

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

2

Desktop Editing Office: 51st B.P.Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

BEKE CSABA, Moartea și viața de dincolo la vechii egipteni * <i>The Death and the Life after Death in the Old Egyptian Thinking</i>	3
ALEXANDRU BUZALIC, Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice * <i>La méthodologie de la recherche théologique et le pluralisme légitime des écoles théologiques</i>	13
LEONARD DIAC, Căsătoria, „intimă comuniune de viață și de iubire” * <i>Matrimonio, “Intima comunión de vida y amor”</i>	29
IOAN-IRINEU FĂRCAȘ, Gesù, il Cristo, principio ermeneutico delle asserzioni escatologiche (II) * <i>Jesus Christ, the Hermeneutical Principle of the Eschatological Assertions</i>	39
OCTAVIAN FRINC, La redazione dei canoni sul <i>protopresbitero</i> * <i>La rédaction des canons sur le proto-presbyte</i>	49
EUGEN JURCA, Regulele hermeneutice in omilia exegetica * <i>Les règles herméneutiques dans l’homélie exégétique</i>	67
EUGEN JURCA, Retorica antică și omiletica * <i>La rhétorique antique et l’homilétique</i>	77
RADU IOAN MUREȘAN, La tradiție orală și scrisă. Il caso del canto bizantino <i>Testi e applicazione mnemonica della melodia</i> * <i>La tradition orale et écrite – le cas du chant byzantin</i>	95

- ANIKÓ NICHITA, Conciliul Vatican II: Aspecte cu privire la geneza textului despre iubirea conjugală (GS 49) IV * *Concilio Vaticano II: aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49)* 111
- RUDOLF PROKSCHI, Der ökumenische dialog der katholischen kirche mit der orthodoxie * *The Ecumenical Dialogue between the Catholic Church and the Orthodoxy* 125

STUDIA PHILOSOPHICA

- VALY CEIA, Existența agonică * *L'existence agonique* 135
- IONUȚ MIHAI POPESCU, Soluții vechi și noi la problema conflictului dintre identitățile colective * *Des vieilles et neuves solutions pour le problème du conflit entre les identités collectives* 141

STUDIA HISTORICA

- BLAGA MIHOC, În confesiune și între confesiuni * *In Confession and between Confessions* 155
- JULA FLORIN, Tipologia crisonului și evoluția lui * *The Crismon Typology and Its Evolution* 169
- OVIDIU HOREA POP, L'apoteosi della tentazione politica per la Chiesa Rumena Unita: La rivoluzione del 1848 * *L'apothéose de la tentation politique de l'Eglise Roumaine Unie – La révolution de 1848* 197
- RAIMONDO RUDOLF SALANSCHI, La politica di tolleranza di Giuseppe II (1780-1790) in Transilvania e nel *partium*. Le conseguenze della patente di tolleranza nell'Eparchia Greco-Cattolica di Oradea * *The Tolerance Policy of Joseph the Second (1780-1790) in Transylvania and in Partium. The Consequences of the Patent of Tolerance in the Greek-Catholic Eparchy of Oradea* 219

RECENZII – BOOK REVIEWS

- Laurențiu D. Tănase**, *Pluralisation religieuse et société en Roumanie*, col. „Publications Universitaires Européennes”, seria XXII – Sociologie, vol. 422, Peter Lang, Berna, 2008, 313 p. (CORNEL DÎRLE) 253
- Michel Remaud**, *Creștini și evrei între trecut și viitor* [titlul original, *Chrétiens et Juifs entre passé et l'avenir*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2000; trad. Cornel Dîrle], Sapientia, Iași, 2008, 199 p. (CORNEL DÎRLE) 254

STUDIA THEOLOGICA

MOARTEA ȘI VIAȚA DE DINCOLO LA VECHII EGIPTENI

BEKE CSABA

ABSTRACT. *The Death and the Life after Death in the Old Egyptian Thinking.*

The Egyptians proved a constant preoccupation for the problem of death and its enigmas. This fact had an impact on their social and spiritual life, giving to it a strange and special identity. In the conception of Herodotus, the ancient historian, the Egyptians were the first people who talked about the eternity of soul. This fact was the main characteristic of their life and religion. They considered that death is only an interruption, not the end of life, and the *life* after this life would be full with joy and pleasure. Because of that reason, they embalmed their corpses, saving them from the destruction of time. It was considered that the mummy would have the same lifestyle in the next *life* as he/she had it in the anterior life. Because of that in their grave were put different things, which were considered useful for their next life...

The concept of soul and death is exposed on their book named *The Book of Dead*. *The Book of Dead* is a description of the ancient Egyptian conception of the afterlife and a collection of hymns, spells and instructions to allow the deceased to pass through obstacles in the afterlife. *The Book of Dead* was most commonly written on a papyrus scroll and placed in the coffin or burial chamber of the deceased. When it was first discovered, *The Book of Dead* was thought to be an ancient Egyptian Bible.

Keywords: death, life, Egyptian, mummy, afterlife

„Egiptenii sunt cei mai credincioși dintre toți oamenii” – spunea Herodot. Dintre toate popoarele lumii, ei au dovedit cea mai constantă preocupare față de problema morții și a enigmelor ei. Acest fapt și-a pus amprenta pe întreaga lor viață socială și spirituală conferindu-i, în acest fel, o unicitate stranie și de neimitat. În gândirea lor, folosindu-se de anumite procedee magice, se considera că moartea putea fi „controlată” și „subordonată”. Aceste strădanii de descifrare a misterelor morții s-au concretizat în centre de cult, adevărate școli inițiatice, care se aflau pe întreg cuprinsul Egiptului. Scopul acestor eforturi era depășirea *pragului* dintre viață și moarte, prag impus de condiția umană, pentru a supraviețui într-o altă dimensiune, într-un Egipt ideal care era susținut de atotputernicia zeilor, „triumfând” în acest fel asupra morții prin forțarea barierelor care erau între existența efemeră și cea veșnică.¹

¹ cf. *Cartea morților egipteni*, Herald, București, 2007, 5.

Tot Herodot afirma că egiptenii au fost primii oameni care au vorbit despre nemurirea sufletului. Dar chiar dacă această afirmație ar fi exagerată, este cert că egiptenii au avut o credință neobișnuit de puternică în nemurirea sufletului, această credință constituind una din caracteristicile esențiale ale vieții și religiei lor. Săpăturile arheologice făcute în Egipt au dat la iveală urmele unui intens cult al morților, încă din epoca preistorică, iar documentele scrise și cele nescrise de mai târziu dovedesc că pentru egipteni, cultul Soarelui și cultul morților alcătuiau principalele preocupări ale vieții lor.²

Concepțiile funerare ale Egiptului se află în strânsă conexiune cu ideologia regală. Ele sunt adunate în trei grupări de texte: *Textele piramidelor*, sculptate în hieroglifică pe pereții unor piramide și ai unor morminte ale consoartelor regale, care conturează ideea de Lume de Dincolo concepută în Regatul Vechi. *Textele sarcofagelor*, continuând tradiția din *Textele Piramidelor*, sunt trasate cu pana în forme hieroglifice cursive pe pereții cutiilor funerare, care sunt expresia unor exigențe noi manifestate o dată cu Regatul Mijlociu. *Cartea morților*, care în Noul Regat concentrează ideologia funerară moștenită de la perioadele precedente în suluri de papirus, puse în mormânt pentru a călăuzi pe defunct în lumea de dincolo.³

Vechii egipteni au crezut că moartea este doar o întrerupere, nu și sfârșitul vieții, și că viața de apoi constă în tot ceea ce este mai bun și mai plăcut în existența de pe pământ. Acesta putea fi atins prin diferite metode. Una ar fi pietate în fața zeilor și conservarea corpului prin mumificare, dar mai conta și hrănirea și ocrotirea formelor spirituale care supraviețuiau morții. La nivelul de bază, bucuria în viața de apoi putea fi obținută prin înmormântarea corpului împreună cu obiecte funerare. Se mai practica construcția de morminte regale pictate și bogat ornamentate, umplute cu mâncare, băutură, piese de mobilier, servitori și alte obiecte necesare.⁴

Credința că va exista o viață după această viață, i-a făcut pe vechii egipteni să-și îmbălsămeze cadavrele, ferindu-le în acest fel de nimicirea vremii. Se considera că, sub pământ, mumia are nevoie de același trai ca și în viața terestră.

De aceea i se adăugau mortului mâncăruri uscate și veșminte, sau se zăgrăveau pe pereții mormântului muncile câmpului, facerea pâinii, culesul strugurilor, prinsul peștelui, adică operațiile care trebuiesc îndeplinite pentru a putea trăi. În mumie se puneau și deosebite statuete sfinte și talismane magice, pentru paza împotriva monștrilor subpământeni sau a duhurilor rele.⁵

În mitologia egipteană, există viață după moarte, dar aceasta este condiționată doar de reunirea după deces a celor trei elemente esențiale ființei umane. Aceste

² Diac. Prof. Univ. Dr. E. VASILESCU, *Istoria religiilor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1998, 109

³ G. FILORAMO, M. MASSENZIO, M. RAVERI, P. SCARPI, *Manual de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 2004, 41.

⁴ *Enciclopedia Egiptului Antic*, Aquila, 2007, 174.

⁵ M. ELIADE, *Morfologia religiilor*, Jurnalul literar, București, 1993, 41.

elemente sunt corpul, ba-ul (sufletul) și ka-ul (vitalitatea). Conform legendei, zeul berbec Khnum modelează fiecare om înainte de naștere, pe roata lui de olar. El acordă fiecărui trup energie vitală (ka) și suflet (ba). Aceste două sunt invizibile în timpul vieții și formează cu trupul un tot unitar. După moarte însă, sufletul (ba-ul) își ia zborul, având înfățișarea unei păsări cu cap de om. Vitalitatea (ka-ul) se materializează în două brațe ce se ridică deasupra capului, ca o scufie pe statuia mortului. Corpul, în condiții normale, se descompune. Dacă este lăsat ca acest fenomen să se întâmple, omul nu va mai beneficia de viață după moarte deoarece nu mai deține cele trei elemente esențiale ale ființei.⁶

Cu privire la destinul de după moartea lui *ka*, au existat la egipteni – în diferite perioade – concepții diferite, pe care preoții s-au străduit să le închege într-un sistem unic. În epoca Regatului Vechi a predominat credința că defunctul sau „ka”-ul său ajunge în „Câmpiile Ialu”, situate undeva în apus, și continuă să ducă viața acolo, așa cum l-a dus pe pământ. Morții din rândurile aristocraților și bogaților se bucură de toate bunurile vieții, se delectează în grădini umbroase, înconjurați de suite și slujitori, îndeletnicindu-se cu vânatoarea. În viața de apoi au parte de toate binefacerile, bucuriile aceia care au avut acestea și pe pământ. Această viață de apoi e asigurată prin mijloace magice: prin zugrăvirea semnelor ei pe pereții mormintelor, prin ofrande funerare, prin formule magice.⁷

Încă din cea mai veche epocă s-a format la egipteni și concepția unor zeități speciale, protectori ai morților. În perioada Regatului Vechi apar pe primul plan ca protector ai morților două zeități: zeul Soarelui, *Ra*, și zeul vegetației, *Osiris*, mort și înviat.

*Centrul unde s-a răspândit concepția solară despre împărăția morților a fost Heliopolis, punctul central al cultului lui Ra. Conform acestei concepții, sufletele celor năzuiesc să ajungă în luntrea solară a lui Ra și împreună cu el să săvârșească călătoria lui de fiecare zi pe cer.*⁸

Ideile egiptenilor despre soarta sufletului după moarte sunt expuse în *Cartea morților*. Aceasta este o culegere foarte cuprinzătoare (conform *Papyrusului Ani* sunt 190 de capitole) de formule magice pentru sufletele morților. Cele mai vechi dintre acestea își au originea în textele piramidelor. Ele au fost scrise atunci pe pereții mormintelor faraonilor. În perioada de tranziție acestea se scriau pe sarcofagele demnitarilor, iar mai târziu, din cauză că textele funerare s-au înmulțit, au început să fie scrise pe papyrusuri și să fie așezate pe pieptul mumiilor. Așa a luat naștere *Cartea morților*.⁹

⁶ M. ELIADE, *Morfologia religiilor*, 41.

⁷ Vezi S. A. TOKAREV, *Religia în istoria popoarelor lumii*, Ed. Politică, 272.

⁸ S. A. TOKAREV, *Religia în istoria popoarelor lumii*, 272

⁹ S.A. TOKAREV, *Religia în istoria popoarelor lumii*, 273

Această colecție de texte se consideră că este una din cele mai vechi scrieri ale omenirii. Scrierea datează de aproximativ 3500 ani, însă unele texte sunt chiar mai vechi. Probabil că rugăciunile sau alte texte s-au menținut pe tradiție orală de-a lungul vremii. Ceea ce știm e că înainte de domnia Dinastiei I (aproximativ 3200 î. C.), egiptenii aveau deja un cult dezvoltat legat înmormântare și credința în lumea de dincolo.¹⁰

Cartea morților egipteni a fost publicată, pentru prima oară, în anul 1842 de către Karl Richard Lepsius, iar titlul, care în germană se numea *Todtenbuch*, deși considerat impropriu, a fost adoptat de egiptologia oficială. Lucrarea omului de știință german a cuprins 165 de „formule”, sau *capitole*, care reprezenta de fapt o traducere a unui papirus păstrat la Torino, și la care, ulterior, li s-au adăugat alte texte având caracteristici cu conținut similar. Acum *Cartea morților* se compune din 190 de texte, numite convențional *capitole*, provenite din epoci diferite, dar care aproximativ în secolul al XVI-lea î. C. au fost așezate într-o anumită ordine. La unele din aceste *capitole* li s-a anexat câte o „rubrică” scrisă cu cerneală roșie. Textele adăugate conțin fie indicații de magie spirituală, fie date istorice asupra locului și împrejurărilor în care au fost *descoperite* inscripțiile respective.¹¹

Titlul *Cartea morților egipteni* sau *Cartea egipteană a morților* derivă dintr-o traducere literală a numelui dat de hoții de morminte egipteni sulurilor de papirus cu inscripții pe care le găseau lângă mumii – *Kitab al-Mayitun* sau *Cartea omului mort*. Titlul egiptean original Pert Em Hru este tradus de obicei ca *manifestare în lumină* sau *ieșire la lumina zilei*.¹² Aceste texte funerare au fost alese de scribi pentru personalități de vază, făcând o reunire a acestor pasaje într-o narațiune cuprinzătoare și le-au completat cu ilustrații bogate. Prin urmare era vorba de povestiri „personale”, ce descriau călătoria sufletului în *cealaltă viață*. În locul unui text standard, *Cartea egipteană a morților* cuprinde povestiri individualizate, care poartă numele decedaților, cum ar fi picturile de pe papirusurile lui Ani.¹³ Însă oricum le-am privi, textele din această carte exprimă credința de neclintit a egiptenilor în nemurirea sufletului și viața după moarte.

În centrul cărții se află Osiris, judecătorul celor trecuți în *lumea de dincolo*. Mitul lui este unul interesant. Aceasta o găsim doar parțial în inscripțiile egiptene. Legenda lui o găsim în scrioarea lui Plutarh adresată preotesei din Delphi, Clea, intitulată *Despre Isis și Osiris*.¹⁴ În acest mit descris de Plutarh (aproximativ 48-120 d. C.), se spune că Isis și Osiris erau domnitori în Egipt. Isis era și sora și soția lui Osiris. Pe lângă Isis, Osiris mai avea o soră, Nephthys, și un frate, Seth. Isis și Osiris au reușit să aducă țara într-o stare de belșug, dezvoltând agricultura, stabilind

¹⁰ *Kilépés a fénybe – Egyiptomi halottaskönyv*, Farkas Lőrincz Imre Kiadó, 1994, 3-7.

¹¹ vezi *Cartea morților egipteni*, 5-6

¹² Cf. S. GROF, *Călătoria ultimă – Dincolo de frontierele morții*, Elena Francisc Publishing, 2007, 105

¹³ S. GROF, *Călătoria ultimă – Dincolo de frontierele morții*, 105

¹⁴ *Cartea morților egipteni*, 7

legi drepte, instituind cultul pentru venerația zeilor. Însă această domnie pașnică este privită cu ură și invidie de către fratele lui Osiris, Seth (în acest caz autorul îi dă denumirea de Typhon).¹⁵ Acesta, pune la cale înlăturarea lui Osiris, având ajutorul a 72 de conjurați și a unei regine nubiene, Aso. În acest scop, Seth organizează un banchet unde oferă în dar o ladă, frumos ornamentată și sculptată, exact după dimensiunile fratelui său, aceluia care va încăpea în ea. Cei prezenți s-au prefăcut că încearcă lada, dar aceasta i s-a potrivit numai lui Osiris. În momentul în care Osiris s-a întins în ladă, conjurații au închis capacul, fixându-l cu plumb topit și l-au aruncat în Nil, aproape de partea de vărsare, pentru ca să fie dus mai departe de apele Mediteranei. În cele din urmă, lada a fost aruncată de valuri pe țărmul Libanului, în apropierea orașului Byblos, unde a fost cuprinsă de trunchiul unui copac ce creștea deasupra ei. Mulți dintre cercetători consideră că acel copac era un brad. Copacul a fost tăiat de regele din Byblos și a fost transformat în stâlp de susținerea a streșinii palatului său. Isis reușește să salveze lada în care se afla trupul soțului ei și o duce în Deltă. Seth, pe când se afla la vânatoare, descoperă lada în care se afla trupul fratelui său și îl tranșează în paisprezece bucăți pe care le răspândește pe tot cuprinsul Egiptului. Isis pornește în căutarea acestor bucăți, punând să se officieze câte o ceremonie funerară pentru fiecare dintre ele. Plutarh menționează în textul său că falusul împăratului n-a fost găsit, fiind devorat de pești. Isis a rezolvat această lipsă confecționând un organ de reproducere artificial ce a devenit obiect de cult și de adorație. Tot de la Plutarh aflăm că aceste înmormântări ale trupului lui Osiris au fost de fapt un subterfugiu a lui Isis, urmărind, în primul rând, răspândirea cultului lui Osiris pe tot cuprinsul țării, iar în al doilea rând, să-l împiedice pe Seth să ghicească, fiind vorba de mai multe morminte, care ar fi locul unde s-ar afla Osiris. După aceasta, scrie Plutarh, Osiris a plecat în Lumea de Dincolo, unde s-a întors, la un moment dat, să-l învețe pe Horus arta războiului.¹⁶

Plutah mai amintește în treacăt că Osiris, după ce a fost făcut bucăți, a revenit la viață. Se omite modul în care acesta a revenit în lumea celor vii, lipsind episodul în care trupul lui a fost resuscitat și reconstruit, sub formă de mumie, cu ajutorul bandajelor din pânză de in, devenind rege în Lumea de Dincolo și judecător al morților, pe motiv că „acestea sunt lucruri de taină ce nu pot fi cunoscute niciodată”.¹⁷

Osiris era zeul și conducătorul morților și immurile în onoarea sa sunt standard în cultul funerar pe tot parcursul istoriei antice egiptene. Numele său este scris cu trei hieroglifice, un ochi deschis stând asupra unui tron stiliat și semnul pentru zeu. Această combinație prea puțin are înțeles în termenii citirii conveționale a acestor semne și aceasta sugerează că scrierea se duce într-un timp îndepărtat, când valorile scrierii hieroglifice erau încă experimentale.¹⁸ Se poate ca numele său să fie străin, egiptean, fără să se identifice în nici un alt limbaj. Zeul este în mod sigur antic, dar el abia este

¹⁵ *Cartea morților egipteni*, 7

¹⁶ *Cartea morților egipteni*, 7

¹⁷ *Cartea morților egipteni*, 8

¹⁸ Vezi J. RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, Aquila, 2005, 147

menționat în textele cele mai timpurii. Pe zeul Osiris îl găsim prezent într-un mod mai serios în Textele Piramidelor, un corp de imnuri și incantații, care sunt încrustate pe pereții piramidelor din Dinastiile a V-a și a VI-a. O parte a acestui material se poate să fi fost vechi de secole, până să fi fost scris.¹⁹ În această literatură timpurie, Osiris este menționat întâmplător și doar în contexte care clarifică faptul că zeii, la fel ca și oamenii, se temeau de el. El este stăpânul vieții de apoi, un stăpân temut, care cere respect până și regelui mort pe ale cărui monumente Textele Piramidelor sunt făcute pentru a venera. El este neexploatat, și este mai recomandat să fie lăsat în tăcere.²⁰

Revenind la *Cartea Morților*, moartea și învierea lui Osiris poate fi considerată un model arhetipal: prin mumificare, trupul este conservat pentru veșnicie, ceea ce asigură supraviețuirea sufletului după moarte. Se pare că din cele mai vechi timpuri, egiptenii practicau un ritual misterios de deconstrucție, urmat de reconstrucția cadavrelor monarhilor divinizați. Asta pentru că în mormintele din epoca predinastică, s-au găsit mumii ce au suferit, înainte de mumificare, o tranșare în bucăți, așa cum este modelul osirian. Pe tot parcursul *Cărții* întâlnim grija pentru păstrarea intactă a mădulalelor, ce ar putea fi pierdute sau distruse. Însăși mântuirea sufletului postum pare a fi condiționată de păstrarea intactă a trupului celui decedat.

Unele capitole conțin rugăciuni prin care defunctul se adresează diferitelor zeități, cerându-le să-l apere de diferite pericole. Uneori mortul este invocat direct cu numele acestor zeități. În alte capitole se urmărește clar ideea răsplății de după moarte pentru faptele săvârșite pe pământ, idee legată de concepția unei responsabilități morale. Așa este și vestitul capitol 125, în care decedatul ca și cum s-ar afla deja în fața judecății lui Osiris, se apără, negând că ar fi comis diferite păcate.

*Niciodată, față de un om, n-am păcătuțit,
Nici părinții sau rudele nu le-am batjocorit;
N-am înlocuit adevărul cu strâmbătate,
Cu oamenii răi nu am avut de a face;
În viața mea, n-am săvârșit crime;
Nu am silit pe alții să muncească pentru mine.
.....
Sunt pur! Sunt pur! Sunt pur! Sunt pur!²¹*

În fața Tribunalului osirian, compus din 42 de judecători, fiecare suflet nou-sosit în Lumea de Dincolo își rostește pladoaria de nevinovăție, adresându-se fiecărui judecător cu numele lui, negând orice păcat pe care l-ar fi putut comite în timpul vieții. Cele 42 de divinități, care erau judecătorii din Lumea de Dincolo, reprezintă cele 42 de districte administrative în care era împărțită Egiptul: 20 în Egiptul de Jos (la nord) și 22 în Egiptul de Sus (la sud). În reprezentările de pe

¹⁹ J. RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, 148

²⁰ J. RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, 148

²¹ Vezi *Cartea morților egipteni*, 174-175

pereții templelor, aceștia sunt personificate de oameni purtând pe cap însemnele fiecărei regiuni. Cel care notează declarația solemnă a decedatului este Thot. El va pune pe un talger inima acestuia, iar pe celălalt talger o pană din părul lui Maat. Dacă Balanța va dovedi că mortul a dus o viață fără păcate, acesta va putea ajunge la sânul lui Osiris. Însă în cazul în care Cântarul se înclină sub povara păcatelor adunate în inimă, mortul va fi dat spre devorare monstrului Bebon ce așteaptă sub Cântar.²²

Trebuie menționat că Thot reprezintă unul din cei mai importanți zei ai Egiptului. El este considerat zeul egiptean al lunii, al calendarului și al cronologiei, deține și stăpânește arta cuvântului. Pe lângă toate acestea, una dintre cele mai importante prerogative ale zeului Thot este aceea că el păstrează „registrele” celor două lumi, a zeilor și a oamenilor, fiind astfel fundamentul lor și cel care stabilește destinele. Este reprezentat cu trup de om și cap de ibis. Are și rolul de judecător, având rolul să verifice balanța în momentul sosirii Judecării de Apoi.

În ceea ce-l privește pe Maat, ea era zeița adevărului, a dreptății și a armoniei cosmice, chiar personificarea ordinii divine. Avea un rol major în cultul funerar și în judecarea decedatului la Curtea Dreptății dominată de Osiris. Ea era cea care pune în balanță inima decedatului. Dacă acesta trăise conform legilor ei, inima era ușoară și nu atârna în balanță. Dacă decedatul nu trăise în adevăr, balanța se înclina în defavoarea lui. Inima urma să fie devorată de o ființă malefică monstruoasă. Ea este reprezentată ca o femeie care poartă în păr pene ale adevărului.

Un rol important îl avea Anubis. Anubis este forma grecească a numelui egiptean Inpu sau Anepu. S-a născut din împreunarea accidentală a lui Osiris cu Nephthys, soția lui Seth. El era zeul îmbălsămărilor, reprezentat cu cap de câine sălbatic egiptean – asemănător cu șacalul – sau cu cap de câine negru. Se consideră că negrul nu ar fi fost culoare de doliu, ci simboliza bitumul utilizat în procesiunea mumificării. Prin ascensiunea lui Osiris, Anubis devine supus acestui zeu. Acum, el dirijează cântărirea inimilor în judecata morților. Reprezentarea pe care îl găsim pe Anubis, este lângă balanță. Există și o altă reprezentare, în care ține într-o mână un „toiag”, iar în cealaltă mână crucea egipteană.

Printre civilizațiile antice, scena judecării este cel mai bine cunoscută în Egipt, datorită picturilor și textelor hieroglifice. Anubis procedează la cântărirea inimii, al cărei rezultat este înregistrat de Thot, apoi defunctul compară în fața tribunalului lui Osiris, asistat de 42 de judecători, unul pentru fiecare regiune administrativă. Ar putea fi vorba de o formă de putificare prin confesiune și renunțare la toate formele răului.²³

²² *Cartea morților egipteni*, 174

²³ *Encyclopédie des religions*, Sur la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, II Thémes, Bayard Éditions, 1997, 1906

Prin această culegere de texte magice, care se numește *Cartea Morților*, participăm la călătoria sufletului atunci când trece în *Lumea de Dincolo*. Asistăm la judecata la care participă sufletul, la spovedania mortului în fața celor 42 de judecători, care se poate numi și o judecată a *cuvintelor*, deoarece el trebuia să-și recunoască toate păcatele și să nege orice faptă care l-ar fi putut incrimina.²⁴ După ce era absolvit de Tribunalul osirian, „triumfător”, își putea găsi locaș pregătit anume în ceea ce se numea *Câmpiile Fericirilor* sau *Câmpiile Păcii*, unde putea duce o viață similară cu cea de pe pământ, avea posibilitatea să mănânce și să bea din mulțimea ofrandelor trimise de cei rămași în viață, *era liber să respire aerul răcoros venit din nord stând la umbra sicomorilor, putea face dragoste și putea chiar concepe cu ochii.*²⁵

Prin faptul că în drumul său către eternitate sufletul trece de cei 42 de judecători, înseamnă de fapt o trecere de niște *vămi*. Acest lucru este similar cu tradiția ortodoxă, unde sufletul decedatului după moarte trece de cele 24 de vămi – ultima fiind cea mai complexă – după care ajunge la fericirea sau osânda veșnică. În acest sens, se pare că, legat de călătoria sufletului după moarte, credința ortodoxă pare să-și aibă baza în cultul morților la vechii egipteni.

Revenind la existența în *Lumea de Dincolo*, sufletul celui răposat își făcea un ciclu de transformare, de *metamorfoză*, transformându-se în plantă, pasăre sau animal. Pe de altă parte, muncile dificile erau făcute de statuete magice, *ushebti*, ce erau animate prin anumite formule rediate în unele texte:

*O, tu, Statuetă fermecată,
La început de drum,
Ascultă bine ce-ți spun!
De s-ar întâmpla să fii umilit
Și la munci grele să fii osândit,
O, Statuetă fermecată să știi:
Pentru că tu ai uneltele, tu, mai întâi,
Să te supui omului ești nevoită,
Și, în locul meu, tu ve fi cea osândită
.....
(Statueta răspunde):
„Iată-mă... La porunca ta m-am supus!”²⁶*

Una din îndeletnicirile mortului în *Lumea de Dincolo* era să își înceapă ziua scriind sau citind din cărțile lui Thot. Însă cea mai plăcută îndeletnicire părea să fie călătoria, în barca lui Ra sau pe jos, peste care are „deplină stăpânire”,

²⁴ vezi *Cartea Morților egipteni*, 8

²⁵ *Cartea Morților egipteni*, 9

²⁶ *Cartea Morților egipteni*, 27-28

cutreierând cerul până la marginile lui. Zilnic, la fel ca și Ra, sufletul decedatului este atacat de spirite malefice, dar având la îndemână *cartea* ce conține formule magice și „cuvinte de putere”, toate aceste pericole sunt înlăturate:

*Atum a pregătit, pentru a-ți așeza pe frunte
Cununa Biruinței,
Ca tu, credincios și supus zeilor,
Să trăiești în veci: să fii nemuritor!
Osiris, domn peste Tărâmul Morților,
Te-a ajutat să biruești oștirile dușmane
Iar Gheb te-a ales Moștenitor.²⁷*

De fapt, acesta era și scopul acestor texte: de a-l ajuta pe răposat să se descurce în Lumea de Dincolo să renască în altă viață.

*Iată, am ajuns pe Tărâmul de Dincolo!
Pe tron, cu Alba Coroană pe cap
Și cu sceptrul puterii în mână,
Stă așezată Ființa divină.
Ajuns în fața ei, barca mea o opresc
Și eu, scribul Osiris Ani, vorbesc:
„Zeu, preaputernic al setei Domn,
Privește: eu mă nasc, eu mă nasc, eu mă nasc”!²⁸*

Am menționat că sufletul călătorește în barca lui Ra. Acesta era zeul Soarelui, fiind cel mai puternic dintre toți zeii. Reprezentarea obișnuită era a unui om cu cap de șoim și cu un disc solar deasupra capului. Se credea că, călătoria în fiecare noapte în nava sa.²⁹ A avut principalul centru de cult la Heliopolis, în suburbiile orașului Cairo de astăzi.

Putem afirma că o caracteristică a textelor că ele suscită unele comentarii contradictorii. Unii le apreciază ca fiind produse ale unei minți savante, alții sunt fascinați de universul fantastic care se întrezărește dincolo de aparențele derutante și înșelătoare.³⁰ Putem remarca cu uimire credința egipteanului în divinitățile, despre care se spune că le-a inventat el însuși, și care, astfel, își datorează existența celui creat. Inițial, se considera că *viața de dincolo* era un privilegiu pe care îl puteau obține doar regii mumificați. Mai târziu, în Perioada Regatului Nou (circa 1570 – 31 î. C.), elita prosperă egipteană a început să acorde importanță călătoriei în lumea de dincolo.³¹ De-

²⁷ *Cartea Morților egipteni*, 49

²⁸ *Cartea Morților egipteni*, 75

²⁹ Vezi www.wikipedia.org/wiki/Ra

³⁰ Vezi *Cartea morților egipteni*, 9

³¹ TOPOROV B., BUCKLES L., *Religiile lumii – ghid esențial*, Paralela 45, Pitești, 2008, 280-281

a lungul acestei remarcabile civilizații, venerația religioasă a constituit o forță distinctivă și stimulatoare.

Mentalității egiptene îi era străină ideea de păcat, așa că supraviețuirea nu depindea atât de un comportament moral, de o bună purtare, ci de știința (magia) de a-i ferma pe judecători, inclusiv pe zeul Thot. Prin urmare, ceea ce hotăra soarta defunctului, era știința sa magică, nu morala, așa cum o înțelegem noi astăzi.

Nicio altă cultură din istoria omenirii nu a manifestat un efort atât de intens în prevenirea și inversarea consecințelor morții. Egiptenii au elaborat multe practici, de-a lungul timpului, în jurul chestiunii morții, printre care se numără modul de îmbălsămare, ritualurile magice și arhitectura monumentală. Analogul experiențelor al acestor eforturi era instituția misterelor lui Isis și Osiris, care le ofereau inițiaților contextul în care se putea induce experiențe profunde de moarte.³²

³² S. GROF, *Călătoria ultimă – Dincolo de frontierele morții*, 111

METODOLOGIA CERCETĂRII TEOLOGICE ȘI PLURALISMUL LEGITIM ȘCOLILOR TEOLOGICE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *La méthodologie de la recherche théologique et le pluralisme légitime des écoles théologiques.* La théologie est à la fois *fides et ratio*. Elle s'appuie sur les données de la Révélation afin de les approfondir et d'établir les relations entre les différentes données. La théologie est science au sens profane du terme, car elle utilise des sciences profanes dans l'approfondissement qui assure une structure d'intelligibilité et de rationalité qui doit tenir compte du *mystère* et de ses propres limites. La théologie n'a pas à choisir entre foi et religion, mais elle est appelée à être la conscience critique tant de la foi que de la religion. Une théologie doit être prête à explorer plus avant le mystère de Dieu, de défier les frontières artificielles et les réflexes identitaires. Sans tomber dans le relativisme, la théologie doit comprendre ses présupposés herméneutiques et de devenir une théologie critique. La réflexion sur le „fait religieux” est reconnue comme indispensable à la culture contemporaine et permet de connaître plusieurs écoles dans le domaine de la pensée théologique. L'Unité de théologie se consacre à l'aspect doctrinal et réflexif de la théologie, en partant de l'intelligence critique pour finir avec l'intelligence de la foi devant les exigences de la culture contemporaine, laquelle est exprimée surtout dans les sciences humaines, la pensée philosophique et les développements de la science.

Keywords: théologie, révélation, foi, religion, mystère, Dieu / Theology, revelation, faith, religion, mystery, God

Introducere

Cercetarea teologică se încadrează în demersurile critice ale științei, chiar dacă obiectul principal al cercetării (Dumnezeu și lumea spirituală) este supraempiric. Rămâne aspectul fenomenologic și pozitiv legat de religie (om-societate-istorie-cultură) abordabil metodologic din perspectiva filosofiei (sau în pluralismul conceptual contemporan “al filosofiilor”) sau a științelor pozitive care interferează cu problematica omului și a fenomenului religios. Un demers speculativ trebuie să pornească de la un punct de plecare bine delimitat, să utilizeze un limbaj inteligibil și noțiuni clar definite, să urmeze o metodologie, să răspundă criteriilor aspectivității, să ofere concluzii intersubiectiv comunicabile și verificabile, ultimul aspect fiind posibil numai atunci când este vorba despre aspectele empirice ale fenomenului religios. Rămân însă și aspectele iraționale, supraempirice, strict experimentale, care fac parte din fenomenul religios, constituie obiectul de studiu specific anumitor discipline teologice autonome (de ex. teologia spirituală) sau însoțesc celelalte discipline teologice în măsura în care pătrund în dimensiunea “misterului”.

Primele opere teologice din istoria Bisericii nu sunt sistematice și cu atât mai puțin urmează o cale demonstrativă, răspunzând unor necesități concrete ale timpului, cu aplicabilitate pastorală sau apologetică. Teologia conciliară începe să sistematizeze problematica teologică prezentând în “Mărturisirea de credință niceo-constantinopolitană” problematici distincte: despre Dumnezeu, hristologia, pneumatologia, mariologia, eclesiologia, teologia sacramentală, eshatologia, pornind evident de la necesitatea trasării principalelor coordonate care definesc conținutul Revelației, într-o cheie interpretativă trinitară. De acum înainte, teologia începe să se dezvolte în funcție de domenii de interes concrete, prezente în special în literatura patristică. Scolastica a introdus în ambientul teologiei latine un “corp argumentativ” specific, reunind rațiunea și credința în scopul realizării unui discurs care să se integreze în preocupările culturale specifice timpului respectiv, în limbajul accesibil omului la un moment dat.

La ora actuală asistăm la diversificarea curentelor de gândire și implicit la apariția teologiilor specifice unor “școli” care valorifică o anumită tradiție și un anumit complex de autori. Teologia contemporană este în dialog cu afirmațiile științelor pozitive care abordează tangențial și problematica fenomenului religios, de unde și pătrunderea metodologiilor afrente acestora în domenii specializate precum: istoria Bisericii, arheologia biblică, psihologia religiei, etc. Alături de aceste metodologii pe care teologia în ansamblul ei le cuprind, se disting și metodologii teologice, care încearcă să conducă discursul teologic conform unor căi proprii.

Metodologia discursului teologic

În mod restrictiv, se poate spune că teologia poate fi tratată sistematic, după principii științifice, destinată cercetării teologice, sau poate îmbrăca o formă nesistematică, destinată în primul rând popularizării problematicilor teologice sau este prezentă în cadrul eseurilor cu conținut teologic. Teologia sistematică este întotdeauna științifică, chiar dacă teologia ca atare, alături de filosofie, nu se încadrează în rigorile epistemologice ale științelor pozitive.¹ Teologia și științele pozitive vor avea în comun metodele specifice disciplinelor socio-umane, cu diferența că teologia trebuie să satisfacă și alte cerințe decât simpla căutare a Adevărului absolut, parcat de către științele pozitive în adevăruri parțiale sau relative.

Științele pozitive au ca obiect de cercetare universul fenomenal, perceput empiric, restrâns la un singur aspect, printr-un demers metodologic specific (al fizicii-chimiei într-un limbaj fizico-matematic sau al științelor umaniste într-un

¹ Cf. H. FRIES, *Theological method according to John Henry Newman and Karl Rahner*, în: *Philosophy and theology* 16 (2004) 1, pp. 163-193; W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967, BEUMER J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, BEUMER J., *Die Theologische Methode*, Freiburg 1977, W. KNOCH, *Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner S.J.: ein vergleichender Blick auf Methode und Themen zweier herausragender Theologen des 20. Jahrhunderts*, în: *Analecta Cracoviensia* 36 (2004), pp. 193-212; G. LORIZIO - N. GALANTINO, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, 2004.

limbaj descriptiv). Teologia are un obiect de studiu supraempiric (Dumnezeu) și pornește axiomatic de la datele revelației divine, ceea ce face ca demersul speculativ și argumentația aferentă să piardă atributul epistemologic de “științific”, vorbindu-se în acest caz despre un punct de plecare dogmatic.

Fără să aibă neapărat o conotație peiorativă, “dogmatismul” teologiei este o consecință a faptului că Dumnezeu este absolut și transcendent în ciuda autocomunicării sale (revelația), teologia lovindu-se și de aspectul subiectiv al experienței de credință care îl pune pe individ în contact cu Dumnezeu, demers experimental incomunicabil în esența sa. De aceea metodologia teologică trebuie să răspundă cerințelor omului care a supus conținutul revelației unei dezvoltări conceptuale istorice – *auditus fidei* și să corespundă cerințelor științifice – *intellectus fidei*, teologia rămânând întotdeauna apologetică în măsura în care *apriori* primește adevărul revelat pe baza autorității lui Dumnezeu pe care teologul creștin o recunoaște și o apără în fața contestatrilor.

Metodele teologice trebuie să corespundă atât exigențelor unei analize științifice sau speculative, cât și experienței destinatarului oricărei aprofundări teologice, în cazul nostru omul credincios sau scepticul aflat în căutarea lui Dumnezeu. În același timp, trebuie să țină cont de faptul că mesajul unui Dumnezeu veșnic ajunge la un om istoric, însoțind o umanitate aflată într-un permanent proces evolutiv, conform de altfel caracterului istoric al ființei omenești.

Teologia pornește de la datul revelat. Adevărurile de credință sunt cunoscute și recunoscute ca atare de către teologul care le pune în discuție sau caută să surprindă alte aspecte și consecințe conexe unei problematice date. De aici pornește demersul speculativ, de la acceptarea axiomatică a adevărului revelat, descompunerea acestuia în funcție de principalele elemente constitutive, îndreptându-se apoi inductiv spre rezultatul final. Misterul lui Dumnezeu, incomunicabil în sine, este transmis printr-o mediere umană, istorică, care ne oferă o serie de elemente ce pot fi analizate științific și sistematizate. Analiza acestor date implică o metodologie științifică adecvată aspectului urmărit de teolog, care este obligat apoi să ajungă în mod critic la adevărul care, de fapt, este *apriori* acceptat prin actul irațional al credinței, care dobândește astfel repere raționale în universul conținutului ei, atât cât “misterul” poate fi raționalizabil.

Un alt aspect metodologic este legat de evoluția interpretării teologice respective. Revelația este unică, însă beneficiarul acesteia, omul, este pregătit pentru un *auditus fidei* treptat: revelația biblică, interpretarea patristică a acesteia, patrimoniul Tradiției și teologiei, toate încredințate Magisteriului bisericesc, un proces viu de transmitere și interpretare a *Tezaurului credinței* – „... misiunea de a interpreta în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințată numai Magisteriului viu al Bisericii, a carui autoritate se exercita în numele lui Isus Hristos. Acest Magisteriu nu este însă deasupra cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujește, învățând numai ceea ce a fost transmis, deoarece, prin porunca dumnezeiască și cu asistenta Spiritului Sfânt, îl asculta cu pietate, îl

păstrează cu sfințenie și îl expune cu fidelitate și ia din acest unic tezaur al credinței tot ceea ce propune ca adevăr de credință revelat de Dumnezeu.”²

Elementele constitutive care privesc o problematică teologică, de regulă multidisciplinar tratată, respectă metodologia fiecărei științe pozitive (auxiliare) care constituie o direcție posibilă de aprofundare. Astfel, teologia trebuie să prezinte, conform metodologiei istorice, modul în care un concept, o interpretare, un fenomen religios, etc, ajung la noi; conform metodologiei filologice trebuie să analizeze textele canonice și apocrife; ascetica și mistica poate beneficia de ceea ce ne oferă psihologia în aprofundarea unor fenomene specifice teologiei spirituale, etc. Toate concluziile unei abordări multiaxiale necesită și o meta-interpretare critică, respectându-se domeniul de competență al fiecărei discipline în parte (fără extrapolări sau încălcări flagrante ale principiului aspectivității), însă din necesitate integrate într-o viziune rezumativă care oferă o viziune de ansamblu. În general, teologia adoptă mai întâi o „metodă empirică generalizată”, ca o schemă normativă a operațiilor capabile să ofere un rezultat cumulativ și progresiv, sau o „metodă integrativă”, în care fiecare aspect, tratat conform metodologiei specifice, este integrat într-un tot unitar complex și cuprinzător.

Un demers științific trebuie să fie și intersubiectiv verificabil și comunicabil. Comunicabilitatea este asigurată de folosirea unui limbaj categorial adecvat nivelului cunoștințelor și ambientului cultural specific la un moment dat; în ceea ce privește caracterul verificabilității, acesta se referă la posibilitatea repetării demersului metodic respectiv sau, în cazul științelor empirice, posibilitatea repetării experienței respective, în aceleași condiții, cu aceleași rezultate. Este evident că în cazul teologiei, verificarea rezultatelor este posibilă pentru demersurile științifice care privesc aspectul istoric sau fenomenologic, cunoașterea „experimentală” (contactul direct al sufletului cu Dumnezeu printr-o experiență mistică) fiind o experiență transcendentă, acategorială, necomunicabilă altfel decât prin utilizarea analogiei, așa cum întâlnim în operele părinților contemplativi.

În ceea ce privește teologia dogmatică în conținutul ei propriu-zis, în epoca contemporană distingem patru posibilități metodologice de abordare a teologiei: metoda imanenței, metoda transcendentă, metoda psihologică și metoda corelării, la care se adaugă metoda integrării, ultima cea mai adecvată realizării unei teologii sistematice, argumentată științific în ceea ce privește aspectele istorice și antropologice.

Metoda imanenței.

Este legată de gândirea lui Maurice Blondel (1861-1949), fiind o reacție față de criza modernistă generată de părintele Alfred Loisy (1857-1940).³ Geneza crizei moderniste este generată, la rândul ei, de critica și metodologia specifică

² *Dei Verbum* II, 10.

³ Cf. A. BUZALIC, *Teologia transcendentă. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Logos'94, Oradea 2003, pp. 215-220.

lucrării *Das Wesen des Christentums* – „Esența creștinismului” (1900), a teologului protestant Adolf von Harnack (1851-1930)⁴. Von Harnack, inspirat de hegelianismul adoptat de Ludwig Feuerbach și pe linia unui protestantism liberal, căuta să îndepărteze din semnificația antropologică a creștinismului învelișul Tradiției și a teologiei scolastice, considerând că mesajul lui Isus constă într-un nucleu de percepțe universale valabile și profunde, pe care Biserica l-a codificat prin intermediul riturilor și dogmelor; aplica astfel metoda istorică și critică interpretării Noului Testament. Isus, despărțit în mod abstract de comunitatea Bisericii, devine contemporan oricărui om din istorie, exculzând rolul Tradiției și importanța evoluției percepției mesajului revelat prin teologie și prin promulgarea istorică a dogmelor. În revanșă, Alfred de Loisy publică în anul 1902 lucrarea *L'Évangile et l'Église* – „Evangelia și Biserica”, ca o exegeză a Noului Testament, încercând să evidențieze rolul Tradiției și a ambientului iudaismului din perioada redactării Noului Testament în definirea conceptuală a mesajului evanghelic. Aplicând aceeași metodă istorică și critică, Loisy radicalizează rolul istoriei dogmelor, un proces legitimat de condițiile istorice, însă impune o ruptură între posibilitatea cunoașterii critice a revelației și cunoașterea credinței, ca atare. Această direcție a fost preluată și de alți teologi și filosofi precum Edouard Le Roy (1870-1954), Friedrich von Hügel (1852-1954), George Tyrell (1861-1909), Romolo Morri (1870-1944), Ernesto Bonaiuti (1881-1946), Antonio Fogazzaro (1842-1911), ș.a., devenind un curent în gândirea teologică a începutului secolului XX, însă trebuie menționat faptul că nu putem vorbi despre un curent bine definit, ci despre anumite tendințe în filosofie și teologie. Modernismul depășește problematica metodologiei științelor pozitive aplicate în teologie, ci atinge introducerea unui agnosticism fideistic care rupe în cele din urmă credința de rațiune. Decretul *Lamentabili* și enciclica *Pascendi Dominici Gregis* promulgate de către Pp. Pius X în anul 1907 acuză fragmentarea elementelor care constituie un tot unitar, raționalitatea dogmelor și iraționalitatea trăirii credinței mai presus de concepte fiind consecința condiției omului de entitate materialo-spirituală subzistentă în spațiu și timp într-o existență istorică.

O soluție plauzibilă în depășirea așa numitei crize a modernismului este propusă de filosoful Maurice Blondel prin așa numita *metodă a imanenței*.⁵ Preocupat de filosofia acțiunii, Blondel se concentrează asupra importanței ordinii supranaturale alături de ordinea naturală în care se desfășoară acțiunea umană, cu toate că ordinea Absolutului este direct impracticabilă pentru om. Metoda imanenței este de fapt o metodă de analiză a fenomenului religios, singura posibilă după turnura antropocentrică a Renașterii și după trimful gândirii lui Descartes care impune evidența cogniției, iar Spinoza o extinde la întreaga

⁴ Cf. Adolf von Harnack, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Editions Du Cerf, 2003; Adolf von Harnack, *Histoire de dogmes*, 1993; Editions Du Cerf, Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme*, Editions Du Cerf, 2004.

⁵ Cf. A. BUZALIC, *op. cit.*, pp. 220-223.

realitate.⁶ În sinteză, prezentarea obiectului credinței fără a ține cont de subiectul care percepe credința și simpla metodologie istorică care prezintă și argumentează faptul istoric, trebuie să țină cont și de aderarea la realitatea supranaturală pe care o cercetează. Trecerea de la „istorie” la „istoria mântuirii” este posibilă și a fost realizată prin intermediul Tradiției, numită „tradiție vie”, care rezumă atât datul istoric cât și eforturile rațiunii umane de a pătrunde „misterul”. Imanența nu se confundă cu empiricul, ceea ce este transcendent ne-venind din exterior, ci se descoperă ca o *transcendență în imanență*:

„Gândirea modernă, cu o susceptibilitate geloasă, consideră noțiunea de imanență ca o condiție a filosofiei; adică, dacă printre ideile dominante, există un rezultat la care se referă ca la un anumit progres, este ideea, justă în fond, că nimic nu poate pătrunde omul decât dacă provine de la el și corespunde într-o oarecare măsură unei nevoi de expansiune și, nici ca un fapt istoric, nici ca o învățătură tradițională, nici ca o obligație impusă din exterior, nu există pentru el adevăr care contează și percepte acceptabile fără a fi, într-o oarecare manieră, autonome și autohtone. Ori, pe de altă parte, nu este creștin, catolic care să nu recunoască ceea ce este supranatural – nu doar transcendent în simplul sens metafizic, pentru că se pot presupune adevăruri și existențe superioare nouă a căror afirmație, provenind din adâncul nostru, ar fi ele însele imanente – ci supranaturalul în sens propriu; altfel spus este imposibil omului să scoată din sine ceea ce totuși se impune gândirii și voinței sale.”⁷

Blondel explică în lucrarea sa *Histoire et dogme* din anul 1904, că Loisy a greșit prin nedefinirea conceptului de tradiție: evoluția liniară a unor concepte fără a preciza intervenția lui Hristos ca un nod care leagă iudaismul de Biserica contemporană, este la fel de restrictivă ca și reducerea tradiției la o simplă transmitere a unor date, negând actul fondării acelei tradiții, dizolvând-o într-o ordine naturală atemporală, fără un început.⁸ Metoda imanenței în concepția blondeliană e un itinerar al gândirii umane spre Dumnezeu, care constă în justa interpretare, integrală, a realității care devine obiectul de studiu al teologiei: cunoașterea științifică și metodologiile istorico-critice nu pot fi separate de Tradiție, de ceea ce ulterior *Dei Verbum* va defini ca o transmitere „integrală” a Cuvântului lui Dumnezeu prin Spiritul Sfânt,⁹ în fond acțiunea lui Dumnezeu prin Fiul în Spiritul Sfânt materializată în realitatea complexă, materialo-spirituale, a Bisericii.

⁶ Cf. *Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme* în M. BLONDEL, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88

⁷ *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* în M. BLONDEL, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88

⁸ Cf. *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, în M. BLONDEL, *Œuvres complètes II, op. cit.*, p. 415

⁹ *Dei Verbum*, II, 9.

Metoda transcendențială.

Este legată de părintele teologiei transcendente, de Karl Rahner. În accepția filosofiei clasice, transcendentul depășește orice categorie din universul cognitiv uman, transcendentul¹⁰ făcând referire la categoriile de *ființă*, *unitate*, *adevăr*, *bine*, *frumos*, etc. în accepție metafizică, care se regăsesc în ființarea particulară, inteligibilă. Immanuel Kant definește transcendentul în opoziție cu imanentul, ca o realitate care depășește orice experiență posibilă. Doar rațiunea pură are acces la ceea ce este mai presus de această experiență imediată, transcendentul fiind, în accepția kantiană, orice element *a priori* din orice reprezentare sau raționament. Metoda transcendențială în filosofie, constă în determinarea *apriori* a oricărei forme necesare cunoașterii, de unde *deducția transcendențială* înseamnă determinarea *apriorică* a modului concret prin care aceste forme fac posibilă experiența și cunoașterea care se realizează *a posteriori*.

În teologie, metoda devine „antropologico-transcendențială”, deoarece pornește de la om.¹¹ Lumea experimentabilă, categorială, este cognoscibilă *a posteriori*, iar ceea ce este transcendent – inclusiv realitatea lui Dumnezeu – și transcendențial, nu au nici un corespondent în lumea perceptibilă empiric, însă cuprind acele categorii care dau o semnificație realității empirice, acțiunii și experienței umane. Spiritul uman „este” o deschidere radicală spre Transcendent, adică spre tot ceea ce este mai presus de categorii experimentabile și definiții, spre realitatea obiectivă a lui Dumnezeu. Spre deosebire de filosofia transcendențială care acceptă o dimensiune „orizontală” a transcendențialității (structura *apriorică* care permite cunoașterea umană), teologia rahneriană acceptă un transcendențial vertical, spre Dumnezeu, care completează prima dimensiune: deschiderea spre infinit, spre mister și condiția posibilității existenței umane. Rahner afirmă:

*„Putem numi teologie transcendențială acel tip de teologie sistematică care a) se folosește de teologia transcendențială și care b) tratează, mult mai explicit decât în trecut, și nu numai într-un mod general [...] condițiile apriori existente subiectului credincios, pentru cunoașterea adevărilor fundamentale ale credinței, pornind de la problematici autentice teologice.”*¹²

Teologia nu se poate opri la simpla expunere a unei ordini istorico-salvifice, a unei urzeli conceptuale și nici nu se poate opri la cultivarea unor tendințe de moment, ci trebuie să practice o reflecție concentrată asupra adevărilor de credință și asupra auditoriului cuvintelor, luând în considerare subiectivismul și condiția existențială specifică omului. De aici rezultă un plan al obiectivității categoriale și

¹⁰ În metafizica clasică prin *transcendentalia* definim atributele oricărei ființe (*ens*) abordată ca *ens in se* (de unde categoriile *res* și *unum*), sau în raport cu celelalte ființări (*aliquid*), cu adevărul (*verum*) sau cu binele (*bonum*), ultimile două categorii definind frumosul (*pulchrum*).

¹¹ Despre metoda antropologico-transcendențială rahneriană cf. A. BUZALIC, *op. cit.*, pp. 113-123.

¹² Karl RAHNER, *Über künftige Wege der Theologie*, în *Schriften zur Theologie*, vol. X, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972, p. 41.

un plan a subiectivismului transcendențial. Teologia rahneriană recunoaște experiența transcendențială a omului care este liber să accepte revelația transcendențială, acategorială, a lui Dumnezeu care, mai presus de cuvinte, se dăruiește odată cu dăruirea ființării fiecărui individ în parte. De aici și unele consecințe teologice: harul este un existențial supranatural, în sensul că omul este supus voinței universle mântuitoare divine, posedă o conștiință transcendențială *apriorică* care precede orice acțiune, decizie sau demers cognitiv, primind o revelație transcendențială, fiind liber să răspundă sau nu acesteia, printr-o credință transcendențială-acategorială, care poate fi completată prin primirea revelației explicite a Sfintei Scripturi și acceptarea credinței creștine; o altă consecință este explicarea posibilității de mântuire a tuturor oamenilor care îmbrățișează existențialul supranatural, cei care nu cunosc creștinismul explicit dar acceptă ceea ce Dumnezeu transmite, fiind numiți creștini anonimi. Mântuirea este dată numai de Dumnezeu prin opera mântuitoare a lui Isus și acțiunea sfințitoare a Spiritului Sfânt, însă este accesibilă tuturor oamenilor care îl acceptă transcendențial sau explicit pe Dumnezeu, unicul Judecător al tuturor oamenilor fiind Hristos.

Metoda antropologico-transcendențială introduce clar distincția dintre ceea ce este raționalizabil și ceea ce rămâne ascuns în misterul transcendenței, deschide noi dimensiuni interpretative problematicilor clasice, fiind una din posibilele modalități de abordare a teologiei sistematice care valorifică întregul patrimoniu al creștinismului, atât în ceea ce privește teologia și literatura patristică și gândirea teologiei medievale și moderne, cât și aspectul cunoașterii mistice, experimentale, sau a experienței de viață a unui om deschis în mod radical spre Dumnezeu.

Metoda psihologică.

Este propusă de John Henry Newman (1801-1890), pastor anglican convertit la catolicism, ridicat ulterior la demnitatea de cardinal, care abordează un alt aspect al cunoașterii teologice. În lucrarea sa *An essay in aid of a grammar of assent*¹³ (terminată în anul 1870 după douăzeci de ani de maturare conceptuală), Newman realizează o apologie a credinței în fața pozițiilor empirismului. Autorul acestui eseu caută să răspundă la problematicile credinței și înțelegerii conținutului acesteia: „pot să cred ceea ce nu înțeleg?” și „pot să cred ceea ce nu poate fi verificat în mod absolut?” Newman definește aderarea la adevărurile de credință ca o acceptare intelectuală a ideilor sau faptelor enunțate. Din punct de vedere epistemologic propune o metodologie specifică în care introduce noțiunea de *simț illativ* – „illative sense” (lb. engl.) în încercarea fundamentării filosofice a distanței dintre probabilitate și certitudine.

În materie de adevăruri de credință, mai ales în ceea ce privește percepțiile morale, acceptarea nu se bazează doar pe înțelegerea rațională și pe expunerea

¹³ Textul integral a apărut în mai multe ediții, fiind la ora actuală accesibil și în format electronic oferit de instituții abilitate specializate, care popularizează opera Cardinalului John Henry Newman; pentru consultarea textului integral cf. <http://www.newmanreader.org/works/grammar> (august 2008).

logică, ci pe o „simplă” aderare la ceea ce este considerat „evident”. După Newman „omul ignorant, însă inspirat, poate ajunge la adevăr mai degrabă decât un locigian îl poate analiza sau demonstra.” Această abilitate a minții este numită *simț illativ*: pe baza memoriei, a probabilităților, asociațiilor, mărturiilor și impresiilor, fără a apela la o analiză explicită, omul raționează și concludă, primind o afirmație, în mod spontan, ca un adevăr de credință.

Această metodă de demonstrare poate denatura în superstiție sau excentricitate; remediul contra superstiției este, după Newman, sfințenia, ascultarea și simțul datoriei care însoțește orice act de credință, apoi trebuie să se țină cont de faptul că în afirmarea adevărului individualul converge spre colectiv, în sensul că rațiunea individuală transcende logica iar suma sentințelor, în situația noastră concretă din Biserică, transcende individualul, corectându-se reciproc printr-un proces evolutiv constant.

Argumentul istoric și definiția clară, accesibilă rațiunii, sunt necesare oricărei învățături de credință, însă este nevoie și de o astfel de „evidență psihologică” pentru ca o dogmă să devină un element dintr-o credință vie; acest *simț illativ* caracterizează credința Bisericii primare, fiind contingent faptului istoric în sine, așa cum acest tip de evidență primează expunerii și înțelegerii misterului Întrupării, patimii, morții și Învierii Fiului – Cuvântul Întrupat. Totuși, o credință solidă are nevoie de o concluzionare rațională, altfel poate apare dubiul, îndoiala. Argumentarea logică și științifică este limitată în preocupările umanității, argumentarea psihologică primând în lumea reală.

Această metodă psihologică stă la baza unui anumit tip de teologie în care *simțul illativ* joacă un rol deosebit în argumentarea problematicilor respective, limbajul și demersul demonstrativ fiind îndreptat spre oferirea unor „evidențe psihologice” omului credincios.

Metoda corelării.

Este legată de teologul protestant german Paul Johannes Tillich (1886-1965). În ceea ce privește problematica noastră, opera principală este „Teologia sistematică” – *Systematische Theologie*¹⁴ (lb. germ.), abordată în spiritul evidențierii legăturii dintre om și Dumnezeu. Dacă Karl Barth subliniază în teologia sa, de factură existențialistă, distanța dintre om și Dumnezeu, Tillich este preocupat de legătura om – Dumnezeu.

Legătura dintre om și Dumnezeu înseamnă reunirea a două realități diverse și distincte, de unde metoda corelării se propune ca o artă a reunirii experiențelor umane în care se manifestă acest aspect. Este o metodă dialectică care exclude simpla juxtapunere sau adecvare a unor termeni în esență opuși, legătura dintre om și Dumnezeu fiind liber consimțită. Implică observarea experiențelor umane și a acelor aspecte care se referă la această legătură pentru a extrage ceea ce apare ca bazal și fundamental, în afara identificării și expunerii logice a unor simple relații cauzale.

¹⁴ Paul Johannes Tillich, *Systematische Theologie*, voll. 1, 2, 3, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1955/58/66; alături de operele sale, întâlnim o bogată literatură critică în ambientul teologic catholic și protestant care permite și aprofundarea metodei corelării.

Respectându-se specificitatea fiecărui concept și a nivelului în care se situează fiecare, se caută valorificarea a ceea ce este bazal în corelarea acestor două concepte în perspectiva experienței umane. Această problemă este tratată de Karl Rahner prin recurgerea la deschiderea transcendentă a spiritului uman, filosofii și teologii secolului XX propunând diverse modalități de interpretare a unității de acțiune și a motivației oricărei acțiuni umane. Spre deosebire alți teologi, Tillich observă că realitatea e prezentă în ceea ce exprimă, fără ca să se identifice cu aceasta; reprezentarea realității este legată de realitatea obiectivă fără a fi total dependentă de aceasta. Expresia autentică a realității are nevoie de reprezentarea realității diametral opuse, Tillich propunând un simbolism al paradoxurilor și contrariilor care depășește simpla expunere rațională a semnelor: corelarea se realizează între două elemente care nu se exclud și care au o relativă nevoie una de cealaltă pentru a se afirma fiecare în parte. Reflecția teologică e centrată în jurul interacțiunii om – Dumnezeu, în care cele două extreme, într-o oarecare măsură independente în sine, sunt într-o relație existențială care le leagă în mod necesar.

