a God of love and direct relationship through healing and helping those in need, Paul, influenced by his cultural milieu and a vision based on the revelation of the risen Christ, developed a theology centered on sin, sacrifice, and the afterlife. Paul reinterpreted the Christian message to adapt it to a Greco-Roman perspective, emphasizing ritual and dogma. This approach led to the creation of a Church organized on authoritarian structures and sacred ceremonies, in contrast to the simple life and human relationships promoted by Jesus.

Keywords: *Church, charity, equality, Jesus Christ, Saint Paul.*

Siamo tutti, più o meno coscienti della crisi religiosa che sta travagliando soprattutto il nostro mondo occidentale. In proposito ci sono molti studi che si stanno sforzando di trovare, con le cause della crisi, anche le risposte adeguate.² In questa mia relazione, vorrei

¹ roberto.giraldo@gmail.com

² Cfr. ARREGI J. e altri, *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, (a cura di) C. Fanti, Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano (Verona) 2022; BIGNARDI P., *Metamorfosi del credere. Accogliere nei giovani un futuro inatteso* (Nuovi Saggi 106) Queriniana, Brescia 2022; CORRADI V., *Segni di speranza. Religiosità giovanile e rinnovamento ecclesiale* (Collana Logos) Tau editrice, Todi 2021; CORTESI A., DIPALMA F. FRANCHI F., *Gesù il Cristo fratello dell'umanità segreto della storia. Una introduzione alla cristologia*, ed. Nerbini, Firenze 2022; COZZI A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia* (Teologia – Strumenti) Cittadella Editrice, 1 ristampa 2017; DALFERTH I.U., *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima* (BTC 180) Queriniana, Brescia 2016; DE DHAEM A. B., *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria* (Teologia e Strumenti) Cittadella editrice, Assisi 2021; DOTOLO C., *Teologia e postcristianesimo. Un percorso*

segnalare quella che è ritenuta³ e che io stesso ritengo, la prima e vera causa che sta alle radici di quell'impostazione teologica-cristologica che abbiamo ereditato dal cristianesimo nascente. Dico la prima e vera causa, perché non è dovuta a fattori esterni, ma proviene da una precisa impostazione data da Paolo al cristianesimo che si diversifica da quella di Gesù. Essa è dovuta a due fattori: l'influenza su Paolo del suo ambiente culturale e religioso e, soprattutto, la sua non conoscenza del Gesù della storia.

Dio si è fatto conoscere in Gesù

Gesù ci ha donato una concezione e una esperienza di Dio realmente innovative e con esse anche un linguaggio nuovo su Dio: un linguaggio che era estraneo alla storia e al contesto culturale e religioso del suo tempo. E' fondamentale ribadire che Dio si è fatto conoscere in Gesù, in quell'uomo e nella sua umanità: non possiamo mai prescindere da questa modalità di rivelazione. Gesù di Nazaret è il rivelatore del Padre, di un Dio-amore che supera ogni logica umana, compresa quella di farsi come noi fino ad assumere la forma di servo, di schiavo.

Questa forma o modalità di rivelazione, ci obbliga, se vogliamo conoscere e avvicinarci a Dio, a rifarci all'umanità di Gesù per vivere la nostra umanità come lui l'ha vissuta: facendo nostro il suo stile di vita e il suo modo di essere stato in mezzo a noi. Si tratta di fare nostro il suo progetto di vita.

Dietrich Bonhoeffer in una lettera del 16 luglio 1944, scrive:

"Qui sta la differenza rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il deus ex machina. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di

interdisciplinare (BTC 181) Queriniana, Brescia 2017; DOTOLO C., *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare* (BTC 199) Queriniana, Brescia 2020; KNOP J., (ed) *La questione di Dio fra cambiamento e rottura* (BTC 208) Queriniana, Brescia 2021; WERBICK J., *Dio – Umano. Una cristologia 'elementare'* (BTC 212) Queriniana, Brescia 2022.

³ Cfr. CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, (paginealtre) ed. la meridiana, Molfetta (BA) 2018; Idem *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia* (Nuovi Saggi Teologici 132) EDB, Bologna 2019. Questa mia relazione è una specie di sintesi del pensiero di questo teologo.

Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggior età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza”.

E in un'altra del 18 luglio 1944:

“I cristiani stanno vicino a Dio nella sua sofferenza”, questo distingue i cristiani dai pagani. “Non potete vegliare con me un'ora?”, chiede Gesù nel Getsemani. Questo è il rovesciamento di tutto ciò che l'uomo religioso si aspetta da Dio. L'uomo è chiamato a condividere soffrendo la sofferenza di Dio in rapporto al mondo senza Dio”.⁴

In definitiva, Cosa ci dice Gesù di Dio? Quali verità ci comunica?

Gesù, più che parlare di Dio in se stesso, parla a volte del Padre e molto più frequentemente del Regno di Dio. Come mai? Gesù non è interessato a spiegarci chi è Dio in se stesso e neppure cos'è il Regno di Dio in se stesso. Quando Gesù parla del Regno di Dio, si riferisce a una realtà che è già all'opera e mostra cosa e come opera.

«La rivelazione biblica, quando parla del Regno di Dio, non si interessa propriamente di “quello che è” (*was ist*), ma di “quello che succede” (*was geschah*) quando il Regno di Dio si rende presente nella storia, in qualcuno, in qualche situazione, che sia di un individuo o di un gruppo umano. Vale a dire, al vangelo non interessa propriamente l'“essere” del Regno di Dio, bensì l'“evento” che rappresenta in questo mondo. In altre parole, l'aspetto determinante per Gesù non sta in “ciò che è” il Regno o “in ciò che è” Dio, ma “in quello che succede” o accade quando il Regno di Dio o quando Dio semplicemente si fa presente nella vita delle persone e nella società. A partire da questo punto di vista, è corretto dire che il punto centrale per Gesù non è *Dio*, bensì il Regno *di Dio*. Vale a dire, la parola “Dio” è al genitivo. E allora, come dicono gli esperti, si tratta di un genitivo esplicativo, di modo che il Regno di Dio s'identifica con Dio. Questo vuol dire che quando questa espressione compare nei vangeli, non si vuol dire ciò che è Dio, ma ciò che succede quando Dio si fa presente nella vita di una persona, di un gruppo umano, di un'istituzione o in una società concreta.

Questo punto di vista è fondamentale. La nostra cultura occidentale si è configurata in modo tale che molta gente è interessata e preoccupata più dell'essere che dell'accadere. [...] Questa costante e a volte ossessiva preoccupazione per l'“essere” viene da lontano. Non so se abbia radici antiche, però questa è certamente un'eredità del pensiero greco, in

⁴ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, (paginealtre) ed. la meridiana, Molfetta (BA) 2018, p. 31.

particolare del pensiero metafisico che [...] “indaga l’essere in quanto esso è tale”. [...] Ossia, la *realità* è innanzitutto l’*essere*, non l’*accadere*. Questo, portato alle sue estreme conseguenze, equivale ad affermare che la “domanda ontologica” è precedente alla “domanda sulla realtà”.⁵

S’è realizzato, così, un cambio di prospettiva per cui siamo diventati più interessati all’essere che all’accadere. Ci siamo interrogati molto se Gesù è Dio, come possono esserci in lui due nature, piuttosto che cercare di capire cosa succede quando Gesù o Dio si fa presente nelle nostre vite, nelle istituzioni, nella società.⁶

A parte tutte le discussioni che si possono fare sulla metafisica, dobbiamo ammettere che il pensiero biblico è ben lontano dall’essere un pensiero metafisico: è un *pensiero storico*. Non per niente, l’unica definizione che abbiamo di Dio è che è Amore (1Gv 4,8), amore per gli altri (1Gv 4,7). E’ relazione, vita e per questo l’amore è assolutamente necessario anche per noi per poter conoscere Dio: “*Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*” (1Gv 4,8). «La conoscenza di Dio non nasce da un *sapere*, ma da un’*esperienza*: [...] dall’*esperienza storica* delle nostre relazioni con gli altri».⁷

Dall’essere all’accadere

Purtroppo, la cristologia e un po’ tutta la teologia hanno subito un processo di ellenizzazione che ha comportato la distinzione tra l’essere e l’accadere che per Aristotele appartiene all’ambito storico, al sensibile, al campo cioè della fisica, mentre ciò che è la conoscenza di quanto è in se stesso, nella sua intelligibilità, è fuori della storia, cioè al di là del mondo sensibile. Concentrarsi, quindi, sull’essere (ontologia), significa fuggire dalla realtà, dalla storia. E in effetti, l’approccio metafisico alla teologia, comportò per la cristologia dogmatica una autentica fuga dall’evento storico di Gesù.

⁵ CASTILLO J.M., *L’umanizzazione di Dio*, p. 94-95; cfr. MANNS F., *L’ebreo di Nazaret. Indagini sulle radici del cristianesimo* (La Bibbia e le Parole) Edizioni Terra Santa, Milano 2019, p. 247-250.

⁶ Cfr. CASTILLO J.M., *L’umanizzazione di Dio*, p. 95.

⁷ Cfr. CASTILLO J.M., *L’umanizzazione di Dio*, p. 97.

Per rendersi conto di ciò basta scorrere i vari simboli di fede: dal “credo apostolico” a quello niceno-costantinopolitano (381) cambia completamente il linguaggio di fede: si va da un linguaggio storico a uno sempre più metafisico.

La prospettiva metafisica comporta una grossa difficoltà quando si deve spiegare o accordare il Dio della Bibbia e quello della metafisica greca, con la figura di Gesù di Nazaret. Come può questo Dio debole accordarsi con il Dio onnipotente? Che Gesù sia proprio Dio o sia solo una parvenza di Dio?

Gesù di Nazaret e il Dio della Bibbia e della metafisica

Il Dio onnipotente e il debole e umile Gesù di Nazaret, sono figure antitetiche e per questo molti hanno visto in Gesù una maschera o un travestimento usato da Dio per poter scendere in questo nostro mondo: l'hanno pensato come una parvenza di uomo. Anche noi, nel nostro profondo, crediamo che Gesù è Dio, ma a scapito della sua umanità e della sua identità: sapeva tutto, poteva tutto, è stato tentato, ma non poteva cedere alla tentazione, è morto, ma sapeva che sarebbe risorto. Un uomo così, non è proprio un uomo come noi.

«Unire Dio con Gesù, identificare l'uno con l'altro, è indicibilmente più complicato di quanto immaginiamo. È qualcosa che, senza che ce ne rendiamo conto, per noi diventa intollerabile. Perché la nostra pretesa di essere importanti, di essere famosi, di avere sempre ragione, tutto questo si armonizza meglio con la fede in un Dio eccelso e potente che con la sequela di un Gesù umile e debole». ⁸ Per questo non c'è da meravigliarsi della poca comprensione anche da parte dei discepoli e dei parenti stessi di Gesù che lo credono fuori di sé. Essi capiscono e seguono un'altra logica, la stessa degli scribi e farisei che vedono in Gesù un bestemmiatore e un distruttore del Tempio e della loro religione. Essi non amano servire, ma essere serviti, cercano i primi posti, cercano il potere e la ricchezza e cercano la sicurezza in una religione fatta di opere dove l'uomo può vantare meriti presso Dio.

A proposito dello stile di Gesù paragonato al nostro, dovremmo riflettere sulla logica che è alla base dei nostri ministeri o dei poteri ad essi collegati, che ci fanno capire come non sia per nulla semplice accettare la verità di un Dio che si fa uomo come noi. Fin dai primi secoli i ministri della Chiesa, ma

⁸ CASTILLO J.M., *L'umanizzazione di Dio*, p. 176.

soprattutto i vescovi, sono stati molto esaltati e in qualche modo divinizzati. «Già all'inizio del III secolo la *Didascalia apostolorum* [...] esaltava il vescovo fino al punto di dire che "regna al posto di Dio e deve essere venerato come Dio, perché il vescovo vi guida in rappresentanza di Dio". E poco dopo il testo aggiunge: «Stimate il vescovo come fosse la bocca di Dio». E ancora: «Amate il vescovo come un padre, temetelo come un re, onoratelo come Dio». E al vescovo, dal canto suo, gli si dice: «Giudica, o vescovo, con potestà come Dio».⁹

Il fondamento di questa sacralizzazione dei vescovi e dei ministeri in genere, sembra dovuto alla lotta che i primi quattro concili sostennero contro lo gnosticismo e il docetismo contrari alla umanizzazione di Dio dato il loro dualismo che comporta il disprezzo del mondo e dell'umano.

«Si tratta, infatti, di un dualismo di natura teologica che oppone Dio al mondo, un Dio separato e così radicalmente trascendente, trans-mondano, che il mondo in quanto tale è l'anti-Dio. Ecco perché la materia è male, opera di un dio inferiore, il Demiurgo. [...] Applicando questo dualismo a Cristo, gli gnostici predicavano uno "sdoppiamento del redentore cristiano in due entità completamente separate". Da una parte, il Gesù terreno e transitorio di Nazaret, che aveva "in quanto passeggera apparizione terrena il compito di rivelare delle dottrine gnostiche"; dall'altra parte, il Cristo celeste-eterno, "un essere superiore di luce, che fin dall'inizio sta nel pleroma presso il Padre».¹⁰

Con queste idee in circolazione, risultava ben difficile ai cristiani annunciare e spiegare che in un uomo in carne e ossa si era reso presente il Dio trascendente. I cristiani stessi erano stati contagiati o affascinati dalle idee gnostiche, compreso Paolo.

«Gli specialisti della teologia di san Paolo riconoscono che nei suoi scritti, in particolare nella Lettera ai Romani, si avvertono influenze del pensiero gnostico. Probabilmente queste influenze spiegano, fra le altre cose, il disinteresse paolino per qualsiasi azione costruttiva in questo mondo, per qualsiasi tipo di trasporto per le cose della politica o della realizzazione dell'essere umano nel presente ordine delle cose. Così si spiega la profonda contrapposizione fra gli spirituali e i loro opposti, i carnali; cioè tra la luce e le tenebre (Rm 13,11-13; 1Ts 5,4-6); l'opposizione fra lo "spirito" e la "carne" (Gal 3,3; 5,16), fra la coscienza retta e il "corpo di morte" (Rm 7,24s; cf. 8,8), di modo che chiede di uccidere le "opere del corpo" (Rm 8,13). Per Paolo il

⁹ CASTILLO J.M., *L'umanizzazione di Dio*, p. 177.

¹⁰ CASTILLO J.M., *L'umanizzazione di Dio*, p. 179-180.

“corpo è morto per il peccato” (Rm 8,10), il corpo umano è “corpo di peccato” (Rm 6,6). In quanto corpo, l'uomo si trova nell'ambito dove non c'è salvezza (cf. Rm 8,23). Inoltre, è anche un dato di fatto che Paolo s'interessa ben poco al Gesù carnale, cioè al Gesù della storia, mentre centra la sua attenzione quasi esclusivamente sul Cristo risorto, cioè sul Cristo che sta fuori della storia. È uno schema mentale che corrisponde perfettamente alla mentalità gnostica, la quale si occupa solo del rivelatore gnostico che si manifesta dopo la risurrezione. Paolo arriva a dire che «non guardiamo più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così» (2Cor 5,16).¹¹

Con quest'ultima affermazione, Paolo non vuol dire, come sostengono alcuni, che la conoscenza del Gesù della storia non basta, ma dice il suo disinteresse per il Gesù della storia perché tale conoscenza non serve nel rapporto con Dio. Ciò influirà fortemente sullo sviluppo della predicazione e della teologia cristiana.

Gli insegnamenti di Paolo su Gesù

Come mai il Cristianesimo delle origini che aveva al centro della sua predicazione Gesù e il suo messaggio, s'incentra soprattutto sul Cristo risuscitato, redentore, messia e signore che sono i temi tipici paolini?

Prima di dare una risposta, dobbiamo ricordare che le lettere paoline sono state scritte e conosciute prima dei vangeli: tra il 42, la 1 Tessalonicesi e il 51/52 quella ai Romani. I vangeli, invece, datano dagli anni 70 in poi. Il pensiero di Paolo, pertanto, si è diffuso prima e ha improntato il pensiero cristiano nell'ambiente del tempo. Certamente Paolo ha molti meriti riguardo alla inculturazione e universalizzazione del cristianesimo, ma si deve anche ribadire il fatto ch'egli non ha conosciuto il Gesù della storia per cui le sue comunità non conoscevano la vita e la storia di Gesù e nulla sapevano della sua umanità. «Pertanto le prime comunità di cristiani hanno appreso le loro convinzioni, e hanno iniziato a viverle, non secondo gli insegnamenti di Gesù nei vangeli, ma secondo gli insegnamenti di Paolo nelle sue lettere e nelle pratiche che lo stesso Paolo andava imponendo nelle comunità da lui fondate e guidate».¹²

¹¹ CASTILLO J.M., *L'umanizzazione di Dio*, p. 181-182.

¹² CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 42.

Paolo è stato «così determinante che ha dato una svolta completamente nuova alla fede che professiamo e alla Chiesa che abbiamo.

Effettivamente Paolo non ha conosciuto il Gesù terreno, quello che è andato in giro per il mondo, il Gesù della storia. A Paolo *apparve* il Risorto, cosa che lo stesso Paolo ripete varie volte (Gal 1,11-16; 1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,6) e della quale nel libro degli Atti degli Apostoli Luca offre tre racconti particolareggiati (9,1-19; 22,3-21; 26,9-18). E' vero che Paolo afferma di avere visto Gesù (1Cor 9,1), ma quando aggiunge che quello che aveva visto era "nostro Signore", in realtà esprime la convinzione di aver visto il Risorto dai morti, ovvero il Cristo glorioso, non il Gesù storico. La prova è che nei racconti del libro degli Atti il punto su cui si insiste è che egli ha visto una luce "dal cielo" (At 9,3; 22,6; 26,13). Cioè è stata una "visione celestiale" (At 26,19), non una constatazione terrena o storica. Inoltre, tramite la terminologia usata in questi racconti si nota che Paolo e Luca vogliono sottolineare che in quella visione si è verificata la manifestazione di "un essere di condizione divina". [...] Ciò sta a significare che, in relazione a quanto sosteniamo in questo libro, la maggior parte dei cristiani si sono formati e organizzati come cristiani senza poter conoscere *l'umanità di Gesù*. Ciò ha messo in evidenza che il Cristianesimo può sopravvivere ed estendersi come *una religione in più*, una religione di redenzione, centrata sull'"altra vita", e non *come un modo di vivere* (il modo di vivere che ha avuto e testimoniato Gesù) centrato su "questa vita", con la speranza della pienezza della risurrezione futura, ma partendo sempre dall'umanizzazione di questo mondo.

Per precisare meglio quello che ho appena detto è importante considerare che, analizzando la vita di Paolo, quest'uomo geniale – anche dopo la sua conversione – non ha mostrato un interesse particolare nell'informarsi né su ciò che è stato Gesù né sulla sua vita terrena». ¹³ E anche quando si reca a Gerusalemme, il motivo è quello di conoscere Pietro non Gesù. A Paolo, per sua stessa ammissione, non interessa la conoscenza di

¹³ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 44-45; cfr. BENEDETTO XVI, *San Paolo. L'importanza della cristologia: preesistenza e incarnazione*, Udienza generale, Piazza San Pietro, 22 ottobre 2008, vatican.va; cfr. per la conoscenza del pensiero di san Paolo: BOCCACCINI G., *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, (Piccola Biblioteca Teologica 141) Claudiana, Torino 2021.

Cristo “secondo la carne” (cfr. 2Cor 5,16). Per Paolo, la conoscenza umana di Gesù non ha nulla a che fare con il progetto di salvezza.

Sorge qui un grosso interrogativo. Se Dio si è fatto conoscere in Gesù, nella sua incarnazione, nei suoi insegnamenti e nella sua vicenda umana, come ha potuto Paolo capire Gesù e capire il Dio di Gesù?

A parte il fatto che quando Paolo parla di Dio, parla del Dio di Abramo (Gal 3,16-21; Rm 4,2-20), bisogna precisare che nel cristianesimo nascente c'erano due modi di comprendere Gesù, quello dei vangeli e quello delle lettere di Paolo, e due modi di vivere la fede e cercare la salvezza in Gesù. La fede e la salvezza per i vangeli sono strettamente collegate con le preoccupazioni della vita, mentre per i testi paolini si riferiscono all'aldilà, alla vita eterna anche se credono che la salvezza è una realtà presente che ci viene offerta mediante la grazia di Dio.

Complessivamente, se ci chiediamo «*chi abbia lasciato una traccia più forte e determinante nella Chiesa fino al giorno d'oggi*», ci troviamo di fronte a un fatto sorprendente. In questioni molto importanti per la vita dei cristiani e per la vita della stessa Chiesa, Paolo è stato più determinante e ha segnato la Chiesa più di Gesù. Ne deriva una conseguenza che per non poche persone può risultare incredibile: in credenze e pratiche importanti *nella Chiesa attuale Paolo è più presente e (nella pratica) più importante di Gesù*».¹⁴

Distanza tra Gesù e Paolo

Ci sono a tutt'oggi, ad esempio, tre problemi dove è evidente la distanza tra Gesù e Paolo: disuguaglianza tra l'uomo e la donna, omosessualità e schiavitù.

Disuguaglianza tra la donna e l'uomo. Mentre Gesù, pur dovendo restare dentro certi limiti dovuti alla cultura e alla civiltà del suo tempo, rompe con certi schemi,¹⁵ Paolo accetta i codici familiari esistenti nella cultura del suo tempo e assegna un ruolo secondario e di sottomissione alla donna.¹⁶ E,

¹⁴ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 52.

¹⁵ Cfr. MANNS F., *L'ebreo di Nazaret. Indagini sulle radici del cristianesimo*, p. 197-210.

¹⁶ Di parere diverso è lo studio dell'Equipes Notre Dame, *Paolo e le donne*, p. 21-25 in *equipes-notre-dame.it*

purtroppo, la Chiesa, a tale riguardo è stata più fedele a Paolo che a Gesù. E, in effetti, i risultati conseguiti sul piano della parità di genere nella società, nella famiglia e nei molti ambiti della vita sono stati raggiunti per la pressione dei poteri civili e culturali: illuminismo, romanticismo, secolarizzazione.¹⁷

Omosessualità. Nei vangeli non troviamo alcun riferimento a questo problema: addirittura, nei vangeli c'è un "silenzio sorprendente" per quanto concerne la morale sessuale. Cosa che contrasta con l'insistente e maniacale riferimento nella predicazione ecclesiastica ai peccati contro la purezza, la castità, il sesso.

«Su questo tema il contrasto con Paolo è evidente. Nella lettera ai Romani, [...] si riferisce prima di tutto al peccato di "idolatria commesso dai pagani (i "greci", Rm 1,16). Ma, a giudizio dello stesso Paolo, frutto dell'idolatria (Rm 1,24.26.28) è stata l'*immoralità*. Un frutto che è consistito in primo luogo nell'*omosessualità*, ovvero "le sue vergognose passioni". Paolo lo spiega così:

infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli contro natura. Similmente anche i maschi, lasciando il rapporto naturale con la femmina, si sono accesi di desiderio gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi maschi con maschi, ricevendo così in se stessi la retribuzione dovuta al loro traviamiento (Rm 1,26-27)».¹⁸

Il Pensiero *religioso* di Paolo è stato un pensiero *moralizzante*. Se per Gesù il Regno di Dio era prima di tutto la guarigione di malattie e *sofferenze* (Mt 4,23-24; 9,35; 10,7-8 par), nella mentalità di Paolo diventa la vittoria dei *vizi* (1Cor 6,9-10; Gal 5,19-21; Ef 5,3-5). Inoltre – e soprattutto – così come le guarigioni delle sofferenze appaiono in quasi tutte le pagine dei vangeli, nelle lettere del *corpus* paolino le liste dei vizi si susseguono in maniera insistente (1Cor 5,10-11; 2Cor 12,20-21; Rm 1,29-31; 2,21-24; 13,13; Col 3,5-8; Ef 4,31).¹⁹

La schiavitù. Paolo, a parte la lettera a Filemone per il caso dello schiavo fuggiasco Onesimo, essendo la schiavitù comune a tutte le società del tempo

¹⁷ Cfr. CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 58.

¹⁸ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 59-60.

¹⁹ Cfr. CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 58-64.

ed alla base della fortuna degli imperi, la deve accettare, per cui nell'insieme dei suoi insegnamenti, "raccomanda che gli schiavi si sottomettano ai loro padroni, che obbediscano loro e che anche li amino (Col 3,22-4,1; Ef 6,5-9 e soprattutto in Tt 2,9)".²⁰ Ciò che dovrebbe farci ancora più specie è la dottrina e il comportamento della Chiesa che è poi arrivata a giustificare la schiavitù a vantaggio del diritto di proprietà privata e a salvaguardia delle strutture sociali del tempo. Basta riferirsi a papa Gelasio (492-496) che proibisce l'ordinazione presbiterale degli schiavi e anche la loro ammissione nei monasteri perché ciò li avrebbe liberati dallo stato di schiavitù. E poi con un certo cinismo aggiunge: *pensiamo che gli interessi della Chiesa non si distruggono se si restituisce ciò che appartiene ad altri [...]*. Secoli più tardi, persino Tommaso d'Aquino giustifica la schiavitù: *«per l'utilità che da quello consegue, poiché è utile che un uomo sia retto da un altro che sia più saggio di lui»*.

