

## ΥΠΟΓΡΑΜΜΟΣ – MODELUL NEOTESTAMENTAR AL MARTIRIULUI

Adriana CĂTEIA

Încă de la începutul activității misionare a apostolilor și până în 313, Imperiul a fost din punct de vedere religios un conglomerat de credințe, la care s-a adăugat ulterior confuzia inițiativelor doctrinare concepute cu scopul de a demonstra superioritatea creștinismului. Multe dintre ele au provocat polemici, schisme sau aporii hristologice. Din acest athanor religios s-au născut în secolul al IV-lea simbolurile de credință și primele canoane. Până în secolul al IV-lea, când Justinian a desființat școala neoplatonică atheniană, apologeții s-au "războit" cu tendințele asimiliste, cu marele impas al raporturilor dintre materie și Dumnezeu.

Primele patru secole creștine reprezintă o serie cronologică de nostalgii, rupturi, așezări și speranțe; și totuși, ce uluitoare metamorfoză; prin Edictele din 303-304, Dioclețian impunea pedeapsa cu moartea pentru refuzul de a participa la ritualurile păgâne. Un secol mai târziu, sistemele de referință religioase sunt complet schimbate. Prin Edictul din 416, numai creștinii puteau fi numiți în treburile statului.

Pământul Scythiei a avut o evoluție religioasă mai lină. Simbioza (compromisul) Stat – Biserică se realizează după 313 fără antagonisme, dar cu o oarecare contaminare politică în secolele V – VI. Cauza ar putea fi căutată în tendințele pantheiste prezente în folclorul creștin, sub forma comuniunii cu Universul, a participării la opera cosmogonică. Astfel, asimilarea doctrinei lui Iisus a fost facilitată de tradiție și fire.

Galerius, care emite în 311 cel dintâi Edict de toleranță, era dac după mamă. Creștinismul era așadar intuitiv și tradițional, discret și statornic.

Nemurirea, mântuirea creștină implică efortul uman și harul divin, spre deosebire de nemurirea din cultele de misterii, obținută doar prin inițiere.

Dar se formează treptat și tipul creștin al omului economic, care a înțeles că el este stăpânul și centrul naturii, binecuvântate de Biserică, prin săvârșirea Tainelor: pâinea și vinul euharistic, mirul pentru confirmare, apele Botezului. Ierurgiile realizează comuniunea cu Universul.

Istoria creștinismului oscilează între două limite: renunțarea la lume și acceptarea ei, iar din întâlnirea acestor două extreme se naște o "energie cosmică", victoria egocentrismului economic eliberată și dirijată etic. Economicul era inevitabil. Nu rămânea decât să i se dea un sens creștin, și de aici a rezultat predicarea "creștinismului social". Biserica este o conștiință socială amestecată în viața publică. Ea a fost chemată să soluționeze probleme sociale, să dea economiei un sens eshatologic și să-i justifice comuniunea cu lumea materială. Duhul Ortodoxiei este sinodal. Proiecția lui în plan

social se numește democrație. Totuși creștinismul nu poate fi legat de un sistem economic sau social, pentru că dincolo de orice astfel de sistem, el rămâne religia libertății interioare, individuale.

În contextul politico-religios al primelor trei secole de după Christos, sfinții și martiri au devenit modele (τύποι) reflectând o parte din desăvârșirea modelului divino-uman, a Marelui Martir Christos, cu care au încercat să-și conformeze viețile. Viața creștină orientală nu este însă imitație a lui Christos ci este viață în Christos (Eph. 4, 17, I Cor. 4, 16; παρακαλῶ οὖν ὑμας, μιμηταί μου γίνεσθε = deci vă rog să-mi fiți mie următori, precum și eu Lui Christos.

II Thes. 3, 7; οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς = ... căci voi înșivă știți cum trebuie să vă asemănați nouă.

II Thes. 3, 9; τύπον – εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς = ... pildă spre a ne urma

Hb. 13, 7; οὐ – μιμεῖσθε τὴν πίστιν = urmați credința

ICor. 4,17;

ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ] = ... care vă va aduce aminte căile mele în Iisus Christos.

I Cor. 11, 1; μιμηταί μου γίνεσθε κατωὺς κ' ἄγῳ Χριστοῦ = ... fiți următori ai mei precum și eu sunt al lui Christos.

Filipeni 3, 17;

συμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς = ... fraților, faceți-vă următorii mei și uitați-vă la aceia care umblă astfel precum ne aveți pilde pe noi.

Thess. 1, 6; καὶ ὑμεῖς μιμεταί ἡμῶν ἐγενήθητε = ... și voi v-ați făcut următori (imitatori) ai noștri și al Domnului.

Hb. 6,12;

μιμηταί δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγελίας = următori ai celor ce prin credință și răbdare moștenesc făgăduințele.