Pe baza acestei metode a corelării, Tillich propune construirea unei teologii în care omul este o realitate necesară afirmării lui Dumnezeu, dar care fără Dumnezeu nu ar ajunge să se exprime pe sine atât existențial cât și prin motivația care stă la baza acțiunii sale.

Metoda integrării.¹⁵

Constă în amalgamarea tuturor metodelor științifice și a metodelor specifice teologiei în scopul realizării unei viziuni globale care garantează atât respectarea transcendenței divine, cât și libertatea și capacitatea de înțelegere rațională a subiectului uman. Teologia caută să actualizeze în limbajul omului istoric, aflat într-un univers cultural într-o continuă efervescentă, realitatea unică, veșnică, neschimbabilă a lui Dumnezeu și descoperirea adevărilor esențiale care privesc omul și cosmosul, de la geneză până la eshaton. Trebuie să prezinte „misterul” de nepătruns în limbajul categorial specific omului timpului său, de unde și necesitatea unei teologii aflate într-o continuă evoluție, care are menirea de a transpune adevărilor de credință într-un limbaj cultural accesibil și pe măsura cunoștințelor omului la un moment dat. Prin metoda integrării teologia introduce în prezentarea „misterului” acele elemente care fac parte integrantă din viziunea globală, însă descompun întregul în evenimente și aspecte care pot fi tratate după metodologii științifice specifice. De exemplu, evenimentul istoric al revelației concrete, dar și receptarea și transmiterea acestei revelații, pot fi studiate și prezentate conform metodologiei științelor istorice, fiind nevoie de o amplă înțelegere a contextului istoric, a evoluției limbajului conceptual și a ambientului cultural specific fiecărei perioade marcante. Același fenomen, abordând realitatea omului, poate fi abordat și din perspectiva psihologiei sau a sociologiei, rezultatele

¹⁵ Cf. Rino FISICHELIA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992, pp. 61-65.

oferind un tablou descriptiv complex și cât mai complet al fenomenului care însoțește „misterul” în materializarea sa istorică.

Aspectul *kenotic* al revelației divine care se coboară până la nivelul unui om istoric, așa cum nici cercetarea umană, nu epuizează „misterul”. Integrarea aspectelor pozitive în teologie nu înseamnă realizarea unei sinteze care reunește aspecte diferite și nici asumarea unei metode dialectice, ci o inserare complementară a acestora în orizontul mai larg al unui „tot unitar”. Metoda integrării apropie teologia de o „știință de ordin secund” sau o „metaștiință” prin faptul că implică o concluzionare care reunește mai multe aspecte, însă teologia, prin conținutul și prin obiectul ei de studiu supraempiric, va fi întotdeauna mult mai mult decât o simplă știință pozitivă.

Școlile teologice

Atât existența mai multor metode posibile, cât și apariția mai multor „tradiții” legitime care interpretează revelația divină și Sfânta Tradiție, legitimează realitatea pluralismului școlilor teologice. Definim prin *școală teologică* un complex de autori care merg pe linia unui fondator, aflați într-o interdependență doctrinară unul față de celălalt, propunând la o problemă dată o soluție omogenă.

Revelația este cuprinsă în Sfânta Scriptură (Cuvântul lui Dumnezeu consemnat în scris prin intermediul autorilor inspirați) și în Sfânta Tradiție (transmiterea vie, în Spiritul Sfânt, a Cuvântului lui Dumnezeu); revelația Noului Testament este cuprinsă în patru Evanghelii distincte, însă unitare și complementare în conținutul lor, la care se adaugă Epistolele și Apocalipsa, fiecare autor în parte propunând o anumită „teologie”, fiind adeptul unui anumit stil literar, cu o pedagogie specifică în funcție de destinatarul mesajului revelat. Tradiția și Sfânta Scriptură sunt strâns legate și comunică între ele. Ambele fac prezent și rodnic în Biserică misterul lui Hristos și provin din același izvor divin: constituie un singur depozit sacru al credinței, din care Biserica își ia propria certitudine cu privire la toate adevărurile revelate. Apoi, predicarea apostolică devine o altă sursă de diferențiere a „teologiei” prin inculturarea valorilor și mesajului creștinismului într-un anumit ambient geo-cultural, caracterizat printr-o limbă vorbită, o istorie specifică și o spiritualitate reziduală perioadei păgâne. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu însăsmântat într-un anumit teren, mai mult sau mai puțin fertil, va rodi printr-o credință specifică, endemică, generând o întreagă pleiadă de autori de texte cu conținut teologic sau literatură spirituală. Evoluția istorică a fiecărei Biserici *sui iuris* dă naștere riturilor și „tradițiilor” locale: ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și istoria distinctă fiecărui popor, care exprimă modul concret prin care o Biserică își trăiește și își exprimă credința. Astfel avem marile rituri care generează tradițiile locale: Alexandrină, Antioheană, Armeană, Caldee, Constantinopolitană la care se adaugă și tradiția Romană.¹⁶

Revelația divină ajunge la om, destinatarul acesteia, prin medierea istorică a autorilor inspirați, fiind apoi supusă unui proces legitim de păstrare, interpretare

¹⁶ Cf. CCEO, can. 28 §§ 1, 2.

și transmitere. În primele trei secole de existență, Biserica creștină s-a confruntat cu interpretări greșite, eretice, generate de confruntarea directă cu filosofia medio- și neoplatonică sau cu gnosticismul inspirat de mitologii dualiste. Odată cu dobândirea libertății, Biserica instituțională putea să își definească principalele repere ale doctrinei “drept măritoare” sau “ortodoxe”. Ortodoxia, astfel exprimată, este prezentă în Biserica Catolică sau Universală, unitatea spirituală, nevăzută, exprimându-se în plan istoric și social prin intermediul unei doctrine unitare, a practicii sacramentale și a coeziunii frățești. Ieșirea din normele ortodoxiei doctrinare printr-o interpretare eronată, erezia, implică automat și pierderea unității depline specifică Bisericilor care fac parte din Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, de aceea primele Concilii Ecumenice (Niceea – 325 și Constantinopol – 381) au avut sarcina principală de a stabili o *Mărturisire de credință* sau un *Crez* care să fie mărturisit de toate Bisericile creștine care se află în unitate.

Simpla formulare a unui *Crez* comun nu a condus imediat la eradicarea interpretărilor greșite, deoarece terminologia specifică timpului a generat explicații contradictorii într-un limbaj categorial specific culturii timpului. Teologia avea nevoie de o terminologie precisă, de aceea Părinții Bisericii și școlile teologice au oferit culturii europene, mai întâi, definiții clare, care au intrat în patrimoniul lingvistic și cultural al umanității: *persoană, consubstanțialitate, etc.*

Problema fundamentală a teologiei ca “vorbire despre Dumnezeu” rămâne conflictul aparent dintre catafatic și apofatic. Dumnezeu a creat lumea, și în virtutea principiului identității metafizice, lumea reflectă iconic, în materie, atributele divine. Lumea reflectă veritabile *vestigia Dei*, urmele lui Dumnezeu în Creație, astfel încât printr-o interogație metafizică ajungem mai întâi de toate la Ființa necesară, izvorul întregii ființări. Apoi omul, ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ca entitate materialo-spirituală, capabilă să-și actualizeze potențele intelectual-volitive, prin *spirit* – acea deschidere spre Dumnezeu – este capabil de Dumnezeu. Această capacitate implică atât aspectul gnoseologic, cât mai ales aspectul dinamismului vieții spirituale.

Există mai multe *căi* de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, fiind vorba despre “dovezile existenței lui Dumnezeu, nu în sensul dovezilor pe care le caută științele naturale, ci în sensul de argumente convergente și convingătoare care îngăduie să se ajungă la adevărate certitudini”¹⁷

Teologia catafatică este posibilă. Termenul „catafatic” provine din grecescul *καταφατικός* – pozitiv. Teologia catafatică reprezintă „calea pozitivă”, care pornește de la observația empirică, ajungându-se în cele din urmă la descoperirea ordinii, frumuseții și atributelor ființării care nu pot avea altă sursă decât în Dumnezeu. Pe linie catafatică putem demonstra existența lui Dumnezeu, putem să vorbim despre atributele sale, însă rămâne neatinsă Ființa insondabilă a Creatorului.

¹⁷ CBC n.31.

Teologia apofatică, conform grecescului *αποφατικός* – negativ, reprezintă „calea negativă” de apropiere față de misterul lui Dumnezeu. Dumnezeu este misterul transcendent, de nepătruns, aflat dincolo de puterea noastră de pătrundere empirică. Transcendența¹⁸ este dincolo de lumea categorială, astfel încât nu există nici o posibilitate de a compara o realitate transcendentă cu realitățile empirice experimentabile. Rămâne doar posibilitatea unei analogii între ceea ce este acategorial și transcendent experienței noastre și categoriile lumii empirice. Putem afirma cu certitudine ce și cum Dumnezeu *nu este*, decât ceea ce *este*, înțelegând aici verbul „a fi” în sens metafizic. Marii mistici ai Bisericii au „trăit” misterul lui Dumnezeu, însă ori de câte ori au descris experiența lor s-au lovit de lipsa de cuvinte și sărăcia experienței noastre pământești în fața atotcuprinzătoarei și plinătății realității dinamismului Dumnezeului trinitar.

Adevărul este unic, nu există adevăruri relative. De ce atunci pluralismul școlilor teologice? Cunoașterea lui Dumnezeu poate să penduleze între calea pozitivă și calea negativă, în funcție de metodologia adoptată de fiecare în parte. O școală teologică nu este o instituție de învățământ, ci, așa cum am definit mai sus, reprezintă un complex de autori care au ca prim model un fondator, au un demers metodologic comun și oferă unei problematice concrete o soluție omogenă.

Trăsăturile oricărui demers care caută Adevărul sunt: punctul de plecare, aspectivitatea, limbajul intersubiectiv verificabil - comunicabilitatea. Există puncte de plecare diferite: de la experiența empirică, pe calea pozitivă, la calea experienței transcendente, pornindu-se de la aspectul rațional și raționalizabil al observației empirice sau al Revelației sau de la aspectul alterității absolute a lui Dumnezeu. În perspectiva aspectivității, orice demers teologic trebuie să rămână fidel unei metode de lucru. Nu în ultimul rând, ceea ce concluzionăm trebuie să fie inteligibil și terminologia să fie univocă, clară pentru toți, la un pol găsindu-se limbajul filosofic (din ce în ce mai diversificat în funcție de curentele gândirii filosofice), la celălalt „tăcerea” și docta ignoranță a experienței mistice. În funcție de acestea, fiecare teolog se va încadra într-o anumită direcție și va aparține unei anumite școli.

În general, Adevărul despre Dumnezeu poate fi prezentat într-un limbaj dominant unei discipline teologice concrete. O primă școală teologică este de orientare biblică, pornind de la Sfânta Scriptură ca bază pentru orice afirmație. Este fidelă Revelației și constituie baza oricărei discipline dogmatice, însă are dezavantajul că se adresează în sens strict doar aceluia care acceptă autoritatea lui Dumnezeu și primesc în mod *a priori* Revelația ca punct de plecare exclusiv.

Se identifică o școală teologică patristică, care dezvoltă întreaga teologie în spiritul argumentelor Părinților Bisericii. Mai ales începând cu secolul XX, redescoperirea valorilor patristice s-a dovedit a fi o soluție în fața limbajului rigid și sec al unei teologii oficiale, ancorate în speculațiile filosofiei clasice. Marii Părinți

¹⁸ Aici în sensul filosofiei moderne, postkantene, deoarece în metafizica clasică transcendența se referă la categoriile care transcend toate lucrurile (*res*) și le definesc în mod esențial.

sunt și vor rămâne mereu actuali, deoarece au deschis drumul tuturor școlilor filosofice, având autoritate în fața întregii Biserici.

Școlile speculative sunt cele mai numeroase, deoarece propun un demers în cadrul unui anumit curent filosofic. Avem școli de orientare augustiniano-platonică, care sunt apropiate experienței mistice și limbajului categorial propus de platonismul perceput de Părinții Bisericii. Sunt și școli de orientare aristotelico-tomistă, care au dat naștere scolasticii medievale; acestea merg pe calea catafatică, folosind în demonstrație limbajul categorial aristotelic și linia metodologică a lui Anselm, folosindu-se de argumentele filosofiei tomiste, chiar dacă sunt într-un dialog critic cu pozițiile filosofiei contemporane. Există școli teologice de orientare existențialistă, heideggeriană mai ales, care pornesc de la condiția istorică a existenței omului, pentru a aborda principalele teme teologice într-o perspectivă antropologică.

La ora actuală, în abordarea teologiei, coexistă curente diferite, de la folosirea unor „chei” interpretative social-economice (teologia eliberării), la teologia liberală sau la teologia de orientare feministă, toate coexistând în contemporaneitate; unele sunt ortodoxe și fac parte din patrimoniul Bisericii Catolice/Universale, altele aparțin unor curente de orientare heterodoxă, combătute de Biserică.

Dumnezeu este un subiect transcendent, de aceea omul experimentează fie aspectul transpersonal al realității divine, fie dialogul personal, al dialogului iubirii Absolutului care îmbrățișează persoana umană în integritatea și individualitatea ei. Dumnezeu este Adevărul universal, se descoperă pe sine în favoarea omului prin Revelație, însă este învăluit în alteritatea și transcendența existenței sale absolute. Experimentarea Adevărului și căutarea acestuia de către omul istoric se lovește de necesitatea transpunerii într-un anumit limbaj care să-i asigure comunicabilitatea, ori acesta este supus subiectivității individului care are o anumită experiență, trăiește într-un anumit ambient cultural și are o personalitate proprie, unică, care îi definește dinamismul vieții de credință.

Concluzii

În concluzie, putem spune că fiecare școală teologică propune cunoașterea unui singur aspect, se apropie de Adevăr într-un mod concret, pe o *cale* bătătorită de înaintași, însă – păstrând încadrarea în ortodoxia doctrinară – sunt complementare, completându-se și îmbogățindu-se reciproc, apropiindu-se din ce în ce mai mult de misterul nepuizabil al lui Dumnezeu. Credința și rațiunea nu pot intra niciodată în conflict dacă se bazează pe Adevăr. Credința acceptă Adevărul, în timp ce rațiunea caută programtic să argumenteze adevărurile care pot fi pătrunse de lumina naturală a intelectului uman, aspectiv, devoalând părți din marele și unicul Adevăr care se descoperă din iubire omului.

Dezvoltarea unei teologii care integrează și aspecte pozitive ale cercetării, nu trebuie desprinsă din contextul ei. Teologia nu este un simplu demers speculativ sau o argumentare critică, nu urmărește doar aspecte cognitive, ci își atinge finalitatea în măsura în care este receptată de omul credinței și consolidează

„trăirea”, cunoașterea experimentală, transcendentă, și celelalte demersuri specifice omului spiritual.

Pluralismul școlilor teologice este legitim, însă nu trebuie omis faptul că este sarcina Magisteriului viu al Bisericii de a veghea asupra limitelor care despart ortodoxia doctrinară de heterodoxie sau de erezie. Departă de a fi folosi un limbaj polemic, teologia contemporană trebuie să fie o teologie a dialogului, omul contemporan fiind chemat să trăiască „uimirea metafizică” și măreția „misterului” care însoțesc apropierea reală de unicul Dumnezeu, acceptând limitele cunoașterii și lipsa limbajului categorial care să exprime realitatea lumii transcendente și a intervenției istorice a lui Dumnezeu. Aspectele diferite care descriu o cale de apropiere față de Dumnezeu sunt complementare, sarcina dialogului teologic fiind acela de a căuta ceea ce ne unește și de a înțelege bogăția patrimoniului fiecărei tradiții locale, Biserica fiind o unitate materialo-spirituală în diversitatea legitimată de evoluția istorică și geo-culturală a unei umanități mântuite prin patima, moartea și Îvierea Domnului nostru Isus Hristos.

CĂSĂTORIA, „INTIMĂ COMUNIUNE DE VIAȚĂ ȘI DE IUBIRE”

LEONARD DIAC

RESUMEN. *Matrimonio, “Intima comunión de vida y amor”.* El presente artículo quiere ser una humilde aportación al amplio debate actual sobre la crisis de la familia. Una crisis con raíces profundas y complejas a nivel cultural y religioso. A partir de la definición del GS 49, “intima comunión de vida y de amor”, se intentan esbozar algunos rasgos fundamentales del Matrimonio y sus implicaciones éticas, “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (OT 16) del hombre occidental actual. Las contradicciones asimiladas como normalidad en la cultura actual pueden ser superadas redescubriendo el horizonte de la fe, a la luz de la cual se comprenden mejor el amor, la autonomía, el don gratuito de sí, la sacramentalidad del otro, la familia.

Keywords: marriage, family, communion, life, love, moral, nowadays culture

Este paradigmatic ceea ce spunea un român stabilit în Canada într-un forum pe Internet: „Toți stâlpii pe care se construia viața mea se prăbușesc”. Și o spunea referindu-se la schimbările radicale care se observă în societatea actuală de pe poziția unuia care se afla în plin proces de dezrădăcinare și replantare într-o cultură mult diferită. Nu scapă de acestea nici familia: în multe părți și la diferite nivele se vorbește despre *criza familiei*.

Într-un fel acesta a fost hitul istoriei, dar azi ritmul și direcția sunt foarte accentuate. Voi exemplifica folosind cazul Spaniei. În 2005, 99% dintre spanioli considerau familia ca „foarte importantă” sau „destul de importantă”¹. Însă, paradoxal, în același an, în timp ce s-au încheiat 208.146 de căsătorii, s-au oficializat 149.367 de divoțuri și separări matrimoniale, din care divoțurile reprezintă 93.536. La nivel comparativ, s-a trecut de la 12,48 de divoțuri la sută de căsătorii, în 1991, la 44,94 în 2005².

Cred că rădăcinile sunt mult mai profunde decât cele economice, în ciuda mării ei importanțe: sunt de natură culturală și religioasă. Familia a câștigat mult de-a lungul istoriei, dar nu în toate se poate celebra victoria. A încercat mereu să se instituționalizeze, dar niciodată nu s-a lăsat „prinsă”; este prezentă în toate, dar nimic nu o poate cuprinde în întregime. Conștient de acest lucru mă voi centra într-o temă determinată: căsătoria, în care cred că se găsesc trăsăturile fundamentale ale familiei, fiind aceasta din urmă o dezvoltare a tot ceea ce conține familia.

¹ <http://www.iccv.ro/valori/newsletter/newsletter1.pdf>, p. 3.

² Cf. <http://www.ine.es/daco/daco42/sociales06/sociales.htm>.

GS 49 se referă la familie ca „intimă comuniune de viață și de iubire”. Această definiție manifestă cea mai matură înțelegere a familiei, cea mai frumoasă și profundă definiție pe care Biserica ne-a dat-o de-a lungul istoriei.

Căsătoria, în dimensiunea ei celebrativă, reprezintă doar un moment din ceea ce este „comuniunea de viață și de iubire” a două persoane. În ea se concentrează un întreg drum care începe mult înainte și care nu are sfârșit. În plus, „intima comuniune de viață și de iubire” poate avea multe interpretări, nu neapărat convergente. Motiv pentru care sunt necesare clarificări.

1. Dimensiunea umană a iubirii conjugale

Primul pas spre realizarea comuniunii este iubirea umană. Ființa umană este în natura ei o ființă relațională; și în spectrul relațiilor, cele cu altă ființă umană ocupă un loc central. Acest lucru este descris în formă magnifică de textul din Geneză (2,18ss). Se vorbește acolo de o singurătate existențială a lui Adam, în ciuda faptului că îl are alături pe Dumnezeu și la picioare toată creația. Această singurătate încetează doar în momentul în care, după ce s-a trezit, se vede cu Eva în față. Exclamă plin de uimire: „Acum, da, este os din oasele mele și carne din carnea mea” (Gen 2,23). Acest moment sublim se repetă în toate îndrăgostirile: celălalt încetează să mai fie „cel totalmente altul” și începe să fie și „parte din mine”. Această descoperire are în sine o putere de atracție extraordinară, prin efectul ei de împlinire a persoanei, când există reciprocitate. Și această iubire umană Conciliul o descrie ca demnă. Această legătură naturală constituie fundamentul familiei³. Nu este vorba despre o simplă atracție erotică, o expansiune posesivă a eului pe fondul intensificării activității hormonale, deși este prezentă și ea, ci de întâlnirea a două persoane care se completează și se împlinesc reciproc într-o formă specifică, în cadrul mai larg al interacțiunii umane⁴.

Totuși, privind istoria vedem că această întâlnire are elaborări dintre cele mai variate⁵. Nici măcar Biblia nu prezintă uniformitate în acest sens. Aici se pune în evidență un fapt: familia formează culturi și este sub influența acestora. Există o tensiune continuă între societatea care încearcă să marcheze limite și îndrăgostiții care caută singularitatea în sânul comunității și dezvoltarea spre plinătatea iubirii. Și *ad intra* o tensiune continuă între cei doi spre plinătatea dezvoltării personale (când aceasta nu este marcată de resemnare la limitări arbitrare externe).

Lăsând deoparte alte timpuri și locuri, există niște trăsături culturale care trebuie avute în vedere, în tema pe care o analizăm, pentru a putea avansa. Persoana

³ În acest sens mă îndoiesc că violența atracției sexuale este punctul de pornire al elaborării culturale a familiei, cum afirmă Fuchs, însușindu-și teoria lui R. Girard. Consider că reprezintă o viziune foarte reductivă a „naturalului”. Cf. Fuchs E., *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, p. 14. Aceasta are de-a face mai mult cu o viziune negativă a omului marcat de păcat, decât cu construirea simbolică a ceea ce este bărbatul, femeia, viața familială... Cu toate acestea, nu neg existența falsității naturaliste, temă pe care o dezvoltă în alte locuri.

⁴ De o deosebită frumusețe și profunzime este reflecția pe care Benedict al XVI-lea o face în acest sens în *Deus caritas est* 3-8.

⁵ Cf. Harris M., *Antropología cultural*, ed. Alianza, Madrid 2006, pp. 185-246.

umană este dinamică; și acest dinamism o obligă mereu să se autodefinească. Autodefinirea cere situare. Până acum puțin timp domina o viziune a unui univers bine organizat și structurat, în care toate elementele ocupau un loc precis și orice acțiune avea cauze și finalități determinate. Ceea ce nu se cunoștea era un mister care urma să se reveleze la timpul potrivit și de a căror posibile pericole trebuiau să se protejeze prin diferite rituri. În schimb astăzi, mai ales în cultura occidentală, predomină teoriile haosului, a întâmplării semiorganizate și variabile în formă aleatorie. De la un Dumnezeu unic care conduce lumea, sau de la zeități, se trece la punerea în centru – în societățile democratice – a individului „auto-referențial” (Olivier Rey). Este omul care se autoconstruiește încă din copilărie⁶, un om care relativizează orice ideologie, cultură, religie⁷ (deși aceasta este deja o cultură, o ideologie, poate chiar și o religie) în care se găsesc lucruri pe care le alege sau la care renunță, interacționând cu ceilalți indivizi în formă „contractuală”, aplicând criteriul cererii și ofertei⁸, un om „prezentist” (Bougnoux), „light” (E. Rojas), sau „recent” (Patapievici), fără trecut și fără viitor, a cărui unică siguranță este cea a propriilor emoții actuale (care la rândul lor sunt pentru el „călcâiul lui Ahile”), un om care nu admite limitări sau presiuni externe, dar care depinde de opinia celorlalți, care caută recunoașterea socială, care depinde de sfaturile experților⁹, un om care caută autorealizarea fără a ști foarte clar dacă aceasta înseamnă realizarea idealurilor sale sau obținerea unei largi recunoașteri sociale etc.

Dacă este adevărat că întreg acest cadru are multe umbre, nu putem, totuși, să acceptăm anumite curente intra-eccleziale care încearcă să fundamenteze totul pe rațiune: dacă omul recent caută siguranța în sine însuși, în emoțiile sale, nu lipsesc cei care caută într-o formă excesivă siguranța în rațiunea lor, în forma lor de a vedea dogmele credinței (și nu duce aceasta la pericolul construirii și constituirii comunității eccleziale reducând-o la statutul de spațiu de siguranță – comunitarist, fundamentalist –, așa cum cei care nu au credință își construiesc propriul lor spațiu?).

Înainte de a domina concepte omul începe să cunoască prin sentimente. Redescoperirea valorii sentimentelor personale, echilibrarea lor prin rațiune și credință, participarea mai profundă a persoanei în viața în care a intrat este un mare pas spre maturitate, ușurat de cultura contemporană.

Un element fundamental al iubirii umane este „iubirea erotică”. Este deja un topic în teologia morală catolică, și nu doar, să se vorbească de disjuncție între sex și procreație, între sex și iubire. Nu de puține ori educația sexuală se reduce la

⁶ Cf. Rey O., *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Seuil, Paris 2006.

⁷ „Cred că adevărul obiectiv este întotdeauna un truc autoritar; când aud vorbindu-se de adevăr duc mâna la pistol”: Vattimo G. și Bosetti G., *El dios de los filósofos*, în „Letra internacional”, nr. 90/2006, p. 6.

⁸ Statul este „simplul rezultat al tratatelor între revendicările individuale pe de o parte și exigențele societății pe de alta”: Pieiller E., *Les facettes de l'individu empêtré dans l'individualisme*, în „Le Monde diplomatique”, nr. 636/martie 2007, p. 26.

⁹ Un studiu interesant pe tema lui *homo sentimentalis* îl are Eva Illouz, în *Les sentiments du capitalisme*, ed. Seuil 2006.

prezentarea funcționării trupului, „tehnicile” pentru a face dragoste și pentru a evita consecințe nedorite. Dacă la aceasta se unește promovarea „emancipării” tinerilor, nu doar economică, ci și culturală – emancipare de controlul părinților și a stereotipurilor sociale –, puținul timp pe care părinții îl pot dedica propriilor copii, sau confuzia și nesiguranța care însoțesc uneori educarea copiilor, presiunea modei de a avea iubit/iubită¹⁰ nu surprinde apariția unei noi forme de relație de dragoste – de conviețuire și fără responsabilități, în care totul este provizoriu și se folosește fie pentru consumul împreună al impulsurilor individuale, fie pentru a cunoaște-crea din perspectiva experienței personale directe a unei forme alternative de conviețuire. Uneori se critică prea mult lipsa valorilor, sau atitudinile tinerilor, care în realitate sunt provocate de chiar cei care îi critică. Nu ne interesează aici relațiile care doresc doar un răspuns imediat la un impuls spontan, de moment, fie el împărtășit sau cumpărat. Fără îndoială, există multe relații care sunt greu de numit „întâlnire a două persoane”: se pot numi mai curând „prietanii erotice” (prietenia se construiește în jurul unei/unor pasiuni împărtășite), fie ele însoțite de conviețuire, fie nu, dar care au de-a face cu disjunctia amintită mai sus.

Tot ceea ce s-a afirmat scoate în evidență că autodefinirea produsă de apariția experienței vitale a „iubirii umane” se realizează într-un context determinat, cu dogmele și misterele lui, cu luminile, cu umbrele și contradicțiile lui, care își lasă amprenta în dezvoltarea relației de pereche și în decizia de a se căsători.

Persoana umană este un mister. Experiențele o îmbogățesc cu calități care o fac să se simtă utilă, îi configurează preferințele estetice (în cel mai larg sens al cuvântului), îi deschid drumul pentru a-și defini idealuri, îi scot în evidență limitele, etc. și toate acestea nu întotdeauna se întâlnesc la nivelul conștient. Când o persoană se îndrăgostește, elemente vitale, fundamentale, foarte intime conectează cu celălalt, în care întâlnește un răspuns la căutările sale estetice (primele care atrag atenția în multe cazuri)¹¹, sau o compensare a propriilor necesități care constituie vulnerabilitatea lui intimă¹². Variabilitatea la acest nivel este foarte largă și nașterea unei relații întotdeauna este învăluită de un anumit grad de mister (greu se întâlnește o persoană care să poată spune cu toată siguranța pentru ce X și nu altcineva). De aceea, de foarte puține ori se poate vorbi cu siguranță de folosirea egoistă a celuilalt, și este imposibilă afirmarea cu toată siguranța când există elemente suficiente pentru o relație pentru totdeauna.

¹⁰ În această privință, probabil pe fondul unei curențe afective și a revoluțiilor sexuale și culturale din ultimele decenii a avea pereche sentimentală a devenit o modă atât de puternică, încât lipsa ei poate fi cauza de marginalizare. Contribuie la asta și glumele părinților sau ale celor apropiați care îi iau pe copii de foarte mici, de la grădiniță, cu întrebări de genul: „Ai iubit/iubită?”

¹¹ Și cu aceasta nu mă refer doar la aspectul fizic: de exemplu, o persoană care se întâlnește des cu situații de violență, sau cu lipsă de compasiune, își va vedea provocată admirația cu mult mai multă probabilitate în fața unei manifestări de compasiune, decât în fața unui fizic plăcut.

¹² O persoană nesigură foarte probabil se îndrăgostește de o persoană care îi dă siguranță, îmbunătățindu-i astfel inclusiv viața socială, laborală...

În plus, trebuie avută în vedere dinamicitatea persoanei. Cu destulă frecvență se poate auzi: „Nu știam că este așa”, sau „Când l-am cunoscut nu era așa”. Este într-adevăr așa, sau este vorba despre ceva nou în viața lui? Se cunoșteau cu adevărat, sau doar erau sub influența „beției” sentimentelor care îi împiedicau să vadă mai mult („iubirea este oarbă”)? De multe ori se confunda speranțele personale cu capacitatea reală a unei persoane de a evolua în direcția sperată. A fost vorba de un calcul greșit al propriei capacități de control al situației?

Când este avută în vedere și variabilitatea importanței pe care unul o dă diferitelor valori, diferitelor trăsături de caracter etc. este foarte greu, dacă nu imposibil să se spună că iubirea umană este pentru totdeauna în formă spontană. Mitul „jumătății” este foarte romantic, dar este și idealist. Conexiunea nu este niciodată perfectă. Într-o pereche iubirea este un fapt (ireductibil la un singur aspect), un mister și o muncă de realizat, un angajament.

Iubirea întemeiată pe dorință, completată doar de dăruirea utilitaristă, de mai multă satisfacție personală, sau cu resemnarea la absența unei opțiuni mai bune, nu este nici deplină, nici dreaptă. Se vorbește mult despre egalitate. Dar este posibilă obținerea ei într-o cultură în care primează binele individual? În plus, ce este egalitatea? Orice persoană este o lume, nu un produs de serie. Presiunea pentru a realiza în formă „egală” treburile casei, vorbirea despre „discriminare pozitivă” și de posibilitate egală de a părăsi când celălalt nu mai este suportat este importantă, dar nu cred că este o soluție autentică. Ne mișcăm pe un nivel material, concret, variabil, destul de ideologizat, marcat de „concepte idol” la modă... în fine, interminabil.

La nivel social, pentru a garanta generațiile viitoare familia „tradițională” deja nu mai este absolut necesară. De fapt de multe ori „familia tradițională” se prezintă ca o formă de control din partea unor grupuri sau instituții externe – mai ales credințe religioase – punând în pericol libertatea individuală. Relațiile de sânge au pierdut destul de multă relevanță. Pentru a-i îngriji pe bătrâni familia deja nu mai este necesară: se pot ocupa cei de la serviciile sociale... Bunurile materiale se pot împărți sau înstrăina, vinde, cu mult mai multă ușurință decât într-o societate tribală sau burgheză, valoarea sentimentală a acestora relativizându-se destul de mult în fața rentabilității actuale. Accentuându-se exagerat valoarea individului se distrug bazele familiei și ale societății democratice. Dar aceasta este deja o temă care depășește obiectul direct al prezentului studiu, Căsătoria.

2. Dimensiunea teologică a iubirii

2.1. Iubirea este un dar

Benedict al XVI-lea amintește în „Deus caritas est” că „dezvoltarea iubirii spre cele mai înalte culmi ale ei și puritatea ei cea mai intimă comportă aspirația ei spre definitiv și aceasta într-un dublu sens: întrucât implică exclusivitate – doar o persoană – și în sensul lui pentru totdeauna” (nr. 6). După cum am văzut, iubirea pur umană vrea să eternizeze momentul iubirii celei mai frumoase, dar asta nu implică în mod necesar exclusivitate, univocitate, fidelitate perpetuă. Inclusiv

Vechiul Testament oferă mărturii de poligamie și de posibilitate a rupturii în anumite condiții (lucru care se amintește și în Noul Testament). Trebuie să existe ceva mai mult.

Mai ales Paul vorbește despre familie marcând o diferență esențială cu Vechiul Testament: se vorbește despre egalitatea ontologică a membrilor ei, a anteriorității darului divin și în asumarea obiceiurilor epocii sale în împărțirea rolurilor în familie (și cu aceasta manifestă că familia creștină nu trăiește în afara lumii) introduce un model: cel al iubirii lui Cristos față de Biserică. Magisteriul folosește aceste caracteristici: Conciliul ne vorbește despre introducerea iubirii conjugale în iubirea divină (cf. GS 48), iar Benedict al XVI-lea despre necesitatea relației între *eros* și *agape* (DCE 7).

În primul rând cred că trebuie să se scoată în evidență un punct de plecare: în credința noastră știm că Dumnezeu l-a creat pe bărbat în demnitate egală cu femeia, în ciuda faptului că adoptarea unor forme concrete de viață a dus în Vechiul Testament, uneori chiar și în creștinism, la profesarea inferiorității femeii: când se pierd din vedere aspectele ontologice se pot face greșeli în sfera formală, concretă.

În al doilea rând, trebuie să afirmăm faptul că iubirea umană este un dar al lui Dumnezeu. Iubirea primită și iubirea oferită au o dimensiune care transcende persoanele îndrăgostite. Această dimensiune a sacramentalității iubirii celuilalt este uitată de multe ori chiar și de creștini. Dumnezeu este atât originea iubirii, cât și a persoanei care iubește sau este iubită. Dacă Dumnezeu lasă liberă alegerea drumului – căsătorie sau celibat – și a persoanei care devine soț/soție, nu înseamnă că el este străin de aceste mișcări. De aceea, „asumarea iubirii conjugale în iubirea divină” nu înseamnă o totală precedentă a unui act uman binecuvântării divine: iubirea se dezvoltă în om, dar este un dar divin; alegerea este a omului, dar posibilitatea de a alege este un dar divin. A nu găsi în celălalt, cu iubirea lui, pe Dumnezeu poate însemna lipsă de formare, dar negarea înseamnă un refuz al lui Dumnezeu și o însușire pe nedrept a ceva ce nu este în totalitate personal. □i dacă se întâmplă aceasta, atunci și cei doi devin vulnerabili unul în fața celuilalt.

S-a amintit în secțiunea anterioară că iubirea conjugală nu este o simplă comuniune de pasiuni, hobbyuri. Când cineva se îndrăgostește se vede în fața celuilalt atins în zona cea mai intimă a ființei sale, în fundamentele care îi susțin viața¹³ și atinge în celălalt ceva la fel de sacru. Este ceva ce atinge toată persoana. În acest punct complementaritatea nu se reduce doar la o necesitate, ci înseamnă și a fi depozitarul a ceva intim din celălalt. Nu este suficientă bucuria și admirația pentru ceea ce se primește, nu este suficientă empatia și condescendența: trebuie să intervină libertatea și încrederea. Iar pentru a avea încredere și a garanta libertatea

¹³ Nu sunt criminalist, dar mă aventurez să cred că există o conexiune între violența domestică, în formele ei cele mai profunde, letale, și această profunzime a iubirii. Nu întotdeauna este expresie de prepotență: de multe ori este mai curând o expresie de impotență – „tot ceea ce dă sens vieții mele și care deja nu mai este în totalitate în mine este amenințat”. O formă, pervertită, e drept, de autoapărare?

este necesară gratuitatea. Lipsa gratuității este o amenințare pentru libertatea celui alt, o amenințare a respectului și a recunoașterii egalității în demnitate.

Gratuitatea nu este spontană în om; nu mereu. Și nici nu este suficientă experiența bunătații și frumuseții ei: ar putea fi cu ușurință, în acest caz, expresie a egoismului, sau a superiorității. Și când vorbim de omul „auto-referențial” și „recent” este foarte puțin probabil să existe¹⁴. Pentru creștin, iubirea gratuită se înscrie într-un spațiu mult mai larg. Viața, inclusiv cea umană, este un dar gratuit și forma ei fundamentală, norma ei fundamentală de dezvoltare este iubirea. Sensul vieții nu vine din „a fi în întregime autonom” și „a avea”, a obține numărul cel mai mare de bunuri materiale sau nemateriale dintre cele dorite. Oricât de multe ar fi, niciodată nu dau plinătate vieții și, mai ales, niciodată nu salvează de la singurătate. Scopul însuși al revelației este comuniunea între Dumnezeu și om. Ființa umană este o ființă relațională în esența ei și tot ceea ce face sau are este, sau trebuie să fie o reflexie concretă a acestei relaționalități. Știe că nu este autosuficient, dar aceasta, fără a-l duce la resemnarea nihilistă, departe de a se simți „condamnat la viață”, îi produce recunoștință: este întreg cu întregul și poate fii întreg pentru că există ceilalți. Demitizarea *Übermensch*-ului, sau a utopiilor progresului (de multe ori văzut în cheie prometeică) îl eliberează de propriile lui limite (pe care nu le va mai vedea ca semn de inferioritate și izvor de continue frustrări) și poate intra într-o relație conjugală cu umilință, seninătate, deschidere, cu iubire transfigurată, spiritualizată. Intrarea într-o alianță matrimonială deja nu mai este o urmărire a autorealizării depline proiectată și construită cu doar propriile puteri, ci este un drum de mântuire. Și nu este oare aceasta semnificația schimbării apei în vin (simbol al fericirii mesianice) la nunta din Cana? Asta nu înseamnă că omul nu trebuie să se străduiască să facă o alegere bună, nu îl privează de idealuri, nu îl privează de incertitudine. Dar păstrează omul în ansamblu și îi oferă un criteriu fundamental pentru alegerile și analizele lui: comuniunea vieții și iubirii în cadrul comuniunii de viață și de iubire între Dumnezeu și omenire.

Referința la această comuniune universală este foarte importantă. Bipolaritatea bărbat-femeie, complementaritatea existentă între cele două sexe ale speciei umane, nu epuizează dimensiunea socială a persoanei umane. *Omul social* are două componente inseparabile: unul ontologic și cel alt formal. Omenirea este completă în toți indivizii care o formează, iar singurătatea ontologică a omului își are remediul în deschiderea spre comuniunea universală. O afirmație de genul „bărbatul și femeia numai împreună formează umanitatea completă”¹⁵ este parțială și se referă la o formă concretă de existență și de poziționare în sânul omenirii. De la această premisă parțială

¹⁴ Există mulți voluntari, inclusiv ateii, spre exemplu. Dar sunt foarte instabili și de obicei își motivează activitatea prin ceea ce simt făcând acea muncă. O analiză interesantă în acest sens o prezintă Lipovetsky G., în *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los tiempos democráticos*, Ed. Anagrama, Barcelona 1994, pp. 140-145.

¹⁵ Stăniloae D., *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 2003, pp. 186-187.

părintele Stăniloiaie, spre exemplu, urmând de aproape pe Evdokimov, construiește o argumentare foarte romantică, dar și confuză: bărbatul își găsește un remediu deplin singurătății în femeie, și invers, ca și cum relațiile anterioare nu ar fi valorat nimic (părinți, prieten, colegi etc.) și nici nu ar avea vreo relevanță ulterioară, iar acest cuplu „complet” intră într-o relație utilitară sau accidentală cu restul omenirii. Iubirea romantică crează o relație profundă, fundamentală, dar nu exclusivă. Este doar una din formele de răspuns – ce-i drept, foarte importantă – dat singurătății ontologice a individului, o formă care nu are voie să reducă celelalte ființe umane – inclusiv proprii copii! – la un nivel instrumental.

Una dintre cerințele încheierii căsătoriei este maturitatea. Maturitatea are multe fațete și niciodată nu este posibil să fie măsurată cu siguranță absolută: se poate doar avea o certitudine rațională. Dar, în acest caz, trebuie să cuprindă conștiința că iubirea este o întâlnire a două imperfecțiuni, pentru a forma o unitate imperfectă orientată spre creștere împreună, deja nu ca două eu-uri, ci ca un noi, care primește și dezvoltă iubirea și viața într-o comuniune intimă în cadrul mai larg al comuniunii universale.

2.2. *Comuniune de viață, pentru viață*

Am văzut că punerea în comun a părții celei mai intime a eului, care fundamentează și dă sens vieții personale, crează o relație ontologică deosebită, trecând de la viața *mea* la *a noastră*. Aceasta devine una din celulele vitale ale lumii și are consecințe semnificative în forma vieții celor doi și în forma în care cei doi se situează în lume (unicitatea în – nu *versus* – universalitate). Această viață este expansivă. În primul rând, realizează în relația interpersonală iubirea gratuită a lui Cristos, în funcție de particularitatea pe care o au. De fapt, în multe părți ale lumii, consimțământul mirilor se realizează având în mână un crucifix: își dau viața pentru fericirea celuilalt, așa cum Cristos și-a dat viața pentru omenire și în formă definitivă (inclusiv când oamenii i-au spus „nu”, punându-l pe cruce, el a spus „da” Tatălui și oamenilor)¹⁶. În al doilea rând, împreună participă la viața socială: prin munca lor, prin relațiile cu rudele, prin relațiile de prietenie, prin relațiile caritative etc. Și la acest nivel interacțiunile umane sunt transfigurate de iubirea lui Cristos și acțiunea Duhului Sfânt. Nuanța particulară provine de la experiența vitală a celor doi. În al treilea rând, este expansivă la nivel generațional: „noi-ul” se lărgește când viețile care s-au unit dau viață. Dumnezeu a creat omul bărbat și femeie pentru a participa la creație.

În Vechiul Testament familia este unul din stâlpii principali de susținere a ordinii sociale a poporului. Succesiunea generațională asigură perpetuarea de-a lungul timpului a poporului ales. Cristos reduce importanța Torei în acest sens, punând accentul pe persoana sa, deschizând astfel mântuirea tuturor națiunilor: „orânduiri politice și sociale concrete sunt eliberate de sacralitatea imediată, de legislația bazată pe dreptul divin și încredințate libertății omului care, prin Cristos,

¹⁶ Cf. GS 48-49.

este înrădăcinat în voința Tatălui și, începând cu El, învață să discearnă ceea ce este bun și drept”¹⁷. Procreația deja nu mai răspunde unei logici de interes de clan, sau „național”, deși este și acest lucru, ci se integrează în planul universal de creație al lui Dumnezeu. În acest caz, primatul procreației, susținut de GS nu se justifică printr-o impunere externă – nici a societății, nici a Bisericii –, ci prin bipolaritatea omului, căreia îi este unită procreația: nu este doar o diversitate de dragul diversității, ci diversitate pentru lărgirea relațiilor vitale într-o formă determinată. Aici binomul viață-moarte joacă un rol fundamental. În disputa sa cu saduceii pe tema învierii morților, Isus introduce un nou element pentru înțelegerea acestei bipolarități: „Fiii lumii acesteia se însoară și se mărită; însă cei considerați vrednici de lumea cealaltă și de învierea din morți, nu se vor însura și nici nu se vor mărita, pentru că nu mai pot de acum să moară; sunt asemenea îngerilor și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii” (Lc 20,34-36). Cu alte cuvinte, omul se căsătorește și dă viață pentru că este muritor¹⁸. □i această transmitere a vieții este fundamentul, rațiunea principală de a fi a familiei.

Dar dacă acesta este planul Creatorului, nu exclude, nici nu face intrinsec rău uzul sexualității pentru „a da viață” soților, nu ca unică formă, ci ca o formă importantă, deosebită între altele¹⁹. Doar înțeles în această formă GS 50 cred că se poate afirma: „Dar căsătoria nu a fost instituită doar pentru procreare”. Am văzut deja că ne inserăm într-o realitate și nu o creăm; că punctul de plecare pentru „autocreație” presupune cunoașterea și acceptarea realității – evitând astfel idealizările, sau construcțiile raționale greșite –, care constituie cadrul ei. Astfel se evită arbitraritatea la care se referă GS și, în formă indirectă, textul lui Ratzinger citat mai sus, păstrând autentică libertate individuală a tuturor.

Maturitatea cerută soților în momentul încheierii căsătoriei nu este o cerință necesară doar pentru dezvoltarea vieții în comun a soților, ci și pentru educarea copiilor. Ei vor depinde în întregime de mâna protectoare și de călăuzirea părinților spre maturitate.

Dacă am văzut că fidelitatea și indisolubilitatea căsătoriei nu se poate justifica într-o formă pur rațională – al cărei centru, origine și scop este omul – se poate totuși într-un cadru mai larg, completat de credință. Creștinul nu se percepe ca individ juxtapus altor indivizi, a căror viață este unica șansă (unul dintre cuvintele „idol”, foarte ideologizat) de a se realiza, ci ca individ în sânul unei familii umane, cu care împărtășește același dar al vieții în relație de iubire orizontală și verticală. Pentru el

¹⁷ Ratzinger J. - Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 146.

¹⁸ Cf. Sf. Augustin, *Predica* 362, 18; Clement de Alexandria, *Stromata* 3, 87,2-3. Pentru un interesant punct de vedere științific prezentat în formă sintetică, cf. Punset E., *El viaje del amor. Las nuevas claves científicas*, Ed. Destino, Barcelona 2007, pp. 64-66.

¹⁹ Un cunoscut prezentator de radio își începea o emisiune: „Soția mea a pregătit o cină de simt că mi se salvează căsătoria”... Sau în filmul „Președinții”, sărind cu parașuta, șeful bandei spune: „Asta e mai mult decât un orgasm”. Este dureros dacă singura formă de a se face realmente fericiți și de a comunica a unor soți ajunge să fie actul sexual.

„fericită sau nefericită, în caz de boală ca și în timp de sănătate” nu sunt simple cuvinte protocolare, acceptate cu superficialitate cât timp condițiile adverse ale vieții nu există, ci un drum de sfințire, un prim dar și o provocare care trezesc recunoștință, angajament și responsabilitate.

Nu putem fi naivi: există situații foarte delicate în viață. Dar se poate abandona? De exemplu, în legea protecției în caz de violență domestică s-au stipulat pași concreți foarte mari pentru protecția victimei. Dar nu putem să ne gândim că și agresorul este o victimă? Agresorul nu este un câine periculos, ci o persoană. Violența lui manifestă că are probleme. Intervenția imediată presupune împiedicarea agresiunii. Dar este validă o lege care nu oferă nici un sprijin agresorului? Separarea se poate justifica până la un anumit punct, dar nu este creștinesc să fie „condamnat la rug” în timp ce are viață. Omul este bun la nivel ontologic. Dacă ajunge în această stare există un motiv. Trebuie să se caute acel ceva și să se sprijine într-o formă pozitivă ca persoana în cauză să depășească ceea ce nu a putut singură.

Concluzie

În această lucrare am încercat să văd, „în lumina Evangheliei și a experienței umane” (OT 16) câteva trăsături fundamentale ale Căsătoriei și implicațiile lor etice. Ele derivă din darul „generic” al lui Dumnezeu, însușit de om în circumstanțele concrete actuale, atât religioase și culturale, cât și economice și politice.

Proliferarea uniunilor de fapt nu se susține pe motivații economice (deși este adevărat că întârzierea celebrării Căsătoriei are de-a face uneori cu lipsa banilor suficienți pentru a o realiza): dacă deja trăiesc împreună trebuie să existe niște condiții minime pentru a construi o familie; așteptarea momentului în care vor avea toate poate fi reflexie a unor idealizări sau a unei lipse de hotărâre care au rădăcini mai profunde (mereu va trebui schimbat ceva: un spațiu suficient, condiții economice mai bune pentru familie... în fine, muncă de o viață).

Datoria pastorală cea mai urgentă este ajutorarea omului să îl descopere pe Dumnezeu, sacramentalitatea iubirii, sacramentalitatea celuilalt și toate acestea în circumstanțele actuale. Lumea actuală are niște valori minunate; doar trebuie ca fiii luminii să fie mai înțelepți decât fiii întunericului, pentru a-l parafraza pe Isus (cf. *Lc 16,8*). Și această redescoperire va ilumina, va conduce transformările necesare la toate nivelele.

GESÙ, IL CRISTO, PRINCIPIO ERMENEUTICO DELLE ASSERTZIONI ESCATOLOGICHE (II)

IOAN-IRINEU FĂRCAȘ

SUMMARY. *Jesus Christ, the Hermeneutical Principle of the Eschatological Assertions.* The problem of the theological hermeneutics, even if it represented an inherent aspect of the Holy Scriptures, was not raised explicitly in the theological science until the 20th century. The International Theological Commission, in the document *The Interpretation of the Dogma* of 1989, treated this subject, trying to show some hermeneutical principles to be taken in consideration by the Catholic theology. The present paper does not present the theological hermeneutics in general, but a specific sector, the hermeneutics of the eschatological assertions. After having exposed in a precedent number the proposition of the Jesuit theologian Karl Rahner, the first one who said that they needed to identify some theological principles, understood and formulated in a reflexive manner for the eschatological assertions hermeneutics, we try to analyse the proposition of the Evangelical theologian Jürgen Moltmann, who many times criticised the Rahner proposition. If Rahner, maintaining in the background the distinction between the intermundane future and the absolute future, which he identifies with God, puts the real basis of the eschatology in the Christological and anthropological determined present, Moltmann, using another distinction between futurum and adventus, puts the real ground of the eschatology in the future, understood as the eschatological future of God. For the theologian of Tübingen, the present, even if Christological and anthropological (and pneumatological) determined, can represent the eschatology cognitive basis. So, the Christian eschatological must start from the “present of Christ who will come” (or of hope) and not from “the future of Christ (already) present” (or from faith). It would have as theme “the present of That who will come” and not “the future of That who already came”.

Keywords: eschatology, theological hermeneutics, dogma, historicity, future, hope, promise.

Il futuro di Cristo come *fondamento reale* dell'escatologia. La proposta di Jürgen Moltmann.

Il saggio di Karl Rahner, presentato nel precedente numero di questa rivista, forse anche perché è stato il primo sostanziale contributo teologico in vista dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche, ha suscitato diverse discussioni e critiche. Una di queste critiche, oltre a quella già ricordata di Wolfhart Pannenberg, è quella di Jürgen Moltmann.

In un breve saggio sui metodi dell'escatologia¹ il teologo evangelico di Tubinga, dopo aver riconosciuto al saggio di Rahner il merito di aver «mostrato con ragione che il *fondamento* conoscitivo dell'escatologia si trova nell'esperienza salvifica presente, determinata cristologicamente e antropologicamente», lo rimprovera per la contrapposizione troppo sistematica tra escatologia ed apocalittica: «L'espressione [*Aus-sage*] proveniente dal presente, proiettata nel futuro, è escatologia, quella [*Ein-sage*] proveniente dal futuro e diretta al presente è apocalittica»². Secondo il teologo di Tubinga, «non c'è escatologia senza apocalittica, né apocalittica senza escatologia»³.

La contrapposizione tra di esse, così sistematicamente formulata, aveva indotto Rahner a vedere nel presente non soltanto il *fondamento conoscitivo* dell'escatologia ma anche il *fondamento reale*. Secondo Moltmann però, non tutte le asserzioni provenienti dal presente possono essere considerate asserzioni escatologiche, ma solo quelle in cui viene annunciato il vero futuro escatologico. Se la salvezza presente non si mostra come inizio di una salvezza definitiva, ancora mancante, allora le asserzioni escatologiche non hanno nessuna giustificazione. Esse trovano la loro giustificazione soltanto *se il presente storico è presente del futuro escatologico*: «il presente della salvezza ha dunque futuro, solo se in esso questo futuro è promesso, iniziato e anticipato. Se questo presente non è reale instaurazione di questo futuro, a partire da esso non si può neppure asserire alcun futuro mancante»⁴. Il presente potrebbe essere considerato come *fondamento conoscitivo* dell'escatologia, soltanto nella misura in cui il futuro escatologico è entrato nel nostro presente storico. Le nostre asserzioni in prospettiva, dal presente in direzione del futuro, sono possibili soltanto se la prospettiva viene rovesciata e le asserzioni di Dio, dal suo futuro, entrano nel nostro presente storico. Dunque, secondo Moltmann, il *fondamento conoscitivo* dell'escatologia può essere il presente, determinato cristologicamente e antropologicamente (e pneumatologicamente), soltanto se il *fondamento reale* [*Realgrund*] è il futuro escatologico di Dio. Tale futuro escatologico essendo *di* Dio, non può essere né *estrapolato*⁵, né *trasposto*⁶, ma soltanto *anticipato*⁷.

¹ J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», in *Futuro della creazione*, Brescia 1980, 55-56. Il contesto della critica a Rahner è costituito dalla polemica contro il concetto di "estrapolazione escatologica" proposto da Hendrikus Berkhof in un saggio critico alla sua *Teologia della speranza*. (Cfr. H. BERKHOF, «Sul metodo dell'escatologia», 217-233).

² K. RAHNER, «Principi», 425.

³ J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», 56.

⁴ J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», 56.

⁵ «Il futuro è *estrapolazione* di ciò che ci è già stato donato in Cristo e nello Spirito» (H. BERKHOF, «Sul metodo dell'escatologia», 227. Il corsivo è nostro).

⁶ La conoscenza degli *éschata* «non è una informazione aggiuntiva della antropologia e cristologia dogmatica, bensì non è altro che la loro *trasposizione* nel modo del compimento» (K. RAHNER, «Principi», 421). Diversamente dall'estrapolazione escatologica di Berkhof, la trasposizione rahneriana delle asserzioni cristologiche e antropologiche dal *modo dell'inizio* nel *modo del compimento*, e dal *modo dell'esperienza* nel *modo della prospettiva*, avviene *per analogiam fidei*. Con ciò si accenna al fatto che nella trasposizione non si tratta di una estrapolazione quantitativa, ma del passo verso una nuova qualità. Inizio e compimento non

1. Il *futurum* e l'*adventus*

Le idee brevemente esposte sopra sono una conclusione della concezione che Moltmann ha del *futuro escatologico*. Vista la loro importanza per ciò che ci siamo proposti di presentare, nelle pagine seguenti vorremmo esporre la concezione moltmanniana del futuro escatologico.

Nell'articolazione del suo pensiero sul futuro, il teologo di Tubinga parte da una distinzione nella storia della lingua⁸. La parola tedesca *Zukunft* copre due diverse tradizioni linguistiche e concettuali, e cioè quella del *futurum* e quella dell'*adventus*. Essa indica sia ciò che diviene, sia ciò che viene. Il *futurum* è il participio futuro di *fuō* (io sarò) che traduce il greco *phýō*. Il sostantivo di *phýō* è *phýsis*. Secondo la mitologia greca, la *phýsis-materia* è il grembo materno eternamente procreante e generante dell'essere. *Phýsis* è essere produttivo. Ma questa è soltanto una caratteristica della *phýsis*. Un'altra sarebbe che se il *futurum* è il suo processo eterno del divenire, allora il passato è il suo eterno processo del morire. Così il procedere della *phýsis* ha un doppio senso: la *phýsis-materia*, nelle immagini mitiche, può essere presentata sia come *mater*, che eternamente genera, sia come *moloch*, che eternamente divora. Ma in questo processo circolare del nascere e del morire, del generare e del divorare, i tempi sono sempre uguali⁹. La conclusione di Moltmann è che il futuro inteso come *futurum* «non offre alcun motivo particolare di speranza, in quanto deve per forza prevalere il passato, se ciò che non c'è ancora un giorno non sarà più. Se quel che deve ancora venire si trova già nelle tendenze del processo, non potrà mai produrre qualcosa di sorprendentemente nuovo»¹⁰.

Diversamente dal *futurum*, la parola tedesca *Zukunft* è la traduzione letterale della parola latina *adventus*, la quale, a sua volta, corrisponde alla parola greca *parousia* che significa l'arrivo, cioè «la *venuta* [*Ankunft*] di qualcosa di altro, nuovo e trasformante, che così non c'era e non c'è ancora»¹¹. *Parousia*, come parola che

si trovano sullo stesso piano. Tra di loro esiste, sì, un rapporto di corrispondenza, ma non dell'extrapolazione, del prolungamento o della proiezione. (Cfr. J. MOLTSMANN, «Metodi dell'escatologia», 55).

⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, «Metodi dell'escatologia», 56-59. Qui però si dovrebbe ricordare l'osservazione di W. Pannenberg che non si può distinguere così nettamente come fa Moltmann fra *trasposizione* ed *extrapolazione*: «Non è detto che l'extrapolazione debba sempre intendersi in termini meramente quantitativi. E comunque non è quella del discorso antropologico che Rahner stesso fa partendo dall'attuale comprensione storica, per vedere proprio in essa la totalità dell'esistenza, *complementare* al suo presente storico» (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, 569, n. 70).

⁸ Le prime indicazioni per questa distinzione nella storia della lingua Moltmann le prende da Emil Brunner: «Sì, già la parola "avvenire", come pure il suo equivalente francese "avvenir", è di origine cristiana. Gli uomini hanno un avvenire, perché attendono la venuta del regno di Dio nell'"avvento" del loro Signore. "A-venire", è, a differenza di "futuro", una parola escatologica; cioè significa la realizzazione della speranza come veniente "da là a qui", "da sopra a qui", dalla trascendenza, e non qualcosa come il futuro, che nasce da ciò che è esistente adesso» (E. BRUNNER, *L'eternità come futuro e tempo presente*, Bologna 1973, 37).

⁹ Cfr. J. MOLTSMANN, «Orientamenti dell'escatologia», 39-42. Cfr. anche J. MOLTSMANN, «Speranza e sviluppo», in *Futuro della creazione. Raccolta di saggi*, Brescia 1980, 66.

¹⁰ J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998, 37.

¹¹ J. MOLTSMANN, «Orientamenti dell'escatologia», 40.

caratterizza la venuta di Cristo nella gloria, s'impone nel pensiero cristiano primitivo a partire da Paolo. Però essa non viene mai impiegata per la venuta, *già avvenuta*, di Cristo, e dunque mai è stata riferita al Gesù storico, bensì sempre e solo della venuta, *non ancora avvenuta*, del glorificato nella pienezza del suo potere messianico, per dare compimento alla storia. Dunque, la parola *parousia*, riferita a Cristo, non ha mai il significato di “seconda venuta”, di “ritorno”, bensì indica il futuro di Cristo, la sua venuta futura nella gloria¹². Se si prende seriamente in considerazione la connotazione del futuro come *adventus* o *parousia*, allora la conseguenza logica sarà che «il futuro non nasce dal presente, come postulato o come conseguenza, ma il presente sgorga da questo futuro di cui dobbiamo essere in attesa nel trascorrere del tempo»¹³.

Assumendo la distinzione tra *futurum* ed *adventus*, Moltmann può concludere che «il presente non ha alcun futuro, se non è presente dell'avvenire. Solo se esso è presente di un avvenire più grande, forma un futuro»¹⁴.

Applicando poi questa distinzione al problema del metodo da utilizzare nell'escatologia cristiana, ne risulta una differenza radicale nel modo dell'accertamento del futuro: il *futurum* viene *estrapolato* dai fattori e dai processi del passato e del presente¹⁵, mentre l'*adventus* può essere solo *anticipato*. Così «estrapolazione e anticipazione sono modi diversi di accertamento del futuro»¹⁶. L'estrapolazione è il metodo della predizione mitica e della futurologia scientifica¹⁷, mentre l'anticipazione è possibile soltanto là dove dell'altro e del nuovo annuncia la venuta¹⁸. I profeti dell'Antico Testamento non estrapolano un *futurum* dalle viscere del presente, bensì portano il futuro di Dio per il giudizio e per la salvezza entro il presente, anticipandolo nella parola (prolessi verbale)¹⁹. Altrettanto fanno, secondo Moltmann, anche i profeti del Nuovo Testamento (almeno Paolo nella *Seconda lettera ai Corinzi*): non rivelano il futuro partendo dalle tendenze intrinseche al presente, bensì, partendo dal futuro di Cristo, Giudice del mondo che ad essi è annunciato, spingono il loro sguardo nel presente e anticipano il giudizio²⁰.