Tutto questo non è certo l'insegnamento del Vangelo di Gesù che sembra contare poco in molti dei problemi che riguardano la vita delle persone. Quale la ragione?

Paolo e la religione

Purtroppo, nella Chiesa c'è più religione, con le sue credenze, rituali e norme, che Vangelo. Mentre gli insegnamenti e la vita di Gesù incidono di più sulla pietà popolare, quelli di Paolo sono determinanti *«nella struttura della teologia, soprattutto come dottrina e "messaggio di salvezza", e nella messa, in pratica nei rituali religiosi»*.²¹

Basta riferirsi, ad esempio, al tema di Dio. Paolo, anche dopo la sua conversione, quando parla di Dio, si riferisce al Dio di Abramo che si connotava anche per una certa violenza. E infatti, Paolo, parlando della morte di Cristo, sottolinea proprio questa violenza di Dio che ricade su di lui: *«Dio lo ha esposto pubblicamente come propiziatorio, per mezzo della fede nel suo sangue, per mostrare la sua giustizia nella remissione dei peccati passati (Rm 3,25)»*.²²

²⁰ Per la schiavitù cfr. CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p.64-68.

²¹ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 75.

²² CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 76.

Questo è successo perché Paolo mette al centro del problema della salvezza il peccato che “abita” in ogni uomo (Rm 7,20) e che deve essere espiato. Questo avviene per Paolo con la morte di Gesù che si è fatto “maledizione” (Gal 3,13) e “peccato” (2Cor 5,21) per noi. Di qui parte la convinzione della morte di Cristo come sacrificio: non tanto come “sacrificio di “oblazione” o di “comunione”, ma come sacrificio di «“aggressione”, che presuppone sempre una distruzione che ricade sul più debole». ²³ L’uccisione di Gesù non fu un rituale religioso, ma una esecuzione vera e propria dovuta a sedizione, cosa questa, che esclude che Gesù sia visto come una “vittima sacra” di un qualche rituale religioso. ²⁴

«Ebbene, stando così le cose [...] la prima cosa che salta agli occhi è *che nel Dio di Paolo si nota e si avverte in modo palpabile un contrasto con il Dio che presenta Gesù.*

Il Dio di Paolo è un Dio che *ci salva sacrificando la vittima.* Il Dio di Gesù è un Dio che *ci salva guarendo chi soffre.*

Il Dio che ci presenta Paolo è un Dio che *sacrifica* perché esige violenza, sofferenza, sacrificio e morte per perdonare, redimere e salvare.

Il Dio che ci presenta Gesù è un Dio che *guarisce* perché dà vita, salute e felicità.

Il Dio di Paolo ci salva per *l'altra* vita. Il Dio di Gesù salva dalle sofferenze di *questa* vita.

Il Dio di Paolo ha bisogno del *sangue della vittima* (che è suo Figlio) per perdonare.

Il Dio che si rivela a noi in Gesù è vissuto, ha agito per spargere *il suo proprio sangue.* Ha portato vita ai più disgraziati di questa vita. Così, *dando vita in questa vita*, ha ottenuto per noi la speranza nella pienezza della vita (Eb 9,11-14.25; 10,4). Un Dio che accoglie, abbraccia, bacia lo smarrito, il perduto, l'abbandonato al punto da organizzargli una festa, un banchetto, con un vestito lussuoso, con un pranzo opulento, con musica festosa, senza rimproverargli nulla o rinfacciargli assolutamente nulla.

È il Dio che si identifica nei piccoli, negli ignoranti, nei bambini, negli ammalati, negli stranieri, nei carcerati, in quelli che nessuno ama e che tutto il mondo disprezza». ²⁵

²³ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 77; cfr. WERBICK J., *Dio – Umano. Una cristologia 'elementare'* (BTC 212) Queriniana, Brescia 2022, p.176-200.

²⁴ Sull'uccisione di Gesù cfr. MANNS F., *L'ebreo di Nazaret. Indagini sulle radici del cristianesimo*, p. 241-246; BOCCACCINI G., *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, p. 149-154. 200-203.

²⁵ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 78-79.

Concludendo, dobbiamo ammettere che nella Chiesa ci sono due concezioni o rappresentazioni diverse di Dio e, quindi, anche due diversi progetti di vita. «Uno si deduce dalla teologia di Paolo ed è il progetto di Dio, che ci vuole salvare dalle miserie e dai peccati di questa vita per portarci in cielo. Un progetto che si raggiunge mediante l'accettazione e l'osservanza dell'avvenimento salvifico per eccellenza: la morte di Cristo in croce, attuata *nel rituale religioso del sacrificio*, con quello che questo presuppone ed esige in termini di obbedienza, sottomissione e morte.

L'altro progetto scaturisce dalla vita e dalla storia di un umile contadino della Galilea del primo secolo. È il progetto che vediamo nel modo di vivere che ha portato avanti Gesù di Nazaret:

Unto da Dio con la forza dello Spirito Santo, che passò facendo il bene e curando tutti gli oppressi dal diavolo (At 10,38).

In questo caso l'avvenimento salvifico per eccellenza non si incentra più su *un rituale religioso e sacro*, ma su *un progetto di vita centrata sulla rettitudine etica*».²⁶

Paolo e la Chiesa

La Chiesa ha le sue radici in Gesù: «*Nostro Signore Gesù ha dato inizio alla sua Chiesa predicando la buona notizia, cioè il Regno di Dio*» (LG 5,1). Tenendo conto che le prime comunità che si sono strutturate su Gesù sono le assemblee dei cristiani di cui ci racconta Paolo e ricordando che le sue lettere risalgono a prima dei vangeli, dobbiamo concludere che le prime comunità si sono organizzate senza conoscere il Vangelo di Gesù. Praticamente, la Chiesa ha iniziato ad organizzarsi senza conoscere la condizione umana di Gesù: la sua storia, i suoi insegnamenti e la sua vita. Certamente c'erano altre fonti (una prima redazione di Marco e la fonte Q), su cui però non sappiamo molto. Comunque, Paolo «è l'esempio più solido di un uomo che si è messo a fare teologia cristiana senza conoscere la vita e la storia di Gesù. Paolo, quindi, è il primo caso di teologo cristiano, convinto che poteva (e doveva) fare cristologia, senza considerare per nulla la storia, l'esempio di vita e la

²⁶ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 81.

condizione umana di Gesù. In questo modo i pilastri della teologia cristiana si sono edificati prescindendo dall'umanità di Gesù. Un fatto del quale probabilmente non abbiamo ancora dedotto le gravi conseguenze che inevitabilmente ne sono derivate».²⁷

È necessario, pertanto, chiederci: «Dalle credenze che ebbe Paolo e dalla religiosità che egli praticò quali chiese potevano nascere? Per questo, a partire da quella mentalità e da quel modo di praticare la religione, poteva organizzarsi e gestirsi una Chiesa che – come affermiamo oggi – ha avuto il suo inizio e punto di partenza nella predicazione del Regno che ha annunciato Gesù?».²⁸

Se vogliamo capire lo sfasamento e il travaglio che stiamo vivendo oggi nella chiesa, più che trovare le ragioni del nostro disagio in tante spiegazioni di varia natura, dobbiamo rispondere al seguente interrogativo:

«Perché la Chiesa cristiana venera i vangeli e confessa Gesù Cristo come Signore e Salvatore, ma ai solidi insegnamenti di Gesù preferisce l'etica più convenzionale della tradizione paolina?».²⁹

Fin dagli inizi del cristianesimo quello che era il centro del messaggio di Gesù, il Regno dei cieli o "signoria di Dio che si fa presente, curando ogni malattia del popolo (cfr. Mt 4,23) e alleviando le varie sofferenze, viene spostato a favore d'un notevole sforzo di moralizzazione. Così facendo si va dalla umanizzazione alla moralizzazione che impone obblighi, doveri e messa in guardia da una lunga serie o cataloghi di vizi (1Cor 5,10-11; 2Cor 12,20-21; Rm 1,29-31; 2,21-24; 13,13; cf. 3,5-8; Ef 4,31) dove hanno molta rilevanza i peccati in materia di sesso.

Cosa c'è di male in questo senso? «L'aspetto più preoccupante di questa mentalità, che ha segnato così profondamente la cultura dell'Occidente, sta nel fatto che la purezza, piuttosto che la giustizia, è diventata strumento capitale di salvezza.

²⁷ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 93.

²⁸ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 96-97.

²⁹ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 99.

Paolo condannò i peccati contro la castità, ma non condannò le ingiustizie che si commettevano contro gli schiavi, le donne, i bambini, gli ultimi». ³⁰

L'insistenza di Paolo sui vizi e i peccati in relazione con il sesso, sono dovuti alla forte influenza esercitata su di lui dallo gnosticismo che sostiene una «opposizione radicale tra "l'umano" e "il divino"». Per questo motivo lo gnosticismo propone ed esige che accettiamo un Dio radicalmente trascendente e ultramondano, assolutamente sconosciuto, tale che davanti a un simile Dio tutta la realtà mondana, materiale, corporea è perversa, quindi, inutile per portarci alla salvezza di cui abbiamo bisogno. Solo la "conoscenza" (gnósis) ci può salvare. [...]

Forse l'aspetto più profondamente gnostico in Paolo è questo dualismo rigido ed essenziale che stabilisce tra Dio e il mondo presente (1Cor 2,12), questo radicale disprezzo della materia e del corpo [...], questo disinteresse assoluto per ciò che è terreno, perverso (Gal 1,4), che merita di essere crocifisso (Gal 6,14) per l'uomo, che caratterizza il pensiero paolino e che predetermina tutta la sua ideologia anche quando parla dell'istituzione matrimoniale (cf. 1Cor 7). Questo spiega il disinteresse paolino per qualsiasi azione costruttiva di questo mondo, per qualsiasi tipo di trasporto per le cose della politica o per la realizzazione dell'essere umano in quest'universo. Così si spiega la profonda contraddizione tra i sobri e gli svegli, gli spirituali e i loro contrari, i carnali, cioè tra la luce e le tenebre (cf. Rm 13,11-13; 1Ts 5,4-6); l'opposizione tra "spirito" e "carne" (Gal 3,3; 5,16), tra la coscienza retta e il "corpo di morte" (Rm 7,24 e sg.; 8 e sg.). Paolo non è interessato per nulla dal Gesù carnale, quello della storia, e centra la sua attenzione unicamente sul Cristo risorto, cioè il preesistente; è uno schema che corrisponde alla perfezione anche con la mentalità gnostica, che presta attenzione solo al rivelatore gnostico, che si manifesta dopo la risurrezione». ³¹

Quali conseguenze comporta per la Chiesa e per noi cristiani questa diversità di concezione o prospettiva tra il pensiero di Paolo e gli insegnamenti dei vangeli?

Una prima conseguenza si riflette sul problema stesso di Dio. Paolo continua a credere e a riferirsi al Dio di Abramo caratterizzato per la sua ira (Rm 2,5.8; 3,5; 5,9.22 a,b; 1Ts 1,10; 5,9; Col 3,6; Ef 5,6; cfr. 2,3), un Dio

³⁰ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 102.

³¹ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 105-106.

difficilmente armonizzabile con il Dio Padre sempre accogliente e misericordioso di Gesù. Muovendo da questa visione, Paolo non può non concepire la Chiesa che come «un'istituzione religiosa che, mediante la sua *autorità* e il *culto sacro* – cioè un'autorità competente e alcuni cerimoniali religiosi, controllati da questa autorità – farà arrivare i frutti della redenzione e della salvezza a tutti i mortali». ³²

Autorità e culto sacro meriterebbero uno spazio e un approfondimento che qui non possiamo concedere: mi limito a fare presente che quello dell'autorità apre a tutta la questione del potere nella Chiesa, e quello del culto sacro al fatto che nella Chiesa c'è «più religione che umanità». ³³ Senza entrare nella discussione di questi due temi, ricordiamo che Gesù ha sempre ripudiato potere e privilegi e mai, pur essendo profondamente religioso, ha organizzato cerimonie di culto rituale. Il vangelo di Matteo afferma con chiarezza che Dio «vuole misericordia e non sacrifici» (Os 6,6). E Giovanni, con le nozze di Cana (GV 1,35-51) e la cacciata dei commercianti dal Tempio (Gv 2,12-22) ci fa vedere che Gesù a Cana «sostituisce l'acqua delle "purificazioni rituali" con il vino migliore di una festa che celebra di fatto l'amore tra due esseri umani che si vogliono bene», mentre al Tempio sostituisce il "luogo sacro" con la relazione con la sua persona. ³⁴ Invece, «Nelle "chiese" che andò fondando Paolo nei suoi viaggi si celebravano riunioni culturali con riti religiosi propri. Celebrazioni delle quali abbiamo provata documentazione nelle lettere dello stesso Paolo e nelle lettere deuteropauline (Efesini e Colossesi)». ³⁵

«Paolo ha esercitato il suo ministero soprattutto nelle città, non in paesi e villaggi, come il ministero pubblico di Gesù. Gesù ha visto che l'essere umano si incontra con Dio quando si incontra con gli altri, soprattutto con coloro che soffrono di più nella vita. Paolo non ha visto le cose in questo modo, perché il centro delle preoccupazioni religiose di Paolo non è stato la sofferenza, ma il peccato. Ciò che era in gioco non era la migliore relazione possibile con l'altro (colui che soffre), ma con Dio (colui che ci riunisce per la salvezza). Ecco perché i cristiani delle comunità di Paolo dovevano chiedersi

³² CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 110.

³³ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 115.

³⁴ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 120.

³⁵ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 122

non dove stanno coloro che soffrono, coloro che patiscono la fame, gli ammalati i peccatori disprezzati, gli umiliati (bambini, orfani, vedove), ma dove incontrare Dio, dove vincere il peccato, dove mettersi sulla via della salvezza, dove sarà possibile lodare insieme il Signore della gloria, ecc. In altri termini equivaleva a chiedersi: dove possiamo incontrare il sacro?

La risposta è stata chiara per i cristiani educati nella fede da Paolo: nella *ekklesia*». ³⁶ E in effetti, se si guarda 1Cor 14, bisogna concludere che le “chiese” paoline praticavano diversi riti religiosi. Fu questa la causa per cui la religiosità laica insegnataci da Gesù e centrata sull’umano è stata così condotta nell’ambito del sacro trasformandosi da “racconto della storia” in un “dogma per l’eternità”. ³⁷

È così che un po’ alla volta si arriva ad avere *più religione che umanità*. ³⁸

Da Gesù al discredito di “essere uomo”

Il vero problema che qui ci interessa è quello di individuare le cause profonde e prime del discredito che colpisce la Chiesa e la religione. Di per sé sono già ben delineate in F. Nietzsche nel suo *Anticristo*.

«Il “Vangelo” è morto sulla croce. Quello che da quel momento in poi si chiama “Vangelo” era già il contrario di ciò che egli aveva vissuto; una “cattiva novella”, un *Dysvangelium*. È sbagliato fino all’assurdo vedere in una “fede” per esempio nella fede nella redenzione ad opera di Cristo, il contrassegno del cristiano: solo la pratica cristiana, un vivere come visse colui che morì sulla croce, è cristiano [...] Ancora oggi una vita del genere è possibile, per certi uomini perfino necessaria: il Cristianesimo vero, quello originario, sarà possibile in ogni tempo [...] Non un credere, bensì un fare, soprattutto un non-fare-molte-cose, un diverso essere [...]». ³⁹

Come mai il nostro Cristianesimo spesso non si traduce in un fare ed è così poco incisivo nel mondo? «Quale strano muro di separazione abbiamo eretto tra le nostre “credenze” e la nostra “vita”?». ⁴⁰

³⁶ CASTILLO J.M., *L’umanità di Gesù*, p. 125.

³⁷ Cfr. CASTILLO J.M., *L’umanità di Gesù*, p. 127.

³⁸ Cfr. CASTILLO J.M., *L’umanità di Gesù*, p. 132.

³⁹ CASTILLO J.M., *L’umanità di Gesù*, p. 134.

⁴⁰ CASTILLO J.M., *L’umanità di Gesù*, p. 134.

Paolo, non avendo conosciuto Gesù Cristo e la sua storia, ha predicato il Dio di Abramo, «il Dio che chiede, comanda e ha persino bisogno di rituali di sacrificio, di morte e, se è necessario, di vendetta con violenza. È il Dio che troviamo in tante pagine dell'Antico Testamento».⁴¹ Paolo, inoltre, ha anche istituito e organizzato le sue comunità o "chiese" dotandole di potere, «inteso come "servizio sacro" (*latréuo*) (Rm 1.9), come l'esercizio di una *leitourghía* nelle funzioni e negli incarichi pubblici (Rm 13,6)».⁴² Ciò innescò un processo di istituzionalizzazione che si sviluppò sempre secondo la linea data da Paolo. «Per questo non c'è nulla di strano che nella *Didaché*, quando si raccomanda all'assemblea la partecipazione nel "giorno del Signore", si raccomanda che si confessino i peccati perché il "sacrificio" (*thysía*) "sia puro", cioè un "rito di lode". Con maggiore chiarezza in Clemente di Roma si dice ai cristiani che tengano presente le "offerte" (*prosphorás*) e il "servizio divino" (*leitourghías*)».

In Clemente questo vocabolario è oramai così frequente e si considera così assimilato che i riferimenti al linguaggio delle istituzioni religiose dell'Antico Testamento sono costanti. Già in questo tempo, all'inizio del secolo II, il linguaggio e la celebrazione liturgica di rituali sacri si consideravano come la cosa più normale all'interno della vita della Chiesa. Anzi, come si è detto (e ben dimostrato), se paragoniamo la concezione eucaristica della Chiesa dei primi secoli con quella del secolo IV, così come si trova negli scritti di Cirillo di Gerusalemme, in Ambrogio o in Agostino, si constata subito che non ci sono differenze per ciò che riguarda la dimensione rituale o sacrificale del culto ecclesiastico. La Chiesa, a partire dalla *Didaché* a Tertulliano e più tardi fino a Cipriano, comprendeva se stessa e viveva come una religione, centrata sul suo culto sacro e sui suoi rituali».⁴³ E con il culto e i riti comparirono ben presto anche templi ed edifici religiosi.

Purtroppo, «il Cristianesimo si costituì "come religione" nei primi tre secoli della sua storia, fino al punto che ebbe bisogno della differenza religiosa, ebbe bisogno che il Giudaismo fosse il suo altro: la falsa religione».⁴⁴

⁴¹ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 135.

⁴² CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 135.

⁴³ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 136.

⁴⁴ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 137.

Fin dagli inizi l'aspetto religioso fu molto di più controllato dell'impegno circa la fedeltà dei cristiani agli insegnamenti evangelici. «Nella vita della Chiesa e della gran parte dei credenti ha più presenza ed è più decisiva la religione (con le sue norme e i suoi rituali religiosi) che il Vangelo, poiché questa ha preso il sopravvento sul Vangelo. È stata presa sul serio più del Vangelo». ⁴⁵ È la stessa realtà che viviamo anche oggi.

La teologia

Anche la *teologia* merita una particolare considerazione e specie la *cristologia* che ai tempi dei padri fu il tema principale e fondamentale.

Come primo interrogativo c'è da chiedersi se si può fare cristologia prescindendo dalla storia di Gesù dal momento che Dio si fa presente in lui. È sufficiente guardarlo dalla prospettiva paolina (Rm 1,4) che, considerando Cristo come crocifisso, morto e risorto si limita a confessarlo come Salvatore, Signore e Figlio di Dio? La fede è corretta, ma incompleta perché manca qualcosa di fondamentale. Redenzione, salvezza e glorificazione, non possono ignorare la storia di Gesù: verrebbe a mancare loro la capacità di rispondere a degli importanti interrogativi quali: da cosa ci ha salvati Gesù? E per quale fine? La salvezza promessa significa solo la speranza di andare in cielo? ⁴⁶

Fermarsi unicamente all'impostazione paolina, ci porta fuori della storia, nel mondo della speculazione, della metafisica e comporta la rinuncia al linguaggio della Bibbia, che è un linguaggio storico, il linguaggio dell'accadere. Soprattutto, non riusciremmo a conoscere Gesù Cristo:

«il sapere cristologico non si costituisce e non si trasmette nel concetto, ma nei racconti di sequela. Questo vuole dire che solo seguendo Gesù i cristiani sanno a chi si sono affidati e chi li salva». ⁴⁷ Sequela significa vivere con Gesù e come lui. «La sua chiamata si riduce a una parola: "Seguimi". "Questo è tutto". Non propone un programma, non spiega il contenuto della sua chiamata e l'ideale da seguire». ⁴⁸

⁴⁵ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 139.

⁴⁶ Cfr. CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 140-141.

⁴⁷ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 142.

⁴⁸ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 142.

Come risulta, il problema che tuttora abbiamo è il forte condizionamento del pensiero greco sulla nostra teologia: *homooúsios*, *physis*, *hypóstasis*, *prósopon*. Esso ha comportato l'accento e l'attenzione sulla teoria, più che sulla prassi e ciò, a sua volta, fa sì che si badi di più alla correttezza del pensiero che all'onestà del comportamento. «In particolare ciò significa anteporre il "pensiero astratto" al "racconto pericoloso", che non è altro che il grande racconto del Vangelo di Gesù. Per questo nel Cristianesimo Paolo è il fondatore dell'"ortodossia dogmatica", mentre Gesù ci ha lasciato l'eredità della "memoria sovversiva". Questo spiega perché Paolo ci dà sicurezza, mentre Gesù ci mette davanti sempre all'inquietante realtà che esalta solo alcuni, mentre umilia la grande maggioranza».⁴⁹

Conclusione

La conclusione non può che provenire dalle risposte a una serie di domande che emergono da quanto abbiamo visto. Esse vanno dal cercare di capire sul serio chi sta al centro della vita della Chiesa: Paolo o Gesù?; ad individuare le tematiche fondamentali della teologia cattolica; e fino a tentare di giustificare i riti in genere, il potere all'interno della Chiesa e quale il suo significato oggi nella società.

Per capire e rispondere a queste domande, siamo necessitati a porcene molte altre che, alla luce di Gesù e non di Paolo, si chiedono quale il senso delle nostre cattedrali, dei nostri templi, del nostro clero che assomiglia molto ai sommi sacerdoti di una volta, dello stato attuale delle donne, delle nostre enormi proprietà. Rispondendo, comunque, a queste domande, non raggiugiamo ancora il cuore del problema che è quello dell'umanità di Gesù. Solo partendo da qui si può chiarire se crediamo nel Dio di Paolo o nel Dio-Padre di Gesù; se è realmente possibile fare una cristologia che prescinde dalla vita e dalla storia di Gesù; e se la fede e la salvezza riguardano o meno questa vita e non solo l'altra come sostiene Paolo. Solo se la fede e la salvezza riguardano anche questa vita, il Cristianesimo si può centrare anche sull'umano, sulla storia e non solo sul divino, sull'eternità. Da ultimo, anche

⁴⁹ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 145.

nel campo dell'etica ci sono questioni da chiarire. Come mai si parla tanto del sesso, si continua ancora a sostenere il modello di famiglia patriarcale che accentua molto il potere del padre, si è sostenuta a lungo la schiavitù e perché si coltivano con grande cura le relazioni con gli Stati di turno?

«Il giorno in cui avremo il coraggio di incominciare a vivere in modo che la gente veda e avverta in modo palpabile in noi cristiani e nella Chiesa qualcosa che evochi spontaneamente la presenza di Gesù in questa nostra società, in quel giorno sarà molta la gente che vedrà la luce e l'orizzonte che al momento neppure i progressi più audaci della scienza e della tecnologia possono rivelare».⁵⁰

⁵⁰ CASTILLO J.M., *L'umanità di Gesù*, p. 155-156.

Augustin, influență universală în filosofie și teologie

Abstract. *Augustine, universal influence in philosophy and theology.* The paper focuses on the life and work of Saint Augustine of Hippo, the great philosopher and theologian converted from paganism who later influenced, through his innovations and new arguments other great theologians or thinkers and nowadays people of diverse Christian denominations, Orthodox, Catholics, Protestants. A force of influence not to be neglected. This kind of influence has to be shared and made known.

Keywords: *St. Augustine, Hippo, Catholic, Manichaeism, Theology, Philosophy, Confessions.*

Despre Augustin, „cel mai subtil platonician creștin”², se pot spune și s-au spus atât de multe, încât cu dificultate se poate inova. În cel mai bun caz, se pot scoate în evidență aspecte subiective sau percepute în mod subiectiv, comparații încă netrasate. Ceea ce îmi propun în această lucrare este să evidențiez câteva elemente tocmai din această categorie a aspectelor percepute subiectiv – care impresionează cititorul sau cercetătorul individual mai mult – și o așa-zisă comparație nu pentru a separa sau distinge, ci pentru a aduce laolaltă aprecierile făcute asupra lui Augustin de către diverși autori, specialiști în istorie sau filosofie, patristică, teologie de culte diferite din cadrul creștinismului. Tot acest demers este pentru a arăta că Augustin aduce împreună gândiri, doctrine, simțiri diverse, ca un

¹ camiluncan@gmail.com

² Henry Chadwick, *Augustin*, Humanitas, București, 2006, p. 11.

„strămoș comun”, după cum elegant și conștient se exprima unul dintre autorii avuți în vedere.

