Educația teologică între expresia duhovnicească și constrângerile seculare ale contemporaneității

Ovidiu PANAITE*

Abstract: *Theological education between liturgical expression and contemporary pedagogical rigors.* This study aims to highlight the internal elements of religious education. The Sacred and the sacred play a very important role in the religious educational system. The image of the sacred is revealed in a clearer way in the New Testament in Christ: Who is greater than the temple. Another chapter is dedicated to cultural beliefs such as those imagined by Grace Davie for Great Britain: believing without belonging. The historical sequence has the role of identifying possible Christian educational models in the first fathers of the Church. The last chapter is dedicated to the theological tasks that are imposed in the context of secular pressures.

Keywords: *theological education, cultural beliefs, secular pressures.*

Prolegomena

Unul dintre marii părinți care a rămas în conștiința dogmatică a Bisericii cu numele de *teolog practic*, anume Evagrie Ponticul, pune un foarte mare accent pe stăpânirea gândurilor și nerisipirea minții cu ajutorul rugăciunii: „dacă nu te poți liniști ușor în părțile tale adânci, grăbește spre înstrăinarea cu voia și întărește-ți gândul spre ea.....te sfătuiesc iarăși: iubește înstrăinarea, căci te izbăvește de împrejurările ținutului tău și te

* Pr. conf. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia.

face să te bucuri numai de folosul minții”. Consider că această atitudine a lui Evagrie sintetizează esența liturgică a educației, punând în circulație adevăruri valabile atât pentru cei care îmbrățișează viața monahală, cât și pentru cei care au luat asupra lor harisma aceasta de *a dăltui* caractere, de a forma, de a educa. Quintesența educației stă așadar în *trezvie*, ca atitudine de angajare și disponibilitate de descoperire. Un cercetător spunea la un moment dat că renunțarea la a ucenici pe lângă marile adevăruri este echivalentul unei morți premature.

În căutarea Sacrului

Reflexia biblică este orientată spre definirea lumii în general, deci implicit a educației, în relație directă cu dimensiunea sacrului. În secolul trecut conceptul de *sacru* devine cuvântul cheie pentru știința empirică a religiilor. Ilustrativ în acest sens este grupul de cercetători cu contribuții asupra fenomenologiei religiei: R. Otto, G. Van der Leew, N. Söderblom, M. Eliade. Rudolf Otto în celebra lucrare *Das Heilige*, propune sacrul ca și categorie fundamentală a religiei. Pe parcursul lucrării demonstrează existența a doi poli coordonați între ei de experiența religioasă: *tremendum* și *fascinans*. Omul este fascinat în viziunea lui G. Van der Leew de *puterea sacră*. Această putere sacră este la o mare depărtare de om și în același timp înfricoșătoare. Antiteza sacru-profan a făcut și obiectul cercetărilor lui Eliade. Sensul termenului de *profanum* în accepțiunea lui Eliade este acela prin care indică o categorie umană care stă în afara templului, o categorie care nu are caracter negativ, ci neutru. Ideea este că totul și toate au posibilitatea de a deveni sacre: spațiul, timpul, cerul, pământul¹. Locul sacru este prin excelență templul al cărui *adyton* ascundea imaginea zeilor, unde nu se putea intra pentru că era o continuă teofanie. La puțin timp după publicarea cărții lui Rudolf

¹ Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio Sacri*, Iași, Edit. Ars Longa, 1998, p. 199; Nicolae MORAR, *Dumnezeu-comuniune de persoane, paradigmă a comuniunii umane*, în vol. *Orizontul sacru...*, p. 158.

Otto despre sacru a apărut comentariul lui Karl Barth la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Religia vine definită în viziunea lui Barth ca o *nevoie religioasă*, ca o trebuință a firii, după cum este trebuința de mâncare sau de somn. Religia este o parte a omului, este numai din om. Pe această cale omul nu poate să ajungă niciodată la Dumnezeu, lucrul acesta fiind posibil numai prin harul care vine de sus. Într-un asemenea mod Barth se depărta de teologia evanghelică a secolului XIX, se depărta și de Schleiermacher care definise religia ca fiind *sentimentul absolutei dependențe* a protestantismului cultural². Mărul discordiei fusese aruncat. Științele biblice vor face mari eforturi de a soluționa problema. Biblic va fi demonstrat faptul că sacralitatea obiectivă ocupă un loc important în Vechiul Testament. Iubirii lui Dumnezeu, Israel îi răspunde cu un cult care este expresia unei raportări personale la divinitate. Religiozitatea templului poartă în sine caracterul cultului, adică sacrul.