¹² Cfr. J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio*, 38.

¹³ J. MOLTMANN, «Orientamenti dell'escatologia», 40.

¹⁴ J. MOLTMANN, «Orientamenti dell'escatologia», 41.

¹⁵ «Ciò che diviene si può calcolare a seconda della sua possibilità e della sua probabilità partendo dai fattori e dalle tendenze del presente. Analizziamo gli sviluppi e calcoliamo i tassi di incremento. Estrapoliamo il futuro possibile dal passato e dal presente. Questo è il metodo della futurologia e della previsione scientifica. Io chiamo questo il *futuro calcolabile*» (J. MOLTMANN, «Speranza e sviluppo», 65).

¹⁶ J. MOLTMANN, «Speranza e sviluppo», 66. Nella prassi dell'agire storico tuttavia questi due modi dell'accertamento del futuro devono essere costantemente combinati. Solo quando estrapolazioni sociologiche ed anticipazioni etico-sociali, scienza e sapienza, pianificazione e speranza vengono unite, potrebbe risultare una politica sociale che abbia senso.

¹⁷ Cfr. J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», 53.

¹⁸ Cfr. J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», 56-59.

¹⁹ Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 126-134.

²⁰ Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 149-152. Cfr. J. MOLTMANN, «Risposta alla critica della “Teologia della speranza”», in W.-D. MARSCH, ed., *Dibattito sulla “Teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, Brescia 1973, 280-281.

2. La promessa di Dio

Ma queste idee di Moltmann potrebbero avere come fondamento e come punto di partenza soltanto una distinzione nella storia della lingua, cioè la distinzione tra *futurum* e *adventus*? Sicuramente, no! E per questo motivo vogliamo andare un passo ancora più avanti e scoprire, conformemente a ciò che ci siamo proposti di dimostrare, quali sono le fondamenta cristologiche di questo pensiero?

Cominceremo a fare questo introducendo e presentando una “parola chiave” del pensiero del teologo evangelico, e cioè il termine *promessa*. Dunque, che cosa è e «che cosa si debba intendere per “promessa” e specialmente per “promessa di Dio (del Dio che guida)”»²¹. Una promessa pre-annuncia una realtà che ancora non esiste. In questo modo essa orienta l'uomo verso il futuro nel quale è da aspettarsi l'adempimento della promessa. Quando però si tratta di una promessa *di Dio*, allora «il futuro atteso non deve necessariamente svilupparsi nel quadro delle possibilità offerte dal presente, ma nasce da ciò che è possibile al Dio della promessa»²². La promessa vincola l'uomo al futuro e dunque «alla storia particolare della promessa stessa»²³. In questo modo il futuro dell'uomo non è più «la vacua mèta di possibili cambiamenti»²⁴, e la speranza che la promessa suscita non è «disponibilità per qualsiasi cosa avvenire»²⁵, ma il futuro che la promessa schiude «è reso possibile e determinato dall'adempimento promesso»²⁶. La storia della promessa, cioè la storia determinata e iniziata dalla promessa, non è ciclica, nel senso di un *eterno ritorno delle medesime cose* determinato dall'impulso di forze oscure o da uno sviluppo autonomo, ma ha una direzione irreversibile verso l'adempimento promesso determinato «dalla parola orientatrice che indica la libera potenza e la fedeltà di Dio»²⁷.

Se una promessa è promessa *di Dio*, allora bisogna che anche per l'adempimento della promessa, ci si affidi alla libera fedeltà di Dio che promette.

²¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103. Il contesto in cui Moltmann parla della *promessa* è costituito dalle distinzioni, prese dalla storia delle religioni, tra *religioni dell'epifania* e *religione della promessa*, tra *gli dèi delle epifanie* e *il Dio della promessa*, tra *gli dei che appaiono* e *il Dio che promette*. Per tutto questo contesto cfr. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 95-102.

²² J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103.

²³ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103. «In *teologia* si parla di *anticipazioni di Dio* e di *anticipazioni dell'uomo*. [...] Comprendere la storia come storia della promessa significa intendere la promessa come *prolessi verbale* [Verbal-prolepse] del bene promesso» (J. MOLTSMANN, «Metodi dell'escatologia», 57).

²⁴ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103.

²⁵ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103.

²⁶ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103.

²⁷ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 103. La parola della promessa non ha trovato ancora una congruenza con la realtà di cui si è potuto fare esperienza, ma si trova invece in contraddizione con la realtà: «Soltanto per questo motivo, di fronte alla parola della promessa, può nascere il dubbio che misura la parola sul metro della realtà data. E soltanto per questo motivo di fronte a quella parola può nascere la fede che misura la realtà presente sul metro di quella parola. [...] La parola della promessa crea quindi sempre uno spazio carico di tensioni tra l'atto dell'emettere e quello dell'onorare la promessa. Così essa offre all'uomo un particolare spazio libero dove è possibile l'obbedienza e la disobbedienza, la speranza e la rassegnazione». (J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 104).

Se Dio è considerato non soltanto soggetto della promessa ma anche soggetto dell'adempimento della promessa, allora ne consegue che «non c'è un pressante interesse per un rigido sistema giuridico di obblighi storici secondo lo schema promessa-adempimento, né per la dimostrazione di come un tale sistema abbia funzionato in passato, né per calcoli riguardanti il futuro»²⁸. Ne consegue invece «che gli adempimenti possano contenere l'elemento della sorpresa e della novità rispetto alla originaria comprensione della promessa»²⁹, perché il Dio che ha fatto le promesse rimane pur sempre superiore ad ogni adempimento delle promesse.

Ora, se si considerano, per esempio, gli adempimenti realizzatisi nell'occupazione del paese promesso, si potrà costatare che essi non liquidano la promessa, come se fosse un assegno che, una volta pagato, può essere messo *ad acta* di un glorioso passato, ma piuttosto «gli “adempimenti” vengono presi come spiegazioni, conferme ed allargamenti della promessa»³⁰. Ancora di più, secondo il ragionamento di Moltmann, «quanto più grandiosi sono gli adempimenti, tanto più, nei diversi strati della tradizione che trasmette la promessa, essa stessa cresce agli occhi di chi ricordandola la interpreta»³¹. Il fondamento di questa continua eccedenza della promessa su qualsiasi adempimento storico di essa «sta nella inesauribilità del Dio della promessa che non si esaurisce in nessuna realtà storica e giunge “al riposo” soltanto in una realtà che gli corrisponda totalmente»³².

3. Il futuro di Cristo come *fondamento reale* dell'escatologia

A questo punto però non possiamo non domandarci se anche l'evento di Cristo, la sua venuta nella carne, la sua croce, morte e risurrezione, devono essere intesi come adempimenti parziali, spiegazioni, conferme e allargamenti della promessa, oppure come il compimento ultimo e definitivo di tutte le promesse? La buona novella (*euangélion*) da lui portata si trova in un rapporto di complementarità con la promessa (*epangélia*), oppure esaurisce la promessa? Secondo Moltmann, «la tendenza escatologica della rivelazione avvenuta in Cristo è manifestata dal fatto che la parola rivelatrice è tutt'assieme *euangélion* ed *epangélia*»³³, l'ultima

²⁸ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 104. Cfr. anche J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 121-125.

²⁹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 104.

³⁰ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 105. «Tra promessa e adempimento vengono poi a porsi gli adempimenti appena iniziati e parziali della storia. Essi comprovano la fedeltà del Dio che promette e nello stesso tempo indicano al di sopra di se stessi il futuro più grande dell'adempimento promesso. L'adempimento anticipato viene compreso come caparra e pegno dell'adempimento completo. Possiamo chiamare questo *prolessi reale* [*Real-prolepse*]» (J. MOLTSMANN, «Metodi dell'escatologia», 57-58).

³¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 105.

³² J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 106.

³³ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 143. Forse qui sarebbe stato utile presentare il modo in cui Moltmann intende la rivelazione e la conoscenza di Dio, nell'ambito dell'orizzonte della storia, intesa come storia della promessa, nella quale l'elezione, il patto, la promessa e la missione appartengono non solo accidentalmente, ma essenzialmente all'evento della rivelazione (Cfr. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 113-121).

essendo il complemento della prima. Se questo rapporto di complementarità non è tenuto in debito conto e dunque non si accorda sufficiente importanza alla *dimensione promissoria che l'evangelo contiene*, esso rischia di essere incompleto e di crollare totalmente. La stessa cosa succede anche con la cristologia «se la dimensione del “futuro di Cristo” non è considerata come un suo elemento costitutivo»³⁴.

Quale potrebbe essere dunque il metodo da seguire e quali le premesse da cui partire, affinché la cristologia non degeneri né in una metafisica di tipo greco antico, né in un esistenzialismo dell'epoca moderna? Secondo Moltmann ognuno di questi due modi di avvicinarsi al mistero di Gesù «partono dall'universale per trovarne la vera espressione nel caso concreto della sua persona e della sua storia»³⁵. Essi si riferiscono anzitutto all'evento Gesù Cristo come *universale concretum* che nella sua concretezza storica e nella sua definitività esprime e dà forma al progetto salvifico universale di Dio³⁶. Secondo il teologo di Tubinga invece la via da seguire sarebbe esattamente il rovescio della prima, cioè partire dal *concretum* della storia di Gesù per arrivare al *concretum universale*: «Non è vero che una verità generale sia diventata concreta in Gesù; è vero invece che l'evento concreto, unico, storico della crocifissione e risurrezione di Gesù ad opera di Jahwe (il Dio della promessa che crea l'essere dal nulla) si è generalizzato mediante l'orizzonte escatologico universale che esso proietta dinanzi a sé»³⁷.

Affinché questa via diventi percorribile, dobbiamo però prendere sul serio l'importanza di due premesse. La prima di esse dovrebbe precisare che il Dio che si è rivelato in Gesù e lo ha risuscitato dai morti, non è né l'essere eterno di Parmenide, né l'Idea suprema di Platone, né il Motore immobile di Aristotele ma il Dio dell'Antico Testamento, il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, *il Dio della promessa*, il Dio che ha “il futuro come sua qualità essenziale”. Dunque, chi sia veramente il Dio di Gesù Cristo c'è lo dirà soltanto la storia israelitica della promessa, mentre i suoi attributi si potranno esprimere soltanto ricordando e raccontando la storia della sua promessa³⁸. Percorrendo poi la via che va dal *concretum* al *concretum universale* possiamo dire che il Dio d'Israele, in Gesù Cristo si è rivelato come il Dio di tutta l'umanità.

La seconda delle due premesse da prendere in considerazione dovrebbe precisare chi sia Gesù e quale sia la natura umana da lui rivelata. Essa dovrebbe affermare chiaramente che Gesù non va inteso come un caso particolare dell'essere umano in generale, ma che *esso era un ebreo* in rapporto ed in conflitto con la storia veterotestamentaria della promessa³⁹. Anche in questo caso percorrendo la via

³⁴ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 144.

³⁵ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 145.

³⁶ Cfr. C. DOTOLO, «Universale concretum», in L. PACOMIO – V. MANCUSO, ed., *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato (AL) 1993, 1102-1103.

³⁷ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 146.

³⁸ Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 145.

³⁹ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 146.

che va dal *concretum* al *concretum universale*, l'evento concreto della croce e della risurrezione di Gesù si universalizza, diventando evento salvifico per tutti gli uomini.

Una volta precisato il metodo (dal *concretum* al *concretum universale*) e le due premesse (il Dio che ha risuscitato Gesù dai morti è *il Dio della promessa* e che *Gesù era un ebreo*), possiamo dire che, secondo il Nuovo Testamento, l'*epangélia* si trova in un rapporto di complementarità con l'*euangélion*. L'*euangélion* ha il suo presupposto ineliminabile nella storia veterotestamentaria dell'*epangélia*, ma l'*epangélia* non trova nell'*euangélion* il suo adempimento ultimo e definitivo che la compie del tutto, bensì il suo proprio futuro⁴⁰. Altrettanto avviene anche nell'evento di Cristo: la sua venuta nella carne, la sua morte in croce e la sua risurrezione non adempiono definitivamente la promessa veterotestamentaria, ma le dà un futuro, universalizzandola. La promessa eccede anche l'evento di Cristo, perché Dio che ha risuscitato Gesù dai morti, essendo fedele alle sue promesse (cfr. Ebr. 10, 23; 11, 11), universalizzerà la risurrezione di Gesù su tutti gli uomini, gentili ed ebrei, senza distinzioni⁴¹. Tentando di esprimere l'idea in altre parole possiamo dire che se Gesù è "risuscitato dai morti", la sua risurrezione è una prolessi reale (anticipazione nei fatti [*Real-prolepse*]) della generale "risurrezione dei morti" ad opera di Dio. Perciò, secondo Moltmann, «la fede pasquale ha una corrispondente struttura prolettica: essa vive già a partire dal futuro anticipatamente dato e realizza le proprie possibilità già nella storia nella misura in cui non si allinea più con lo schema di questo mondo»⁴².

Una volta presentato il fondamento cristologico della distinzione nella storia della lingua tra *futurum* ed *adventus*, possiamo osare di formulare una conclusione. Se questa distinzione, insieme al nuovo modo di avvicinamento alla cristologia (dal *concretum* al *concretum universale*), viene conseguentemente applicata all'escatologia cristiana, allora non si potrà più dire che l'escatologia cristiana è solo una estrapolazione della cristologia e dell'antropologia dogmatica. Soltanto se il presente di Cristo è un'anticipazione del futuro di Dio (*adventus*), il presente di Cristo può essere inteso come germe ed inizio del futuro veniente. Soltanto se il futuro universale di Dio e del suo Regno è considerato *fondamento reale* [*Real grund*] dell'evento di Cristo, l'evento di Cristo può essere assunto come *fondamento conoscitivo* per questo futuro. Solo sul fondamento dell'anticipazione

⁴⁰ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 151.

⁴¹ Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 147-152. Presentando la centralità della figura di Abramo nella presentazione che San Paolo fa dell'*euangélion* e dell'*epangélia*, Moltmann sostiene che il motivo per il quale l'Apostolo delle genti risale fino ad Abramo, "padre della promessa", anziché a Mosè ed alla legge, sta nel fatto che per esso l'evento di Cristo è "la fine della legge" (Rom. 10, 4), ma *non il fine della promessa*. Anzi l'evento di Cristo viene interpretato come rinascita, liberazione, convalida e universalizzazione della promessa.

⁴² J. MOLTMANN, «Metodi dell'escatologia», 58. Ritorna anche qui la legge del "quanto più – tanto più" di Moltmann a riguardo della promessa e dei suoi adempimenti: «Quanto più grandiosi sono gli adempimenti, tanto più, nei diversi strati della tradizione che trasmette la promessa, essa stessa cresce agli occhi di chi ricordandola la interpreta» (*Teologia della speranza*, 105).

reale [*Real-prolepse*] dell'*éschaton* nella storia di Cristo si può arrivare ad una estrapolazione noetica da questa storia nel futuro della sua manifestazione. Il presente non ha nessun *futurum* se non è *adventus* del futuro. Solo in quanto nel presente è “venuto” qualcuno, qualcosa può da esso “di-venire”⁴³. Non c’è nessun “di-venire” se non c’è un “venire”.

Possiamo ora rispondere anche alle domande iniziali dalle quali siamo partiti nella nostra presentazione. Per Jürgen Moltmann, l’escatologia cristiana deve muovere dal “presente del Cristo veniente” (o dalla speranza) e non dal “futuro del Cristo presente” (o della fede). Essa dovrebbe avere per tema “il presente di colui che viene” e non “il futuro di colui che è venuto”⁴⁴. Il presente, determinato cristologicamente e antropologicamente, è la reale anticipazione del futuro, inteso come *adventus*, mentre il futuro, inteso come *futurum*, è il disvelamento del presente.

⁴³ Cfr. J. MOLTMANN, «Risposta alla critica della “Teologia della speranza”», 282-283.

⁴⁴ Cfr. J. MOLTMANN, «Orientamenti dell’escatologia», 28.

LA REDAZIONE DEI CANONI SUL *PROTOPRESBITERO*

OCTAVIAN FRINC

RÉSUMÉ. *La rédaction des canons sur le proto-presbyte.* La figure du protopresbytre a toujours été présent dans les multiples codifications des Églises orientales. Le projet commença par le Pape Pie XI de faire un Code pour toutes les Églises orientales et accompli partiellement par son successeur, le Pape Pie XII, a permis aux délégués orientaux de s'enrichir réciproquement et de surmonter leur propre tradition en vu d'un regard unitaire sur la figure. Le fruit du débat a été un group des six canons reunis dans le *Cleri santitati*, le 2 juin 1957. C'est à partir de ce *motu propriu* que le *Coetus de Hierarchia* a commencé à vérifier le protopresbytre en suivant les changements ecclesiologiques apportés par le Concile Vaticane II et en restant loyal a l'esprit orientale de la l'institution. Les canons se reduisent aux trois, le texte gagne en fraîcheur juridique et la figure reçoit des devoirs beaucoup plus pastorales dans le *CCEO* où le protopresbytre est un organisme qui assistent l'Evêque éparchial dans le gouvernement de l'éparchie.

Keywords: Proto-presbyter, canon, Eastern Church, Canon Law.

Percorrere il cammino della codificazione della figura del *protopresbitero* a partire dalla prima codificazione fino all'odierno *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* risulta assai utile non soltanto per una ragione meramente storica, ma anche per vedere come una figura assai antica della disciplina canonica orientale ha subito varie trasformazioni legate alle vicissitudini storiche, teologiche e canoniche che hanno segnato il percorso storico del popolo di Dio in cammino verso la patria celeste.

1.1. LA CANONIZZAZIONE DEL PROTOPRESBITERO NEL M.P. *CLERI SANCTITATI*

La prima tappa del nostro studio coincide con la lettura della prima codificazione moderna del diritto orientale (1927-1957)¹. Questo lavoro di codificazione può dividersi in tre fasi: la fase preparatoria (1927-1935) caratterizzata dalla costituzione

¹ Prima di questa codificazione, gli orientali cattolici seguivano i canoni antichi, contenuti nelle antiche collezioni, gli *Acta* della Sede Apostolica, i sinodi delle proprie Chiese (sinodi approvati o non approvati dalla Sede Apostolica), le proprie consuetudini, il diritto patriarcale, e le leggi ecclesiastiche emanate dall'autorità civile. Già prima del concilio Vaticano I (1869-1870), il primo tentativo di unificare le varie normative canoniche delle Chiese cattoliche orientali fu la pubblicazione di *Bullaria* e di *Collectanea* che contenevano solo atti pontifici emessi per gli orientali cattolici e in genere per i cattolici in Oriente. Cfr. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma- Bologna, 1993, 45.

di una commissione per al redazione del Codice di diritto canonico orientale; la fase della codificazione propriamente detta (1935-1948); la fase della promulgazione (1949-1957)².

1.1.1 IL CAMMINO VERSO IL *CLERI SANCTITATI*

Il principio *tot codices quot ritus* utilizzato dalle varie Chiese orientali non trovò terreno fertile nella *Plenaria* della *Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale* del 22 febbraio 1926 che decise di orientarsi verso una codificazione riguardante tutte le Chiese orientali³. Il cardinale P. Gasparri nel *votum* della seduta del 25 luglio 1927 illustrò le ragioni a favore di un *Codice* unico⁴ per tutta la Chiesa. A distanza di nove giorni, il 3 agosto, nel corso di un'udienza del cardinale Segretario della *Congregazione per la Chiesa Orientale* durante la quale fu letto il voto del cardinale Gasparri e ascoltata la relazione del cardinale Segretario, il Papa Pio XI, riconobbe la necessità della codificazione e volle sia presiedere alla codificazione, sia stabilire a suo tempo i criteri, il sistema e le procedure⁵.

Il passo seguente fu la costituzione della *Commissione Cardinalizia per i lavori preparatori della Codificazione Orientale* presieduta dal cardinale Gasparri il 23 novembre 1929⁶. A questo proposito occorre sottolineare due fatti importanti, concatenati fra di loro: il progetto di dar vita ad un Codice unico *pro Universa Ecclesia* (latina ed orientale) e la decisione di prendere come guida per la preparazione del Codice orientale, il Codice pio-benedettino del 1917⁷. Giustamente, Pio XI, rifiutò la prospettiva di un Codice unico per non incorrere nel pericolo di una latinizzazione forzata della codificazione orientale. D'altronde,

*il Pontefice, nell'invitare a compiere un Codice per le sole Chiese Cattoliche Orientali invitava nel contempo i consultori orientali ad esprimersi liberamente e a consigliare e proporre tutto quanto essi ritenevano opportuno per una fattiva opera circa la futura codificazione da dare alle comunità cattoliche d'Oriente*⁸.

² R. METZ, *La première codification*, in R. EPP – Ch. LEFEBVRE – R. METZ, *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIIIème siècle à 1978. Sources et Institutions*, Paris, 1981, 74.

³ *Communicationes* 26 (1994), 77.

⁴ Secondo I. Žužek., non si trattava dell'unicità della disciplina come fu intesa dalla Commissione della preparazione del Concilio Vaticano I, ma significava «*un corpus legum qui contendraient des lois diversifiées par l'indication claire, loi par loi, de ceux pour qui elle aurait été valable: pour tous, seulement pour les Latins, seulement pour les Orientaux*». I. ŽUŽEK, *Understanding the Eastern Code*, Roma, 1997, 439.

⁵ *Communicationes* 26 (1994), 7-78.

⁶ «Nell'ambito di questa commissione furono formati due gruppi di periti, il collegio dei delegati orientali e il collegio dei consultori; il primo per la redazione del Codice di diritto canonico orientale e l'altro per raccogliere le fonti per la codificazione canonica orientale». D. SALACHAS, *Istituzioni*, 46.

⁷ O. BUCCI, *Il Codice di Diritto Canonico Orientale nella storia della Chiesa*, in *Apollinaris* LV (1982), 391.

⁸ *Ibidem*, 396.

In una udienza pontificia del 8 marzo 1930, il Papa accetta i desideri dei delegati orientali quanto al metodo di lavoro, ma insiste sulla totale libertà di espressione. Si arriva così, nell'aprile 1930, ad una chiarezza in termini di metodo, scelte e composizione della *Commissione*.

Il lavoro fu intenso⁹ e composto da udienze pontificie, plenarie cardinalizie intercalate tra le “Adunanze dei Membri Delegati Orientali”, consultazione delle fonti fino ad arrivare alla presentazione del primo e secondo schema e all'udienza del 7 giugno 1935 nella quale il Papa costituì la *Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale*. La Pontificia Commissione doveva, in base alle risposte pervenute dai vescovi e dignitari interpellati, ai quali erano stati inviati gli schemi dei canoni con diversi dubbi e allegati, elaborare il testo dei canoni.

L'intero lavoro venne diviso in varie parti – 21 in tutto – e in un determinato numero di canoni. Un *coetus* speciale di cinque consultori, chiamato la *Consulta speciale*, trasmetteva alla *Plenaria*¹⁰ dei fascicoli per ciascun gruppo di canoni: uno concernente gli schemi dei delegati orientali e dei consultori con le risposte dei vescovi e di chiunque altro fosse stato interpellato al riguardo, l'altro le conclusioni e le proposte ad hoc, suggerite dalla *Consulta speciale*¹¹.

Il 13 marzo 1948, il segretario della commissione, A. Coussa presentò l'intero testo del Codice, composto da 2666 canoni, a Pio XII il quale, dopo l'approvazione, lo promulgò in quattro momenti:

1. Motu Proprio *Crebae allatae sunt*¹² sulla disciplina matrimoniale del 2 febbraio 1949 entrato in vigore il 2 maggio 1949, composto di 131 canoni;
2. Motu Proprio *Sollicitudinem nostram*¹³ sulla disciplina del diritto processuale, 6 del gennaio 1950, entrato in vigore il 6 gennaio 1951, composto di 576 canoni;
3. Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris*¹⁴ sulla disciplina giuridica sui Religiosi, i beni ecclesiastici e la terminologia, del 9 febbraio 1952 entrato in vigore il 21 novembre 1952, composto di 325 canoni.
4. Motu Proprio *Cleri sanctitati*¹⁵ sui riti orientali e le Persone del 2 giugno 1957, entrato in vigore il 25 marzo 1958, composto di 558 canoni.

⁹ Ripreso schematicamente da I. ŽUŽEK, *Appunti sulla storia della Codificazione Canonica Orientale*, in Y. LAHZI-GAID (cur), *The Eastern Code. Text and resources*, Roma, 2007, 43-46.

¹⁰ «La prima Adunanza Plenaria fu tenuta il 23 dicembre 1935; le altre plenarie si susseguirono a intervalli più o meno lunghi secondo la mole dei lavori fino al 15 luglio 1942. In tutto, le adunanze furono 42. Delle plenarie il Segretario redigeva il verbale, che poi veniva stampato, e riferiva in Udienza al santo Padre. Il testo dei canoni veniva rimaneggiato in conformità delle disposizioni date del sommo Pontefice e quindi stampato e inviato ai cardinali della Plenaria, con aggiunto il Verbale della Plenaria stessa redatto dal Segretario. Terminate le Plenarie rimaneva da redigere il Codice nel suo insieme, ossia ordinare il paradigma e la successione dei canoni, armonizzandoli tra loro per evitare le immancabili antinomie, lacune, incongruenze, ripetizioni ed ogni specie di *inconcinnitates*». *Ibidem*, 48-49.

¹¹ O. BUCCI, *Il Codice*, 400.

¹² AAS, XLI (1949), 89-119.

¹³ AAS, XLII (1950), 5-120.

¹⁴ AAS, XLIV (1952), 65-150.

1.1.2. I LAVORI DI CANONIZZAZIONE DELLA FIGURA DEL PROTOPRESBITERO

«Evitare nella sostanza e nella forma tutto ciò che può urtare e ferire gli Orientali; ma essere precisi e franchi per ciò che riguarda l'unità della Chiesa e il primato del Romano Pontefice»¹⁶. Esordiva così il primo criterio generale per la redazione del Codice di Diritto canonico Orientale, rivolto dal Card. Sincero, presidente della *Commissione*, rivolto il 20 novembre 1935, ai delegati orientali e ad altri consultori.

Lo Schema dei canoni 356-486 secondo le proposte dei delegati orientali contemplava la figura del *vicarius districtualis* nei cann. 445-450, *Cap. VII, Tit. VIII, Liber II*, seguendo in parallelo i canoni del *Codex Iuris Canonici* del 1917 (in seguito *CIC'17*)¹⁷.

La settima plenaria lasciò immutati i cann. 445, 447-449 mentre venivano tolte dal § 2 del can 446 le parole «*nisi iure paticulari maiore stabilitate gaudeat*». Si cancellò anche la parola «*archivium*»¹⁸.

Le osservazioni sul can. 445 erano piuttosto di natura concettuale¹⁹. Il patriarca dei melchiti, Cirillo Mogabgab, riferì l'inesistenza di questo ufficio nella Chiesa melchita mentre la Chiesa siriana conosce la figura del *corepsicopo*. Il Patriarca, I. G. Tappouni, G. Chomysyn, vescovo di Stanislaoopoli, rappresentante dei ruteni, chiese la soppressione dei termini «*foraneus, vicariatus*», in quanto nella loro provincia erano utilizzati i termini «*decanus, decanatus*». Viene fatta anche la proposta d'inserire accanto al termine «*districtualis*», il termine «*foraneus*», da parte dell'Amministratore apostolico della diocesi di Miskolcs, A. Papp. Visto che quasi ogni Chiesa orientale ha un titolo specifico per lo stesso ufficio, il delegato degli armeni, Amaduni, propose di enumerare i vari titoli, ma un padre consultore optò per il termine «*foraneus*» decisamente poco comune presso la Chiesa orientale²⁰. Il termine «*vicarius districtualis*» venne sostituito ulteriormente con il termine di «*vicarius foraneus*» che comprende i termini di «*archipresbyter*», «*chorepsicopus*» e dei maroniti mentre il «*periodeuta*» entra a far parte dell'ufficio della Curia.

¹⁵ AAS, IL (1957), 433-600.

¹⁶ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificatio canonica orientalis*, Per gli Emi della Pontificia Commissione per la redazione del CICO, Vol. I-IV, Quarta plenaria – Criteri per la redazione del CICO, Fasc. II – *Voti e desiderata dell'episcopato orientale, dei delegati orientali e di altri consultori*, Città del Vaticano, 1936, 5.

¹⁷ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE, Per gli Emi Padri della Pontificia Commissione, Settima plenaria – *Can. 356-486 (C. I. C) proposti dalla commissione dei revmi delegato orientali e le osservazioni dell'episcopato orientale, Conclusioni e proposte della Consulta*, Città del Vaticano, 1937, 86-91.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 87.

¹⁹ can. 445.: «*Vicarius districtualis est sacerdos qui districtui, de quo in can. 217, ab Episcopo praeficitur*», 87.

²⁰ *Ibidem*, 87-88.

Il can. 446 attirò l'attenzione sull'aggiunta «*nisi iure particolari maiore stabilitate gaudeat*», proposta dal delegato romeno I. Balan e ritirata successivamente²¹. Il can. 450 § 1 subì solo la modifica sul piano dell'«*archivio distrettuale*»²².

I canoni approvati nella settima plenaria riproducono praticamente i canoni del *CIC'17*, tranne il can. 447 che modifica il testo del § 1, 4, aggiungendo «*et in divinae Liturgiae seu Missae celebratione*» e sostituendo l'espressione «*secundum sacrae liturgiae praescripta celebrentur*» del *CIC'17* con «*secundus normas liturgicas celebrentur*»²³.

La ventesima plenaria ospitò le proposte di modifica del testo del *Codex Iuris Canonici*. Il Prof. C. Bernardini propose la sostituzione al paragrafo primo del can. 446 dell'espressione «*rectores ecclesiarum paroecialium*» con «*parochos*» e allontanare così il dubbio circa la possibilità del Vescovo di stabilire concretamente la misura delle facoltà annesse all'ufficio del vicario foraneo²⁴. L'obiezione fu accolta e il testo del canone cambiò contenuto²⁵.

Tuttavia il dibattito non si fermò qui e durante la stessa plenaria nell'esame delle osservazioni sulle proposte riguardanti il Libro II del C.I.C (10, 29 dicembre 1941) il ponente propose di affermare esplicitamente che la fonte della potestà del vicario foraneo può essere il Vescovo anche al di fuori del sinodo diocesano e delle norme che il Vescovo darebbe per l'applicazione di un sinodo provinciale. La proposta venne accettata e l'espressione «*secundum normas...statuendas*», cancellata²⁶.

L'edizione del CODEX IURIS CANONICI ORIENTALIS promulgato da Pio XII e pubblicato nel 1945 collocava i canoni sul *protopresbitero* (494-499) al Cap. VII *De protopresbyteris*, Pars II *De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant*, Tit. V *De clericis in specie*. Nell'adunanza plenaria del 27 febbraio 1946, si propose di sopprimere il § 2 del can. 497 senza dire il contrario di quanto in esso si prescrive²⁷. Ordinariamente il *protopresbitero*, cioè il vicario foraneo è un parroco.

²¹ *Ibidem*, 90.

²² *Ibidem*, 92.

²³ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE: PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO ORIENTALE, Serie IV, *Canoni 356-450* approvati nella Settima plenaria degli eminentissimi, Città del Vaticano, 1937, 20-21.

²⁴ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE: PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO ORIENTALE, *Ventesima plenaria. Proposte di modifiche del "Codex Iuris Canonici"*, Serie IV, fasc. II, Libro II, Città del Vaticano, 1940, 35.

²⁵ Can. 446: «*Vicario foraneo praeter facultates quas ei tribuit sive Concilium provinciale, secundum normas in eodem Concilio legitime statutas vel ab Episcopo statuendas, sive Episcopus cum in Synodo tum extra Synodum, ius et officium est invigilandi potissimum*». *Ibidem*, 13.

²⁶ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE: PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO ORIENTALE, *Verbale della ventesima plenaria. Proposte di modifiche del "Codex Iuris Canonici"*, Città del Vaticano, 1942, 29.

²⁷ Can. 497 § 2: «*Si non sit parochus, debet residere in territorio protopresbyteratus vel alio in loco non vavalde distanti secundum normas ab Episcopo definienda*», in *Codex Iuris Canonici Orientalis PII XI Pontificis Maximi iussu digestus, Pii Papae XII auctoritate promulgatus*, Typis poliglotis Vaticanis, 1945.

Ma l'uso del termine *presbyter* (non sostituito dall'altro, *parochus*) lascia intendere diversamente. Generalmente sarà un parroco ma potrà anche non esserlo.²⁸

La promulgazione del diritto canonico orientale riguardante i riti orientali e le persone avviene tramite il motu proprio *Cleri sanctitati* (2 giugno 1957) e con la seguente formulazione nei canoni per noi di rilievo:

«can. 483 - Protopresbyter est presbyter qui regioni, de qua in can 161, § 1, ab Episcopo praeficitur.

can. 484. § 1. Ad officium protopresbyteri Episcopus eligat presbyterum quem idoneum iudicaverit, praesertim inter rectores ecclesiarum paroecialium.

§ 2. Protopresbyter ad nutum Episcopi amoveri potest.

can. 485. § 1. Protopresbytero, praeter facultates quas eitribuit sive Synodus patriarchalis vel provincialis sive Episcopus cum in conventu eparchiali tum extra Conventum, ius et officium est invigilandi potissimum:

1 Num clerici suae regionis vitam ducant ad normam canonum suisque officiis diligenter satisfaciant, praesertim circa residentiae legem, divini verbi praedicationem, impertiendam pueris atque adultis catechesim et obligationem infirmis asistendi;

2 Num decreta lata ab Episcopo in sacra visitatione exsecutioni mandentur.

3° Num debitae cautela circa materiam Sacrificii eucharistici adhibeantur;

4° Num decor et nitor ecclesiarum et scarae suppellectis, maxiem in custodia divinae Eucharistiae et in divinae Liturgiae celebratione, ac/surate servetur; sacrae functiones secundum normas liturgicas celebrentur; bona ecclesiastica diligenter administrantur, adnexaque illis onera, in primis Liturgiarum, rite impleantur; recte conscribantur et asserventur libri paroeciales.

§ 2. De iis omnibus ut fiat certior, protopresbyter debet, statutis ab Episcopo temporibus, suae regionis paroecias visitare.

§ 3. Pertinet etiam ad protopresbyterum, statim qtque quidierit aliquem suae regionis parochum graviter aegrotare, operam dare ne spiritualibus ac materialibus auxiliis honestque funere, cum decesserit, careat; et curare ne, eo aegrotante vel decedente, libri, documenta, sacra supellex aliaque quae ad ecclesiam pertinent, depereant aut asportentur.

c. 486 § 1. Protopresbyter debet, diebus ab Episcopo designatis, convocare presbyteros propriae regionis ad collationes de quibus in can. 67 iisdemque praesse; ubi vero plures habeantur huiusmodi coetus in variis suae regionis locis, invigilare ut rite celebrentur.

²⁸ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE: PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO ORIENTALE, *Ponenze*, Ventiduesima plenaria, *Intero testo del Codice di diritto canonico orientale, Supplemento*, Città del Vaticano, 1946, 3.

§ 2. *Si non sit parochus, debet residere, in territorio protopresbyteratus vel allio in loco non valde distanti secundum normas ab Episcopo definiendas.*

c. 487 - *Protopresbyter saltem semel in anno rationem reddere debet Episcopo proprii protopresbyteratus, exponens non solum quae per annum bene gesta sint, sed etiam quae mala obrepserint, quae scandala exorta sint, quae remedia ad ea reparanda adhibita et quidquid agendum existimet ad ea radicitus exstirpanda.*

c. 488 § 1. *Protopresbyter sigillum habeat officii proprium.*

§ 2. *Praecedit omnibus parochis aliisque presbyteris suae regionis»²⁹.*

1.2. LA CODIFICAZIONE DELLA FIGURA DEL PROTOPRESBITERO NEL CCEO

Nonostante il lavoro di redazione fosse ormai ultimato e l'allocuzione di Giovanni XXIII, del 25 gennaio 1959³⁰, con l'approssimarsi del Concilio Vaticano II, la promulgazione registrò una battuta d'arresto³¹. Finito il Concilio, la Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, istituita nel 1935, ritornò su alcune formulazioni ed emanò alcune interpretazioni autentiche circa i canoni delle parti già promulgate, ulteriormente riviste a seguito dei lavori³². Rimaneva ancora aperta la questione se «fare due codici, uno per gli orientali ed uno per gli altri, premettendo un Codice Fondamentale»³³ valevole per tutti i cattolici.

Date queste premesse, nel giugno del 1972 venne istituita da Paolo VI la *Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale*³⁴, con l'automatica cessione di attività della precedente commissione eretta nel 1935. La competenza della *Commissione* è descritta nella lettera del 10 giugno 1972: «Preparare alla luce soprattutto dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II, la riforma del *Codex Iuris Canonici Orientalis* sia nelle parti già pubblicate con quattro Motu Proprio sia nelle restanti parti già ultimate, ma non ancora pubblicate»³⁵.

²⁹ PIUS PP XII, Litt. ap. motu pr. dat.: *Cleri sanctitati*, 577-578.

³⁰ AAS, LI (1959), 69.

³¹ La redazione del Codice fu interrotta, ma non cessò il compito di interpretare le parti già promulgate e quello di curare la continuazione dell'edizione delle Fonti del diritto canonico orientale. Cfr. D. SALACHAS, *Istituzioni*, 48.

³² Il 21 novembre 1964 fu promulgato il Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche "*Orientalium Ecclesiarum*" [AAS 57 (1965), 76-85] che introdusse numerose modifiche disciplinari. Furono poi date delle linee maestre per un rinnovamento e un ripristino delle tradizioni orientali non solo nel citato Decreto, ma anche in altri documenti conciliari, come il Decreto *Christus Dominus* [CONC. OEC VAT. II, Decr de past Episc. munere in Ecclesia *Christus Dominus*, AAS LVIII (1966)], la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* [CONC. OEC VAT. II, Constitutio Dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*, AAS, LVII (1965)].

³³ «Utrum unus an duo Codices faciendi sunt, unus pro orientalibus et alter pro aliis, praemisso Codice quodam Fundamentali?», in *Communicationes* 1 (1969), 35. 44.

³⁴ Prima di questa Commissione esistevano: la *Commissione preparatoria della Codificazione canonica orientale* e la *Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale*. Cfr. *Oriente Cattolico*, Città del Vaticano, 1974, 57.

³⁵ *Nuntia* 1 (1975), 2.

Un Collegio dei consultori della Commissione formato di persone esperte in diritto canonico ed appartenenti a tutte le Chiese *sui iuris* fu costituito il 23 settembre 1973. I consultori vennero in seguito raggruppati in dieci sezioni di studio³⁶ (i cosiddetti *coetus*) ciascuna con una specifica porzione del CICO da rivedere, eccettuato il *Coetus centralis* che aveva compiti di coordinamento³⁷. A seguito di un intenso lavoro il *Coetus centralis* elaborò i *Principi Direttivi* per la revisione del CICO³⁸ sulla base del materiale preparato³⁹ dalla Facoltà di diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale e delle osservazioni ricevute⁴⁰.

1.2.1. IL PRIMO PERIODO (1974-1980)

Il primo periodo della revisione del CICO, il cosiddetto *Prima recognitio*, inizia subito dopo l'Assemblea Plenaria del 1974, anno in cui si riuniscono tutti i *Coetus*. Il periodo termina per ognuno dei relativi *Coetus* con l'invio dello schema elaborato agli organi di consultazione, dopo aver ottenuto il *nihil obstat* per l'invio da parte dell'autorità superiore. Il *Coetus de S. Hierarchia* inizia i suoi lavori l'8 maggio 1974 ed invia agli organi di consultazione⁴¹ il suo "*Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*" solo il 12 ottobre 1984⁴².

Al fine di rendere più celere la discussione del *Coetus de S. Hierachia* sui cann. 483-526 del m. p. *Cleri Sanctitati* la Presidenza della Commissione decise nel 1978 di costituire il *Coetus de Parocis*⁴³. Il *Relatore* chiese agli altri consultori

³⁶ Il terzo gruppo di studio si occupava delle gerarchie. Cfr. R. METZ, *La seconde codification du droit des Églises orientales catholiques à partir de 1972*, in R. EPP – Ch. LEFEBVRE – R. METZ, *Le droit*, Paris, 1981, 350.

³⁷ Cfr. I. ŽUŽEK, *Understanding*, Roma, 1997, 14.

³⁸ La commissione si occupava soltanto della formulazione delle regole generali valide per tutte le Chiese orientali e lasciava a ogni Chiesa orientale particolare il lavoro di codificazione delle altre materie. Ogni Chiesa orientale godeva del massima autonomia e libertà per redigere il suo diritto particolare. Cfr. R. METZ, *La seconde codification*, 351.

³⁹ Proposta del 1973 della Facoltà di Diritto Canonico Orientale del Pontificio Istituto Orientale circa le norme per al ricognizione del Diritto Canonico Orientale: «I. Ricognizione del diritto canonico Orientale; II. Un Codice per tutte le Chiese Orientali; III. Il Codice deve essere orientale; IV. Il carattere ecumenico del Codice; V. Natura giuridica del Codice Orientale; VI. Il futuro Codice Orientale deve essere pastorale; VII. Il principio di sussidiarietà nel Codice Orientale; VIII. Il Codice Orientale e i laici; IX. Riti e Chiese particolari; X. Revisione dei canoni "De Processibus"; XI. Revisione dei canoni "De delictis et poenis». *Nuntia* 26 (1988), 100-113.

⁴⁰ Lo schema dei principi del *Coetus centralis*, sezione per sezione, nel resoconto dei lavori della Prima assemblea Plenaria: «Codice unico per le Chiese orientali; Carattere orientale del CICO; Carattere ecumenico del CICO; Natura giuridica del CICO; Carattere pastorale del CICO; il principio di sussidiarietà nel CICO; I laici; Riti e Chiese particolari; Canones de processibus; Canones de delictis et poenis», in *Nuntia*, 30 (1990), 26-88.

⁴¹ «Gli organi di consultazione erano i seguenti: l'intero episcopato orientale, tutti i dicasteri della Curia Romana, le università ecclesiastiche a Roma, le due Unioni di Superiori religiosi». I. ŽUŽEK, *Appunti*, 60.

⁴² *Ibidem*, 59.

⁴³ Apparentemente si pensò che il *Coetus de S. Hierarchia* avesse troppi canoni da rivedere ciò che ritardò il processo. Composto da quindici consultori, il *coetus* preparò in solo sei giorni lo schema di revisione.

di usare come fonte principale i documenti del Vaticano II, dato il forte influsso che le novità ebbero nel preparare il cosiddetto “testo base”. I tre canoni (32, 33 e 34) del testo praticano la revisione dei canoni 483-488 contenuti nella *pars II* della *CS*, *De potestate episcopali deque iis qui eam participant*⁴⁴.

Nell’esame dei diversi documenti conciliari, un posto del tutto significativo è rivestito dal decreto *Christus Dominus*, il quale stabilisce al n. 29, come i sacerdoti siano i primi responsabili di un incarico pastorale oppure delle opere di apostolato di carattere superparrocchiale⁴⁵. Fatta questa premessa al n. 30 viene illustrata la funzione dei parroci, i principali cooperatori del vescovo⁴⁶.

Lo stesso ordine di esposizione lo ritroviamo anche nel m.p. *Ecclesiae Sanctae*, dove nelle norme per l’applicazione dei decreti *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis*, al n. 19, § 1, viene ripreso il contenuto essenziale dei due decreti, secondo le categorie della Chiesa latina e delle Chiese orientali⁴⁷. Quanto alla figura oggetto del nostro studio i Consultori non ritenendola direttiva nei confronti dei parroci, dei viceparroci e dei rettori delle Chiese, stabilirono per essa una generica funzione di vigilanza e di coordinazione delle attività pastorali in tutte le chiese del suo distretto.

Prendendo in considerazione il can. 161 del *CS*⁴⁸, il *Coetus de parochis* chiese al *Coetus de Sacra Hierarchia* di far sì che una ulteriore revisione o cancellazione del canone, comportasse un obbligo più mite nell’erigere dei distretti. Inoltre, veniva richiesta l’analisi della possibilità di unire in un modo o in altro l’ufficio del *protopresbitero* a quello del *Sincello*. Occorre notare il fatto che il can.10 del Sinodo di Antiochia (341) definisce i *chorespiscopi* come quelli «*qui in vicis vel possessionibus nominantur*». Sembra abbia costituito una fonte sia per i canoni che riguardano i *Sincelli* che per quelli relativi ai *protopresbiteri*⁴⁹.

Cfr. T. GREEN, *Diocesan and Parish Structures: A Comparison of Selected Canons in the Codex iuris canonici and Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Studia canonica* 33 (1999), 356.

⁴⁴ Cfr. A. SINAL, *The Scheme of the Canons De paroeciis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris*, in *Nuntia* 9 (1979), 62.

⁴⁵ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum: *Christus Dominus*, n. 29: «*Proximiores Episcopi cooperatores sunt illi etiam sacerdotes, quibus munus pastorale aut apostolatus opera indolis supraparocialis, ab ipso committuntur, sive quoad determinatum dioecesis territorium, sive quoad speciliae fidelium coetus, sive quoad peculiare actionis genus*».

⁴⁶ *CD*, n. 30: «*Praecipua autem ratione Episcopi cooperatores sunt parochi, quibus, tamquam pastoribus propriis, animarum cura committitur in determinata dioecesi parte sub illius auctoritate*».

⁴⁷ PAULUS PP VI, Litt. ap. motu pr. dat. *Ecclesiae sanctae*, n. 19 § 1: «*Inter proximiores episcopi diocesani cooperatores recensentur ille presbyteri, qui munus pastorale exercent indolis supraparocialis, inter quos memorandi sunt Vicarii Forane, qui etiam Archipresbyteri seu Decani et apud Orientales Protopresbyteri*».

⁴⁸ *Cleri sanctitati*, can. 161 § 1: «*Episcopus territorium suum distribuat in regiones pluribus paroeciis constantes, quae veniunt nomine proto-presbyterus*.

§ 2. 1: *Si haec distributio, ratione circumstantiarum, videatur impossibilis aut inopportuna, Episcopus consultat Sedem Apostolicam*;

2. *In adiunctis de quibus in n. 1, episcopus in patriarchatu vel archiepiscopatu consulat Patriarcham vel Archiepiscopum*».

⁴⁹ Cfr. A. SINAL, *The Scheme*, 85-86.

Il primo abbozzo dei tre canoni⁵⁰ sul *protopresbitero* fu formulato e accettato dal *Coetus* il 7 e 9 giugno 1978 mentre il can. 32 dello schema del 1979⁵¹ riprese praticamente la descrizione del *protopresbitero* fatta dal CS nei cann. 483 e 161 § 1, con l'aggiunta della clausola «*munera expleat in canonibus qui sequuntur definita*».

Quanto al can. 33, la revisione del can. 484 del CS richiese una discussione più lunga durante la quale furono proposte cinque mozioni sulla nomina del *protopresbitero*:

1. mantenere *ut iacet* del testo del CS, can. 484;
2. Aggiungere...*auditis omnibus presbyteris et diaconis protopresbyteratus*
3. aggiungere... *audito Consilio Presbyterali*;
4. aggiungere... *auditis parochis protopresbyteratus*;
5. aggiungere... *auditis, pro suo prudenti iudicio, sacerdotibus protopresbyteratus*»⁵².

Nella formulazione finale rientrò solo l'ultima mozione⁵³, ma in forma abbreviata: «*auditis..., parochis et vicariis paroecialibus*».

Il Relatore propose di unificare i cann. 485-487 del CS in un solo canone (can. 34 dello *Schema*) e di adottare sostanzialmente i testi della *Commissione per la Revisione del CIC* (schema 1977, cann. 387-388). Inizialmente la proposta fu accettata, ma dopo solo due giorni, due dei consultori cambiarono l'opinione perché il testo non corrispondeva in una maniera sufficiente alla natura giuridica del *CICO* e non caratterizzava bene i mezzi necessari al *protopresbitero* per compiere i propri doveri. Seguì una discussione sull'aspetto storico del *protopresbitero* che si concluse con la decisione di non inserire un canone per i soli mezzi nel *CICO*, ma di lasciare una tale materia al *beneplicium* del diritto particolare, eparchiale o sinodale, secondo i casi⁵⁴.

Il testo non pone nessun accento sullo *ius vigilantiae* (come fa il c. 485 del CS), aspetto meno pastorale dell'ufficio, ma piuttosto sul carattere fraterno e sulla sollecitudine cristiana per tutti i sacerdoti del distretto. Per ciò che riguarda la precedenza del *protopresbitero* in rapporto ai sacerdoti del suo distretto, è stato trovato sufficiente il dettato del can. 37, n. 2 del CS⁵⁵.

⁵⁰ Vedi l'intero schema del 1979 nell' *Appendice 2*.

⁵¹ can. 32 (CS, can. 483): «*Protopresbyter est presbyter qui districtui, pluribus paroeciis constanti, praeficitur ut ibidem, nomine Episcopi, munera expleat in canonibus quae sequuntur definita*». *Nuntia*, 9 (1979), 86.

⁵² *Nuntia*, 9 (1979), 88.

⁵³ can. 33 (CS, can. 484) § 1: «*Ad Protopresbyteri officium, quod cum officio parochi certae paroeciae non ligatur, exercendum Episcopus nominet, auditis, pro suo iudicio, parochis et vicariis paroecialibus districtus de quo agitur, presbyterum doctrina et apostolica alacritate praestatiorem praesertim inter parochos.*

§ 2. *Protopresbyter nominatur ad tempus iure particulari determinatum.*

§ 3. *Episcopus protopresbyterum iusta de causa amovere potest*». *Nuntia* 9 (1979), 86.

⁵⁴ Cfr. A. EIDAL, *The Scheme*, 88.

⁵⁵ CS, can. 37, 2: «*Cui est auctoritas in personas sive físicas sive morales, eidem ius est praecedentiae*»

Prima di procedere al voto del canone, il *Coetus* considerò necessario aggiungere, alla fine del quarto paragrafo, l'espressione «*semel tantum in anno*». Il quarto paragrafo fu pensato all'inizio come sostituto del can. 481 del CS, ma alla fine venne aggiunto all'ultimo canone dello schema. Fu invece rifiutata la proposta di mantenere il «*sigillum protopresbyteri*» del can. 488 del CS. E in questo senso si può ben dire che il canone⁵⁶ ometta e allo stesso tempo trasmetta lo *ius particulare* e le diverse tradizioni presenti delle Chiese⁵⁷. L'intero canone fu votato e accettato con 8 *placet* e 3 *non placet*.

Nello stesso schema, all'articolo I – *De Paroeciis et parochis*, nel can. 6 § 2 venne inserita la figura del *protopresbitero* come organo consultivo per la nomina e l'istituzione del parroco⁵⁸. Il *Gruppo* non ebbe grandi difficoltà nell'accettare il paragrafo così come fu proposto dal *Relatore*. Lo schema ottenne il *nihil obstat*, nel 1984 quando tutti gli altri schemi avevano già superato la sesta fase del loro *iter*.

⁵⁶ can. 34 (CS 485-487) § 1: «*Protopresbytero, praeter facultates quae ei iure particolari tribuuntur, ius et officium est potissimum:*

- 1) *universa quae ad pastorem actionem studia et incepta in districtu sibi commisso suscipiunt clerici, sodales Monasterium ceterorumque Institutorum vitae consecratae et laici, moderandi et coordinandi;*
- 2) *prospiciendi ut presbyteri et diaconi sui districtus vitam ducant proprio statui congruam, utque officiis suis diligenter satisfaciant, in specie ut verbi divini ministerium debite persolvant, catecheticaeque institutione tradant, ut sacramenta christifidelibus administrent utque legem residentiae servent;*
- 3) *providendi ut divina officia secundum librorum liturgicorum praescripta celebrentur, ut decor et nitor ecclesiarum et sacrae suppellectilis, maxime in celebratione divinae Liturgiae et asservatione divinae Eucharistiae, accurate serventur, ut recte conscribantur et debite custodiantur libri paroeciales, ut bona ecclesiastica sedulo administrentur, utque domus paroecialis debita diligentia curentur.*

§ 2. *In districtu sibi concredito protopresbyter:*

- 1) *fraterna sollicitudine prosequantur presbyteros, diaconos aliosque qui ministerio sese devovent, confidentem cum eis consuetudinem habens atque communi cum eis consilio curans ut opus fructuosae perficiatur;*
- 2) *operam det ut presbyteri aliique clerici, iuxta iuris particularis praescripta, statutis ab eodem temporibus, praelectionibus, conventibus theologis aut conferentiis intersint;*
- 3) *curet ut presbyteris, diaconis aliisque clericis sui districtus subsidia spiritualia praesto sint, utque ipsis quae maxime sollicitus sit de iis presbyteris qui in difficilioribus versantur circumstantiis aut problematibus anguntur, eosdem frequenter visitans.*

§ 3. *Curet Protopresbyter ne parochi sui districtus, quos graviter aegrotantes noverit, spiritualibus ac materialibus careant auxiliis, utque eorum qui decesserint funera celebret; provideat quoque ne, eis aegrotantibus vel decedentibus, libri, documenta, sacra supplex aliaque quae ad ecclesiam pertinent, depereant aut asportentur.*

§ 4. *Protopresbyter obligatione tenetur, secundum determinationem ab Episcopo eparchiali factam, sui districtus paroecias visitandi. Semel saltem anno, statuto ab Episcopo tempore, Protopresbyter de statu paroeciarum sui districtus, de actione pastorali in easdem expleta et prospecta, necnon de condicionibus votisque presbyterorum aliorumque qui in territorio sibi concredito ministerio sese devovent Episcopo eparchiali rationem reddat». Nuntia, 9 (1979)*

⁵⁷ Cfr. A. SINAL, *The Scheme*, 89.

⁵⁸ can. 6 § 2: «*Parochum libere nominat Episcopus eparchialis, salvo praescripto § 3; iisdem tamen designandis Episcopus rationem habet necessitatum pastoralium paroeciae; quare Protopresbyterum consulat». Nuntia, 9 (1979), 66.*

1.2.2. IL SECONDO PERIODO (1980-1986)

Questo secondo periodo della revisione⁵⁹, chiamato anche *denua recognitio*, inizia dal 1980 e finisce con lo *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* inviato con il beneplacito del Santo Padre all'esame dei Membri della Commissione a mezzo di lettera del 17 ottobre 1986. Tra il 1980 e il 1984 furono stati stampati anche i singoli schemi e disposto il loro ulteriore invio agli organi di consultazione. In questa occasione venne coinvolto l'intero Episcopato orientale cattolico, con l'indicazione del tempo utile (sempre di sei mesi) per l'invio delle osservazioni. L'ultimo ad essere inviato, in ordine di tempo, fu lo *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*⁶⁰.

Nello *Schema*, la sezione sui *protopresbiteri* (cann. 248-250) venne collocata nel Titulus VI- *De eparchiis et episopis*, Caput II – *De organis episcopum in regimine adiuvantibus* subito dopo Articulus IV- *De Consilio pastoralis*, e prima del Caput III, *De Paroeciis et de parochis, vicariis paroecialibus ac de rectoribus ecclesiarum*⁶¹. L'articolo V conclude dunque il capitolo sugli organi che aiutano il vescovo nell'esercitare la sua funzione di governo. Il *Coetus* propose di trattare in modo provvisorio la figura del *protopresbitero* dopo quella del parroco. Tuttavia la Commissione decise di situare i canoni su questo tipo di organo dentro il capitolo II proprio per illustrare il ruolo di *proximiores collaboratores* del Vescovo eparchiale in linea con il decreto conciliare *Christus Dominus* 29 che tratta dei *protopresbiteri* prima dei parroci.

Il can. 248⁶² costituisce un ulteriore sviluppo del can. 483 della *CS* e del can. 32 dello schema del 1979 di cui riprende solo alcune parti mentre aggiunge un secondo paragrafo che riprende sostanzialmente il c. 161 § 1 del *CS*. Il can. 249 riformula ed arricchisce il can. 484 del *CS*, in seguito al can. 33 dello schema del 1979. Il can. 250, uguale al c. 34 dello *Schema* del 1979, concentra i cann. 485-487 del *CS*.

Quest'ultimo schema doveva essere *degnò reongitum* prima di essere inserito, con numerazione continua dei canoni, nell'intero testo del futuro codice dal *Coetus de Coordinatione*⁶³, costituito all'inizio dell'anno 1984. Dato che lo

⁵⁹ Stando alle parole di I. Žužek ., «la seconda ricognizione è stata affidata ai *coetus speciales* i quali tuttavia furono composti dagli stessi consultori che hanno formulato il primo schema con l'aggiunta di alcuni esperti particolari». I. ŽUŽEK, *Appunti*, 60.

⁶⁰ Lo schema conteneva 292 canoni distribuiti in otto titoli.

⁶¹ Vedi *Appendice 3*.

⁶² can. 248, § 1: «*Protopresbyter est presbyter qui districtui , pluribus paroeciis constanti , praeficitur ut ibidem, nomine Episcopi, munera expleat in canonibus qui sequuntur definita.*

§ 2. *Districtus de quibus in § 1 constituere, supprimere aut innovare, secundum necessitate actionis pastoralis, pertinet ad Episcopum eparchialem, audito Consilio presbyterali, non autem ad Protosyncellum vel syncellum sine speciali mandato*». *Nuntia*, 23 (1986), 73-74.

⁶³ I compiti principale del *Coetus*, individuati dagli stessi componenti, erano: «1). il rilevamento delle imperfezioni di lingua e stile e sul loro emendamento da farsi con proposte concrete, tali però da non sconvolgere il testo di un dato canone; 2) l'eliminazione di tutte le incongruenze sia interne che esterne dei

Schema era ancora sotto studio, la Presidenza della *Commissione* decise di procedere all'opera di coordinamento dell'intero progetto del *Codice*, lasciando il lavoro di coordinamento per lo *Schema* appena esso sarà *denuo recognitum*.

Lo *Schema* fu rivisto sulla base delle osservazioni fatte dagli organi di consultazione, da un apposito *Coetus* in due sessioni: la prima dal 7 al 19 ottobre 1985 e la seconda dal 20 gennaio al 1° febbraio 1986. Nella prima sessione, il *Coetus* esaminò la seconda parte dello *Schema* (cann. 145-292) che contiene anche i canoni sul *protpresbitero* (cann. 248-250)⁶⁴.

Il can. 248 non aveva speciali osservazioni. Il *Coetus*, tuttavia, per motivi, di coordinazione ha ommesso l'ultima parte del § 2 a partire da *non autem* ed ha migliorato la redazione del canone come segue:

«§1. *Protopresbyter est presbyter qui districtui, pluribus paroeciis constanti, praeficitur ut ibidem, nomine Episcopi eparchialis, munera iure definita expleat.*

§ 2. *Huiusmodi districtus constituere, suppressere aut innovare, secundum necessitates actionis pastoralis, pertinet ad Epsicopum eparchialem, consulto consilio prebyterali.*

§ 3. *Episcopus protopresbyterum iusta de causa amovere potest».*

Le discussioni intorno al can. 249 (il can. 33 dello *Schema*, sopra riportato) si concentrarono su problematiche di ordine terminologico e di diritto particolare. Il desiderio espresso da una Chiesa *sui iuris* di poter conservare la consuetudine di congiungere l'ufficio del *protopresbitero* con una determinata parrocchia è proibito nel canone con la clausola "*officium quod cum officio parochi certae paroeciae non ligatur*". Il *Coetus* ha deciso di accogliere questa richiesta introducendo, al § 1, la clausola "*salvo iure particolari alicuius Ecclesiae suae iuris*". Su proposta del *Coetus de coordinatione*, ai §§ 1 e 3 sono stati apportati vari emendamenti redazionali secondo quanto segue⁶⁵:

«§ 1. *Ad Protopresbyteri officium, quod, salvo iure particolari alicuius Ecclesiae sui iuris, cum officio parochi certae paroeciae coniungi non debet, excercendum Episcopus nominet, auditis, consultis pro suo iudicio, parochis et vicariis paroecialibus*

singoli canoni in vista di conferire all'intero Codice una coerenza quanto più possibile completa sotto ogni riguardo; 3) l'esame e la determinazione rigorosa dell'esatto significato dei singoli termini giuridici con l'idea di precludere ogni possibilità all'ambiguità e alla polivalenza semantica dei termini (il che potrebbe comportare una certa monotonia espressiva, comunque assai preferibile, in testi giuridici, all'imprecisione) e di dare all'intero Codice una completa uniformità e rigosità sul piano terminologico; 4) la verifica dell'esattezza di tutti i rinvii che figurano nei canoni del progetto del CICO; 5) la sistematica dei titoli; 6) il controllo dell'ordine logico-sistematico dei singoli canoni nelle varie sezioni del Codice; 7) l'opportunità di rilevare queste differenze con il nuovo Codice della Chiesa Latina, che possono essere eliminate, senza pregiudicare però il carattere orientale del CICO». *Nuntia*, 19 (1984), 93-94.