Viața

Născut într-o familie săracă și mixtă din punct de vedere religios în Tagaste, în nordul Africii aflate sub dominație romană, Augustin este expus de devreme la credincioșia accentuată a mamei Monica față de Dumnezeu în credința ei catolică, cât și la infidelitatea și traiul dezordonat, datat la patimi, al tatălui, care se creștinează pe patul de moarte. Aceste modele vor reprezenta niște trasee de viață și pentru Augustin, pe anumite porțiuni temporale suprapunându-se, pe alte porțiuni temporale urmând una după alta. În ciuda faptului că Augustin are conflicte cu tatăl său devreme în viață și dorește să iasă de sub influența lui, odată aflat pe cont propriu la Milano pentru a-și urma visul academic, cade în mod înconștient în modelul văzut în viața tatălui, ajungând dependent de un stil de trai care pune accent pe plăcerile fizice, sexuale și implicit temporare, dezordonate.

Impresionantă este dedicarea mamei sale față de el, în rugăciune și în prezența fizică ce îl urmează în locurile în care el își urmează visurile, fugind de creștinism (reprezentat în principal de catolicism, căci donatismul nu putea fi încadrat între variantele tentante), în care nu găsea răspunsurile satisfăcătoare pe care le căuta la problemele filosofice cu care începea să se confrunte. Această prezență perpetuă a mamei va duce în final la conflictul puternic dintre dorințele lui pătimașe (strigătul dorințelor incorect satisfăcute, strigătul egoismului de altfel) și credința în Dumnezeu care îl va determina să își impună o asceză la care va ajunge doar printr-un proces mai îndelungat.

Este revelator faptul că viața lui Augustin – la nivel spiritual – reprezintă întrucâtva mișcarea de la tată la mamă, de la dezordinea morală a tatălui la ordinea, asceza, iubirea, credincioșia mamei. În acest proces de tranziție, Augustin îi descoperă pe Cicero, pe Mani – a cărui doctrină și viață o îmbrățișează o vreme -, Ambrozio (influența cea mai puternică ce îl duce spre creștinism), Platon, de la care va urma apoi să preia multe teme. De apreciat faptul că nu va rămâne în orașele mari pentru a-și trăi credința odată

descoperită, ci se va întoarce în țara natală pentru a fi cât mai mult în solitudine, călugăr, pentru a scrie și a se ruga. Însă, la insistențele altora, va accepta să fie preot la Hippona, iar mai târziu episcop.

La Hippona a înființat o mănăstire, însă mare i-a fost mirarea când a văzut că omul care intra în mănăstire nu se lepăda de firea veche, ci rămânea cu aceleași trăsături negative:

„Augustin și-a dat seama că oamenii nu se schimbau când intrau în mănăstire. Experiența a dovedit repede că cei care aveau tare de caracter, slăbiciune pentru băutură, înclinație către zgârcenie sau alte trăsături negative nu se lepădau de ele când își făceau jurământul solemn și declarația de intenție ascetică. Asta l-a făcut pe Augustin să observe cu amărăciune că există escroci în orice profesie.”³

Astfel că Augustin a trebuit să formuleze regulament foarte strict pentru cei care intrau în mănăstire.

Înainte să trecem mai departe la enumerarea câtorva contribuții notabile ale lui Augustin, trebuie să remarc o listă cu contribuțiile sale în domeniul filosofiei, întocmită de Marius Cruceru (profesor univ. dr. la Universitatea Baptistă Emanuel Oradea, specialist în filologie clasică, limba greacă, patristică, limbaj teologic) în cartea sa despre Augustin, *Augustin, un amator...*, unde citează mai mulți alți specialiști (între care H.-I. Marrou, E. Stump și N. Kretzmann, K.R. Samples, R.H. Ayres), un top zece al contribuțiilor lui Augustin: „teoria referitoare la timp versus veșnicie, cum tratează Marrou, teoria limbajului, relația dintre credință și rațiune, argumentul ontologic, respingerea scepticismului, argumentul existenței lui Dumnezeu derivat din adevărurile eterne, răspunsul la problema răului, locul iluminării divine în cunoaștere, creația ex nihilo, studierea sinelui în relație cu Dumnezeu.”⁴ Iar, în privința contribuțiilor aduse în domeniul teologiei, cu greu poate fi găsit domeniu în care să nu fi adus contribuții; unele dintre ele le vom menționa. Având în vedere aceste lucruri, Marius Cruceru consideră de bun simț ca Augustin să fie numit nu doar teolog, nici

³ Henry Chadwick, idem, p. 82.

⁴ Marius Cruceru, *Augustin, un amator...*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, p. 248.

doar filosof, ci teolog-filosof⁵ datorită acestei duble activități și capacități de înțelegere pe care a avut-o și în care s-a format și a scris.

Contribuții

Una dintre cele mai populare și mai analizate contribuții ale lui Augustin face parte din domeniul teologiei și se referă la metaforele Treimii, cu care Augustin a încercat să aducă Treimea mai aproape de tărâmul uman, să o îmblânzească pentru înțelegerea noastră. Alin Tat, specialist în filosofie, patristică și hermeneutică (conf. Univ. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică), specifică într-una dintre cărțile sale despre Augustin, în partea a 5-a a cărții *Cui i-e frică de Augustin?*, „Augustin în canonul teologic”, teme tratate de acesta, caracteristice lui sau chiar inovatoare. Câteva lucruri aici mi-au atras atenția și mi s-au părut interesante în mod special: analogiile Treimii sau ale „Triadei supreme” pe care Augustin le face/găsește în alte sfere. Câteva exemple: în relația dintre iubire și cunoaștere: sufletul, cunoașterea, iubirea. Triada omului exterior: 1. a percepției („forma obiectului, forma imprimată în simțuri, voința care exercită sensibilitatea în sfera obiectului”), 2. a amintirii („forma imprimată în memorie, viziunea interioară a acesteia, voința care ține memoria fixată asupra acestei viziuni”).⁶

Demne de menționat aici sunt și celelalte părți ale cărții recente semnate de Alin Tat. Textele cărții abordează teme și texte diferite tratate de Augustin sau receptări ale lui pentru a ne ajuta să ne familiarizăm cu modul său de gândire și simțire.

În „1. Filosofie, elenism și creștinism la Sfântul Augustin”, avem tratată tensiunea (din *Despre adevărata religie*) dintre creștinism și platonism, dezbătută intens de-a lungul timpului dacă reflectă, în gândirea lui Augustin, o sinteză, un amestec ale celor două sau dacă cele două coexistă, mai degrabă, și explică „platonismul” care e atribuit patristicii. Tratarea conceptelor de *philosophia christiana* vs *philosophia* vs *doctrina christiana* prezente la Augustin, cu specificația că prima e întâlnită într-un singur loc,

⁵ Marius Cruceru, idem, p. 262

⁶ Alin Tat, *Cui i-e frică de Augustin?*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2024, p. 133.

iar celelalte două sunt văzute ca fiind înrudite într-o oarecare măsură. Augustin nu vede filosofia și religia ca fiind antagonice, de vreme ce ambele au ca finalitate înțelepciunea și își propun ajungerea la și aflarea omului interior iluminat de Adevărul veșnic.

Interesantă mi s-a părut prezența lui Romanianus în viața lui Augustin, finanțatorul studiilor sale, pe care îl convinge inițial în favoarea maniheismului cu lucrarea *Contra academicos*, iar apoi, după convertirea lui la creștinism, îl lămurește în favoarea creștinismului cu lucrarea *De vera religione* (*Despre adevărata religie*).

În „2. Dilemele dorinței și autonomia sufletului la Augustin”, avem tratate dorința, în special dorința viciată și recuperarea dorinței, ca de altfel și tema sufletului, asupra căreia are o perspectivă teocentrică. Centrul de greutate al sufletului nu se găsește în sine însuși, ci oscilează între creaturi și Creator, pentru care avem niște metafore: întuneric - lumină, multiplu - unu, moarte - viață și mai ales foris - intus, exterioritatea și interioritatea, aceasta din urmă fiind etapa de împlinire a sufletului, realizabilă doar prin harul lui Isus. Cunoașterea lumii exterioare prin iluminarea interioară.

În „13. De vera et falsa religione. Religie, filosofie și politică în De civitate Dei a Sfântului Augustin”, avem tratată tema adevăratei religii și a falselor religii, receptarea religiei creștine în ambianța poteistă a Romei, raportul nefericit dintre biserică și stat, subliniat cu ilustrarea morții prietenului Marcellinus din cauza unei judecăți sumare și părtinitoare; ce înseamnă o bună guvernare, apelul la dreptate și la calitatea morală a guvernatorului, corupția politică și tensiunea constantă dintre Cele două cetăți, cetatea divină și cetatea terestră. Un pasaj memorabil aici, unul dintre preferatele mele din carte, din care se desprind nuanțări necesare:

„Ambiguitatea expresiei *civitas terrena*, dificil de tradus univoc prin cetatea istorică sau diabolică, trădează poate o notă de pesimism cu privire la modul în care Augustin privea societățile în sens politic, acestea riscând mereu să cadă într-o logică a voinței de putere.

Este interesant de notat că același pericol pânzăște toate statele în egală măsură, Augustin neexcluzând în vreun fel de la această soartă Imperiul creștin. Viziunea augustiniană se menține departe de orice sacralizare a puterii și, prin aceasta, dovedește a fi critică față de idealismul politic.”⁷

⁷ Alin Tat, *Cui i-e frică de Augustin?*, p. 106

Partea a 4-a, „Psalmul 1 în două lecturi patristice”, cuprinde analiza minuțioasă și revelatoare a două discursuri diferite asupra aceluiași Psalm 1 oferite de Sf. Vasile cel Mare și Sf. Augustin, autorul subliniind, printre altele, faptul că în interpretarea lor, cei doi au folosit referințe biblice care nu se suprapun deloc.

Unul dintre punctele esențiale ale gândirii augustinienne este considerat a fi cristologia sa, după cum observă Alin Tat în cartea sa amplă despre Augustin, în special existența celor două naturi ale lui Cristos, umană și divină, ce „rezolvă atât chestiunea privitoare la posibilitatea și realitatea salvării omului – iar, prin aceasta, etica devine un capitol al soteriologiei – cât și tema metafizică a lui Dumnezeu, prin dogma supra-filosofică a Trinității”⁸. De-a lungul scrierilor sale, Augustin, deși îndrăgostit inițial de filosofie – și rămas fidel gândirii filosofice și pe parcursul vieții⁹ – ajunge, după convertire, la concluzia că filosofia singură nu e suficientă pentru a ajunge la adevăr, așa cum doreau filosofii, căci omul are nevoie nu doar de rațiune (cu care era echivalată filosofia), ci și ceva mai presus de rațiune (și nu ceva irațional), care este credința. Citându-l pe Gilson, A. Tat scoate în evidență această idee importantă: „Pentru a defini actul filosofic în presupusa lui puritate, precum și limitele unui atare concept în cazul augustinismului, Gilson scrie: «În măsura în care filosofia se definește ca un efort pur rațional și teoretic în vederea rezolvării problemelor celor mai generale pe care le pun omul și universul, doctrina lui Augustin proclamă la fiecare pagină insuficiența filosofiei»¹⁰. Pe de o parte, la nivel strict filosofic, omul este incapabil să ajungă la acele concluzii certe pe care credința le conferă, iar pe de altă parte, augustinismul accentuează dimensiunea practică a vieții «filosofice».”¹¹

Ceea ce le reproșează Augustin filosofilor e tocmai ratarea idealului filosofic, neconcordanța dintre doctrina pe care o mărturisesc și practica lor

⁸ Alin Tat, *Augustin, Dumnezeu și filosofia*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2006, p. 153.

⁹ Ioan F. Pop, *Sfântul Augustin, Morfologia unei paradigme*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009, p. 79.

¹⁰ E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1943, p. 311, citat în Alin Tat, *Augustin, Dumnezeu și filosofia*, p. 129.

¹¹ A. Tat, 2006, p. 129.

zilnică¹². Maniheștilor le reproșă același lucru, fapt pentru care s-a și depărtat de gruparea lor: susțineau o viață morală mai ales din punct de vedere sexual¹³, însă trăiau în dezordine și destrăbălare.

O altă contribuție a lui Augustin este înregistrată de Constantin C. Pavel legat de îndoielile filosofice în contradicție cu certitudinile: „în primul rând, lui Augustin trebuie să i se recunoască meritul de a fi ruinat scepticismul filosofilor din Noua Academie, prin critica severă pe care le-o opune, mai ales în *Contra Academicos*. Împotriva acestora el încearcă să demonstreze, sprijinit de principiul contradicției, că sunt anumite adevăruri asupra cărora inteligența poate avea toată certitudinea”¹⁴, argumentând că, fără certitudine, omul rămâne inactiv și nu are curajul de a înfăptui lucruri. Aceste metode de a fundamenta certitudinea vor fi ulterior preluate de filosofi moderni, ca Descartes.

De asemenea, Augustin pune accent pe viața morală atât a conducătorilor¹⁵, cât și a oamenilor de rând și arată cum viața intelectuală este dependentă de cea morală: „în concepția sa, calea care duce la Dumnezeu trece în chip necesar prin gândire, întrucât sufletul ne este mai cunoscut decât corpul”¹⁶. Totuși, fără anumite însușiri morale, cunoașterea adevărului nu este posibilă.”¹⁷ Legat de viața morală, menționăm aici și poziția lui față de smerenie, văzută a fi esențială ca virtute: „În concepția Fericitului Augustin, toate virtuțile au ca principiu umilința și toate păcatele, orgoliul. Umlința este alipire de Dumnezeu, iar orgoliul, separație, îndepărtare”¹⁸.

În privința originii răului, Augustin purta dezbateri cu gânditorii vremii care susțineau – precum maniheștii, neoplatonicienii – că răul provine din materie, că se află în trup și în tot ce presupune carne. Acest aspect este subliniat de mai mulți analiști ai operei lui Augustin. Acestora,

¹² A. Tat, 2006, p. 151.

¹³ Constantin C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Anastasia, București, 1998, p. 133.

¹⁴ Constantin C. Pavel, *idem*, p. 195.

¹⁵ A. Tat, 2006, p. 158.

¹⁶ Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 305, citat în Constantin C. Pavel, 1998, p. 198.

¹⁷ Pavel, 1998, p. 198.

¹⁸ Pavel, *idem*, p. 96.

Augustin le răspunde extrem de nimerit în mai multe puncte: „Nu este deloc rău să iubești și să admiri în frumusețea fizică opera Creatorului, numai să nu te oprești la ea ca la un idol” sau „Dacă trupul (carnea) ar fi cauza păcatului, atunci de ce nu toți oamenii păcătuiesc?”¹⁹. Augustin accentuează faptul că dorința nu e rea, doar modul incorect, nepotrivit, obsedant în care ar fi ea satisfăcută²⁰ și rău este atașamentul nemăsurat față de lucrurile finite²¹.

Despre fericire, Augustin spune că Dumnezeu este singurul obiect al fericirii autentice²². Tot ceea ce vine din lucruri finite nu poate reprezenta o fericire adevărată. Cu referire la memorie, Augustin dă o definiție care se poate califica și drept poezie, într-atât de adevărată și frumoasă în același timp este. Nu doar adevărată și frumoasă, însă și precisă. Notat de Etienne Gilson și menționat de Alin Tat: „Etienne Gilson explică diferențele de sens implicate în conceptul augustinian «termenul de memorie înseamnă mult mai mult decât accepțiunea sa psihologică modernă: amintirea trecutului. El se aplică, în cazul sfântului Augustin, la tot ceea ce este prezent în suflet, fără să fie explicit cunoscut sau perceput (...)»”²³.

În strânsă legătură cu fericirea, iubirea este o mare temă prezentă la Augustin, iubirea este pentru el o forță care își caută locul care îi este propriu, locul natural, tinde să se deplaseze într-acolo până la aflarea celui iubit:

„Iubirea așază sufletul la locul care i se cuvine Dar oare Tatăl și Fiul nu se purtau și ei pe deasupra apelor? Dacă ne gândim la această plutire ca la mișcarea unui corp în spațiu, atunci acest lucru nu se poate afirma nici despre Sfântul Duh; dacă avem însă în gând superioritatea absolută a divinității imuabile, aflată deasupra a tot ce este schimbător, atunci și Tatăl, și Fiul, și Sfântul Duh se purtau pe deasupra apelor. De ce atunci în Scriptură se vorbește doar de Sfântul Duh? (...) Prin greutatea sa, fiecare corp tinde spre locul ce i se cuvine. Greutatea unui corp nu tinde neapărat doar în jos, ci spre locul care i se cuvine. Focul, de exemplu, tinde spre înălțime, pe când piatra tinde în jos. Fiecare este împins de propria greutate și își caută locul care îi este propriu. Uleiul vărsat în apă se ridică deasupra apei, apa vărsată

¹⁹ Pavel, 1998, p. 130.

²⁰ Pavel, idem, p. 133.

²¹ A. Tat, 2006, p. 85.

²² A. Tat, 2006, p. 85.

²³ E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1949, p. 135, în notă, citat în Alin Tat, 2006, p. 87.

peste ulei coboară sub ulei, fiecare este împins de propria greutate și își caută locul care îi este propriu. Cât timp nu se află la locul care li se cuvine, lucrurile sunt în mișcare; când își găsesc locul, își află și repaosul. Greutatea mea este iubirea; de ea sunt purtat oriîncotro sunt purtat. (...)”²⁴

Ca o încheiere, trebuie să spunem că Augustin este prezent în lucrări diverse de analiză, de exegeză atât în domeniul filosofiei, cât și în domeniul teologiei, chiar și al literaturii, Augustin fiind un pasionat de înțelepciune, de cuvinte și de Dumnezeu în același timp. Aspectul fascinant este că reunește admiratori și cercetători interesați de opera și viața sa din tradiții religioase diverse, iar acesta este un punct care aduce laolaltă oameni creștini (sau pasionați de filosofie necreștini) de culte diferite. Pavel nota spre finalul cărții sale: „Din substanța lui s-au putut hrăni atât cei care dau o soluție justă, ca: Anselm, Toma d’Aquino, Blondel, Berdiaev, cât și cei care greșesc, ca Leibniz, Schopenhauer, Jansenius și protestanții.”²⁵

Nu ne rămâne decât să îi citim operele și să extragem din ele frumusețea și înțelepciunea pe care ni le-a lăsat.

²⁴ Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, 2018, Partea XIII, 9, 10, p. 674-675.

²⁵ Pavel, idem, p. 178.

„Prin argumente adevărate și puternice...”². Filosofia feminină platonică în antichitate și în Biserica primelor veacuri

Abstract. *“By true and strong arguments...”*. *Platonic Feminine Philosophy in Antiquity and the Early Church.* In late Platonism and especially in Neoplatonism, women with philosophical concerns are recorded around Plotinus, the most famous female philosopher in antiquity being a Platonist, namely Hypatia of Alexandria. At the same time, some of the most representative Christian women with philosophical concerns in the Church of the first centuries had a Platonic orientation. In particular, this study presents the cases of St. Catherine and St. Macrina the Younger (4th century). Even if the tradition about St. Catherine was transmitted in a late form, the apologetic speech of this martyr as it has been preserved to this day resorts to Plato. In turn, St. Macrina is the main character of the dialogue St. Gregory of Nyssa On the Soul and Resurrection, elaborated on the model of Plato's dialogue Phaidon, in which she brings arguments from Platonic dialogues such as Symposium, Politeia, Phaidros and, of course, Phaidon.

Keywords: *Platonism, Feminine Philosophy, Christian Philosophy, Hypatia from Alexandria, St. Catherine, Macrina the Younger.*

¹ Universitatea din Craiova

² Anonim, *Martiriul Sfintei Fecioare Mucenițe Ecaterina*, în vol. *Martiriul Sfintei Mari Mucenițe Ecaterina*, traducere din limba greacă de Laura Enache, Iași: Doxologia, 2018, pp. 23-44, aici: p. 30.

1. Prezențe feminine în istoria filosofiei platonice (sec. IV î.Hr. – sec. V d.Hr.). O perspectivă de ansamblu

Într-un studiu dedicat prințesei bizantine Anna Comnena din volumul intitulat „Miracolul clasic”, părintele profesor Ioan G. Coman vorbea despre faptul că, în ciuda poziției de inferioritate socială în care se aflau femeile în antichitate, unele dintre ele au izbutit să devină personalități culturale cu totul remarcabile. „E destul să menționez cazul arhicunoscut al poetei Sappho și școlii ei, al poetei Erinna, al inteligentei colaboratoare a lui Pericle, Aspasia, al atâtor Berenice ptolemee, regine la Alexandria cea bogată în biblioteci și muzee, cazul frumoasei și genialei Hypatia, faimoasa profesoară de geometrie și de filosofie platonice la Universitatea aceleiași capitale a faraonilor eleni”³. În fapt, prezența unor femei filosoafe nu este nici pe departe atât de izolată în școlile de filosofie antice, dintre care nu face excepție nici platonismul.

În ultimul său mare dialog, intitulat „Legile”, Platon vorbește despre femeie în următorii termeni: „Sexul acesta mult mai deosebit de-al nostru, este, chiar din pricina slăbiciunii lui, mai aplecat ca noi, bărbații, a se ascunde și a lucra pe căi de ocol (...); are mai puțină aplecare decât noi către virtute”⁴. De aceea, Platon consideră ca ar fi „nimerit a se institui legislații care să le privească și pe ele”⁵.

De altfel, într-un dialog anterior *Legilor*, dar nu mai puțin important, și anume *Republica*, în care filosoful grec prefigurează caracteristicile cetății ideale, Platon situează femeia și bărbatul din păturile superioare ale cetății pe picior de egalitate: „Nu există, prietene, - am zis - nicio îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în același fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, și la fel și bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul”⁶. Această idee

³Pr. Prof. dr. Ioan G. COMAN: *Miracolul clasic*, Sibiu: Ecclesiast, 2011, p. 246

⁴ PLATON: *Legile*, VI, 21, ed.rom.: trad. E. Bezdechi; introducere și traducerea Cărții a XIII-a: Șt. Bezdechi, București: Iri, 1995, p. 193.

⁵ *Ibidem*, VI, 23, p. 197.

⁶ *Republica*, III, 455d, ed.rom.: PLATON: *Opere*, vol. V, cuvânt preveritor: C. Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, notă și anexă de Andrei Cornea, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 242

progresistă nu viza emanciparea propriu zisă a femeii, ci mai degrabă ștergerea pe cât posibil a diferențelor dintre sexe și uniformizarea lor, fapt care, în definitiv, conduce propriu-zis la negarea femeii.

În dialogurile platonice poate fi identificată o întreagă tipologie feminină. Înainte de toate, femeia apare la Platon în ipostaza Xantipei, soția gâlcevitoare a lui Socrate, un tip de feminitate inferior, incapabil să se exprime altfel decât prin țipete și blesteme. Aici, Socrate nu pierde însă nicio ocazie să își ironizeze soția. În dialogul *Phaidon*, unde filosoful este înfățișat ca aflându-se în detenție, acesta cere ca Xantipa să fie scoasă afară din celulă, deoarece deranja conversația filosofică la care ea oricum nu putea lua parte: „Intrând, l-am găsit pe Socrate tocmai scos din lanțuri și pe Xanthippe (o cunoști de bună seamă) șezând alături de el, cu copilașul lor în brațe. De cum ne-a văzut, Xanthippe a izbucnit în tânguiri și văicăreli femeiești, de felul: «Socrate, Socrate, nici tu cu ei, nici ei cu tine n-o să mai stați de vorbă niciodată!» Socrate, privind spre Criton, i-a spus: «S-o ducă cineva acasă». Țipa și se lovea cu pumnii în piept când au luat-o de acolo câțiva slujitori de ai lui Criton”⁷.

Acest tip de femeie nu are nicio înclinație intelectuală, fiind propriu-zis incapabilă să filosofeze. Cu toate acestea, în celebra sa lucrare *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Diogene Laertios nu este atât de aspru cu ea. El relatează cum Xanipa își vizitează soțul în închisoare, fiind îndurerată de pierderea lui iminentă: „Soției lui, care se tânguia: «Mori pe nedrept», îi spuse: «Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept.»”⁸. Însă, Diogene Laertios oferă, la rândul său, unele relatări anecdotice în legătură modul strident de a se manifesta al Xantipei și cu atitudinea ironică față de ea a lui Socrate: „Odată Xantipa îl certă și apoi îl udă cu apă, iar el spuse: «Nu vă spuneam eu că țipetele Xantipei se vor sfârși cu ploaie?»”. Lui Alcibiade, care afirma că țipetele Xantipei erau de nesuferit, îi spuse: «Ba deloc, m-am obișnuit cu ele ca și cu o roată ce scârțâie într-una. Și tu suportă gâgâitul găștelor». «Desigur

⁷ PLATON: *Phaidon* 59 e-60a, ed.rom.: Idem: *Opere*, vol. IV trad. Petru Creția, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 54.

⁸ DIOGENE LAERTIOS: *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, II, 5.15, ed.rom. C. I. Balmuș, comentarii de Aram Frenkian, prefață și notă biografică Adelina Piatkowski, ediție îngrijită de Ion Acsan și Adelina Piatkowski, București: Minerva (bpt), 1997, vol. I, p. 111.

– răspunse Alcibiade – dar ele îmi dau ouă și pui». «Și Xantipa - reluă Socrate- îmi dă copii»⁹.