Eph. 5,1; γίνεσθε οὖν μιμηταί τοῦ Θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπετὰ = fiți dar următori ai lui Dumnezeu ca niște fii iubitori<sup>1</sup>.

Exhortația paulină; παρακαλῶ οὖν ὑμας, devine premiza dialogului divino-uman mijlocit de martir. Anamneza eclezială presupune retrăirea patimilor, și nașterea întru Christos; ea a fost deopotrivă cale de perpetuare a tradiției și stimul al vieții spirituale.

Verbele μιμεῖσθ-αι, συμιμεῖσθαι (care accentuează prin particula συν utilizată de 165 ori în Noul Testament asupra necesității coeziunii comunității creștine (= καταρτίζειν, cf. I Corintieni, 1, 10) nu numai datorită sciziunii în partida filopaulină și cea apolloniană, ci și din perspectiva istoriei eclesiastice în general, παρακαλεῖν, ἐπακολουθεῖν (I Petru 2, 21) devin sinonime în contextul adoptării unui model de viață creștină – τύπον, ὑπογραμμός – sugerat de Marele Martir Iisus, de apostoli și sfinți. În Noul Testament verbul ἀκολουθεῖν este întrebuițat cu privire la ucenicii care L-au urmat pe Iisus, dar și la mulțimile care i-au ascultat cuvântul (Mat. 4, 25; 8, 1; 12, 15; 14,13; 19, 2, 20,9; Marcu 3,7; 5,24; 11, 9, Ioan 6,2). Dincolo de sensul concret menționat anterior, verbul ἀκολουθεῖν ascunde metafora drumului în lumină (Ioan 8, 12) și

1. În Ap. 6:11, martirii sunt desemnați cu sintagmele ἑσφραγμένων δια τὸν λόγον, δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης = jertfiți pentru cuvântul lui Dumnezeu, prizoniți pentru dreptate .

promisiunea gloriei divine, (Ioan 12,26: ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ = dacă-Mi slujește cineva, Tatăl meu îl va cinsti"). În fragmentul amintit din Evanghelia după Ioan, Substantivul διάκονος, utilizat cu sensul de slujitor, ucenic, și asociat verbului ἀκολουθεῖν este sinonim cu fiu iubitor = τέκνος ἀγαπέτος din Eph. 5,1, δούλος – Mat. 8,9; 10, 24; 13, 27; 20, 27; Luca 2, 29; 15, 22; Ioan 4,51; I Cor. 7,22; πίστος.

De remarcat distincția dintre modelul oferit de Iisus υπογραμμός (I Petru 2, 21: ὅτι καὶ χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων υπογραμμόν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ = că și Christos a pățimit pentru voi, lăsându-vă pildă ca să pășiți pe urmele lui) și modelul oferit de Apostoli – τύπος (II Thess. 3,9).

Termenul υπογραμμός – paradigma divină pentru un astfel de itinerariu spiritual (ἴχνος Χριστοῦ, ὁδὸς ἐν Χριστῷ – I Cor. 4, 17) nu este utilizat decât o singură dată în vocabularul neotestamentar, sugerând eterna prezență a harului în formarea tipului creștin al sfântului, al martirului sau al laicului desemnat cu sintagmele τέκνος ἀγαπέτος, διάκονος, ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ = fiu iubitor, caracterizat prin credință și răbdare (πίστις, μακροθυμία cf. Hb. 6,12). Substantivul μακροθυμία utilizat în Noul Testament de 15 ori (Rom 2, 4; 9, 22; II Cor. 6,6; Gal. 5, 22; Eph. 4,2; Col. 1,11; 3, 12; ITi, 1, 16; IITi, 3. 10; 4,2; Hb 6, 12; Iac. 5,10; I Pe 3, 20; II Pe, 3,15; Act 26,3) desemnează virtutea creștină supremă, baza iertării și umilinței a înțelepciunii și bucuriei. Μακροθυμία implică (cf. Col 3, 12) un șir de virtuți creștine: οἰκτιρμός, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη = îndurare, bunătate, smerenie); în ultimă instanță termenul descrie atitudinea creștinului față de lume, capacitatea de a îndura, nu cu resemnare ci cu speranță (Col. 1,11; II Cor. 6,4-7).

Împreună lucrător cu Christos (συνεργούντος τοῦ θεοῦ), slujitor, διάκονος, ales ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ, implică în contextul celei de-a doua Epistole către Corintieni 6, 4-5 osteneală, necaz, și nu în ultimul rând martiriul (κόπος, ἀναγκαῖος, πληγῆ – II Cor. 6,5).

Anamneza elesială a impus încă de timpuriu pomenirea sfinților în timpul rugăciunii euharistice, și implicit conturarea unui calendar sanctoral cu aspect ecumenic. Martiriul ca expresie maximă a makrotymiei întărește solidaritatea pământească și celestă a membrilor comunității creștine<sup>2</sup>.