⁶⁴ Cfr. *Nuntia*, 22 (1986), 3.

⁶⁵ *Nuntia*, 23 (1986), 74.

districtus de quo agitur, presbyterum doctrina et apostolica alacritate praestantem praesertim inter parochos.

§ 2. Protopresbyter nominatur ad tempus iure particulari determinatum

§ 3. Episcopus protopresbyterum iusta de causa, pro suo prudenti arbitrio Episcopus eparchialis ab officio libere amovere potest».

Passando alla revisione del can. 34 dello Schema, la proposta di un Organo della consultazione di sostituire al § 3 la frase «*utque eorum qui decesserint funera celebret*» con «*utque ut eorum qui decesserunt funera celebrentur*» è stata accettata. Fu respinta invece la proposta di un altro Organo di consultazione d'introdurre sempre al § 3, dopo la parola *celebret* una clausola che salvaguardi il diritto del Vescovo di celebrare *da solo* e di mitigare al § 4 le parole «*obligatione tenetur*»⁶⁶.

Nell'intento di migliorare la redazione, il *Coetus* ha ritenuto opportuno esaminare comparativamente il testo del can. 250 dello schema con quello del can. 555 del *CIC*'83, che sembrava avere una redazione migliore. Il lavoro comparativo si concluse con l'adozione della formulazione del can. 555 del *CIC*'83 a cui si furono apportate quelle modifiche richieste dall'uso dei termini propri del *CICO* e dalle situazioni particolari del clero nelle regioni orientali (da qui per esempio la clausola al § 3, «*ne parochi eorumque familiae, si coniugati sunt*»). La formulazione finale era prospettata in questo modo:

«§ 1. Protopresbytero, praeter potestate et facultates a iure particulari ei tributas, ius et obligatio est:

1 actionem pastorem comunem promovendi et coordinandi

2 prospiciendi ut clerici vitam ducant proprio statui congruam atque suis obligationibus diligenter satisfaciant;

3 providendi ut Divina Liturgia et divinae laudes iuxta librorum liturgicorum celebrentur, ut decor et nitor ecclesiarum et sacraeque suppellectilis maxime in celebratione Divinae Liturgiae et custodiae Divinae Eucharistiae, accurate serventur, ut recte conscribantur et debite custodiantur libri paroeciales, ut bona ecclesiastica sedulo administrantur, denique ut domus paroecialis debita diligentia curetur.

§ 2. In districtu sibi concredito protopresbyter:

1 operam det, ut clerici frequentent collationes quas Hierarcha locis opportunas iudicat ad scientias sacras et res pastorales promovendas;

2 curet ut clericis subsidia spiritualia praesto sintitemque maxime sollicitus sit de iis qui in difficilioribus versantur circumstantiis aut problematibus auguntur;

§ 3. Curet protopresbyter, ne parochi eorumque familiae, si coniugati sunt, quos graviter aegrogantes novit, spiritualibus ac amterialibus auxiliis careant, atque, eorum qui decesserint funera digne celebrentur; provideat quoque ne, eis aegrotationis velmortis, libri, documenta, sacra suppelex aliaque ad ecclesiam pertinent, depereant aut asportentur.

⁶⁶ *Ibidem*, 75.

§ 4. *Protopresbyter obligatione tenetur secundum determinationem ab Episcopo eparchiali factam paroecias visitandi*»⁶⁷.

Terminato il lavoro di *recognitio* dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, il *Coetus de coordinatione* lo riunì insieme agli altri in un unico⁶⁸ *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*⁶⁹. Nello *Schema*, i canoni sulla figura del *protopresbitero* andavano da 274-276. Gli Organi di consultazione non ebbero nessuna obiezione sulla disposizione dell'intera materia del Codice. Alla fine del mese di settembre 1986 fu stampato il progetto dell'intero Codice e inviato un mese dopo al Santo Padre.

1.2.3. IL TERZO PERIODO (1986-1989)

Questo periodo inizia con l'invio dello *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* ai membri della *Commissione* (17 ottobre 1986) e finisce con la consegna dello *Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* al Santo Padre nell'udienza del 28 gennaio 1989. Durante tutto questo tempo, le varie decisioni riguardanti il testo dei canoni spettavano esclusivamente ai membri della *Commissione* Il *Coetus* dei consultori, incluso quello *De coordinatione*⁷⁰, potevano solo proporre se accettare o meno le singole osservazioni, con la proposta di una nuova formulazione del testo dei canoni.⁷¹

Un accurato esame delle osservazioni ricevute dai membri della *Commissione* fu fatto da parte di un gruppo speciale di esperti chiamato *Coetus de expansione*

⁶⁷ *Ibidem*, 76.

⁶⁸ Il vicepresidente del *Coetus de coordinatione*, E. EID, ci descrive così il lavoro di coordinazione dell'intero Schema del Codice: "Essendosi raccolti in un unico Schema tutti gli Schemi delle differenti parti del Codice elaborate dai vari gruppi di studio, a volte con criteri diversi di composizione e di formulazione, si è rivelato indispensabile un lavoro di coordinazione dell'intero schema del Codice. Era infatti necessario dare a questo Schema:

- una coerenza organica completa ed una unità interna logica, eliminando eventuali contraddizioni e incongruenze nei singoli canoni e fra i diversi canoni del Codice, e togliendo inutili ripetizioni;
- una completa uniformità ed una precisa univocità dei termini giuridici per rendere il testo semplice, chiaro e, per quanto possibile, immune da oscurità e da ambiguità;
- una rigorosa esattezza di tutti i rinvii che figurano nei canoni;
- una corretta uniformità di lingua e di stile, di ortografia, di punteggiatura e un congruente uso del congiuntivo e delle maiuscole e delle minuscole;
- una logica sistematica dei titoli e dei singoli canoni nei vari capitoli e articoli del Codice". *Nuntia*, 23 (1986), 118.

⁶⁹ Nello *Schema* non appare una divisione della materia in *Libri*, come lo era il *CIC'17* (cinque libri) e *CIC'83* (sette libri), bensì essa viene divisa in trenta *Titoli*, per andare incontro all'interesse degli studiosi del Diritto Canonico e per rispettare le tradizioni e i desideri orientali. Cfr. *Nuntia* 26 (1988), 17.

⁷⁰ Entrambi questi gruppi di studio erano preparatori rispetto all'Assemblea plenaria dei membri della *Commissione*. Il *Coetus de expansione observationum* ha compiuto il suo lavoro alla fine del mese di gennaio, mentre il *Coetus de coordinatione* lo ha eseguito nel mese di giugno 1988. I. ŽUŽEK, *Understanding*, 117.

⁷¹ Cfr. *idem*, *Appunti*, 61-62.

*observationum*⁷². Le risposte di questo *coetus* insieme con le osservazioni dei Membri della *Commissione* furono raggruppate in un fascicolo che presentava il testo base per i lavori dell'Assemblea plenaria convocata per i giorni 3-14 novembre 1988⁷³.

Nella lettera del 16 luglio 1988 inviata ai Membri della *Commissione* in preparazione all'Assemblea Plenaria furono inseriti gli emendamenti allo *Schema* del 1986 proposti dal *Coetus pro expansione observatione*. Gli emendamenti toccarono anche il gruppo di canoni dal 274 al 276 (*De protopresbyteris*) secondo quanto segue:

- 274 § 1 *definita* si sostituisca con *determinata*;
- 275 § 1 *pro suo iudicio* si sostituisca con *si opportunum ducit*;
- § 3 riformulato: *Episcopus eparchialis protopresbyterum iusta de causa ab officio amovere potest*;
- 276 § 2 n. 2 *iis* si sostituisce con *eis*;
- § 3 si inserisca *atque*.

Il can. 276 § 3 soffrì un ultimo emendamento relazionale effettuato nel 1988 finisce: «*mortis depereant aut apsortentur libri, documenta, sacra supellex aliaque, quae ad ecclesiam pertinent*»⁷⁴.

Tra le innumerevoli osservazioni fatte dai membri della *Commissione* allo *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, due riguardarono direttamente il gruppo dei canoni da noi studiati. Con la prima, in riferimento al can. 275, ci si chiese se la clausola «*coniugi non debet*» non intendesse “scoraggiare” la prassi di qualche Chiesa, dove la funzione di *protopresbitero* è attribuita automaticamente con la nomina a parroco in determinate parrocchie. La risposta all'interrogativo da parte del *Coetus de expansione oservationum* fu l'aggiunta della clausola «*salvo iuri particolari*»⁷⁵.

Un altro membro propose lo spostamento della locuzione “*euomque familia si coniugati sunt*” a dopo “*novit*” Il termine “*aegrogates*” si deve infatti riferire ai soli parroci, mentre le difficoltà spirituali e materiali si possono avere anche riguardo ai membri della famiglia o al parroco malato. Il *Coetus* accettò e trasferì l'inciso «*euomque familia, si coniugati sunt*» a dopo il termine «*novit*»⁷⁶.

L'Assemblea plenaria si riunì nei giorni 3-14 novembre 1988 approvando lo *Schema novissimum* del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Dopo

⁷² Il compito del *coetus* era quello di esaminare le singole osservazioni che erano state fatte dai Membri della *Commissione* allo *Schema del 1986* e di formulare una risposta indicativa circa la quale, tuttavia, al decisione è riservata ai Membri dell'Assemblea Plenaria. Il *coetus* ha formulato risposte a circa due terzi delle osservazioni dei Membri della *Commissione*. *Nuntia* 27 (1988), 89-90.

⁷³ Cfr. *ibidem*, 62.

⁷⁴ *Nuntia* 27 (1988), 44. 82

⁷⁵ *Nuntia* 28 (1989), 53.

⁷⁶ *Ibidem*, 54.

un'attenta verifica dell'intero *Schema*, secondo le deliberazioni dell'Assemblea Plenaria, in un ultimo *Coetus de coordinatione*, il testo fu presentato al Santo Padre, per la promulgazione dello schema definitivo. Allo stesso tempo, la *Commissione* si mise a completa disposizione dell'Autorità Superiore per ogni eventuale consultazione circa possibili miglioramenti da apportare al testo del Codice da promulgare. Il 18 ottobre 1990 il Santo Padre promulgò ufficialmente il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁷⁷. Una settimana dopo, presentando il *CCEO* alla *XXVIII Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* espresse l'auspicio che:

*«le venerande Chiese d'Oriente possano riconoscere non solo le loro tradizioni e discipline, ma anche e soprattutto il loro ruolo e la loro missione nel futuro della Chiesa universale e nell'ampliamento della dimensione del Regno di Cristo Pantocrator e che possa essere davvero "vehiculum caritatis" al servizio della Chiesa»*⁷⁸.

⁷⁷ Pubblicato insieme alla Costituzione apostolica *Sacri canones*, alla *Praefatio ad Codicem* e all'*Index Codicis* in *AAS LXXXII* (1990), 1034-1045; 1061-1363.

⁷⁸ *Nuntia* 31 (1990), 18.

REGULILE HERMENEUTICE IN OMILIA EXEGETICA

EUGEN JURCA

RÉSUMÉ. *Les règles herméneutiques dans l'homélie exégétique.* La littérature de spécialité n'accorde pas d'importance particulière à l'homélie exégétique. Cette étude-ci essaie de se substituer à ce manque, tout en offrant les pas méthodologiques concrets qu'on doit suivre pour créer un sermon pareil. L'herméneutique biblique contient les règles principales d'interprétation de la parole divine, telles que la règle du contexte et celle des endroits parallèles, utiles pour la documentation dans le domaine de l'homélie analytique. Le but principal visé par cette étude est celui de présenter une technique de travail moderne et scientifique spécialement conçue pour les prédicateurs qui préfèrent cette espèce d'analyse homilétique.

Keywords: hermeneutics, homily, exegetic, biblical, methodology

a. Cuvânt prevenitor

Din experiența didactică și profesională știm că, în general, când unui teolog (sau cleric) îi revine sarcina de a pregăti o predică, în mod reflex se repede la cărți de predici și la cuvântări de prin revistele teologice, biblioteci parohiale sau personale. Mare greșală! Afirmăm acest lucru, nu pentru că am fi numai decît potrivnici acestui gen de bibliografie, cu „produse semipreparate”, dar nici nu suntem foarte încântați de calitatea multor predici din „vremea de tristă amintire”, aride și anoste (ca „apa potabilă”: insipide, incolore, inodore!), auto/cenzurate masiv și „semidocte” (adesea maculatură!), încremenite într-un „limbaj de lemn” și o problematică „colbuită” de vremi, prea puțin adecvate momentului actual și, nu de puține ori, reflectând o gândire săracă și interpretări superficiale, ale unor autori mediocri.

Nu am dori să generalizăm și, nici într-un caz, nu ne referim la predicatori de prestigiu precum: Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare, Bosuet, Ilie Miniatis etc. Ne referim doar la acele producții omiletice „de serie” și de slabă calitate. Oricum, ne limităm la această observație, considerând inoportun să ne lansăm într-o polemică sterilă pe această temă. În ultimă instanță, utilizarea unor astfel de surse bibliografice rămâne o opțiune personală. Fiecare citește și citează ceea ce este el și atât cât poate el! Noi propunem o cu totul altă modalitate de concepere a omiliei exegetice, pe cât de accesibilă, pe-atât de „academică”, firească și, deopotrivă, spirituală: *utilizarea talantului personal*, prin munca proprie de cercetare, meditare și interpretare a textului sacru, în mod științific și profesionist.

Rezerva și mai mare față de acel gen de „documentare” provine din faptul că-l privează pe oratorul creștin de lectura minuțioasă a textului biblic, de reflecția

personală asupra acestuia și de un itinerariu investigativ și interpretativ extrem de incitant. Una e să-ți povestească cineva cum a fost la Locurile Sfinte și alta e să calci acolo cu piciorul tău. Una e să citezi, să parafrizezi, să plagiezi ideile altuia și alta e să pătrunzi tu personal în textul biblic, cu mare atenție, prin filtrul propriei gândiri, să-l „diseci” cuvânt cu cuvânt, să zăbovești asupra lui, să-ți-l „împropriezi”, să te documentezi apoi cu grijă din lucrări de referință pe teme propuse reflecției, ceea ce va da automat greutate, o *notă personală și originală* cuvântării, precum și *siguranță de sine* în expunere. Una e să cauți să reproduci părerile și expresiile altuia și alta e să-ți expui propriile idei, cu propriile cuvinte, care, atunci când stăpânești sensurile, curg de la sine.

Din acest motiv dorim să venim în întâmpinarea celor ce vor să încerce o cale alternativă și eficientă de documentare și elaborare a predicii, pentru a răspunde exigențelor vremii de azi și pentru a nu se „panica” în fața unei sarcini pe cât de simple – deși în aparență de mare dificultate! – pe atât de atractive. În acest demers documentar vom opta pentru o perspectivă practică, fără a ne pierde în prea multe considerații teoretice.

b. Demersul exegetic-omiletic – pași metodologici

Omilia analitică reprezintă un adevărat *itinerariu creativ*, nu o simplă cuvântare duminicală improvizată, „din lipsă de timp”. În realitate avem de a face cu mai multe *etape* ale unui proces de concepere, de durată:

1. lectura *atentă* a pericopei evanghelice;
2. regula contextului în exegeza omiletică: delimitarea și analiza *contextului anterior și posterior* pericopei (dacă e cazul);
3. consultarea locurilor paralele: la evangheliștii sinoptici (Matei, Marcu, Luca sau chiar la Ev. Ioan);
4. „disecarea” minuțioasă, cuvânt cu cuvânt, a pericopei evanghelice și descoperirea *reperelor omiletice* (*flash-uri* ideatice utile în formularea temei sau mici “popasuri” reflexive în logica discursului);
5. formularea temei (în cazul predicii tematice) și schițarea unui plan interpretativ;
6. documentarea exhaustivă: biblică (textul original în limbi clasice, diverse ediții, traduceri, dicționare biblice), din tradiția liturgică a Bisericii (cărțile de cult: Cazania, Triodul, Pentecostarul, Octoiul, Mineiele etc.), comentarii biblice, lucrări de arheologie și exegeză biblică, alte lucrări de specialitate din bibliografia modernă;
7. aportul personal: „ascultarea” cuvântului, meditație, rugăciune;
8. alcătuirea omiliei exegetice propriu-zise (urmărind o logică interpretativă și căutând punctele de întâlnire dintre Biblie și viață);
9. expunerea liberă a omiliei (eventual cu un mic auxiliar: *planul de idei*).

Să le analizăm pe rând:

1. Lectura atentă a pericopei evanghelice

Unul din marile păcate ale experienței omiletice constă în faptul că, repetându-se pericopelele duminicale, preotul are impresia că deja cunoaște textul evangheliei și că nu mai are nevoie de o nouă lectură a lui. Crede că ar fi de-ajuns să facă apel la memorie sau la experiența predicatorială a anilor precedenți. Complet fals! Multitudinea sensurilor și mesajelor cuvântului revelat niciodată nu se epuizează, în ciuda oricâtor lecturi. Dimpotrivă, o nouă lectură atentă a pericopei evanghelice descoperă alte semnificații și orizonturi de interpretare. Cu fiecare lectură descoperim noi sensuri și perspective de abordare actuală și pertinentă. Unele din neajunsurile curente ale prediciei de astăzi sunt: lectura superficială, citarea din memorie, diletantismul exegetic și improvizația semidocată. Pentru a evita aceste insuficiențe, recomandările noastre se îndreaptă spre o lectură atentă și minuțioasă a textului sacru.

Dar, mai întâi să clarificăm noțiunea de *pericopă evanghelică*. Aceasta reprezintă un fragment evanghelic sau de capitol, cu înțeles de sine stătător. Termenul provine de la grecescul *perikopi*, περικοπή, care înseamnă acțiune de a tăia în jur; emondaj (curățirea ornamentală a arborilor); acțiune de a tăia părul; tăierea unui bloc de piatră pentru o statuie, de unde provine sensul de *contur, formă a corpului*, exterior al corpului (ținută, îmbrăcăminte, toaletă etc.); în sens peiorativ înseamnă mutilare; vb. *peri-kopto*, περι-κόπτω (*kopto*, κόψω) = a tăia în jur (păr, ramuri etc.), a tăia (a ciopli) pietre; în sens negativ: a mutila (o statuie: tăindu-i nasul, urechile); a devasta în jur: o țară (tăind arborii și distrugându-i recoltele); a despuia de bunuri etc. Pentru noi e important de reținut sensul de *decupare* a textului biblic (pericopa evanghelică propriu-zisă), cu înțeles de sine stătător, din contextul celorlalte pericope evanghelice. Un capitol biblic poate conține mai multe pericope sau chiar el însuși poate constitui o pericopă mai extinsă, dacă abordează o problemă/atică unică.

Mai întâi trebuie să delimităm pericopa evanghelică de *alte pericope*, de *contextul anterior* sau de *cel posterior* (dacă e cazul). Când vorbim despre această delimitare, ne referim la decuparea pericopei din contextul ei biblic. E adevărat că pericopele zilnice, duminicale (la acestea ne vom referi cu precădere) și de la sărbători le avem de-a gata delimitate în Evanghelie (cartea de cult), dar noi recomandăm predicatorului să procedeze la o lectură atentă a textului din Sf. Scriptură, pentru că uneori cheia întocmirii cuvântării o poți afla într-o simplă frază, precedentă sau ulterioară pericopei, care nu a fost cuprinsă în evanghelia propriu-zisă a duminicii.

Iată un exemplu: Evanghelia Duminicii a 26-a după Rusalii nu conține decât parabola referitoare la bogatul căruia i-a rodit țarina (Luca 12, 16-21). Dacă citim în Biblie încă 3 versete, ce preced pericopa evanghelică, aflăm împrejurările în care Mântuitorul a rostit această pildă: „Zis-a Lui cineva din mulțime: Învățătorule, zi-i fratelui meu să împartă cu mine moștenirea. Iar El i-a zis: Omule, cine M-a pus pe Mine judecător sau împărțitor peste voi? Și a zis către ei: Vedeți și păziți-vă de toată lăcomia, căci viața cuiva nu stă în prisosul avuțiilor sale” (v. 13-15). De asemenea, dacă continuăm lectura (contextul posterior: v. 22-34), textul

biblic de la Luca se referă la problematica providenței în contrast cu „grija de multe”, din predica de pe munte.

Credem că acesta constituie un argument suficient pentru a recomanda – la pregătirea predicii – lectura directă pe textul biblic, nu doar a pericopei zilei din Evanghelie. Citind doar textul evangheliei, ba și acesta fugitiv, riscăm să rămânem la un nivel superficial de interpretare și să nu pătrundem în adâncurile de taină ale cuvântului revelat. Pentru moment, ne mulțumim, să recomandăm o lectură foarte atentă pe textul scripturistic, atât a pericopei evanghelice, cât și a textelor ce precedă sau continuă evanghelia propriu-zisă a zilei. Cât privește *momentul* acestei lecturi, recomandăm să fie la cât mai mare distanță de predica propriu-zisă (ex.: încă de luna precedentă, pentru duminica următoare), pentru a avea la dispoziție timpul necesar lecturii minuțioase, „disecției” textului evanghelic, documentării, reflecției personale, cu alte cuvinte, de a parcurge întreg procesul de documentare și elaborare a omiliei exegetice.

2. Regula contextului în exegeza omiletică: delimitarea și analiza contextului anterior și posterior pericopei

Din studiile recente reținem că: „contextul constituie unul din cele mai importante mijloace de investigație ale sensului Scripturii. Hermeneutica face apel la el pentru a ajunge prin intermediul lui la ideea urmărită și transmisă de autor. Textul sau mai bine zis ideea unui text nu apare niciodată în mod izolat, ci ea se înlănțuiește în mod organic cu cele ce o preced (*contextul anterior*, n.n.) și cu cele ce o urmează (*contextul posterior*, n.n.). Ea stă, față de ideile întregului, într-un raport logic și *nu se poate înțelege numai în legătură cu întregul*. Din această cauză, interpretul unui text biblic, îndeosebi când acesta este mai dificil de înțeles, trebuie să facă apel la *context*, adică la ambianța ideilor, la părțile care preced și la cele ce urmează textului propriu-zis. Contextul reprezintă deci relația existentă între ideile unui text, precum și raportul logic dintre acestea și părțile care-l preced și-l urmează”¹.

În cazul nostru, regula contextului este aplicabilă doar atunci când evanghelia zilei este precedată de un text, de conținut similar, ce face intro/ducerea în pericopa propriu-zisă (*contextul anterior*). Dacă pericopa este continuată de un text (tot de conținut similar), explicativ, complementar și/sau rezolutiv, avem de a face cu *contextul posterior*. Se întâmplă ca unele pericope să fie de sine stătătoare, neavând nici un fel de context sau doar unul din cele două. În acest caz se va face doar analiza și interpretarea textului propriu-zis sau a contextului respectiv (dacă e cazul). Alteori, chiar contextul (anterior sau posterior) pericopei deslușește sensul textului evanghelic. De exemplu, Evanghelia după Marcu, cap. 6, cuprinde 5 pericope. Pe noi ne interesează ultimele două: *înmulțirea pâinilor* (v. 30-46) și *umblarea pe mare* (v. 47-51), în aparență fără nici o legătură una cu alta. Dacă însă vom citi și versetul 52, acesta corelează cele două evenimente: „Și erau peste

¹ Mircea Basarab, *Ermineutica biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, p. 70-71.

măsură de uimiți în sinea lor (v. 51, după umblarea Mântuitorului pe mare). Căci nu pricepuseră nimic din minunea pâinilor, deoarece inima lor era învârtoșată” (v. 52).

Un alt exemplu util pentru înțelegerea regulei contextului ni-l oferă cap. 15 din Luca. *Parabola fiului risipitor* (v. 11-32) este precedată de încă două pilde: *despre oaia cea pierdută* (v. 4-7) și *despre drahma cea pierdută* (v. 8-10). Cele 3 parabole urmează o anumită ierarhizare: 1. o *ființă*/un animal pierdut (să nu uităm ce „doliu” familial provoacă pierderea unui câine de companie!); 2. un *obiect* valoros pierdut (deja Sf. Anton și Sf. Mina s-au „specializat” în domeniu!); 3. o *persoană* pierdută (nu că ar fi „unicat” în vremurile de mare confuzie existențial-axiologică, precum cele de azi!), pentru a replica *obiecțiunii* fariseilor și cărturarilor că Mântuitorul stă la masă cu vameșii și cu păcătoșii (v. 1-2). Iată, un capitol întreg, alcătuit din 3 pericope tematic înrudite, pentru a răspunde unei problematici emise în doar primele două versete. În ultimă instanță, cea mai importantă „regulă” exegetică este *migala* cu care predicatorul stăruie asupra lecturii și înțelegerii textului biblic. Lectura atentă și delimitarea pericopei și a contextului (anterior sau posterior) reprezintă doar punctele de pornire ale unei analize omiletice „profesioniste”, absolut necesare reușitei cuvântării.

3. Consultarea locurilor paralele

O interpretare adecvată pretinde consultarea locurilor paralele, îndeosebi din evangheliile sinoptice (Matei, Marcu, Luca), dacă e cazul, fiindcă nu toate pericopele au corespondent la ceilalți evangheliști. „*Locurile paralele* desemnează acele texte din Sfânta Scriptură, care întrebunțează cuvinte și expresii asemănătoare sau tratează lucruri și subiecte înrudite”². Este posibil ca unele pericope să nu fie cuprinse la alt evanghelist sau numai la doi dintre sinoptici ori chiar să apară la toți 4 evangheliști (inclusiv la Sf. Ioan). Importanța aplicării acestei reguli constă în faptul de a aduce elemente clarificatoare și interpretative noi, care poate nu apar doar în lectura unuia dintre evangheliști. Se știe, de pildă, că deși Evanghelia după Marcu este cea mai scurtă, ea oferă foarte multe amănunte, care lipsesc din celelalte evanghelii.

Până la urmă, orice amănunt, oricât de neînsemnat – în aparență – contează pentru dezlegarea sensurilor oferite din plin de însăși pericopa evanghelică, lecturată atent, în variantele ei sinoptice. Ca să înțelegem mai bine, vom lua ca exemplu aceeași pericopă a *înmulțirii pâinilor*, de mai sus, care își are corespondent la toți patru evangheliștii: Matei 14, 13-21; Marcu 6, 30-44; Luca 9, 10-17; Ioan 6, 1-15. Reținem doar câteva elemente diverse ce apar la unul sau altul dintre evangheliști:

- la Matei se vorbește despre un „loc pustiu, deoparte” (v. 13); la Marcu, apar noi amănunte, invitația adresată ucenicilor și modalitatea deplasării: „Veniți, voi singuri, într-un loc pustiu și odihniți-vă puțin; pentru că mulți veneau și plecau și ei nu aveau timp nici să mănânce. Și au plecat cu o barcă spre un loc pustiu, ei singuri” (v. 31-32); la Luca se precizează că

² *Ibidem*, p. 85.

Isus și ucenicii s-au retras la Betsaida (v. 10), iar la Ioan sunt pomeniți cu numele cei trei apostoli, originari din această localitate: Filip, Andrei și Simon Petru (v. 7-8);

- la Matei, când „a văzut mulțime mare, (lui Isus) i s-a făcut milă de ei și le-a vindecat bolnavii” (v. 14); la Marcu apare: „i s-a făcut milă de ei, pentru că erau ca niște *oi fără păstor*, și a început să-i învețe multe” (v.34);
- la Matei, ucenicii îi solicită lui Isus să dea drumul mulțimii, să-și cumpere de mâncare, de prin satele din preajmă; la care Mântuitorul replică: „Nu-i nevoie să plece: dați-le voi să mănânce!” (v. 16); pe când la Ioan, Isus se preface îngrijorat, „ispitindu-i” (nu fără umor!) pe apostoli: „De unde vom cumpăra pâine ca să mănânce aceștia? A spus aceasta, ca să-i încerce, căci El știa ce avea să facă” (v. 5-6).

E lesne de înțeles că, de fiecare dată, la simpla lectură atentă a pericopelor similare de la sinoptici, sensurile se desprind rând pe rând și predica ar putea fi aproape gata numai din această privire globală asupra textelor evanghelice. Chiar numai o lectură atentă, cuvânt cu cuvânt, a textului evanghelic, a contextului (anterior și posterior), precum și a variantelor sinoptice, în aceeași manieră meticuloasă, ar asigura o predică mult mai izbutită și cu o notă personală mult mai pregnantă decât una plagiată și bâiguată de prin culegeri de predici, colbuite de vreme. Dar nu ne vom limita la utilizarea acestei reguli de interpretare.

4. „Disecarea” minuțioasă a pericopei evanghelice și descoperirea reperelor omiletice (flash-uri tematice)

În afara delimitării pericopei evanghelice, a contextului anterior și posterior și a consultării locurilor paralele, exegeza omiletică presupune „disecarea” minuțioasă, cuvânt cu cuvânt, a textului sacru și descoperirea *reperelor omiletice*, acele *flash-uri tematice*, ce vor conduce la formularea temei (în cazul predicii tematice) sau acele mici “popasuri” reflexive în logica discursului exegetic. *Reperele omiletice* constituie puncte de plecare în stabilirea unor teme de reflecție (sau de expunere), ce se impun atenției și preocupărilor exegetice ale predicatorului sau elemente de conexiune în logica interpretării. Ele nu se limitează la pericopa evanghelică propriu-zisă, ci pot fi găsite atât în contextul ei (anterior și/sau posterior), cât și în textele paralele ale sinopticilor. Pe moment nu vom stăruii asupra asupra lor. La momentul oportun o vom face într-o aplicație practică.

5. Formularea temei și/sau schițarea unei plan interpretativ

Odată stabilite reperatele omiletice, pe baza unuia sau mai multora dintre ele urmează se trece la *formularea temei*, în cazul predicii tematice. Experiența omiletică și cea didactică ne conduc la afirmația că formularea temei este cel mai dificil procedeu tehnic omiletic, dar nu vom insista asupra lui întrucât ține de alt gen de cuvântare, predica sintetică (tematică). În ceea ce privește omilia exegetică (analitică), în această etapă, se impune *schिțarea unui plan (proiect) de abordare a*

pericopei. Chiar dacă am putea spune că acesta este dat de explicarea verset cu verset a pericopei, în realitate procedura nu este aplicabilă decât în cazul exegezei biblice propriu-zise.

Omilia exegetică nu poate să urmeze pas cu pas această strategie interpretativă, din cauza limitei de timp în expunere. Din acest motiv, există două posibilități: 1. ori să facem o interpretare sumară, esențializată, a pericopei în întregul ei; 2. ori să ne mulțumim cu abordarea unui anumit aspect fundamental și, de la an la an, beneficiind de faptul că pericopele evanghelice sunt fixe, să abordăm alte aspecte semnificative. Varianta din urmă se aseamănă întrucâtva cu predica tematică, doar că ea rămâne într-un fel circumscrișă „incintei” pericopei evanghelice, pe când predica tematică are libertatea de a urma tema propusă reflecției, în afara perimetrului biblic al evangheliei.

Pentru clarificare, ne vom referi la pericopa *învierii fiicei lui Iair* (Matei 9, 18-26; Marcu 5, 21-43; Luca 8, 40-56). Aici putem distinge trei *tablouri* diferite: 1. întâlnirea lui Iair cu Isus și rugămintea marelui sinagogii de a-i vindeca fiica; 2. vindecarea femeii cu scurgere de sânge; 3. învierea fiicei lui Iair, în casa acestuia. Dacă ar fi să ne ocupăm de fiecare tablou în parte, am avea gata stabilite subiectele omiliilor exegetice pentru trei ani la rând. S-ar putea să ne ocupăm de întreaga pericopă, dar acest lucru nu ne-ar permite, într-un timp scurt, să abordăm și să aprofundăm fiecare detaliu din cele trei tablouri. Urmând principiului latin: *non multa, sed multum*, e preferabil a ne ocupa de un fragment evanghelic mai scurt, pentru a avea posibilitatea unei analize mai adânci și interpretări actualizate.

6. Documentarea exhaustivă

În privința documentării omiliei exegetice (a predicii în general), pornim de la principiul: *a ști totul despre ceva, pentru a expune doar atât cât este necesar*. Unul din păcatele capitale ale predicilor de azi constă în lipsa unei documentări științifice, cu consecințele ei inevitabile, *improvizația și semidoctismul*, ce riscă să transforme predica într-o vorbărie confuză și prolixă, de genul: „o mare de cuvinte, într-o pustiie de idei”. Chiar dacă apare utopic sau chiar hilar – atâta muncă, pentru o simplă cuvântare!? – este important să cunoaștem modalitatea unei documentări „redundante”, dar absolut necesare, înțelegând că un efort consistent de documentare oferă posibilitatea unei expunerii mai încheiate și chiar, pe plan emoțional, o mai mare încredere în sine, câtă vreme ești „stăpân” pe înțelesurile pericopei. Emoțiile devin cu atât mai mari, când băjbăim în căutarea unor idei „ad-hoc”, ce întârzie să apară, în lipsa cunoașterii în profunzime a textului biblic.

O documentare riguroasă presupune mai multe *direcții de investigație*:

- a) *documentarea biblică* – se referă atât la consultarea atentă a textelor scripturistice (pericopă, context, locuri paralele), dar și la consultarea textelor respective în original, dacă există posibilitatea și priceperea (în limbile clasice: greacă, latină), a diverselor ediții ale Sf. Scripturi sau ale Noului Testament din limba română sau în alte limbi de circulație, fiecare ediție sau traducere oferind elemente sau formulări în plus (fie numai în adnotările

de subsol), ce pot conduce la înțelegerea și explicarea mai exactă a textului evanghelic; consultarea unor *dicționare biblice* pentru înțelegerea terminologiei arhaice, a onomasticii biblice, toponimiei, tradițiilor orientale etc.;

- b) *documentarea patristică* – se referă atât la comentarii ale cărților biblice întocmite de unii Sf. Părinți ai Bisericii, precum și la *tradiția cultică* a Bisericii, ce constituie o însemnată sursă de inspirație omiletică (a se consulta cărți de cult, precum: Cazania, Triodul, Penticostarul, Octoihul, Mineiele; Antologhionul etc.);
- c) *lucrări de specialitate* – comentarii biblice moderne, lucrări de arheologie biblică (oferă posibilitatea înțelegerii mentalității epocii respective) și de exegeză biblică, bibliografie actuală la obiect.

Se înțelege de la sine că o asemenea documentare minuțioasă ar putea constitui baza unui adevărat tratat exegetic, darmită să furnizeze datele necesare unei simple cuvântări bisericești! Motivul insistenței noastre se îndreaptă în direcția eliminării diletantismului, a improvizației și a reproducerii unor idei insipide de prin cărțile de predici, dar mai ales a promovării muncii și reflecției personale, cu rezultate absolut surprinzătoare. Meteahna lipsei de originalitate și de „profesionalism” a cuvântărilor bisericești provine în primul rând din superficialitatea cu care sunt tratate de către „autorii” lor.

Pe de altă parte ținem să reamintim că o predică nepregătită reprezintă o ofensă adusă auditoriului, care poate că nu are neapărat o pregătire teologică, dar, în structura sa eterogenă, se pot afla persoane – și nu puține, mai ales în mediile urbane – cu o bogată cultură generală, cu maturitate intelectuală, simț critic și capacitate de a discerne valoarea de nonvaloare, realitatea de fals, profesionalismul de improvizație. Se întâmplă, nu de puține ori, ca auditoriul să fie mai elevat decât oratorul și atunci, cu atât mai mult, se impune responsabilizarea pentru pregătirea temeinică a cuvântărilor/torilor bisericești. Chiar dacă unii preoți își tratează auditoriul de pe o poziție de superioritate, tributară vechii mentalități pastorale „gregare”, să nu uităm că ideea de „turmă” rămâne azi o simplă metaforă, nu întru totul justificată. Există riscul unor manifestări prea „pastorale” a unor clerici, în fața unor „mioare” universitare, pe care le poate „pierde” prin orgoliu și incompetență.

7. Aportul personal: „ascultarea” cuvântului, meditație, rugăciune

Există o distincție radicală între *lectura* și „*ascultarea*” cuvântului sacru. Uneori lectura noastră este superficială, chiar mecanică, mai ales la pericopele ce se repetă anual și sunt arhicunoscute. A „asculta” cuvântul lui Dumnezeu prin intermediul lecturii personale, presupune, în primul rând, un loc retras, tăcere, atenție („a da ureche”) și lipsă de grabă. De altfel, niciodată lectura Sf. Scripturi nu se cade s-o facem pe fugă, printre alte preocupări, precum lectura unui ziar. Cuvântul lui Dumnezeu pretinde un loc și un timp bine definite, tihnă, un răgaz suficient de „digestie”, atenție acordată mesajului mereu nou și personal, pe care ni-l transmite cuvântul viu revelat.

Ascultarea, meditația și rugăciunea reprezintă „condimentele” interpretării cuvântului sacru. Fără aceste coordonate, exegeza reprezintă un simplu instrument de explicare „științifică” a cuvântului lui Dumnezeu, iar predica, rămâne o simplă tehnică retorică, de reproducere și transmitere a unor învățături biblice. O greșeală frecventă în cuvântările bisericești o întâlnim la cei care se bazează mai mult pe reproducerea unor citate din bibliografia consultată și a unor idei preluate de prin cărțile de predici, decât pe propria lor capacitate de reflecție. Fără reflecția personală, predica nu va reuși decât cel mult să transmită unele idei de pe „din afara” pericopei evanghelice și chiar a interesului auditoriului, preluate de la autori mai mult sau mai puțin reprezentativi.

Putem afirma, cu toată convingerea, că nici o idee nu are mai mare forță (de persuasiune) decât aceea care-ți aparține. Chiar dacă ar fi inspirată dintr-o anumită lucrare, ea nu devine „personală” sau „originală”, decât dacă trece prin *filtrul propriei rațiuni*. O idee devine „proprie” numai dacă este îm/propiată, însușită sau re/produsă de judecata noastră personală. Nici o predică nu este mai convingătoare decât aceea pe care ți-ai „rostit-o” ție mai întâi! O predică devine cu atât mai „reușită”, cu cât îți spune ție mai întâi ceva și este conformă principiului: „predică, așa cum ți-ar plăcea să ascuți!”. Nu poți transmite altuia, ceea ce n-ai perceput și simțit tu însuși. De aceea susținem cu tărie necesitatea meditației personale, fără de care predica rămâne un simplu *copy-paste* și o transpunere seacă a ideilor altora.

Cât despre *rugăciunea* pentru *luminarea minții* (descoperirea sensurilor adânci ale cuvântului lui Dumnezeu) și *buna rostire* (pentru transmiterea *spirituală*, nu doar „retorică”, a cuvântului), ea reprezintă garantul fidelității față de mesajul divin revelat. O rugăciune scurtă, dinaintea rostirii, precum cea din Psalmul 50, 16: „*Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta*”, are menirea de a încredința lui Dumnezeu „reușita” cuvântului nostru, nu succesului personal. Rugăciunea invocă prezența lui Dumnezeu – în „numele” Căruia ne adresăm – în cuvântul nostru, de unde vine forța, vitalitatea și dinamismul unor predici spiritualizate (nu doar intelectualiste).

8. Alcătuirea omiliei exegetice propriu-zise

Când ne referim la „alcătuirea” predicii, nu susținem neapărat redactarea ei în scris. La predicatorii începători, procedeul poate că ar avea o anumită relevanță, dar și atunci există riscul – la susținerea liberă – ca aceștia să rămână încorsetați de „notițele” predicii, urmărind mental formulările scrise și pierzând din spontaneitatea rostirii. Mai degrabă ne referim la schițarea unui *plan de idei* bine încheșat, logic, care să împiedice improvizația exagerată, divagarea de la subiect, risipirea în paranteze și prea multe considerații colaterale, care nu fac decât să îngreuneze expunerea, măresc timpul susținerii și fac dificilă receptarea cuvântării de către auditoriu. Nu vorbim neapărat despre o alcătuire pretențioasă a predicii, precum o conferință scrisă sau un text de publicat, ci mai degrabă despre o concretizare și sistematizare a ideilor întâlnite în documentare sau a celor inspirate de lectură, reflecția personală etc., în perspectiva unei rostiri coerente.

9. Expunerea liberă a omiliei

Pentru un orator exersat, expunerea liberă nu constituie o mare problemă, cel mult în fața unui auditoriu elevat. În schimb, pentru predicatorul începător sau, cu atât mai mult, pentru personalitățile anxioase și timide (histrione), acest gen de rostire îi pune în mare dificultate. Bineînțeles că nu refuzăm total citirea cuvântării, mai ales în etapa de început ale activității predicatoredale, sau orientarea după un plan de idei scris, chiar în faze mai avansate ale vorbirii de la amvon, dar a persista în practica citirii predicii face dovada unei imaturități emoționale și chiar culturale. Am fi asemenea celui care învață să piloteze, dar nu se desprinde niciodată de simulator. Nimeni nu neagă dificultatea, erorile și tracul începutului, ba chiar al unei îndelungate perioade de acomodare, dar acestea fac parte integrantă din deprinderea elocinței sacre.

Pe măsură ce predicatorul caută naturalitatea, firescul și simplitatea expunerii, emoționalitatea nu-i creează prea mari dificultăți. În măsura în care caută cu orice preț să impresioneze (prin limbaj elevat sau ideație pretențioasă) sau este atent să nu greșească, să nu uite ceva, să nu-și păteze imaginea de sine, tocmai prin aceste comportamente de hiperreflectare și hipervigilență riscă să aibă un eșec lamentabil. La (auto)inițierea în rostirea liberă trebuie să ținem seama de faptul că fiecare trebuie să înceapă cândva, de undeva, și greșelile începutului sunt firești. Pe de altă parte, dacă nu vei avea curajul să-și dai drumul pe pârție, nu vei învăța niciodată să schiezi. Indiferent de nivelul, oricât de scăzut, al încrederii în sine, este important să nu ne panicăm, să îndrăznim și mai ales să căutăm a ne exprima pe un ton natural, simplu, calm, „de la om la om”, și vom avea surpriza să constatăm că ideile vor curge în mod firesc, de la sine. „Insuccesul” apare tocmai când urmărim succesul cu orice preț. Dacă nu vom urmări succesul personal, ci să transmitem, în mod autentic și firesc, cuvântul Adevărului, excludem astfel de capcane emoționale în care cad cei ce se predică pe sine și nu pe Hristos.

RETORICA ANTICĂ ȘI OMILETICA

EUGEN JURCA

RÉSUMÉ. *La rhétorique antique et l'homilétique.* Il est bien connu que l'éloquence chrétienne a continué et s'est développée de la rhétorique antique. Même si plusieurs Pères de l'Eglise ont pratiqué à un moment donné l'oratoire profane ou ont fait des études de rhétorique. L'on sait que depuis des vieux temps les sept arts libérales ont été étudiées et se sont maintenues pendant le Moyen Age dans les deux cycles: *trivium*, qui contenait le grammaire, la rhétorique et la dialectique et *quadrivium*, composé de l'arithmétique, géométrie, astronomie et musique. Volens nolens, ceux des vieux temps acquéraient des connaissances de rhétorique. Mais, à un moment donné, vers la fin du 19^{ème} siècle, l'on a renoncé à cette matière dans les programmes de l'enseignement. Puis, l'on l'a redécouvert dans les années 60 du 20^{ème} siècle avec la néo rhétorique et le développement de la théorie de la communication (encore en vogue aujourd'hui, dans l'époque de l'information globalisante).

Keywords: rhetoric, homiletics, eloquence, oratory, study

Preliminarii

Este îndeobște cunoscut că elocvența creștină a continuat și s-a dezvoltat din retorica antică. Chiar mulți din Părinții Bisericii au practicat, la un moment dat, oratoria profană sau au făcut studii de retorică. Se știe că încă din vechime erau studiate și s-au menținut tot evul mediu cele 7 *arte liberale*, în cele două cicluri: *trivium*, constând din gramatică, *retorică* și dialectică și *quadrivium*, compus din aritmetică, geometrie, astronomie și muzică¹. Vrând-nevrând, cei din vechime dobândeau și cunoștințe de retorică. Dar, nu vom insista asupra istoriei disciplinei. E de ajuns să amintim că la un moment dat ea a ajuns în declin, până la eliminarea completă din programele de învățământ, pe la sfârșitul sec. al XIX-lea, pentru ca apoi să cunoască un reviriment, odată cu *neoretorica* (prin anii '60, din secolul trecut) și dezvoltarea *teoriei comunicației* (încă *en grande vogue* azi, în epoca informației globalizate).

O bună bucată de vreme cunoștințele de retorică au fost oarecum ignorate ori au fost preluate de alte domenii, precum: filosofia (*teoria argumentării*), literatura (*stilistica*), teatrologie (*arta declamării, mimica și gestică*) etc. La fel a „păcătuț” față de retorică și *omiletica*, dezvoltându-se ca o disciplină autonomă și uitând să facă apel, îndeosebi la cunoștințele retorice practice, de maximă importanță pentru predica creștină. Nu putem nega faptul că în tratelele de omiletică există și anumite referiri la retorică, dar cunoștințele respective sunt destul de vagi și, cu precădere, teoretice.

¹ Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 3, Ed. Științifică, București, 1990, p. 98.

Scopul studiului nostru este să reamintească acele cunoștințe de retorică utile în special procesului de elaborare a *omiliei tematice*. Pentru aceasta vom face o incursiune globală prin cele 5 mari capitole ale retoricii antice: *invenție*; *dispoziție*; *elocuție*; *acțiune*; *memorie*², insistând asupra părții a doua (*dispositio*), care ne oferă materialul cel mai prețios în *psihologică*³ (structura) cuvântării bisericești.

Capitolele retoricii antice

I. *Inventio* (εὐρεσις)

Această parte a retoricii caută să răspundă întrebării: *ce spui?* Pornind de la etimologia lat. *inventio* = descoperire, invenție; vb. *invenio, ire, veni, ventum* = a găsi (din întâmplare sau căutând), a întâlni, a da peste; a da de urma; a născoci, a inventa⁴, cu echivalentul gr. *evresis* (εὐρεσις⁵) = invenție, descoperire (de unde provine termenul *euristic*⁶); vb. *evrisko* (εὐρισκω) = a întâlni (din întâmplare); a găsi (căutând); a descoperi; a imagina, a inventa; a găsi prin reflecție, a recunoaște după examinare, această primă fază a elaborării discursului oratoric reprezintă procesul de „descoperire a ideilor (*res*), adaptate (*aptum*) materiei, în sensul de parte de reprezentat (*utilitas causae*), idei ce servesc drept instrumente intelectuale și afective, pentru a ajunge la succes și la convingerea (persuadarea) judecătorului”⁷.

În uzul retoric, *invenția*, înseamna căutarea și găsirea de argumente adecvate, mijloace de persuasiune, credibile în susținerea unei teze⁸. Potrivit consemnărilor mai vechi, „*invențiunea* procură oratorului sau scriitorului mijloace de a dezvolta și îmbogăți subiectul său...; mai înainte dară de să se trăteze, adică să i se cerceteze cu de-amănuntul toate părțile și să i se cunoască toate izvoarele ce poate avea”⁹; „*izvodirea* (invenția) este partea retoricii care ne învață a afla mijloacele cele trebuincioase spre a *îndupleca*”¹⁰, prin ceea ce anticii numeau: *docere–movere–delectare*¹¹, *să informeze (convingă), să miște, să placă*¹².

² M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, III, cap. III, 1, vol. 1, trad. Maria Hetco, col. B.P.T., Ed. Minerva, București, 1974, p. 233. *Retorica* aristotelică conține primele 4 capitole, iar tradiția romană, Cicero și Quintilian, adaugă cel de-al 5-lea.

³ Parafrazând expresia prof. univ. „ieșean/timișorean” împătimit de retorică Mihai Gheorghe, *Psihologică discursului retoric*, Ed. Neuron, Focșani, 1996.

⁴ Etimologiile latine le vom prezenta după G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983.

⁵ Etimologiile grecești le vom prezenta după A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950.

⁶ Michel Meyer, *La retorica*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1997, p. 21.

⁷ Adriano Pennacini, *Retorica classica*, în *Dizionario di omiletica*, a cura di Manlio Sodi, Achille M. Triacca con la collaborazione di 245 Esperti, Editrice ELLE DI CI – Editrice VELAR, Leumann (Torino) – Gorle (Bergamo), 1998, p. 1357.

⁸ Bice Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Milano, 1999, p. 59.

⁹ Dimitrie Gusti, *Ritorică pentru tinerimea studioasă*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 64.

¹⁰ Simeon Marcovici, *Curs de retorică*, în vol. antol. îngrijit de Mircea Frânculescu, *Retorică românească*, Ed. Minerva, București, 1980, p. 54.

¹¹ Renato Barilli, *Corso di retorica. L'arte della persuasione da Aristotele ai giorni nostri*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1976, p. 64.

Într-un fel, am putea spune că *inventio* reprezintă *proiectul*, „materia brută” a discursului (oarecum analog procesului de „disecție” analitică a textului și de documentare „brută”, neelaborată, din *omilia exegetică*). Este important să subliniem însă că invenția nu se bazează strict pe sursele documentare, ci pe *ingeniozitatea, creativitatea și reflecția personală* a oratorului, așa cum Newton, fiind întrebat cum a ajuns să descopere legea atracției, a răspuns: *cugetând*¹³. Nota personală (originalitatea) asigură capitalul fundamental și șanse majore de reușită discursului.

Teoria invenției (mantanologia) răspunde la întrebarea capitală: „pe baza cărui material avut la dispoziție ne construim argumentarea?” și mai poate fi numită „teoria despre sursele discursului retoric”¹⁴. În înțeles omiletic, invenția reprezintă „prima sarcină pe care o are de îndeplinit cel ce urmează să elaboreze o predică, adică găsirea temei și a izvoarelor din care se va inspira”¹⁵, respectiv „găsirea materialului de fapte și idei în legătură cu tema ce urmează a fi dezvoltată”¹⁶. Dar, cum precizam mai sus, e vorba nu doar despre sursele bibliografice, ci și despre resursele personale.

II. *Dispositio* (ταξις, οικονομια)

În limba latină *dispositio* = dispunere, aranjament; (ret.) *dispunere a materiei în discurs*; orânduire, organizare, ordine; vb. *dispono, ere, posui, positum* = a pune distinct, a dispune, a așeza, a orânduiri; a stabili, a decide, cu echivalentul gr. *taxis* (ταξις) = punere în ordine, aranjament, dispunere; bună ordine; ordonare, aranjament; (ret.) *ordonare a discursului*; dispunere a trupelor, ordine de bătaie; vb. *taxioo* (ταξιοω) = a aranja, se referă la așezarea părților discursului, în raport cu specificul cauzei¹⁷. În literatura de specialitate mai întâlnim un alt echivalent grec al latinescului *dispositio, oikonomia* (οικονομια)¹⁸ = direcție a unei case, administrare a afacerilor unei case; direcție, guvernare; aranjare, punere în ordine, distribuire. *Teoria dispunerii (tasologia)* se concentrează pe tema: „cum organizăm argumentativ un discurs?”¹⁹, fiind socotită o „artă a compunerii, care vizează *structura sintagmatică* a discursului”²⁰, conform acelei *scheme* aproape invariabile, prezentate mai jos.

„*Dispozițiunea* – spune profesorul ieșean citat mai sus – este lucrarea care ni arată cum trebuie a *înșîra* sau *înorîndui* materiile ce sunt de scris sau (de) cuvântat și pe care prin invențiune le-am aflat; *dispozițiunea*, dară, începe de acolo de unde sfârșește *invențiunea*... *Ordinea*, dară, este obiectul și legea *dispozițiunii*; fără de ordine

¹² M. F. Quintilianus, *op. cit.*, III, V, 2, vol. 1, p. 242.

¹³ D. Gusti, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Gh. Mihai, *Retorica tradițională și retorici moderne*, Ed. All, București, 1998, p. 181.

¹⁵ Ioan Toader, *Retorica amvonului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 13.

¹⁶ N. Petrescu, *Omiletica*, Ed. I.B.M.O., București, 1977, p. 170.

¹⁷ Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspective*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1973, p. 82.

¹⁸ Heinrich Lauseberg, *Elementi di retorica*, Societă editrice il Mulino, Bologna, 1969, p. 37.

¹⁹ Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 181.

²⁰ Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, trad. Anca Măgureanu, Viorel Vișan, Marina Păunescu, Ed. Babel, București, 1996, p. 113.

nu e legătură, nu e forță, nu e frumuseță, nici convingere deplină și strălucită²¹. Cu alte cuvinte *dispoziția* asigură coerența, unitatea și logica argumentării discursului retoric (oarecum echivalent planului sistematic, *psicho–logic*, al omiliei tematice). În continuare vom prezenta *pașii metodici* ai discursului antic, de mare interes în omiletică:

Părțile discursului antic

1. *Exordium* (προοιμιον)

Termenii provin din limba latină: *exordium* = urzeală; început; (ret.) *începutul discursului*; *exordiu*; vb. *exorior, iri, ortus sum* = a se ridica (răsăritul soarelui); a apărea, a lua naștere, a se isca, a se ivi, a începe, a proveni, respectiv greacă: *pro–oimion* (προ–οιμιον) = intrare; preambul sau preludiu al unui cântec; (part.) mic poem liric, imn; *exordiu* sau început al unui poem (*oimi, οιμη*), al unui discurs; preludiu, debut; vb. *pro–oimiazō* (προ–οιμιάζω) = a face un preambul, un exordiu și se referă la partea introductivă a discursului.

„Exordiul este *începutul discursului*, întocmai cel care în poezie este *prolog*, iar în cântatul de flaut, *preludiu*; căci toate acestea sunt începuturi, precum o *deschidere de drum*, de exemplu, pentru cel care se pornește la drum²². Fiind o simplă intro/ducere, exordiul „nu trebuie să fie la fel de lung precum celelalte părți, dar trebuie să trezească atenția, docilitatea (acceptarea) și bunăvoința auditoriului (lat. *iudicem attentum, docilem, benevolum parare*)²³. Cu alte cuvinte, el trebuie să fie *scurt* și cu *impact psihologic*, pentru a capta interesul auditoriului. *Exordium* are drept scop „concilierea auditoriului (*captatio benevolentiae*), pe care oratorul se străduie să-l facă *atent*, dispus să *primească* informația (receptiv, n.n.) și *binevoitor* (afabil, n.n.)²⁴.

De calitatea exordiului depinde, în bună măsură, reușita discursului, potrivit zicalilor: „*Chi bene comincia è alla metà dell’opera*” („Lucrul bine început/E pe jumătate făcut”); „*Buon principio fa buon fine*” („Bine început, bine sfârșit”)²⁵; „*Arhi imisi pantos* (Αρχη ημισυ παντος) = „Începutul înseamnă jumătatea oricărui lucru”; „*Începutul este jumătatea întregului*” (Pitagora)²⁶; „*I flia oikias stemma*” (Η φλια οικιας στεμμα) = *pragul este oglinda casei*²⁷; „*Kakis ap’arhis ghignetai kakov telos* (Κακος απ’αρχης γινεται κακον τελος) = „*Prost început, prost sfârșit*”²⁸; „*Chi comincia male, finisce peggio* (*Cine începe rău, sfârșește prost*)²⁹.

²¹ D. Gusti, *op. cit.*, p. 118.

²² Aristotel, *Retorica*, III, XIV, 20, trad. Maria-Cristina Andrieș, Ed. Iri, București, 2004, p. 345.

²³ *Ibidem*, p. 420, nota 666.

²⁴ Osw. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 113.

²⁵ *Mic dicționar de proverbe italiene*, col. și trad. Mircea Diduleanu-Pelendava, Ed. Pelendava, București, 1995, p. 70.

²⁶ Apud Th. Simensky, *Dicționarul înțelepciunii. Cugetări antice și moderne*, Ed. Meridianul 28; Ed. Uniunii Scriitorilor, 1995, p. 245.

²⁷ *Cugetări grecești*, antol. și trad. Maria Marinescu-Himu, Ed. Albatros, București, 1981, p. 12.

²⁸ *Ibidem*, p. 5, 14.

²⁹ *Proverbe și cugetări italiene*, antol. De Mihail Ionescu, Ed. Albatros, București, 1982, p. 5.

În oratoria juridică și politică, la fel și în cea encomiastică (precum în predica religioasă a epocilor postclasice), scopul exordiului era de a face pe judecător sau publicul: *binevoitor, atent, supus (benevolum, attentum, docilem)*³⁰. Această observație era consemnată deja în lucrările de retorică veche. „Exordia este ideea generală sau somară a discursului; cu alte cuvinte recomandățiunea lui, *de la care atârnă rezultatul*; pentru aceea, *chiar de la început oratorul trebuie să captiveze pe ascultătorii săi*. Pentru a ajunge la acest scop, ritorii cer ca oratorul să facă pe auditoriul său *binevoitoriu și luătoriu-aminte*; adică să insufle *simpatie* (să fie agreabil, n.n.) pentru acel ce li vorbește, să-l facă *curios* (interesat, n.n.) despre ceea ce are a i se spune și să-l pună în stare de a se lumina prin dezvălirile ce se vor face materiei ce trătează”³¹.

2. *Narratio* (διηγησις)

Al doilea moment al discursului îl reprezintă *expunerea faptelor*. În oratoria juridică, această parte era rezervată expunerii termenilor chestiunii asupra căreia trebuia să se pronunțe judecătorul, de unde provin definițiile clasice ale lui *narratio*, precum: „relatare persuasivă a unei acțiuni cum a fost și cum se presupune că ar fi fost; discurs care informează ascultătorul asupra temei controverselor”³². După definiția lui Quintilian, „narațiunea este expunerea unei fapte săvârșite sau înfățișate ca săvârșită, care urmărește să convingă” sau „o parte din pledoarie care informează pe auditor ce anume se dezbate (Apolodor)”³³.

Ca și în cazul exordiului, Aristotel recomandă pentru narațiune „dreapta măsură”: nici o relatare prea amplă, în care să fie expuse toate dovezile, dar nici prea rapidă (prea scurtă) sau prea concisă³⁴, ceea ce ar crea neclarități, confuzii și ambiguități. „De-a lungul întregului discurs trebuie evitată *obscuritatea* (fie *abuzul de informații*, fie *neclaritatea și insuficiența datelor expuse*, n.n.) – spune Quintilian. Trebuie păstrată peste tot *măsura* și tot ce spunem trebuie să fie *plauzibil*”³⁵. „*Claritatea scăzută* în narațiune – avertizează Cicero – este mai periculoasă decât în oricare altă parte a orațiunii... O narațiune *obscură* întunecă tot discursul”³⁶. Ca atare, majoritatea oratorilor, începând cu Isocrate, pretind ca narațiunea să fie: *lucida* (limpede), *brevis* (scurtă), *perspicua* („ușor de înțeles”), *verisimilis* (verosimilă), *probabilis* („ușor de dovedit”) și *credibilis* („ușor de crezut”)³⁷, note ce constituie de fapt *calități ale stilului*, ce trebuie păstrate în toate părțile pledoariei.

³⁰ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 62.

³¹ D. Gusti, *op. cit.*, p. 120.

³² B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 66.

³³ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, IV, 2, 31, p. 358; de altfel toată *Cartea a IV, 2* (p. 349-388) din *Arta oratorică* este consacrată *narațiunii*.

³⁴ Aristotel, *op. cit.*, III, 16, 35, p. 355.

³⁵ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, IV, 32-33, p. 359.

³⁶ Marco Tullio Cicerone, *L'oratore*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1999, p. 541 (în rom. „*De oratore*”, trad. G.D. Neșțian, Ed. Casei Școalelor, București, 1925).

³⁷ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, IV, 31, p. 358.

Termenii provin de la lat. *narratio, onis* = povestire, narațiune; vb. *narro* = a povesti (ceva cuiva), a nara, a vorbi despre și gr. *di-ighisis* (δι-ηγησις) = povestire, narațiune, expunere; vb. *di-igheomai* (δι-ηγεομαι) = a expune în detalii, a povesti, a descrie (ceva cuiva); *dia* (δια) = prin (marchează *ideea de separare*) + *igheomai* (ηγεομαι) = a merge în față, a conduce, a ghida; a comanda ca șef militar; căpătând sensul de a *con/duce prin*, a relata, a expune.