Mentalul ebraic vechitestamentar dezvoltă o semnificație a sacrului în termenii rezultatului unui proces de separație la care se va asocia ideea de puritate, curăție, transcendență. Echivalentul ebraic al termenului de *sfânt* (*qādōš*; *qōdeš*= sfințenie) este o derivație de la rădăcina *qd* [a separa, a (se) pune deoparte] aflat într-o strânsă legătură filologică cu termenul *quddusu* (pur, curat, minunat, splendid). Determinarea semanticii teologice a lui *qādōš* se află într-o relație mai apropiată cu rădăcina *qd* ca și separația de ceea ce este *profanum* decât cu *quddusu*. Acest sens vine sugerat de I Samuel 21,5 și Iezechiel 22, 26 fragmente în care *qādōš* se definește în opoziție cu *hōl* (profan). Aceeași concluzie se impune de exemplu din compararea termenilor grecești *τέμενος* cu *τέμνειν* sau a latinului *sanctus* cu *sancire*. Isaia în 6, 3 folosește în numirea lui Dumnezeu termenul *qādōš*, utilizat în sensul de a numi *transcendența* Lui și în aceeași paletă de sinonimie, dar pentru a indica unicitatea relației lui Dumnezeu cu *populus electum*, expresia *Sfântul lui Israel* [apare cu cea mai mare

² Die Heissen Eisen von A bis Z, Johannes BAUER, Graz, Austria, Verlag, trad. it. Dizionario Teologico, Roma, Cittadela Editrice, 1974, p. 667.

frecvență la Isaia și foarte puțin în alte locuri din Biblie (II Regi, Ieremia și în Psalmi)]³. Septuaginta traduce de cele mai multe ori termenul *qādōš* cu *ἅγιος*, un termen cu utilizare rară în greaca clasică⁴, în timp ce Noul Testament dezvoltă cu consecvență filologia lui *ἅγιος*. Din această scurtă introducere reiese că termenul biblic de *sfânt* are sub aspect etimologic și semantic semnificația de *separat, pus deoparte*.

Pe de altă parte întâlnim principii care proiectează sacrul într-o existență îndepărtată. Motivul este acela de a proteja poporul ales de pericolul reprezentărilor figurative și în acest sens de riscul idolatriei. Imaginea sacrului se descoperă într-o manieră mai clară în Noul Testament în Hristos: *Care este Unul mai mare decât templul*. Yves Congar concluzionează cu aceste cuvinte conceptul noutestamentar de *sacru*: *Hristos a adus în propria persoană anticul privilegiu al Templului, adică privilegiul de a fi locul în care se poate găsi prezența și mântuirea lui Dumnezeu, punctul de pornire din care pleacă orice sfințenie*. Noul Testament nu cunoaște un sacrificiu *cultural* în sensul antic al cuvântului. Conform lui H. Schurmann se intră într-o perioadă eshatologică, în care activitățile sacrale și culturale vor fi repudiate. Sub influența criticii religiei din partea lui Karl Barth, precum și sub influența rezultatelor științelor biblice, se construiește noua viziune a timpului odată cu declinul religiozității. Paradigma este pusă în evidență de scrisorile lui Bonhoeffer din 1943 și 1944, alcătuite în închisoare, și publicate în volumul *Widerstand und Ergebung*⁵. Bonhoeffer este convins că drumul pe care se merge este către o epocă închisă religiei. Pune în circulație sintagma de *creștinism areligios* prin care înțelege că termenul de religie nu este corelativ cu cel de creștinism, modificând fundamental conținutul credinței. În consecință Hristos nu mai este obiectul religiei, ci ceva foarte

³ ***, *Introduction a Ésaïe*, în *La Bible, traduction œcuménique TOB*, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 752.

⁴ *Septuaginta*, edit. Alfred RAHLFS, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, p. 567-573.

⁵ *Die Heissen Eisen von A bis Z...*, p. 669.

divers. În această optică apare ipoteza procesului de secularizare. Max Weber descrie faptul ca o descreștinare și demitizare progresivă a lumii, atenuând importanța religiei, organizată ca instrument de control social. Weber demonstrează că lumea protestantă a avut un rol esențial în această direcție. Teologul evanghelic F. Gogarten reia acest tip de demonstrație în volumul său din 1953 *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* în care arată că secularizarea ar fi o consecință legitimă și necesară credinței creștine. Libertatea creștinului stă în posibilitatea de a dispune de întreaga lume într-o manieră în care nu există constrângere. Pericolul apare în *secularismul* care neagă libertatea spirituală și religioasă, încorsetând totalmente omul și negând credința. O altă voce care nuanțează problema este aceea a lui Paul Tilich. Nerenunțând la ambivalența religiei, Tilich susține că sacrul nu este departe de lumea creată, ci este aproape. Pe de altă parte Dumnezeu este distinct de orice creatură, deci proiectat într-o metafizică specifică⁶. Experiența istorică a demonstrat falsitatea predicției lui Bonhoeffer. Noile mișcări religioase, reîntoarcerea sacrului, au modificat paradigmele din 1943-1944.