Sfântul devine un mijlocitor – μεσίτης – personal și comunitar deopotrivă, care nu prejudiciază cu nimic mijlocirea lui Christos, a Fecioarei sau ingerilor, dar care pare a ușura derularea dialogului divino-uman, făcând mai accesibilă pedagogia divină. Μεσίτης – este unul din numele date lui Iisus în Noul Testament (ITim. 2, 5; Hb8, 6; 9, 15; 12.24):

εἰς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς) – cu sensul de mijlocitor, preț de răscumpărare – ἀντίλυτρον și mărturie – μαρτύριον (ITim 2,6).

Ἀντίλυτρον face parte dintr-o familie de cuvinte de esență neotestamentară – λύτρον, λύτρον, ἀπολύτρωσις<sup>3</sup>

– care exprimă ideea de răscumpărare, salvare, eliberare câștigată cu un anumit preț – τιμή – I Cor. 6, 19, 20, familie de cuvinte de covârșitoare influență în conturarea

2. T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. II, Rugăciunea, Sibiu, 1998, p. 57-59.

3. Luca 28:28, Rom. 3:24. I Cor. 1:30, Eph. 1:7, Hb. 9:15, Mat.20:28, Act 7:35.

concepției asupra împreună-lucrării lui Iisus și a ideii de conciliere. În Noul Testament  $\lambda\upsilon\tau\rho\nu$  apare doar de două ori (Marcu 10, 45 și Matei 20, 28), iar substantivul înrudit  $\alpha\upsilon\tau\lambda\upsilon\tau\rho\nu$  – o singură dată (Tim. 2, 6) cu sens de antidot (derivat poate din literatura orfică), de sigur remediu al păcatului. El a evoluat de la fondul de discuție veterotestamentar, legat de captivitatea lui Israel<sup>4</sup>, la sensul neotestamentar de răscumpărare din păcat –  $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omega\varsigma$  – Efes. 1,7 și de adoptare în familia divină prin pătimirea chistică. Așadar, termenul are și un sens eschatologic legat de Parousie (Luca 21,28; Efes. 4,30), sens necesar echilibrului spiritual al comunității creștine, mai ales în primele trei secole după Christos. Verbul  $\lambda\upsilon\tau\rho\nu\sigma\theta\alpha\iota$  nu are însă nicăieri în Noul Testament un complement. Nicăieri nu se precizează cui îi revine plata –  $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ ,  $\lambda\upsilon\tau\rho\nu$ . El exprimă eliberarea de păcat prin moartea mijlocitorului Iisus<sup>5</sup>. La nivelul comunității creștine, prețul renașterii întru Christos este martiriul.

Dimensiunea ecumenică a sanctoralului creștin, dimensiune virtuală în primele trei secole este expresia necesității de mântuire a individului și comunității creștine, de trecere de la starea de păcat la starea de grație. Prototipul martiriului contribuie la transfigurarea realității, la confundarea planurilor divine și umane printr-o experiență mistică, cu caracter colectiv.

Anamneza eclesială presupune retrăirea patimilor și morții martirice. Orice membru al laicatulului devine un martor al Învierii lui Christos<sup>6</sup>, indiferent de veacul căruia îi aparține<sup>7</sup>. Actul martiric are măreția și demnitatea mărturisirii lui Christos (Fapte 20,22) a împărăției lui Dumnezeu în împărăția cezarilor. Actul martiric în sine exprimă victoria asupra lumii și calea de acces în Cetatea Divină. În vocabularul neotestamentar, cu sensul de martor este utilizat de 30 de ori<sup>8</sup>, iar cu cel de martir o singură dată (în Apocalipsa 17,6). Sursa este contextul iudaic (persecuția din vremea regilor eleniști ai Antiohiei relatată în Cărțile macabeilor). Moartea martirică a căpătat astfel înțeles de ofrandă menită să medieze împăcarea lui Dumnezeu cu poporul său. În acest sens, sunt utilizate verbul  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\upsilon\iota$  și substantivul  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$  în Apocalipsa (1,2; 22, 16; 18, 20; 17, 2; 19, 10; 6, 9, 12; Ep. Către Evrei 7,8; 17; 10, 15; 11,2; 4; 5; 39).

Fer. Augustin (De civ., X, 6) numește martiriul pentru credința în Dumnezeu jertfă, inspirat din Romani:

XII, 1.: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἄδελφοί ... παρασῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν. Θυσία are în acest context sensul de închinare, de slujire a lui Dumnezeu, de dăruire totală, supremul sacrificiu fiind cel al Mijlocitorului Iisus (de Civ. X, 20).