În legătură cu acești termeni, ar fi interesant să semnalăm corelația etimologică a trei noțiuni, semnificative pentru preocupările interpretative biblice: **isagogie** (de la gr. *eis-agoghi*, εις-αγωγή = *intro/ducere* (direcția în/spre interior; de ex. *isagogia biblică* = *intro/ducerea în cărțile biblice*); vb. εις-αγω = a (con)duce în(spre); a *intro/duce*; de la prep. εις = (în)spre, *înăuntru*, până la + vb. αγω = a (a)duce, a (con)duce, a ghida, a dirija (educația), a forma; **exegeză** (de la gr. *ex-ighisis*, εξ-ηγησις = *ex/punere a faptelor istorice, istorisire, povestire, relatare; inter/pretare, ex/plicare, comentariu*; vb. *ex-igheomai*, εξ-ηγεομαι = a conduce, a ghida, a dirija, a guverna; a *expune* în detalii, a da *explicații* detaliate, cu de-amănuntul; sensul noțiunii de *ex-egază* conduce la ideea de a „*ex-trage afară*” sensul, semnificația cuvintelor sau a unui text; *cu direcția din/spre interior spre exterior*) și **ex-punere** (parafrazând termenul grec de mai sus, am fi tentați să-l transpunem pe românește printr-un neologism: „*di-egază*”, care ar traduce δι(α)-ηγησις, „*trezirea prin*” situația *expusă* narativ).

3. *Digressio* (παρεκβασις)

Digresiunea, socotită între *subdiviziunile narațiunii*, reprezintă o deviere ocazională sau mai bine zis o „ieșire” provizorie din argumentul principal, pentru a trata teme complementare, dar corelate cu problema în discuție. Indiferent dacă această digresiune era scurtă sau lungă, se recomanda întotdeauna întoarcerea la raționamentul principal întrerupt. Pe de altă parte, *digressio* nu era doar apanajul narațiunii, ea putând fi întâlnită în oricare altă parte a discursului³⁸ sau putând lipsi complet. O astfel de „paranteză”, ca o anecdotă de bun gust plasată la momentul oportun, putea oferi o ocazie benefică auditoriului de a-și mai „trage sufletul” în momente dificile ale subiectului, mai ales când era urmărită cu încordare logică expunerii sau a argumentării.

Quintilian consideră că, în mod normal, după *narațiune* ar trebui să urmeze *argumentarea*, dar el observă că cei mai mulți oratori obișnuiau să introducă imediat după expunerea faptelor o „dezvoltare generală agreabilă și susceptibilă de a atrage cât mai multe aplauze”, *digresiunea*, născută „din vanitatea declamatorilor, care a pătruns și în for, de când procesele au ajuns să fie susținute nu doar în folosul împričinaților, ci și pentru glorificarea avocaților”³⁹. Potrivit autorului latin, digresiunea aduce discursului strălucire și frumusețe deosebită, numai dacă este în

³⁸ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 70.

³⁹ Quintilian, *op. cit.*, IV, cap. III, 1-2, vol. 1, p. 388-389.

legătură cu și dacă decurge din subiect, nu când este inserată cu forța și nu destramă logica expunerii⁴⁰. „*Parekebasis*, παρεκβασις – în opinia lui – înseamnă dezvoltarea unui punct în afara ordinii obișnuite, dar utilă cauzei”⁴¹.

Etimologia termenilor provine de la lat. *digressio* = despărțire, opus lui *congressio* (= întâlnire); abatere, digresiune; vb. *digredior*, *gredi*, *gressum sum* = a se despărți, a se depărta, a pleca, a se abate de la, a face o digresiune și de la gr. *parekbasis* (παρεκβασις) = acțiune de a depăși bornele sau de a se îndepărta de la drumul drept; deviere, ocolire; (ret.) *digresiune oratorică*; vb. *par-ekbaino* (παρ-εκβαινω) = a merge dincolo de îndepărtându-se de; a face o digresiune vorbind; *par-ek* sau *par-ex* (παρ-εκ sau παρ-εξ) = (cu ideea de loc) alături, în trecere pe lângă, dincolo de, în afară de + *baino* (βαινω) = a îndepărta picioarele pentru a merge; a merge; a se duce; a avansa.

4. *Propositio* (≈ *θεσις*)

Propozițiunea sau „legarea faptelor”, pentru unii este nucleul conceptual al narațiunii. Pentru alții este începutul lui *confirmatio*, respectiv prezentarea termenilor esențiali ai faptului ce vine expus⁴². Cu alte cuvinte, *propositio* reprezintă *enunțul problemei* sau *anunțarea temei* discursului. După definițiile mai vechi, „propoziția este arătarea simplă, deslușită și lămurită a subiectului și să pune sau la sfârșitul exordului sau la începutul confirmației”⁴³; *propozițiunea* sau *expozițiunea* este „cuprinderea în scurt și lămurită despre aceea ce are să vorbească; *propozițiunea* este discursul scurtat, după cum discursul este *propozițiunea* dizvăluită”⁴⁴.

„Unii autori fixează *propositio* după narațiune, considerând-o parte a discursului judiciar. În ceea ce mă privește – susține Quintilian – consider că *enunțarea problemei* este începutul expunerii oricărei dovediri, început folosit de obicei nu numai pentru stabilirea problemei principale, dar uneori chiar înaintea fiecărei chestiuni și argument în parte în îndeosebi înaintea celor numite *επιχειρηματα* (*epichereme*) – bază de plecare”⁴⁵. La fel ca în cazul digresiunii, *propozițiunea* poate apărea sau nu în cadrul discursului retoric. „Nu este întotdeauna necesară, spune Quintilian. Uneori chiar fără enunțare este suficient de evident care anume este obiectul problemei... Câteodată însă, enunțarea problemei este foarte utilă”⁴⁶.

Sensul termenului provine de la lat. *propositio* = înfățișare, (re)prezentare; (log.) propoziție, premisa majoră; (ret.) *propozițiune, partea discursului în care se anunță subiectul, tema de tratat*; vb. *propono*, *ere*, *posui*, *positum* = a pune înaintea; a pune la vedere; a face cunoscut (prin vorbe), a ex/pune, a povesti, a menționa; a

⁴⁰ *Ibidem*, VI, III, 4, p. 389.

⁴¹ *Ibidem*, VI, III, 14, p. 391-392.

⁴² B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 70.

⁴³ S. Marcovici, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁴ D. Gusti, *op. cit.* p. 128.

⁴⁵ Quintilian, *op. cit.*, IV, cap. IV, 1, vol. 1, p. 393.

⁴⁶ *Ibidem*, IV, IV, 2-3, p. 393-394.

pro/pune; a formula premisa majoră într-un silogism; *propositum* = plan, scop, intenție; *subiect principal, tema propusă, teză*; premisă majoră într-un silogism. Deși literatura de specialitate este mai „zgârcită” cu terminologia greacă, pare că semnificația termenului este cel mai bine acoperită de noțiunea *thesis* (θεσις)⁴⁷ = acțiune de a pune, de a plasa, de a aranja; acțiune de a institui, de a stabili; (filos.) acțiune de a pune o *teză*, de a stabili un *principiu, propoziție*; în legătură cu vb. *tithimi, τιθημι* = a pune⁴⁸.

5. *Partitio, divisio* (διαρρησις)

Latinescul *partitio* înseamnă împărțire; diviziune, clasificare; (ret.) *diviziune* (a materiei unui discurs); *divisio* = împărțire; distribuire, repartizare; diviziune, având ca echivalent grec *diarresis* (διαρρησις) = diviziune, separare; *împărțire pe părți*; (ret.) *diviziune oratorică*. Potrivit definiției dată de Quintilian, „*diviziunea oratorică* este enumerarea logică a chestiunilor de dezbătut propuse de noi, de adversar sau de amândoi”⁴⁹, o *enuțare pe puncte a chestiunilor de tratat*⁵⁰, un fel de „ordine de zi”, în limbajul de azi.

Partitio poate contribui la claritatea discursului, dar prezența ei nu este absolut necesară. În anumite situații ea poate chiar reduce interesul ascultătorului pentru ceea ce se va spune⁵¹. Dacă, uneori poate clarifica problematica pusă în discuție, alteori *divisio* prezintă pericol, din două motive: se poate întâmpla fie „să uităm ce am promis”, fie „să ne iasă în cale chestiuni neprevăzute în plan”⁵². Cu toate acestea, conchide Quintilian, chiar dacă diviziunea nu este neapărat necesară, ba nici măcar utilă întotdeauna, „de câte ori este potrivit folosită, dă discursului foarte multă *claritate* și *farmec*”⁵³. Pe de altă parte, segmentarea logică a discursului, după autorul latin, facilitează audierea, „prin limita precisă a fiecărei părți, întocmai cum drumeților le ușurează mult din oboseală citirea distanțelor notate pe bornele militare”⁵⁴.

6. *Confirmatio, argumentatio* (≈ πιστις)

„Argumentația este *inima discursului persuasiv*. În ea se aduc probe (în *confirmatio* sau *probatio*) și se combat tezele adversarului (în *confutatio* sau *reprehensio*)”⁵⁵. „Confirmațiunea este acea parte a cuvântării în care oratorul

⁴⁷ Cf. H. Lauseberg, *op. cit.*, p. 58 și I. Pletosu și I. Ghețe, *Retorica și carte de citire*, pentru clasa a VI-a gimnazială, Tipografia Carol Csallner, 1896, p.83.

⁴⁸ A se vedea *triada filosofică*, alcătuită din: 1. *teză* (θεσις; vb. τιθημι = a pune): afirmație, (pro)poziție; 2. *antiteză* (αντιθεσις = opoziție, rezistență; vb. αντιτιθημι): negație, opoziție și 3. *sinteză* (συνθεσις = acțiune de a pune împreună, de a compune, de a combina; vb. συντιθημι): negarea negației, compoziție. *Mic dicționar filosofic*, Ed. Politică, București, 1973, p. 577.

⁴⁹ Quintilian, *op. cit.*, IV, cap. V, 1, p. 396.

⁵⁰ N. Petrescu, *op. cit.*, p. 170.

⁵¹ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 71.

⁵² Quintilian, *op. cit.*, IV, cap. V, 2, p. 397.

⁵³ *Ibidem*, IV, V, 22, p. 402.

⁵⁴ *Ibidem*, IV, V, 23, p. 403.

⁵⁵ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 73.

dovedește adevărul arătat în propoziție”⁵⁶. Ea reprezintă *corpul discursului*, având ca echivalent astăzi *tratarea* propriu-zisă a subiectului, din omilia (predica) tematică. Ajungându-se la acest nivel al dezbaterii, de-acum oratorul dezvoltă și probează, prin diverse procedee retorice, tot ceea ce a anticipat în *exordiu* și a relatat în *narațiune*. Prezentarea acestor procedee ne-ar ocupa un spațiu mult prea amplu și superfluu interesului nostru de față, așa încât nu vom intra în detalii.

Totuși, pentru acuratețea observațiilor și farmecul exprimării, vom cita câteva din considerațiile profesorului D. Gusti: „*Probarea sau dovedirea este partea cea principală și neapărată la care tinde discursul; de aceea oratorul trebuie a sprijini și dovedi prin temeieri puternice adevărul faptei pe care l-a propus și-l trătează. Aice el este liber a-ș dezvălui toate izvoarele și frumusețile elocvenței; aice are a-ș înșira dovezile sale și refuta sau răsturna pe cele contrarii; de unde urmează că refutarea sau anerisirea este privită ca partea principală a confirmațiunei... Confirmațiunea este un câmp liber pentru orator, în care are să se înfășoșeze, descoperindu-și puterea judecătoarei celei sănătoase și frumusețile oratorice. Aice trebuie să străbată cu putere inimile ascultătorilor, să tune, să fulgere; toate au să tremure și să se plece la vocea sa, ca la un biruitoriu. Armele ce-i asigură triumful sunt: ideile puternice, temeierile solide, expresiunile nervoase și întorsăturile strălucite. El nu are a se lupta împotriva spiritului cu vocea rece și metodică a filosofilor, dară să lovească inima, căci aceasta este ținta unde trebuie să-și îndrepte săgețile; el cunoaște cărările acestui laberint, merge cu făclia pasiunilor în mână și tot ceea ce va atinge trebuie să se aprindă sau să se stângă după plăcerea sa*”⁵⁷.

În ceea ce privește etimologia noțiunilor, termenii latini nu ne ridică probleme deosebite: *confirmatio, onis* = întărire; încurajare, îmbărbătare; afirmare, afirmație; (ret.) *confirmațiune, demonstrație*; vb. *confirmo* = a întări, a consolida; a întări oficial, a confirma, a ratifica; a încuraja, a îmbărbăta; a dovedi ca adevărat (prin argumente), a confirma; a afirma cu toată siguranța, a asigura, a garanta; *argumentatio, onis* = argumentare; probe, dovezi; *argumentor, ari, atus sum* = a argumenta, a aduce probe, a argumenta în pledoarii; a aproba prin dovezi, a demonstra; *argumentum, i* = argument, probă (pe cale rațională), dovadă; semn, indiciu. În schimb am întâmpinat dificultăți în găsirea unui echivalent grecesc al noțiunii de *argumentare*, atât în bibliografia recentă, cât și în cea veche.

Surpriza a venit din descoperirea unui echivalent: $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ (care în limbaj teologic înseamnă *credință*), într-un manual de retorică pentru gimnaziu, din 1896⁵⁸. În gr. *pistis* ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$) = încredere în altul; a avea încredere în cineva; în sens

⁵⁶ S. Marcovici, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁷ D. Gusti, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁸ Vezi lucrarea citată mai sus: Greg. Pletosu și I. Ghețe, *Retorica și carte de citire...*, p. 79. Pe lângă celebrele cursuri și lucrări de retorică ale reprezentanților Școlii Ardelene ș.a., prezentate în antologia alcătuită de Mircea Frânculescu, *Retorică românească...*, merită semnalat acest *manual de retorică*, prea puțin sau deloc cunoscut în literatura de specialitate, alcătuit de un respectabil preot ortodox, Gr. Pletosu, fost profesor la liceul din Năsăud, unde l-a avut ca elev pe George Coșbuc.

comercial: încredere, credit; bună credință; credință (religioasă); gaj de credință, cauțiune, garanție; angajament, pact; rezultat al încrederii; mijloc de a inspira încredere, de a convinge, *probă*; *pistevo* (πιστευω) = a crede în, a (se) încredința (cuiva, ceva); a primi mărturii de încredere. Oricum, termenul πιστις nu acoperă în totalitate noțiunea de *argumentare*.

Aceeași ezitare, dar și „soluție” semantică o găsim la Quintilian. Referindu-se la *argumente*, autorul latin scria: „în realitate sub această denumire noi cuprindem tot ceea ce grecii numesc: ενθυμηματα, επιχειρηματα, αποδειξεις (*entimeme*, *epichere*, *demonstrații*), deși la ei există oarecare diferență între acești termeni, măcar că, în fond, reprezintă aproape același lucru. De fapt *entimema*, tradusă în latinește prin *commentum* (la Visellius) sau *commentatio* (la Cicero) – fiindcă termen mai bun nu avem și mai bine ar fi să folosim termenul grecesc – însemnează mai întâi *tot ce concepe mintea*, apoi un *enunț bazat pe motivare* și, în al treilea rând, *concluzia unui raționament scos din ceea ce decurge logic sau din contrarii*... Unii denumesc *epichere* concluzia care decurge în mod logic, iar mulți consideră *entimema* numai concluzia trasă din contrarii, de aceea Cornificius o numește *contrarium*. Unii au numit-o *silogism retoric*, alții silogism imperfect, fiindcă nu cuprinde părți atât de distincte, nici în același număr, ca silogismul obișnuit... Valgius traduce *epichere* prin *aggressio* (atac); după părerea mea însă, e mai just să denumim *epichere* nu felul nostru de a trata un punct, ci însuși punctul pe care îl atacăm, cu alte cuvinte argumentul prin care vom dovedi ceva și care poate că încă nu este exprimat prin cuvinte, dar este conceput în mintea noastră... Αποδειξεις (*demonstrația*) este o probă evidentă..., un silogism imperfect, din același motiv pentru care am spus că *entimema* se deosebește de silogism... Toate aceste argumente sunt numite de greci cu termenul general πιστις; deși termenul poate fi tradus exact prin *fides*, e mai clar redat sensul său prin *probatio*”⁵⁹.

În limba greacă, *enthimima* (ενθυμημα) = ceea ce este în minte; gândire, reflecție; metodă; stratagemă de război; raționament, sfat, avertisment; rațiune, motiv; sentință; (ret.) *entimema* – formă de silogism (în care una din premise sau concluzia nu este exprimată, ci se subînțelege⁶⁰); vb. *en-thymeomai* (εν-θυμεομαι) = a reflecta, a gândi; a dori; ceea ce este în minte, gânduri, dorințe; a deduce printr-un raționament.

Epiheirima (επιχειρημα) = întreprindere; întreprindere militară, atac; *scurtă argumentare*; (ret.) *epichere* – fel de silogism⁶¹; vb. *epi-heireo* (επι-χειρω) = a pune mâna *la* sau *pe*; a pune mâna *la*, a întreprinde: ceva, o operă, o călătorie, a se pune *la drum*; tentativă de a pune mâna *pe putere*; tentația imposibilului; (log.) a

⁵⁹ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, V, cap. X, 1-11, vol. II, p. 33-35. Autorul dezvoltă în continuare semnificațiile termenului latin *argumentum*; pentru amănunte vezi p. 35-70.

⁶⁰ Florin Marcu, Constant Maneca, *Dicționar de neologisme*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1978, p. 396.

⁶¹ Foarte “limpede” explicație oferă dicționarul citat: „polisilogism eliptic, ale cărui premise sunt entimeme”. *Ibidem*, p. 399.

întreprinde o *demonstrație*, o *argumentare*, a diserta; a scoate dintr-un principiu anumite consecințe; tendința de a demonstra ceva, a concluda.

Apodeixis (αποδειξις) = acțiune de a scoate afară; de unde: acțiune de a produce, de a face să se vadă; ex/punere (a faptelor); *demonstrație*, *probă*; *apodictic*⁶²; vb. *apo-deiknymi* (απο-δεικνυμι) = a face să se vadă; de unde: a produce în afară, a arăta, a face să apară sau să fie cunoscut; a produce mărturii; a declara; a face să se vadă probele sau raționamentele, a *demonstra*, arăta, a proba; a face cunoscut(e): gândirea, sentimentele, a-ți face cunoscută părerea. Toate conduc spre ideea de *argumentare*, *demonstrare*, *dovedire*, *susținerea* sau *combaterea* (atacarea) unor păreri.

Sunt interesante distincțiile pe care Vasile Florescu le face între *entimemă* (pe care o traduce prin termenul de *considerație*) și, antonima sa, *demonstrația apodictică* (care pornește de la premise certe) și dintre *demonstrația logico-dialectică* (fundamentată pe „brahilogie și evidență”), pe care o numește *demonstrație pur și simplu*, și *demonstrația retorică* (fundamentată pe „macrologie și pe reconvertirea psihologică a logicului”), pe care o numește *argumentație*⁶³.

În orice caz, aceste *strategii demonstrativ-argumentative* își ocupă locul lor firesc în cadrul celor 3 *genuri de discurs retoric*: *judiciar* (destinat *cauzelor juridice*, în tribunal; având ca auditoriu instanța de judecată, *judecătorul*), *deliberativ* (destinat *afacerilor publice* și adresat membrilor unei *adunări politice*) și *epidictic* (*encomiastic* sau *demonstrativ*; cu caracter de *elogiu* sau de *blam*; considerat o „instituție a vorbirii” și destinat „plăcerii auditorilor”, *spectatorilor* în general; ex. panegiricele sau cuvântările funebre)⁶⁴. Ele nu constituie un subiect predilect al preocupărilor de față, de aceea nu vom insista asupra lor. Mai curând *neoretica* a preluat și dezvoltat, astăzi, ceea ce se numește: *teoria argumentației*⁶⁵. Omilia (predica) tematică nu va trebui să satisfacă toate criteriile, tehnicile și strategiile argumentației retorice, întrucât are un alt specific, o altă destinație și finalitate și se adresează unui alt gen de auditoriu, chiar dacă este eterogen.

7. Peroratio (επιλογος)

Perorația constituie *punctul final* al discursului (al omiliei, în cazul nostru). Valoarea acestui pas metodic este subliniată de toți autorii în domeniu. Într-o expresie plastică, un autor mai vechi considera că „adeseori izbutirea oratorului spânzură (atârână) numai de dânsa”⁶⁶. E îndeobște cunoscut că sfârșitul cuvântării

⁶² *Apodictic* = *peremptoriu*, *convingător*, (despre judecăți, raționamente) care exprimă raporturi și legături necesare între lucruri sau fenomene și însușirile lor; care nu permite posibilitatea unei opoziții: *indiscutabil*. *Ibidem*, p. 85.

⁶³ V. Florescu, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁴ Aristotel, *Retorica*, I, 3, p. 101u.; Quintilian, *Arta oratorică*, III, cap. IV, VII, VIII, IX, vol. 1, p. 238-242; 280-312; Osw. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁵ Vezi Chaim Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argumentazione. La nuova retorica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1989.

⁶⁶ S. Marcovici, *op. cit.*, p. 101.

lasă *impresia finală*, „dând cea mai puternică și de pe urmă lovitură în spiritile auditoriului”, ea având menirea de „a învinge cu deplinătate pre ascultători, luminându-le spiritul și împătîmîndu-le inima”⁶⁷. De aceea se recomandă o *încheiere patetică a discursului*⁶⁸, întrucât, fiind ultimele cuvinte pe care le rostește oratorul, ele sunt în măsură să-i *mobilizeze* pe ascultători să treacă la acțiune sau, dimpotrivă, să-i lase *indiferenți*⁶⁹. Pe drept cuvânt, aici ni se confirmă justetea dictonului latin: *Finis coronat opus* (= sfârșitul încununează opera; Ovidius)⁷⁰.

Unii autorii mai numeau perorația și *încoronare* (lat. *cumulus* = culme, încununare) sau *concluzie* (lat. *conclusio* = închidere, încheiere, terminare, concluzie a unui raționament). În limba lat. *peroratio* = *discurs lung*; perorație, ultima parte a discursului; ultimul discurs (când mai mulți oratori pledează în aceeași cauză); vb. *peroro* = a expune (în întregime), a vorbi public, a pleda; a face încheierea unui discurs, a vorbi ultimul (când sunt mai mulți oratori), a termina. În limba română termenul a căpătat însă o puternică încărcătură peiorativă: *a perora* înseamnă *a vorbi îndelung* (mai exact, „a bate câmpii”) și *cu emfază*; *perorație* = încheierea unui discurs în care toate argumentele prezentate anterior sunt reluate într-o formă restrânsă și cu ton emfatic; expunere amplă, bombastică, incoerentă⁷¹.

Nici în limba greacă nu e vorba despre o simplă formulă de încheiere, ci despre un adevărat „epilog” (deznodământ). *Epilogos* (επιλογος) înseamnă concluzie, epilogul sau perorația unui discurs, opus lui *prologos* (προλογος); propoziție care se adaugă pentru a explica ceva; vb. *epi-lego* (επι-λεγω) = a zice în plus (de), a adăuga la ceea ce s-a spus; a repeta. E surprinzător să constatăm, astăzi, că de fapt perorația nu e o simplă frază de încheiere, ci un adevărat *discurs concluziv*. În cazul unei prelungiri excesive a perorației, exista riscul unui „al doilea discurs”, așa cum la unii preoți există și azi riscul de a ține în finalul liturghiei sau chiar către sfârșitul omiliei o „predică după predică”⁷².

Retorii antici disting două părți ale perorației: 1. *recapitularea*: lat. *recapitulatio* sau *enumeratio*⁷³ = enumerare, înșirare; (ret.) *enumerarea oratorilor*, înșirarea tuturor argumentelor; recapitulare, rezumat; gr. *anamnisis* (αναμνησις) = acțiune de a apela la memorie, de unde *amintire* (clinic: *anamneză*); reamintire, avertisment; vb. *ana-mimnisko* (ανα-μιμνησκω) = a face pe cineva să-și reamintească de ceva; *ana-kefalaiosis* (ανα-κεφαλαιωσις) = *re/cap/itulare*; vb.

⁶⁷ D. Gusti, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁸ N. Petrescu, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁹ I. Toader, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁰ I. Berg, *Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Ed. Științifică, București, 1968, p. 157.

⁷¹ Fl. Marcu, C. Maneca, *op. cit.*, p. 816.

⁷² Aici merită relatată o întâmplare hazlie. Un distins orator bisericesc avea obiceiul ca după vreo jumătate de oră de predică să strecoare în discurs un mic *artificiu retorico-psihologic*, menit să potolească nerăbdarea auditorilor sau să reaprind interesul, spunând: „Și cu asta încheiem!”, la care, un hâtru de cantor șoptea studenților din strană: „– De-acum mai avem 20 de minute de predică”.

⁷³ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, VI, cap. I, 1, vol. II, p. 128.

an-akefalaioo (αν-ακεφαλαιοω) = a recapitula; a lua în bloc, a aduna; toate se referă la recapitularea sau enumerarea temelor tratate în discurs⁷⁴; de aceea Quintilian previne: „tot ce reluăm în perorație trebuie expus *cât mai scurt* și trebuie parcurse în grabă numai punctele principale, căci de vom zăbovi, nu va mai fi o enumerare, ci un fel de *al doilea discurs*”⁷⁵; 2. *mișcarea afectelor*: este partea căreia i se potrivește cel mai bine perorației; grecii caracterizau ca *eidos pathetikon* (Quintilian o parafrazează ca *ratio posita in affectibus*) forma sau stilul discursului menit să stârnească *emoții*⁷⁶.

III. *Elocutio* (λεξις, φρασις)

Teoria elocuției a fost separată astăzi de retorică și revendicată de *teoria literară*⁷⁷ (de poetică și de gramatică), dar și de muzică și chiar de arhitectură⁷⁸. Domeniul *elocuției* a devenit locul de întâlnire al *retoricii* cu *poetica*⁷⁹. Azi o regăsim, în bună parte, sub denumirea de *stilistică*. Ea reprezintă partea „ornamentală”, „îmbrăcămintea lingvistică” a discursului. O mai găsim și sub denumirea de „tropologie”, întrucât *tropii* și/sau *figurile* (stilistice) *de limbaj*, constituie materia sa de bază. La un moment dat, excesul de „ornamente” lingvistice a dus la transformarea retoricii în „retorism” și la înlocuirea disciplinei oratorice cu studierea abuzivă a figurilor limbajului⁸⁰. Acest fapt a declanșat un curent „antiretoric”, în ultimă instanță soldat cu eliminarea retoricii din programele de învățământ (la sfârșitul secolului al XIX-lea).

Grație unui curent invers, apărut prin anii '60, *neoretorica*, declanșat de apariția lucrării lui Chaïm Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratatul de argumentare*, în 1958, putem vorbi de o adevărată reabilitare a retoricii, *Rhetorica rediviva*⁸¹, doar că acest fapt se petrece într-o manieră diversă, respectiv prin „segmentarea” retoricii și absorbția părților ei individuale de către alte științe, precum: 1. *inventio* (*mantanologia* sau *teoria invenției*) de către *filosofie* (ca *teorie a argumentării*); 2. *dispositio* (*tasologia* sau *teoria dispunerii*) de către *teoria comunicării*; 3. *elocutio* (*tropologia* sau *teoria elocuțiunii*) de către *literatură* și 4. *actio* (*teatrologia* sau *teoria acțiunii*) de către *arta dramatică*⁸².

⁷⁴ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 102.

⁷⁵ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, VI, cap. I, 2, vol. II, p. 129.

⁷⁶ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 103.

⁷⁷ Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 203

⁷⁸ Osw. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁹ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 110.

⁸⁰ În acest sens, vezi lucrările lui: Du Marsais, *Despre tropi*, trad. Maria Carpov, Ed. Univers, București, 1981 și Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*, trad. Antonia Constantinescu, Ed. Univers, București, 1977, care, dincolo de minuțiozitatea colecționării acestor ornamente retorice, trădează teoretizarea retoricii și deturnarea disciplinei de pe sensul ei inițial (învățarea artei de a vorbi bine; arta de a comunica), către „ornamentalistica” lingvistică, până-ntr-asa măsură, încât s-a ajuns a „nu se mai vede pădurea din cauza copacilor”. Retorica ajunge să dispară îndărătul figurilor de stil.

⁸¹ Vasile Florescu, *op. cit.*, p. 15.

⁸² Apud Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 181.

Etimologic, lat. *elocutio* = vorbire, exprimare prin cuvinte; mod de a se exprima; (ret.) elocuțiune; stil oratoric; vb. *eloquor, loqui, locutus sum* = a vorbi, a exprima în cuvinte, a spune; a vorbi (cu talent); a conversa; eloquentia = elocvență, talent al vorbirii; gr. *lexis* (λεξις) = acțiune de a vorbi, cuvânt; manieră de a vorbi, elocuție, stil; cuvânt, expresie; adunare de cuvinte, *lexic*; vb. *lego* (λεγω) = a zice (ceva cuiva), a vorbi; a pronunța un cuvânt; a zice (minciuni, adevărul); *a vorbi ca orator*; capabil de a vorbi; *frasis* (φρασις) = acțiune de a exprima prin cuvinte, elocuție, limbaj; caracterul expresiv al unui cuvânt; discurs; de unde termenul *frază*; vb. *fraxo* (φραξω) = a pune în minte, de unde a face să înțeleagă, a explica, a indica prin semne la fel de bine ca și prin cuvinte; a indica anumite semne prin cuvinte (care arată că a fost văzută persoana despre care se vorbește); a vorbi despre cineva sau despre ceva; a se înțelege prin cuvinte, de unde sensul de a enunța, a expune, a explica; a anunța ș.a.

Elocuția sau „*expresia*” reprezintă acțiunea de a da *formă lingvistică ideilor*⁸³. După D. Gusti, „elocuțiunea este partea ritorice care ni prescrie reguli, cum să ni exprimăm mai bine, mai corect și mai frumos prin cuvinte ideile și simțimintele noastre... Elocuțiunea este o armă foarte puternică a oratorului sau ferul cu care va să câștige biruința; ea face acea treabă oratorului ca și *coloritul pictorului pentru tablou*”⁸⁴. Într-adevăr expresia lingvistică dă „colorit” discursului, contribuind deopotrivă la receptarea intelectuală și emoțională a mesajului. Elocuția ia în considerare *dimensiunea estetică* a discursului și este o *artă a stilului*⁸⁵. La vremea potrivită vom acorda o atenție specială *elocuției*, când ne vom ocupa de *stilul omiliei tematice*.

IV. Memoria (μνημι)

Termenul vine de la lat. *memoria* = memorie; amintire; timp (de care-și amintesc oamenii), epocă; amintire relatată, relatare, informație istorică, document; vb. *memini, isse* = a-și aminti de, a se gândi la, a ține minte; a face mențiune, a aminti, a vorbi despre; *memoro* = a aminti, a menționa; a vorbi, a povesti, a spune, cu echivalentele gr. *mnimi* (μνημι) = memorie, amintire; acțiune de a-și aminti; vb. *mimnisko* (μιμνησκω) = a aminti cuiva de ceva; a-și reaminti de ceva; a face mențiune de.

Se știe că învățământul trecut se baza foarte mult pe memorie. Din păcate, în învățământul umanist românesc în general, pare că încă persistă această meteahnă a reproducerii mecanice a unor texte „înfulecate” pripit (prin sesiunile de examene), fără vreun aport personal de asimilare, „digestie” creativă sau de expunere (exprimare) proprie. „Este îndeobște cunoscut că cei vechi aveau o capacitate excepțională de a înregistra citate și de a reproduce discursuri, opere în versuri,

⁸³ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 110.

⁸⁴ D. Gusti, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁵ Osw. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 113.

fragmente din istorici și din filosofi numai după o singură audiere sau o singură lectură... Performanța unui Nicoratos, care *știa întreaga Iliadă pe dinafară*, repetată peste veacuri de Psellos, n-a fost singura reușită uluitoare a *mnemotehnicii antice*⁸⁶.

Astăzi lucrurile s-au modificat într-o oarecare măsură, în sensul diminuării importanței memorizării în favoarea creativității și a spontaneității, cu toate că rolul memoriei în arta oratorică sau, cu atât mai mult, în cea dramaturgică – și nu numai – nu poate fi deloc ignorat. Dacă cei vechi pretindeau ca oratorul să aibă o memorie cât mai fidelă și să-și rostească discursul, nu să-l citească⁸⁷, lucrurile nu stau altfel nici azi, doar că accentul nu mai cade pe memorizarea mecanică a textului discursului, ci cel mult pe *memorizarea unui plan logic*, ce trebuie stabilit și urmat, pe cât posibil, cu mai multă fidelitate. Deocamdată nu intrăm în detalii pe acest subiect.

Amintim doar că prima tratare sistematică a memoriei ca parte a retoricii se găsește în *Retorica* lui Herennius (III, 16-24)⁸⁸. Referiri la acest subiect aflăm și la alți autori din vechime, precum la Cicero, în *Oratorul* (II, 86-88) și la Quintilian, în *Arta oratorică* (car. XI, cap. II). Dintre recomandările oferite de Cicero pentru memorizare reținem pe cele de a face *conexiuni* între *evenimente* și *locuri*, întrucât „legătura faptelor aduce mai mare lumină memoriei..., (oratorul) trebuie să-și fixeze în minte locurile..., astfel *ordinea locurilor* va păstra *ordinea lucrurilor*”⁸⁹ și de a *evita memorizarea excesivă de imagini*, întrucât „memoria se înăbușă prin mulțimea de imagini”⁹⁰.

În ceea ce privește pe Quintilian, ne surprinde pertinenta observațiilor sale asupra memoriei, reflectate în următoarele reguli de învățare: 1. *segmentarea* sau *eșalonarea* materialului de memorat; învățarea pe *unități de memorat* – „dacă vrem să reținem un discurs prea lung, va fi bine să-l memorizăm pe părți, căci memoria se istovește dacă e supraîncărcată; dar părțile să nu fie prea mici, căci vor deveni prea multe și vor fărâmița și chinui memoria”⁹¹; 2. *utilizarea unor semne și scheme mnemotehnice* – „nu este inutil să atașăm anumite semne de lucrurile pe care le memorizăm mai greu, pentru ca, gândindu-ne la aceste semne (scheme mnemotehnice), să putem deștepta și stimula amintirea lor”⁹²; *principiul asocierii* – „un mijloc și mai sigur constă în a asocia în memorie ceea ce vrei să ții minte cu ceva similar, de exemplu în cazul de nume proprii”⁹³; *utilizarea memoriei vizuale* – „întotdeauna e bine să învățăm pe de rost chiar de pe tăblițele pe care am scris”⁹⁴; *învățarea în liniște* – „să înveți pe de rost în tăcere”⁹⁵; *utilizarea unui plan* și

⁸⁶ V. Florescu, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁷ N. Petrescu, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁸ B. M. Garavelli, *op. cit.*, p. 282.

⁸⁹ M. T. Cicerone, *L'oratore...*, II, 86, p. 243.

⁹⁰ *Ibidem*, II, 88, p. 246.

⁹¹ M. F. Quintilianus, *op. cit.*, XI, cap. II, 27, vol. 3, p. 269.

⁹² *Ibidem*, XI, 2, 28.

⁹³ *Ibidem*, XI, 2, 30, p. 270.

⁹⁴ *Ibidem*, XI, 2, 32.

⁹⁵ *Ibidem*, XI, 2, 33.

armonizarea cuvintelor – „oricine și-a organizat bine subiectul, nu se va putea rătăci în ordinea ideilor”⁹⁶; *exercițiul și munca stăruitoare* (repetiția) – „exercițiul rămâne mijlocul cel mai eficace; ...a învăța mult pe de rost, a cugeta mult și, dacă se poate, zilnic, iată metoda cea mai eficace”⁹⁷; *logica și claritatea cuvintelor* – „într-o compunere armonioasă, memoria se va călăuzi după însăși înlanțuirea cuvintelor..., căci, precum învățăm mai ușor pe de rost versurile decât proza, la fel învățăm mai ușor proza încheată decât cea confuză”⁹⁸; *intervale de timp între repetiții* – „la inteligența mai greoaie (și nu numai, n.n.) memoria nu este deloc fidelă pentru ideile mai recente; e un fapt ciudat și nu-mi pot explica cât de mult se întărește memoria după trecerea unei nopți”⁹⁹. Este interesant să constatăm că toate aceste reguli le întâlnim și astăzi în tratatele de psihologie și de pedagogie.

V. *Actio, pronuntatio* (ὑποκρίσις)

Așa cum arătam mai sus, *teoria acțiunii* a fost și ea separată de retorică și autonomizată în *arta teatrală*¹⁰⁰. „*Pronuntatio* este termenul latin corespunzător grecescului *hypokrisis*, „recitare, artă declamatorie” (etimologia este aceeași cu cea a *ipocritului*: cel care minte, sub aparența adevărului, „recită doar o parte”, aplică vieții un fel de ficțiune scenică)”¹⁰¹. În opinia lui Quintilian „termenul *pronuntatio* se referă la *voce*, iar *actio* la *gest*, căci Cicero numește acțiunea când „*un fel de vorbire*”, când „*un fel de elocință a corpului*”, totuși el distinge două laturi ale acțiunii, care sunt aceleași ca în pronunțare: *vocea și mișcarea*”¹⁰². Această parte declamativă a retoricii constituie de fapt „*elocința corporală*”¹⁰³, care abordează problematica „*teatrală*” (dramaturgică) a discursului: timbrul, tonul, volumul, modularea vocii, dicția, pronunția, pauzele de respirație, debitul și ritmul (fluența) verbal(ă), postura, ținuta vestimentară, expresivitatea gestică, mimica feței, limbajul (corporal) nonverbal, chestiuni de mare importanță în arta oratorică. Toate acestea vor constitui punctul de plecare al tratatelor moderne de „*arta actorului*” sau de „*arta declamației*”¹⁰⁴, dar și al noilor *tehnici de comunicare* (în discursurile publice).

În ceea ce privește semnificația noțiunilor, lat. *actio* = îndeplinire, acțiune, act; (ret.) *acțiune* (pronunțare, gest, atitudine a oratorului sau actorului); (Quint.) *acțiunea* este un fel de *limbaj al corpului*; (jur.) *acțiune*, dezbateri (judiciară), proces; *actor* = (cel care) pune în mișcare; execută; reprezintă; vorbește/lucrează în numele cuiva; *actus* = punere în mișcare; mânăre, îmboldire; mișcare a corpului,

⁹⁶ *Ibidem*, XI, 2, 36-37, p. 271.

⁹⁷ *Ibidem*, XI, 2, 36.

⁹⁸ *Ibidem*, XI, 2, 39, p. 272.

⁹⁹ *Ibidem*, XI, 2, 43, p. 273.

¹⁰⁰ Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 203

¹⁰¹ B. M. Garavelli, *op.cit.*, p. 284.

¹⁰² M. F. Quintilianus, *op. cit.*, XI, cap. III, 1, vol. 3, p. 276-277.

¹⁰³ Osw. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁴ V. Florescu, *op. cit.*, p. 83.

gesturi, joc al actorului; reprezentare scenică; mișcare, acțiune, act, activitate; activitate publică, funcție; vb. *ago, ere, egi, actum* = a pune în mișcare; a mâna, a face să înainteze; a se duce, a merge, a înainta; a pune pe fugă, a goni, a urmări; a acționa; a vorbi, a discuta (cu cineva), a trata, a dezbate (public); a pleda, a apăra, a susține; a intenta o acțiune, a acționa în justiție; (ret.) felul de a vorbi al oratorului; (despre actori) a reprezenta (un rol), a juca; *pronuntatio* = înștiințare publică, proclamare, ordonanță; (jud.) sentință; strigare (a crainicului); exprimare, vorbire; declamare, debit al actorului sau oratorului, acțiune; pronunțare; *pronuntio* = a spune deschis (în gura mare); a expune, a povesti, a comunica; a recita, a pronunța; a face cunoscut public; a anunța public, a proclama; (jud.) a pronunța (o sentință), a judeca; a propune să se voteze în senat.

Sinonimele grecești sunt: *ypokrisis* (υποκρισις) = răspuns (al unui oracol); acțiune de a juca un rol, o piesă, o pantomimă; debit (flux verbal) teatral, declamație; simulare, aparență; *ypokritis* (υποκριτης) = cel care dă un răspuns; interpret al unui vis, al unei viziuni; ghicitor (cel care practică arta divinației), profet; actor, comediant; orice om care recită sau declamă; rapsod; nebun, ipocrit; vb. *ypo-krino* (υπο-κρivo) = a separa pe scurt, a distinge puțin; a răspunde (cuiva ceva); a explica, a interpreta (răspunzând unei întrebări); a interpreta un vis; a da replica într-un dialog de teatru (de unde: *a juca un rol*); a recita, a declama; (orat.) a declama discursuri către alții; compus din: *ypo* (υπο) = sub, dedesubt, în jos + *crino* (κρivo) = a separa; a tria; a distinge (a discerne); a alege; a decide; a tranșa; a rezolva, a explica, a interpreta; a atribui, a adjudeca; a judeca (a gândi), a estima, a aprecia; (med.) a intra într-o fază decisivă sau critică (criză); a pune în judecată, de unde a interoga, a chestiona.

**LA TRADIZIONE ORALE E SCRITTA.
IL CASO DEL CANTO BIZANTINO**
Testi e applicazione mnemonica della melodia

RADU IOAN MUREȘAN

RÉSUMÉ. *La tradition orale et écrite – le cas du chant byzantin.* La transmission orale ne représente pas de particularité des certaines musiques pendant des époques déterminantes, mais surtout une caractéristique universelle de la musique de chaque époque. Le chant byzantin représente le résultat d'une tradition orale et écrite, c'est-à-dire la totalité des instruments et des méthodes obtenues par l'assimilation et la transmission du contenu vers les générations à venir. Le mélange entre oral et écrit a eu, à travers le temps, un développement propre et la prépondérance d'une sur l'autre. En ce qui concerne le premier millénaire, il n'a pas été le résultat d'un projet ou d'une méthode qui poursuivait la conservation du texte.

Keywords: oral transmission, written transmission, byzantine chant, music, instruments

La trasmissione orale non è un tratto peculiare di alcune musiche in determinate epoche, ma piuttosto una caratteristica universale di tutta la musica pressoché in ogni epoca¹.

Il canto bizantino è il risultato di una tradizione orale e scritta, ovvero dell'insieme di strumenti e metodi escogitati per l'assimilazione e la trasmissione del suo contenuto alle generazioni a venire. L'intreccio orale-scritto ha avuto nel tempo il suo evolversi e la preponderanza di uno sull'altro, per quanto riguarda il primo millennio, non è mai stato il risultato di un progetto o metodo ecclesiastico lungimirante in vista di conservazione del suo tesoro. Nel primo millennio gli scritti liturgici hanno sempre accompagnato i rituali di preghiera trovatisi in continuo sviluppo e cambiamento, ma la forza e la capacità coinvolgente nel tramandare la tradizione liturgica, inclusa quella scritta, l'ha avuto il mondo dell'oralità musicale, mentre invece, quello dello scritto è servito come base di appoggio a quello musicale. Se lo scritto era assunto nel linguaggio dei concetti, il musicale non aveva nessuna forma di espressione convenzionale se non quella attraverso l'orecchio e la bocca. Nacque così il mondo dell'oralità musicale promosso attraverso i modelli melodici, le formule, i generi testuali, le tecniche di variazione e di improvvisazione ecc., e

¹ JEFFERY Peter G., *Re-Envisioning Past Musical Cultures. Ethnomusicology in the Study of Gregorian Chant*, Chicago and London, The University of Chicago Press (Chicago Studies in Ethnomusicology), 1992, p. 124.

non per ultimo, dal periodo di apprendistato che il cantore doveva fare accanto al maestro (il protosalmista). Il mondo dell'oralità cercheremo, in seguito, di approfondirlo in parallelo a quello dello scritto, ben consapevoli di entrare nella portata di una sfida che, per più di un secolo affascinò progressivamente i musicologi e gli etnomusicologi.

In passato nel rito bizantino c'era l'uso di cantare in chiesa secondo una pratica appresa direttamente *dal vivo* durante i servizi religiosi. Il canto liturgico era essenzialmente monodico vocale ed espresso sui testi tratti dalla Bibbia, da scritti agiografici e da sermoni dei Padri della Chiesa. Nella tradizione bizantina, come in tutte le tradizioni, esiste una lunga preistoria sulla creazione dei canti, sul modo come questi furono eseguiti, insegnati e appresi attraverso processi meramente orali, di cui si sa molto poco, perché priva di documentazioni. Difatti, nella storia della tradizione bizantina, come in tante altre tradizioni del primo millennio, le documentazioni sono assai rare. Appena col secolo X si conoscono delle fonti in cui le melodie venivano trascritte². Prima di questo secolo possiamo soltanto dedurre l'evoluzione della tradizione musicale, in base a delle fonti indirette, come per esempio, l'evolversi della tradizione liturgica insieme alla scrittura linguistica, perché non dobbiamo dimenticare che «vi sono società che conoscono la scrittura ma che sono musicalmente orali»³. Parlare, quindi, del canto bizantino significa affrontare un caso di tradizione contemporaneamente orale-aurale⁴ e scritta, che si tratti di scrittura del linguaggio oppure della musica. Il fenomeno dell'oralità musicale, specialmente nel primo millennio del cristianesimo, era così forte che anche l'invenzione della notazione fu utilizzata soltanto come mezzo di apprendimento della tradizione. I canti venivano eseguiti a memoria mentre la notazione era una fra molte altre tecniche, finalizzate a una facile memorizzazione, che i cantori utilizzavano per apprendere e insegnare il canto. Tutte le tecniche di apprendimento musicale orale costituivano un insieme melodico espresso attraverso convenzioni tipo:

*Formule e modelli musicali stereotipati, forme e generi testuali, convenzioni sintattiche e suggerimenti semantici, tecniche di variazione, adattamento e improvvisazione - tutto serviva ad aiutare ciascuna generazione di cantori a riprodurre ed ampliare il repertorio ereditato dai predecessori*⁵.

² «Infatti, il più antico testo risale ai primissimi decenni del secolo X ed è un elenco dei neumi e di altri termini: sette suoni (melodie), quattro *echoi*, due *ftorali* (segno d'alterazione della nota), quattro plagali e in più anche dei segni per la notazione». In MUREȘAN Radu Ioan, op. cit., p. 30.

³ MOLINO Jean, *Che cos'è l'oralità musicale*, in Enciclopedia della Musica. Vol: *La Globalizzazione musicale*, Einaudi, Milano 2007, p. 372.

⁴ Quando parliamo della musica orale implicitamente parliamo di un fenomeno che si svolge tra i due sensi umani, ovvero la bocca e l'orecchio, per cui il concetto di musica orale viene elargito a quello di musica orale-aurale, approfittando anche dall'affinità etimologica quasi automatica in inglese (*aural*), ma forte anche in italiano e in francese. Parliamo, quindi di un apprendimento che avvenne non in maniera teorica ma per assorbimento e imitazione, attraverso spessissime correzioni fatte dal maestro che viene imitato. In MOLINO Jean, *Che cosa'è l'oralità musicale*, op. cit., p. 374.

⁵ JEFFERY Peter G., *Trasmissione orale e scritta: il caso del canto bizantino*, in Enciclopedia della Musica. Vol. VII: *La Globalizzazione musicale*, Einaudi, Milano 2007, p. 436.

Su questo insieme di tecniche si sono espressi, qualche decennio prima, Egon Wellesz (1961) Thomas Connolly (1972), Charles Lafayette Boilès (1973), Leo Treitler (1974-1975), Edward Nowacki (1981), Theresia Kapronyi (1982) e Anne Walters Robertson (1988)⁶. Difatti, lo studio sullo sviluppo del fenomeno liturgico del primo millennio fa giungere alla conclusione dell'esistenza di una volontà comune più o meno consapevole sulla necessità di far sviluppare dei metodi di apprendimento che avrebbero dovuto aiutare l'orecchio dei partecipanti ai servizi liturgici a ricordare i testi da pregare. Se in Oriente la rapida fioritura innografica è stata determinata da moventi quali esigenze liturgiche a causa dello sviluppo progressivo dei riti, controversie dottrinali e generici aspetti di esaltazione e di lode⁷, cosicché tutta questa produzione innografica oltre che popolarissima, anche tramandata alle generazioni seguenti, è andata formandosi piuttosto a causa della trasmissione orale, che non quella scritta. Nel mondo della tradizione liturgica, le varie tecniche di apprendimento musicale escogitate ad affrontare il problema della trasmissione orale, andavano però di pari passo a quelle della cultura dello scritto, ovvero dei libri liturgici, per cui continueremo sul binomio orale-scritto.

Oltre agli inni e ai cantici spirituali⁸, l'espressione più comune della preghiera dei primi cristiani era la salmodia, che, col tempo, conosce una divaricazione di esecuzione, ovvero quella di cattedrale e quella monastica. La salmodia di cattedrale aveva degli uffici molto diversi per quanto riguarda la struttura e il contenuto da quella monastica. Erano, quindi, degli uffici di *latreia* (culto destinato a lodare Dio), piuttosto che di quelli destinati a fini catechistici. Strutturalmente questi uffici, in quanto popolari erano caratterizzati da simbolo e cerimoniale (luce, incenso, processioni ecc.), da canti dell'assemblea (salmodia responsoriale e antifonale, ritornelli popolari e inni), celebrati sotto la guida del vescovo o del presbitero accompagnati dal diacono, dal lettore e dal salmista. Rispetto alla salmodia monastica, più austera e conservatrice, quella di cattedrale era destinata ai non professionisti, per cui era composta di una maniera semplice e quasi invariabile, perché era espressa attraverso dei testi ripetitivi. Sappiamo che la salmodia di cattedrale era espressa attraverso due maniere discorsive, ovvero quella responsoriale e quella antifonale⁹. Per lo studioso di liturgia di oggi e soprattutto per i musicisti non molto familiari sull'argomento vogliamo ricordare in seguito il significato primario che i due termini hanno avuto, proprio per fare luce nei confronti di tutti quelli che si arrogano il loro uso senza averne però una loro corretta interpretazione.

La partecipazione alla salmodia da parte delle persone non iniziate, anzi analfabetiche, necessitava la composizione di piccoli responsorii che potevano

⁶ JEFFERY Peter G., in op. cit., pp. 99; 101-102.

⁷ AMBROGIO, Santo, *Inni*, Edizioni Paoline, Milano 1992, p. 19.

⁸ Le lettere paoline stimolavano la comunità cristiana a cantare «salmi, inni e cantici spirituali», in Colossesi 3, 16 e Efesini 5, 18-20. I cantici più antichi sono: *Magnificat* (Lc. 1, 46-55); *Benedictus* (Lc. 1, 68-79); *Gloria* (Lc. 2, 14) e *Nunc dimittis* (Lc. 2, 29-32).

⁹ TAFT Robert, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004, pp. 168-175.

facilmente essere memorizzati, che poi sarebbero diventati dei ritornelli da ripetersi dopo ogni versetto. Vediamo, quindi, che la struttura della preghiera salmodica fu pensata in base a un bisogno pratico, ovvero quello di far partecipare l'assemblea attraverso la ripetizione di un "responsorio", quale un versetto biblico o una breve esclamazione tipo *Alleluia*. Dunque, la maniera di esecuzione del salmo si svolgeva tra il salmista, che intonava il versetto di un salmo e il popolo, che ripeteva dopo ogni versetto del salmista il proposto responso. Così nacque la salmodia responsoriale che significò l'inizio di una maniera discorsiva di preghiera popolare continuata e portata fino ai nostri giorni tanto in occidente quanto in oriente.¹⁰

La salmodia antifonale, invece, è una variazione della salmodia responsoriale che, secondo la tradizione, fece la sua apparizione nell'Antiochia del IV secolo. In base agli approfondimenti di Robert Taft consideriamo opportuno soffermarci sul concetto "antifonale", anche perché, Aimé Georges MARTIMORT, in uno dei suoi studi basilari sulla liturgia occidentale, menzionò al riguardo: «non è ancora stata fatta sufficientemente luce sul senso esatto di questa innovazione»¹¹. La parola antifonale potrebbe alludere all'immagine di un'assemblea divisa in due cori che cantano alternativamente i versetti di un salmo, ma non è proprio così. Robert Taft propone per il cantare alternato il sintagma «salmodia alterna»¹², proprio perché chiarisce il vero significato del cantare antifonale, di cui sappiamo che nacque in conseguenza all'elaborazione della maniera discorsiva responsoriale. Per capire meglio come si eseguiva nel passato la salmodia antifonale presentiamo qui di seguito un modello di antifone che interrompono le letture ai vesperi di Natale:

«I salmisti insieme: *Sei nato nascosto in una grotta, ma il cielo ti ha annunciato a tutti, usando come bocca la stella, o Salvatore. Ed essa ti ha condotto i magi che con fede ti adorarono: con loro, anche di noi abbi pietà (ripetuto tre volte).*

Lettori e popolo insieme: *lo stesso tropario, tre volte.*

Salmista: *Le sue fondamenta sono sui monti santi. Ama il Signore le porte di Sion più di tutte le tende di Giacobbe. Cose gloriose sono state dette di te, città di Dio. Ricorderò Raab e Babele, a coloro che mi conoscono.*

Popolo: *Con loro, anche di noi abbi pietà.*

Salmista: *Ed ecco gli stranieri, Tiro e il popolo degli etiopi. Questi là sono nati. Madre Sion, dirà l'uomo: e l'uomo è nato in lei, ed egli l'ha fondata, l'Altissimo.*

Popolo: *Con loro, anche di noi abbi pietà.*

Salmista: *Il Signore lo racconterà nel libro dei popoli... (Sal 86, 6-7)*

Popolo: *Con loro, anche di noi abbi pietà*

¹⁰ Nel rito bizantino romeno uffici come il Requiem, il *Mesonyktikón* e il Mattutino usano i salmi 118, 134, 135, il cui ritornello viene cantato dallo stesso cantore, per cui il carattere responsoriale di questa maniera discorsiva assume un significato diverso.

¹¹ MARTIMORT Aimé Georges, *I principi della Liturgia*, a cura di Adelio Piazza, La Chiesa in Preghiera. Introduzione alla Liturgia, Queriniana, Brescia 1995, p. 167.

¹² TAFT Robert, *A partire dalla liturgia...* op. cit., p. 179.

Salmista: *Gloria al Padre...*

Popolo: *Con loro, anche di noi abbi pietà*

I salmisti assieme: *Sei nato nascosto in una grotta, ma il cielo ti ha annunciato a tutti, usando come bocca la stella, o Salvatore. Ed essa ti ha condotto i magi che con fede ti adorarono: con loro, anche di noi abbi pietà.*

Lettori e popolo insieme: *Sei nato nascosto in una grotta, ma il cielo ti ha annunciato a tutti, usando come bocca la stella, o Salvatore. Ad essa ti ha condotto i magi, che con fede ti adorarono: con loro, anche di noi abbi pietà»¹³.*

Dall'esempio sopra riportato vediamo quanto elaborata e complessa era la salmodia antifonale rispetto a quella responsoriale. I versetti e i ritornelli vengono rimpallati fra gruppi multipli di cantori mentre la partecipazione dell'assemblea veniva facilitata mediante l'introduzione dei ritornelli. Vi troveremo un ritornello (tropario), che fin dall'inizio, viene proposto per tre volte dal salmista poi dal popolo¹⁴. Fino a prova contraria possiamo considerare, quindi, nella salmodia responsoriale e antifonale, **il principio del mondo dell'oralità nel contesto liturgico cristiano**, ovvero la preoccupazione per coinvolgere l'interlocutore al contenuto della preghiera. Nel frattempo l'innografia è divenuta sempre più appariscente guadagnandosi una certa indipendenza rispetto ai modelli classici della salmodia; parliamo, all'inizio, di una parziale e non totale indipendenza dell'innografia in quanto la tecnica di composizione degli inni si rifaceva allo schema formale salmodico (strutturale) mantenendo quindi l'idea di ritornello. Per quanto riguarda le prime generazioni di inni non sappiamo però che modo di struttura ritmico musicale avevano anche perché l'innodia appare in un periodo marcato dal processo¹⁵ della scomposizione del corpo sonoro ritmico-musicale¹⁶

¹³ TAFT Robert, *A partire dalla liturgia*, in op. cit. pp. 181-182.

¹⁴ Se oggi, per il rito bizantino romeno come per quello slavo, vogliamo trarre delle conclusioni paragonabili a quella antica maniera di salmodiare potremo dire che, la pratica della ripetizione del tropario per tre volte dopo ogni versetto biblico è rimasto in uso soltanto nel periodo liturgico compreso tra la Pasqua e l'Ascensione del Signore quando, prima della santa Messa, il sacerdote e non più il salmista, insieme al popolo cantano alternativamente per tre volte il tropario: "Cristo è risorto"!

¹⁵ «Già verso il IV secolo a. C. prese avvio un processo particolare, che si può definire di contrazione del corpo sonoro. Esso si pone in interazione con la svolta intervenuta nell'applicazione spirituale degli antichi. Nell'applicazione delle componenti ritmico-musicali la lingua divenne sempre più incerta, il corpo sonoro musicale sempre più indistinto fino a scomparire del tutto. Questo processo era già concluso nei primi secoli cristiani. Che cosa ne fu però del verso greco precedente, quel verso così ben strutturato? Il verso greco precedente, infatti, non conteneva assolutamente i principi di un ordine delle accentuazioni; non offriva possibilità alcuna alla nascita del verso occidentale. Quando andò perduto quel che faceva di esso un verso, ossia la salda struttura ritmico-musicale, rimase sotto il profilo una massa amorfa. Nacque quella che chiamiamo prosa. Il verso dinanzi citato, declamato senza il ritmo musicale che prima gli era connaturato, non approda affatto al verso occidentale, ma alla pura prosa con sillabe accentuate e atone distribuite a caso... Mentre al principio della tradizione linguistica greca troviamo l'esametro omerico, al principio della storia cristiano-occidentale troviamo la nuova prosa. In prosa viene proclamato il cristianesimo, dapprima in greco poi anche in latino, e la prosa forma la componente più antica e il nucleo originario della liturgia cristiana. I versi nascono su questo fondamento solo in via

antico greco permeato dal mutamento degli accenti melodici connaturati verso quelli dinamici. Dalla **prosodia**¹⁷ antica, quella degli schemi precisi di sillabe lunghe e brevi, nacque, durante un lungo periodo di tempo, la **prosa** costituita da sillabe accentuate e non accentuate (atone) distribuite a caso. Il nuovo linguaggio fu utilizzato per proclamare il cristianesimo, dapprima in greco poi in latino. Il suo problema fu quello riguardante la parola, che non offriva un sapore culturale e rappresentativo per un'adeguata espressione della preghiera comunitaria. La parola doveva essere sonora e dinamica perché la comunità la avvertisse allorquando risuonava tramite il canto e non attraverso lo scritto e il parlato. Perciò la parola sacrale bisognava che fosse musicalmente declamata. Quindi, sul fondamento della prosa, in via di estensione per la ricerca di un linguaggio risuonante all'interno della chiesa, nasce più tardi la musica occidentale, «il testo liturgico costituendo la porta forzata della musica nella storia spirituale cristiano-occidentale»¹⁸.

Ecco quindi il clima di una continua conversione del linguaggio sonoro ecclesiastico in cui nacquero gli inni cristiani dei primissimi secoli. Era il tempo in cui la loro struttura raramente obbediva a criteri metrici non avendo una costruzione rigorosamente ripetitiva. Il modello di composizione innica cristiana andava ricercata nella produzione dei salmi, specialmente nel modello del ritornello salmico che, col tempo diventò una composizione a se stante di carattere poetico. La composizione del verso innico continuerà ad andare avanti sulla strada della conquista dell'accento tonico rispetto alla metrica quantitativa. Era avviata oramai **la ricerca della musicalizzazione del testo letterario** quindi implicitamente **il dominio della musica sulla parola**. Così dalla ritmica metrico musicale innata del verso antico si passò attraverso il processo di separazione tra testo e musica, alla ricerca di una nuova musica. Incominciò piano, piano un processo in cui, **da una parte, si proponeva una melodia preesistente** e, d'altra parte, **si cercava di stilizzare il verso attraverso il rapporto tra le sillabe lunghe e l'accento tonico**. In questo senso è molto eloquente la sempre più diffusa pratica di adeguamento del testo ad

secondaria e più tardi». In THRASYBULOS Georgiades, *Musica e linguaggio*, Guida Editori, Napoli 1989, pp. 26-27.