Începând cu Conciliul II Vatican secularizarea a trecut în rândul dezbatelor teologilor catolici. Y. Congar, J.B. Metz, H. Schürmann, E.J. Lengeling, M.D. Chenu pornind de la premise diverse și-au asumat poziții teoretice interesante. H. Mühlen încearcă o clarificare a problemei în studiul cu titlul *Entsakralisierung*. Printre diferențierile care le aduce ca argumente pentru ambivalența interpretării, Mühlen face distincția între *sfânt* și *sacru*, după cum filosofia face diferențiere ontologică între esență și existență, sau teologia între Dumnezeu și creatură. În viziunea lui secularizarea, în varianta ei pozitivă, înseamnă relativizarea tuturor absolutizărilor care vin din lumea transcendentă, în timp ce semnificația ei negativă stă în pericolul continuu de a nega orice referire la Dumnezeu din partea mundanului. O astfel de teorie a fundamentat absolutismele statale moderne.

⁶ *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da Leandro ROSSI e Ambrogio VALSECHI, Roma, Edit. Paoline, 1974, p. 973.*

Logica modernă a credinței culturale și recompunerea Sacrului

Religiozitatea modernă pusă sub semnul individualismului cunoaște o largă răspândire în Europa. Cazul francez demonstrează orientarea acestui tip de individualism spre comunități emoționale sau spre o nouă laicitate. Într-o asemenea perspectivă Dumnezeu nu mai este conceput ca persoană ci numai ca o *forță superioară și impersonală*, adeziunea la creștinism fiind acceptarea unui cod care ar conține o seamă de valori morale⁷. Similar este cazul Belgiei unde asistăm la o recompunere a credinței, pornind de la aceleași date ale individualismului, scepticismului și relativizării. Studiile de sociologie a religiilor au demonstrat existența unor combinații între practicile tradiționale de credință și diverse mișcări mistico-ezoterice în care actul decizional stă la periferia libertății individului, obligându-l la numeroase opțiuni. Toate construiesc sisteme colective de semnificații care mai târziu se manifestă în mod autonom, dând naștere unor credințe culturale de tipul celei imaginate de Grace Davie pentru Marea Britanie: *believing without belonging*⁸. Autonomizarea creează un climat favorabil proliferării microgrupurilor sau a microcomunităților bazate pe sisteme de interese sociale, culturale sau spirituale. În spatele unor astfel de opțiuni se întâlnește caracterul modernității culturale care nu acceptă grupuri de tip-Biserică, libertatea individului manifestându-se în această spiritualitate de tip sectă. Această insistență pe dimensiunea protestatară antimodernă urmărește un

⁷ E. HAMBERG, *Religion, Secularisation and value Change in the Welfare State*, comunicare la prima Conferință Europeană de Sociologie, Viena, august, 1992, apud Daniele Hervieu LEGER, *Credere nell ambito della modernita: aspetti del fatto religioso contemporaneo in Europa*, în *Encyclopedie des religions V*, coord de F. LENOIR et Y.T. MASQUELIER, Paris, Baxard Editions, 1997, trad. it. *La religione V*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2001, p. 533.

⁸ G. DAVIE, "Believing without belonging: is it the future of religion in Great Britain?", in *Social Compass*, 37, 1990, 4, apud *Ibidem*, p. 536.

paralelism determinat de apariția și evoluția noilor comunități religioase în Europa și criza economică, socială și culturală din preajma anului 1970. Toate aceste practici se înscriu într-o logică modernă și rațională a lui *do ut des*, în mod sigur orientată spre *wertrationalität* (raționalitate orientată spre o valoare), decât spre *zweckrationalität* (raționalitate orientată spre final). În fapt omenirea are nevoie de supranatural, este o necesitate ontologică a împlinirii, sesizată de părinții Bisericii (Fericitul Augustin: *inquietum est meum core... donec requiescat in Te*) dar și de antropologi sau alți cercetători (conceptul de *homo religiosus*).

În variantă contemporană două sunt tendințele de autodivinizare; una gnostică (crențele oriental-tibetane, șamanismul, *mahikari* sau *nichiren shoshu*, tantra, yoga etc.) și alta umanistă (meditația transcendentă, psihanaliza etc.). Autonomizarea și societatea de consum au alimentat miturile modernității culturale și au diversificat ideologic tipurile de microgrupuri. O componentă sesizată și prelucrată de cercetători a fost umanismul antropocentric, individualizat de J. Maritain, curent care exaltă individul capabil de a-și crea propria umanitate în conformitate cu propria lui plăcere, liber de orice constrângere. Pentru Lorenzo Chiarinelli secularizarea și modernitatea nu sunt procese paralele și nici totalmente omogene. În cultură rămân cel puțin trei elemente proprii secularizării: declinul principiului autorității și înlocuirea lui cu cel al experienței; laicitatea instituțiilor politice, economice și culturale; stăpânirea unei culturi a bunăstării și a timpului liber. Pentru spațiul italian această ereditate s-a manifestat într-un *relativism teoretic*, în *subiectivizarea credinței și a normelor morale, ecclesialitate condiționată, care se transformă în apartenență parțială*; construirea unui sens difuz al sacrului care se traduce printr-un *consumism religios*⁹. Pe plan sociocultural și în general în spațiul public secularizarea este resimțită tot în trei moduri: banalizarea mesajului religios, suspiciunea față de religie, distanțarea totală a unora față de religie.