În vreme ce în vocabularul biblic, pentru sângele martiric, sângele jertfelor și al Legământului este utilizat doar termenul  $\alpha\iota\mu\alpha$ <sup>9</sup> în documentele epigrafice (inscripția martirilor de la Niculițel)<sup>10</sup> este utilizat mai vechiul termen grec  $\iota\chi\omega\rho$ , care pare a confirma ipoteza în legătură cu rolul de mijlocitor între Cetatea Umană și Cetatea Divină, a celui renăscut întru Christos.

$\iota\chi\omega\rho$  denumește în mitologia greacă elementul celest etern care curge prin vinele

4. Deut. 7:8, 13:5.

5. W. Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Wealton, Illinois, 1992, p. 199-206.

6. μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθμάτων = I Pe. 5:1.

7. P. Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, București, 1997, p. 207-209.

8. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum grichischen Neuen Testament*, Stuttgart, 1989, p. 326.

9. *Ibidem*, p. 16-18.

10. Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România* (IGLR), București, 1976, nr. 267.

zeilor (Iliada vv. 333, 407). În sens atomist, inspirat de noțiunea de aisthesis (senzație, percepție), la Empedocle, sângele – amestecul ideal al tuturor elementelor (στοιχεία) devine mediul de apariție și de definire a gândirii ca formă particulară de senzație.

În filosofia secolului al V-lea (Zenon, Hrysip, Cleanthes, Aristotel) sângele este vehicolul spiritului înăscut (πνεῦμα συμφύτων) care circulă prin corpuri, în același mod în care Zeul – numit tot **pneuma** să răspândește în Cosmos, în variante gradate de tensiune – τόνος.

Ideea divinului dinamic, temeurile transcendenței apar însă odată cu distincția operată de Platon între perceptibil și cognoscibil – αἰσθήτων, νοήτων, în Sofistul și Philebos, și în postularea unei noi ierarhii de principii (ὑπερουσία, ὑποστάσις).

Așadar termenul ἰχῶρ are o încărcătură filosofico-religioasă mai mare decât biblicul αἷμα. Sinonimia ἰχῶρ – αἷμα din vocabularul creștin al primelor secole pare a exprima evoluția semantică de la tradiția greacă, la noul lexic creștin, evoluție încheiată odată cu apariția termenilor care îl denumesc pe sfânt, pe martir, pe iluminatul prin Taina Botezului, în locul eroului, daimonului sau semizeului.

Sfântul, martirul sunt conform definiției lui Moretta<sup>11</sup>, coloanele care ridică spre cer comunitatea creștină. Titanul este înlocuit de creștinul smerit, iar Grădina Hesperidelor, de Cetățile Deșertului, în care se deprind virtuțile creștine, și în care renunțarea (ἀποτάγη) ia locul necesității (ἀναγκή).

Dacă în sfera semnificației interne creștinismul este tot atât de vechi ca istoria umanității, și dacă numai formele de exprimare sunt noi<sup>12</sup>, atunci de semnificația sa internă trebuie legată vocația sacrificiului, spiritul de loialitate față de Dumnezeu și comunitate, dispoziția cognitivă și receptivitatea față de Revelație, iar de cea externă – vocația ecumenică. Prima anulează barierele geografice, ușurând dialogul divino-uman, cealaltă le ignoră plăsându-le la marginea lumii – adică ale Imperiului Roman<sup>13</sup>.

Pe parcursul primelor șapte secole după nașterea lui Christos, tensiunea dintre faptele istorice și cele religioase se menține, alimentată de necesitatea compromisului cu lumea. Totuși, Biserica depășește faza idealului refacerii "regatului lui Israel", în favoarea idealului misionarului perpetuu, a noului Legământ universal și a conceptului de unitate a omenirii derivat din dublul atribut al comunității creștine – de popor al lui Dumnezeu în sens spiritual, și de trup al lui Christos în sens istoric. (Fapte, 2,36).

Vocația sacrificiului, datorată prototipului christic (Marcu, 15, 34) și exprimată prin actul martiric, ca moment de încercare a credinței ascunde speranța în mântuirea personală și colectivă prin evocarea patimilor lui Iisus – condiție a răscumpărării și îndumnezeirii umanității.

Semnificația actului martiric evoluează de la neadaptarea comunității creștine la realitățile politico-religioase ale Imperiului Roman, în primele trei secole după Christos, la neadaptarea Imperiului la normele vieții creștine, care în pragul secolului al IV-lea asimilează și transformă vechile realități politice, sociale și administrative prin intermediul ierarhiei eclesiastice, și în consecință, la încercarea de reafirmare a tradiționalismului religios roman, de la Dioclețian la Iulian Apostatul.