¹⁶ A partire dai metri dell'antica poesia lirica con i loro precisi schemi di sillabe lunghe e brevi possiamo immaginare il ritmo di quella musica, ovvero il musicare le sillabe lunghe con note di valore doppio rispetto alle brevi. Tutte le ripetizioni strofiche dello schema metrico riflettevano il ripetersi della melodia. Da brevi figure ritmiche si originavano strutture più ampie, di solito in forme convenzionali ma non necessariamente di uguale lunghezza, così che la musica non era sempre divisibile in battute regolari. Così nacquero dei ritmi asimmetrici e sincopati. In WEST Martin, *Musiche di cultura alta nell'antichità*, in Enciclopedia della Musica. Vol. V: *Le tradizioni musicali nel mondo*, Einaudi, Milano 2007, pp. 180-181.

¹⁷ «...timbro, intensità, tempo, ritmo e profili intonativi, i tratti che costituiscono l'interfaccia comunicativa e sociale del sistema referenziale della lingua e che i linguisti definiscono "sopra segmentali" (o "prosodici", dal greco πρὸς+ὄδῃ, "verso il canto"), nella parola cantata acquistano un loro autonomo rilievo, divenendo i tratti specifici di una "codificazione musicale"», GIANNATTASIO Francesco, *Dal parlato al cantato*, in Enciclopedia della Musica. Vol. VIII: *L'unità della musica*, Einaudi, Milano 2007, p. 1004.

¹⁸ THRASYBULOS Georgiades, op. cit., p. 29.

una formula musicale proposta nella prima strofa della composizione¹⁹. Dal ritornello salmodico, per esempio, che si rifaceva ad un modello melodico preesistente (*idiomelon*), col tempo, si passò attraverso la composizione innodica²⁰ alla forma letteraria vera e propria sotto il genere di *Tropario*. Questi nel V secolo assunse una forma strofica più lunga rispetto a quella di prima ed era cantato solamente al terzo versetto tra gli ultimi sei del salmo.²¹ Il tropario come **inno poetico si plasma** quindi nel processo di conversione del linguaggio letterario diventando la prima forma consacrata di poesia primaria. Nel versante dell'innodia occidentale ricordiamo invece le composizioni di S. Ambrogio (386), padre dell'innodia latina, che compose per i suoi contemporanei delle strofe di esecuzione molto rapida attraverso la stilizzazione del verso di una maniera fissa, semplice e breve. Ogni breve verso formato di quattro giambi²² acatalettici²³ faceva attenzione alla posizione degli accenti nell'ambito della sua composizione, anche se era ancora legato all'antica metrica quantitativa. Ambrogio dimostra quindi un grande rispetto verso le regole della metrica quantitativa, ovvero della maniera classica di composizione, ma nello stesso tempo avviò un processo evolutivo nel fenomeno della versificazione, che osserverà una mera coincidenza tra le sillabe lunghe e quelle accentate, poi l'esclusivo dominio dell'accento tonico come principio costruttivo della tecnica di composizione dei versi. Per quanto riguarda l'interpretazione ritmica degli inni di S. Ambrogio e quelli dei successivi innografi non sappiamo nemmeno oggi se il ritmo del testo veniva trasferito anche alla musica perché i libri liturgici moderni non introducono distinzioni tra testi prosastici e testi metrici invitando a ritmare secondo l'uguaglianza temporale dei suoni, che prima del secolo IX fu stabilita a livello di sillaba. Quando si cantavano più suoni su una sillaba allora questi si abbreviavano fino a costituire il tempo primo d'una sillaba²⁴.

Nel mondo bizantino la nascita del *kondákion* consegnerà ancora lo stadio dello stesso processo di conversione del linguaggio sonoro. Dopo il *tropario*, infatti, si fecero avanti nel panorama dell'innodia liturgica i *kondákia* chiamate anche composizioni innografiche metriche, il cui esponente maggiore fu Efrem, diacono siriano di Edessa (303ca.-+373). La sua produzione innografica si rifà ancora allo schema del salmo biblico, ma è strofica e comporta, oltre a un ritornello e il ricorso a una melodia preesistente, l'isosillabismo dei versi e l'acrostico. Egli influì attraverso le sue traduzioni in greco e armeno sull'innografia del mondo ellenistico, in special modo su quella greca, ma anche sulle melodie bizantine. La massima espressione

¹⁹ CATTIN Giulio, *La monodia nel Medioevo, L'innodia*, Vol. II: *La monodia nel Medioevo*, (a cura di), Società Italiana di Musicologia, EDT, Torino 1991, pp. 23-24.

²⁰ Legata alla metrica quantitativa faceva attenzione «alla posizione degli accenti avviano un processo evolutivo che vedrà prima la coincidenza tra le sillabe lunghe e sillabe accentate, poi l'esclusivo dominio dell'accento tonico come principio costruttivo della versificazione», In CATTIN Giulio, op. cit. p. 23.

²¹ WELLESZ Egon, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 171.

²² Il giambo era composto da una sillaba breve e da una lunga.

²³ Si dice *acatalettico* perché non perde nessuna sillaba. In AMBROGIO S. *Inni*, Edizioni Paoline, Milano 1992, p. 79.

²⁴ CATTIN Giulio, in op. cit., pp. 23, 25.

di modelli di omelia metrica dei *kontákia* si ottenne con l'innografo Romano il Melode. Dopo il *kondákion* il genere letterario più importante nel quadro innografico bizantino fu il **canone** costruito sulle nove odi bibliche, ciascuna ode composta di una serie di tropari cantati su una melodia comune chiamata *o irmós*. Il discorso sul *kondákion* e sul canone lo riprenderemo ancora più avanti.

L'accrescimento del numero di testi liturgici innografici per via di un continuo sviluppo dei servizi liturgici in relazione al calendario liturgico creò sempre di più il bisogno della loro conservazione nei libri. Così, all'inizio, nacquero le piccole raccolte scritte, che studiosi moderni hanno chiamato *libelli*. Un altro importantissimo libro fu il Salterio²⁵ in cui sono stati raccolti tutti i salmi.²⁶ Accanto ad esso apparve, sotto la forma di appendice, una sezione contenente odi, secondo la denominazione orientale, e cantici, secondo quella occidentale, tratti da altri libri della Sacra Scrittura. La più nota e antica appendice è quella del Codice Alessandrino del V secolo e contiene nove cantici²⁷ in uso presso la Chiesa di Gerusalemme, i monasteri palestinesi e anche la Chiesa di Milano²⁸.

Nel continuo e progressivo sviluppo della tradizione liturgica compaiono pure le liturgie *stazionali*, in cui il vescovo, il clero, i pellegrini e i fedeli si recavano in processione alla *stazione*, ossia al luogo dove si teneva la celebrazione eucaristica, o la veglia. Tutta questa pratica, diventata passo a passo tradizione, porterà all'affermazione di nuovi libri, quali i *lectionarium*. I due più famosi sono: quello armeno²⁹ e quello georgiano³⁰, che parlano della liturgia di Gerusalemme del

²⁵ «SALTERIO: con i 150 salmi suddivisi in 20 sezioni (dette *kathísmata*) per uso liturgico. Data la complessità delle ufficiature bizantine, occorre inoltre il *typikón* con le norme per l'ordinato svolgimento delle funzioni liturgiche (tenendo conto anche delle sovrapposizioni tra ciclo annuale, santorale, degli otto toni ecc). Ricorda un po' l'Ordo dell'Ufficio romano». In DONADEO Maria, suor, *Le Ore diurne e serali dell'ufficiatura bizantina*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 130.

²⁶ La tradizione monastica bizantina favorì la preghiera di recitazione del Salterio durante un periodo fisso; si giunse così alla recitazione di tutti i 150 salmi entro una settimana.

²⁷ «1) Il Cantico di Mosè (Es. 15, 1-19); 2) il Cantico di Mosè (Dt. 32, 1-43); 3) il Cantico di Anna (1Re (Sam) 2, 1-10); 4) il Cantico di Abacuc (Ab 3); 5) il Cantico di Isaia (Is 26, 9-20); 6) il Cantico di Giona (Gen 2, 3-10); 7) il Cantico dei tre fanciulli (Dn 3, 26-56); 8) il Cantico delle creature (Dn 3, 57-88); 9) il Cantico della Madre di Dio e di Zaccaria (Lc 1, 46-55. 68-79)». In *Anthologhion di tutto l'Anno*, vol. I-IV, Ed. Lipa, Roma 2000, p. 1533.

²⁸ JEFFERY Peter G., *Trasmissione orale e scritta: il caso del canto bizantino*, in op. cit., p. 439.

²⁹ Il *Šaraknoc'* è una traduzione del secolo VIII o IX del *Lezionario di Gerusalemme*, ovvero del primo libro liturgico cristiano che si conosca, compilato tra 417-439, e contiene le letture bibliche della Messa e delle veglie, insieme ai ritornelli per i *prokeimena*, ai salmi responsoriali da eseguirsi prima dell'Epistola, nonché i salmi alleluatici cantati prima del vangelo. *Lezionario* armeno insieme al *Lezionario* georgiano (secolo X) sono i più antichi documenti comparsi dopo le testimonianze della pellegrina Egeria. In Ivi, p. 440.

³⁰ «Nel 1980 è stato pubblicato l'Innario georgiano, chiamato anche *Iadgari*, traduzione in gran parte dei testi paralleli greci del *Lezionario* di Gerusalemme, il quale ha avuto un ruolo importante nel fare luce sul rapporto primario tra la Georgia e la Palestina cristiana e anche sulle origini dell'Innario armeno. Lo *Iadgari* è una testimonianza eccezionale dell'esistenza di un'innografia molto antica perché è andato formandosi all'inizio con traduzioni di manoscritti greci dei primi secoli cristiani, poi da sei manoscritti georgiani del Sinai (18, 20, 26, 34, 40 e 41) e infine dal manoscritto H 2123 dell'Istituto Kekelidze di

V secolo. Entrambi, mantenendo la tradizione gerosolimitana, contengono un sistema in cui un numero fisso di letture e salmi selezionati erano designati per l'uso liturgico in specifiche occasioni dell'anno ecclesiale.

Col tempo l'anno liturgico prevedeva un sempre più gran numero di letture e di salmi, nonché di tropari o il loro *incipit*. Tutti questi venivano inseriti all'inizio nelle processioni o nel Proprio della Santa Messa.

Il metodo di Costantinopoli conosciuto come *lectio continua*³¹ ebbe come finalità pratica la divisione dell'anno liturgico in base ai quattro Vangeli. Le epistole, i *prokímena*³² e gli alleluia, vennero raccolti nel libro dell'Apostolo, mentre le letture dell'Antico Testamento insieme ai loro *prokímena* furono raccolti più tardi nel libro chiamato *Profetologhion*. Compagno anche gli *Innari*, ovvero raccolte contenenti degli inni e le prime di queste furono quelle comprendenti gli inni di sant'Efrem Siro. Un altro innoista fu Severo di Antiochia (ca. 465-538), il cui nome comparve in testa a una raccolta in lingua greca, anche se conservata fino ad oggi solo in siriano sotto il nome *ma'niatha*.³³ Gli inni sono formati da una singola strofa preceduta da un unico versetto di salmo. Alcuni secoli dopo furono riorganizzati secondo i toni dell'*Octoechos* e sono cantati ancora oggi nelle liturgie siro-ortodosse. Il poeta liturgico più importante del IV secolo fu invece Romano il Melode. Le sue composizioni chiamate *kondakia*³⁴ sono lunghe riflessioni sul Vangelo o sul santo del giorno articolate in varie strofe chiamate *tropari* oppure *oikoi*, stanze, analoghe ai canti dei poeti medievali, modellate per totale sillabico e accentuazione³⁵, sulla

Tbilisi, entrambi del secolo X. Una sezione speciale dell'Innario contiene quello che oggi si presenta sotto la forma dell'*Octoechos*, il quale contiene gli Inni della Resurrezione arrangiati secondo gli otto toni. Questi inni destinati alle domeniche dopo la Pentecoste fino alla Quaresima erano eseguiti durante tre celebrazioni liturgiche: L'Ufficio della sera, chiaramente designato attraverso il Salmo 140, l'Ufficio dell'*óρθρος* durante il quale compaiono le nove odi poetiche e la Liturgia Eucaristica con due salmi per l'entrata e per l'alleluia e due brani innografici, tra i quali uno per il lavaggio delle mani e l'altro per l'entrata con i santi doni. Molto importante è che solo con lo *Iadgari* (secolo X) si può parlare dell'*Octoechos* inteso come una collezione di canti. I testi letterari dell'*Octoechos* invece risalgono a molto prima, intorno al secolo VIII, e tutti sono stati creati per enfatizzare il tema della Resurrezione». In MURESAN Radu Ioan, op. cit., pp. 58-59.

³¹ «Diversamente al metodo di Gerusalemme, dove letture e salmi erano scelti per la loro pertinenza a giorni specifici dell'anno, il rito originale di Costantinopoli mantenne il metodo più conservatore conosciuto come *lectio continua*, per cui ciascun libro biblico veniva letto in ordine dall'inizio alla fine, in modo più o meno completo, durante un certo periodo di tempo». In JEFFERY Peter G., *Trasmissione orale e scritta: il caso del canto bizantino*, in op. cit., p. 441.

³² Termine corrispondente al graduale della liturgia romana.

³³ JEFFERY Peter G., *Trasmissione orale e scritta: il caso del canto bizantino*, in op. cit., p. 441.

³⁴ Il nome pare derivi dall'asticella su cui era avvolto il papiro la pergamena contenente il carne.

³⁵ Le nuove leggi della struttura del *Kondákion* sostituiscono l'antica prosodia quantitativa greca, ovvero il posto del computo delle sillabe brevi e lunghe viene preso dall'accento che assume importanza fondamentale, che governa, compone e divide il verso: le sillabe lunghe o brevi non contano più e il ritmo si scandisce sull'accento tonico della parola (accento primario o secondario). La costruzione del verso dipende quindi dalla varia distribuzione degli accenti. In TONIOLO Ermanno M., *Akathistos, saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, p. 22.

prima, che prende il nome di *irmós*, o **strofa modello**, «είρμός, concatenazione, serie»³⁶. Ciascuna stanza termina con un'identica chiusa, ripetuta, **chiamata ephymnion**³⁷ e sono quasi sempre unite da un **acrostico, ovvero norma che lega strutturalmente e mnemonicamente** tutta la composizione. Il *kondákion* è preceduto da un *prooimion* chiamato anche «*koukoulion*»³⁸, che ha la struttura e l'*echos* melodico diverso da quello del *kondákion*, ma che con esso ha in comune l'*ephyrnion* e serve da introduzione alla tematica del *kondákion*. Nel rituale bizantino odierno la forma del *kondákion* è stata ridotta a solo il *prooimion* e l'*oikos*. Le collezioni di *kondakia* furono raccolte nel *Tropologhion* e nell'*Asmatikon*. Il genere letterario che soppiantò il *kondákion* fu il Canone (*kanon*). In origine le stanze si cantavano fra le strofe delle nove odi bibliche, che col tempo vennero soppiantate dalle strofe letterari. Ciascuna ode ha in testa un modello di stanza chiamato *irmós* composto sempre secondo le leggi dell'isosillabia e l'isotonia in tal modo che tutte le altre strofe possano cantarsi sulla melodia dello *irmós*. **Ecco, quindi, la strategia di trasmissione orale del canone, come quella del *kondákion*, ovvero l'uso del modello testuale per servire a ricordare una melodia.** Il repertorio di Gerusalemme riscontrato nelle fonti georgiane testimonia che, all'inizio i canoni primitivi erano composti di solo tre odi. Oggi la forma del canone a solo tre odi è rimasta durante la Quaresima e tale pratica sopravvive nel libro bizantino chiamato *Triódion*. Verso l'VIII secolo il canone fu scritto con tutte le nove odi, ma a un certo punto interviene la pratica di omettere la seconda ode celebrata soltanto nella Quaresima perché è prolissa e tetra. All'inizio i canoni vennero riuniti in una piccola raccolta scritta su rotoli di cui sopravvivono esempi nella biblioteca del Monte Sinai e all'Università di Princeton³⁹. Con il VII secolo si sviluppò a Gerusalemme un altro importante libro contenente i tropari e i canoni per le feste maggiori dell'anno. L'originale greco in cui furono conservati questi inni si chiamò *Tropologhion* e oggi si conosce solo attraverso la traduzione dello *Iadgari* georgiano. Il *Tropologhion* fu il libro che dette svolta allo sviluppo del rito bizantino, poi in seguito alla composizione di nuovi inni si divise in altri tre piccoli libri molto usuali nell'ambito del rito bizantino: il *Triódion*, comprendente gli uffici propri della Quaresima e delle tre settimane di pre-Quaresima antecedenti ad essa fino al Sabato Santo, laddove si riscontrano i canoni a tre odi; il *Pentikostáron* con la parte propria del periodo di cinquanta giorni, che va dalla Pasqua alla Pentecoste; i dodici volumi del *minéi* (uno per mese, da cui il nome), con la parte propria di ogni giorno.

I ricercatori non sono stati in grado di individuare la linea di sviluppo fra i libri appena ricordati e l'archetipo greco dello *Iadgari*, eccezione facendo del più antico *Octoechos* giunto sino a noi perché fu conservato proprio tramite lo *Iadgari*

³⁶ Ivi, p. 21.

³⁷ Consideriamo utile fare il paragone tra l'*ephyrnion* dei tropari del *kontakion* e l'*akroteleuthion* (un'unità grammaticale a sé stante come "salvaci"), dei tropari intercalati tra i versetti della salmodia.

³⁸ GROSDIDIER de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse a Byzance*, Editions Beauchesne Paris 1977, p. 40.

³⁹ JEFFERY G. Peter, *Trasmissione orale e scritta: il caso del canto bizantino*, in op. cit., pp. 441-442.

georgiano⁴⁰. Esso contiene otto riti per domeniche non specificate. Col tempo ai testi per le domeniche si aggiunsero quelli per i giorni feriali che portò in seguito al *Grande Octoechos* o *Paraklitikí* comprendente gli otto cicli settimanali, uno per ciascun tono, che si ripetono a partire dalla domenica di Tutti-i-Santi, dopo la Pentecoste, fino alla domenica del Pubblicano e del Fariseo. Talvolta presso i greci l'*Octoechos* contiene solo gli uffici domenicali. L'affermarsi dell'*Octoechos* come principio organizzativo dell'anno liturgico incominciò nel secolo V, con il Lezionario di Gerusalemme, mentre come principio organizzativo dei testi cantati sembra aver avuto luogo nei monasteri palestinesi dell'VIII secolo. Parlare invece dell'*Octoechos* come principio organizzativo musicale (collezione di canti) è stato possibile solo con lo *Iadgari* (secolo X). A differenza dell'*Octoechos* che rappresenta un principio organizzativo musicale, nel *Triódion*, *Pentikostáron* e *Menaion*, similmente allo *Iadgari*, l'indicazione che si riferisce al tono del canto sembra distribuita a caso.

Un altro importante libro fu lo *Heirmologhion* in cui sono scritti gli *heirmoi* per i canoni di Giovanni, di sant'Andrea di Creta, di Giovanni Damasceno, di san Cosimo di Maiuma, oltre che quelli di Giuseppe Innografo o altri ancora di varie provenienze. A causa della proliferazione degli inni si ebbe una ricchezza e varietà di libri⁴¹ il cui contenuto non è oggetto del nostro studio.

Col tempo gli inni composti venivano inseriti nella struttura della preghiera insieme a un tono melodico, anzi una melodia appartenente a uno degli prototipi melodici dell'*Octoechos*. Quindi, la mancanza dei libri liturgici fu colmata, da una parte, attraverso la recita della preghiera a memoria, specialmente quando si trattava dei testi fissi come per esempio i salmi, i ritornelli, mentre invece, per gli inni, che si susseguivano in funzione del tempo liturgico, si è composto un sistema mnemonico basato su delle formule melodiche ripetitive attraverso cui si potevano ricordare non solo i brani durante le varie preghiere, ma anche le melodie stesse che in fin dei conti si riducevano a un numero fisso di formule melodiche.

Se in modo concreto scendiamo nel campo di un qualsiasi Ufficio di preghiera vedremo un'abbondanza di testi innografici il cui apprendimento richiedeva da parte del cantore una partecipazione musicale semplificata, ovvero il continuo ritornare ad un riferimento stabile di uno prototipo melodico che doveva essere proposto dal cantore nell'applicazione sul testo da eseguire. Ora vogliamo esporre il significato del sistema mnemonico e a quale tipo di uso si presta. Non possiamo parlare del significato del prototipo melodico e del suo uso nel contesto

⁴⁰ Ivi, p. 443.

⁴¹ «...i bizantini usano: EFCHOLÓGHION: con i riti d'amministrazione di tutti i sacramenti, ed altre preghiere per funzioni occasionali; IERATIKÓN: con i testi delle liturgie eucaristiche (di san Giovanni Crisostomo, di san Basilio, dei Presantificati) e le parti riservate al sacerdote o al diacono in altre ufficiature; OROLÓGHION: è il libro delle ore. Ricorda un po' il Breviario romano poiché ha il comune degli uffici del giorno, le preghiere principali tratte dal *Minéa*, dall'*Oktoichos*, dal *Triódion* e dal *Pentikostáron* e altre ufficiature di uso frequente». In DONADEO Maria, Suor, in op. cit., pp. 129-130.

liturgico senza andare agli esordi della composizione innica, ovvero ricordare il fondo comune degli inni chiamati *idiómela*⁴².

Quando oggi si parla di prototipi melodici si intendono delle melodie tipo proposte e riproposte attraverso la ripetizione di alcuni paradigmi melodici, ovvero quello dell'*echos* proprio (stichirarico), quello del tropario e dell'antifona connessi ad una qualsiasi composizione innografica, purché si trovi nel *typikón* degli uffici liturgici, come per esempio il tropario, l'*irmós*⁴³, *katavasía*⁴⁴, il *prokímenon*⁴⁵, il *kondákion*⁴⁶, gli

⁴² ... gli *idiómela* erano caratterizzati da melodie uniche, originali, distinte e soprattutto indipendenti perché non sottostavano alle melodie tipo dell'*Octoechos*. Gli *idiómela* hanno avuto un'importanza significativa nello sviluppo del canto bizantino perché tra di essi certi pezzi sono diventati dei *favoriti*. In LEVY Kenneth, *Gregorian chant and the Carolingians*, Princeton University Press, New Jersey 1998, p. 198.

«Gli *idiómela* assumono il carattere di modelli-melodici, ovvero *aftómelon*, sui quali sono stati adattati nuovi testi. Dagli *idiómela* si sono sviluppati, infatti, i modelli melodici che verranno poi associati ai toni del sistema dell'*Octoechos*. «Il modello melodico in sostanza non era altro che un *idiómelon* ripetuto, ovvero *aftómelon* perché diventato il favorito, mentre i nuovi inni composti per la melodia e per il testo (stessa struttura sillabica, stessa ripartizione delle sillabe accentate e stesso numero di frasi melodiche), secondo il prototipo, si chiamavano *prosómion* oppure imitazione. Inizialmente gli *idiómela* vennero composti per le feste dei santi e poi furono ripresi come modello di canto (*aftómelon*) per le Dodici Grandi Feste dell'anno liturgico bizantino. Ancora oggi gli *idiómela* hanno un uso ristretto essendo presenti nel contesto innografico della domenica e dei giorni della settimana durante il periodo del *Triódion*, per le feste *despotiká* ma anche per quelle dei santi con *polyéleos* lungo tutto l'anno. Riteniamo utile sottolineare, che se prima dell'organizzazione del sistema musicale gli *idiómela* avevano un'indipendenza melodica, anzi diventavano modelli melodici per via di preferenza, quindi indipendentemente dal sistema degli otto modi, dopo la comparsa dell'*Octoechos* (sec. VIII) gli *idiómela* sono stati associati ai toni del sistema, quindi sono stati condizionati da toni dell'*Octoechos*. In altre parole i modelli melodici (*aftómelon*), ovvero gli *idiómela* ripetuti, sono stati omologati, secondo criteri sconosciuti, nell'ambito dei toni del sistema dell'*Octoechos*. A questo punto sorgono due ipotesi: il modello melodico originario, cioè quello nella veste di *aftómelon*, è stato associato ad un altro modello melodico dell'*Octoechos*, già esistente, e in questo caso supponiamo l'assimilazione e l'esito di un unico modello, oppure l'*aftómelon* è diventato il futuro modello melodico anche per l'*Octoechos*. Se dal punto di vista della composizione letteraria non abbiamo dubbi su una certa continuità di tradizione e per questo basta ricordare la formazione dei generi innografici, allora possiamo supporre, che pure dal punto di vista musicale gli *idiómela* (il fondo originario comune) hanno portato con se anche le melodie che poi sono state assimilate e catalogate nel sistema dell'*Octoechos*. In ogni modo il concetto di modello melodico è nato con l'esistenza della cosiddetta «sindrome idiómelico-aftómelico-prosómica» che riceve il significato dall'uso odierno presso gli uffici liturgici, quindi un significato più ampio rispetto a quello che assumeva in quei tempi remoti. Con l'apparizione del sistema dell'*Octoechos* (sec. VIII), quindi posteriormente all'apparizione della sindrome poc'anzi nominata, si è continuata l'abitudine di considerare sempre necessario il connubio tra il testo letterario e il testo musicale per ogni nuovo inno che veniva composto e destinato ad una certa funzione nell'ambito dell'ufficio liturgico. Di più, il testo letterario è stato associato quindi ad un modello melodico dell'*Octoechos* perciò possiamo dire che, oggi nella tradizione bizantina non esistono più inni all'infuori di questi modelli». In MUREȘAN Radu Ioan, *L'Octoechos della Chiesa greco-cattolica romena...* op. cit., pp. 81-83.

⁴³ Si chiama *irmós* il primo tropario di ogni ode del canone.

⁴⁴ È l'*irmós*, ovvero il primo tropario di ogni ode quando, nei giorni di festa, viene cantato di nuovo alla fine di ogni ode. Il nome viene dal fatto che i due cori "scendono", cioè fanno una "discesa" (*katávasis*) dai loro stalli per unirsi nel mezzo della chiesa e lì cantare insieme questo tropario.

⁴⁵ Si compone di versetti tratti da salmi e si trova all'*óρθros* prima del vangelo, alla Liturgia prima dell'epistola (*Apóstolos*) e al vespro dopo l'inno *Luce gioiosa*; è un responsorio che corrisponde in qualche modo al graduale delle liturgie occidentali.

*stichirá*⁴⁷, l'antifona, il *káthisma aftómelon*⁴⁸, il *theotokión aftómelon*⁴⁹, il *martyrikón aftómelon*⁵⁰, gli *stichirá prosómia*⁵¹, gli *stichirá apósticha*⁵², gli *stichirá idiómela*⁵³, la *stavrotheotokión*⁵⁴, l'*apolytikión*⁵⁵, ecc. L'applicazione del prototipo melodico su un testo fu stabilita a seconda della funzione liturgica dei testi letterari (gli *stichirá*, il tropario, l'antifona), della collocazione temporale nello sviluppo dell'ufficio (inizio o fine ufficio liturgico) e inoltre anche del giorno che si celebra (ordinario o festivo). In altre parole, se per esempio il testo letterario comprende dei tropari con funzione di *stichirá* cantati al lucernario (l'inizio del vespro) nei giorni ordinari, allora si applica il modello melodico detto *stichirá prosómion*, ovvero stichirarico, mentre invece se il testo letterario, chiamato sempre *stichirá* si canta alla fine del vespro e sempre nei giorni ordinari, allora si applica il modello melodico dell'antifona dell'*echos* se c'è, altrimenti quello del tropario. Nei giorni di festa l'applicabilità dei prototipi melodici segue gli stessi criteri, l'unica differenza sta nel fatto (non sempre), che al posto degli *stichirá prosómion* e *stichirá apósticha* ci sono gli *stichirá idiómela*, oppure l'*idiómelon*.

Il testo letterario, quindi, condiziona e favorisce, da una parte, l'applicabilità di un prototipo melodico a seconda della sua posizione e della sua funzione (il significato teologico che riveste) nell'ufficio liturgico e, dall'altra parte, dà caratteristiche stilistiche in base alle quali un testo letterario è stato destinato ad essere interpretato in una maniera discorsiva sillabica (ad es. il tropario e l'antifona), oppure sillabica e melismatica assieme (ad. es. gli *stichirá*). Anche se supponiamo di conoscere i criteri di scelta, appena esposti, di un modello melodico per una categoria di inni o dell'altra, non conosciamo comunque il peso che questi tre hanno avuto nel condizionare la scelta del modello.

Nel canto bizantino tutti gli uffici pubblici sono cantati, cosicché per le Chiese dell'Oriente ortodosso non esiste un equivalente di quella che nel rito latino si chiama

⁴⁶ Tropario che un tempo introduceva, enunciandone il tema, una composizione poetica formata da varie strofe: dopo che si cominciarono a usare i canoni, di tali composizioni restò solo il *kondákion*, seguito talvolta da una strofa.

⁴⁷ Tropari intercalati tra i versetti (*stichi*) dei salmi del lucernario e delle lodi.

⁴⁸ Sintagma liturgica formata da due parole: *káthisma*, al plurale *kathísmata* si dà questo nome: 1) a ciascuna delle 20 sezioni nelle quali è diviso il salterio bizantino; 2) ai tropari che seguono la lettura del *káthisma* del salterio; 3) a vari altri tropari analoghi a quelli che accompagnano la lettura del salterio. Il nome "*káthisma*" indica una parte dell'ufficio durante la quale si sta seduti (*kathízo*, sedersi); *aftómelon* tropario con melodia originale che, a differenza di quanto avviene per l'*idiómelon*, viene adattata ad altri tropari.

⁴⁹ *Theotokión* tropario dedicato alla Madre-di-Dio (*Theotókos*).

⁵⁰ Tropario dedicato a un martire.

⁵¹ Tropari che si trovano nella prima parte del vespro; utilizzano l'archetipo melodico stichirarico.

⁵² Tropari che si trovano nella seconda e ultima parte del vespro; utilizzano l'archetipo melodico antifonale, oppure quello del tropario quando non c'è l'antifonale.

⁵³ Tropario con melodia propria che non viene utilizzata per altri tropari.

⁵⁴ Tropario dedicato alla Madre-di-Dio (*Theotókos*) con allusione al mistero della croce (*stavrós*) e alla presenza di Maria accanto ad essa.

⁵⁵ Il termine viene probabilmente da *apólysis*, congedo; questo tropario, infatti, detto anche "tropario del giorno", viene cantato al termine del vespro e dell'*óρθros*; è ripreso all'*óρθros* dopo l'*exápsalmos* con alcuni versetti del s. 117 e alle ore.

“Messa bassa”. L’esatto termine per indicare il canto bizantino almeno per un tempo fu quello di *salmodia*, mentre oggi il canto fermo sviluppatosi in relazione alle funzioni del rito bizantino sono indicati spesso con il termine “canto bizantino” o “musica bizantina”. Questo termine di musica o canto bizantino è stato coniato dagli studiosi nello studio sulla musica nata prima della caduta dell’impero bizantino (1453)⁵⁶. I lavori composti dopo il 1453, come pure i repertori scritti o ri-codificati dopo le riforme del primo Ottocento (collettivamente indicate come “Nuova Sistema”) si possono dunque chiamare post-bizantini.

Le varie melodie che si cantano nei diversi Uffici di preghiera, in sostanza, si riducono a dei precisi prototipi melodici, i quali, nell’esercizio di applicazione assumono valenze mnemoniche. La chiave dell’applicazione dei prototipi melodici è, dunque, la loro conoscenza a memoria. In tutti gli Uffici liturgici che contengono poesia innografica, ogni testo è affidato a un certo tono melodico. Notiamo che nell’ambito dell’*Octoechos* non ci sono in uso più di tre archetipi melodici per tono durante l’applicazione mnemonica dei testi. Certi testi verranno quindi cantati sul primo

⁵⁶ Il canto bizantino, al pari del relativo rito nel suo intero, risultò dalla fusione di una varietà di tradizioni regionali, tra cui le più cospicue sono la salmodia episcopale e monastica di Costantinopoli e di Palestina. Al paragone, poco di attendibile si può affermare sul grado di dipendenza dalla musica dei greci e degli ebrei. Sono circa sei secoli che separano l’unico frammento superstite di innografia cristiana in notazione greco-antica: l’inno alla Trinità nel Papiro 1786 di Ossirinco) e i più antichi manoscritti di canto bizantino, che incominciano ad apparire nell’IX secolo con forme di notazione radicalmente differenti. In LINGAS Alexander, *Musica e liturgia nelle tradizioni ortodosse*, in Enciclopedia della Musica. Vol. I: *La musica europea dal gregoriano a Bach*, Einaudi, Milano 2006, p. 81.

La notazione vocale e quella strumentale, impiegata per l’antica musica greca e che si differenzia dai sistemi di notazione del canto protobizantino, mira a veicolare le sfumature ritmiche o melodiche piuttosto che le altezze precise dei suoni. La notazione *ekfonetica* presente nei lezionari compresi fra i secoli IX e l’XI secolo restò sempre adastematica ma la semiografia “paleo-bizantina” impostata sul modo di fissare le melodie di inni e salmi si modificò gradualmente alla ricerca di una pronunciata precisione. Studiare storia della musica bizantina significa studiare la storia dell’evoluzione della sua notazione per cui, in breve, ora ricorderemo la grilla delle notazioni a partire dalla più antica notazione melodica chiamata *thetica* dalla lettera greca *theta* messa al di sopra del corrispondente passaggio testuale e che si limitava più o meno a registrare l’incipit di un melisma. Dietro questa notazione vennero le notazioni dette “di Coislin” e “di Chartres”, chiamate così dagli studiosi in riferimento ai manoscritti appartenenti alle tradizioni di Gerusalemme e Costantinopoli. Poi, verso la fine del secolo XII la notazione “di Coislin” si trasformò in una famiglia di neumi complessi diastematici (la notazione medio-bizantina o “tonda”) capace di indicare la precisa successione intervallante di una melodia con segni quantitativi per gradi congiunti (“corpi”) e per salti (“spiriti”). Vi si aggiungevano dei segni qualitativi che andavano da neumi regolanti il tempo e l’esecuzione di particolari ornamenti fino ai cosiddetti “grandi segni” (*megala semadia*) legati ai gruppi più estesi di neumi. Il contesto modale in cui collocare una serie di neumi intervallari si determina tramite gli *apechemata* o “intonazioni” che sono frasi melodiche su sillabe asemantiche impiegate per ricordare e fissare il modo e la nota di partenza e le *martyriai*, indicazione della nota finale di un’intonazione. L’uso delle *apechemata* fu impiegato, con modificazioni per il canto gregoriano, anche dai carolingi. Il sistema medievale bizantino delle intonazioni e delle segnature modali presuppone un ambito modale esteso su due ottave comprese fra la1 e la3 e consistente in due coppie adiacenti di tetracordi minori separati da un tono intero. All’interno di questo schema vige l’*oktoechos*, un sistema di quattro modi autentici e quattro plagali basato sui gradi congiunti di un tetracordo fondamentale che contiene le note diatoniche da re2 a sol2. L’ascesa melodica produce la successione delle finali dei modi autentici mentre la discesa melodica quella dei modi plagali.

prototipo melodico, mentre invece, altri sul secondo o sul terzo archetipo, quando è presente. Tutta questa ripartizione sul “come e quando” viene stabilita a seconda delle prescrizioni del *Tipikón*, che regge pure l’applicazione mnemonica dei testi e stabilisce l’ordine dei toni, ma anche l’uso delle varianti melodiche del modello melodico di turno.

L’applicazione mnemonica si basa sul fenomeno dell’improvvisazione sul tema del prototipo. Nel campo del *sapere musicale*, incontriamo anche il concetto di *improvvisazione*, intesa come «stadio intermedio fra la riproduzione e la creazione», per riprendere l’espressione dell’etnomusicologa romena Gisela Suliteanu⁵⁷. L’improvvisazione non è pre-composta ma composta all’atto dell’esecuzione e per questo viene considerato un mero processo di composizione. Ma, la composizione a cui si accinge un buon cantore farà sempre ricorso al prototipo (modello) melodico stesso che sta per riproporre, anche se personalizzato. Sì, l’atto di composizione durante la riproduzione di un prototipo melodico viene proposto a un livello personalizzato perché ad un certo livello di conoscenze musicali è il talento che distingue un cantore dall’altro nel atto canoro. Il talento è un dono personalizzato e costruito sul fondamento della propria sensibilità, frutto dell’evoluzione a livello culturale, sociale, religioso e spirituale della persona. In base a questo dato un cantore ogni qualvolta si accingerà a cantare improvvisando proporrà sempre una variante diversa, rispetto a quella di prima, dello stesso archetipo melodico. Ogni cantore deve partire nell’atto canoro dal modello melodico dell’*echos*, poi, riprodurre e anche creare il volto di ogni *echos* tenendo in considerazione tutte le regole della composizione di cui non può fare a meno. Oltre tutto ciò il cantore non potrà mai ignorare la trasmissione della prassi che avvolge il testo e la chiave di lettura della nostra notazione. Un testo implica necessariamente una *textual community* che lo costruisce e lo tramanda. Georg Feder sottolinea che «la tradizione scritta dice qualcosa perché quella orale, data dall’orecchio e dalla pratica, la ravviva e la integra»⁵⁸.

Oggi è più che necessario scrivere la musica tramandata per via orale. Noi siamo pronti ad affrontare un tale lavoro nell’ambito del canto liturgico bizantino romeno (greco-cattolico), anche perché, in questo campo è stato fatto assai poco prima dell’anno 1948 e quasi niente dopo la Rivoluzione del 1989. Attraverso un libro liturgico musicato possiamo iscriverci nel circuito del litteralismo diventando oggetto di tradizione rigorosa. Le trascrizioni della musica liturgica, pur nella loro “inattendibilità”, rappresenteranno un mezzo con cui farle conoscere e circolare. Solo a partire da un modello di canto scritto e interpretato allo stesso tempo si può avere un’idea di come si dovrebbe procedere nel far andare avanti il mestiere di cantore.

Le conclusioni di questo articolo ci danno una motivazione in più per incominciare a costruire dei libri liturgici messi in musica di cui possano usufruire i cantori ecclesiastici ma, che abbiano anche dei fini didattici.

⁵⁷ GIANNATTASIO Francesco, *Il concetto di Musica. Contributi e prospettive della ricerca*, Bulzoni, Roma 1998, p. 167.

⁵⁸ SCALDAFERRI Nicola, *Perché scrivere le musiche non scritte? Tracce per un’antropologia della scrittura musicale*, in *Enciclopedia della Musica*. Vol. VII: *La Globalizzazione musicale*, Einaudi, Milano 2007, pp. 507-506.

**CONCILIUL VATICAN II: ASPECTE CU PRIVIRE LA GENEZA
TEXTULUI DESPRE IUBIREA CONJUGALĂ (GS 49)
IV**

ANIKÓ NICHITA

RIASSUNTO. *Concilio Vaticano II: aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49).* Gli interventi dei Padri conciliari hanno avuto luogo nel quarto periodo conciliare, nelle Congregazioni generali del 29, 30 settembre ed il primo ottobre 1965. Sono intervenuti i rappresentanti delle due tendenze. Ultimati i dibattiti nell'aula, il testo precedente fu sottoposto ad una nuova revisione. Il testo rivisto fu distribuito ai Padri conciliari. Alla fine, il 7 dicembre 1965, il testo fu votato dai Conciliari nella nuova formula in maniera solenne e definitiva. Come si vede, la genesi e lo sviluppo del testo sull'amore coniugale ed il capitolo sul matrimonio sono intimamente legati alla genesi della Costituzione *Gaudium et spes*.

Keywords: 2nd Vatican Council, *Gaudium et spes*, conjugal love, marriage.

1. Considerațiile Părinților conciliari privind textul despre iubirea conjugală Intervențiile Părinților conciliari au avut loc în cea de-a patra perioadă conciliară, în Congregațiile generale din 29, 30 septembrie și 1 octombrie 1965. Din nou, au luat cuvântul reprezentanții ambelor tendințe în teologia căsătoriei.

Printre partizanii tendinței clasice, cardinalul Ruffini s-a arătat foarte critic în ceea ce privește textul. El consideră că natura căsătoriei este descrisă într-o manieră dezordonată. De asemenea, el denunța faptul că redactarea textului nu s-a bazat suficient pe Enciclica *Casti Connubii*, care după părerea sa, explică mult mai bine natura și demnitatea căsătoriei. Cardinalul declară că textul face o confuzie în ceea ce privește scopurile căsătoriei, și că deși Comisiei care a redactat textul nu i-a plăcut distincția între scop primar și scop secundar, ea ar trebui să persiste deoarece constituie un punct ferm al doctrinei catolice¹.

Mons. Alonso Munoyerro spunea că textul exalta în mod excesiv iubirea conjugală, fără a preciza scopul primar al căsătoriei. Iubirea conjugală este văzută, considera el, ca și "punctul alfa și omega" al căsătoriei. Iubirea conjugală este preamărită, și prin aceasta textul chiar omite faptul că ea servește scopului primar al căsătoriei. Neascunzându-și admirația față de doctrina catolică tradițională, arhiepiscopul cere ca textul să nu omită ierarhizarea scopurilor căsătoriei².

¹ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.IV, Periodus Quarta, Pars III, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, pag. 16.

² *Idem*, pag. 37.

Textului i-a fost reproșat de asemenea, că ar insinua noțiunea unei false iubiri care consistă mai degrabă în simțuri decât în voință, de unde pot apărea multiple false interpretări. Adepții viziunii tradiționale atrag atenția asupra faptului că, esența iubirii conjugale nu constă în manifestările externe prin gesturi de afecțiune, ci în *îmbrățișarea liberă și constantă a sacrificiului și renunțării pentru binele celuilalt*. Este exprimată necesitatea refacerii textului, astfel încât aceasta să evedențieze adevărata dăruire personală de sine, ca principala manifestare și verificare a iubirii și nu afectivitatea “moale și ușoară”.

Unii Părinți consideră că doctrina iubirii conjugale nu prezintă clar și pe deplin problematica scopurilor căsătoriei. Textul despre iubirea conjugală era privită de aceștia pe alocuri ca fiind confuză și incertă. Ei spuneau că în text toate scopurile și bunurile căsătoriei sunt subordonate iubirii, astfel se asistă la o gravă inversare al ordinii valorilor și scopurilor puse de Creator acesteia: *În anumite locuri, textul pare a suscita echivocul asupra iubirii, care trece de la semnificația dăruirii de sine la semnificația de dăruire sexuală. Însă, pentru creștini iubirea este căutarea binelui celuilalt chiar cu propriul sacrificiu și căutarea binelui supranatural, și nu doar al plăcerii*³.

Însumând toate aceste intervenții, se cerea o mai mare acuratețe în exprimare, care să nu lase loc ambiguităților. Acestea au fost în linii generale criticile aduse textului, de așa numita tabără “conservatoare”.

Textului i-au adus însă, critici pozitive și negative și teologii care doreau reînnoirea teologiei căsătoriei.

Printre intervențiile cu greutate s-a situat din nou cea a cardinalului Lèger. El precizează, în primul rând, că noua redactare a textului este mai bună ca cea precedentă, afirmând și descriind doctrina momentului și legitimității iubirii conjugale. Cardinalul identifică principalul defect al textului în faptul că acesta nu ține în mod adecvat prezent scopul pe care persoana umană o reprezintă în căsătorie. Aceasta înseamnă, opinează cardinalul, că “nu este exprimată în manieră adecvată nici semnificația căsătoriei”⁴.

Din această cauză cardinalul a propus ca descrierea principiilor căsătoriei să țină cont de următoarele observații:

- să fie spus clar și deschis că mariajul este comunitatea intimă de viață și de iubire;
- expunere mai lucidă a profunde semnificații pe care o are procrearea copiilor pentru iubirea și viața conjugală – înțelegerea copilului ca fiind încoronarea punctului maxim al iubirii cu care soții se iubesc reciproc;
- voința lui Dumnezeu este ca în cadrul căsătoriei soții să genereze copii, și astfel să fie cooperatorii săi în opera creației;

³ *Idem*, pag. 210.

⁴ Cf. *idem*, pag. 21.

- necesitatea generării de noi ființe umane rezultă din însăși cuvintele Sfintei Scripturi, din natura însăși a iubirii conjugale și comunității conjugale; astfel, soții își vor înțelege iubirea ca fiind destinată nu doar lor înșiși, ci ca fiind parte a însăși Providenței creatoare a lui Dumnezeu⁵.

Acestea au fost observațiile cardinalului în ceea ce privește textul despre căsătorie și familie în ansamblul său. În ceea ce privește iubire conjugală, aceasta este bine evidențiată, și explicată într-un mod destul de coerent. În același timp, din cauza timpului scurt alocat intervențiilor în aula, cardinalul a trimis și o intervenție în scris. Acest document conține observațiile sale cu privire la comunitatea conjugală, familială, raportul familie societate, pastorală căsătoriei și familiei. În acest document el descrie comunitatea conjugală ca uniunea vie, intimă și profundă între două persoane, care atingând resorturi atât de profunde și de delicate ale inimii umane, angajează întreaga persoană și revendică îngrijiri din cele mai mari⁶. Această comunitate este fondată pe iubirea conjugală și pe consimțământul solemn și irevocabil, prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia.

În legătură cu iubirea conjugală este specificat, că soții trebuie să depună tot efortul pentru a păstra și a promova autenticitatea umană și creștină a acestei iubiri. Iubirea conjugală reunește două persoane, două existențe formate din trup și suflet. În acest sens, sunt amintite cuvintele lui Hristos adresate soților: “Ei nu mai sunt doi ci un singur trup” (Mt. 19,6). Din aceste cuvinte se poate înțelege profunzimea deosebită a acestei intimități voite de însuși Dumnezeu, onestitatea și sfințenia recunoscută de El, a actelor prin care se manifestă și se realizează uniunea intimă și normală a soților. Această unire și comunitate conjugală sunt umane, specifică autorul prin însăși uniunea sufletelor și destinelor spirituale a soților. Astfel, simbolul și exemplul acestei iubiri nutrite de soți unul față de altul, trebuie să fie chiar iubirea lui Hristos față de Biserică, după cum ne învață Sfântul Pavel. Această exigență a iubirii conjugale de a realiza strânsa uniune a celor două suflete și inimi, nu trebuie să fie uitată când se acționează în alegerea unui consort, iar după căsătorie trebuie depus efortul maxim pentru ca această comuniune de suflete și de inimi să persiste și să se perfecționeze neîncetat. În finalul manuscrisului, cardinalul amintește irevocabilitatea angajamentului prin care cele două persoane se dăruiesc unul altuia și fidelitatea necondiționată, ca proprietate legată de însăși esența gestului prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia într-o manieră atât de intimă și de profundă.

Arhiepiscopul de Florența, cardinalul Florit și-a exprimat mulțumirea față de ceea ce textul spune despre iubirea conjugală, ca și adevărată valoare umană. S-a arătat mulțumit și față de faptul că acest document predestinat de a deveni un document oficial al Bisericii, recunoaște că această iubire conjugală nu stă în opoziție cu caritatea divină: *Această doctrină, propusă în documentul oficial al Bisericii, recunoaște că iubirea conjugală în toate manifestările sale genuine nu*

⁵ Cf. *idem*, pag. 22.

*este în contradicție cu caritatea divină, și poate fi formată de însăși această caritate divină*⁷.

O atenție deosebită merită și intervenția scrisă a arhiepiscopului de Baltimore, cardinalul Shehan. În aceasta, el exprimă în primul rând necesitatea ca acest conciliu să abordeze problematica căsătoriei și a vieții familiale. Cardinalul își argumentează opțiunea, amintind o evidență: multe dintre bolile care rănesc astăzi societatea noastră provin din căderea, ruperea căminului familial. Această cădere însă, în foarte multe cazuri este cauzată de greșita înțelegere sau chiar completa lipsă a înțelegerii realității căsătoriei și a implicațiilor sale. În concluzie, se impune o sinteză dinamică, unitară a teologiei stării maritale. O astfel de prezentare pozitivă a teologiei căsătoriei ar fi în beneficiul reînnoirii atât a modului de evaluare a căsătoriei de către creștini, cât și a vieții practice a căsătoriei⁸.

Cardinalul consacră un pasaj foarte frumos iubirii conjugale și relației dintre iubirea conjugală și actul sexual. Iubirea conjugală este prezentată ca și esența căsătoriei, și nu doar un element animator care însuflețește diferitele faze ale vieții matrimoniale. Ca urmare, fără a minimaliza în orice fel transmiterea vieții, ca și aspect fundamental al căsătoriei, acest aspect al iubirii personale, adică iubirea conjugală trebuie văzută ca și o valoare reală și esențială. În acest sens cardinalul spune: *The presence, safeguarding and development of this personal love in marriage, wich is really the lived expression of the bonum fidei and of the unicity and indissolubility, is an essential good of marriage; in fact it may be said to be causa formalis of the institution of marriage* (Prezența, păstrarea intactă și dezvoltarea acestei iubiri personale în căsătorie, care este într-adevăr expresia vie a *bonum fidei* și a unicității și indisolubilității, este un bun esențial al căsătoriei; de fapt poate fi spus că este *causa formalis* a căsătoriei)⁹.

Sunt identificate în text două aspecte fundamentale ale căsătoriei:

1. comuniunea dintre două persoane sau iubirea conjugală;
2. transmiterea vieții.

În relația acestor două aspecte, problema nu este de a determina care este cea primară. Problema este cum să armonizăm aceste două aspecte ale căsătoriei “wich are equally essential”, conchide cardinalul.

Iubirea conjugală nu trebuie confundată cu ajutorul reciproc. Ea este ceva mult mai cuprinzător și mai profund înrădăcinat în căsătorie; ea este înrădăcinată în includerea reciprocă a fiecărui soț în viața personală a celuilalt. Părintele conciliar consideră că, numai când doctrina iubirii conjugale, în valoarea sa deplină va fi adusă la o bună sinteză în doctrina căsătoriei, atunci va putea fi pusă în lumină mult mai bine și problema controlului nașterilor.

⁶ Cf. *idem*, pag. 25.

⁷ *Idem*, pag. 145.

⁸ Cf. *idem*, pag. 151.

⁹ *Idem*, pag. 157.

În ceea ce privește actul sexual, cardinalul Shehan precizează de la început că actul conjugal, tocmai pentru că este act sexual în sensul sexualității umane, este înainte de toate un act al iubirii reciproce între persoana care este soțul și persoana care este soția. Autorul spune că, interacțiunea sexuală ar trebui declarată în mod clar ca aparținând ordinii iubirii creștine. Învățătura Sfântului Pavel conform căreia iubirea lui Hristos față de Biserică trebuie să fie exemplul iubirii soțului față de soție, în doctrina tradițională a Bisericii tinde să însemne că iubirea conjugală trebuie să fie mai pură decât luxuria. Cardinalul nu pune la îndoială adevărul acestei afirmații însă, spune el, un puternic curent al credinței catolice vedea iubirea pură, ca aproape asexuală prin definiție. Evitarea acestei erori, consideră cardinalul, se poate realiza doar prin înțelegerea actului conjugal în întreaga sa realitate, și nu doar ca și un simplu eveniment fiziologic, întâlnirea a două sisteme genitale. Actul conjugal trebuie considerat ca un eveniment supranatural care solicită o relație interpersonală în “ordinea celei mai pure și mai sfinte iubiri creștine”. În ceea ce privește viciul luxuriei, el trebuie condamnat nu numai în cadrul căsătoriei, cât și oriunde altundeva; și nu trebuie uitat că luxuria este un viciu și nu un sinonim al sexualității.

Intervenția cardinalului Shehan se extinde și la actul voinței. Acest act ferm al voinței în consimțământul matrimonial este și începutul uniunii sexuale. Această decizie este considerată o promisiune legată de crearea unei vieți comune și prin societatea sexuală.

Studiind relatările Părinților conciliari în legătură cu textul, se pot desprinde câteva idei principale asupra cărora au insistat că trebuie evidențiate mai bine în text:

- sublinierea momentului decisiv al iubirii conjugale, atât pentru căsătorie cât și pentru procrearea și educarea copiilor;
- ideea a două bunuri ale căsătoriei, în mod strâns unite: procrearea în mod natural și iubirea conjugală;
- iubirea conjugală mai mult decât un scop al căsătoriei trebuie să fie rațiunea căsătoriei, virtutea care în cadrul căsătoriei trebuie cultivată (potențată) neîntrerupt;
- evitarea identificării iubiri conjugale cu actul conjugal; iubirea conjugală se extinde asupra întregii vieți conjugale și întotdeauna trebuie personificată. Actul conjugal este un act al iubirii conjugale și este cu adevărat act al iubirii conjugale dacă nu este doar comunicare reciprocă a corpurilor, ci dăruirea reciprocă a *două persoane* de sexe diferite care sunt <<doi într-un singur trup>> (Ef. 5,31).
- Demnitatea căsătoriei este fundamentată în demnitatea persoanei umane. Din demnitatea persoanei umane rezultă demnitatea actului conjugal, care constă în intima unire personală. Acesta, ca și act al iubirii conjugale, cât și întreaga iubire umană genuină, include ca persoana iubită și iubirea pentru persoana iubită să tindă spre Dumnezeu.

2. Textul definitiv despre iubirea conjugală în Constituția pastorală *De Ecclesia in mundo huius temporis*

2.1. Structura constituției și viziunea asupra căsătoriei

Terminată dezbateră în aulă, textul precedent a fost supus din nou unei laborioase revizuirii. Astfel, la data de 11 octombrie 1965, Subcomisia însărcinată de a aduce capitolului asupra căsătoriei și familiei amendamentele propuse de Părinți, a început și ea munca de revizuire. Ea a fost ajutată și de patru membri ai Comisiei Pontificale care privesc problemele căsătoriei și familiei.

Textul astfel revizuit al Constituției pastorale *De Ecclesia in mundo huius temporis* a fost distribuit Părinților care trebuiau să-și exprime votul în două etape. La data de 12 noiembrie 1965 a fost distribuit capitolul care trata despre căsătorie și familie, cuprinzând numerele 51-56. La data de 13 noiembrie 1965 a fost distribuit Părinților restul numerelor schemei constituției.

Textul schemei a fost reorganizat astfel încât numai o parte a numerelor corespundea textului precedent. Noul text avea câteva adăugiri și a suferit câteva schimbări semnificative. Structura sa era următoarea¹⁰:

- Prooemium;
- Expoziție introductivă – *De hominis conditione in mundo hodierno* (Despre condiția omului în lumea de azi);
- Partea I – *De Ecclesia et vocatione hominis* (Despre Biserică și vocația omului), divizat în 4 capitole;
- Partea II – *De quibusdam problematibus urgentioribus* (Despre câteva probleme urgente), divizat în 5 capitole;
- *Conclusio*.

Problema căsătoriei și a familiei era tratată în capitolul 1, *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*, al părții II al constituției. Capitolul era alcătuit din șase numere, după cum urmează:

n.51 *De matrimonio et familia in mundo hodierno*

n.52 *De sanctitate matrimonio et familiae*

n.53 ***De amore coniugali***

n.54 *De matrimonio fecunditate*

n.55 *De amore coniugali componendo cum observantia vitae humanae*

n.56 *De matrimonio et familiae promotione ab omnibus curanda*

Printre relele care umbresc dreapta noțiune a căsătoriei, n. 51 citează divorțul, “*amore sic dicto libero*”, adică așa numita iubire liberă, poligamia. Pentru a sublinia pericolul divorțului, textul vorbește de plaga divorțului, *divortio lue*, și se afirmă că *insuper amoris nuptialis saepius egoismo et hedonismo erotico profanatur*, (...în plus iubirea nupțială foarte adesea este profanată de egoismul și

¹⁰ Pentru o viziune mai amplă vezi anexa 3.

hedonismul erotic)¹¹. În continuare, numărul tratează problemele legate de creșterea demografică.

Căsătoria este declarată ca intima comunitate de viață și de iubire. Este specificat că, această sfântă legătură indisolubilă nu depinde de arbitrariul soților. Dumnezeu este autorul căsătoriei și a dotat-o cu bunuri și scopuri care sunt intrinseci însăși naturii ei. Procrearea și educarea copiilor este declarată că și încoronarea și culmea instituției căsătoriei și iubirii conjugale. Textul accentuează proprietatea fidelității și indisolubilității căsătoriei ca fiind imanentă însăși naturii iubirii conjugale.

Exercitarea autentică a iubiri conjugale și a vieții familiei este declarată un izvor care îi dispune cu suflet puternic pe soți să recunoască misiunea de a fi cooperatorii iubirii lui Dumnezeu în lărgirea și îmbogățirea familiei sale. Textul afirmă foarte clar că paternitatea și maternitatea responsabilă rezultă din iubirea adevărată.

Atenție deosebită trebuie acordat numărului 55, care a fost amplu reelaborat. Titlul i-a fost schimbat în “Necesitatea de a pune în acord iubirea umană cu respectul vieții”. Textul recunoaște că datorită unor condiții de viață, există circumstanțe în care familia nu poate fi mărită, cel puțin pentru un anumit timp. De asemenea, întreruperea relațiilor intime pune în pericol în astfel de cazuri, fidelitatea conjugală care are repercursiuni nefaste asupra familiei. Cu toate acestea, trebuie condamnate toate soluțiile nedemne omului. În acest sens, Biserica reamintește că nu poate exista o contradicție autentică între legile divine ale transmiterii vieții și datoria de a favoriza autentică iubire conjugală. Textul continuă cu un paragraf lung pentru a insista asupra criteriilor “obiective” care trebuie să dirijeze viața matrimonială, fundamentate în însăși demnitatea persoanei umane. Textul amintește că viața umană trebuie să fie văzută întotdeauna în lumina vieții eterne.

2.2. Textul despre iubirea conjugală

Iubirii conjugale i-a fost consacrat numărul 53, *De amore coniugali*¹² al capitolului despre căsătorie și familie. Subcomisia a trebuit să găsească o cale de mijloc între cei care considerau că iubirea conjugală trebuie să dețină primul loc în căsătorie, și cei care se temeau de ambiguitatea și de conotația subiectivă a cuvântului iubire. Din această cauză corecturile semnificative tindeau de a pune în evidență spiritualitatea iubirii conjugale. În continuare este prezentat conținutul textului și modificările semnificative survenite în text.

În primul rând, în prima frază a textului, *Ille autem amor utpote actus eminenter humanus, cum in personam dirigatur ab eaque terminetur, corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet* (Iubirea conjugală, pe măsură ce este un act eminentemente uman, fiind îndreptată către o persoană și găsindu-și finalitatea în aceasta, este capabilă să dea

¹¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.IV, Periodus Quarta, Pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, pag. 474.

¹² *Idem*, pag. 476; Textul integral la anexa 1.

mişcărilor sufletului și corpului o demnitate particulară, ca și elemente și semne speciale ale prieteniei conjugale), s-au operat următoarele modificări:¹³ „Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum *a persona* in personam *voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque* corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tamquam elementa ac signa specialia coniugali amicitiae nobilitare valet” (Iubirea conjugală, eminamente umană fiind îndreptată *de la persoană* la persoană *cu un sentiment care este dirijat de voință, îmbrățișează binele întregii persoane* și de aceea este capabilă să dea o demnitate particulară mișcărilor corpului și sufletului ca și elemente și semne speciale ale prieteniei conjugale.)¹⁴

Important de observat, cuvântul *actus*, regăsit în textul anterior a fost eliminat. Rațiunea acestei modificări poate fi găsită în intervențiile și modurile de redactare ale Părinților conciliari. Deja, monseniorul Ioannes de Cambourg, în relatarea sa asupra textului despre iubirea conjugală a făcut observația că utilizarea cuvântului *actus* în textul “*amor, utpote actus eminenter humanus*” nu este corectă, deoarece “...*sed videtur coniugalem non esse actum...*”, (...precum se vede iubirea umană nu este act...) ¹⁵. Aceeași idee este exprimată în relatarea particulară asupra textului despre iubirea conjugală, care prezentau rațiunile modificărilor operate asupra textului precedent. În această ordine de idei, autorii textului au declarat “*Proponitur ut dicatur: << ...amor, utpote eminenter humanus... >> (delendo << utpote actus >>), quia amor de quo hic, non est actus sed habitus...*”¹⁶. Atunci când citim cuvintele documentului conciliar referitoare la iubirea conjugală, ele trebuie citite în această cheie.