⁹ Lorenzo CHIARINELLI, *Al di là della secolarizzazione: sfida e chance per la chiesa cattolica*, în *La religione...II*, p. 172.

Dacă în general instituțiile religioase au suferit un declin, religiosul, ca fenomen, a renăscut într-o varietate de forme. În zorii celui de-al treilea mileniu experiența colectivă a sacrului și imaginația religioasă au căpătat forme inedite. Pentru Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber și cea mai mare parte a sociologilor de la începutul secolului XX religia intrase într-un declin ireversibil.

De ce se impune o atenție deosebită din partea teologilor privind fenomenul secularizării? Oare cercetătorul contemporan, preocupat de identificarea metodelor de echilibrare a faptului religios, va defini un ansamblu metodic teologic prin contrast cu paradigmele care fundamentează curentul secularist? În 2012 Jérôme Souty inventaria pentru centrul francez de cercetări umaniste metamorfozele prin care au trecut și trec credințele religioase, rezultate verificate statistic¹⁰. În primul rând se constată un proces de subiectivizare a credinței, depărtare de ceea ce înseamnă credința tradițională, în favoarea unei recompuneri a ceea ce Souty numește, sentimentul religios, un soi de sacru psihoemoțional din perspectiva noastră. Principalele caracteristici ale acestei recompuneri a sacrului, după anii 60, sunt sintetizate în formula lui Françoise Champion ca *nebuloasă mistico-ezoterică*, sumarizând aici astrologia, reîncarnarea, telepatia, spiritismul, grupări sincretiste de origine orientală (neo-budismul, neo-hinduismul), New Age etc. În paralel cu această direcție eclectică a religiosului ca fenomen psihoemoțional asistăm la dezvoltarea curentelor radicale în religiile istorice: reîntoarcerea la Torah pentru iudaism sau integrismul musulman etc.

Reîntorcerea la istorie

Filosofia precreștină este dominată de preocupări de a descoperi sensurile existenței omului, a lumii, a divinităților. Din această perspectivă, se propun metodologii variate, pornindu-se fie

¹⁰ http://www.scienceshumaines.com/les-metamorphoses-des-croyances-religieuses/fr_12423.html (accesat la data de 13.11.2020).

de la modelele socratice (*știu că nu știu* – expresie învecinată cu smerenia creștină; maieutica socratică – *arta moșitului*¹¹) concretizate în cele două aspecte ale vieții: *viața ca cercetare* și *viața ca și credință*, fie de la ideile omnipotente ale lui Platon. Aristotel vede latura educabilă a omului justificată de existența *rațiunii*. Aceasta îl îndeamnă la depășirea percepției instinctuale ca și produs al afectelor și îl provoacă pe om la dobândirea virtuților.

În creștinism, Mântuitorul Hristos este, prin excelență, *Învățătorul*. Activitatea Sa este centrată pe chemarea omului la desăvârșire: „*Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este*” (Matei 5,48). Astfel, prezența și rolul Mântuitorului Hristos în lume nu se reduce numai la a configura intelectual un anumit popor sau a defini o anumită arie geografică. Cuvântul Lui are valoare absolută, universală, fiind transmis oamenilor într-o pedagogie a desăvârșirii, a activismului, a libertății interioare, a egalității și iubirii fraterne. De multe ori, Hristos îi prezintă pe copii drept model și chip al desăvârșirii¹².

Principiile educaționale ale creștinismului la nivel instituțional vor fi ilustrate exemplar în timpul Imperiului Bizantin. Deși cronologia politică a vastului Bizanț se sfârșește în anul 1453, spiritualitatea și cultura lui (modele culturale, educaționale) au supraviețuit, realitate exprimată de Nicolae Iorga în sintagma *Bizanț după Bizanț*. În timpul primelor patru secole creștine asistăm la un proces de interogare și adaptare culturală. Despre ce este vorba?

Aprecierea făcută de George Florovsky privind premisele unui raport original între cultura elenistă și cea creștină surprinde, dincolo de ciocnirea acestora, o continuitate. Dar la ce nivel? „Cultura antică s-a dovedit destul de elastică pentru a accepta o transfigurare interioară... Creștinii au dovedit că a fost posibil să se redirecționeze procesul cultural, fără a cădea într-o stare pre-culturală, să restructureze țesătura culturală într-un spirit nou. Același proces, descris în diverse chipuri ca *elenizarea*

¹¹ Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ediția a II-a, Polirom, 2009, p. 76.

¹² *Ibidem*, p. 82. Copilul are o capacitate specială de a fuziona cu obiectul, îl percepe instantaneu fără să apeleze la analiză, interogând funciar, intuitiv.

creștinismului, poate fi conceput mai degrabă ca o încreștinare a elenismului”¹³. Ca atare, se poate afirma faptul că educația bizantină continuă educația clasică.