Într-o manieră de-a dreptul misogină, Xenofon îl pune pe Socrate să se pronunțe depreciativ nu doar cu privire la soția sa, ci și la femei în general, arătând că, deși, în principiu ele nu se deosebesc fundamental de bărbați, totuși, ele le sunt acestora din urmă inferioare în ceea ce privește forța fizică și ... capacitatea intelectuală: „Din multe altele, dar și din ceea ce face acea dansatoare se vede limpede, prieteni, că femeia nu-i cu nimic inferioară, de la natură, bărbatului, afară doar de inteligență și de forța fizică. Așa că dacă cineva dintre voi are o femeie să nu ezite s-o învețe ceea ce ar vrea și i-ar folosi ca ea să știe. - Bine , Socrate, interveni Aristarh, dar cum se face că știind aceasta tu însuși nu te ocupi de educația Xantippei, ci o lași așa cum e, cea mai insuportabilă dintre toate fapăturile care au existat, există sau vor exista vreodată? - Fiindcă, îi răspunse Socrate, văd că și cei care vor să ajungă buni călăreți își aleg cai, nu dinte cei mai supuși, ci dintre cei mai năvălași, încredințați că, dacă reușesc să îi îmblânzească pe aceștia, le va fi , desigur, mult mai ușor cu ceilalți cai. Eu, ca și acei călăreți, vrând să trăiesc cu oamenii și printre oameni, mi-am luat cum am spus, o asemenea femeie, știind bine că, dacă o suport pe ea, îmi va fi cu atât mai ușor să mă împac cu ceilalți oameni”¹⁰.

Un al doilea tip feminin prezent în opera lui Platon este curtezana, care nu oferă și nu primește decât plăcere lipsită de afecțiune. Cu toate acestea, unele curtezane precum Apasia la care Platon se referă în dialogul *Menexenos*, ating un nivel de înțelepciune și de măiestrie în arta cuvântului. Aceasta din urmă, aflată într-o relație amoroasă cu Pericle (după unii, chiar soția lui), este prezentată de Socrate fără urmă de rezervă drept profesoara sa de retorică:

„Socrate: N-ar fi deloc de mirare, Menexenos, să fiu chiar și eu în stare să vorbesc, întrucât am avut parte de o profesoară nu prea rea de retorică, ba chiar dimpotrivă, de una care a format și alți retori, mulți și buni, printre care și pe unul cu totul deosebit între eleni, pe faimosul Pericle, fiul lui Xantippos. *Menexenos*: Cine-i asta? Nu vorbești cumva de Aspasia? *Socrate*:

⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰ XENOFON: *Banchetul* §2, în: Idem: *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, București: Univers, 1987, p. 202.

De ea vorbesc și de Connos, fiul lui Metrobios. Căci ei doi sunt profesorii mei. El e de muzică, ea de retorică. (...) [D]ar chiar ieri am ascultat-o pe Aspasia rostind un discurs funebru despre aceștia. Căci auzise și ea ceea ce spui tu: că s-ar pregăti atenienii să-l aleagă pe orator. Mi-a arătat atunci ce-ar trebui să se spună, improvizînd în parte pe loc și îmbinînd și unele fragmente din discursul funebru rostit de Pericle, la care reflectase mai dinainte, căci, mi se pare, ea îl compusese. (...) Căci de la ea am învățat și mă cam muștruluia dacă uitam lecția. *Menexenos*: De ce nu vorbești atunci? *Socrate*: Ca să nu se supere pe mine profesoara că-i divulg discursul”¹¹.

Despre Aspasia avem informații mai detaliate de la Plutarh, care în capitolul dedicat lui Pericle din *Vieți paralele*, ne-o prezintă astfel:

„...Și deoarece se pare că Pericle a pornit la săvârșirea expediției împotriva samanienilor de dragul Aspasiei, poate că aici ar fi timpul să fim mai îndelung în îndoială în privința femeii, de unde a avut ea atâta dibăcie și atâta putere, încât nu numai că a pus stăpânire pe oameni politici fruntași, dar a dat filosofilor un subiect de discuție destul de însemnat și de îndelung pentru ea. Îndeobște, toată lumea recunoaște că era de fel din Milet, fiica lui Axiotros. Se spune însă că ea, imitînd pe Tharghelia, una din vechile lade, a pornit asaltul asupra celor mai cu influență oameni. (...) [D]espre Aspasia, unii spun că Pericles a iubit-o fiindcă era înțeleaptă și se pricepea la politică. Astfel, uneori însuși Socrates se ducea pe la ea, însoțit de oamenii cu vază, și prietenii ei duceau la ea chiar soțiile lor ca s-o asculte, deși nu avea o ocupație frumoasă și aleasă, ci întreținea hetaire. (...) În dialogul *Menexenos* al lui Plato, chiar dacă începutul este scris pe un ton glumeț, există și adevăr, anume că Aspasia avea faima de a fi avut legături cu mulți atenieni, datorită talentului ei retoric. (...) Se spune că Aspasia a fost atât de renumită și faimoasă, încât și Cyrus, cel care s-a luptat cu fratele său, regele perșilor, pentru stăpânirea perșilor, a numit Aspasia pe femeia, din haremu-i, pe care o iubea cel mai mult”¹².

A treia categorie de femei de care vorbește Platon este cea a preoteselor și prezicătoarelor, dintre care cea mai cunoscută este Diotima din Mantineea. Referindu-se la personajul Diotima, Petru Creția scrie în *Cuvîntul introductiv* al dialogului *Banchetul* că

„a existat într-adevăr un șir de preotese care, dincolo de funcțiile rituale, profesau și anumite doctrine mistice sau măcar sapiențiale. Pe de altă

¹¹ PLATON: *Menexenos* 235e-236c, ed.rom.: trad. Nicolae-Șerban Tanașoca, în vol. Idem: *Opere*, vol. II, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976, pp. 291-350, aici: pp. 298-299.

¹² PLUTARCH: *Vieți paralele*, cap. *Pericles*, ed. rom.: studiu introductiv, traducere și note de prof. N.I. Barbu, București: Ed. Științifică, 1960, vol I, pp. 399-400.

parte, prezența ei în Atena în jurul anului 440, deci cu vreo zece ani înainte de marea ciumă care a decimat orașul la începutul războiului peloponeziac, nu este implauzibilă. (...) Chemarea unui sacerdot în acest context, poate într-un moment de criză politică și militară, este admisibilă și Socrate poate s-o fi întâlnit cu prilejul acesta. Ar fi avut pe atunci vreo 30 de ani, vârsta lui Agaton la data banchetului din *Banchetul*¹³.

Însă, dacă Platon nu menționează în opera sa femei filosoafe propriu-zise, ci, în cel mai bun caz pe „profesoara” de retorică Aspasia sau pe preoteasa Diotima, este atestat faptul că el a avut discipole care l-au audiat cu interes, după cum relatează Diogenes Laertios. Este cazul celor două femei filosoafe Axiotheea și Lastheneia, care au fost atât elevele lui, cât și ale lui Speusip. Despre Axiotheea, se povestește chiar că a purtat fără rușine mantia simplă a filosofilor, ceea ce lasă de înțeles că membrii Academiei, ca și alți filosofi din epocă, țineau la acest costum care-i deosebea de ceilalți oameni¹⁴.

Propriu-zis, prezența femeilor filosoafe în jurul lui Platon este mai firavă decât prezența acestora în preajma lui Pitagora și în cadrul tradiției pitagoreice, unde sunt atestate 28 femei pitagoreice, dintre care cinci fac parte din familia lui Pitagora¹⁵, dar și decât în cea a filosofilor epicurieni¹⁶ și chiar și a cinicilor, în cadrul căreia se remarcă celebra Hipparchia, sora lui Metrocle și soția lui Crates, căreia Diogenes Laertios îi dedică un întreg capitol în cartea a VI-a din *Despre viețile și doctrinele filosofilor*¹⁷. Cu toate

¹³ Petru CREȚIA: *Cuvânt introductiv la PLATON: Banchetul sau Despre iubire*, București: Humanitas, 2017, pp. 5-80, aici pp. 52-53.

¹⁴ Pierre HADOT: *Ce este filosofia antică*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, prefață de Cristian Bădiliță, Iași: Polirom, 1999, p. 88.

¹⁵ Maria NÜHLEN: *Philosophinnen der griechischen Antike. Eine Spurensuche, Frauen in Philosophie und Wissenschaft*, Women Philosophers and Scientist, Springer Verlag Berlin, 2021, p. 144.

¹⁶ A se vedea Ana OCOLEANU: *Măsura ca număr, armonie și cumpătare. Filosofia feminină pitagoreică: specific, reprezentante, etapizare*, în: Mitropolia Olteniei, LXXVI (2024), nr. 1-4, pp. 151-161.

¹⁷ DIOGENE LAERTIOS: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VI, 7.1-2, ed.rom.: vol. I, p. 452: „Și sora lui Metrocle, Hipparchia, a fost atrasă de doctrinele lor. Amândoi frații s-au născut la Maronea. S-a îndrăgostit de învățăturile și de felul de viață al lui Crates și nu s-a mai uitat la niciunul dintre peșitorii ei, la bogăția, noblețea sau frumusețea lor. Crates era totul pentru ea. Și-a amenințat chiar părinții că-și va face seama dacă n-o vor da după el. De aceea Crates a fost rugat de părinți să-i scoată gândul acesta din cap, iar el a făcut tot ce a putut. În cele din urmă, neizbutind s-o convingă, se sculă, depuse tot ce avea în fața ei și-i

acestea, ulterior, în cadrul platonismului își fac apariția femei filosoafe cu totul remarcabile, care vor marca istoria filosofiei antice – dacă nu prin operele lor, în cea mai mare parte pierdute, cel puțin prin prezența lor luminoasă.

Astfel, în *Viața lui Plotin*, Porfir scrie despre maestrul său, părintele neoplatonismului, următoarele:

„A avut alături de el și femei, care i-au fost foarte devotate: pe Gemina, în casa căreia și locuia, precum și pe fiica ei, care purta același nume cu mama sa, și pe Amficlea, care a devenit soția lui Aristos, fiul lui Iamblicos, care erau foarte interesate de filosofie. Pe de altă parte, numeroși bărbați și femei dintre cei mai nobili, când simțeau apropierea morții, aducându-și copiii, băieți și fete deopotrivă, i-au încredințat acestuia, laolaltă cu restul averilor lor, ca unui paznic sfânt și divin. Din această pricină îi era plină casa de băieți și fete”¹⁸.

Însă prezența feminină cea mai remarcabilă din cadrul platonismului târziu este, fără doar și poate, filosoafa Hypatia din Alexandria (sec. IV-V d.Hr.). Propriu-zis, ea nu reprezintă o apariție solitară în contextul acestui platonism târziu. Istoria a consemnat prezența unor

„femei din școala neoplatonică cum ar fi Amphikleia sau Amphilia (sec. al IV-lea d. H), soția lui Ariston și nora lui Iamblichus (cca. 250-cca. 330) sau Sosipatra (sec. al IV-lea d. Hr), cea care după moartea soțului ei Eustathios, s-a dedicat total filosofiei, adunând în jurul ei, în Pergamon, un cerc propriu de studenți și studente, școala ei devenind concurenta școlii lui Aidesios, așa cum ne spune Eunapius în *Vitae Sophistarum*. (...) Asklepiogeneia este cel mai grăitor argument, căci ea nu este doar contemporană cu Hypatia, ci chiar predă filosofie la Atena, la nou înființata Academie Platonice, secundându-l pe tatăl ei Plutarh la catedră. Chiar și în mediul creștin există femei care se disting în filosofie, iar una dintre cele mai cunoscute este Macrina cea Tânără (327-379), sora Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, ea însăși sfântă în calendarul ortodox. (...) Astfel, Hypatia nu este

spuse: „Acesta este mirele și aceasta este averea lui! Fă-ți alegerea”, căci nu va fi soția lui decât dacă împărtășește felul lui de viață. Fata făcu alegerea, adoptă aceeași haină, merse cu soțul ei, trăi cu el în public și se duse la mese cu el”. A se vedea și Giovanni REALE: *Istoria filosofiei antice*, vol. 5: *Cinismul, epicureismul, stoicismul*, Tg. Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2016, p. 46

¹⁸ PORFIR: *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale* §9, în vol. PLOTIN: *Enneade I-II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriela Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, București: Iri, 2003, p. 65.

singulară în lumea școlilor de filosofie din timpul ei, ea fiind precedată de nume chiar la fel de sonore ca al ei, este adevărat, nu din Alexandria”¹⁹.

Ceea ce a fascinat de-a lungul istoriei la Hypatia a fost, pe lângă frumusețea și viața ei virtuoasă, sfârșitul ei tragic, petrecut în Alexandria în anul 415, când un grup de fanatici parabolani au ucis-o în chip barbar în numele credinței în Hristos. În zorii modernității, ea a devenit simbol al luptei cunoașterii cu obscurantismul²⁰, cu atât mai mult cu cât ea a adunat în juru-i studenți de cele mai variate obârșii sociale și culturale, inclusiv creștini ilustri precum episcopul Synesius de Cyrene.

2. Filosofia feminină platonice în Biserica primelor veacuri

Însă martiriul filosoafei platonice Hypatia la începutul secolului al V-lea nu a reprezentat singurul eveniment violent împotriva unei femei culte și înțelepte în Alexandria Egiptului acelor vremuri. Cu cca. un veac înaintea lui se petrecuse martirizarea unei frumoase creștine învățate în ale filosofiei, a cărei identitate a ajuns să ne fie cunoscută sub numele arab de „Ecaterina” („cea înțeleaptă”)²¹.

Deși numele ei real nu este cunoscut, în hagiografia modernă s-a tins să se identifice persoana Sfintei Ecaterina cu aceea a creștinei din Alexandria despre care relatează Eusebiu de Cezareea în cartea a VIII-a din *Istoria sa bisericească* și pe care Rufin o numește Doroteea. Autorul patristic din veacul al IV-lea arată în primul rând că femeile creștine din perioada persecuțiilor, fiind „întărite de învățătura cuvântului dumnezeiesc, nu stăteau (...) cu nimic în urma bărbaților, unele ducând aceleași lupte eroice ca și bărbații, câștigând și ele cununa de martir, iar altele care erau luate ca să fie necinstite

¹⁹ Vasile Adrian CARABĂ: *Hypatia din Alexandria (cca. 370-415) sau apusul unei tradiții paideice: Museion-ul*, în: *Studii teologice* 4 (2008), pp. 101-148, aici: pp. 126-127.

²⁰ O monografie a ei a fost scrisă și tradusă relativ recent în limba română: Maria DZILESKA: *Hypatia din Alexandria. Personajul istoric și legenda modernă*, traducere din limba engleză de Ana-Lorina Iacob, ediție îngrijită, cuvânt înainte și anexă de Dragoș Mîrșanu, Doxologia, Iași, 2021.

²¹ A se vedea pe această temă studiul nostru *Women, Philosophy, and Violence. St. Catherine and Hypatia from Alexandria or Being Women Philosophers in Alexandrian Late Antiquity*, în curs de publicare în rev. *Diakrisis. Yearbook of Theology and Philosophy* 7 (2024).

și-au dat viața mai curând morții, decât să-și dea trupul necinstei”²². Între altele, el ilustrează această stare de fapt cu cazul unei „femei care era să fie necinstită de acest tiran, o creștină foarte vrednică și de mare faimă din Alexandria, a reușit să înfrângă pornirea nepotolită a lui Maximin printr-o tărie sufletească foarte curajoasă: *ea era și foarte vestită prin bunăstare, prin naștere și prin educație, dar pe toate acestea le socotea cu mult în urma cumpătării* [s.n.]; el a rugat-o cu stăruință să-i cedeze, dar ea a spus că mai curând vrea să moară”²³.

Cu toate acestea, similitudinea dintre ea și Sf. Ecaterina se oprește aici, căci despre această creștină Eusebiu relatează că nu a fost martirizată, ci doar trimisă în surghiun: „Împăratul n-a avut curajul s-o omoare, căci patima cu care o dorea era mai tare decât mânia lui, așa încât a osândit-o la surghiun și i-a confiscat toată averea”²⁴. Însă el adaugă îndată, întregind tabloul femeilor mucenițe din Alexandria acelei perioade: „Numeroase alte femei, care n-au putut nici măcar să audă de amenințarea cu necinstirea, au suferit din partea guvernatorilor ținutului tot felul de chinuri, de torturi, la urmă, și moartea. Astfel de femei sunt vrednice de toată admirația...”²⁵. În această din urmă categorie se încadrează Sf. Ecaterina. Deși între ea și presupusa Doroteea există această frapantă asemănare legată de originea sa nobilă, bogăție și cultura sa vastă, se pare că această tipologie a femeii creștine învățate și educate filosofic nu reprezenta un caz izolat în Alexandria începutului de secol IV.

În orice caz, relatările privind martiriul Sf. Ecaterina rețin discursul apologetic al acesteia ținut înaintea împăratului, care denotă pregătirea ei culturală și filosofică. Într-o primă instanță, ea mărturisește despre sine faptul că „am învățat orice învățătură filosoficească și ritoricească și a altor științe, dar, socotindu-le pe acelea ca nimic, m-am învrednicit să mă nuntesc cu Mirele nepieritor Hristos, cel care a zis prin prorocul: «Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și voi lepăda priceperea pricepuților»”²⁶. Ulterior, ea insistă asupra faptului că atitudinea sa depreciativă cu privire la tradițiile

²² EUSEBIU DE CEZAREEA: *Istoria bisericească în: Scrieri, Partea I* [PSB 13], VIII; 14, p. 334.

²³ *Ibidem*, VIII; 15, p. 334.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, VIII; 16, p. 334-335.

²⁶ Anonim, *Martiriul Sfintei Fecioare Mucenițe Ecaterina...*, p. 27.

păgâne și aderența ei la credința creștină se întemeiază pe „argumente adevărate și puternice”²⁷ și pe înțelepciunea care „nu este darul lor (al zeilor – n.n.), ci darul lui Dumnezeu”²⁸.

Drept urmare, Ecaterina purcede la scoaterea în evidență pe baza surselor culturii clasice grecești a caracterului imoral al celor numiți pe nedrept zei²⁹. Este un *topos* recurent în literatura apologetică a primelor veacuri creștine, așa că nu este o surpriză să-l întâlnim aici.

Argumentul decisiv adus de Sf. Ecaterina provine însă din Platon din care ea citează un text (neidentificat) cu conținut profetic cu privire la venirea Mântuitorului Hristos „Iar cât despre faptul că nimeni dintre înțelepții cei de demult nu au amintit de Răstignitul, Care este Dumnezeu adevărat, nici nu trebuie să ascuți pe cel care spune astfel. Căci cine scoate din tină mirul? Dar ca să nu crezi că din neputința de a răspunde facem noi un astfel de refuz, îți voi aduce ție acum pe Platon, care propovăduiește ca Dumnezeu mai înainte de veci pe Cel pe care tu însuși Îl numești cu ocară Răstignit. Ascultă, așadar, cuvintele acestuia: «Cândva, cineva, zice, va veni pe acest pământ multiform și Se va face trup fără de greșală, și prin ineputabilele măsuri ale dumnezeirii, va dezlega stricăciunea patimilor nevindecate. Și pizmă va fi împotriva lui din partea poporului necredincios și va fi atârnat la înălțime ca

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 30-32: „Homer, pe care tu îl numești cel dintâi dintre poeți, însuși acela îl supune pe marele tău Zeus zecilor de mii de fărădelegi, numindu-l când mincinos și pervers, uneltitor și amăgitor, când îl înfățișează ca pe unul care era cât pe ce să fie legat de Hera și Poseidon și Atena. Căci dacă Thetis nu l-ar fi prevenit cu privire la uneltire și el nu l-ar fi pus paznic al propriei mântuiri pe Egeu, poate ceea ce numești tu părintele zeilor și al oamenilor ar fi zăcut pe spate legat, neajutorat, batjocorit de două femei și de Poseidon [Iliada A 399]. Iar pe cel numești Orfeu foarte mult dovedește nebunia voastră, a celor ce îi cinstiți pe aceștia. Căci în cartea lui, Teogonia, cum spui, e expus și facerea lumii și în aceasta iată ce spune despre deșertăciunea voastră: «Oamenii nu pot înțelege nici când se aproprie de cei răi, nici nu pot să evite răul». Împreună cu care mărturisește și Sofocle, înțeleptul vostru: «Este Dumnezeu Cel ce a întemeiat cerul și pământul cel mare, și valul albastru al mării, și suflarea năprasnică a vânturilor. Dar noi, muritorii, mult înșelați cu inima, am tocmit ofrandele de împăcare, statui ale zeilor, chipuri cu lemne și din pietre ferecate cu aur și, aducându-le jertfe acestora și săvârșind deșarte sărbători, socotim acestea drept cucernicie»”.

un osândit la moarte. Dar el va binevoi să sufere acestea cu blândețe»³⁰. Cultura filosofică a Sf. Ecaterina este de factură platonice, așa cum se va întâmpla peste un secol și cu cealaltă mare alexandrină, de data aceasta păgână, Hypatia din Alexandria, cu care ea împărtășește, de altfel și sfârșitul violent.

Însă afinitățile platonice ale sfințelor femei din Biserica veche nu reprezintă un element izolat. Dimpotrivă, așa cum marii reprezentanți ai literaturii patristice din primele patru veacuri creștine manifestă o receptivitate cu totul deosebită față de universul ideatic platonice, și sfințele cultivate ale Bisericii vor manifesta aceeași tendință. În același veac IV, însă către sfârșitul acestuia, Sf. Grigorie de Nyssa consemnează un dialog pe care el îl poartă cu geniala Macrina cea Tânără³¹ (cca. 327-379), sora sa și a Sf. Vasile cel Mare. Cunoscut și sub numele de *Macrinia*, textul³² este o imitare peste veacuri a dialogului *Phaidon* al lui Platon, în care Sf. Părinte capadocian atribuie surorii sale, pe care el o numește precumpănitor „înălțătoarea mea”³³, o serie de elemente din doctrina lui Platon din dialoguri precum *Banchetul*, *Republica*, *Phaidros*, *Timaos* și, desigur, *Phaidon*³⁴.

Sf. Grigorie expune aici gândurile și argumentele filosofice despre suflet și înviere ale Sf. Macrina, care se vădesc a fi deosebit de impregnate de platonism³⁵. De pildă, ea înțelege sufletul omenesc în sens platonice ca

³⁰ *Ibidem*, pp. 32-33. Textului (neidentificat) din Platon, Sf. Ecaterina îi asociază un altul atribuit lui Apollo: „Ascultă-l și pe Apollo, profetul tău și dumnezeu pentru tine, profetind fără de voie cele cuvenite: «Cineva ceresc mă silește pe mine cu putere, Care este lumină în trei străluciri. Dar este Dumnezeu care a pățimit, fără ca dumnezeirea însăși să pătimească, fiindcă este în același timp muritor și nemuritor. Acesta este Dumnezeu și om, și suferă toate de la muritori, cruce, ocară, îngropare. Acesta din gene a vărsat lacrimi fierbinți. Acesta a săturat cinci mii de oameni cu pâine, lucru care cere putere nemuritoare. Dumnezeul meu este Hristos Care a fost străpuns pe cruce, Care a murit, Care din mormânt S-a suit la cer»”.

³¹ A se vedea SF. GRIGORIE DE NYSSA: *Viața Sfintei Macrina*, traducere din limba greacă și cuvânt înainte de Ion Pătrulescu, postfață de Robert Lazu, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.

³² Ediție românească: SF. GRIGORIE DE NYSSA: *Dialogul despre suflet și înviere*, în: Idem: *Scrieri, partea a II-a: Scrieri exegetice, dogmatic-polemice și morale*, traducere și note de pr.prof.dr. Teodor Bodogae, București: Ed. IBMBOR [PSB 30], 1998, pp. 347-408.

³³ *Ibidem*, pp. 348, 350, 351, 354, 359, 364, 366, 370, 374, 385 etc.

³⁴ Maria NÜHLEN: *Philosophinen der griechischen Antike*, p. 346.

³⁵ Vezi Arhid. Prof.univ.dr. Constantin VOICU; Pr. Lect.univ.dr. Lucian-Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. II, ediția a II-a revizuită, București, Basilica, 2015, p. 208.

ogîndă a măreției divine, atribuindu-i o natură eminentă contemplativă³⁶. Uneori însă, această impregnare merge până într-acolo încât Sfânta și, implicit, fratele ei, autorul dialogului, susțin învățătura cu privire la apocatastază (restaurarea tuturor), proferată anterior de către Origen, concetățean mai vechi al Sf. Ecaterina și al Hypatiei din Alexandria³⁷.

Desigur, nu Macrina este autoarea propriu-zisă a acestui dialog scris în manieră platonice, ci fratele ei, Sf. Grigorie de Nyssa. Într-un mod similar, apologia de inspirație platonice a Sf. Ecaterina nu ne este păstrată nemijlocit de la sfânta muceniță, ci prin intermediarul biografiilor ei. Am fi preferat ca aceste informații să provină din izvoare nemijlocite, din care să reiasă mărturia și gândirea personală a acestor sfinte cultivate filosofic. Însă atare scrieri sunt surse prețioase care vădesc preocuparea pentru gândirea platonice a femeilor filosoafe chiar și în arealul creștinismului. Ele sunt cu atât mai valoroase, cu cât nici cu privire la gândirea filosofică a reprezentantelor păgâne ale platonismului feminin nu avem decât surse indirecte, cum este cazul Hypatiei de la sfârșitul aceluiași secol IV și începutul celui următor, despre care ceea ce știm, știm, în mod paradoxal, mai ales din scrisorile discipolului ei creștin, episcopul Synesiu de Cyrene.