Comunitatea creștină își exprima astfel intenția de a absorbi lumea fără a-și pierde identitatea. Acordul dintre semnificația internă și cea externă a creștinismului,

11. A. Moretta, *Daimon și supraom*, București, 1994, p. 90.

12. J.M. Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, București, 1994, p. 303 și urm.

13. F. Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, București, 1994, p. 107-109.

realizat prin Edictul de toleranță din anul 313, pare a fi demonstrat că grația divină este condiționată de respectarea angajamentelor asumate și a normelor impuse de instituția ecleziastică. În creștinism, acceptarea martiriului are o latură individuală evidentă, de mărturisire a credinței. (În epigrafiile creștine din Scythia Minor sunt atestate fragmente din psalmul 26)<sup>14</sup>. După natalitia, comunitatea își asumă sacrificiul ca o condiție a medierii, a apropierii de Cetatea lui Dumnezeu. Moartea martirică a fost în vremea persecuțiilor consecința respingerii reciproce a două sisteme de referință religioase total diferite: monoteismul creștin și politeismul Imperiului, dar și o opțiune personală. O dovadă în sprijinul acestei afirmații este ideea "martiriului conștiinței" exprimată de Origen. Motivul redactării epistolei către diaconul Ambrozie și preotul Protoclet<sup>15</sup> a fost refuzul pătimirii de către unii creștini, și acceptarea închinării la idoli, cu gândul la Dumnezeu. Pseudonimia nu făcea însă mai puțin grav păcatul idolatriei. Clasificarea creștinilor care au făcut concesii religiei oficiale în vremea persecuțiilor lui Decius, în *thurificați* și *libellatici*, controversa donatistă, precum și discutarea în cadrul sinodal<sup>16</sup> a situației celor căzuți (*lapsi*) în vremea prigoanei lui Diocletian sau Liciniu, demonstrează atitudinea fermă a Bisericii în problema martiriului conștiinței și a martiriului în fața lumii. Reîntoarcerea lor în Biserică, "deși au fost nevrednici de milă" (can. 11 Niceea)<sup>17</sup> era condiționată de 12 ani de penitență în cazul neofitilor, și trei ani în cazul catehumenilor (can. 14 Niceea)<sup>18</sup>.

Așadar, deși ispășirea a fost înfăptuită o singură dată, și numai de Iisus, din perspectiva secolului al IV-lea martiriul a căpătat o nouă dimensiune: de datorie, de mărturisire în fața lumii romane a loialității față de comunitatea creștină.

Dincolo de veșmântul romantic, de noul cortegiu de eroi cu care creștinismul a înlocuit vechea galerie de semizee, de acceptarea sau neacceptarea martiriului ca expresie a vocației sacrificiului, dincolo de îndemnul de a-l mărturisi pe Dumnezeu cu voce tare, ca răspuns la întreita lepădare a lui Petru, și ca expresie a încrederii în "crucea morții și a renașterii"<sup>19</sup> persecuțiile au fost o realitate amară, lipsită de aerul romantic pe care i l-au imprimat secolele următoare.

Ipoteza opoziției creștinilor față de legea penală romană, prin delictul de lesmajestate, ca motiv al persecuțiilor, este destul de greu de acceptat, dat fiind caracterul restrictiv al legii, care se referea la senatorii și la persoanele politice ce ar fi putut primejdui succesiunea la tron, și mai puțin la lumea de jos<sup>20</sup>. Cultul imperial nu presupunea participarea comunității. Priviți de la înălțimea templelor romane, creștinii puteau fi acuzați mai degrabă de ateism, decât de sacrilegiu. Este de asemenea exagerată motivarea persecuțiilor din perspectiva luptei dintre Biserică și Imperiu – cel puțin în primele trei secole. Din punctul de vedere al numărului, creștinii nu s-au putut constitui într-o forță politică, până în pragul secolului al IV-lea. Nici confuzia iudei-creștini nu este o cauză constant valabilă pentru cele patru secole de persecuții.

Tertulian<sup>21</sup> plasează motivația persecuțiilor în sfera iraționalului, în ura colegiilor

14. IGLR, nr. 60, 118.

15. A.I. Adămuț, *literatură și filosofie creștină*, vol. I, Iași, 1997, p. 159-161.

16. Can. 11-14 Niceea, 4-9 Ancyra, Arles (314).

17. Pr. C. Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, București, 1935, p. 57-59.

18. *Ibidem*, p. 63-65.

19. IGLR, nr. 173.

20. L. Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, 1998, p. 62.

21. Apol. 7 (= *Ibidem*, p. 66).

sacerdotale și a comercianților ale căror venituri s-au diminuat, a ghicitorilor sau astrologilor, deși numărul inițial al creștinilor nu pare a valida nici această ipoteză.

Până la Rescriptul lui Traian, care impunea includerea creștinilor sub incidența legii penale, o legislație concretă în privința noului cult nu există. Rescriptul, care prevede pedepsirea creștinilor numai dacă erau denunțați, precum și acordarea libertății creștinilor care își renegau credința, transforma condiția de creștin într-o condiție pasibilă de pedeapsă. Punctul doi al Rescriptului a conferit procesului penal un aspect de procedură administrativă de constrângere - datorită efortului judecătorilor de a-i salva pe inculpați. Totul se reduce, în fapt la lupta dintre puterea de convingere a funcționarilor și puterea credinței.