Între primii Părinți ai Bisericii care au încercat o sistematizare a unor posibile modele educaționale creștine¹⁴ a fost Clement Alexandrinul. El este primul autor creștin care a lăsat o lucrare sistematică de pedagogie din care s-a inspirat mai târziu tradiția creștină în ceea ce privește educația¹⁵. Din același spațiu alexandrin face parte și scriitorul bisericesc Origen. El a conceput programe de educație atât pentru elevii obișnuiți, dar și pentru cei care dovedeau calități excepționale. A identificat trei niveluri semiotice în ceea ce privește interpretarea Bibliei: sensul literal, aplicarea morală pentru suflet și sensul alegoric sau spiritual. Aceste sugestii se dovedesc deosebit de fecunde, mai ales când se pune problema realizării unei educații integrale nu numai pentru religie, dar și prin intermediul religiei¹⁶. Din această perspectivă, finalitatea educației se găsește în dobândirea virtuților.

Pe parcursul istoriei creștinismului, această componentă se va dovedi centrală. Începând cu modelul educațional propus de scriitorul bisericesc Lactanțiu, continuând cu creațiile teologice și literare ale Părinților bisericești (Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Teologul), peste tot se desprinde obligația tinerilor de a deprinde virtuțile, ca expresie a educației integrale.

Lui Lactanțiu i-a încredințat Constantin cel Mare educația fiului său Crispus, în științele clasice, dar și în ceea ce privește formația creștină. La Trier, Lactanțiu a finalizat o lucrare foarte importantă pentru tradiția creștină. Este vorba despre *Instituțiile*

¹³ George FLOROVSKY, „Faith and Culture”, în *St. Vladimir's Quaterly*, 4, 1-2, 1955-1956, p. 40.

¹⁴ De mare importanță sunt școlile catehetice din Alexandria, Antiohia și Edessa. În cadrul acestora s-a dezvoltat o primă teorie a învățământului religios bazată pe Sfânta Scriptură și pe Scrierile Părinților Apostolici.

¹⁵ Pentru modele educaționale diacronice este utilă lucrarea: Dorin OPRÎȘ, *Dimensiuni creștine ale pedagogiei moderne*, Iași, Editura Sf. Mina, 2010.

¹⁶ Robert BROWNING, „Byzantine Scholarship”, în *Past & Present*, nr28, 1964, p. 3-4.

divine (*Divinae Institutiones*), carte care se dorea a fi un model de urmat în educația creștină. La începutul lucrării, Lactanțiu face o rugăciune de invocare a adevăratului Dumnezeu, care a creat toate lucrurile. Divinitatea creștină prezentată de Lactanțiu este Gândirea veșnică și echilibrul universului, așa cum comandantul de arme este echilibrul unei întregi oștiri pe câmpul de luptă.

Instituțiile sunt alcătuite sub forma a două planuri antitetice. Antiteza constă din punerea în contrast a adevăratei învățături creștine cu falsa învățătură păgână. Primele trei capitole prezintă o sinteză a greșelilor (*Despre falsa religie; Originea greșelii; Despre falsa înțelepciune*), iar următoarele trei oglindesc adevărata înțelepciune (*Despre adevărata înțelepciune și adevărata religie; Despre dreptate; Despre adevăratul cult*). Finalul este o invocare apocaliptică numită *Despre viața fericită*¹⁷. Cartea a VI-a conține la sfârșitul capitolului 26 o inserție alcătuită în stilul lui *Laus Constantini*, un paragraf care nu se găsește în totalitatea manuscriselor, dar a cărui autenticitate a fost demonstrată. Fără a avea entuziasmul lui Eusebiu, explicabil de altfel prin anul scrierii (313) și prin faptul că împăratul acum începea să crească în convingerea creștină, Lactanțiu face un elogiu care se diferențiază net de Panegiricul păgân: „*Dar toate plăsmuirile au ațipit de acum, preaenerate împărat, de când supremul Dumnezeu te-a chemat pentru a restabili lăcașul dreptății spre protejarea neamului omenesc. De când ești tu cel care conduci destinul statului roman, noi, cinstitorii lui Dumnezeu, nu mai suntem luați drept blestemați și nelegiuți, de când adevărul iese la iveală...*”¹⁸.

¹⁷ Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 11-17, trad. rom. *Instituțiile Divine*, traducere și note de Petru PISTOL, Timișoara, Editura Învierea, 2004; Vincenzo LOI, *Per la storia del vocabolo „sacramentum”*, : „sacramentum”, in Lattanzio, în *Vigiliae Christianae*, vol. 18, 2/1964, p. 85-107; Arthur L. FISHER, „Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society”, în *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, 3/1982, p. 355-377; Christopher OCKER, *Unius Arbitrio Mundum Regi Necesse Est: Lactantius' Concern for the Preservation of Roman Society*, în *Vigiliae Christianae*, vol. 40, 4/1986, p. 348-364.

¹⁸ LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, VI, p. 342.