Pentru a demonstra apoi diferența dintre iubirea umană și caritate, și pentru a pune în evidență efectele harului vindecător și înălțător, noul text spune “*Hunc amorem Dominus speciali gratiae et caritatis dono, sanare et elevare dignatus est*” (Acestei iubiri, Domnul i-a conferit demnitatea de a o *vindeca* și de a o *înălța* cu un dar *special* de har și de *caritate*)¹⁷.

Paragrafului consacrat actului conjugal i-au fost făcute ajustări semnificative. Astfel, textul spune: “*Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti ac digni sunt et, modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et fovent, qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant” (Această iubire se exprimă și se perfecționează într-o manieră *singulară*, prin actul propriu al căsătoriei. De aceea, actele prin care soții se unesc în mod intim și *cast*, sunt oneste și *demne* și, *exercitate* într-un mod într-adevăr uman, semnifică și favorizează dăruirea reciprocă, *prin care se îmbogățesc reciproc cu suflet bucuroși și recunoscători*)¹⁸.*

¹³ Cuvintele cu litere înclinate desemnează cuvintele nou introduse în text.

¹⁴ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Periodus Quarta, Pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, pag. 474.

¹⁵ Cf. *idem*, pag. 176.

¹⁶ Cf. *idem*, pag. 476.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

Textul se reîntoarce apoi asupra iubirii conjugale, pentru a insista asupra fidelității conjugale: “Amor ille fide ratus, et *potissimum sacramento Christi sancitus* inter prosperas et adversa *corpore ac mente* indissolubiter fidelis est *et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet*” (Această iubire ratificată de un angajament de fidelitate, și mai ales *sfințită de un sacrament a lui Hristos*, este indisolubil fidelă în condițiile prospere și adverse, *atât pe planul trupului cât al spiritului, și de aceea rămâne străină oricărui adulter și divorț*)¹⁹.

În acest mod se puneau în relief cele două fundamente – natural și supranatural, angajament și sacrament – ale fidelității conjugale. Fidelitatea nu este doar un fapt fizic, ci și un fapt spiritual, pentru că este fidelitatea unei persoane umane și de aceea conformă tuturor dimensiunilor persoanei.

S-a adăugat în acest punct o frază asupra egalei demnități personale a celor doi soți, egalitate care demonstrează unitatea căsătoriei: “*Aequali etiam dignitate personali cum mulieris tum viri, in mutua atque plena dilectione agnoscenda unitas matrimonii a Domino confirmata luculenter apparet*” („Prin egala demnitate personală a femeii și bărbatului, recunoscută în reciproca și deplina iubire, apare în manieră limpede unitatea căsătoriei confirmată de Domnul”)²⁰.

Pentru a demonstra că viața matrimonială este o vocație care cere o virtute însemnată, au fost aduse textului câteva corecturi: *Ad officia autem huius vocationis christianae constanter peragenda virtus insignis requiritur: quapropter coniuges gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi et spiritum sacrificii asidue colent et oratione impetrabunt* („Dar pentru a îndeplini în mod constant îndatoririle acestei vocații creștine, se cere o virtute însemnată: din această cauză soții întăriți prin har pentru o viață sfântă vor cultiva în mod asiduu fermitatea iubirii, grandoarea sufletului și spiritul de sacrificiu și o vor cere în rugăciune”)²¹. Pentru a crește stima adevăratei iubiri conjugale și pentru a forma o opinie publică sănătoasă, soții creștini trebuie să dea *testimonio fidelitatis et harmoniae in eodem amore necnon sollicitudine in filiis educandi* („... o mărturie de fidelitate și de armonie în iubirea lor, și de asemenea sollicitudine în educarea copiilor ...”)²².

2. 3. Aprobarea textului definitiv

În final, la data de 16 noiembrie 1965, capitolul *De dignitate matrimonii et familia fovenda*, al Constituției pastorale *De Ecclesia în mundo huius temporis* a fost votată de Părinții conciliari în noua sa redactare. Sufragiul privind numerele 51- 56 a avut următoarele rezultate: numărul celor care și-au exprimat votul, 2150; voturi pro, 2052; voturi contra, 91; voturi nule, 7. Conform acestor numere

¹⁹ *Idem*, pag. 477.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. *ibidem*.

capitolul I, al părții II a obținut 2/3 din sufragii și a fost aprobată, însă numărul mare al voturilor “placet iuxta modum”, a impus Subcomisiei încă mult de lucru. “Modurile”, adică corecțiunile și adăugirile propuse de Părinți au fost ordonate sub 134 de numere și analizate în mod atent. Între timp, printr-o scrisoare datată pe 23 noiembrie 1965 și încredințată președintelui Comisiei “De doctrina et morum”, papa Paul VI trimitea Comisiei care examina modurile constituției, propriile amendamente în ceea ce privește textul referitor la căsătorie. În această scrisoare era exprimată necesitatea reafirmării doctrinei conținute în enciclica *Casti Connubii*, a condamnării în mod clar a metodelor anticoncepționale și necesitatea cultivării castității conjugale. De asemenea scrisoarea conținea modurile (modificările) dorite de papă. Trebuie specificat, că modurile papei nu se refereau în nici un punct la textul dedicat iubirii conjugale.

După examinarea modurilor propuse de Părinții conciliari, amendamentele aduse textului conforme în unele cazuri acestor moduri, au fost aprobate și de Sfântul Părinte pe data de 29 noiembrie 1965. Textul, în sfârșit sub forma sa definitivă, putea să fie tipărită, după care a fost distribuit conciliului la data de 2 decembrie 1965, în cadrul Congregației Generale CLXVI. La data de 4 decembrie 1965 a avut loc votul final asupra capitolului referitor la căsătorie și familie. Textul a fost votat cu 2047 voturi pentru și 155 împotriva. La data de 6 decembrie 1965 a fost supus votului textul integral al Constituției pastorale *De Ecclesia in mundo huius temporis* și a fost aprobat cu 2111 voturi pro, 251 contra și 11 voturi nule. În fine, la data de 7 decembrie 1965 a avut loc votul solemn și definitiv cu următoarele rezultate: total votanți, 2391; voturi pro, 2309; voturi contra, 75; voturi nule, 7. După votul Părinților, papa a promulgat în mod solemn Constituția pastorală. Din cauza unor revizuiți introduse în textul documentului, în loc de 97 numere cum era anterior, acesta avea acum 93. Din această cauză capitolul privind căsătoria și familia în loc de a cuprinde numerele 51 – 56, cuprinde numerele 47 – 52²³. Iubirea conjugală era tratată în numărul 49, *De amore coniugali*²⁴. Important de precizat că, după examinarea modurilor propuse de Părinții conciliari, textul referitor la iubirea conjugală nu a suferit modificări esențiale, ci au fost introduse doar câteva cuvinte în vederea unei mai mari precizii.

De-a lungul celor patru articole, am încercat să prezint geneza și dezvoltarea textului și doctrinei despre iubirea conjugală în cadrul lucrărilor Conciliului Vatican II. Precum se poate vedea, geneza și dezvoltarea textului despre iubirea conjugală și a capitolului despre căsătorie este intim legată de geneza documentului conciliar *Gaudium et spes*. Text controversat, rod al unei munci asidue întinzându-se pe durata a trei ani, prin învățătura pe care o conține, ea așteaptă să o aprofundăm și să-i fim fideli în conformitate cu vocația și starea de viață la care ne-a chemat Domnul.

²³ Vezi anexa 4.

²⁴ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, Vol.IV, Periodus Quarta, Pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, pag. 234; vezi anexa 2.

ANEXA 1

TEXTUL DIN 13 NOIEMBRIE 1965 CONGREGAȚIA GENERALĂ CLX*

53. (Olim n. 62) [*De amore coniugali*] Pluries Verbo divino sponsi atque coniuges invitantur, ut casto amore sponsalia et indivisa dilectione coniugum nutriant atque foveant. Plures quoque nostrae aetatis homine verum amorem inter maritum et uxorem, *variis rationibus secundum honestos populorum et temporum mores manifestatum*, magni faciunt.

Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum *a persona* in personam *voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur, ideoque* corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus *speciali gratiae et caritatis* dono, *sanare* et elevare dignatus est. Talis amor humana simul et divina consocians coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum tenero affectu et opere probatum, conducit *totamque vitam* coniugum pervadit; immo ipsa generosa sua operositate perficitur et crescit. Longe igitur exsuperat meram << eroticam >> inclinationem, quae, egoistice exulta, citius et misere evanescit.

Haec dilectio proprio *matrimonii* opere *singulariter* exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et *caste* inter se uniuntur, honesti *ac digni* sunt et, modo vere humano *exerciti* donationem mutuam significant et fovent, *qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant*. Amor ille fide ratus *potissimum sacramento* Christi sancitus, inter prospera et adversa *corpore ac mente* indissolubiler fidelis est et proinde *ab omni adulterio et divortio alienus remanet*. *Aequali etiam dignitate personali cum mulieris tum viri, mutua atque plena dilectione agnoscenda, unitas matrimonii a Domino confirmata luculenter apparet*. Ad officia *autem huius vocationis* chrisitanae constanter peragenda virtus insignis requiritur: *quapropter* coniuges gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi ad spiritum, sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt.

Germanus autem amor coniugalis *altius aestimabitur* atque sana circa eum opinio publica *efformabitur, si coniuges chrisitani testimonio fidelitatis et harmoniae in eodem amore necnon sollicitudine in filiis educandis*, eminent atque in necessaria renovatione << culturali >>, *psychologica et sociali in favorem matrimonii et familiae* partes sua agunt. Iuvenes de amoris *coniugalis* dignitate munere et opere, potissimum cultu instituti convenienti aetate ab honestis sponsalibus ad nuptias transire possint.

ANEXA 2

TEXTUL FINAL DIN 7 DECEMBRIE 1965

49. (*De amore coniugali*) Pluries Verbo divino sponsi atque coniuges invitantur, ut casto amore sponsalia et indivisa dilectione coniugum nutriant atque foveant. Plures quoque nostrae aetatis homine verum amorem inter maritum et uxorem, *variis rationibus secundum*

* Cuvintele cu litere înclinate desemnează cuvintele nou introduse.

ANIKÓ NICHITA

honestos populorum et temporum mores manifestatum, magni faciunt. Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum *a persona* in personam *voluntatis affectu dirigatur*, *totius personae bonum complectitur*, ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus, *speciali gratiae et caritatis dono, sanar, perficere* et elevare dignatus est. Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conducit *totamque vitam eorum pervadit*; immo ipsa generosa sua operositate perficitur et crescit. Longe igitur exsuperat meram << eroticam >> inclinationem, quae, egoistice excolta, citius et misere evanescit.

Haec dilectio proprio *matrimonii* opere *singulariter* exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et *caste* inter se uniuntur, honesti *ac digni* sunt et, modo vere humano *exerciti*, donationem mutuam significant et fovent, *qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant*. Amor ille fide ratus, et *potissimum sacramento* Christi sancitus, inter prospera et adversa *corpore ac mente* indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni *adulterio et divortio alienus remanet*. *Aequali etiam dignitate personali cum mulieris tum viri agnoscenda in mutua atque plena dilectione, unitas matrimonii a Domino confirmata luculenter apparet*. Ad officia autem huius *vocationis* christianae constanter exsequenda virtus insignis requiritur: *quapropter* coniuges, gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi ad spiritum, sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt.

Germanus autem amor coniugalis *altius aestimabitur* atque sana circa eum opinio publica *efformabitur, si coniuges christiani testimonio fidelitatis et harmoniae in eodem amore necnon sollicitudine in filiis educandis*, eminent atque in necessaria renovatione culturali, psychologica et sociali *in favorem matrimonii et familiae* partes sua agunt. Iuvenes de amoris *coniugalis* dignitate, munere et opere, potissimum in sinu ipsius familiae, apte et tempestive instruendi sunt, ut, castitatis cultu instituti, convenienti aetate ab honestis sponsalibus ad nuptias transire possint.

ANEXA 3

STRUCTURA SCHEMEI CONSTITUȚIEI PASTORALE DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS

28 MAI 1965 – CONGREGAȚIA GENERALĂ CXXXII

PROOEMIUM – n. 1-3

*EXPOSITIO INTRODUCTIVA DE HOMINIS CONDITIONE IN MUNDO
HODIERNO* n. 4 – 9

PARS I – *DE ECCLESIA ET CONDICIONE HOMINIS*

Prooemium n. 10

Cap. I De humanae personae vocatione n. 11-20

Cap. II De hominum communitate n. 21-36

Cap. III Quid significat humana navitas in universa mundo n. 37-47

Cap. IV De munere Ecclesiae in mundo huius temporis n. 48-58

PARS II – *DE QUIBUSDAM PROBLEMATIBUS URGENTIORIBUS*

Cap. I De dignitate matrimonio et familiae fovenda

n. 60 De matrimonio et familia fovenda

n. 61 De sacra matrimonio et familiae indole

n. 62 *De amore coniugali*

n. 63 De matrimonii fecunditate

n. 64 Deus Dominus vitae

Cap. II De cultus humani progressu rite promovendo n. 65-74

Cap. III De vita oeconomica – sociali n. 86-89

Cap. IV De communitate gentium et de pace promovenda n. 90-103

CONCLUSION. 104-105

ANEXA 4

STRUCTURA CONSTITUȚIEI PASTORALE *DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS
TEMPORIS*

7 DECEMBRIE 1965

PROOEMIUM n. 1-3

EXPOSITIO INTRODUCTIVA – *DE HOMINIS CONDITIOE IN MUNDO
HODIERNO* N. 4-10

PARS I – *DE ECCLESIA ET VOCATIONE HOMINIS* n. 11

Cap. I – De humanae personae dignitate n. 11 – 22

Cap. II – De hominum communitate n. 23 – 32

Cap. III – De humana navitate in universo mundo n. 33 – 39

Cap. IV – De munere Ecclesiae in mundo huius temporis n. 40 - 45

PARS II – *DE QUIBUSDAM PROBLEMATIBUS URGENTIORIBUS*

Cap. I – De dignitate matrimonii et familiae fovenda

n. 47 De matrimonio et familiae fovenda

n. 48 De sanctitate matrimonii et familiae

n. 49 *De amore coniugali*

n. 50 De matrimonii foecunditate

n. 51 De amori coniugali componendo cum observantia vitae humanae

n. 52 De matrimonio et familiae promotione ab omnibus curanda

Cap. II – De culture progressu rite promovendo n. 53

Sectio 1 - De culturae condicionibus in mundo hodierno n. 54-56

Sectio 2 – De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam n. 57-59

Sectio 3 – De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa cultura
n. 60 – 62

Cap. III – De vita economica n. 63

Sectio 1 – De progressionem economica n. 64-66

ANIKÓ NICHITA

Sectio 2 – De quibusdam principiis totam vitam oeconomicam Socialem n.
67-72

Cap. IV – De vita communitatis politicae n. 73 – 76

Cap. V – De pace fovenda et de communitate gentium promovenda n. 77-78

Sectio 1 – De bello vitando n. 79 – 82

Sectio 2 – De communitate internationali aedificanda n. 83 - 90

DER ÖKUMENISCHE DIALOG DER KATHOLISCHEN KIRCHE MIT DER ORTHODOXIE

RUDOLF PROKSCHI

SUMMARY. *The Ecumenical Dialogue between the Catholic Church and the Orthodoxy.* The dialogue is essential in theology and philosophy. The ecumenism pretends to be the means of the unification hope. The unification hope comes from Christ, in order to love the one near us: "For all to be one!" (John 17.21). The dialogue for unification with the Eastern Churches represents an essential aspect of our belief. The 2nd Vatican Council promulgated the *Decree about Ecumenism*. The essay to realise the unity with the Orthodoxy has a central and special signification. There are also models of creating unity through a decentralisation. The Greek-Catholic Church represents a problem, an obstacle for the Orthodox Church, but it can be a model for ecumenism and for the realisation of unification so that all should be one, *ut unum sint*. The faith and the prayer with deeds in the spirit of love for the neighbour through Christ give us the chance and the hope that one day the great dream will come true, without second thoughts or hate. Let the faith, the hope and the love be our help and guidance in our life of Christians!

Keywords: ecumenical, Orthodoxy, dialogue, Catholic Church, unity/unification

Vorbemerkungen:

- 1) Ich bin vor rund 30 Jahren für die Erzdiözese Wien zum Priester geweiht worden und habe seit dieser Zeit verschiedene Aufgaben in meiner katholischen Kirche wahrgenommen. Durch die nähere Beschäftigung mit der Orthodoxie (ich habe zwei Jahre ständig in Moskau gelebt) empfinde ich es persönlich als schmerzlich, dass die christlichen Kirchen getrennt sind und keine Communio (Eucharistiegemeinschaft) haben.
- 2) Mein ökumenisches Engagement basiert auf dem Auftrag des Herrn in Joh 17,21: „Alle sollen eins sein ... damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ Es geht nicht vordergründig um die Frage, ob die Ökumene in absehbarer Zeit „erfolgreich“ sein wird, sondern es geht um den Auftrag Jesu und um die Glaubwürdigkeit seiner Sendung.
- 3) Ich bin tief davon überzeugt, dass wir im ökumenischen Dialog auf beiden Seiten gut ausgebildete und spirituell fundierte Gesprächspartner brauchen, die in ihren Traditionen fest verwurzelt sind und sich deshalb nicht ängstlich an den Lehren ihrer eigenen Kirche festhalten müssen. Es geht nicht darum, vordergründig zu vergleichen, welche Tradition „besser“ das

christliche Erbe bewahrt hat, vielmehr sollten im Mittelpunkt des Dialogs Fragen stehen, wie: Was können wir voneinander lernen? Wie können wir einander bereichern? Wo gibt es in unserer Kirche – im Blick auf die anderen – geschichtlich bedingte Fehlentwicklungen? Wie kann es uns angesichts der großen Herausforderungen unserer Zeit gelingen, die Menschen heute zum Glauben, zu Jesus Christus, zum ewigen Heil zu führen?

Vor einigen Jahren (2005) besuchte Kardinal Walter Kasper, der Leiter des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit aller Christen, anlässlich des 40-Jahr-Jubiläums des „Ökumenismus-Dekrets“ des Zweiten Vatikanischen Konzils die russische Hauptstadt Moskau, um bei dieser Gelegenheit die erstarrten Beziehungen zwischen dem Patriarchat von Moskau und dem Vatikan wieder etwas zu beleben. Gerade im Ökumenismus-Dekret, das zu den bedeutendsten Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zählt, wird ein so genannter Paradigmenwechsel deutlich: Vor dem Konzil war die offizielle Haltung der katholischen Kirche der ökumenischen Bewegung gegenüber sehr zurückhaltend, oder besser gesagt: strikt ablehnend. Man war der Überzeugung, dass Einheit nur dann möglich sei, wenn sich alle anderen christlichen Bekenntnisse zur „Catholica“ „bekehren“ und in den „Schoß“ der katholischen Kirche zurückkehren. Dabei gestand man den östlichen Traditionen durchaus zu, besondere Riten und Ausdrucksformen in ihrem kirchlichen Leben beizubehalten; nur in der Frage der Jurisdiktion war die klare Vorstellung, dass sich alle unter die Autorität des obersten Hirten, des Primats des Bischofs von Rom, stellen müssen.

Worin lag der Paradigmenwechsel, was war das „Neue“ im Ökumenismusdekret? Kurz zusammengefasst kann man folgende Punkte festhalten:

- Statt wie früher durchaus üblich von „Schismatikern und Häretikern“ zu sprechen, verwendet das Konzilsdokument – im Blick auf die anderen christlichen Konfessionen – die Bezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“. Das war ein völlig neuer Ton!
- Das Dekret spricht außerdem von einer hohen Wertschätzung der Ostkirchen, die in Treue die alten Traditionen bewahrt haben, wahre (= gültige) Sakramente feiern und auch eine hierarchische Struktur mit apostolischer Sukzession haben.
- Die Schuld an der Trennung wird nicht mehr einseitig nur den „Anderen“ angelastet, sondern sie liege auf beiden Seiten. Die Gründe, die zur Trennung führten, sind vielfältig; dazu zählen wesentlich auch politische Faktoren.
- Die Bereitschaft zur zukünftigen aktiven Mitarbeit der katholischen Kirche am ökumenischen Dialog wird klar und deutlich ausgesprochen.

Schon während, besonders aber nach Abschluss des Konzils gab es wichtige Schritte der Annäherung. Dieser Prozess wird allgemein als „Dialog der Liebe“ bezeichnet, der von gegenseitigen Besuchen offizieller Delegationen und dem Austausch von herzlichen Grußbotschaften gekennzeichnet war.

Ein Höhepunkt dieses Dialogs der Liebe war die historische Begegnung von Papst Paul VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel und Patriarch Benediktos von Jerusalem (Ortsbischof) in Jerusalem im Jänner 1964. Damals wurden die bekannten Verse aus Joh 17,21ff griechisch und lateinisch rezitiert und das Vaterunser gemeinsam gebetet. Der Papst überreichte als Geschenk einen Messkelch an den ökumenischen Patriarchen und erhielt ein Enkolpion (Muttergottesmedaillon) und eine Ikone mit der Darstellung der Apostelbrüder Petrus (Rom) und Andreas (Konstantinopel) in brüderlicher Umarmung.

Am 7.12.1965 kam es zur „Auslöschung“ der gegenseitigen Bannsprüche aus dem Jahre 1054. Die feierliche Proklamation erfolgte gleichzeitig in St. Peter im Vatikan (Rom) und in der St. Georgskirche im Phanar (Istanbul):

„Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode erklärten, a) dass sie die beleidigenden Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen bedauern, die die traurigen Ereignisse dieser Epoche auf beiden Seiten geprägt und begleitet haben; b) dass sie ebenfalls die Exkommunikations-Sentenzen, die auf sie gefolgt sind und deren Erinnerung einer Annäherung in der Liebe bis heute hindernd im Wege stehen, bedauern, aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche tilgen und dem Vergessen anheimfallen lassen; c) dass sie schließlich die ärgerlichen Präzedenzfälle und die weiteren Vorkommnisse beklagen, die unter dem Einfluss verschiedener Faktoren, u. a. des gegenseitigen Verständnismangels und Misstrauens, schließlich zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben“.

Der Papstbesuch im Phanar vom 25.-26.7.1967 und der Gegenbesuch des ökumenischen Patriarchen vom 26.-28.10.1967 im Vatikan in herzlicher Atmosphäre bildeten die nächste Etappe. Die Gottesdienste anlässlich dieser Begegnungen zeugten vom Bewusstsein ekklesialer Gemeinsamkeit und gegenseitiger episkopaler und patriarchaler Anerkennung. Damals griff Papst Paul VI. erstmals den Begriff „Schwesterkirche“ in Bezug auf die orthodoxen Kirchen auf: „Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertlang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwigigkeiten Gott die Gnade, dass unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen, trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind.“¹ Die abschließende gemeinsame Erklärung (28.10.1967) stellte die Früchte des „Dialogs der Liebe“ heraus, die zu pastoraler Gemeinsamkeit in den großen sozialen Aufgaben der Zeit verpflichten. Sie sagt „Segen und pastorale Unterstützung zu: für jegliches Bemühen um Zusammenarbeit von katholischen

¹ Tomos Agapis, Nr. 176: „25. Juli 1967. Breve ‚Anno ineunte‘, das Papst Paul VI. Dem Patriarchen Athenagoras übergab, nachdem Bischof Willebrands es in der lateinischen Heilig-Geist-Kathedrale vorgelesen hatte.“

und orthodoxen Professoren auf dem Gebiet des Studiums der Geschichte und der kirchlichen Tradition, der Väterlehre und der Liturgie sowie der Schriftauslegung“.

Auch nach dem Tode des großen Pioniers der Einheit (Patriarch Athenagoras), am 7.07.1972, wird dessen Linie vom neuen Patriarchen Demetrios I. fortgeführt. Am 7.12.1975 äußerte Patriarch Demetrios I. gegenüber Papst Paul VI. zum 10. Jahrestag der Banntilgung den Wunsch: der Dialog der Liebe solle sich nun auch in der Vorbereitung des Theologischen Dialogs (Dialog der Wahrheit) konkretisieren. Unmittelbar im Anschluss an diese Begegnung werden von beiden Seiten Delegierte für eine vorbereitende Kommission für den offiziellen theologischen Dialog ernannt.

Am Andreasfest des Jahres 1979 war das wichtige Etappenziel erreicht: der Ökumenische Patriarch Demetrios I. und Papst Johannes Paul II., kündigten gleichzeitig im Phanar (Sitz des Patriarchen in Istanbul) und im Vatikan den Beginn des offiziellen Dialogs der Orthodoxie mit der Katholischen Kirche an. Als Endziel – so wird erklärt – gehe es darum, eine „gesamtchristliche Einheit im Dienst des Heils für die ganze Welt“ zu erreichen. Man wählte bewusst diese Formulierung, denn der Dialog sollte weder als „Separatfrieden“ zwischen Orthodoxie und Katholiken noch als Frontbildung gegen andere Religionen (z. B. den Islam) verstanden werden. Die christliche Einheit sollte vielmehr als positives Signal von allen Menschen ohne Unterschied ihrer Religion, Rasse, Herkunft wahrgenommen werden. Vorerst sind jetzt zwei bedeutsame Kirchen bemüht, die Bruchstelle zu kitten, die sie trennt; weil es sinnvoll scheint, zunächst benachbarte Teile zusammenzufügen. Die wahre Einheit und die volle Kirchengemeinschaft muss letztlich ihr Ziel und ihren Höhepunkt in der eucharistischen Mahlgemeinschaft finden.

Auf beiden Seiten wurde eine Gruppe, bestehend aus 30 Bischöfen und Theologen, ernannt (in der Orthodoxie je zwei Vertreter aus den 15 autokephalen und autonomen Landeskirchen; auf katholischer Seite vom Papst ernannte Bischöfe und Fachtheologen unter der Leitung des Einheitssekretariats), die 1980 erstmalig zur 1. Vollversammlung auf Rhodos zusammentraten. Mit viel Freude, Elan und in der Kraft des Heiligen Geistes trat die Kommission zusammen. Es wurde vereinbart, dass die Vollversammlungen der Dialogkommission im Zweijahresrhythmus abgehalten werden sollen. Zwischen den Plenarsitzungen sollten – unabhängig voneinander – drei Unterkommissionen, die Gesprächsvorlagen zu den gestellten Themen ausarbeiten. Diese Entwürfe sollten wiederum von einer Koordinierungskommission zusammengefügt werden.

Nach Rhodos und Patmos (1980) folgten weitere Zusammenkünfte in München (1982), Gonia - Kreta (1984), Bari (1987) und Valamo (1988). Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und durch die Wiedezulassung der in der Stalinära gewaltsam aufgelösten unierten Kirchen, wurde der offizielle Dialog einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt. Die Plenarsitzungen in München-Freising (1990) und in Balamand (Libanon; 1993) widmeten sich ausschließlich dem schwierigen Thema des so genannten Uniatismus. Die Publikation der

erarbeiteten Konsenstexte aus diesen beiden Zusammenkünften stieß teilweise auf heftige Kritik und Ablehnung, besonders von jenen orthodoxen Kirchen, die an den Beratungen *nicht* (mehr) teilgenommen hatten, aber auch bei den so genannten unierten Kirchen. Trotz mancher neuer Anläufe kam es in der Folge zunächst zu keinen weiteren Zusammenkünften der Dialogkommission. Erst 1999 sollte wieder eine Vollversammlung in Baltimore (USA) stattfinden, doch durch die Zuspitzung der Ereignisse im Kosovo und das Eingreifen der NATO-Truppen (Bombenabwurf auf Belgrad), wurde die Vollversammlung auf das Jahr 2000 verschoben, brachte aber auch nicht den erhofften Durchbruch in der Frage der katholischen Ostkirchen.

Durch den Pontifikatswechsel in Rom nach dem Ableben von Johannes Paul II kam es durch Benedikt XVI. zu einem neuen Anlauf im offiziellen ökumenischen Dialog der katholischen Kirche mit der Orthodoxie. Die Kommissionen wurden auf beiden Seiten weitgehend mit neuen Mitgliedern besetzt. So konnte der offizielle Dialog 2006 in Belgrad wieder aufgenommen werden und schon im Jahr darauf (2007) wurde in Ravenna ein neues gemeinsames Dokument zum Thema „Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität“ verabschiedet. Leider reiste die Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche aufgrund einer innerorthodoxen Kontroverse in der Frage des Status der Orthodoxen Kirche in Estland von der Vollversammlung in Ravenna vorzeitig ab.

Was aber steht denn wirklich zwischen den beiden Kirchen? Auf der einen Seite gibt es zweifelsohne viele Unterschiede in der Feier der Gottesdienste, in der Praxis der Spendung der Sakramente (Mysterien), in den Frömmigkeitsformen der Gläubigen, u. s. w. Diese können aber durchaus als Bereicherung einer christlichen Vielfalt gesehen werden und schließen einander nicht aus. Meiner Meinung nach geht es oft um die Erhaltung traditioneller Machtpositionen und Vorrangstellungen, die den Worten Jesu im Evangelium entgegenstehen (vgl. Mk 9, 35b: „Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein.“). Die Beziehung der altehrwürdigen östlichen Bischofssitze zum Bischof von Rom und vor allem seine Vorrangstellung und mögliche Einflussnahme als Appellationsinstanz in die Angelegenheiten der anderen orthodoxen Patriarchaten, bedarf noch eingehender Klärung. Es bestreitet niemand, dass das Petrusamt als Dienstant an der Einheit seine volle Berechtigung hat. Die Frage ist nur, in welcher Art und Weise dieser Dienst konkret vollzogen werden sollte. Leider – und das sage ich aus ehrlicher Überzeugung als katholischer Priester, der zu seiner Kirche steht – gibt es immer wieder Vorgänge in der katholischen Kirche, die verstehen lassen, warum unsere orthodoxen Schwestern und Brüder einer Kirchenunion mit uns eher skeptisch und ablehnend gegenüberstehen.

Die besonderen Schwierigkeiten in der Beziehung zur Russischen Orthodoxen Kirche liegen vor allem darin, dass nach der politischen Wende auf dem Gebiet der Russischen Föderation Schritt für Schritt katholische kirchliche Strukturen (Ordensniederlassungen, Pfarren und Diözesen) aufgebaut wurden, was von Seiten der russischen Orthodoxie als Eindringen in ihr „kanonisches

Territorium“ und als aggressiver „Prosyletismus“ empfunden wird. Der schon eingangs erwähnte Besuch von Kurienkardinal Kasper 2005 anlässlich 40 Jahre Ökumenismusdekret war wieder ein Versuch die Beziehungen der katholischen Kirche zur russischen Orthodoxie zu verbessern und den unterbrochenen Dialog wieder aufzunehmen. Die damals von Kardinal Walter Kasper in seiner Ansprache geäußerten Aussagen zur Ökumene kann man kurz folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Eindringlich plädiert der Kardinal für ein Ende der gegenseitigen Polemiken, Verleumdungen und Verdächtigungen.
- 2) Es müsse in Zukunft noch stärker um den Abbau der gegenseitigen Vorurteile gehen. Wir wissen viel zu wenig voneinander! Im Westen sind im Lauf des vorigen Jahrhunderts eine Reihe von ostkirchlichen Zentren entstanden, die sich besonders um die Pflege und Verbreitung des östlichen Erbes bemühen: Grottaferrata, Chevtagne, Bose, Niederaltaich, Bari (hl. Nikolaus). Die Kenntnis der katholischen Kirche in traditionell orthodoxen Ländern ist oft sehr mangelhaft.
- 3) Die Einheit der Kirchen setzt die Einheit in der theologischen Wahrheit voraus. Deshalb muss der offizielle theologische Dialog der katholischen Kirche mit der Gesamtorthodoxie fortgesetzt werden (die Gespräche waren nach der Vollversammlung in Baltimore 2000 unterbrochen worden). Papst Johannes Paul II hatte in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ alle Christen zu einem brüderlichen Dialog ohne Polemik und Vorurteile („Papalismus“) eingeladen. Man solle nicht an historischen Mythen festhalten, sondern historisch-kritische Analysen anstellen und einander vergeben.
- 4) Das Dokument „Pro Russia“ (1992) regelte die missionarische Tätigkeit und Evangelisation der katholischen Kirche in Russland und den GUS-Staaten. Die katholische Kirche hat grundsätzlich das Recht in diesen Ländern zu bestehen. Daher muss das Gespräch unter den „Schwesterkirchen“ unbedingt wieder aufgenommen werden.
- 5) Wichtig scheint dem Kardinal der sog. „geistliche Ökumenismus“. Die Einheit können wir nicht „machen“, auch nicht mit den besten Konzepten und Theologen. Sie ist ein Geschenk des Heiligen Geistes. Dazu braucht es Umkehr, Bekehrung zu Gott. Ein Leben nach dem Evangelium ist der beste Ökumenismus.

Wie könnte die Einheit, die alle wollen, konkret aussehen?

Wie schon eingangs erwähnt, spreche ich als katholischer Theologe und Priester, der sich eingehend mit der Entfremdung und Trennung zwischen Ost- und Westkirche auseinandergesetzt hat. Persönlich erlebe ich die Trennung immer wieder schmerzlich und leide unter der Spaltung, weil ich sehr mit dem christlichen Osten verbunden bin und insbesondere die Gottesdienste der orthodoxen Kirche liebe. Was ich hier thesenartig vortrage ist meine persönliche Meinung. Ich will versuchen, die geschichtlich gewordenen Fakten, die zum heutigen Zustand der

Trennung geführt haben, ernst zu nehmen, will mich aber nicht mit dem faktisch Gegebenen abfinden, sondern nach möglichen Wegen zur vollen sichtbaren Einheit unserer beiden Kirchen Ausschau zu halten.

Dabei gehe ich nicht von der Frage aus: „Wie gelangen wir zur sichtbaren Einheit?“, sondern: „Gibt es aufgrund unserer heutigen theologischen Einsichten noch hinreichende Gründe, die es rechtfertigen, dass wir (Katholiken und Orthodoxen) am ‚skandalon‘, an der Sünde der Spaltung festhalten?“ Der Einheitsauftrag liegt im Willen des Herrn (vgl. „Hohepriesterliche Gebet“ – Joh 17,21ff). Die Botschaft ist eindeutig und unmissverständlich! In unseren Gottesdiensten beten wir um die Einheit aller, können uns aber kaum vorstellen, dass wir die Einheit noch erleben werden. Das Argument „wir haben uns durch Jahrhunderte auseinander gelebt – es wird Jahrhunderte dauern, bis wir wieder zusammenfinden“ hilft uns nicht weiter. Es geht um die sichtbare Verwirklichung der Einheit: nicht irgendwann, sondern jetzt und sofort; was für konkrete Schritte können wir setzen?

Vor allem möchte ich die „Hausaufgaben“ meiner eigenen katholischen Kirche benennen und die – meiner Einsicht nach – sinnvollen Weiterentwicklungen in der Orthodoxie eher zurückhaltend behandeln. Wir sind leicht in Gefahr aus der eigenen Perspektive genau zu wissen, was die „anderen“ im Prozess der Annäherung zu tun bzw. bei sich zu verändern haben.

Persönlich bin ich der Überzeugung, dass die bereits vorhandene „geistliche“ Einheit zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche ohne große Forderungen an den jeweils „anderen“ sofort sichtbar gemacht werden könnte.

Wie ist diese sichtbare Einheit zu verwirklichen? Dazu im folgenden 10 Thesen:

1. Es gibt – nach meiner Einsicht – keine theologisch schwerwiegenden Gründe, die eine Kirchentrennung rechtfertigen. Die bislang häufig angeführten theologischen Differenzen, die es zweifelsohne gibt, betreffen nicht den eigentlichen Kernbestand des christlichen Glaubens; d.h. sie schließen einander nicht aus, sondern können durchaus nebeneinander in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich bekannt werden. Viele Unterschiede liegen vor allem in der verschiedenen Praxis der Gottesdienstformen und der Feier der Mysterien (Sakramente). In einem Interview sagte der Russische Orthodoxe Bischof Hilarion (Alfeev; Wien – Brüssel) im Vorjahr: „Es kommt nicht so oft vor, dass Orthodoxe und Katholiken gleichzeitig Ostern feiern. Diese Tatsache, dass das diesjährige Osterdatum gleichzeitig stattfindet, ist ein Denkanstoß für uns alle, nämlich, dass wir im Grunde genommen eins im Glauben sind. Es sind Details, die uns trennen. Wir haben kirchenpolitische und theologische Schwierigkeiten, die wir von der Vergangenheit geerbt haben. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass es im Herzen unseres Glaubens das Bild des gekreuzigten und auferstandenen Christus gibt.“
2. Sehr wohl gibt es aber große Unterschiede in der Ekklesiologie, in der konkreten Ausgestaltung und Organisation der Kirche und vor allem in der Ausübung eines Primatsamtes. Darüber muss geredet werden und ein

praktikabler Modus in der Ausübung des Primats gefunden werden, der auch für unsere orthodoxen Brüder und Schwestern annehmbar ist. Hier liegt - meines Erachtens - zweifelsohne die größte Herausforderung auf dem Weg zur Einheit (vgl. Arbeitsprogramm des offiziellen Dialogs).

3. Damit Sie nicht meinen, ich befinde mich mit meinen Thesen im Raum der Visionen und Utopien, greife ich ein Zitat aus einem Aufsatz vom damaligen Prof. Josef Ratzinger (Papst Benedikt XVI.) zum Thema „Primat und Episkopat“ auf: „Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche **Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden** und, wo nötig, **neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern**. Die Einheit mit dem Papst anzunehmen würde dann nicht mehr bedeuten, sich einer einheitlichen Verwaltung anzugliedern, sondern lediglich heißen, sich der Einheit des Glaubens und der communio einfügen, dabei dem Papst die Vollmacht verbindlicher Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung zuerkennen und folglich sich dieser Auslegung unterstellen, wo sie in definitiver Form geschieht. **Das bedeutet, dass eine Einigung mit der östlichen Christenheit nichts, aber auch nichts in ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern müsste**. ... An fassbaren Änderungen würde sich etwa dies ergeben, dass es bei der Besetzung der zentralen Bischofsstühle eine dem Austausch der Kommunionbriefe in der alten Kirche vergleichbare ‚Ratifikation‘ gäbe, dass man sich wieder in gemeinsamen Synoden und Konzilien versammeln würde, dass der Austausch der Osterfestbriefe oder ähnliches („Enzykliken“) wieder die Grenze von Ost und West überschritte; dass endlich der Bischof von Rom wieder im Kanon der Messe und in den Fürbitten genannt würde: ...²“.
4. Sicher ist nicht alles in dieser Aussage für die Orthodoxie ohne weiteres annehmbar, aber – so scheint es mir jedenfalls – es ist eine konkrete Richtung angedeutet, in die es sich lohnt weiterzugehen. Zunächst geht es um die **Trennung der Ämter des Bischofs von Rom**; das haben schon viele eingemahnt. Gerade in diesem Punkt gibt es oft eine Vermischung der verschiedenen Ebenen und dadurch viele Missverständnisse und auch berechtigte Verstimmungen. Nicht jede Aussage des Papstes hat die katholische Weltkirche zum Adressaten und nicht denselben Verbindlichkeitsgrad (von der sog. Unfehlbarkeit, die sehr oft missverstanden und überinterpretiert wird, ganz zu schweigen). In diesem Zusammenhang erscheint mir das kürzlich vorgenommene Weglassen des Titels „Patriarch des Westens“ im *Annuario Pontifici* auf den ersten Blick nicht gerade hilfreich im ökumenischen Ringen, aber ich hoffe, wir bekommen darüber noch eine authentische Erklärung von Papst Benedikt XVI. selbst.

² „Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969; hier: S. 142

5. Weiter heißt es im obigen Zitat **„neue Patriarchate schaffen und aus der lateinischen Kirche ausgliedern“**. Wie könnte das aussehen? Wäre in diesem Punkt nicht an eine neue Leitungsstruktur innerhalb der katholischen Kirche zu denken, die von einem straffen Zentralismus (den übrigens Kardinal König in seinen letzten Lebensjahren immer deutlicher kritisiert hat) abrückt und z. B. für die großen Kulturräume (Afrika, Südamerika, Nordamerika, usw.) neue Patriarchate schafft, denen dann Patriarchen mit entsprechend ausgestatteter Jurisdiktion vorstehen würden, d.h. es könnten viele Kompetenzen subsidiär von Rom ausgelagert werden und durch regelmäßige Zusammenkünfte (Synoden) unter dem Vorsitz des Papstes im Vatikan gesamt-katholisch bedeutsame Entscheidungen (Fragen der verbindlichen Lehre) getroffen werden.
6. **„Das bedeutet, dass eine Einigung mit der östlichen Christenheit nichts, aber auch nichts in ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern müsste ...“** Diesen Satz aus dem Zitat von Prof. Ratzinger kann ich nur wiederholen und bekräftigen – dem ist nichts hinzuzufügen. Das sollten wir uns immer klar vor Augen halten, wenn wir von der zukünftigen Einheit sprechen.
7. Viele von uns erinnern sich an den Aufruf von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint“ vom Mai 1995 an alle Christen, mit ihm „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen“ (UUS 96), um **„eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“** (UUS 95). In dieser Enzyklika spricht Johannes Paul II. vom **Dienstamt der Einheit** und vom **Wächteramt**. Weniger öffentlich bekannt sind die vielen Reaktionen auf diesen Aufruf, besonders von Hierarchen und Theologen aus den orthodoxen Kirchen, die keineswegs nur pauschal ablehnend sind, sondern oft sehr differenziert die Möglichkeiten und Grenzen eines möglichen Petrusdienstes für die Gesamtkirche aufzeigen, wobei immer wieder die Frage der Kollegialität und der Subsidiarität betont wird. Hauptkritikpunkt bleibt die **jurisdiktionelle Sonderstellung eines Ersten unter Gleichen**.
8. Einige orthodoxe Theologen sehen durchaus **die ekklesiologische Notwendigkeit einer personalen Repräsentation der universalkirchlichen Einheit** der Lokalkirchen. Diese Aufgabe kann nach Meinung von Metropolit Joannis Zizioulas nicht das historisch gewachsene und sozial bedingte Pentarchie-Modell übernehmen, sondern liegt eindeutig bei einem universellen Primat, der darüber hinaus immer konkret an eine Lokalkirche gebunden ist. Diese ist jedoch auf keinen Fall mit der Universalkirche zu identifizieren, sondern wiederum auf die *Communio* mit den anderen Lokalkirchen angewiesen, um überhaupt eine wahrhaft katholische Kirche zu sein. Für Nicolas Lossky bedingen sich **Primat und Gemeinschaft** gegenseitig und sind **aufeinander angewiesen**. Erzbischof Vsevolod von Scopelos betont,

dass die orthodoxe Kirche im praktischen Leben niemals ohne eine Form der zentralen Autorität ausgekommen sei. Seine Gedanken kulminieren in der Aussage: „The Roman Primacy is und should be a gift of God to his Church, a service to the Church which we need.“³

9. Trotz aller Betonung des **Primats der Ehre, der Ekklesiologie der Gleichheit, der Gleichzeitigkeit und gegenseitigen Durchdringung von Orts- und Universalkirche** gestehen orthodoxe Theologen gewisse jurisdiktionelle Kompetenzen (administrativer Art) dem Bischof von Rom zu, nur muss ein *primus inter pares* immer integriert sein in das Kollegium der Bischöfe und er kann nicht von jeglicher Rechenschaftspflicht und Gerichtsbarkeit ausgenommen sein. Vielmehr benötige auch seine juristiktionelle Gewalt innerhalb der Kirche ein Korrektiv. Das scheint mir durchaus sinnvoll und überlegenswert.
10. Abschließend ein Vorschlag für eine mögliche Leitungsstruktur einer gemeinsamen Kirche (Katholiken und Orthodoxe): Nach dem Vorbild einer „**Ständigen Synode**“ sollte unter dem **Vorsitz des Bischofs von Rom** eine regelmäßig tagende „Gesamtregierung“ eingerichtet werden, die aus ständigen und wechselnden Mitgliedern besteht. Die bedeutenden Patriarchate der Orthodoxie und die neu zu schaffenden Patriarchate der lateinischen Kirche sollten als ständige Mitglieder, die anderen Landeskirchen bzw. einzelne Vorsitzende von regionalen Bischofskonferenzen in einem gewissen Rotationssystem für etwa 3-5 Jahre dieser ständigen Synode angehören, die die aktuellen Herausforderungen und Aufgaben in der Leitung der Gesamtkirche (Orthodoxie und Katholische Kirche) wahrnimmt.

³ Vsevolod von Scopelos, What About the Roman Primacy? In: Eastern Churches Journal Nr. 4 (1997) S. 9-54.

STUDIA PHILOSOPHICA

EXISTENȚA AGONICĂ

VALY CEIA

RÉSUMÉ. *L'existence agonique.* Le devenir implique la lutte ; une fois conquises, les valeurs humanistes doivent être conservées par un combat ininterrompu. D'autant plus, la grâce divine revendique un effort sans répit. Les expériences des ermites représentent l'exemple sans pareil. La croyance n'est pas une cible en soi, au contraire, elle exige, tous les jours, l'existence agonique. Ainsi, la propension à la purification, à la perfection reconfigure de fond en comble les raisons ontologiques de l'homme. La sérénité et la paix éternelle se bâtissent et s'acquièrent, paradoxalement, par le combat. Seulement, un tel combat – à signaler la différence fondamentale entre le combat habituel et ce combat – se revendique de l'amour plénier des autres.

Keywords: existence, agonique, lutte, grâce divine, valeur / existence, agony, fight, divine grace, value

Când, cu farmecul și căldura ce sunt însemnele originalității sale de apologet, Minucius Felix înfățișează, într-un crescendo plin de patos, creația lui Dumnezeu, pictează un tablou al omului pe care curgerea timpului nu l-a schimbat cu nimic până astăzi.¹ Această pagină antologică, deși una dintre descrierile canonice ale omului într-o perspectivă creștină, constituie, în pofida „tezismului” dialogului *Octavius*, o dovadă a viziunii lucide a scriitorului. Nu o să mimăm însă o surpriză pentru decelarea unei atare percepții tocmai la tragicul grec Sofocle: „În lume-s multe mari minuni:/ Mai mari ca omul însă nu-s!” (*Antigona*, 332-333).² Ceea ce desparte, în schimb, tranșant o viziune aparent unitară este întâi rostul său în lume, apoi, căile pe care se înfiripă și se concretizează acest rost.

Un ideal comun – rezumat sub conceptul de fericire – ne învederează unul dintre cele mai puternice resorturi existențiale ce vine să delimiteze tranșant două lumi: cea precreștină, nostalgică după vârsta de aur, vremea lui Saturn³, și alta, creștină, ce

¹ Vezi Minucius Felix, *Octavius*, XVII.

² Vladimir Bîcikov așază versurile de mai sus drept motto al capitolului *Problema omului* din *Estetica antichității târzii. Secolele II-III* (Traducere de Lucian Dragomirescu. Prefață de Ion Ianoși, București, Editura Meridiane, 1984, p. 194-217).

³ Pentru întregă această problematică, deși nu e doar un steril topos literar, vezi Lileta Stoianovici-Donat, *Mitul vârstei de aur în literatura greacă*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1981.

privește fericirea aflată „înainte”, la care se poate accede atâta vreme cât fiecare acțiune, fiecare gând lucrează și conlucrează pentru concretizarea acestui înalt rost. Prin urmare, pe de o parte, o umanitate orientată spre trecut, retrospectivă, „amorțită” în existență, întrucât nu-i stă în puteri să schimbe această construcție a lumii sale ori a umanității, iar pe de alta, o umanitate activă grație tocmai dimensiunii active și prospective a acestui ideal. Iată, așadar, o coordonată definitorie în ceea ce privește însăși existența umană, în planul orizontal, al ființei fizice, și în acela vertical, al ființei spirituale.

Centrul antropologiei creștine îl reprezintă definirea omului drept chip al lui Dumnezeu. Aglutinând într-un traseu perfect sudat viața omenească, Nikolai Berdiaev proclamă creștinismul Spiritului drept singurul demers ce ne poate asigura plenitudinea existențială și asemănarea cu divinitatea⁴. Viziunea complexă a filozofului rus, astfel conceptualizată, asigură depășirea atitudinilor maniheiste, vindicative, justițiare, prin prisma cărora credința se transformă, din păcate, într-un simplu instrument coercitiv util îndeosebi în plan sociologic. În răspăr cu statutul de „victimă” a ciclicității timpurilor, sub lumina creștinătății omul are, prin atitudinea sa activă, forța de a-și clădi viitorul. „Constructor” al patristicii latine, Tertulian observă, în *Apologeticum*, faptul că Dumnezeu a rânduit existența lumii în două perioade: una ce decurge în timp, cea în care trăim în prezent, și alta veșnică, așteptată de om și comună cu existența divină. E prilejul nimerit pentru autor să desfășoare o veritabilă teorie escatologică; dacă toate pe lume degenerază, omul trebuie să jinduiască și, în consecință, să acționeze spre dobândirea fericirii veșnice. Așteptată, „ultima și tainica zi” în timp, poarta spre timpul etern și *civitas Dei*, trebuie pregătită fără popas.

Cercetarea Adevărului, dobândirea fericirii, a vieții veșnice, drama libertății și a zidirii noastre divine, constituie rațiunea cardinală a ființei; ele sunt muncile fără odihnă care să ne traseze în chip hotărâtor cărarea vieții acesteia.⁵ De la o atare înțelegere a existenței pornește și reflecția lui Baltasar Gracián: „Omul moare tocmai când ar trebui să înceapă a trăi, când e mai cu adevărat persoană, când e, în sfârșit, înțelept și prudent, plin de cunoștințe și experiențe, copt și împlinit, copleșit cu desăvârșiri, tocmai când ar fi de mai mare trebuință și autoritate pentru casa și patria sa: astfel încât se naște animal și moare persoană desăvârșită. Nu trebuie să se spună însă că a murit acum, ci că a terminat de murit, viața nefiind altceva decât o murire de fiecă zi.”⁶

Devenirea implică lupta; valorile umane, odată cucerite, trebuie conservate prin luptă intemperantă. Cu atât mai mult, harul dumnezeirii revendică un efort fără

⁴ Vezi *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*. Traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Timișoara, Editura de Vest, 1993, p. 133-166.

⁵ Literatura concentrează într-un topos ce străbate veacurile – *ultima Thule* – această concepție existențială. Goethe, Blake, Poe, Nabocov sunt numai câțiva dintre scriitorii ce-și sprijină viziunea artistică pe această metaforă-simbol. Pentru o privire de adâncime, vezi G.I. Tohăneanu, *Cuvinte românești*, Timișoara, Editura Facla, 1986, p. 256-258 și Valy Ceia, *Literatură și credință. Structuri tematice contrastante și paradoxale*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2009, p. 24-26.

⁶ Baltasar Gracián, *Criticonul*. Ediție îngrijită, traducere, prefață, cronologie, note și comentarii de Sorin Mărculescu, București, Editura Univers, 1987, p. 721.

astămpăr. Experiențele sihaștrilor ne sunt cea mai elocventă pildă. Evagrie Ponticul descrie detaliat, în pagini clasice, asemenea războaie.⁷ Credința nu e o simplă țintă existențială, ci ea revendică, zi de zi, trăirea agonică. „Cred, Doamne, ajută necredinței mele!”⁸ exclamăm, la rându-ne, odată cu fiecare afirmare a dumnezeirii din noi. Sacrul ne oferă mijloacele, căile devenirii; nu suficiența păguboasă/pierzătoare a lui *știu*, ci luminile aurorale ale îndoielii, *punctum movens* existențial, lăsând cale liberă înălțării noastre.

Mai mult, a înceta să te îndoiești înseamnă a înceta să crezi: „Credința cea cu adevărat vie, cea care trăiește din îndoieli și nu le „depășește”, credința – ne asigură Unamuno – [...] este voința de a ști care se preschimbă în voința de a iubi, este voința de a înțelege care devine înțelegerea voinței, și nu o dorință de a crede care sfârșește în neant. Însă toate acestea se petrec agonizând, luptând.”⁹ În agonie ne manifestăm întreaga ardoarea credinței, ca și pojarul nepotolit al necredinței.

Câmpul semantic al luptei, extrem de larg, e definitoriu pentru textul creștin. Însăși existența pustnicului consistă, nu așa cum gândim superficial, într-o îndelungă, necurmată trăire în contemplarea divinității și pentru dobândirea veșniciei, ci, mai ales, într-o luptă cu sine și, desigur, cu diavolul.¹⁰ Literatura creștină vorbește adesea despre efortul păstrării credinței luptând constant cu diavolul și păcatul. Tratatul moral al lui Augustin – *De agone christiano* „Despre lupta creștină” – descrie fațetele acestui război. Lupta înseamnă însă, așa cum se încheagă ea în textul creștin, chiar neacțiune; eroismul martirilor obligă la o redefinire a însuși conceptului de eroicitate. Tratatul patristic înfățișează martiriul, suprema fericire pământească, drept pasivitate în fața călăului. Concepte fundamentale precum *a lupta*, *luptă*, *eroism* se reconfigurează, în ocurență cu noile realități.

Propensiunea către purificare și desăvârșire reconfigurează astfel din temelii rosturile ontologice ale omului. Liniștea și pacea eternă se clădesc și se dobândesc, paradoxal, prin luptă. Revolta și lupta, dimensiuni nodale ale textului biblic¹¹, îndeosebi veterotestamental, sunt trepte firești în devenire. Însă, dacă în *Vechiul Testament* asemenea pasaje abundă, cu adevărat surprinzătoare, dar și plină de răspunsuri, se dovedește descoperirea unei atare idei în cartea iubirii, *Noul Testament*: „Eu am venit să arunc un foc pe pământ. Și ce vreau decât să fie aprins chiar acum! Am un botez cu care trebuie să fiu botezat, și cât de mult doresc să se

⁷ *Tratatul practic. Gnosticul*. Ediția a II-a. Introducere, dosar, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Polirom, 2003.

⁸ *Evanghelia după Marcu*, 9, 24.

⁹ Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*. Traducere și prefață de Radu I. Petrescu, Iași, Institutul European, 1993, p. 64. Unamuno izbutește să definească astfel credința, flacăra ei nestinsă, însă e de recunoscut aici chiar sufletul oricărei realități, treptele ce trebuie urcate înspre cetatea ființială.

¹⁰ Vezi înfățișată pe larg această idee – *Monahul, între lupta cu sine și cea cu demonii* – de către Vasile Răducă (*Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, Editura Nemira, 2003, p. 45-62).

¹¹ Demonstrații convingătoare, la Unamuno (*op. cit.*, p. 23-26) și la Berdiaev (*Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*. Traducere de Anca Oroveanu. Prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, București, Humanitas, 1992, p. 104-105).

îndeplinească! Căci, de acum înainte, din cinci, care vor fi într-o casă, trei vor fi dezbinați împotriva a doi, și doi împotriva a trei. Tatăl va fi dezbinat împotriva fiului, și fiul împotriva tatălui; mama împotriva fiicei, și fiica împotriva mamei; soacra împotriva norei, și nora împotriva soacrei.”¹² Numai că o astfel de luptă – decelăm aici deosebirea structurală dintre lupta de obște și *această* luptă – se revendică de la iubirea necondiționată și deplină față de ceilalți¹³.

Dar pe frontul invizibil al ființei se desfășoară războaiele cele mai acerbe. *Locus communis* al ființei dintotdeauna, *Confesiunile* augustiniene sunt, înainte de orice, izbânda unei atare lupte cu sine, întreprindere nicidecum facilă și niciodată desăvârșită; e, deopotrivă, periplul oricărui individ care își caută neîncetat identitatea și rosturile. În elanul dramatic al descoperirii adevărului întreg și simplu al ființei, să ne îndreptăm – ca de fiecare dată, mă grăbesc să adaug – înspre această carte de căpătâi a umanității noastre înseși, a luptelor necurmte coextensive oricărei vieți vrednice de noblețea ei... Fragmente de viață, frânturi de conștiință se succed continuu. Avalanșei de întrebări îi apar, drept răspunsuri, alte întrebări, iar o astfel de trăire agonică nu e altceva decât dimensiunea verticală a existenței înseși, cea prin care trecutul și viitorul ne conturează laolaltă drumul.

Descătușarea energiilor existențiale are loc în înfruntările cu tine însuși pentru a urma cuvântul Domnului: vrăjmașului răsplătește-i cu dragoste... Corolar al existenței, început și sfârșit, iubirea e modalitatea prin care umanitatea și esența noastră divină se manifestă în noi. Din acest punct de vedere, cea mai înaltă formă de credință, cea mai profundă apropiere de Dumnezeu și cea mai mare identificare cu modelul cristic constă în acordarea afecțiunii tocmai aceluia care o merită mai puțin.

Aceasta este însă lupta cea bună: „Iar tu, om al lui Dumnezeu, fugi de aceste lucruri, și caută neprihănirea, evlavia, credința, dragostea, răbdarea, blândețea. Luptă-te lupta cea bună a credinței; apucă viața vecinică la care ai fost chemat, și pentru care ai făcut aceea frumoasă mărturisire înaintea multor marturi.”¹⁴ Fulguranța acestei durabile realități vine să destructureze lumea noastră interioară, șubredă până aci, și să o reclădească. Întoarcerea către sine îl face pe om să se apropie de dumnezeire; fiindcă – iată aici una dintre semnificațiile adânci ale acestei paradigme de gândire – nu Dumnezeu este departe de noi, ci – într-o viziune de asemenea augustiniană – noi suntem departe de el și, ca atare, de noi. În lupta intimă spre identificarea cu modelul cristic, fiecare zi trebuie să însemne o treaptă coborând înspre noi. Înfășurat ca într-o armură cu emblemele Tradiției, omul izbutește să-și dureze înălțarea atâta vreme cât coboară, ne revelează Dionisie Areopagitul: „înaltul cel mai înalt al înălțării va fi totuna cu adâncul cel mai adânc al smeririi. Cu cât mai afund și mai jos e adâncul, cu atât mai sus și mai nețărnută va fi înălțarea, la fel cum fântâna cu cât e mai adâncă, cu atât e mai înaltă – înălțimea e totuna cu adâncimea.

¹² *Evanghelia după Luca*, 12, 49-53.

¹³ *Vezi Epistola lui Pavel către romani*, 12, 9-10; *Întâia epistolă a lui Pavel către corinteni*, 13, 1-13.

¹⁴ *Epistola întâi a lui Pavel către Timotei*, I, 6, 11-12.

De aceea, cu cât mai mult se smerește omul, cu atât se va înălța el.”¹⁵ Ce ne rămâne e să descoperim, având modele neprețuite, potecile coborâșurilor care să ne ducă în înălțimi.

Problematica prezenței absentului e numai una, deși suprema, dintre dimensiunile acestui mijloc de înțelegere a rosturilor existenței noastre, ale vieții, ale lumii. Modul cel mai adecvat de a ne apropia de adâncimile pline de lumină ale sensurilor și după aceea, poate, ale sensului îl constituie tăcerea. Se știe doar că experiențele misticilor au loc în această atmosferă ce potențează la maximum conștiința prezenței absentului. Dionisie Areopagitul descrie acea stare de grație: „cu cât ne suim mai sus, cu atât cuvintele se împuținează datorită contemplării lucrurilor inteligibile. Tot astfel, când vom intra în întunericul cel mai presus de minte, vom găsi nu o vorbire concisă, ci tăcerea absolută și încetarea gândirii. Tot astfel, credinciosul, când va isprăvi de suit va tăcea cu totul și se va uni în întregime cu acela care nu poate fi exprimat”.¹⁶ Drama agonică a căutării își învederează în cele din urmă latura solară fundamentală: „Tragismul lui Dumnezeu nu se sfârșește cu desperarea și pieirea – constată Johannes Volkelt –, ci cu triumful salutarului. Dumnezeu se înfățișează ca o entitate care se înalță mereu, prin lupte, victorios, din mersul unei evoluții pline de contradicții și de suferințe, ca o entitate care ajunge veșnic din sfârșiere și nefericire la liniște, unitate și beatitudine. Tragismul este, așadar, în Dumnezeu, numai un moment în slujba izbânzii binelui și sacrului”¹⁷.