În mod paradoxal, Platon găsește mai multă audiență în rândul femeilor din antichitatea târzie (în neoplatonism și în creștinism) decât în perioada vieții sale sau imediat după moartea sa. Această receptare mai greoaie în sfera publicului feminin (cel puțin, prin comparație cu succesul impresionant avut de filosofia pitagoreică, cinică sau epicureică în rândul femeilor antice) va fi avut, probabil, de-a face cu inflexiunile misogine ale gândirii social-politice ale marelui filosof grec. Însă, cu timpul, cu cât dimensiunea spirituală a operei filosofice a acestuia a trecut în prim plan (în special, prin neoplatonism), cu atât receptarea sa de către publicul feminin (chiar și creștin) a crescut. Sf. Mc. Ecaterina, Sf. Macrina cea Tânără, dar și Hypatia din Alexandria stau mărturie în acest sens.

³⁶ SF. GRIGORIE DE NYSSA: *Dialogul despre suflet și înviere*, p. 360.

³⁷ *Ibidem*, în special: pp. 372, 383.

Jews and Christians in the Pre-Nicene Period

Summary. After the Temple's destruction in 70 AD, Judaism evolved to preserve its identity, emphasizing rabbinic interpretation of the Law. Different factions, like the Pharisees, Sadducees, and Essenes, had distinct views on tradition. Judaism saw itself as a continuation of God's covenant with Abraham and Moses. Christianity, emerging from Judaism, initially functioned as a sect within it. Early Christian teachings were interpreted in a Jewish context, but over time, Christianity developed its own theology and practices. The Apostle Paul stressed faith in Jesus as the Messiah and Son of God as central to salvation, marking a key step in Christianity's self-definition.

Keywords: *Christianity and Judaism, Mosaic Law, Judeo-Christianity, anti-Jewish polemic, Saint Justin, the self-definition of proto-Christianity.*

1. Introduction

The relationship between Christianity and Judaism constitutes a very complex problem that can only be barely sketched out here. We will therefore limit ourselves to providing some data and focusing on a few concepts, considered from the point of view of the theologian and historian. Our scope - it should be made clear from the outset - is limited to the period before the Council of Nicaea (325).

¹ Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, email: andper58@gmail.com

2. Plurality of Interpretations on Jesus

A preliminary concept that needs to be defined immediately is that, at least in the first three centuries of our era, it is not possible to speak of Christianity as a unitary and monolithic reality, such as the one that will take shape in the early Middle Ages.

From the very beginning we see a plurality of interpretations of the teaching of Jesus of Nazareth corresponding to a plurality of *ecclesiae*, each with its own idea of how to realise that teaching historically. And such communities were often in great tension with each other. The testimony in Acts 2:42 that the first Christians “were of one heart and soul” expresses more an ideal to be attained than a state of fact: the reality was quite different and from the very beginning, even within the so-called apostolic college, there had been no lack of differences of opinion on how to put into practice an unwritten teaching such as Jesus’.²

3. Jesus and his Judaism

It should be made clear that the early Christian communities did not at first have the awareness that they were something different from the Jews who gathered around the Synagogue. Their Master, not by chance called rabbi like the other doctors of the Law, was a Jew, he taught in the synagogues and they themselves felt Jewish, convinced moreover that they embodied authentic Judaism. As Julius Wellhausen pointed out, “Jesus war kein Christ, sondern Jude” (Jesus was not a Christian, but a Jew)³. He did not question the very foundations of Judaism, he did not deny the religious behaviour of his people, and he did not intend to found either a new religion or a church; on the contrary, he intended to bring the Jewish tradition to fulfilment, realising the messianic promises and expectations of the Old Testament: “Do not believe that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish, but to fulfil” (cf. Mt 5:17).

² Emphasising this plurality of interpretations is the study by B.D. Erhman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le sacre scritture*, Carocci, Roma 2012.

³ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Georg Reimer, Berlin 1905, p. 113.

At most, the circle that had gathered around Jesus had the conviction that they constituted a dissident minority within the variegated Jewish universe: they were, in short, a minority fringe, called the *nosrîm* (Ναζωραῖοι), which added to the many divisions that characterised the Judaism of the time, fragmented into the sects of the Pharisees, Sadducees, Essenes, Samaritans, and Zealots, just to mention the best known ones, all convinced to represent Jewish orthodoxy (and orthopraxis) and therefore in constant contrast with each other. Seen from this perspective, Christianity presents itself as an extension of Judaism, indeed, to use a felicitous expression of Gösta Lindeskog, it is a “realised Judaism”.⁴

4. The relationship with the Mosaic Law

The crucial issue was the relationship with the Mosaic Law, i.e. whether it should be preserved as the exclusive instrument of justification with all its numerous prescriptions or whether Christ was now the new Law destined to definitively replace the old. Added to this was the question of whether the new members who came from paganism should be circumcised and observe the precepts of the Law or not.

Thus, two currents of thought emerged within the proto-Christian community, one conservative and traditionalist, whose exponents were Peter and James, and another, let us say, progressive, represented by Paul, who considered it a *ζημία*, a “detriment”, to maintain Jewish traditions (cf. Phil 3:7-8). The so-called Council of Jerusalem, held in the mid-first century, perhaps in 49, decreed the victory of the Pauline line and marked a decisive step towards the separation of Christianity from Judaism.

In any case, the dieresis within the very first Christian community continued even after the Jerusalem Agreement, fuelling the production of literature *for or against* one or the other faction. Around the 3rd century, the internal controversies having died down, the tradition tried to forget the old rift in a climate of newfound concord. Given the pluralism of interpretations

⁴ G. Lindeskog, *Christianity as realised Judaism*, *Horae Söderblomianae* 6(1964), pp. 15-36.

about Jesus and his teaching, the attitude individual communities had towards the Synagogue also differed.

5. Paul's inclusive approach

The Christians still lived in the empire of Rome, and of the culture of Rome, in which they had been formed, they shared many aspects and sensibilities. In the letter that St Paul addresses to the Christians of Galatia, not only is every ethnic difference excluded, but even every social barrier is broken, when he writes that: "there is no longer Jew or Greek; there is no longer slave or free; there is no longer man or woman, since, with Jesus Christ, you are all now one. And if you are his followers, then you are descendants of Abraham and heirs of the promise God made him" (Gal 3:28). That is, the promise of a descendants "very numerous, like the stars of heaven and like the sand on the seashore" (Gen 22:27). As can be seen, Paul's approach is universalistic and strongly inclusive, without any discrimination of ethnicity, social status or gender. There is no reference, mind you, to the emergence of a *tertium genus*, but to the suspension of all opposition in an eschatological perspective.⁵

6. The phenomenon of Judeo-Christianity

The followers of Jesus, who saw in their Master the *mešiah*, i.e. the *χριστός*, the anointed one, foretold by the Prophets, thus recognised and understood themselves within Judaism, not outside it. And so they were also seen from the outside: which often makes it difficult for us too to interpret some extra-biblical sources that do not yet distinguish between Jews and Christians. The well-known passage in Suetonius' *Vita Claudii*, where he alludes to some riots in Rome, one is still undecided whether to refer to Jews or Christians: "Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit".⁶

It should also be borne in mind that the term *χριστιανοί* was not coined in a Christian, but a pagan environment; according to Acts 11:26, it

⁵ Cf. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 151-152.

⁶ Suet. Claud. 23,4.

was the inhabitants of Antioch who attributed it to the proto-Christian community there, perhaps falling into the same misunderstanding as Suetonius, if we consider reliable the testimony of a branch of the manuscript tradition that documents the form *χρηστιανοί*, i.e. followers of *Chrestus*.

Throughout the first century and the first decades of the second, therefore, it seemed appropriate to speak of Judeo-Christianity, also in view of the fact that numerous Christian communities had been formed as a result of the acceptance by the pre-existing Jewish communities of the form of Judaism that Jesus represented.⁷

An emblematic moment of this reality is *the Didache*, a writing produced perhaps in Syria in the mid-first century, which clearly testifies to a phase in which the members of that community are no longer Jews and are not yet Christians.

In any case, that the Jews who had followed Jesus of Nazareth felt that they were the “*verus Israel*” (true Israel) is abundantly documented both in the Pauline letters and in early Christian literature, although, perhaps as early as the end of Nero’s reign⁸, they were already beginning to be distinguished from Jews *tout court*.

7. The various forms of anti-Jewish polemic

It is not difficult to imagine that the spread like wildfire in the territories of the empire of what appeared to be a heretical movement within Judaism must soon have triggered strong tensions with the traditionalist Synagogue, all the more so since it claimed to represent the “*verus Israel*” and to be the legitimate heir to the promises that Yahweh had made to Abraham and the Old Testament patriarchs.⁹

Statements like those of Paul, a former Pharisee, who wrote to the Philippians: “we are the truly circumcised” (Phil 3:3); or like those of one Clement, of the Roman aristocracy, who wrote from the Capital to Corinth,

⁷ Cf. J. Daniélou, *The Theology of Judeo-Christianity*, EDB, Bologna 1980.

⁸ Cf. Suet. Black 16.2.

⁹ Cf. M. Simon, ‘*Verus Israel*’. *Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l’Empire romain (135-425)*, Boccard, Paris 1948.

calling Abraham “our father” and applying to Christians the concept of “portion of the Lord”¹⁰ expressed for Israel in Deut 32:9, could not ignite heated controversy between the two groups.

In the eyes of classical Judaism, this meant the misappropriation of the Scriptures and, even worse, of the concept of “election”, i.e. divine predilection, reserved for Israel. In the Christian sphere, alongside writings such as the “Shepherd of Hermas” or the so-called “Pseudoclementines”, which still propagated a Judaizing and anti-Pauline Christianity, there is as much literary production in the East as in the West, in Greek and Latin, which developed anti-Jewish polemics and in many cases reflected real conflicts between the two communities within the same city. This is for instance the case of the anti-Jewish tirades in the *Homily on Easter* by Meliton of Sardis, whose virulence can only be explained if direct clashes were actually taking place in the micro-Asian city.

But already in the sub-apostolic age, in a period between Nerva (98) and Hadrian (138), the letter of Pseudo-Barnabas circulated, which inaugurated two typical features of the polemic, namely the scriptural controversy based on both content and exegetical method. All the precepts of *the Torah*, including circumcision, are read according to an allegorical interpretation as opposed to the literal one professed by the rabbinic schools. According to the author of the Letter, the Torah itself was destined from the beginning to the Christians who are its true interpreters; by virtue of baptism, they have rebuilt in their hearts the Temple of Jerusalem that the Jews hope in vain to one day restore. Beyond the multiplicity of content, this literature converges in the construction of an image of Judaism which, having failed to recognise in Jesus of Nazareth the Messiah, has lost the ancient divine predilection, now entirely inherited by Christianity. An anti-Judaism thus emerges that is essentially exegetical and theological, that is, based on the interpretation of Scripture and above all of the role played in it by the figure of Jesus of Nazareth, a true “stone of stumbling and stone of scandal” (cf. 1 P 2:8).

¹⁰ Cf. 1Clem 29:1-31:4.

8. "The Dialogue with the Jew Tryphon" by Saint Justin

Justin, a native of Flavia Neapolis, in *Dialogue with the Jew Tryphon*, composed in Rome in the middle of the 2nd century, reproduces the tenor of the debate and the points of conflict between Jews and Christians. Justin's intention is to demonstrate, on the common basis of the Old Testament, that Judaism, while not erroneous, is nevertheless incomplete in its obstinacy in not wanting to recognise in Jesus the Messiah foretold by the Prophets. The two interlocutors in the Dialogue, which is imagined to have taken place in Ephesus, are Justin and the Jew Tryphon, in whom one has wished to recognise a real personage, the famous Rabbi Tarphon. They discuss for two days the interpretation of Old Testament messianic passages, which are reviewed one by one. To Triphon's literal rabbinic exegesis Justin contrasts a typological exegesis, which considers the biblical episodes and characters as *umbra futurorum* and symbols of Christ and his saving action; and to the temporary value of the Mosaic law he contrasts the eternal value of Jesus' revelation.

Although the literary artifice and apologetic intent make Tryphon a constructed interlocutor, the *Dialogue* nevertheless shows a real situation in which one glimpses everyday experiences born of direct confrontation with the other party. Justin's criticism of Judaism is certainly heavy, and there is no lack of superiority on the Christian side; nevertheless, the confrontation appears respectful and even friendly (until the end, the interlocutors refer to each other as *φίλοι*), without ever humiliating the adversary; so much so that at the end of the work, contrary to the conventions of the literary genre, Triphone remains in his convictions without capitulating, let alone asking to be baptised.

9. The problem of the self-definition of proto-Christianity

In addition to a theological and scriptural polemic, which in many cases, as mentioned for Meliton and St. Justin, is an expression of a real conflict between Jews and Christians, we have sufficient elements to speak of a polemic of an identity or symbolic type, i.e. a critical attitude towards

Jewish roots for the purpose of a *self-definition* of Christianity itself.¹¹ In other words, Christianity would have gone through a “growth crisis”¹² with manifestations of conflict both *ad intra*, in the confrontation with other interpretations of the κήρυγμα, and *ad extra* with extra-Christian cultural and religious models, starting with the Jewish one. In short, the sociological paradigm of polemically emphasising distances and differences in order to affirm one’s identity would have been implemented.

Another aspect of the controversy is what Miriam Taylor calls “competitive anti-Judaism”. Faced with the large number of Jews who converted to Christianity, there were many who, after embracing the new faith, returned to Judaism, also intimidated by the peremptory excommunications that the rabbis issued against the *minîm*, the “heretics”: this caused great concern to the leaders of the Christian communities who reacted accordingly. The already mentioned homily of Meliton, *the Adversus Iudaeos* of Tertullian and, in the 4th century, some violent homilies of John Chrysostom are perhaps animated by this concern.¹³

With the end of the 4th century and the advent of Theodosius, relations between the Church and the Empire became closer and closer, and new dynamics towards Judaism were inaugurated; although theological discussions did not cease altogether, they were generally tolerant relations.

Conclusion

The self-definition of Judaism and Christianity in the first three centuries, up to the Council of Nicaea in 325, was shaped in the context of their mutual relationship and theological differences, which became more pronounced over time.

After the destruction of the Temple in 70 AD, Judaism underwent significant changes. This period saw a strengthening of the rabbinic

¹¹ M. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden-New York 1995.

¹² The expression is from G. Visonà, *Introduzione*, in Giustino, *Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano 2009, p. 15.

¹³ Cf. S. Zincone, *Modelli della polemica antiggiudaica di Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alle omelie Adversus Iudaeos*, Auctores Nostri 9 (2011), pp. 199-212.

interpretation of the Law in order to preserve Jewish identity in the face of the loss of a central place of worship. Judaism became more diverse, with different factions such as the Pharisees, Sadducees and Essenes having different approaches to the Law and tradition. In this context, Judaism saw itself as a continuation of the covenant with God made with Abraham and Moses.

Christianity, which emerged from Judaism, began to shape its identity through the teachings of Jesus and the apostolic missions. In the early years, Christians were seen as a sect within Judaism and their teachings were often interpreted in a Jewish context. However, over time, especially after the death of Jesus, Christianity began to separate itself from Judaism, leading to the development of its own theology and practices. The Apostle Paul, in his letters, emphasised that belief in Jesus as the Messiah and Son of God was central to salvation, which was an important step towards the self-definition of Christianity.

Key differences in the understanding of the Law and the Messiah began to shape the identity of the two traditions. For Jews, the Law (*Torah*) remained central to religious life, while Christians began to interpret the Scriptures in the context of the life and teaching of Jesus, leading to a new understanding of the Messianic promises.

As Christianity developed as a distinct religion, its self-awareness was shaped by its teaching on the Trinity, the sacraments and the new covenant, which was to be the fulfilment of the promises of the Old Testament. In this context, Christians began to see themselves as the new people of God, which was clearly indicated in the teaching of the apostles and in the liturgy.

In summary, the self-definition of Judaism and Christianity in the first three centuries was shaped by their common roots, their theological differences and their changing relationships, leading to the emergence of Christianity as a distinct religious tradition. Within the framework of early Christianity, therefore, we have seen the various configurations of anti-Jewish polemics - theological and scriptural, identity-based or symbolic, competitive - delineated, often interrelated, but without arriving at forms of actual discrimination or, worse, persecution, as would happen later in the Middle Ages. However, it is legitimate to think that the polemical arguments

put forward somehow prepared the manifestations of intolerance and legal discrimination that would occur especially in the 15th and 16th centuries. Placed in another cultural and political context, the themes of the ancient polemic would end up being bent to ideological instrumentalisation, destined to have dramatic consequences.

Lumini stoice pe cerul moralei creștine a primelor trei secole

Abstract. *Stoic lights in the sky of Christian morality in the first three centuries.*

Christianity brings a new ethic to the historical-philosophical context of the time: personal faith in a living God presupposes a certain desirable conduct, in which the believer follows *the law of love* in all aspects of his life. Christian morality is different from other ethics, but not entirely, there are other philosophies that propose rules of behavior similar to Christian ones, even if the purpose of moral acts does not have a transcendent orientation. Stoic ethics proposes a virtuous lifestyle, which involves cultivating the intellect to reach wisdom, knowledge, internalizing and undertaking desirable moral acts, perpetual exercise to reach the state of happiness! In the present article, we try to discover the common points of the two lifestyles, that is, the presence of some elements of Stoic ethics that turn out to be true precepts of Christian morality!

Keywords: *Christianity, philosophy, Stoics, ethics, wisdom, virtue.*

Contextul istorico-filosofic

Apariția creștinismului a ridicat întrebări – printre multe altele – legate de etica adeptilor: unele voci spuneau că ar fi o nouă filosofie, chiar dacă se bănuia că este una mult diferită de cele existente, iar alții au văzut-o ca un stil de viață, asemănătoare filosofiei stoice. Prezentul articol încearcă să analizeze numitorul comun, adică punctele în care elemente ale eticii stoice – filosofie apărută cu trei secole înainte de creștinism – par a fi adevărate precepte morale creștine! Chiar primul filosof creștin, Sfântul Iustin, „era

¹ Doctor în teologie morală al Universității din București. Email: dorel.potra@yahoo.com.

convins că în etica stoică înaltă exista mult bine pe care creștinii puteau să îl primească”².

Născut din iudaism, creștinismul aduce un caracter de noutate în filosofia vremii: prin Isus Cristos, Dumnezeu cheamă la mântuire pe orice om, nu doar pe iudeu, lucru realizabil prin răspunsul pozitiv al omului la chemarea divină și transformarea vieții sale, cu ajutorul harului. Noua învățătură creștină va fi percepută diferit de alte învățături și etici cunoscute, nu prin originalitatea sa, ci prin faptul că aduce o schimbare majoră în relația om-Dumnezeu și om- semen³. În comparație cu filosofia greacă, care își plasează zeii într-un loc îndepărtat al lumii inteligibile, de unde nu interacționează cu oamenii și se dovedesc a fi insensibili la provocările din viețile lor, creștinii proclamă un Dumnezeu viu, personal, creator și protector al omului, care asistă omenirea fără să o abandoneze⁴. Politeismul grec „nu se bazează pe vreo revelație, nici pe nimic altceva care, în afara divinului și prin el însuși, să constituie temeiul adevărului necesar; adeziunea se sprijină pe datini, obiceiuri omenești ancestrale și legi (*nomoi*)”⁵.

De ce *lumini stoice*? Deoarece stoicii sunt renumiți pentru sistemul lor etic riguros și bine organizat. Atâta vreme cât viața omului este un drum prin existența materială, stoicii consideră că este de dorit ca acesta să se desfășoare în anumite condiții, având ca scop dobândirea înțelepciunii. Pentru a răspunde la întrebarea „*ce să fac?*” stoicii au în vedere mai multe aspecte ce țin de viața reală. În primul rând, convingerea că viața este doar existență limitată ca timp și consumabilă doar în forma materială; este foarte important cum o desfășurăm în unitatea de timp care ne este alocată. *Calitatea* primează *cantității*: viața nu este lungă sau scurtă, important este ce facem cu ea, pentru că „nimic nu ne aparține, doar timpul este al nostru”⁶.

² J. McMANNERS, *The Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002², 52.

³ Cf. C. POTRA, *Eutanasia: alegere morală sau imorală?* Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2021, 78.

⁴ Cf. E. GILSON, *Dumnezeu și filosofia*, trad. A. Moldovan, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2005, 47.

⁵ J.-P. VERNANT, *Mit și religie în Grecia antică*, trad. M. Gramatopol, Meridiane București 1995, 15.

⁶ L.A. SENECA, *Rămâi cu bine: Scrisori către Lucilius*, trad. I. Costa, Seneca Lucius Annaeus, București 2014, 1,3; 13.

Așadar, avem la dispoziție doar acest timp – viața noastră – pentru ca să îl folosim bine, adică înțelept.

Țelul vieții este fericirea care derivă din *virtute*, astfel că viața cu adevărat fericită este cea virtuoasă, guvernată de rațiune, nu de pasiuni sau emoții⁷. În consecință, viața bună, din perspectiva stoică, se desfășoară în jurul celor trei elemente – rațiunea, virtutea și înțelepciunea – și presupune a canaliza mintea, cunoașterea și acțiunile către scop. Fericirea nu este un moment, înțelepciunea nu se dobândește facil, iar pentru câștigarea virtuții este necesar mult exercițiu. Astfel, etica stoică se dovedește a fi un mod de viață, un drum pe care îl parcurge cel care alege să fie fericit. Alegerea este personală, fiecare om este în măsură să discearnă care este cea mai bună variantă de a trăi bine. Pentru cel preocupat de binele său, imediat sau viitor, alegerea potrivită este de a trăi în conformitate cu *rațiunea*, partea sa cea mai elaborată, iar în acest sens, se angajează pe o cale dificilă, de a deveni virtuos și a dobândi înțelepciunea!

Creștinismul ia naștere și se dezvoltă într-un cadru istorico-politico-filosofic specific. Este perioada în care un curent filosofic apărut în lumea greacă cu câteva secole înainte, *stoicismul* – pe care azi îl numim neo-stoicism sau stoicism târziu –, își menține influența și se extinde în întreg imperiul și în cadrul căruia, asistăm la o aplecare aproape exclusivă spre partea practică a filosofiei, spre etică. Se simte o distanțare față de gândirea stoică din perioada elenistică, în sensul renunțării la aplecarea spre fizică, logică sau lingvistică, dar în acord cu gândirea etică a înaintașilor⁸: acceptarea determinismului plecând de la cunoașterea *logos*-ului cosmic, exercitarea unui control ferm al emoțiilor și al pasiunilor, aspirație la virtute, înțelegerea că fericire și practicarea unui intelectualism moral, pentru că virtutea se identifică cu cunoașterea. *Filosofia* – cunoașterea – este importantă, dar nu fără a aduce și beneficii practice. Astfel, ea devine modalitatea de a dobândi virtutea pentru scopuri practice⁹.

⁷ J. HILL, *Istoria gândirii creștine*, trad. T. Manta, Ed. Casa Cărții, Oradea 2017, 15.

⁸ T. CARDONA, *Filosofia elenistică: stoici, epicureici, cinici și sceptici*, trad. Maria Loghin, ed. Litera, București 2021, 28-29.

⁹ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, vol. I, Grecia și Roma, trad. Ștefan-Dominic Georgescu, Dragoș Roșca, ed. ALL, București 2018, 383.

Condițiile istorice cer un oarecare pragmatism: în lumea greacă – dar și în cea romană – *polis*-ul este o amintire, cetățeanul a devenit individ, apartenența sa exclusivă la orașul-stat a dispărut, el este doar un individ, ca toți ceilalți oameni. Zeii sunt undeva departe de lumea sensibilă, de cele mai multe ori surzi la cererile sau nevoile umane zilnice, astfel că omul se simte singur și neajutorat, neputincios și neștiutor în a-și gestiona viața. Etica stoică pare potrivită pentru omul timpului respectiv, în sensul că invită la introspecție, punând accentul pe singularitate și pare capabilă să îl ajute să își găsească singur calea cea mai bună de urmat.

Primul secol al creștinismului va coincide cu o perioadă în care doctrina întemeietorului, sau vechiul *stoa*, va suferi modificări: se face vizibilă o tendință spre eclectism, asemănătoare celei din alte școli, dar mai ales o „insistență pe principiile morale și practice ale școlii, principii ce capătă o nuanță religioasă, fiind puse în legătură cu doctrina înrudirii omului cu divinitatea și cu datoria acestuia de a-și iubi semenii”¹⁰.

Pentru creștini, *drumul spre Niceea* a însemnat trei secole de credință și luptă zilnică: comunitățile răspândite pe toată suprafața imperiului si-au trăit credința, s-au apărat în fața atacatorilor și au înfruntat martiriul, atunci când a fost nevoie. Chiar dacă viața comunităților primilor creștini presupune o multitudine de aspecte de ordin organizatoric – moral sau doctrinal – într-un context istoric și politic specific, în articolul de față ne preocupă latura morală a noii religii, adică răspunsurile la întrebările esențiale: *ce trebuie să fac? Cum trebuie să fiu?*

Pentru creștini răspunsul este clar: păzește legea și trăiește fericirile! Isus Cristos completează legea veche: vorbește despre iubire și o oferă tuturor, fără deosebire, fiind calea care duce la împărăția lui Dumnezeu! Acest fapt aduce o schimbare în structura umanului, credința creează o comunitate în care toți sunt egali, fără deosebire, și pot accede la fericire. Dorința de a fi fericit nu a dispărut din mintea omului, doar că acum „acest demers se realizează de pe alt fundament: baza o constituie credința luminată de har, dar nici rațiunea nu este înlăturată, ei recunoscându-i-se importanța”¹¹. Se conturează o morală nouă, deoarece izvorul este unul nou:

¹⁰ *Idem.*

¹¹ C. POTRA, *Eutanasia*, op.cit., 78.

persoana lui Isus, care „transmite ucenicilor săi dreptatea și înțelepciunea lui Dumnezeu prin intermediul credinței și prin lucrarea carității revărsate de Duhul Sfânt în inimi”¹².