Supremul Dumnezeu este o expresie personalizată care face referire directă la cea mai puternică divinitate care se ridică deasupra politeismului antic. Astfel se naște paralelismul dintre monarhia divină și monarhia imperială romană. *Chemat* – nu hazardul a făcut posibil urcarea la tron a lui Constantin, ci chemarea care are la bază alegerea unei persoane conform planului veșnic, proniator, al lui Dumnezeu. *Mai presus prin virtute și prosperitate* – împăratul are obligația de a lucra virtutea. *Mâna dreaptă a lui Dumnezeu, puternică, te-a apărat de toate primejdiile* – este o apropiere specială între Dumnezeu și împărat. Lactanțiu face aici o trimitere la civilizația ebraică în care regele devenea *unsul lui Dumnezeu*, de unde avea o seamă de prerogative.

Virtuțile împăratului sunt daruri de la Dumnezeu. Astfel înțelepciunea (πνευματική υγεία; συνεση; σοφροσύνη), blândețea (απαλος; ευγενικός) și dreapta credință (ορθόδοξος πιστεος) apar ca virtuți cardinale care-l legitimează pe împărat la o recunoaștere universală ca *împărat al împăraților și domn al domnilor*.

Ceea ce asigură permanența în veșnicie a împăratului este smerenia care urmează cunoașterii lui Dumnezeu. În fapt, aceste două stări sunt simultane, fără a putea susține un raport de anterioritate sau posterioritate de tipul *cunoașterea lui Dumnezeu este un fapt apriori smereniei*, deoarece smerenia este cunoaștere a lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este una de tip gnostic, ci izvor a toată virtutea: tuturor făcător de bine, de biruință dătător, mai înalt decât toată stăpânia. Chemarea la o stăpânire universală (tema *oikoumene*) revine frecvent prin folosirea adjectivului tot, toată, toți, toate (πας, πασα, παν). Împărăția este universală deoarece Îndreptătorul ei, Proniatorul, nu este un om simplu, ci Mântuitorul Iisus Hristos.

Traducerea din limba greacă a termenului de *credincios* vine să nuanțeze sensurile în care apare Constantin în conștiința Bisericii. Πιστος și αληθης se prezintă sub forma unui raport de sinonimie în care *credincios* este identic cu *adevărat*. Atunci omul ființează cu *adevărat*, când este *credincios*. Astfel, expresia *sunt credincios* este identică cu *sunt în adevăr* sau *sunt adevărat*. Din acest punct de vedere se realizează o trilogie obligatorie *om-credincios-adevăr*, care are ca finalitate sfântul – ca expresie a Adevărului.

Cea mai înaltă virtute a adevăratului împărat este *εὐσέβεια* (evlavie, pietate, smerenie, credință sau sinteză a tuturor virtuților creștine), un termen cu semnificații foarte largi. În cadrul unei explicații mai extinse pornind de la conceptul de *εὐσέβεια*, distingem două subcomponente care se condiționează reciproc. Prima componentă este *cunoașterea de Dumnezeu*, condiționată de credință, văzută ca *rationabile obsequium*. A doua componentă este aplicația în viața cotidiană a acestei credințe, a virtuții care trebuie întrupată. În această *εὐσέβεια* stă de fapt quintesența creștinismului. Dar *εὐσέβεια* este o virtute sau o stare specifică împăratului. Prin ea împăratul devine rob, slugă a lui Dumnezeu. Datorită acestei virtuți, împăratul a primit în sine sămânța dumnezeiască și tot datorită ei primește în sine imaginea lui Dumnezeu ca Împărat Veșnic. Dumnezeu l-a pus să fie un exemplu pentru toți, maestru îndrumător pentru alții, el fiind *εὐσέβῃ βασιλεύς*, luminând tot pământul cu a sa *εὐσέβεια*.

Virtuțile cu referire la supuși sunt următoarele: bunătatea (*ἀγαθος*), generozitatea (*μεγαλοψυχία*), filantropia (*φιλανθρωπία*), grija apropiată față de problemele supușilor manifestată prin *πρόνοια*, compasiune (*συμπαθεῖν*), milostenia (*ελεος*; *ἀξιολυπητος*), răbdarea (*ἀνεξικακία*), binefacerea (*εὐεργεσία*; *ευποιία*).¹⁹ Pornind de la această adevărată structură a obiectivelor unei educații creștine a împăratului, Thomas Magistrul, viețuitor în secolul al XIV-lea, în timpul războiului civil dintre Andronic al II-lea și Andronic al III-lea (1321-1328), după ce reafirmă faptul că modelul de educație creștină trebuie să se adreseze deopotrivă împăratului și supușilor, propunând reorganizarea educației în orașele imperiului, recomandă alegerea unor profesori responsabili care să-i ajute pe tineri să-și depășească patimile pentru a se bucura de virtute. El condiționează atingerea acestui scop și de rolul părinților²⁰.

¹⁹ Glanville DOWNEY, „Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and His Successors”, în *Speculum*, vol. 32, 1/1957, p. 49-56.