Viața creștinilor primelor două secole nu trebuie înțeleasă ca o viață separată de a cetății romane, izolată în labirintul catacombelor, de teama unui denunț.

Martiriul devine un "fenomen social" abia din secolul al III-lea când locul judecătorilor individuali este luat de chiar instituția imperială, iar procesele izolate sunt înlocuite cu persecuții de amploare<sup>22</sup>. Bazele juridice sunt consolidate prin edictul din 202 al lui Septimius Severus, care interzice convertirea la iudaism și creștinism, emiterea certificatelor sacrificiale în vremea lui Decius (250), edictul lui Valerian (275) de închidere și confiscare a locurilor de adunare și cimitirelor creștine, urmat de legea penală, cu prezentarea exactă a fiecărui delict, însoțit de pedeapsa corespunzătoare<sup>23</sup> sau edictele lui Diocletian (de interzicere a cultului, dărâmarea bisericilor, arestarea membrilor clerului, pierderea libertății pentru sclavii eliberați, punerea în libertate a celor care abjuraseră, pedeapsa cu moartea sau condamnarea la ocnă pentru refuzul de a jertfi zeilor.)<sup>24</sup>.

Nerecunoașterea Bisericii ca persoană juridică în primele trei secole după Christos, și încercările de a distruge organizarea ecleziastică (precum legea lui Valerian) nu au afectat major patrimoniul ecleziastic; chiar în cele mai dure perioade de persecuție, Biserica a continuat să-și apere săracii "înmatriculați", din resursele asigurate din colecte sau din averile personale ale clericilor.

După 313, legislația creștină se constituie într-o replică la intoleranța Imperiului din primele trei secole; Constantin condamnă cultul lui Apollo, interzice sacrificiile domestice și implicarea, (după 330), funcționarilor în ceremoniile păgâne oficiale<sup>25</sup>. Creștinii devin păstrătorii ordinii publice. Treptat, instituția episcopatului va prelua această îndatorire. Convertirea păgânilor, chiar prin violență devine o obligație a fiecărui creștin. Fer. Augustin găsește justificarea recursului la forță în Ev. după Luca, 14, 23 – în parabola celor chemați la ospăț și tema "compelle intrare" = ἂναγκάσων εἰσελθεῖν (silește-i să intre).

În anul 341, sunt abolite sacrificiile, în anul 356 se decretează închiderea templelor și pedeapsa cu moartea pentru idolatrie; în 391, Theodosius interzice la Roma orice act ritual păgân (sacrificiile, cultul larilor și penaților). Între anii 407-515 sunt confiscate veniturile templelor. Diferența față de perioada intoleranței păgâne este că Biserica persecută din iubire !..

Cauzele persecuțiilor ar fi mai ușor de găsit în contrastul dintre scepticismul elitei

22. *Ibidem*, p. 76.

23. H. I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, București, 1999, p. 20-29.

24. R. Trousson, *Istoria gândirii libere. De la origini până în 1789*, Iași, 1997, p. 28.

25. *Ibidem*, p. 32.

intelectuale romane în legătură cu natura zeilor și Providența (Lucrețiu, Cicero, Velleius, Pliniu cel Bătrân, Seneca) și evlavia și intransigența creștină. În sistemul de referință religios roman, cultul făcea parte din îndatoririle civice, era liantul cetății. Creștinii sunt "străini în această lume", și până la Constantin cel Mare, când creștinismul devine singura modalitate de a asigura coeziunea Imperiului, tocmai datorită exclusivismului său, instituția imperială încearcă restaurarea aceluia "mos majorum" pe care se clădise măreția romană. Nu sunt excluse nici posibile presiuni din partea cercurilor păgâne, bine încadrate în logica sistemului "totalitar" roman, care conferă majestatea puterii supreme oricărui ordin imperial<sup>26</sup>.

Persecuțiile nu trebuie înțelese ca încercări de îngrădire a libertății de gândire, ci de menținere a ordinii sociale. Statul roman nu supraveghează și nu modelează conștiințe, ci urmărește asigurarea "eternei securități".

Confuzia cu iudeii este aproape exclusă. Creștinii – "noua seminție" – cum îi numea Celsus, nu aveau trecutul istoric și legitimitatea poporului lui Israel, dar ca și acesta respingeau politeismul roman tradițional, structurile politice atașate lui, inclusiv cultul imperial<sup>27</sup>. Poate ca nici aceasta n-ar fi fost o acuză atât de gravă, dacă exclusivismul creștin s-ar fi manifestat doar într-un grup limitat. Pericolul cel mare îl constituia însă universalismul noii religii, idealul său de misionariat perpetuu. Pe măsură ce numărul creștinilor a crescut, el a fost perceput ca propagandă antiromană, iar ascetismul, și kenoza au fost interpretate ca ură împotriva umanității.