Centralitatea fericirii în morala stoică și cea creștină

La o primă privire, insistența spre fericire, poate să pară o apropiere spre epicurism, însă este nevoie a înțelege nuanța pe care o are acest cuvânt, citit în manieră creștină: fericirea nu se rezumă la un sentiment, experimentat sporadic, este trăire de factură interioară, este mai degrabă bucuria pe care o aduce credința și conduita creștinului, și nu fericirea produs al satisfacerii simțurilor. Prin credință, practicând caritatea, omul este chemat să fie fericit pentru eternitate, dar acest deziderat nu este o proiecție îndepărtată, ci și o realitate pe care poate să o guste încă din timpul vieții pământești, conduita sa aducându-i bucuria unei vieți trăită în conformitate cu legea lui Dumnezeu. Comportamentul creștin este *viață în Cristos* și *viață după Duh*, în care credința, speranța și caritatea domină celelalte daruri și virtuți. Se remarcă aspectul de interioritate, care prin credință și practicarea virtuților ne pune în comuniune cu Tatăl ceresc.

Fericirea la care este chemat creștinul presupune a lua crucea proprie și a străbate calea vieții fără teamă, cu bucurie, urmând exemplul lui Cristos. Practic, acest drum presupune acceptarea credinței în deplină cunoaștere și libertate, dar și asumarea căii cu curaj! Credința și conduita creștină devin astfel un mod de viață: creștinul este un om la fel ca alții, trăiește în lume, muncește și suferă alături de ceilalți semeni, crede și gândește. Fiind trup și suflet, el este –după cum va spune Sf. Augustin mai târziu- membru al cetății pământești și al celei cerești, în funcție de modul în care își orientează iubirea/virtutea¹³. În acest sens, Sf. Paul va insista pe prudență și discernământ în viața de credință, pentru a alege tot ce este adevărat și de cinste din învățăturile filosofiei vremii, fie ele și păgâne.

¹² S.T. PINCKAERS, *Morala catolică*, trad. E. Moraru, I. Cojocariu, ARCB, București 2008, 16.

¹³ Cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. P. Găleşanu, Ed. Științifică, București 2015, 214.

Bucuria pe care o experimentează creștinul este bucuria Evangheliei: este bucuria pe care o aduce Isus și o pune în inimile oamenilor, este bucuria din vestea nașterii Mântuitorului (Lc 1,28)¹⁴, bucuria magilor și a păstorilor (Mt 2,10-12), a celor care obțin vindecarea (Lc 8,49-56), a mulțimilor care ascultă un discurs care a nu a fost niciodată spus atât de mișcător, dar mai ales, este bucuria Învierii (Mt 29,9)! Fericirea pe care o aduce credința transformă radical omul și îi conferă un alt statut: el este același, și totuși altul, așa cum sugestiv este surprins în Scrisoarea către Diognet:

„Creștinii nu se disting de ceilalți oameni nici prin țară, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte (...) Ei locuiesc în cetățile grecești sau barbare, conformându-se obiceiurilor locului...oferind, în același timp, exemplul minunatei lor forme de viață socială, considerată de toți a fi incredibilă. Ei trăiesc în propria patrie, dar ca și cum ar fi străini. Se achită cu toții de îndatoririle de cetățeni și suportă toate sarcinile ca și străinii. Orice pământ străin le este patrie și orice patrie un pământ străin. Ei se căsătoresc ca toată lumea și au copii, dar nu își abandonează nou-născuții. Ei își împart masa, dar nu și patul. Ei sunt alcătuiți din carne, dar nu trăiesc potrivit cărnii. Ei își duc viața pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Ei respectă legile stabilite, dar cu felul lor de viață se ridică deasupra legilor. Ei îi iubesc pe toți, dar sunt persecutați de toți (...) Într-un cuvânt, creștinii sunt în lume ceea ce este sufletul în corp (...) Sufletul iubește carnea care îl detestă, așa cum creștinii îi iubesc pe cei care îi urăsc. Sufletul e închis în corp, dar sufletul este cel care susține corpul. Tot așa și creștinii sunt ținuți în lume ca într-o închisoare, dar ei susțin lumea (...) Dumnezeu le-a atribuit o poziție atât de înaltă încât nu el este îngăduit să o abandoneze”¹⁵

Cine poate fi fericit? Sau, mai degrabă, ce este fericirea? Filosofia antică, prin Aristotel¹⁶, care preia unele idei ale lui Platon, ne oferă o imagine foarte cuprinzătoare a ceea ce consideră a fi un om fericit: înseamnă o viață bună, virtuoasă, condusă de virtuțile superioare. De asemenea, este de acord că nu pot lipsi alte elemente care ajută la construirea unei vieți bune, cum ar fi: bunuri materiale, descendență onorabilă, avere, poziție socială bună,

¹⁴ Toate referințele biblice sunt citate din *BIBLIA*, trad. A. Bulai, E. Pătrașcu, Sapienția, Iași 2013.

¹⁵ *Scrisoarea către Diognet*, în J. RATZINGER, *Scrieri alese*, trad. D. Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca 2011, 178-179.

¹⁶ Cf. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, trad. T. Brăileanu, Antet, București 1998, 1101a,8.

sănătate, forță sau frumusețe, pentru că un Priam, cu greu poate fi socotit un om realmente fericit.¹⁷

Ce trebuie să fac? Cum trebuie să fiu? Răspunsul filosofiei stoice este unul complex. Aplecarea spre interioritate, recunoașterea punerii în practică a ceea ce rațiunea cunoaște și neabdicarea de la principiile și scopul propus constituie calea pe care stoicii o găsesc a fi cea mai potrivită de urmat.

Când stoicii vorbesc despre viață fericită, răspund mai ales întrebării *cum trebuie să fiu*? Răspunsul este înțelepciunea, astfel că, ne situăm pe un teren în care se insistă asupra cunoașterii, alegerii și formării personale și al acțiunii care pune în practică teoria, unde termenii sunt similari și unde țelul și căile de a ajunge la acesta se întrepătrund. Înțelepciunea, ca scop, presupune inițial cunoașterea, alegerea drumului înspre a o atinge, asumarea și perseverența în dobândirea virtuții/ excelenței, așadar, încă de la început, stoicul dă dovadă de înțelepciune, făcând cea mai potrivită alegere. O definiție completă despre fericire și drumul spre ea ne-o oferă Seneca:

„Ce anume este viața fericită? O stare durabilă de siguranță și de împăcare, pe care ne-o dau măreția spiritului și statornicia cu care judecăm mereu drept. Cum se ajunge la aceasta? Cercetând adevărul în întregul lui, păstrând în faptele noastre ordinea, măsura, demnitate, o voință pusă în mișcare de bine, nu de rău, ce nu pierde din ochi rațiunea și nu se îndepărtează niciodată de ea, meritând să fie iubită și deopotrivă admirată....spiritul înțeleptului se cuvine să fie vrednic de zeu.”¹⁸

Cine poate fi fericit?

Răspunsul la această întrebare este Orice om care alege calea ce duce la înțelepciune, iar această realitate este oglindită nu doar în discursuri teoretice, ci în practica zilnică.

...cei săraci cu spiritul

Sărăcia despre care vorbește Evanghelia nu se referă la cea materială, nici la puținătatea capacităților intelectuale, cum lesne se interpretează azi.

¹⁷ Cf. *ibidem*, 1099b,1-10.

¹⁸ L.A.SENeca, *Rămâi cu bine*, op. cit., 92,3.

Sărăcia și bogăția nu sunt socotite neapărat ca două extreme, ci mai degrabă două fețe ale unei monede, de aceea, depinde care fațetă este la vedere: sărăcia materială nu înseamnă întotdeauna bogăție spirituală, nici invers. Este vorba despre sărăcia inimii, despre cel sărac în fața lui Dumnezeu, care nu îl cunoaște pe Dumnezeu, cel care nu are liniște, odihnă și pace în suflet, care nu e mulțumit de bogățiile materiale pe care le-a agonisit¹⁹. Învățătura lui Isus ne arată că bogăția sau sărăcia omului nu se află în buzunar, ci în inimă. Calitatea inimii îi conferă sărăcie sau bogăție: administrarea averii cu înțelepciune, munca și încrederea în providență, lipsa invidiei, puterea de a nu se atașa de bunuri trecătoare, mulțumirea pentru bunurile acumulate, viața virtuoasă, acestea contribuie la crearea unei inimi curate și îl transformă într-un veritabil candidat la cer. Este acea liniște și bucurie pe care o încearcă bătrânul Tobit, realitate pe care o transmite și fiului : „Nu te teme, copile, că am devenit săraci: tu ai multe bogății dacă te temi de Dumnezeu!” (*Tob* 4,21).

Sărăcia cu spiritul este copilăria spirituală, golirea de sine pentru a face loc de Dumnezeu, simplitatea inimii , trăirile nedisimulate, dorința de a crește frumos, renunțarea la ceea ce nu constituie excelență, capacitatea de a nu se alipi de materie, de ceea ce este trecător și orientarea cu bucurie spre cer. Copilăria spirituală²⁰ este starea necesară a fi locuitor al raiului: spontaneitate , sinceritate, transparență, bucurie și pace netulburată, finețe, originalitate, inocență, care se manifestă în toate aspectele vieții prin simplitate, fără solemnitate inutilă sau infatuare, fără complicațiile pe care le aduc mândria sau alte pasiuni. Copilăria spirituală se dobândește și se cucerește zilnic. Dacă biologic ne naștem copii și devenim bătrâni, spiritual procesul este invers. Ajungem copii, adică suflete curate, unite cu Dumnezeu, prin convertire, prin muncă și efort susținut, continuu.

Copilăria spirituală conferă siguranță, pentru că înseamnă a locui în brațele Tatălui. Este abandonare plină de încredere în locul unde există mereu protecție, unde nu este teamă de nimic, unde se trăiește clipa prezentă, că de ziua de mâine se îngrijește Tatăl²¹. Fiind îmbogățiți spiritual,

¹⁹ Cf. Sf. AMBROZIU, Sermo 10, în C. DUMEA, *Fericirile*, Sapientia, Iași 2003, 20-21.

²⁰ Cf. C. DUMEA, *Vă invit la bucurie*, Sapientia, Iași 2001, 107.

²¹ Cf. *Ibid.*, 108-109.

creștinii pot fi săraci material, dar să îi sporească pe mulți, chiar când vizibil nu au multe bunuri; totuși ei posedă toate lucrurile bune, deoarece devin bogați prin conținutul inimii lor, prin modestie, disponibilitate în ajutor, dorința de a oferi sfat, alinare, știință proprie sau timp pentru cel care are nevoie! De aceea, bogăția exterioară – fără a fi considerată un rău în sine – nu are valoare în fața plinătății inimii, decât atunci când este folosită ca mijloc, nu scop. Este de dorit a ne folosi cu înțelepciune de toate mijloacele de care dispunem pentru a ajunge bogați spiritual. În acest sens se înțelege cerința pe care o adresează Sf. Paul Corintenilor: *lărgiți-vă inimile!* (2Cor 6,12) și o recunoaștem în îndemnul Papei Ioan-Paul al II-lea, când exclamă: *Nu vă fie frică! Deschideți larg inimile lui Cristos!*, deoarece vin în logica firească a învățaturii lui Isus: căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte vi se vor da vouă!

Modestia și bunăvoința, dorința de a fi virtuos și hotărârea cu care merge pe drumul ales întâlnite la înțeleptul stoic le putem asocia cu bogăția spirituală despre care vorbește prima dintre fericirile creștine. Înțeleptul stoic s-a golit de sine, a eliminat tot ce îl împiedica să devină virtuos, iar cu modestie și consecvență își continuă calea. Despre o astfel fel de deschidere a minților, de o alegere liberă și o debarasare de lucrurile inutile din lume vorbește filosofia stoică când se referă la modalitatea de a deveni înțelept.

Calea înțelepciunii este grea, cere renunțare și sacrificiu, dar asigură fericire și bucurie: „Un lucru de preț nu poate costa puțin: cântărește dacă preferi să renunți la tine însuși sau la vreunul din privilegiile tale”²². Toți oamenii doresc să fie fericiți, însă nu reușesc să vadă calea care duce la ea, rămânând să caute în continuare sau să apuce pe o cale greșită, ratând astfel ținta. Datorită acestui adevăr de viață, Seneca este convins că „e nevoie să ne hotărâm în privința năzuințelor noastre”²³, să alegem calea care duce la

²² L.A.SENECA, *Rămâi cu bine*, op. cit., 19.4; 60. Traducerea de față în limba română a Scrisorilor către Lucilius are ca subtitlu *Rămâi cu bine*. Editura, în secțiunea referitoare la volumul de față, ne explică că formula nu este doar o formă de a lua rămas bun la încheierea unei scrisori, ci și o aducere aminte. Ea spune, de fapt, „eu plec, tu rămâi cu tine. Întotdeauna ești cu tine. Ai grijă de ceea ce este cu adevărat al tău-timpul tău și partea cea bună din tine!”

²³ SENECA, *De vita beata*, I, 1 în: SENECA, *Scriseri filozofice alese*, trad. P. Bălașa, E. Lazar, N.M. Năstase, S. Sterescu, Minerva, București 1981, 129-134.

țel și să fim încredințați că avem o călăuză buna, rațiunea. Calea stoică presupune experiență și alegere, la fel ca alte curente de gândire, dar în opțiunea stoică, „ fericirea nu constă în plăcerea sau interesul individual, ci în exigența binelui, dictată de rațiune și transcendentă individului”²⁴.

Pentru omul de azi, calea stoică nu ar fi prima opțiune, cu siguranță. Ea pare grea, are și are o morală riguroasă, rigidă, foarte greu de asumat. Cu siguranță, nici în urmă cu două milenii nu era mai ușor de urmat, însă dacă observăm percepția asupra umanului în epocă, varianta stoică conferă o notă de optimism. Experiența stoică constă în conștientizarea situației tragice a omului condiționat de destin: nu există libertate sub nicio formă, nu depinde de noi nici fericirea, nici sănătatea, nici bogăția sau puterea, suferința este prezentă și nu poate fi ocolită, o necesitate implacabilă risipește speranțele și aspirațiile personale, nimic nu pare a fi sub controlul nostru²⁵. Totuși, în această perspectivă întunecată, se întrevede soluția stoică, ce pare salvatoare: există un lucru care depinde în totalitate de noi- voința de a face binele, de a acționa în conformitate cu rațiunea! Se creează astfel posibilitatea de a construi în interiorul nostru o adevărată citadelă, un loc doar al nostru, care nu este decis de forțe exterioare, unde omul este în siguranță, pentru că acolo își au sediul libertatea, independența, invulnerabilitatea și coerența cu sine. Coerența cu sine este specificul rațiunii, iar „ a trăi conform rațiunii înseamnă supunerea la această cerință a coerenței”²⁶.

...cei ce plâng...

Rar se întâmplă ca omul să plângă de bucurie! Plânsul este însoțitorul suferinței, a durerii resimțite de om atunci când echilibrul sau integritatea sa sunt lezate. Că ar putea fi fericit cel ce plânge este poate cea mai misterioasă dintre fericiri, dar și mai greu de înțeles! În problema suferinței, atât de grea și de nerezolvat pentru mintea omului, doar Revelația lui Dumnezeu poate să dea un răspuns. Rațiunea umană nu este în stare să dezlege acest mister, doar inima deschisă la darul lui Dumnezeu poate accepta: suferința este permisă ca să fie apoi îndreptată spre binele nostru, dacă este acceptată. Abia

²⁴ P. HADOT, *Ce este filosofia antică?*, trad. G. Bondor, C. Tipuriță, Ed. Trei, București 2020, 184.

²⁵ Cf. *Ibid.* 185.

²⁶ *Ibid.*, 186.

apoi vine bucuria și mângâierea promisă de Isus. Omul se simte singur, suferă și nu știe de ce. Suferința este surpriză neplăcută și nedorită, apariția ei declanșează o avalanșă de întrebări: *de ce mie? de ce asta? de ce acum?* Este furie, șoc, indignare, neacceptare, pentru că vorbește omul pe un ton ridicat, dar mai târziu, când efectul surprizei trece, se instalează tăcerea, moment în care apare înțelegerea, acceptarea și asumarea prin trăire, pentru că acum vorbește Dumnezeu și omul tace.

Fiecare om este un Iob, se consideră credincios, drept, fără greșală, crede că este îndreptățit să pună întrebări și să primească răspuns. Suferința este prezentă în plan fizic, psihic și spiritual: trupul său este lezat de lepră, și-a pierdut fiii, bunurile sale nu mai sunt, familia și prietenii l-au părăsit, resimte dureros sentimentul de abandon din partea lui Dumnezeu. Nicio instanță umană nu îi dă răspunsurile așteptate, iar în cadrul acestei daune totale a vieții sale nu îi rămâne decât să ridice glasul până acesta va deveni „un veritabil strigăt de protest, aparent fără adresă, dar cu speranța că cineva îl va auzi odată și îi va da un răspuns pe măsura așteptărilor”²⁷. Iob va primi răspunsul - nu unul rațional- de fapt îl va găsi în întrebările la care nu poate da niciun răspuns. Este momentul vindecării spirituale pe care îl recunoaște și îl exprimă „Am auzit de tine după auzul urechii; dar acum ochiul meu te-a văzut” (Iob 42,5), adică înțelegerea condiției de creatură, a acceptării cu bucurie nu cu resemnare a suferinței și a vindecării.

Așadar, cel ce plânge poate fi fericit pentru că primește mângâierea lui Dumnezeu. Chiar dacă suferința nu a dispărut, el o acceptă și o transformă, după modelul lui Isus, care a acceptat pentru oameni să devină *iubire răstignită!* Prin pătimirea lui Isus, nonsensul suferinței umane a fost decriptat. Chiar dacă păstrează un caracter de mister, i s-a dat o orientare pozitivă, i se atribuie o valoare de putere salvifică.

Cristos nu a eliminat suferința din viața omului „voi veți plânge și veți jeli ...voi vă veți întrista, dar întristarea voastră va deveni bucurie” (In 16,20), ci a venit pentru a eradica păcatul, sursă de perpetuă suferință, și de a transforma omul în cetățean al împărăției lui Dumnezeu, care „va șterge orice lacrimă din ochii lor” (Ap 21,4). Viața pe pământ este terenul pe care se

²⁷ P. SEMEN, *Sensul vieții și al suferinței. Comentariu la Ecclesiast și Iov*, Doxologia, Iași 2010,9.

făurește omul cel nou, iar suferințele sunt dalta și ciocanul cu care Dumnezeu îl plăsmuiește²⁸.

Așa cum observa și Sf. papa Ioan Paul al II-lea în Scrisoarea apostolică *Salvifici doloris*, suferința se prezintă ca o adevărată și fundamentală problemă, care cere să fie tratată, meditată și concepută sub forma unei probleme explicite, în jurul căreia să se pună întrebări de fond și să se caute răspunsuri. Este necesară o regândire a ei și transpunere în viață, un fel de a coborî din *minte în inimă*, pentru ca în locul cel mai tainic al omului să poată fi contemplată în globalitatea sa, în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu.²⁹

Pentru cei ce plâng, filosofia stoică propune consolarea într-o manieră specifică, prin recurgerea la înțelepciune, la exemplele de tărie sufletească. Atâta timp cât răul perceput este exterior sinelui, deci nu este în măsură a-l controla, se cuvine să fie înlăturat imediat pentru a nu strica echilibrul interior, deoarece „Orice rău se înrădăcinează adânc dacă nu e stăvilit îndată ce se iscă”³⁰. Fie că este vorba despre durerea pricinuită de pierderea unei persoane dragi, sau suferința provocată de un exil ori de o nedreptate, Seneca este convins că ajutorul oferit celui ce suferă este totodată o învățătură pe care trebuie să o dea prin pilde sau sfaturi, fiind încredințat că nu există decât două căi de urmat: se poate alege răzbunării sau cea a acceptării cu demnitate a loviturii primite. Prima cale nu este agreată, deoarece înseamnă ură, dușmănie constantă, pierderea seninătății sufletului, zbucium și sporirea durerii, trăiri indezirabile, de neimaginat pentru o persoană demnă, că este „cruntă nebulie...să cauți să te pedepsești pentru nenorocirea care te-a lovit și să-ți sporești răul cu bună știință”³¹.

Cea de-a doua cale este de ales, deoarece înseamnă seninătate și cumpătare, presupune acțiunea în conformitate cu rațiunea înțeleaptă. Cel înțelept nu poate fi atins de vreo nedreptate sau umilire, este deasupra oricărei batjocuri sau pângăriri pentru că el și-a învins spaimile și ține piept prăbușirii morale³². Chiar dacă nedreptatea atrage răzbunare, doar cel care nu a ajuns la înțelepciune va opta pentru ea. Înțeleptul și-a ridicat spiritul

²⁸ Cf. C. DUMEA, *Fericirile*, op. cit., 28-29.

²⁹ Cf. C. POTRA, op. cit., 125.

³⁰ SENECA, *Ad Marciam de Consolatione*, I,7, în: L.A.SENECA, *Scrieri*, op. cit., 1-27.

³¹ *Ibid.*, III,1.

³² Cf. SENECA, *De Constantia Sapientis ad Serenum*, II, în: L. A. SENECA, *Scrieri*, op. cit., 33-40.

deasupra umilirii, el este deja biruitor, pe când ceilalți luptă încă³³, el este un suflet dârz pe care nicio vătămare nu îl clintește pentru că adună puterea care îl fac să stea netulburat în fața atacurilor de orice fel³⁴.

În fața suferințelor de orice fel, Seneca este de părere că trebuie avut mereu în vedere abordarea corectă, demnă de un suflet înălțat și să nu ne irosim forțele unii împotriva altora fără rost. Oamenii plâng și se plâng de alții, se poartă ca și cum ar trăi veșnic, dar nu își dau seama că de fapt adună lucruri și risipesc viața. De multe ori încep să –și trăiască viața mult prea târziu, păstrând pentru sufletul lor doar rămășițele vieții³⁵. Așadar, potrivit învățăturii stoice cel ce plânge poate fi fericit? Da, îmbrățișând calea înțelepciunii și alegând să fie liber în totalitate: doar așa va fi în stare să își stăpânească soarta, iar libertatea lui- deplină și statornică- îl va face să trăiască independent.

...cei blânzi...

Fericirea celor blânzi este înțeleasă doar pornind de la modelul Isus, care este „blând și smerit cu inima” (Mt 11,29). Blândețea pe care ne-o cere Isus este omul întotdeauna bun, care alege mereu bine, dar și starea aceluia care, contrar unor situații diferite, nu se scandalizează de triumful momentan al răului. Este blândețea din Psalmi, cea care nu se gândește la răzbunare, ci la triumful iubirii. Pare dificil, dar avem model pe însuși Învățătorul: Isus nu se răzbună, nu se bucură de suferința celui rău, ci iartă și iubește pe toți.

Bunătațea este întotdeauna libertatea celui care poate alege și alege de fiecare dată binele, indiferent de feed-back-ul primit, este consecvența de a folosi aceeași *rețetă*, pentru că oricare alta este indezirabilă. Isus a spus despre sine că este „blând și smerit cu inima” (Mt 11,29), astfel înțelegem că blândețea și modestia sunt inseparabile, iar cultivarea lor ar trebui să devină prioritate știind că prezența lor ne asigură de absența mândriei și a mâniei din propriile inimi.

³³ Cf. *Ibid.* XIX.

³⁴ Cf. *Ibid.* III-IV.

³⁵ Cf. *Ibid.*, III.

Celor blânzi Isus le promite că vor moșteni pământul: nu doar la sfârșitul veacurilor, ci și din timpul vieții, pentru că omul blând cucerește și stăpânește inimile altora, încă de pe acum. Blândețea este o calitate a inimii care se somatizează și se descoperă nu doar în acțiunile sale, cât și pe chipul celui care o posedă.

Scrierile stoice nu vorbesc explicit despre ceea ce numim blândețe în accepțiunea creștină a termenului, însă se subînțelege în unele texte și se regăsește ca un beneficiu/condiție a stării de înțelepciune. Blândețea, stare de calm, de liniște netulburată, este un rod al sufletului nobil, care a reușit să se ridice deasupra comunului, care nu mai poate fi atins de neplăcerile mărunte, dar inerente, ale unei existențe obișnuite. Serenitatea înțeleptului este o veritabilă noblețe a spiritului, unde întâlnim doar echilibru, pace, netulburare, modestie, împăcare cu sine și cu ceilalți și dorința de a face mereu binele știut.

Modestia acompaniază pe drumul spre înțelepciune, ea este o însoțitoare a celui ce înaintează spre progresul moral. Este prezentă să tempereze, dacă este nevoie, manifestări ale orgoliului propriu, care pot întuneca cercetarea conștiinței, pentru că „mulți oameni ar fi putut să atingă înțelepciunea dacă n-ar fi fost încredințați că au ajuns la ea, dacă nu și-ar fi ascuns unele defecte și n-ar fi trecut peste altele cu ochii închiși”³⁶. Modestia este prezentă când omul învață să își disciplineze dorințele în acord cu dreapta rațiune și se implică în procesul de eliberare de emoțiile nesănătoase, pentru a se atinge stare de pace a sufletului.