²⁰ Franz TINNEFELD, „Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike”, în *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 57, Symposium on Late Byzantine Thessalonike, 2003, p. 166.

Sarcini teologice

Societatea modernă guvernată masiv de tipologia rațiunii instrumentale, și-a construit propria autonomie sustrăgându-se de la referințele simbolice caracteristice credinței, care ofereau societății interpretări eteronome ale lumii și ale omului. Dominată de ceea ce Marcel Gauchet numea *imperativul schimbării*, modernitatea ca și contemporaneitatea, trăiesc într-o condiție structurală de nesiguranță, de incertitudine. Dacă se pornește de la presupunerea că secularizarea se impune modernității ca un proces ineluctabil de reducere rațională a credinței, rezultă că societatea este una secularizată²¹, negând sursa de optimism a credinței.

Cum poate credința creștină să își facă simțită prezența în această societate: valorizând comunitatea parohială; situându-se la nivelul legitimărilor ultime; prin formare duhovnicească continuă; vocație a integralității și denunțare a parțialității; identitate culturală dinamică; dar nu în ultimul rând participarea la universul sacramental, la rugăciune și slujire. Secularizarea obligă religia la o seamă de atitudini dintre care cele mai urgente ar fi:

a. transfigurare (rugăciune, smerenie, împărtășirea cu Hristos Domnul) și divino-umanitate. Din perspectiva unei eshatologii active se impune realizarea unui efort de a lumina cultura și societatea prin viață liturgică și spirituală, printr-o continuă formare duhovnicească. Pe parcursul istoriei au fost momente când creștinătatea construia paradigme despre un Dumnezeu contrar omului, antiuman. Ori modernitatea a construit omul împotriva lui Dumnezeu. În fapt inima teologiei creștine este realitatea îndumnezeirii, în baza sintezei divino-umane a Întropării. Omenirea are acest mandat de a descoperi rațiunile divine ale existenței care se acordă cu semnificația ultimă, cu Logosul. Creștinismul nu se epuizează în modele culturale sau sociologice, ci îndreaptă perspectiva către *dincolo*.

²¹ Daniele Hervieu LEGER, *Credere nell'ambito della modernità: aspetti del fatto religioso*, în *La religione I...*, p. 551.

b. derularea proceselor de cercetare în domeniul teologiei cu precădere în latura intelectuală, ce ține de predarea religiei în școală²². Identificarea principalelor nevoi de intervenție adaptată în rândurilelelelor și studenților. Din acest punct programele pot fi nucleul dezvoltărilor proiectelor catehetice la alte categorii de vârstă sau în funcție de profilul general al persoanelor în strânsă legătură cu structura parohială.

c. *pre-comprehensiunea mesajului*, posibilitatea de a-l face inteligibil contemporaneității. Societatea secularizată se caracterizează prin tăcere asupra lui Dumnezeu, ori sarcina teologiei este aceea de a se integra unei viziuni omogene despre om și despre lume. Tăcerea asupra lui Dumnezeu devine încet un aspect al „teologiei negative: iese la lumină un cuvânt care ține de pudoare însă refuză tăcerea, care ține de durere, dar care îi permite luminii să treacă prin ea. Departe de orice raționament scolastic, un cuvânt al puterii umile, un cuvânt al bucuriei și al libertății. Strigătul lui Dimitri Karamazov: *Dacă îl alungăm pe Dumnezeu de pe pământ, îl vom întâlni sub pământ; atunci noi, oamenii de sub pământ vom cânta cu măruntaiele pământului un imn tragic pentru Dumnezeul bucuriei. Trăiască Dumnezeu și bucuria sa, îl iubesc*²³.

d. definirea conținuturilor educației religioase și identificarea metodelor de pedagogie și andragogie în vederea precomprehensiunii mesajului; conceperea instrumentelor de lucru. Eforturile sunt multiple în ultima vreme, mai ales în urma contestării statutului orei de religie din partea grupurilor seculariste. În acest sens Patriarhia Română a încurajat depunerea și derularea de proiecte care au ca și obiectiv identificarea metodelor de lucru noi, adaptate nevoilor pastorale. Au fost înființate Centre de Resurse în mai multe eparhii din țară, în acest sens în plan local fiind ilustrativ Centrul de Training

²² Institutul de Științe ale Educației din România a dezvoltat o preocupare specială în ceea ce privește pedagogia Religiei, ca disciplină predată în școală, rezultatele cercetării constituind premisele construirii pe baze reale a unei strategii pe termen mediu și lung privind locul și funcția Religiei în școală (Constantin Cucoș, Dorin Opreș, Monica Opreș, Mușata Bocoș, Irina Horga, Vasile Crețu etc.).

²³ Olivier CLEMENT, *op. cit.*, p. 48.

Dynamis al Arhiepiscopiei de Alba Iulia, centru specializat pe metode și tehnici de educație nonformală²⁴.