Creștinismul era mult prea abstract pentru spiritul religios păgân, iar contradicțiile născute din intransigența sa (poziția față de erezii), și mai greu de înțeles. Nașterea din Fecioară, misterul de pe Golgotha, Învierea, controversa în legătură cu natura theandrică a lui Iisus, ascetismul absolut al marcioniților, care neagă Întruparea, milenarismul montanist care încuraja martiriul, encratiții, carpocratienii și quietiștii precursori ai "comunismului" care susțineau fie calitățile spiritului, fie ale materiei, adopționismul care nega dogma trinității, sabellianismul care-l confunda pe Fiul cu Tatăl, perihoreza (Dumnezeu unic, dar triplu manifestat în Creație), noțiunea de ipostas și persona, greu acceptată chiar în secolul al IV-lea, problema consubstanțialității, arianismul și scindarea ereziei în anomeieni, omieni și homiouisieni, având ca grad de comparație  $\theta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  niceeană, Scylla nestoriană și Charibda eutihiană care pun probleme serioase Bisericii trebuie să fi părut imposibil de înțeles romanului de rând, la fel ca și implicarea comunității creștine (a laicilor) în controverse, spre deosebire de detașarea cetățeanului roman, care nu fusese niciodată constrâns la vreun act de cult.

De la nivelul instituției imperiale, și a legislației existente, creștinismul a fost înainte de 313 de facto interzis și de jure tolerat.

Așadar, cauzele persecuțiilor trebuie căutate mai degrabă în natura cultului, în evoluția structurii interne a Bisericii și a dogmei, în controversele izbucnite încă din secolul al II-lea, care au făcut-o greu de înțeles și de tolerat.

Exhortația la martiriu se face în virtutea unei conștiințe morale colective, dar și a idealului îndumnezeirii lumii. Prin crucificare (modelul jertfei supreme) firea umană a Fiului este asociată ontologic celei divine. Natalitia reeditează acest moment. Sacrificiul christic permanent în fiecare membru al comunității condiționează

26. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 21.

27. R. Trousson, *op. cit.*, p. 25.

mântuirea de iubirea creștină (ἀγάπη), modelată după iubirea lui Dumnezeu.

Actul martiric marchează evoluția de la sacrificiul substitutiv al lui Christos<sup>28</sup>, la cel personal-concret, făcând posibil, dincolo de enstazele temporale, împreună-sacrificiul făptuirii create cu Creatorul ei. Astfel, numărul martirilor și locul pătimirii lor își pierd importanța. Actul martiric capătă în schimb atributele atemporalității și universalității care caracterizează atitudinea și vocația comunității creștine.

Întruparea a impus în conștiința umană ideea compatibilității cu divinul. Circumscrierea lui Dumnezeu în finit – ἐκδήμια, παρεκτροπή = II Cor. 5, 6-8, prin diferențierea de Sine precum și întoarcerea la Sine (ἐπιστροφή – Matei 13, 15l 10, 13; 24, 18; Luca 1, 16-17; Act. 14, 15; II Cor. 3, 16; 1 Thes. 1,9; sunt condiționate de suferință și iubire. Creștinismul se definește ca o nouă conștiință; o conștiință a concilierii omului cu Divinul, care în primele trei secole exclude concilierea cu lumea. Îndepărtarea de lucrurile finite plasează universul creștin mult deasupra realităților politico-sociale romane. În condițiile contradicției dintre Împărăția lui Dumnezeu și statul existent, destinul uman devine acela de martir al Adevărului. Dacă moartea reprezintă dovada supremă a omenescului, Învierea este dovada supremă a credinței (σταυρός θά νατου καί ἀναστάσεως)<sup>29</sup>.

Istoria creștinismului de până la Edictul mediolanens demonstrează că amintirea lui Christos, conștientizarea eternei prezențe divine, inițial într-un spațiu limitat, finit, capătă treptat atributele universalului, prin vocația misionarului perpetuu. Parcurgerea istoriei divine în fiecare membru al comunității, negarea condiției umane finite prin speranța în Înviere, încrederea în Crucea morții și a resurecției reprezintă tot atâtea trăsături ale ecumenicității creștine.

Kirkegaard<sup>30</sup> extinde patimile lui Christos de la suferința lăuntrică, la suferința pentru ceilalți, inseparabil legată de viața Lui în incognoscibil, de la prima intrare în Templu până la crucificare.

La nivel uman, negarea inițială a comunicării directe cu societatea romană coincide cu asumarea "responsabilității suferinței".