Vorbind despre blândețe din perspectiva stoică se pare că va trebui să vorbim, mai degrabă, despre mânie! Seneca ne aduce aminte că mânia este cel mai înspăimântător și mai sălbatic dintre toate sentimentele, atât în sine, cât și prin consecințele pe care le provoacă, dar mai ales prin faptul că ignoră total rațiunea³⁷. Mânia, prin răul pe care îl produce, nu are nimic de-a face cu natura noastră, deoarece „viața omenească se distinge prin fapte bune și înțelegere...oamenii fiind uniți prin ajutor și dragoste unul față de celălalt”³⁸.

³⁶ SENECA, *De Tranquillitate Animi ad Serenum* I 17, în: L.A.SENECA, *Scrieri filozofice, op. cit.*, 73-110.

³⁷ Cf. SENECA, *De Ira*, I,-3, în: L.A.SENECA, *Scrieri filozofice, op. cit.*, 7-28.

³⁸ *Ibid.*, V,1.

Seneca are dreptate să insiste atât de mult în prezentarea acestui viciu de temut, din cauza pericolului pe care îl constituie pentru suflet. Furia nu are în ea nimic folositor: nu a fost socotită niciodată ca fiind un bine, este o izbucnire trecătoare și rușinoasă, care prin creștere devine un rău mai mare și nu poate să fie folositoare rațiunii³⁹. Mai mult, rațiunea nu va chema niciodată în ajutor pasiuni oarbe sau violente, pentru că dacă ar proceda astfel „spiritul nu va putea să-și afle vreodată odihnă adevărată: el va fi zguduit și tulburat întruna”⁴⁰.

În fața mâniei se declanșează o adevărată luptă, deoarece, ca orice viciu, nu este de folos rațiunii, ci dimpotrivă, se dovedește a fi un real dușman care trebuie evitat dacă se poate, sau luptat cu el pentru a fi înlăturat. Este nevoie să se îndepărteze primele semne, pentru că dacă pune stăpânire pe suflet, rațiunea nu va mai putea să îl stăpânească⁴¹. Stăpânirea se sine este un ajutor deosebit atunci când furia încearcă să se insinueze în suflet. Fiind unul din acele lucruri indiferente moral, care are origine exterioară, nu ele sunt. Dacă experiența ne arată că uneori puțină mânie ar fi posibilă, stoicii oferă și o explicație interesantă pentru situația în care mânia nu duce până la sfârșit răzbunarea, ci se oprește: în acest caz, nu rațiunea este care înlătură desfășurarea mâniei, ci intervenția altor pasiuni creează o „pace nesigură și vătămătoare”⁴².

...cei cu inima curată...

În limbaj biblic, inima este locul cel mai profund și tainic din interiorul omului, spațiul în care se fac toate alegerile sale, este sediul binelui și al răului. Din inima omului izvorăsc sentimentele frumoase și pornirile bune - adevăr, iubire, sinceritate, modestia-, dar și cele păcătoase, care murdăresc: gânduri rele, adultere, desfrânări, crime, hoții, lăcomii, vicleșuguri, înșelăciuni, fapte reprobabile, invidia, calomnia, trufia. (Mc 7, 21-23). Așadar, o inimă curată este punctul de plecare a căii binelui, pentru că iubirea nu este amestecată cu ura, sinceritatea cu ipocrizia, cinstea cu hoția, bunătatea cu

³⁹ Cf. *Ibid.*, XIII 2-4.

⁴⁰ *Ibid.*, X, 1-2.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, VIII, 1.

⁴² *Ibid.*, VIII, 7.

răutatea. Într-o astfel de inimă este lumină și transparență, locul potrivit pentru ca Dumnezeu să se facă văzut, nu de către ochii trupului sau cu mintea umană, prezență pe care conștiința curată o simte și îl face fericit pe posesor. Dacă ochii pot vedea, minte poate înțelege, singură inima este capabilă a simți prezența lui Dumnezeu prin credință – *inima nouă* –, speranță – *inima curată* – și iubire – *inima care împlinește Legea* (Ez 11, 19-20)!

Pentru un stoic, omul cu inimă curată ar fi, cu siguranță, atât aspirantul la înțelepciune cât și cel care a cucerit-o deja. Sufletul stoicului aspiră la pace, calm, liniște, seninătate virtuoaasă. A dobândi această stare presupune o luptă zilnică cu tot ceea ce tulbură sau împiedică instalarea fericirii sufletului, astfel că în locul echilibrului interior avem mai degrabă zbucium și neliniște.

Ce este de făcut pentru a dobândi liniștea sufletului? Dacă în accepțiunea obișnuită atunci când constatăm haos știm că este nevoie să facem ordine, drumul stoic ne spune, mai degrabă, că dacă vrem pace trebuie să ne pregătim de război! Seneca ne arată calea stoică de a duce lupta cu patimile proprii, care ne va asigura vindecarea prin înlăturarea tulburării dată de nedreptățile și atacurile vieții. Războiul începe când sufletul este tulburat, lovit, afectat, când domnește o stare de neliniște și de lipsă de mulțumire. O cale ar fi izolarea, fuga de ceea ce a produs situația indezirabilă, însă, spune Seneca, nu este alegerea potrivită, deoarece ar însemna doar o fuga de sine, inutilă, de altfel, pentru că din interiorul lor vine răul, nu din afară⁴³. Vindecarea nu vine din fuga de lume, ci din refugiarea în sine, unde fiecare descoperă că există resursele necesare depășirii stării de zbucium, nimeni nefiind în măsură să ne ofere starea de bine, decât doar propria rațiune. Cel ce beneficiază de un suflet educat să fie statornic și puternic nu va fi afectat de lovituri, însă un suflet mai puțin antrenat va fi șubrezit cu fiecare atac. Leziunile pot fi tratate, ne spune Seneca⁴⁴, nu prin fuga de lume, ci prin implicarea în muncă, efectuarea de activități care să fie utile celorlalți, stabilirea scopurilor, pregătirea sufletului pentru bătăliile și loviturile vieții publice. Calea care duce la vindecare nu este facultativă, ea este imperativul pe care îl cere natura noastră și ne ajută

⁴³ Cf. SENECA, *De Tranquillitate*, II, 15.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, II, 15.

să dobândim virtutea, iar excelența pe care ne-o conferă este o valoare ce nu va rămâne neștiută, deoarece aceia care o cunosc o vor descoperi și aprecia⁴⁵.

Atingerea liniștii sufletești, a inimii calme este asigurată de dobândirea virtuții: excelența produce bucurie și definește adevăratul înțelept! Înțeleptul va fi scutit de necazuri? Nu, doar că nu îl vor afecta: liniștea, echilibrul și pacea sa nu vor fi compromise de nicio problemă a vieții pentru că s-a asigurat, prin virtute, că sufletul său este puternic. Liniștea câștigată se menține prin chemarea judecății proprii ori de câte ori apare vreo problemă sau greutate. Ea va alege mereu calea cea mai bună de urmat și va avea grijă de selecția căilor potrivite pentru a le rezolva. Chiar dacă liniștea sufletului se asigură prin acțiuni virtuozitate, nu sunt de neglijat unele elemente care țin de înfăptuirea lor. Este necesară: o analiză a amplitudinii activităților la care ne angajăm comparativ cu forțele proprii, pentru a nu exista disproporții; grija pentru asocieri cu persoane virtuozitate; evitarea preocupărilor care produc îngrijorare; discernământ matur în găsirea căilor optime care duc la scop, pentru a evita întârzierile sau rătăcirea; prieteni potriviți, de aceeași factură, care să fie însoțitori pe drum⁴⁶.

Având un spirit de observație foarte ascuțit, dar și o experiență personală bogată, înțeleptul Seneca nu poate să nu facă referire la un aspect important al vieții umane, bun ca mijloc și rău ca scop, factor de tulburare atunci când sufletul este strâns-lipit de el: bogăția. Așadar, ne îndeamnă să fim atenți la averea care poate deveni izvor de suferință, recomandând administrarea ei cu chibzuință, cumpătate, cu modestie, în limite rezonabile, fără lăcomie, cultivând întotdeauna dreapta măsură.

... *cei milostivi*...

Cuvântul latin *miser cordia* exprimă cel mai potrivit ce înseamnă a fi milostiv. *Miser* – sărac, sărman – și *cordis* – inimă – definesc persoana care are o inimă plină de compasiune și deschisă la suferințele și nevoile celui sărac. Mila despre care vorbește Cristos nu este o chestiune de sentiment, ci de credință și de voință. A fi milostiv este întotdeauna în legătură strânsă cu iubirea, cu noua lege instituită de Isus: să îl iubești pe aproapele ca pe tine

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, III,6.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, VI.

însuși (Mt 22,39). Iubirea pe care creștinul o trăiește este iubirea de Dumnezeu și de aproapele, unite într-o singură dragoste⁴⁷. Iubirea se trăiește zilnic, în gesturi mărunte, după modelul lui Isus, care se identifică mereu cu omul în durere și pătimește – din nou – cu fiecare persoană aflată în suferință. Gesturile pe care le facem celui în nevoie sunt dovada că îl iubim pe Isus și că îl urmărim. Iubirea se manifestă strălucit în gesturile milei trupești, dar mai ales în cele ale milei sufletești. Ar fi minunat dacă nu ar exista obiectul milei trupești, adică nu ar mai fi oameni săraci, însă întotdeauna sufletul uman va avea nevoie de ajutor prin manifestarea iubirii pe care ne-o cere Dumnezeu.

Un fel de concluzie...

Prin descrierea persoanei înțeleptului, învățătura stoică ne oferă o construcție umană morală impresionantă: trăiește activ și implicat; acționează bine, potrivit împrejurărilor; încearcă să evite frământările zadarnice și să întâmpine netulburat încercările vieții; alege să trăiască cu simplitate, alternând întâlnirile sau viața socială tumultuoasă cu singurătatea, care e necesară celui care se îndeletnicește cu filosofia; muncește și se odihnește; își alege cu atenție prietenii și tovarășii de drum. Înțeleptul stoic pășește în viață cu hotărâre, fără sfială, are încredere în sine, nu șovăie, nu dă înapoi, consideră averea și onorurile daruri trecătoare, nu are teamă de moarte, consideră viața un dar, pe care îl îmbogățește continuu și nu se supără în momentul în care este nevoit să îl dea înapoi.

⁴⁷ Cf. C. DUMEA, *Fericirile*, op. cit., 54.

Despre suflet. Suntem ființe raționale?

Abstract. About the soul. Are we rational beings? The central theme of the research starts from the analysis of the rational nature of the human being and the conflict between reason and emotions. The article explores the idea of rationality through the lens of Plato's philosophy and the influence of Christian culture, taking into account modern perspectives from social psychology and neuroscience. The results obtained allow us to assert that there is a long tradition of interpreting reason as the dominant force of human behavior, but also that new studies on human nature are justified in emphasizing the fragile balance between reason and emotions.

Keywords: *soul, emotions, rationality, Christianity, human nature, faith.*

Întrebarea cu privire la raționalitatea umană este o chestiune dezbătută de filozofi, de teologi și psihologi și, în general, primește o atenție deosebită în domeniul științelor sociale. Încă de la debutul gândirii occidentale găsim opinii conform cărora omul, spre deosebire de celelalte viețuitoare, are capacitatea de a judeca rațional și de a se comporta ca atare. Chiar dacă această opinie a câștigat consensul majorității, rămâne în picioare întrebarea: de ce uneori, oamenii au un comportament irațional? Care este cauza acestui comportament? Putem vorbi de o logică rațională a iraționalului?

În cultura occidentală s-a răspândit ideea că oamenii sunt în general ființe raționale și că gândirea lor este, în general, corectă. Oamenii se abat de la raționalitate atunci când sunt dominați de emoții puternice cum ar fi ura

¹ Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România; E-mail: tuplea.daniel@ubbcluj.ro.

sau iubirea. Observațiile științifice ale ultimelor decenii din domeniul psihologiei sociale și al neuroștiințelor oferă noi perspective asupra raționalității ființei umane². Conform acestor observații, emoțiile și intuițiile joacă un rol important în luarea deciziilor.

Platon a fost unul dintre primii gânditori occidentali care a surprins atât importanța emoțiilor cât și a dorințelor nesăbuite și care a pledat pentru rolul conducător al rațiunii în luarea deciziilor bune. Această idee centrală ne va însoți pe întreg parcursul cercetării noastre.

Omul lui Platon sau de ce să alegem calea rațiunii

Conform mărturiilor lui Diogenes Laertios, Platon ar fi spus discipolilor săi din Academie că omul este „un animal biped și fără pene”. Legenda ne spune că Diogene cinicul, nedumerit, ar fi adus în fața discipolilor Academiei din Atena un cocoș jumultit spunând: „Acesta este omul lui Platon”. Reacția lui Platon a fost promptă „[...] și care are unghii plate”³. Fascinația pentru trăsături unice ce au rolul de a lămuri, de a caracteriza și de a defini ființa umană a dominat mereu curiozitatea omului. Dincolo de caracterul anecdotic al evenimentului, Platon a fost unul dintre primii autori care a încercat să descifreze și să definească natura umană contribuind astfel la o mai bună înțelegere a comportamentului uman. În dialogurile sale, prin vocea protagonistului Socrate, fondatorul Academiei din Atena oferă publicului o primă descriere a naturii sau esenței umane. În aceste dialoguri autorul surprinde frământările ființei umane (originea omului, originea zeilor, originea răului etc.), slăbiciunile acesteia, și, spre compensare, propune o cetate ideală (o ordine politică) întemeiată pe etică. O etică care nu exclude factorul religios dar care îți găsește temeiul și justificarea în rațiune⁴.

² Cf. Kahneman Daniel, *Gândirea rapidă, gândirea lentă*, Ed. Publica, București 2015; Eagleman David, *Incognito*, Ed. Humanitas, București 2016. Eagleman David, *Creierul: povestea noastră*, Ed. Humanitas, București 2018. Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, Ed. Humanitas, București 2022.

³ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București 1963, 305.

⁴ Cf. Platon, *Euthyphron*, în *Opere II*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1976.

Pentru a fundamenta idee de bază și anume, că un comportament bun este rezultatul unui demers rațional, Platon oferă în dialogurile sale o analiză detaliată a naturii umane. Această analiză pune în lumină un concept cheie.⁵ Este vorba de ideea de suflet. Prin intermediul acestei idei se cristalizează în cultura occidentală dihotomia dintre suflet și trup, dintre o lume caracterizată de ordine, de gândire și de libertate și o lume materială supusă principiului necesității. Omul lui Platon se găsește la intersecția celor două lumi; lumea gândirii și a libertății pe care o găsim în suflet și lumea necesității încapsulată în trup. Întrebarea care survine din această dihotomie poate fi rostită după cum urmează: poate omul lui Platon să rezolve conflictul celor două lumi? Pentru a răspunde la această întrebare este necesar să cunoaștem natura sufletului.

Despre natura sufletului la Platon

În dialogul *Phaidon*, Platon oferă publicului o primă analiză a naturii sufletului. Socrate proaspăt condamnat la moarte de tribunalul din Atena și așteptând punerea în aplicare a sentinței, găsindu-se în temniță alături de un grup de prieteni (vizitatori), propune spre dezbateră o problema esențială: supraviețuiește sufletul după moarte? Iată tema dialogului. Fără a intra în detalii dorim să amintim câteva idei centrale ale acestui dialog. Sufletul este de origine divină și nemuritor –locuiește temporar într-un trup supus degradării și morții. Privit din perspectiva naturii umane, sufletul joacă rolul unui principiu unificator: este cauza propriei existențe terestre, face posibilă viața trupească, stă la originea gândirii, a deciziilor și a interacțiunilor sociale. Cu alte cuvinte, sufletul face posibilă viața umană individuală și colectivă și definește natura rațională a omului.⁶

Sufletul și corpul au plăceri diferite. Doar plăcerile gustate de suflet au puterea de a întemeia lumea religioasă, morală și politică caracterizată de

⁵ Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *O nouă teorie asupra umanului – somatologia. Implicații asupra antropologiei filosofice contemporane*. În: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVI, n.2, anul 2001, pp. 126-128..

⁶ Alexandru Buzalic, *Concepția antropologică tomistă – Structura ontologică a ființei umane*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVI, n.1, anul 2001, pp. 50-51.

cultivarea virtuților. Menirea sufletului este de a se detașa de nevoile și de plăcerile trupului. În acest mod sufletul descoperă adevărata lume a ideilor. Procesele mentale iraționale (emoțiile) sunt atribuite influenței trupului în care sufletul locuiește temporar.

Durerea și plăcerea, emoțiile sunt legate de trup. Am putea afirma că trupul joacă rolul unui principiu unificator al emoțiilor. Întrebarea este; mor emoțiile odată cu trupul? În viziunea tânărului Platon, trupul este pentru suflet o „temniță”, iar moartea este evenimentul care produce eliberarea sufletului (rațional) nemuritor de trup. Simțurile sunt mai degrabă un izvor de derută și trupul, ce după plăceri tânjește, este o piedică în atingerea înțelepciunii. Doar gândirea și demersul rațional ne ajută să descoperim adevărul ce locuiește în suflet. Sensul inerent al dialogului *Phaidon* ne conduce către ideea că durerea și emoțiile încetează odată cu moartea trupului.

Despre tripartiția sufletului

Platon, în perioada sa de maturitate, mai exact în dialogul *Republica*, încearcă să reanalizeze și să explice complexitatea comportamentului uman. În acest dialog, fondatorul Academiei din Atena prezintă publicului o nouă concepție despre suflet. În această operă găsim o concepție tripartită asupra sufletului⁷. Sufletul (*psyche*) este alcătuit din trei părți: partea rațională (*logisticon*), partea pasională – înflăcărată – (*thymoeides*) și partea apetentă (*epithymetikon*)⁸. Prin descifrarea acestei hărți a sufletului Platon a descoperit cele trei izvoare ale dorințelor ce definesc ființa umană și, concomitent, cauza conflictului (luptei) dintre cele trei instanțe ale sufletului: instincte, emoții și rațiune.

⁷ Popularizarea ideii de tripartiție a sufletului, pusă în scenă de Platon în cartea a patra a dialogului *Republica*, i se datorează, în mare parte, doxografului Diogene Laertios. În opera sa *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, tratat ce a devenit în epoca Renașterii un „bestseller”, Diogene Laertios ne spune că Platon susține ideea unui suflet tripartit: „partea lui rațională își are sediul în cap, cea a pasiunilor generoase în inimă, în timp ce partea care produce poftele este așezată în regiunea buricului și a ficatului”. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București 1963, (III, 67), 221.

⁸ Platon, *Republica*, în Opere V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1986, 435e-444e.

În dialogul *Republica*, procesele mentale iraționale își găsesc originea și justificarea în realitatea sufletului însuși. Iată o versiune a sufletului puțin diferită de cea prezentată de Platon în dialogul *Phaidon* unde procesele mentale iraționale erau explicate cu ajutorul nevoilor trupești. În dialogul *Republica* sufletul nu mai este doar o realitate imaterială, spirituală, care ne ajută să înțelegem diferența dintre lumea fizică a devenirii și lumea metafizică a ideilor, ci și o realitate ce poate să explice **conflictul** (lupta) dintre dorințele nobile și ignobile la nivel pur spiritual. În acest dialog putem identifica exemple de comportament ce au căderea de a pune în evidență conflictul dintre dorințele celor trei părți ale sufletului.

Platon, în cartea a IV a dialogului *Republica*, după ce a lămurit diferența dintre partea rațională a sufletului responsabilă de judecată și partea irațională și apetentă prin care omul iubește, flămânzește e însetat și își satisface nevoilor, trece la lămurirea și justificarea unui nou aspect al sufletului. Acest aspect, ce ține de capacitatea noastră pasională de a descoperi ce e drept și nedrept, reprezintă pentru Platon o a treia parte a sufletului⁹. Să vedem etapele acestei argumentări. Atenianul Leontius,¹⁰ în drumul său de la portul Pireu spre cetate, dincolo de zidul de nord, a zărit mai mulți morți zăcând în jurul călăului. După o luptă lăuntrică atenianul cedează și privește la mormanul de cadavre fiind ulterior cuprins de mânie față de el însuși. Groaza și mânia pentru acțiunile „nedorite” este un semn clar al conflictului dintre diferitele instanțe ale sufletului. Mânia se luptă uneori cu dorințele ca o entitate distinctă (iată justificată existența părții pasionale a sufletului)¹¹. Conflictul dintre diferitele părți ale sufletului confirmat de mânia resimțită de Leontius – pentru că nu a reușit să țină în frâu și să biruiască dorința de a privi „mormanul de cadavre” – ne ajută să înțelegem că atunci „când dorințele silesc pe cineva să se abată de la rațiune, îl vedem că se ocărește pe sine și se mânie pe acel lucru aflat în sine, de care este silit, iar partea pasională devine aliata rațiunii”¹². Din această analiză succintă putem desprinde două idei de bază. 1. Comportamentul uman

⁹ Platon, *Republica*, 439-440.

¹⁰ Cf. Platon, *Republica*, 440 a-b.

¹¹ Cf. Platon, *Republica*, 440 a.

¹² Platon, *Republica*, 440 b-c.

poate fi descris cu ușurință făcând apel la două instanțe ale sufletului; pe de o parte avem partea apetentă a sufletului ce determină oameni să caute obiectele propriilor lor dorințe și, pe de altă parte, rațiune ce indică acestora cea mai bună cale de a le obține și de a se folosi de ele. 2. Oamenii, dincolo de satisfacerea dorințelor materiale, caută să le fie recunoscută propria-i valoare. Această înclinație, conform argumentării oferită de Platon, o găsim sădită în cea de-a treia parte a sufletului. În această parte a sufletului este sădită ideea înnăscută de dreptate. Atenianul Leonțius ne este prezentat de Platon ca exemplu cu scopul de a generaliza această idee. Spre lămurire ni se oferă o situație ipotetică. Cum reacționează cineva atunci când este convins că i s-a făcut o nedreptate? Evident, experimentând nedreptatea el simte mânie. În el se naște disponibilitatea de a lupta în apărarea a ceea ce el consideră a fi drept. Acesta este dispus să îndure și să biruie foamea, frigul și orice altă suferință, și nu se oprește din luptă până nu va învinge ori va pieri¹³. Ideea înnăscută de dreptate are rolul de a justifica nu doar nevoia de recunoaștere a propriei valori ci și recunoașterea principiilor și ideilor asociate acestei idei. Atunci când simțul moral al dreptății este lezat intervine partea pasională a sufletului ce alături de rațiune are rolul de călăuzi ființa umană pe calea dreptății.

Un alt exemplu care ne ajută să evidențiem forța dorințelor ce, de această dată, nu se asociază cu rațiunea ne este prezentat de Platon în cartea a IX a dialogului *Republica*. Este vorba de dorințele ce apar în timpul somnului. Aici putem vorbi de un scenariu al vieții sufletului în care lipsește conflictului (lupta) dintre dorințe asociate celor trei părți ale sufletului. Discipolul lui Socrate, prin vocea maestrului, își propune în cartea a IX-a a dialogului *Republica* să cerceteze cu acuratețe statutul dorințelor nenesare și nelegiuite (incestul, antropofagia, crima). Pot fi ele stăpânite (reprimate) de legi și de dorințe asociate cu rațiunea? De ce aceste dorințe părăsesc cu totul sau sunt cvasi inexistente la uni oameni și persistă la alții? Sunt aceste dorințe universale? Interpretarea noastră pleacă de la convingerea că fondatorul Academiei din Atena vede în viața onirică manifestări ale vieții sufletului în care *nu apare conflictul* dintre dorințele asociate celor trei părți ale sufletului. Dorințele reprimate apar în somn tocmai pentru că lipsește

¹³ Cf. Platon, *Republica*, 440 d.

străjerul (sufletul rațional și stăpân pe sine). Partea bestială și sălbatică a sufletului, îmbuibată de băutură și mâncare caută să-și împlinească, în vis, firea. Iată originea dorințelor neneesare și nesăbuite. Această parte a sufletului (în somn) îndrăznește să facă orice pentru că este *dezlegată* de rușine (partea pasională a sufletului) și de cuget (partea rațională a sufletului). Am putea să spunem că Platon privește viața onirică ca pe o manifestare a „animalului” lipsit de rațiune din noi înșine¹⁴. Ceea ce vrem să punem în evidență este faptul că, în viața onirică ființa umană este lipsită de conflictul (lupta) dintre cele trei instanțe ale sufletului. În vis, neexistând conflictul dintre diferitele instanțe ale sufletului, nu se confirmă nici prezența ideii de dreptate și a simțului moral și, pe cale de consecință, putem afirma că, în timpul somnului binele și dreptatea sunt lipsite de sens¹⁵. Pentru a ne proteja de nedreptăți este important să nu confundăm visul cu realitatea și să nu transpunem visul în realitate.

Fondatorul Academiei din Atena a fost unul dintre primii filozofi care a recunoscut – prin analiza dorințelor ce apar într-o manieră non conflictuală în timpul somnului – forțele implacabile ale inconștientului asupra comportamentului uman. Pentru a limita dorințele nesăbuite, așa cum apar ele în timpul somnului și pentru a împiedica ca acestea să se transforme în fapte în viața reală, soluția este reprimarea lor cu ajutorul legilor și a dorințelor asociate cu rațiunea.