„Într-o societate modernă, secularizată, Biserica, sau mai degrabă Bisericile, sunt nevoite să-și găsească locul. Nu un loc dominant. Nu un loc marginal, un ghetou al frici și al orgoliului departe de cultură și de viața comunitară. Biserica, bisericile trebuie să se situeze, fără frică sau orgoliu, într-un anume fel față către față cu această societate, cu certitudinea că aceasta are nevoie de credincioși pentru a exista, fiindcă *Biserica este inima lumii, chiar dacă lumea își ignoră inima*, ca să-l cităm pe mitropolitul Georges Khodr! Este exact situația pe care o revendicau apologeții secolelor II și III față de Imperiul roman. Acest parteneriat polemic va fi când conflictual, cu riscul martiriului, când plin de inspirație. Reprezintă în el însuși un aspect de explorat al divino-umanității. Anunță un divino-umanism încă de negândit pentru noi, acest aliaj, creuzet de Ev mediu, de Renaștere, al unei libertăți eliberate la care au visat un Nicolai Berdiaev, un Maurice Clavel? Nu știu. Știu numai că, în secolul XX, creștinismul și mai cu seamă poate, Biserica Ortodoxă deține un număr imens de martiri -fără să uităm, atât în apropierea Muntelui Athos, *martiriul alb* al călugărilor- și că aici există un miez de energie capabil, dacă nu se îndepărtează de inteligența contemporană, ci o însămânțează, să răstoarne istoria”²⁵.

Bibliografie

1. *La Bible, traduction œcuménique TOB*, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994.
2. *Septuaginta*, edit. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

²⁴ Centrul de Training Dynamis este specializat pe programe de dezvoltare personală, facilitând procese de explorare personală, conștientizarea și acceptarea sinelui în vederea transformării, dezvoltării fizice, psihice, emoționale și spirituale, furnizează programe de formare inițială și continuă în metode și tehnici nonformale de educație, din perspectivă creștin-ortodoxă.

²⁵ Olivier CLEMENT, *op. cit.*, p. 52.

3. *Die Heissen Eisen von A bis Z*, Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, trad. it. *Dizionario Teologico*, Roma, Cittadela Editrice, 1974, 741 p.
4. *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, diretto da Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Roma, Ed. Paoline, 1974, 1274 p.
5. BROWNING, Robert, *Byzantine Scholarship*, în „Past & Present”, 28/1964, p. 3-20.
6. BUCHTHAL, Hugo, *Studies in Byzantine Illumination of the Thirteenth Century*, în „Jahrbuch der Berliner Museen”, bd. 25, 1983, p. 27-102.
7. CAVALLLO, Guglielmo (coord.), *Omul bizantin*, Iași, Polirom, 2000.
8. CLEMENT Olivier, *La révolte de l'Esprit*, Paris, Stock, 1979, 439 p.
9. CLEMENT Olivier, *Viața din inima morții*, Târgoviște, Pandora, 2001, 253 p.
10. CODOBAN Aurel, *Sacru și ontofanie-pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Polirom, 1998, 185 p.
11. CUCOȘ, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ediția a II-a, Iași, Polirom, 2009.
12. DANCĂ Wilhelm, *Mircea Eliade- Definitio sacri*, Iași, Ars Longa, 1998, 365 p.
13. DJUVARA, Neagu, *Civilizații și tipare istorice – un studiu comparat al civilizațiilor*, București, Humanitas, 2004.
14. DOWNEY, Glanville, *Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and His Successors*, în „Speculum”, vol. 32, 1/1957, p. 48-61.
15. DRIMBA, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. IV, București, Editura Saeculum I.O., 1998.
16. FLOROVSKY, George, *Faith and Culture*, în „St. Vladimir's Quaterly”, 4, 1-2, 1955-1956.
17. GEORGESCU, Maria, *Incursiune în cultura bizantină*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2004.
18. HARDY, Carmon, *The Emperor Julian and His School Law*, în „Church History”, vol. 37, 2/1968, p. 131-143.
19. IORGA, Nicolae, *Histoire de la vie byzantine*, București, Editura Chausee, 1934.
20. MAROU, Henri-Irénée, *Histoire de l' éducation dans l' Antiquité*, Éditions du Seuil, Paris, 1948 et 1981, trad. rom. *Istoria educației în antichitate*, vol. II, București, Editura Meridiane, 1997.
21. OPRIS, Dorin (coord.), *Coordonate ale cercetării pedagogice în domeniul educației religioase*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.

22. OPRÎȘ, Dorin, *Dimensiuni creștine ale pedagogiei moderne*, Ediția a II-a, Iași, Editura Sf. Mina, 2010.
23. TINNEFELD, Franz, *Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 57, Symposium on Late Byzantine Thessalonike, 2003, p. 153-172.
24. TREADGOLD, Warren, *O istorie a statului și societății bizantine*, Iași, Institutul European, 2004.
25. TREADGOLD, Warren, *The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State*, în „The American Historical Review”, vol. 84, 5/1979, p. 1245-1266.