(După anul 325, instituția ecleziastică, instalată mai mult sau mai puțin comod în căușul instituției imperiale abordează problema Întrupării din perspectiva dogmatică, în contextul polemicii christologice. De la termenul echivoc συναφεία (conjuncție) propus de Theodor de Mopsuestia, la sintagma chirilică ἐνώσις ἀσυγχύτος (unire fără amestec), de la formula lui Proclus ("mărturisim Întruparea Cuvântului Divin, una din Persoanele Trinității – τὸν ἐνὰ τῆς Τριάδος) la enciclica lui Basiliskus și Henoticonul lui Akakios (cu formula "Unul din Treime Dumnezeu și Cuvânt") disputa dogmatică pare a ignora sfera laicului<sup>31</sup>. În definirea transcendenței ca fenomen social, poziția de intercesori a martirilor a fost luată treptat de ierarhia de instituire divină.

Comunitatea creștină conștientizează cu ușurință, la nivel nespeculativ, unitatea naturii divine și umane, iar convertirea conștiinței începe odată cu crucificarea și Învierea.

Lectura pătimirilor, și ulterior, după secolul al IV-lea apariția calendarului popular asigură "contemporaneitatea progresivă" cu Marele Martir Iisus, cu perioada apos-

28. M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, 1997, p. 30-33.

29. IGLR, nr. 176.

30. S. Kirkegaard, *Școala creștinismului*, București, 1995, p. 163-169.

31. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 140-150.

toxică, cu perioada persecuțiilor. La nivel metafizic, Întroparea nu încetează niciodată, pentru că prin transsubstanțiere Iisus este după trup, în fiecare moment, între oameni<sup>32</sup>.

După secolul al IV-lea, când plasarea relicvelor sub altar ilustrează relațiile indisolubile care s-au stabilit progresiv între noua devoțiune și spiritualitatea tradițională, misiunea creștină de cucerire a timpului și asimilarea lui în Liturghie pare a se fi îndeplinit. Cultul martirilor este inserat într-un complex de practici, de comportamente individuale și colective. Bisericile urbane și rurale alcătuiesc o rețea care constituie semnul creștinării spațiului<sup>33</sup>.

Apariția locurilor "încărcate de divin" a locurilor de martiriu peste care comunitatea creștină ridică o biserică, a ideii de evaziune din cetatea umană în cea divină au dus la apariția "tipului pelerinului" în spiritualitatea creștină. Convingerea că există locuri electice pentru Dumnezeu, că Dumnezeu este mai prezent într-un loc decât în altul, adaugă la tipul sfântului, tipul pelerinului, contribuind la creșterea prestigiului anumitor centre religioase.

## ἽΠΟΓΡΑΜΜΟΣ – LE MODÈLE NÉOTESTAMENTAIRE DU MARTYRE

### Résumé

Dans le contexte politico-religieux des trois premiers siècles chrétiens, les saints et les martyrs sont devenus des modèles reflétant une partie de la perfection du modèle divino-humain du Grand Martyr Jésus, avec lequel ils ont essayé d'accorder leurs vies. L'anamnèse ecclésiastique suppose revivre les passions et la naissance en l'esprit de Christ. Ce fut à la fois une voie pour faire perpétuer la tradition et un stimulant pour la vie spirituelle.

Dans ce contexte, la distinction entre le modèle offert par Jésus – ὑπογραμμός (I Petr 2; 21) et le modèle offert par les Apôtres – τύπος (II Thess, 3; 9). Le terme ὑπογραμμός n'est utilisé qu'une seule fois dans le vocabulaire néotestamentaire, suggérant l'éternelle présence de la grâce dans la création du type chrétien du saint, du martyr et du laïc.

Au cours des 7 premiers siècles d'après naissance de Christ, la tension entre les faits historiques et religieux s'est maintenue, alimentée par la nécessité du compromis avec le monde.

La signification de l'acte du martyr évolue de l'inadaptation de la communauté chrétienne aux réalités politico-religieuses de l'Empire Romain, pendant les trois premiers siècles après J. – C., à l'inadaptation de l'Empire aux règles de la vie chrétienne.

Les persécutions ne doivent pas être comprises comme des tentatives de limitation de la liberté de pensée mais comme le maintien de l'ordre social. L'Etat romain n'a pas surveillé et modélé les consciences mais il a poursuivi la garantie de la "sécurité éternelle".

L'acte du martyr a marqué l'évolution du sacrifice substitutif de Christ au sacrifice personnel-concret, ce qui rendait possible à la fois le sacrifice de l'être créé avec le créateur. Ainsi, le nombre des martyrs et l'endroit de leur passion perdent leur importance. En échange, l'acte du martyr a gagné les attributs de l'atemporalité et l'universalité qui caractérisent l'attitude et la vocation de la communauté chrétienne.

32. N. Ionescu, *Curs de metafizică*, București, 1995, p. 162-169.

33. Ch. Pietri, RAC, LX, 1984, 3-4, p. 294-307.