Spre lămurire este necesar să identificăm dorințele asociate cu rațiunea. Fiind trei părți în suflet putem identifica cu ușurință dorințele proprii fiecărei părți. Astfel, avem o parte a sufletului prin care omul dorește să învețe, o altă parte prin care acesta se înflăcărează și o a treia parte dominată de apetituri (de mâncare, de băutură, de împreunare și de alte

¹⁴ Cf. Fromm Erich, *Limbaajul uitat*, Ed. Trei, București 2019.

¹⁵ Un somn liniștit, spune Platon, i se oferă omului atunci când el, înainte de somn, hrănește partea rațională a sufletului cu idei și cugetări frumoase, astfel încât atât partea apetentă (nici în sațietate dar nici în lipsă) a sufletului cât și partea înflăcărată (liberă de mânie) a sufletului să nu tulbure somnul. (Cf. Platon, *Republica*, 571 a – 572b.) „În fiecare ins există un aspect cumplit, sălbatic și nelegiuit al dorințelor. Acestea par a exista și la cei mai măsurați dintre noi. Căci lucrul se vedește în timpul somnului” (Platon, *Republica*, 572 b-c.).

apetituri asociate cu aceasta) ce pot fi procurate cel mai ușor cu ajutorul banilor¹⁶.

Preferințele (dorințele) nu pot fi măsurate „obiectiv” pentru că nu sunt rezultatul unui raționament (adevărat sau fals), ci resortul lor este dat de preferințele individuale (bani, femei, mâncare, onoare, cunoaștere etc.). Totuși, pentru a pune în valoare superioritatea preferințelor asociate cu partea rațională a sufletului Platon face o distincție ulterioară. În conformitate cu preferințele din suflet fondatorul Academiei din Atena identifică trei tipuri de oameni: „omul iubitor de înțelepciune, omul iubitor de biruințe și omul iubitor de câștig”¹⁷. Plăcerile și viața fiecărui tip uman sunt controversate, nu sub aspectul binelui sau al răului, ori a unei vieți frumoase sau urâte, ci doar din perspectiva plăcerii și a neplăcerii¹⁸. Omul de afaceri va spune că plăcere de a primi onoruri sau de a învăța pentru el n-au valoare, iar aceste activități merită urmate doar dacă de pe urma lor rezultă un câștig în bani. Pentru omul iubitor de onoruri banii par a fi ceva vulgar iar plăcerea de a învăța nu e decât fum și deșertăciune. Iubitorul de înțelepciune va considera celelalte plăceri necesare, dar plăcerea produsă de cunoașterea adevărului va fi socotită ca fiind cea mai prețioasă. Dacă ne raportăm la tipul de om ce stă în spatele preferințelor, putem să ne formăm o idee clară și să construim o ierarhie a valorilor. Omul condus de dorința de a învăța, este cel care are privilegiul de a gusta atât plăcerile omului iubitor de bani, cât și ale omului iubitor de onoruri. Doar că, pe lângă aceste plăceri acesta are privilegiul de a cunoaște adevărul în adevăratul sens al cuvântului. În urma analizei tipurilor de plăceri, Platon ne invită să urmăm calea științei și a rațiunii. Iubitorul de înțelepciune va întâlni plăcerile aduse de gândire, acestea fiind plăcerile cele mai adevărate. Întreg sufletul care urmează calea rațiunii va obține pacea interioară prin dialog cu celelalte părți ale sufletului oferind fiecărei părți plăcerile ce-i sunt proprii. Armonia dintre cele trei părți ale sufletului produce, pe de o parte, pacea sufletului și o viață conformă cu dorințele asociate rațiunii.

¹⁶ Cf. Platon, *Republica*, 580 d.

¹⁷ Platon, *Republica*, 581 c.

¹⁸ Cf. Platon, *Republica*, 581 d-e.

Am prezentat succint o serie de argumente, desprinse din filozofia lui Platon, ce au puterea de a legitima ideea de bază de la care am plecat și anume că un comportament bun este rezultatul unui demers rațional. Din exemplele propuse spre analiză am desprins ideea că emoțiile se pot alătura rațiunii iar acest nex produce o judecată corectă și un comportament rațional. Platon ne spune că atunci când rațiunea conduce, omul descoperă adevărul – ce locuiește în suflet–, suprimă propriul punct de vedere (privilegii, folosul celui mai puternic etc.), devine înțelept și îngrijindu-se de suflet, atunci când acționează pune în operă dreptatea obținând astfel o viață fericită. Adevărata natură a sufletului este pusă în valoare de capacitatea cvasi perfectă a ființei umane de a raționa.

Cultura sufletului

Din dialogurile lui Platon putem desprinde o idee esențială și anume că a filozofa înseamnă, la fel ca și pentru Socrate, a te îngriji de suflet și de a trăi o viață conformă cu rațiunea. Iată rețeta pentru o viață în slujba binelui și a dreptății ce garantează omului o viață fericită. Creștinii au continuat această tradiție subliniind faptul că și ei sunt filozofi pentru că trăiesc conform *rațiunii divine*. Transformarea creștinismului în filozofie ia amploare în secolul III. Pentru Clement din Alexandria creștinismul este adevărata filozofie¹⁹. O filozofie întemeiată pe revelație. Rațiunea (*Logosul*) este revelația și manifestarea lui Dumnezeu. Pentru adepții filozofie creștine ce vor practica monahismul filozofia „va desemna modul de viață monastic ca perfecțiune a vieții creștine, rămânând strâns legată de categoriile profane care sunt pacea sufletului, absența pasiunilor, viața conform naturii și rațiunii”²⁰. Viața monastică pe lângă aceste categorii profane presupune ajutorul grației lui Dumnezeu.

Tradiția creștină este spațiul în care apare în mod propriu cultura sufletului. Astfel, sarcina ce revine sufletului este triplă; de a se detașa de lume (Împărăție mea nu este din lumea aceasta ...Ioan 18:36), de ispitele trupești și de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Nu din întâmplare Sfântul

¹⁹ Cf. Hadot Pierre, *Ce este filozofia antică?* Ed. Trei, București 2020, 336.

²⁰ Hadot Pierre, *Ce este filozofia antică?* 340.

Augustin a considerat dialogurile platonice un instrument necesar pentru propria-i convertire religioasă. În opera sa *De vera religione* Augustin, după ce a comparat esențialul doctrinelor platonice cu esențialul doctrinelor creștine a ajuns la concluzia că acestea se identifică.

Logica platonicească ne învață să recunoaștem că imaginile sensibile ne umplu sufletul de erori și de false opinii și că trebuie să ne vindecăm sufletul de această maladie pentru ca el să poată descoperi realitatea divină. Fizica ne învață că toate lucrurile se nasc, mor și trec, neavând existență decât grație adevăratei ființe a lui Dumnezeu ce le-a modelat. Îndepărtându-se deci de lucrurile sensibile, sufletul va putea privii cu insistență Forma imuabilă ce dă formă tuturor lucrurilor și Frumusețea «întotdeauna egală și în asemănătoare sieși, pe care spațiul nu o fragmentează și nici timpul nu o transformă». Etica ne va face să descoperim că doar sufletul rațional și intelectul sunt capabile de bucuria contemplării eternității lui Dumnezeu, găsind aici viața veșnică²¹.

După cum putem observa, Sfântul Augustin a comparat platonismul și creștinismul urmând programa „de studii” a școlilor filozofice²² (Logică, Fizică și Etică). Diferența esențială dintre aceste două doctrine conform opiniilor Sfântului Augustin se găsește în incapacitatea platonismului de a converti masele și de a le abate de la lucrurile terestre pentru a le orienta către cele spirituale. „De la venirea lui Hristos, oamenii, indiferent de condiția socială, au adoptat acest mod de viață; asistăm deci la o veritabilă transformare a umanității”²³. Chiar dacă istoria omului este privită din perspectiva istoriei mântuirii (păcat, răscumpărare, Împărăția lui Dumnezeu) categoriile „profane”: pacea sufletului, absența pasiunilor și o viață conformă naturii și rațiunii îți găsesc împlinirea în creștinism.

Odată cu revoluția științifică a epocii moderne, credința în Hristos este înlocuită de credința în progres, și concomitent, Împărăția lui Dumnezeu este înlocuită de împărăția omului. Progresul este privit ca o stăpânire crescândă a rațiunii. Rațiune „este, desigur, considerată o putere a binelui și pentru bine. Progresul este depășirea tuturor dependențelor. [...] Împărăția rațiunii este așteptată ca noua condiție a omenirii devenită total liberă”²⁴. Iată

²¹ Hadot Pierre, *Ce este filozofia antică?* 352-353.

²² Academia (Platon), Liceul (Aristotel), Epicureismul (Epicur), Stoicismul (Zenon)etc.

²³ Hadot Pierre, *Ce este filozofia antică?* 353.

²⁴ Benedict al XVI-lea, *Spe Salvi*, Ed. Presa Bună, Iași 2007, paragraf 18.

paradigma sub care se desfășoară epoca modernă iar rațiunea umană interpretată în acest sens are sarcina de a instaura o comunitate umană cvasi perfectă (Visul lui Platon).

Răsturnarea ierarhiei platonice din interiorul sufletului

Totodată, atitudinea științifică a omului modern a produs o criză a valorilor (sociale, religioase, morale). Reforma protestantă a deschis porțile unei religii individualiste, iar Iluminismul a slăbit credința în orice fel de dogmă instituționalizată. Certitudinile morale și religioase au intrat în criză. Nietzsche, un lector atent al culturii crizei, a surprins foarte bine acțiunea „sufocantă” a rațiunii ce conduce către nihilism (devalorizarea valorilor). Pentru a depăși nihilismul și „lipsa de sens” avem nevoie de un nou temei. Nietzsche ne invită să dăm credit „voinței de putere”, Rousseau vede în pasiuni „busola noastră morală”. Jean Jacques Rousseau, contemporan cu Nietzsche, ne spune că rațiunea nu este totul. Rousseau, în 1749 aflându-se în drum către prietenul său Denis Diderot – care își ispășea pedeapsa într-o închisoare de la periferia Parisului – o fost însoțit de următorul gând: „Oare progresul științelor și al artelor a contribuit mai mult la coruperea moravurilor sau la îmbunătățirea lor?”²⁵. Promisiunea epocii Luminilor că vom reuși să ne mântuim cu ajutorul științei pare să fie o minciună. Pentru Rousseau educația formală, științele, industrializarea și progresul economic distrug sufletul umanității. „Revelația lui Rousseau a fost că, în starea noastră naturală, suntem înzestrați cu pasiuni care ne ghidează spre adevăr, egalitate, dreptate și reducerea suferinței – busola noastră morală”²⁶. Simțim aceste intuiții în artă, muzică și în natură. Vedem aici o reevaluare a înțelepciunii emoțiilor față de împărăția rațiunii. David Hume ne invită să dăm credit ideii că moralitatea se întemeiază pe niște preferințe iraționale la fel ca alte pasiuni²⁷. Pasiunea este dirijorul sau „maestrul rațiunii”. Procesele emoționale primesc prioritate iar rațiunea devine un instrument ce slujește

²⁵ Keltner Dacher, *Uimirea*, Ed. Publica, București 2023, 156.

²⁶ Keltner Dacher, *Uimirea*, Ed. Publica, București 2023, 156.

²⁷ Cf. Hume David, *A Treatise of Human Nature*, Pinguin, London, 1969.

pasiunile (plăcerile, dorințele, intuițiile, emoțiile). Asistăm la o răsturnare a ierarhiei din interiorul sufletului propusă de Platon.

Rațiunea sau emoțiile. Cine conduce?

În al patrulea capitol din bestsellerul *Mintea moralistă*, unul dintre cei mai importanți cercetători ai psihologiei sociale ne spune că menirea rațiunii nu este de a conduce. Rațiunea „a fost concepută pentru a căuta justificări, nu adevărul”²⁸. În acest capitol Jonathan Haidt aduce argumente în favoarea acestei ipoteze. Punctul de plecare este ancorat în disputa dintre Socrate și Glaucon prezentată de Platon în dialogul *Republica*. Glaucon pleacă de la convingerea că un om „drept” odată ajuns în posesia inelului lui Gyges (ce are puterea de a-l face pe posesor nevăzut, fiind un zeu printre oameni) va fi corupt de dorințe (bunuri, femei, putere) și se va comporta nedrept, abandonând principiile rațiunii. Dacă ar exista un astfel de inel, spune Glaucon, „se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se țină de calea dreptății și să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanțuri pe oricine ar dori, putând face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni”²⁹. Totuși, în fața oamenilor, datorită puterii inelului, acest om ar părea drept. Cât privește natura umană se pare că nimeni nu pune în operă dreptatea din proprie inițiativă (forța binelui din suflet) ci doar pentru că este silit (frica de pedeapsă, renume). Pentru a avea succes în viață este suficient să pari drept, să ai un renume ce decurge de pe urma dreptății. „Omul nedrept, dar care și-a așternut un renume de dreptate, îi este dată o viață de poveste”³⁰. Pentru Socrate „nedreptatea supremă este să pari a fi drept, fără să fii”³¹. Socrate, după ce introduce analogia dintre o cetate dreaptă și un om drept și după ce clarifică beneficiile unei cetăți în care domnește dreptatea, subliniind în

²⁸ Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, Ed. Humanitas, București 2022, 102.

²⁹ Platon, *Republica*, 360 b-c.

³⁰ Platon, *Republica*, 365 b.

³¹ Platon, *Republica*, 361 a.

același timp neajunsurile unei cetăți nedrepte în care câștigul unui grup este pierderea altuia, ne spune că atunci când în suflet (cetatea este o amplificare a omului individual și are rolul de a facilita o mai bună înțelegere a ceea ce omul trebuie să fie) conduce partea rațională omul va prețui ceea ce este cu adevărat bine și nu doar aparența virtuții.

Jonathan Haidt se alătură lui Glaucon și ne spune că: „oamenilor le pasă mult mai mult de aparențe și de reputație decât de realitate”³². Pe mai departe acesta ne spune că Glaucon este cel care și-a dat seama că „principiul cel mai important pentru crearea unei societăți etice este *să te asiguri că reputația tuturor se află în joc în permanență*, astfel încât comportamentul neadecvat va avea întotdeauna consecințe neplăcute”³³.

Glaucon ne spune că aparența poate sili chiar adevărul, iar rațiunea servește la apărarea unei bune reputații nu a adevărului. Jonathan Haidt ca intuiționist ne spune că „venerarea rațiunii este în sine una dintre cele mai longevive iluzii din istoria occidentală”³⁴. Se pare că psihologia socială a descoperit faptul că **nu** suntem într-un totuși raționali. Haidt sprijinindu-se pe cercetările științelor cognitive (Hugo Mercier și Dan Sperber au condus numeroase cercetări cu privire la confuziile și erorile de raționare) ne invită să acceptăm faptul că „rațiunea a evoluat nu pentru a ne ajuta să găsim adevărul, ci pentru a ne facilita implicarea în discuții, abilitatea de convingere și de manipulare în contextul discuțiilor cu ceilalți”³⁵.

Concluzie

Ideea că natura umană are două poluri opuse rațiunea versus emoții sau instincte versus deliberarea rațională circulă de pe vremea lui Platon. Științele sociale (în jurul anilor 1970) au pus în scenă două idei despre natura umană: 1. Oamenii sunt în general raționali și gândirea lor este generalmente corectă. 2. Emoțiile precum frica, iubirea și ura explică comportamentul uman care se abate de la raționalitate. Teza lui Daniel Kahneman și a lui

³² Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, 102.

³³ Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, 102.

³⁴ Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, 119.

³⁵ Haidt Jonathan, *Mintea moralistă*, 121.

Amos Tversky din articolul publicat în revista *Science* cu titlul *Judecata evaluativă în condiții de incertitudine: euristici și biasuri*³⁶, conform spuselor autorilor sună astfel: „Noi am argumentat erorile sistematice din gândirea oamenilor normali și am localizat aceste erori în planul de construcție al mașinăriei cognitive mai degrabă decât în coruperea gândirii de către emoție”³⁷. Iată răsturnarea de perspectivă. Daniel Kahneman vorbește în cartea sa *Gândirea rapidă, gândirea lentă* de contrastul dintre procesele cognitive *calde* (emoțiile, intuițiile, rapide, automate) Sistemul 1 și procesele cognitive *reci* Sistemul 2 (eul conștient, rațional, lent, sursă a gândirii deliberative). Pentru a clarifica psihodrama celor două personaje (Sistemul 1 și Sistemul 2) este necesar să apelăm la un exemplu concret. Kahneman, după ce a pomenit cercetările lui Roy Baumeister³⁸ – în experimentele sale acesta a arătat că controlul emoțiilor consumă energie astfel că rămâne mai puțină pentru următorul lucru ce trebuie făcut (numind acest fenomen epuizarea eului) –, a investigat efectele egoepuizării asupra judecății. Participanții la studiu au fost opt judecători din Israel. Aceștia nu au știut de efectuarea acestui studiu. Cazurile supuse evaluării judecătorilor au fost cererile de eliberare condiționată a deținuților. Cazurile au fost prezentate în ordine aleatorie (durata medie de rezolvare a fost de circa 6 minute pe caz). Decizia tipică este respingerea eliberării condiționate (doar 35% dintre cereri sunt aprobate).

Autorii studiului³⁹ au reprezentat grafic proporția cererilor aprobate în raport cu timpul scurs de la ultima pauză de masă. Proporția urcă după fiecare masă, când 65 % din cereri sunt aprobate. În ultimele 2 ore care precedă următoarea masă a judecătorilor, rata aprobărilor scade constant, tinzând spre zero chiar înainte de masă. După cum vă puteți aștepta, acesta este un rezultat neplăcut, și autorii au verificat multe explicații alternative. Cea mai bună interpretare a datelor aduce vești rele: judecătorii oboșiți și

³⁶ Articolul a apărut în revista *Science*, vol. 186/1974. A fost pus din nou la dispoziția cititorilor de către Daniel Kahneman, ca appendice A, în cartea sa *Gândirea rapidă, gândirea lentă*, 651-674.

³⁷ Kahneman Daniel, *Gândirea rapidă, gândirea lentă*, 21.

³⁸ Baumeister F., Roy – Tierney John, *Puterea voinței*, Ed. Paralela 45, București 2020,

³⁹ Shai Danziger, Jonathan Levav și Liora Avnaim-Pesso, „Extraneous Factors in Judicial Decisions”, *PNAS (Proceedings of the National Academy of Science)*, 108/2011, 6889-6892.

flămânzi tind să recurgă la cea mai facilă decizie standard, aceea de respingere a cererilor de eliberare condiționată. Probabil că atât oboseala cât și foamea joacă un rol.⁴⁰

Gândirea „leneșă” oferă soluții standard (emoțiile sunt arma pe care Sistemului 1 o folosește iar acestea mediază evitarea riscurilor mult mai rapid decât greoiul Sistem 2). Repezeala în a judeca provine de la Sistemul 1, atunci când credem de fapt că folosim Sistemul 2. O calitate a Sistemului 1 este faptul că nu știm că îl folosim. Totodată, memoria asociativă, nucleul Sistemului 1 „construiește continuu o interpretare coerentă a ceea ce se petrece”⁴¹.

Psihologul cognitivist Paul Bloom ne spune că actualmente există mulți care consideră faptul că „partea deliberativă – »cogniția rece«, sistemul 2 – nu are nici o putere. Să susții importanța vitală a gândirii deliberative este perceput ca o naivitate din punct de vedere filozofic, o abordare simplista din punct de vedere psihologic și chiar suspectă din punct de vedere politic”⁴².

Printre cercetători circulă o îndoială ce merită luată în considerare și anume că indiferent de „virtuțile rațiunii” oamenii nu se pricep la asta. Studenților de la psihologie, ne spune Bloom, au mari șanse să li se spună că definiția omului ca animal rațional este greșită. „Mai curând o să audă că suntem niște ființe viscereale, dominate de intuiții și emoții. Sistemul 1 prevalează, iar Sistemul 2 îi urmează, dar de la mare distanță. Se spune că acest fapt a fost dovedit de neuroștiințe, care au arătat că partea emoțională a creierului predomină, lucru pe care îl susțin și cele mai bune lucrări în domeniul psihologiei sociale și cognitive. Deși se simt jenați când Freud este adus în discuție, psihologii contemporani sunt totuși în asentimentul său în ceea ce privește locul central pe care îl ocupă inconștientul”⁴³.

Paul Bloom ne spune că primul atac împotriva rațiunii vine din partea neuroștiințelor. Ideea că putem reduce gândirea la procesele mentale ce au loc în creier pare incompatibilă cu ideea că un comportament bun este

⁴⁰ Kahneman Daniel, *Gândirea rapidă, gândirea lentă*, 74.

⁴¹ Kahneman Daniel, *Gândirea rapidă, gândirea lentă*, 30.

⁴² Bloom Paul, *Împotriva empatiei*, Ed. Curtea Veche, București 2018, 281.

⁴³ Bloom Paul, *Împotriva empatiei*, 283.

rezultatul unei proces rațional ce are loc în suflet. Întrebarea care se pune este următoarea: cine este la cârma corabiei? David Eagleman în cartea sa *Incognito*, în primele cinci capitole ne arată că **nu** ne aflăm la cârma corabiei. „Oamenii au prea puțin capacitatea de a alege sau de a-și explica acțiunile, motivațiile și credințele; cârma o ține creierul inconștient, modelat de evoluția selectivă vreme de nenumărate generații și de experiențele de-o viață”⁴⁴. Dacă sufletul există el este strâns legat de biologie și de mediu. Hormonii, neurotransmitătorii, alcoolul, virușii sau genele pot pune cu ușurință „mânuțele lor delicate pe cârma care ne conduce comportamentul”⁴⁵. Nu știm încă dacă știința va reuși să descifreze toate aspectele comportamentului uman ca fiind „dincolo de voința noastră” (sufletul rațional). Cu toate acestea ideea reduționistă, ne spune David Eagleman, potrivit căreia „nu suntem *nimic mai mult* decât celulele din care suntem alcătuiți este un punct de vedere greșit pentru oricine încearcă să înțeleagă comportamentul uman”⁴⁶. Paul Bloom ne spune că pentru psihologi „faptul că gândirea este creier nu contează deloc”⁴⁷. Obiecțiile ar putea apărea și anume că „baza neuronală a vieții mentale are anumite consecințe fundamentale. Ea ne arată că fiecare dintre noi este un pic mai mult decât o «marionetă biochimică»”⁴⁸. Cu toate că, în anumite cazuri nu suntem la cârma corabiei (narcotice, tumori, etc.), exemplele nu infirmă ipoteza că „în majoritatea cazurilor nu suntem influențați de factori pe care nu-i putem controla”⁴⁹. Baza neuronală a vieții mentale este compatibilă cu existența gândirii raționale.

Al doilea atac împotriva rațiunii vine, după cum am anticipat deja, din interiorul psihologiei sociale. Că acțiunile noastre sunt influențate de factori inconștienți (foame, miros, aspect fizic etc.) pe care nu îi controlăm este un lucru cunoscut dar care nu ne îndreptățește să afirmăm că judecățile și comportamentul nostru se bazează în mare parte pe instincte și pe reacții emoționale. Riscul generat de psihologia socială dacă ar fi să-i dăm o

⁴⁴ Eagleman David, *Incognito*, 235.

⁴⁵ Eagleman David, *Incognito*, 257.

⁴⁶ Eagleman David, *Incognito*, 266.

⁴⁷ Bloom Paul, *Împotriva empatiei*, 285.

⁴⁸ Bloom Paul, *Împotriva empatiei*, 285.

⁴⁹ Bloom Paul, *Împotriva empatiei*, 287.

descriere plastică ar fi următorul; să dăm rațiunii un rol decorativ sau de „avocat” al „inculpatului” stăpânit de emoții -iar rolul rațiunii ar fi acela de a oferi doar justificări.

Un al treilea atac asupra rațiunii vine din partea filozofiei postmoderne ce consideră adevărul, obiectivitatea și rațiunea un fel de construcții sociale ce au rolul de a justifica privilegiul grupurilor dominante⁵⁰. Cred că este o filozofie care și-a epuizat resursele și credibilitatea.

Întorcându-ne la Platon putem reafirma că gândirea noastră este limitată de trup și de emoții, realități care ne pot influența uneori comportamentul (impulsiv-irațional). Totodată, prin efort și disciplină, dacă reușim să ne îngrijim de partea cea mai înaltă a sufletului, mai precis de partea rațională a acestuia, avem toate șansele – dacă suntem deschiși dialogului și pregătiți să gândim împreună cu ceilalți –, să depășim punctele noastre de vedere limitate (determinate de biologie, de cultură și educație), și să ne comportăm rațional. Îndemnul Delfic *Cunoaște-te pe tine însuși* ne invită să facem apel la rațiune. Tradiția creștină a continuat acest demers propunând valori culturale care prețuiesc darurile rațiunii și implicit controlul dorințelor. Acest nou orizont al valorilor, deschis tuturor oamenilor (nu doar înțelepților) prin credința în Hristos a contribuit, după cum bine a afirmat Pierre Hadot la o „veritabilă transformare a umanității”.

⁵⁰ Cf. Pinker Steven, *Raționalitatea*, Ed. Publica, București 2021, 58.



ISBN: 978-606-37-2464-0