Sensul vieții capătă contur și ajunge să se coaguleze prin înfruntarea binelui și răului din om, prin lupta cu păcatul întru dobândirea harului¹⁸. „Omului care a ajuns la recunoașterea *absolută* a Voinței lui Dumnezeu în ipostaza ei de Bine atotunitar și total trebuie să-i fie clar că plenitudinea acestei voințe poate fi revelată numai prin forța propriei ei *lucrări* în sufletul omenesc. Astfel înălțată, morala formală sau rațională se inserează în sfera moralei absolute – binele legii raționale se umple cu binele *harului* dumnezeiesc (s.a.)”¹⁹ Permanența, staticul, iluzii pentru această lume, își află concretizarea într-o dimensiune în mișcare, dorința de a dobândi harul; „[...] cu cât ne unim cu Dumnezeu, cu atât ne

¹⁵ *Despre numele divine*, Iași, Institutul European, 1993, p. 166. Fără îndoială, cunoscătorii textului biblic își amintesc: „Oricine se va înălța, va fi smerit; și oricine se va smeri, va fi înălțat” (*Evanghelia după Matei*, 23, 12). În latină există o categorie de cuvinte (substantive, adjective, verbe) ce se caracterizează în plan semantic prin reunirea sensurilor opuse, fenomen denumit polarizare semantică. *Altus*, -a, -um, de pildă, desemnează și înaltul (*mons altus* „munte înalt”), dar și adâncul (*mare altum* „mare adâncă”), ca să mă limitez aici numai la înțelesurile concrete ale adjectivului.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 151-152.

¹⁷ *Estetica tragicului*. În românește de Emeric Deutsch. Prefață de Alexandru Boboc, București, Editura Univers, 1978, p. 580.

¹⁸ *Epistola lui Pavel către Romani*, 5, 12-8, 26. Nikolai Berdiaev rostuiește existența omenească în ocurență cu ideea de creație: „Legea începe lupta cu răul și păcatul, ispășirea încheie această luptă, dar în creația liberă și temerară omul este chemat să edifice o lume nouă și nemaintâlnită, să continue creațiunea divină” (*Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*. Traducere de Anca Oroveanu. Prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, București, Humanitas, 1992, p. 104-105).

¹⁹ Vladimir Soloviov, *Îndreptățirea binelui. Filozofia morală*. Traducere și note de Nina Nicolaeva. Cuvânt înainte de Ion Ianoși, Humanitas, 1994, p. 522.

cunoaștem imposibilitatea de a-L cunoaște; cu cât devenim mai desăvârșiți, cu atât ne cunoaștem propria nedesăvârșire²⁰, știm și noi, precum Vladimir Lossky, dacă și ori de câte ori ne cercetăm launtru ființei. Această luptă, fără astâmpăr și fără hotar, caracterizează existența omului creștin. „M-am luptat lupta cea bună, mi-am isprăvit alergarea, am păzit credința”²¹, mărturisește apostolul Pavel.

Să constatăm acum că suntem numai atât cât devenim. Viața noastră spirituală, viața noastră, este condiționată de înaintare; mai presus de aceasta nu-i găsim existenței preț. „Binele autonom nu trebuie să existe pentru un creștin; o faptă este bună în măsura în care slujește unirii cu Dumnezeu, în măsura în care ne ajută să dobândim harul”, reflectează Vladimir Lossky²².

Lumina divină trebuie să lumineze lumea noastră; numai astfel existența ne este întreagă, în sensul pe care doar l-am prefigurat aici, adică niciodată mulțumită de sine, dezlănțuită înspre înălțime, dornică de harul divin, înveșmântată cu iubire arzătoare și deplină.

²⁰ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Traducere, studiu introductiv și note de Vasile Răducă, [f.l.], Editura Anastasia, [f.a.], p. 234.

²¹ *Epistola a doua a lui Pavel către Timotei*, 4, 7.

²² *Op. cit.*, p. 228.

SOLUȚII VECHI ȘI NOI LA PROBLEMA CONFLICTULUI DINTRE IDENTITĂȚILE COLECTIVE

IONUȚ MIHAI POPESCU

RÉSUMÉ. *Des vieilles et neuves solutions pour le problème du conflit entre les identités collectives.* La dissolution des identités collectives dans les sociétés occidentales mène à l'apparition d'un individu dont les raisons de vivre et d'espérer sont offertes seulement par une hyperconsommation et dans une société vulnérable aux sociétés fondamentalistes et partiellement sécularisées. Le dialogue sera possible par l'acceptation de la responsabilité face à l'unique monde disponible, par la connexion des préoccupations de l'individu hypermoderne pour son propre corps et confort, pour la bioéthique et l'écologie avec la responsabilisation en regardant l'unique monde disponible.

Keywords: identity, dialogue, bioethics, society, responsibility

Formarea unei comunități implică manifestarea violentă a puterii, ca apărare față de adversitatea lumii fizice, dar, mai general, față de ceea ce Eliade a numit-o *teroarea istoriei*, o forță distructivă impersonală, manifestare punctuală a uzurii pe care timpul profan o exercită asupra încercărilor de ordonare a ființei. Mediul înconjurător devine *o lume* pentru omul tradițional prin acțiunea sacrului, sub forma ritualurilor articulate într-o religie, de aceea religia a fost deopotrivă binecuvântare și blestem, instituind o lume pe care te obligă să o aperi, de aceea religia și tradiția s-au suprapus până la identificare, ambele oferind codificări ale unui comportament care ordonează haosul. Problemele generate de absolutizarea unei identități colective sunt exprimate de aprecierea lui Culiănu conform căreia blestemul rasei umane este că toate religiile sunt deopotrivă de adevărate. Analizând gnosticismul în spiritualitatea europeană, Culiănu ajunge la aceleași probleme ale raportului între comunitate, individ și putere ca în filosofie:

„Din nefericire, dacă există o «rațiune naturală», ea este numai una dintre miriadele de soluții mitice posibile, iar Demiurgul s-a relevat până într-atâta de coșcar că nu ne-a arătat-o explicit. La urma urmei, este mai avantajos să nu credem în ea: căci orice pretenție de a cunoaște dogmele misterioase ale naturii sfârșește prin a genera teroarea împotriva celor care nu se supun[...] blestemul rasei umane este că toate miturile ei sunt deopotrivă de adevărate [s. n.]. Numai puterea le face pe unele mai adevărate decât altele, dar orice putere este până la sfârșit înlăturată de alta, mișcată de motivații mitice [...] rămâne în final instituția, ea însăși mitică, a puterii”¹

¹ Culiănu, *Gnozele...*, p. 340.

După constituirea unei comunități, puterea este folosită de indivizi împotriva altor indivizi, având ca justificare identități, idealuri și cauze comune. Identitatea colectivă îl ajută pe individ să reziste terorii istoriei, cu un preț pe măsură: limitarea individualizării, inhibarea comportamentelor și dorințelor care ar pune în pericol identitatea colectivă. Încercările de a oferi acestei cenzuri un criteriu universal au eșuat, fiindcă oricare poate fi asociat unui interes particular, contestabil, prin urmare, din perspectiva *celorlalți*, astfel că războiul religiilor rămâne inevitabil.

Soluția modernă a fost renunțarea la identitatea colectivă al cărei temei este în afara individului, afirmându-se o unică identitate colectivă, universală, atât de cuprinzătoare încât nu mai există *ceilalți* față de care ar putea să se manifeste violența identității colective. Pentru a permite conviețuirea diferențelor a fost introdusă separarea public - privat, în problemele care țin de securitatea și resursele comunității se decide în mod public, iar în problemele de interes personal decide exclusiv individul. Astfel, problema revine la a stabili ce aparține domeniului public și ce aparține domeniului privat. Rațiunea a fost criteriul și instanța care atribuia domeniile competenței private (arta, religia) sau celei publice (politica), rezervând adevărului științei certitudinea obiectivității care-l face independent de rațiunea sau voința umană.

Principala obiecție adusă acestei soluții este falsa ei universalitate. Mai întâi pentru că și această identitate colectivă are un exterior în care se situează *ceilalți*: comunitățile care aparțin unei identități colective cu temei în afara individului, altfel spus, comunitățile nesecularizate, tradiționale. Exterioritatea lor a fost considerată temporară, până când evidența progresului rațional ar fi devenit evidentă tuturor. Evidentă a devenit, însă, imposibilitatea rațiunii de a se impune, imposibilitate pusă pe seama parțialității ei, a violenței pe care ea însăși o exercită atunci când lasă în afara identității umane domenii fără de care omul riscă alienarea (imaginația, iraționalul, inconștientul). Acest al doilea aspect arată lipsa ei de universalitate chiar și în interiorul spațiului cultural european (dacă ne este permis să vorbim de universalitate relativă la anumite culturi) și a dus la demascarea violenței identității colective asigurată de rațiune, îndreptată nu numai împotriva *celorlalți*, ci chiar și împotriva propriilor identități subiective, violență determinată chiar de adevărul obiectiv, considerat garantul neutralității și autenticității.

După ce rațiunea a detronat sacralul, detronarea rațiunii a compromis însuși locul central, poziția privilegiată care ar fi asigurat deopotrivă legătura cu puterea și neutralitatea ei. Apariției acestui gol i s-a răspuns în trei moduri, în funcție de statutul „locului” care asigură manifestarea benefică a puterii: fie prin resuscitarea identităților colective tradiționale cu ajutorul unor legături dinamice între identitatea colectivă și cea individuală (personalismul și existențialismul), fie încredințându-i tot rațiunii rezolvarea problemelor pe care le generează, fie prin renunțarea la pretenția existenței unei puteri extraumane care ar asigura vitalitatea lumii (afirmarea acestei poziții începe cu Nietzsche și împarte istoria lumii într-o perioadă metafizică și una postmetafizică). Soluțiile primelor două poziții reprezintă

fie radicalizări și adaptări ale opțiunilor tradiționaliste, fie creează mai multe probleme decât rezolvă.

Cea de a treia poziție reprezintă ceea ce putem numi soluția postmodernă la problema conflictului dintre identitățile colective. Ea face un pas mai departe pe drumul deja deschis: după ce modernitatea renunțase la întemeierea identității colective în afara individului, postmodernitatea, în varianta radicală, renunță la orice întemeiere a identității colective. Această rezolvare trebuie să răspundă, însă, unei noi provocări: *care poate fi principiul de solidaritate al unei astfel de comunități? sau cum este posibilă o comunitate fără un astfel de principiu?*. În *Contingență, ironie, solidaritate*, Richard Rorty prezintă idealul unei societăți ai cărei membri au renunțat la justificări extraumane ale identității lor colective. În măsura în care mai putem vorbi de o identitate colectivă, aceasta ar fi rezultatul preferințelor individuale, determinate, la rândul lor, de contingență, ca și solidaritatea respectivei comunități. *Ironia* asigură lipsa de violență, iar *solidaritatea* păstrează coeziunea societății. *Ironia privată* este o atitudine față de convingerile, cunoștințele, sistemele de valori, față de religie și de preocupările culturii (artă, știință, filosofie), toate acestea sunt considerate „vocabulare”, consistența lor este una a limbii. Trecerea de la una la alta, de al Galilei la Newton sau de la artă la știință nu echivalează cu progresul, ci cu schimbarea, în sensul schimbărilor de paradigmă descrise de Kuhn. Nici un vocabular nu are o legătură privilegiată cu realitatea, nu există un adevăr unic sau un criteriu pe baza căruia să putem spune care vocabulare sunt adecvate și care nu. Justificarea acestor vocabulare ține de contingență, unele sunt preferate, altele nu. Dacă nu există descriere privilegiată a lumii, atunci pot să o descriu și să mă descriu în varianta care îmi convine, atât cât pot de convingător. Această descriere reprezintă victoria individului față de teroarea istoriei, sau, în termenii lui Rorty, față de amprenta oarbă a întâmplării:

*„Vom vedea în nevoia conștientă a poetului puternic de a demonstra că el nu e o copie sau o reproducere, doar o formă specială a unei nevoi inconștiente ce o au toți: nevoia de a ajunge la un acord cu amprenta oarbă pe care și-a dat-o întâmplarea, de a face din tine însuși un sine, prin redescoperirea acelei amprente în termeni care – chiar dacă sunt doar marginali – îți aparțin.”*²

Bineînțeles că nu toți cetățenii sunt poeți puternici. Majoritatea ironiștilor liberali nu-și creează propriile metafore, ci le acceptă pe ale altora, în care își regăsesc propriile fantezii. Conștientizarea individualității și a contingenței îl scutește pe ironistul-liberal de apelul la stindardul unei identități colective, rămâne el însuși chiar dacă preia metaforele altcuiva. Descrierea lumii în noi metafore sau preluarea unui discurs este o activitate privată, însă ele pot să-i rănească pe ceilalți, chiar dacă se referă la ei doar ca la personaje. Solidaritatea mea față de cei pe care

² Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate* p. 92

nu-i cunosc personal nu derivă dintr-o natură comună și nu se poate manifesta față de o identitate colectivă (săracii, refugiații etc.) fiindcă nu există o voce a oprimaților, ei sunt sub teroarea istoriei. Vocea lor e, de fapt, a unui scriitor, a unui jurnalist, a unui prieten care expune suferința lor și mă face sensibil față de ea. De asemenea, nu este credibilă nici vocea celor care își găsesc autenticitatea într-un ideal sau într-o esență umană, fiindcă vocea lor reia un răspuns anonim la teroarea istoriei. Rorty crede că solidaritatea apare într-o comunitate mai restrânsă decât umanitatea, nu ne simțim solidari cu toți oamenii, ci cu familia, apoi cu concetățenii și așa mai departe, în comunități cât mai extinse. Nu este nevoie de universalitatea unei esențe sau unui principiu pentru a susține o solidaritate, sunt suficiente opiniile la care s-a ajuns în urma deliberării, anumite contingente, anumite asemănări sau neasemănări pe care le considerăm importante. Sentimentul apartenenței este față de o comunitate, nu de umanitate, progresul moral fiind lărgirea comunității celor pe care îi socotim semenii noștri, pe care îi socotim „de-ai noștri”.

Pentru a evita apelul la forță, pragmatismul contemporan propune să tratăm idealurile de emancipare fundamentate în natura umană ca pe instrumente pentru rezolvarea unor probleme concrete, ca pe opțiuni de vocabular și să nu credităm total nici unul dintre aceste vocabulare, cum crede și Culiănu. Nu există un protovocabular sau o legătură privilegiată cu realitatea, astfel încât toate vocabularele sunt la fel de originale, deci nu putem critica un vocabular decât în numele altui vocabular. Cea ce e de făcut în această situație este familiarizarea cu cât mai multe vocabulare, astfel critica va fi mai în cunoștință de cauză, dar se deschide reproșului de relativism și neglijare a solidarității, la originea criticilor fiind aprecierea că sistemele de valori instituite de voința individului sub influența contingentei nu pot asigura coeziunea unei societăți, iar suprapunerea prea multelor vocabularele private ar face imposibil un discurs comun.

Astfel, soluției neopragmatiste i se pot aduce două obiecții: prima se referă la dependența de o societate securizată, a doua vizează modul în care liberalul ironist își formează fanteziile și le pune în acord cu descrierile de lume pe care le consideră convingătoare.

Renunțarea la constrângerea unei identități colective (mai exact, denunțarea ei) oferă răspunsul căutat la provocarea adevărului tuturor religiilor, arătând cum violența poate fi transformată în creativitate, însă are o limită în chiar soluția pe care o oferă: contingenta. Lipsiți de sprijinul unei identități colective, indivizii au nevoie, totuși, de o societate sigură, atât pe plan intern (societatea liberală clasică), cât și în contactul cu societățile încă tradiționale. De fapt, această soluție nu ne arată cum se poate evita blestemul, ci că există o situație în care poate fi evitat, un miraculos rezultat al unei fericite conjuncturi, societăți care permit deopotrivă un discurs public și numeroase redescriseri private. Solidaritatea lor este asigurată de o *speranță egoistă*, singura universalitate pe care o presupune fiind dorința evitării

cruzimii.³ Sunt necesare multe coincidențe, existența unei societăți liberale clasice, eficiența tehnoscienței care să fi generat bunăstarea etc. Rorty însuși recunoaște aceste limitări și declară că este sceptic în ceea ce privește viitorul politic, că democrația depinde de împărțirea echitabilă a bogățiilor, lucru care nu s-ar fi întâmplat decât în câteva țări mici ca Olanda sau Norvegia⁴.

Dacă acceptăm o emancipare ca individualizare, atunci putem să vorbim de un parcurs pe care avem două etape, epoca tradițională și cea post-tradițională, în care individul își asumă o parte tot mai mare din identitate, renunțând la *persona*, la rolul în care era distribuit de identitatea colectivă. Societățile postmoderne intră, însă, în legături conflictuale cu societăți încă tradiționale, parțial secularizate sau secularizate superficial. Puterii structurii metafizice nu le pot opune decât o altă putere, de același gen, astfel încât nu poate fi evitat un conflict al identităților colective. Soluția pe care Rorty o oferă, apariția unei clase de mijloc islamice, de exemplu, sensibilă la valorile democrației, nu este credibilă. Societățile occidentale conving nu atât prin libertățile individului, cât prin bunăstarea economică, de aceea societățile nescularizate importă doar eficiența tehnoscienței, nu și sistemul politic. În lipsa unei clase *politice* de mijloc în societățile superficial secularizate, care să preia valorile democrației, conflictele identităților colective se dovedesc inevitabile, iar logica acelor comunități exclude formarea clasei politice.

Ceea ce-i permite ironistului liberal obișnuit să renunțe la identitatea colectivă și să păstreze coeziunea unei comunități este că poate alege descrierile lumii apropiate de propriile lui „fantezii”; nu fiecare poate să creeze metaforele care descriu lumea în funcție de propriile-i idiosincrasii, dar, din versiunile aflate în circulație, poate să aleagă acele metafore în care se regăsesc idiosincrasiiile sale⁵. Faptul că formarea acestora este influențată de identități colective pune, însă, sub semnul întrebării inocența redescrierilor ironiste ale lumii. Este suficient să pună aceste redescriseri în registru lingvistic și formarea preferințelor pe seama contingentei pentru a se elibera de idealuri, esențe și naturi comune? Felul în care se formează și concurează aceste perspective arată că nici chiar autorenunțarea la avantajele identității colective nu ne ferește de servituțile față de ea. Acest lucru se poate verifica în cazul „poetilor puternici”, cum sunt Vattimo și Rorty. Faptul că unul a avut parte de educație religioasă și celălalt nu, a făcut ca unul să propună o descriere a lumii în funcție de esența mesajului creștin și ca celălalt să considere

³ Cetățeanul unei astfel de societăți „crede că ceea ce îl unește cu restul speciei nu este un limbaj comun, ci numai capacitatea de a simți durere și, în particular, acel gen de durere pe care brutele nu-l împărtășesc cu oamenii – umilirea. În concepția sa, solidaritatea umană nu înseamnă a împărtăși un adevăr comun sau un țel comun, ci de a împărtăși o speranță egoistă comună, speranța că lumea cuiva – toate acele lucruri mici pe care le-a ținut în vocabularul său final – nu va fi distrusă” *Contingență, ironie, solidaritate*, p. 160.

⁴ *Viitorul religiei*, p. 96;

⁵ Rorty crede că succesul geniilor se datorează coincidenței dintre idiosincrasiiile puse în operă a celui pe care îl numim geniu și idiosincrasiiile celorlalți indivizi care nu reușesc să le exprime în propriile metafore.

societatea ideală cea din care a dispărut orice urmă a divinității, fără ca în cele două descrieri să continue confruntarea teismului și ateismului.

Alta este situația în cazul cetățenilor obișnuiți, care nu propun propriile lor metafore. Conviețuirea necontradictorie a mulțimii de limbaje este posibilă grație separării public – privat, cu două diferențe notabile față de liberalismul clasic, amândouă derivate din subordonarea identității colective față de cea a individului. Prima se referă la lipsa comunicării principiale între cele două domenii, altfel spus, dacă ceva este „cu adevărat” bun pentru mine, nu înseamnă, că, „în cele din urmă” va fi bun și pentru comunitate, și reciproc. Comunicarea dintre public și privat este rezultatul contingentei, nu au unei virtuți a comunității. A doua caracteristică a separării postmoderne public – privat este posibilitatea revizuirii acestei împărțiri. În lipsa unei naturi umane determinate, ceea ce privește comunitatea și ceea ce privește exclusiv individul se stabilește în funcție de educația indivizilor, de preferințele lor (de exemplu, în unele societăți se consideră că decizia legată de asigurarea medicală aparține domeniului public, în altele că aparține domeniului privat). Educația are, prin urmare, un statut special, diferit de cel al asigurărilor medicale sau al altor servicii publice, de vreme ce prin ea se formează preferințele și chiar identitatea individului. Suspiciunea că în formarea preferințelor lui intervin idealurile (interesele) diferitelor identități colective se poate îndepărta doar printr-un control al educației, prin raportarea la un model. Propunerea lui Rorty de a renunța la un model educativ rațional în favoarea familiarizării cu cât mai multe idealuri și „rațiuni naturale”, sau în favoarea adoptării unui model educativ în funcție de preferințele indivizilor permite confiscarea educației prin modelarea preferințelor individuale fie de către interese private, fie de o identitate colectivă. Creșterea bunăstării, scăderea timpului de lucru și diversificarea mijloacelor de informare nu duce la indivizi mai formați și informați, mai preocupați de problemele comunității și de găsirea unor metafore, ci la uniformizare. Democrația se bazează pe cetățeni relativ educați și interesați de comunitate, conștienți că bunul mers al cetății depinde de apărarea spațiului public și de implicarea în politică, astfel încât mecanismul decizional să nu fie preluat de un grup de specialiști în politică. Însă, în condițiile creșterii securității economico-sociale, scade interesul pentru politică. Mai mult de jumătate dintre tinerii din SUA aflați în pragul majoratului au declarat că, dacă ar fi să aleagă între dreptul la vot și permisul de conducere, l-ar alege pe al doilea. Legătura dintre dreptul de vot și libertate este mai greu de făcut acolo unde libertatea pare un dat natural, pe când lipsa carnetului de șofer ar reprezenta un adevărat handicap într-o societate în care dependența de automobil a făcut din permisul auto adevăratul act de identitate. Acest exemplu arată cum poate fi consumată democrația în două, trei generații, după ce libertatea asigură confortul, posibilitățile de exprimare individuală se opresc la divertisment și în spațiul privat. Deciziile politice sunt luate după criterii economice, iar individul devine prizonierul unui sistem asupra căruia nu mai are

nici o influență. Confortul lui poate fi mai bun decât al bunicilor liberali care adoptaseră idealurile Revoluției franceze, dar libertatea lui este mai mult rezultatul luptei acestora, decât al propriei implicări, prin urmare este mai vulnerabilă.

Mínima constrângere colectivă presupune o „crustă a convențiilor” suficient de consistentă încât să asigure înțelegerea membrilor comunității și suficient de fragilă încât să fie îndepărtată atunci când un număr oarecare de indivizi vor să adopte altă convenție, suficient de fragilă încât să nu poată fi folosită pentru distrugerea lumii altor indivizi. Cetățeanul unei astfel de lumi este ironistul liberal, un individ educat și înzestrat să propună noi convenții și atent la suferința celorlalți, însă individul societăților occidentale este mai degrabă individul concret non-stop descris de Lipovetsky, pentru care tensiunea libertății este un disconfort pe care îl evită în fericirea hiperconsumului. Deși nu este întemeiată în vreun principiu metafizic, fiindcă individul nu mai încearcă să o sfărâme, consumul devine o crustă la fel de puternică ca identitățile colective metafizice.

Individul ar avea nevoie, pe de o parte, de o identitate colectivă care să-l reprezinte în relația cu societățile superficial secularizate, pe de altă parte, de un reper exterior care să prevină transformarea confortului individual într-o limită a libertății, fără să însemne o revenire la metafizică. Preluând rezultatele cercetării lui Gadamer despre hermeneutică, Vattimo crede că aceste exigențe ar fi asigurate de acceptarea de către individul modern a moștenirii tradiției. Modernul poate să refuze această moștenire, poate să o accepte și să o pună neschimbată în muzeu sau poate să o accepte și să-i facă loc în viața sa. Un exemplu ar fi atitudinea față de ceremoniile religioase-tradiționale ale botezului, căsătoriei și înmormântării. În comunitatea tradițională ele erau reglementate strict, iar individul nu avea de ales decât să respecte aceste reguli sau să devină un paria al comunității respective. Modernul poate să respingă aceste ceremonii, poate să le preia exclusiv formal sau poate să se participe la ele, desemnificându-le pentru a le prelua. Din acest punct de vedere lui Rorty i s-ar putea face observația că, dacă ar fi consecvent, nu ar limita acțiunea contingenței la faptul că unele persoane au avut parte de educație religioasă, iar altele nu, ci și-ar considera propriul discurs un rezultat al întâmplării că s-a născut în spațiul cultural occidental, determinat (tot în mod contingent) de creștinism. Poziția lui Rorty, a ignorării creștinismului în numele unei preferințe spontane pentru o societate omogenă (care nu se organizează în funcție de realități extramundane) este reductivă, fiindcă ignoră că, de fapt, nu este o preferință spontană, ci există anumite complicități care fac posibilă manifestarea ei. Între acceptarea (sau respingerea) creștinismului în funcție de argumente metafizice și acceptarea autodiferențierii comunităților⁶, Vattimo propune o a treia cale, să acceptăm că aparținem creștinismului (și, la fel, metafizicii) doar fiindcă ace(a)sta ne-a determinat din punct de vedere istoric. Ca și Rorty, Vattimo consideră că abandonarea pretenției de a fi o cunoaștere obiectivă a *adevărului* realității (de a fi o

⁶ Adică fiecare este ce vrea, face parte din ce comunitate vrea etc.

știință riguroasă) reprezintă specificul filosofiei contemporane, pentru că nu există cunoaștere care să nu fie interpretare. Creștinismul este cel care a favorizat această direcție, în măsura în care a căutat adevărul din interiorul omului. Nu este, însă, mai puțin adevărat că a dezvoltat și un sistem instituțional și a fost unul dintre cei mai importanți furnizori ai identității colective, cu scopul declarat de a păstra mesajul revelației și a asigura mântuirea oamenilor. Libertatea creștinismului riscă să fie autodistructivă dacă totul este subiectiv, fiindcă oricine și orice se poate numi *creștin*. Totul poate fi reinterpretat, fiindcă *lumea reală* a devenit o poveste, nici măcar natura nu oferă o limită a interpretării, prin creditarea rațiunilor naturale rămâne prizonierul sacrului violent. Dacă toată cunoașterea noastră este condiționată de contingentele formării noastre, atunci ea poate fi revizuită de către noi, chiar și rugăciunea *Tatăl nostru* poate fi reformulată, fiindcă actuala variantă exprimă viziunea unei depășite societăți patriarhale. Formula *Tatăl nostru* este păstrată nu pentru că exprimă realitatea lui Dumnezeu, ci din respect față de tradiția moștenită. Emanciparea este în direcția identității individuale, către comunități în care adevărul nu mai este impus cu ajutorul unei instanțe exterioare care justifică recurgerea la forță, ci prin spiritualizarea fiecărui individ, nu pe linia revenirii la origini, la starea de dinaintea păcatului original, ci a unei culturi care să regăsească iubirea.⁷ Regăsirea iubirii înseamnă alungarea idolilor (a identităților colective), și, dacă nu înseamnă revenirea la statutul adamic ca împlinire a unei naturi umane date de la începuturi, înseamnă regăsirea lui Dumnezeu, refacerea prieteniei cu Dumnezeu și depășirea religiilor la fel de adevărate, la care se referă cu o formulă aproape identică cu cea a lui Culiuanu:

„Viitorul creștinismului, precum și cel al Bisericii, este acela de a deveni o religie a iubirii pure, tot mai purificate [...] Iubirea este prezența lui Dumnezeu. Este dificil să ne imaginăm că la final unii vor fi blestemați pentru că sunt budiști, alții pentru că sunt musulmani etc. din contra, susțin că vom fi blestemați – sau, mai precis, că ne blestemăm pe pământ – atunci când ne izbim unii de ceilalți, fiecare crezând că al lui este Dumnezeu unic și adevărat”⁸

Discursul lui Vattimo aparține unui context social și istoric în care rațiunea și gândirea *forte* ridică mai multe obstacole decât depășește, de aceea *gândirea slabă* este văzută ca un proiect de viitor care să dărâme aceste ziduri. Ca și pentru creștinismul primar, riscul unei spiritualizări înțeleasă ca eliberare de obiectivitate, este ca în numele iubirii să se justifice comportamente violente, să se recadă în metafizică. Contextul este caracterizat de ineficiența metanarațiunilor justificatoare, de bunăstare economică, de stabilitate politică⁹ și de globalizarea care pune în contact societăți cu viteze diferite de secularizare. Ca și pentru Rorty, diferențele de

⁷ Caputo, Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, p. 60

⁸ Vattimo, Caputo, *După moartea lui Dumnezeu*, p. 66.

⁹ Dacă stabilitatea politică și bunăstarea socio-economică sunt prezente, individul nu simte amenințarea intereselor vitale, teroarea istoriei aproape că nu se mai face simțită.

secularizare reprezintă o problemă a emancipării propuse de Vattimo, fiindcă o cultură mai emancipată este vulnerabilă față de una mai puțin emancipată.¹⁰ Spre deosebire de emanciparea adusă de tehnosciență, cea spirituală nu aduce un succes în viața socială, în viața în care omul se confruntă cu *teroarea istoriei*. Societățile occidentale secularizate sunt mult mai puternice și mai influente decât cele tradiționale sau susținute de alte suporturi metafizice, însă la originea acestui avantaj nu stau concepțiile despre umanitate și dialog, ci eficiența tehnoscienței. Occidentul a ajuns la ea asimilând idealurile și practicile libertății și ale toleranței, astfel încât sporul de putere a fost însoțit de un control din partea comunității¹¹. Societățile mai nou intrate în modernism, secularizate superficial, au importat eficiența tehnoscienței, nu și concepția despre libertate a Occidentului și exportă metafizică sub forma cauzelor comune. Pe lângă aceste exporturi, societățile occidentale generează ele însele suporturi metafizice, în special ca reacție regresivă la lipsa de repere a postmodernității.

O societate emancipată, secularizată, este o societate în care puterea nu se îndreaptă împotriva indivizilor din cauza convingerilor lor sau a (ne)apartenenței lor la o anumită identitate colectivă. Având experiența totalitarismelor din sec. al XX-lea, Occidentul a fost foarte susceptibil față de excesele puterii de Stat, rămânând oarecum descoperit față de constituirea unor noi poli ai puterii în zona economicului. De altfel, secularizarea ca emancipare este gândită în paradigmă politică, în care viața comunității este gestionată de către Stat (monarhii sau republici, totalitarisme sau democrații). De asemenea, este dificil să ne imaginăm ce ar fi și, mai ales, cum s-ar realiza o societate a iubirii pure ca prezență a lui Dumnezeu, altfel spus, o societate în care toți să fie cel puțin prieteni. Renunțarea la esență în favoarea individualului și contingentului, disoluția identității colective sprijinită pe tradiție și metafizică înseamnă o eliberare a individului și a relațiilor dintre oameni, dar lipsa unei presiuni colective, nu garantează formarea unei identități individuale creative. Fără ca cineva să le impună ceva, fără să adere conștient la ceva sau cineva, indivizii ajung, totuși, să-și construiască identitatea din șabloane și lozinci pseudopersonalizate. Chiar și respectul față de moștenirea tradiției este inclus în circuitul consumului și golit de semnificațiile care ar fi asigurat un limbaj comun fără să impună identități colective. În lipsa idealurilor impuse de tradiție sau de ideologie, în lipsa vitalității și creativității personale, inițiativa și lor se manifestă doar în consum.

Habermas propune continuarea programului modernității de emancipare cu ajutorul raționalității, ca un compromis între teoriile care susțin că postmodernitatea înseamnă sfârșitul modernității și eșecul raționalității și cele care susțin că modernitatea poate continua cu raționalitatea subiectului opus obiectului. Astfel, Habermas încearcă

¹⁰ Coeziunea comunității, motivația indivizilor sunt mai puternice în comunitățile guvernate de un puternic principiu metafizic.

¹¹ Din Occident au pornit, însă, cele două conflagrații mondiale; în special în cel de-al doilea război mondial, puterea nu mai era controlată. Comunitatea care ar fi trebuit să controleze exercitarea puterii nu se controla pe ea însăși

să păstreze raționalitatea ca principiu de solidaritate, neutralizând-o prin separarea de subiect și deschiderea ei către o finalitate comunicativă. Evitarea structurii subiect-obiect este posibilă grație relației de tipul eu-tu posibilă doar în comunicare, o relație în care raportarea la celălalt scurtcircuitează orice identitate colectivă sau, altfel spus, în relația eu-tu se negociază ad-hoc o identitate comună care nu se bazează pe un fundament, ci pe recunoașterea unei normativități a discursului. Raționalitatea comunicativă e procedurală, lipsită de conținut, presupune cunoștințe nechestionabile ale lumii vieții. Amalgamul de cunoștințe nechestionabile, abilități și solidarități previn neînțelegerile ce pot apărea în comunicare, unitatea nu mai e dată de o transcendență sau o subiectivitate transcendentală, ci de situații de viață. În *Filosofie într-un timp al terorii* Habermas reafirmă că abandonarea proiectului modern de emancipare a individului deschide calea către barbarie, că renunțarea la reperul raționalității și al unei comunități universale ca cea descrisă de Kant în *Ce este Iluminismul?* nu înseamnă nici eliberare a individului, nici o mai bună apropiere de alteritatea culturilor neeuropene. Modelul spațiului public kantian este cel al savantului care se adresează unui public universal. Presupoziția acestui model este că există o raționalitate pe care și savantul și publicul o recunosc și că argumentele expuse vor fi evaluate prin prisma ei, astfel încât contestarea sau validarea lor poate fi verificată după proceduri și criterii comune. Situația este schimbată în perioada numită postmodernitate sau modernitate târzie, caracterizată tocmai de lipsa unor proceduri recunoscute la nivelul întregii societăți, opinia în funcție de care se iau decizii se formează din rețeaua complexă de surse de informație și afectivitate. În era individului consumator și e „ecranului global” nu se poate indica în mod exact sfera lucrurilor publice și a celor private, fiindcă în spațiul public se confruntă dorințe individuale cu alte dorințe individuale după criterii stabilite de dorințe și interese individuale. Nu numai religiile generează războaie, cele două războaie mondiale aparțin modernității secularizate și nu au fost accidentale, ci determinate de motive legate în mod esențial de modul de viață al generațiilor anterioare, mod de viață de care și urmașii erau legați prin firele nevăzute ale tradiției, obiceiurilor, prin chiar mediul istoric în care ne formăm. De aceea, crede Habermas, un nou Auschwitz poate fi evitat prin despărțirea de acel trecut istoric, prin evitarea influențelor lui, rupând legătura cu „proptele prepolitice ale naționalității și comunității de credință” (Habermas). Secularizarea creează distincția dintre spațiul public și cel privat, astfel încât deosebirile de vocabular ultim să nu vină în contradicție și pentru a critica ingerințele nelegitime ale vocabularului ultim în spațiul public. Altfel spus, o societate islamică superficial secularizată și una creștină secularizată se pot învecina în domeniul superficial al spațiului public comun, în măsura în care ambele acceptă critica elementelor universale implicate în rezolvarea unor probleme concrete. Cele două societăți se pot și război, dar aceasta va fi rezultatul neînțelegerilor din spațiul secularizat, nu din cel al religios. Un punct de vedere comun nu este posibil decât acceptând dialogul, plecând de la premisa că toate culturile împart aceeași lume disponibilă și

că nici una nu poate aduce ca argument opțiunile ei fundamentale. Pretenția de universalitate a creștinismului și a culturii occidentale secularizate nu se mai susține, chiar dacă de jure ar fi culturi universale, de facto ele sunt concurate ireductibil de alte culturi. De aceea este nevoie de dialoguri interculturale, dar, o consecință este că, cel puțin până în prezent nu s-a putut identifica o formulă rațională de acord sau un etos mondial. Secularizarea a însemnat o respingere a autorității religiei, dar acum religia este privită ca una din sursele eficiente pentru norme etice. Cele două (creștinismul și cultura secularizată – incluzând știința) trebuie să colaboreze, limitându-se asanându-se una pe alta și împreună trebuie să asculte celelalte culturi. Împreună au șansa de a găsi elementele unui *ethos* mondial sau, cel puțin, vor evita deopotrivă patologiile credinței și ale rațiunii și *hybris*-ul europocentrismului.

Contextul actual în care se manifestă violența identităților este caracterizat de creșterea puterii omului și de mondializare, astfel încât nu mai permite soluții parțiale. colective nu mai permite soluții parțiale. Omul are o putere pe care nu poate controla, astfel încât se pune problema „controlului juridic și etic al acestei puteri cu mult dincolo de limita cu care eram obișnuiți până acum”¹² Formula, *dincolo de limita cu care eram obișnuiți până acum* reprezintă mai mult decât o simplă precizare, este un semn al noutății actualei perioade: nu mai există un fundament nechestionat, de la sine înțeles, astfel încât totul trebuie precizat, nu mai există ceva care să controleze puterea omului și acest ceva trebuie formulat, inventat de către om. Cât de mult se poate exercita controlul asupra omului, în virtutea căror principii? Nici măcar negocierea directă din situațiile de viață nu mai pot oferi un control eficient în probleme cum ar fi clonarea.

Încercarea de a găsi o soluție la această provocare, de a nu abandona, este răspunsul creator pe care omul trebuie să-l aducă condiției sale; dacă Dumnezeu nu ne-a dat certitudini, nu înseamnă că este coșmar decât dacă pretindem certitudini. Acesta este felul în care oamenii pot participa la creație, un miracol mai mare decât kenoza este îndumnezeirea omului. Atunci când omul caută certitudini înscrise în stele, putem să spunem că se închină la idoli. „Stelele” nu trebuie, însă, abandonate, altfel, în lipsa unui sprijin în viața concretă, orice comunitate poate păți ca indienii Bororo din exemplul dat de Eliade, să își piardă nu numai principiile de solidaritate, ci chiar și motivația de a trăi și a spera.

Problema blestemului prezentat de Culiuanu era dată de raportul individului cu identitatea colectivă, ea asigură coeziunea unei comunități și sensul vieții unui individ, dar și diferența față de ceilalți, care nu sunt „dintre ai noștri”. Modernitatea a propus o identitate universală, care să nu lase pe nimeni în exterior. Însă, ca să ajungă acolo, individul trebuie să renunțe la o parte a identității sale (iraționalul, imaginația) și la o parte a lumii sale (legăturile tradiționale trebuie abandonate), însă aceasta deschide calea dezumanizării individului prins într-o logică economică

¹² Ratzinger în *Dialectica secularizării*, p. 96.

(în termenii lui Aristotel ar fi vorba de o comunitate care s-ar constitui în vederea vieții bune și ar dăinui în vederea vieții¹³). De aceea o gestionare a acestei tensiuni ar trebui să includă acceptarea moștenirii de la comunitate tradițională. Avantajul societăților secularizate față de cele pe care putem să le numim exclusiv metafizice este că ele deja administrează această moștenire. Rorty descrie o societate a minimei constrângeri colective, în care structurile universale nu sunt decât etape tranzitorii, instrumente folositoare la un moment dat pentru a face mai bună viața oamenilor, instrumente la care putem să renunțăm, de aceea este nevoie să ne păstrăm ironia, pentru a ne reaminti sau a descoperi că noi am instituit caracterul universal al unor lucruri pentru a rezolva probleme concrete. De fapt, nu religiile fac războaie, ci ele sunt folosite ca pretext pentru a rezolva probleme concrete ale unei comunități, Rorty avea dreptate. El exagera cu respingerea oricărui universalism, și cu respingerea moștenirii, fiindcă religiile tradiționale ne-au lăsat moștenire nu doar diferențe, ci și un simbolism care promite accesul la universalitate sau, cel puțin, la o deschidere către oricare dintre culturile omenirii. Nu este vorba de un ethos mondial în genul celui propus de H. Küng, rezultat al colaborării dintre politicieni, teologi și eticieni, ci de regăsirea unei solidarități între oameni pornind de la solidaritatea dintre om și cosmos, printr-o hermeneutică integrală, cum propunea Eliade.

Sensurile expresiei *lumea de dincolo* exemplifică legăturile dintre individ, comunitate și alteritate din această perspectivă. *Lumea de dincolo*, o expresie care se referă la moarte, alteritate îmblânzită de limbaj prin acel „dincolo”. Această îmblânzire, adică plasarea, cu ajutorul limbajului, a celei mai mari grozăvii în proximitate și în cotidian arată o cale de apropiere de necunoscutul de unde vine teroarea istoriei și exprimă, totodată, conviețuirea perspectivei păgâne și a celei creștine asupra alterității vieții istorice. Greutatea sensului este dată de termenul „de dincolo”, el exprimă ceea ce pare imposibil de explicat, că pe lângă lumea aceasta mai există o altă lume, cu totul alta, dar cu care suntem într-o legătură intimă. Expresia poate fi citită, însă, și cu greutatea sensului pe primul termen, *lumea de dincolo* poate fi *celălalt*, exprimând, iarăși, ceea ce nu poate fi explicat, că un individ este o lume și că amândoi facem parte din aceeași lume. Când Eliade propune regăsirea solidarității dintre om și cosmos nu propune revenirea la religiozitatea arhaică. O nouă unitate magico-religioasă ar fi imposibilă după ce știința a dezvrăjit lumea omului, fiindcă omul nu mai este un element al cosmosului Arhaicul era solidar cu întregul existenței, dar fără conștiința individualității sale. Individualitatea îl împiedică pe tardomodern să se recunoască în generalurile care i-ar fi asigurat o identitate colectivă, i-ar fi permis să se recunoască ca membru al unei comunități. Noutatea umanismului propus de Eliade nu constă într-o nouă trăsătură pe baza căreia să definim umanitatea, ci reprezintă un nou *tip* de umanism; un umanism care să evite fanatisme nu poate fi decât unul

¹³ Ordine inversată față de cea a lui Aristotel, unde tensiunea unei comunități vine din faptul că se constituie în vederea vieții, dar dăinuie în vederea vieții bune, adică virtuoașe.

care nu sacrifică individualul, un umanism care să nu izoleze nu poate fi decât unul care acceptă că omul se formează într-un și aparține unui univers cu mai multe niveluri de existență, vizibil și accesibil printr-o abordare religioasă. Sacrul, însă, s-a camuflat în profan, nevăzutul se oferă în opacități, de aceea nu poate fi regăsit decât printr-o hermeneutică adecvată, o hermeneutică inițiatică, în care lumea dobândește noi sensuri doar întrucât omul este cel care se îmbogățește prin transformări care îl eliberează de condiționările naturale și sociale, hermeneutică ce reprezintă soluția pentru solidaritatea între oameni și a omului cu lumea. Atunci când scria că „*prin pătimirea [...] câtorva aleși fructifică și izbândește cultura fiecărei națiuni și își face drum în timp istoria*”, poate că Eliade se gândea în mod orgolios la sine dar, mult mai important, exprimă convingerea lui despre *creație* ca răspuns la teroarea istoriei, creație prin care individul aparține timpului său fără a fi limitat de condiționările acestuia.

Aici este miza *noului umanism*, un răspuns la întrebarea care înșănătoșește o epocă. Odată intrat în istorie, dacă nu te poți resemna să-i rămâi prizonier, nu poți să o eviți prin resuscitarea unor perspective anistorice, nu poți să o depășești, cu ajutorul lucidității în fața iluziilor promise de un curent de idei la modă, ci, recâștigând privirea pentru care și moartea și *celălalt* sunt, fiecare, *o lume de dincolo*, altfel spus, dacă după ce încrederea inocentă și mirarea naivă a tradiției s-au consumat în favoarea eficienței dureroase a cunoașterii moderne, redobândim, incluzând tristețea și speranța, uimirea care vede chiar și în cele mai și nenorocite ființe și întâmplări o expresie a miraculosului existenței. O hermeneutică inițiatică în vederea armoniei cu universul nu este, însă, o soluție credibilă pentru hiperindiviul postmodern, secularizat și trăind din hiperconsum, dar și contemporan cu societăți secularizate superficial. Soluția poate veni din conexarea preocupărilor acestui individ pentru propriul trup și confort, pentru bioetică și ecologie cu responsabilizarea față de unica lume disponibilă dobândită printr-o hermeneutică inițiatică.

BIBLIOGRAFIE

1. BORRADRI, G. (ed.), *Filozofie într-un timp al terorii*, Paralela 45, Pitești, 2005;
2. CULIANU, I. P., *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1995;
3. HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialectica secularizării*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005;
4. RORTY, R., *Contingență, ironie, solidaritate*, ALL, București, 1988;
5. RORTY, R., *Obiectivitate, relativism și adevăr*, Univers, București, 2000;
6. RORTY, R., *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, Univers, București, 2000;
7. RORTY, R., VATTIMO, G., *Viitorul religiei*, Paralela 45, Pitești, 2008.

STUDIA HISTORICA

ÎN CONFESIUNE ȘI ÎNTRE CONFESIUNI

BLAGA MIHOC

SUMMARY. *In Confession and between Confessions.* The present conversions from a religion to another, in the Transylvanian Romanian village environment since the beginning, were supported or disagreed by the political factors, depending on the destination they followed. The Habsburg domination sustained with all its powers the conversions to the catholic religion, even if, after years, obliged by the reality factors; it should accept the other conversions to other cults. Until 1918, the Romanians of Transylvania changed their confession from the Orthodox religion to the Greek-Catholic one. But there were also allowed the conversions in the other way since 1846. In this movement of conversion the priests and the community leaders were involved, because of their discontentment regarding their religious status, trying to obtain benefits of different nature they used to declare.

Keywords: confession, conversion, religious status, Habsburg, Orthodox / United to Rome Romanian Church

Convertirile de la o religie la alta, prezente în mediul rural românesc transilvănean din timpuri imemorabile, au fost fie sprijinite fie dezavuate de către factorii politici, în funcție de destinația către care acestea se direcționau¹. Stăpânirea habsburgică susținea din răspuțeri trecerile la religia catolică, chiar dacă, peste ani, obligată de realitate, va fi nevoită să le admită și pe cele către alte culte. Până la 1918 în rândul românilor din Transilvania cele mai frecvente erau trecerile de la religia ortodoxă la cea unită cu Roma, deși, după 1846 au început să fie admise și cele de la cea din urmă către cea dintâi². În ele se implicau, de obicei, preoții, dar uneori și frunțașii comunităților de enoriași, nemulțumiți de statutul lor religios, tinzând să obțină beneficii de cu totul altă natură decât ceea ce teoretic obișnuiau să declare.

O motivație de acest gen îl va fi făcut, de exemplu, la 1896, pe preotul ortodox Ștefan Damaschin din Chertiș (Prunișor) de lângă Beliu (azi județul Arad),

¹ Vezi pentru aceasta Silviu Dragomir, *Dezrobirea religioasă a românilor ardeleni*

² Vezi Blaga Mihoc, *Biserica și secularul, sau despre oficierea binelui*, Editura Treira, Oradea, 2007, p.35-72; O. Ghita, *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Presa Universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p.300; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului 1695-1792*, Editura Pythagora, București, 2001, p.312; Blaga Mihoc, *Valențele emancipării*, Editura Logos '94, Blaj, p.30.

să înceapă demersurile pentru a trece la „Sfânta Unire cu Biserica Romei”³. Prevăzător, preotul amintit a cerut în acest scop sfatul experimentatului protopop greco-catolic Augustin Antal (1838-1906) din Beiuș, de care îl legau, probabil, relații mai vechi. De fapt, așa cum rezultă din scrisoarea trimisă de el acestuia la 2 iulie 1896, în unele localități din „cercul electoral al Beliului” câțiva fruntași ai românilor întreprinseseră mai multe încercări de trecere la „uniație”, și acestea l-au emulat și pe Ștefan Damaschin în a proceda la fel. „În jurul acesta”, se scria în scrisoarea sa, „și mai ales în cercul Beliului s-au făcut, în câteva comune, și se mai fac încercări religioase și trec la Sfânta Unire; așa eu”, continua preotul, „având mulți prieteni și multă popularitate, întrebat fiind și neabătându-i de la calea lor, mai mulți m-au provocat și cerut să năzuiesc a le merge de preot”⁴. El amintea, apoi, că între comunele în cauză se numără Bochia, Sâcul, Urvișul și bineînțeles Chertișul, parohia pe care o păstora. Prudent, după principiul latinesc *quid agis prudenter agas et respicet finem*, atât de drag cu siguranță lui și altor fruntași ai românilor transilvăneni, Ștefan Damaschin îl roagă pe Augustin Antal să vorbească cu episcopul Mihail Pavel (1827-1902) pentru a ști cum să procedeze, neuitând să-l interpeleze asupra situației sale viitoare, ca preot de acum al bisericii unite, dar și dacă nu cumva ar trebui ca, după „alinarea” sau instalarea sa într-o parohie convenabilă, să-i răsplătească „cu ceva” pe aceia dintre „conducătorii românilor” care l-au ajutat în propagarea „uniatismului”⁵. El spera, așa cum rezultă din scrisoare, că exemplul său să fie urmat de alți preoți români ortodocși din zonă, dacă noua postură îi va îmbia cu o situație generală mai bună. „După ce am ispitit cugetul și altor confrăți de ai mei”, arată în scrisoare, „nezicându-le ceva, m-am îndemnat a vă scrie aceasta și a vă descoperi voința mea, unde, după ce vom primi răspunsul, văzând că eu voi să fiu bine primit și prevăzut, mai mulți vor fi de acord, și-mi vor urma”⁶. Contau, adică, atunci când treceau la noua „religie”, pentru preoții ortodocși „împovărați”, dacă nu de sărăcie, cel puțin de o stare materială nesigură și bineînțeles de cele mai multe ori de o familie numeroasă, pe lângă motivele de conștiință, și altele de ordin material; acestea îi făcea, desigur, să creadă că, după „convertire”, situația lor se va îmbunătăți substanțial. Aspirația aceasta, prezentă în general și în alte locuri și în alte timpuri în rândul românilor convertiți⁷, nu este de condamnat, întrucât, după concepția creștină, omul are dreptul la o viață normală, fericită, cu un cuvânt la *bunăstare*, și prin aceasta la *integritate fizică*, căci este creat după „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu. În plus, unirea cu biserica Romei a avut, pentru români, așa cum au remarcat majoritatea exegeților, efecte benefice, căci li s-a dat posibilitatea de a se instrui în școlile cele mai înalte din țările occidentale, de a-și crea „acasă”, instituții școlare

³ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 56, f.106

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ Blaga Mihoc, *Biserica și secularul, ...loc.cit.*

de înaltă ținută pedagogică, și pe cale de consecință, de a-și ridica nivelul de cultură și civilizație. Românii uniți nu s-au lepădat, însă, de frații lor ortodocși, căci prin păstrarea ritului religios, țineau aceleași sărbători cu aceștia, și, pe lângă aceasta, au căutat să-i ajute în acțiunea de emancipare de sub tutela bisericii sârbești, să-și înființeze instituții școlare, permițându-le accesul în cele întemeiate de ei, cum a fost cazul cu liceul de la Beiuș, întemeiat, precum se știe, în 1828, și frecventat întotdeauna și de ortodocși. Greco-catolicii erau, așadar, deopotrivă catolici și români „naționali”, cum se declarau, căci biserica lor avea sinodalitatea sa proprie, adică autonomie față de cea romano-catolică⁸. Este semnificativă, în acest sens, o declarație a protopopului greco-catolic din Beiuș, Dr. Valeriu Hetco, în contextul existenței Statului Național Unitar și în atmosfera integratoare creată de acesta pentru toți românii, indiferent de „religia” pe care o practicau. De fapt el fusese „acuzat” de către „Comitetul parohial ortodox din Beiuș”, așa cum rezultă dintr-o adresă, pe care la 13 septembrie 1932 o trimisese protopopului ortodox din Beiuș, Petru E. Papp, că promovează cu intensitate, între românii ortodocși, prozelitismul, și ca urmare, la 21 septembrie, răspunzând acesteia, el definește, scurt și cuprinzător, atitudinea sa și în general pe cea a românilor greco-catolici, deopotrivă față de „credința creștină catolică” și față de poporul român luat în întregime sa. „Noi, uniții”, spunea atunci Dr. Valeriu Hetco, „credem a-l găsi pe Hristos exclusiv numai prin credința acestei biserici. El însuși ne zice în Evanghelie << cine iubește mai mult pe tatăl său sau pe mama sa decât pe mine, nu este vrednic de mine>>. Aceasta este laturea credinței care ne leagă de Biserica catolică”⁹. De altfel, în această privință, tot în acel răspuns, după *exmiterea* aserțiunii pomenite mai sus, Hetco se grăbea să precizeze, pe urmele ilustrațiilor memorandiști George Pop de Băsești (1835-1919) și Dr. Vasile Lucaciu (1852-1922), că „în ce privește cealaltă latură a ființei noastre, adică fericirea neamului nostru românesc, noi încă susținem sus și tare, (ba) chiar și credem că această fericire o putem făuri numai și numai împreună cu frații de același sânge”¹⁰. Aceste cuvinte sunt definitorii pentru crezul sufletesc și politic al tuturor intelectualilor greco-catolici, care contribuiseră la făurirea Statului Național Unitar Român. Convingerea harnicului și inteligentului protopop¹¹ era că biserica de care aparținea nu s-a abătut niciodată de la o astfel de conduită, integrator-naționalistă, care pe plan local, adică la Beiuș, a avut efecte benefice, favorizând buna înțelegere între greco-catolici și ortodocși, și aceasta era o cheazășie că lucrurile ar putea sta și în viitor la fel. „Și împotriva acestui crez (al buneii înțelegeri interconfesionale n.n.) când am greșit?”, se întreba el retoric, referindu-se la sine, exprimându-și speranța că dacă el și cu „destinatarul”, respectiv Petru E. Papp, se vor comporta și în viitor ca și până atunci, ocupându-se fiecare de turma sa, armonia între fiii aceleiași națiuni va dăinui, va continua. „Dacă noi doi”, spunea Dr. Valeriu Hetco, referindu-se

⁸ Idem, *Din corespondența inedită a lui George Pop de Băsești în Acta Musei Porolissensis*, Zalău, 1977, p.245-255

⁹ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 105, f.199

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Vezi pentru viața sa Blaga Mihoc, *Semnul faptelor*, Editura Logos '94, Oradea, 2008, p. 98

la sine și la același Petru E. Papp, „ne vom vedea de treburile noastre și vom lucra fiecare în ogorul său pentru binele sufletesc al credincioșilor noștri, lăsând să decurgă procesul liber și nealterat al convingerilor (religioase n.n.) vom putea susține și pe mai departe armonia desăvârșită, atât între noi (protopopii celor două confesiuni n.n.) și între ei (enoriașii acestora n.n.), fără izolări și sfâșieri, pe care eu nu le-am provocat și nici nu le doresc”¹².

Această armonie nu excludea, însă, în anumite cazuri „individuale”, - acceptarea unor solicitări din partea unor doritori de a trece de la o religie la alta din motive personale, așa cum s-a întâmplat cu enoriașul ortodox Iustin Burtă, originar din Sohodol (plasa Vașcău, județul Bihor) domiciliat în Beiuș, de 43 de ani, cu soție și doi copii de vârstă școlară, care la 31 ianuarie 1934 a solicitat episcopului greco-catolic de la Oradea, Dr. Valeriu Traian Frențiu, să-i dea un serviciu ca să poată trăi, promițând, în schimb, că se va converti la „uniație”. „Aflându-mă într-o situație grea, îmi ridic ochii spre Sfinția Voastră și vă rog, din adâncul sufletului, să Vă îndurați a-mi da o pâine de toate zilele, iar eu, cu toată bunăvoința, voi trece la religia greco-catolică, împreună cu familia”, spunea petentul în scrisoarea înaintată Episcopului de la Oradea¹³. Așa cum era și normal, episcopul a „transpus” petiția protopopului Dr. Valeriu Hetco de la Beiuș, iar acesta, după ce s-a întâlnit cu „adresantul”, a concluzionat pe marginea ei, la 20 februarie 1934, ca rezoluție, că autorul este „om deștept, în etate de 43 ani, apt de orice serviciu”, că „a fost comerciant, crâșmar la sat, însă criza financiară l-a nimicit și pe el materializește”, adăugând că „motivul trecerii îi este, cum spune el, mai buna îngrijire de suflete, ce o vede la noi” (la greco-catolici n.n.), care, aici la Beiuș, suntem atât de puțini, încât pe cei ce-i putem „câștiga și în așa mod, ar trebui să-i îmbrățișăm” și propunând să-i dea un serviciu „fie la stațiunea Stâna de Vale, fie la fabrica de cherestea de la Finiș”¹⁴.

Numărul mic al enoriașilor greco-catolici în orașul Beiuș a fost, așadar, pentru protopopul greco-catolic de acolo, un motiv de a-l primi în comunitatea sa pe Iustin Burtă. Dată fiind, însă, generozitatea sa, protopopul trebuie să fi simțit atunci și un impuls natural de a ajuta pe un om aflat la mare ananghie. Zelul unor

¹² Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 115, f. 199

¹³ *Ibidem*, Dos. 118, f. 11

¹⁴ Solicitățile de serviciu adresate Episcopiei și Șefului de la Domeniul din Beiuș erau pe atunci numeroase. Una dintre acestea a fost trimisă, la 15 aprilie 1934, inginerului Demetriu Marian, care a condus acest Domeniu în perioada interbelică, de către Florian Bar din Petrani, și ea avea următorul cuprins: „Subsemnatul Bar Florian, locuitor în comuna Petrani, în anul precedent, 1933, am muncit la Dumneavoastră, în Stâna de Vale. Din nenorocirea care mi-a obvenit, m-am ales cu brațul drept *frânt*, așa că azi sunt absolut incapabil de a munci și a-mi câștiga existența. Prin prezenta, Vă rog foarte respectuos să vă fie milă de mine, dându-mi posibilitatea de a-mi câștiga măcar pâinea de o zi, aplicându-mă la D(voastră) ca paznic de noapte, sau ceva supraveghetor în vreo localitate a Domeniului epi(scopesc). Din 30 mai 1933 și până în prezent mi-am cheltuit și puțina moșioară părintească pe leacuri și medic. Repet, rugându-Vă, să aveți milă de mine, care în lipsa îndeplinirii prezentei cereri, voi fi nevoit a cerși pe la casele creștinilor după o coajă de pâine”. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 118, f. 29)

propagandiști ai unirii, recrutați în special dintre preoții celibi, continua, în același timp și el să aducă în rândul bisericii greco-catolice noi enoriași. Semnificativă este, în acest sens, convertirea de către parohul Dominic Niculăieș a unui număr de 30 de „suflete” din satul Bucium, așa cum rezultă dintr-o scrisoare a acestuia, adresată aceluiași Dr. Valeriu Hetco la 20 februarie 1930, în care solicita să i se dea un ajutor bănesc pentru a-și procura sfeșnice, învelitori pe altar, masă, icoane și cruci¹⁵. Inițiativa *convertirii* la greco-catolicism în unele comune ortodoxe o aveau câteodată chiar țăranii fruntași, nemulțumiți de „birurile” pe care trebuiau să le dea preoților lor, din bucate, din fructe sau din cânepă (fuioare), strânse de aceștia din urmă de obicei cu o căruță, prin deplasarea de la o casă la alta. Putem aminti aici cazul lui Ursădan Dumitru „a Anuței” din Ursad, care la 3 septembrie 1933 l-a informat personal pe preotul greco-catolic Alexandru Chiș din Uileacul de Beiuș, că mai mulți săteni „voiesc a trece la religia catolică”, nemulțumiți fiind de „viața morală a preoților”, care adeseori se dovediseră a fi „lacomii în cele materiale”, rugându-l să-i spună dacă și preoții greco-catolici pretind țăranilor să le plătească „bir”¹⁶. Intreprinzătorul țăran i-a mai spus cu acea ocazie lui Alexandru Chiș că el și consătenii săi cred că ar fi suficient să se plătească preoților numai „ștoalele la diferite ocazii și înmormântări”, declarându-se gata a proceda la facerea formelor pentru a se converti la greco-catolicism, dacă Episcopia „le va da ajutor la zidirea unei biserici”¹⁷. În privința convertirii lucrurile au rămas, la Ursad, doar în stadiul de tatonare, mai ales că peste puțină vreme va sosi în parohie un preot ortodox tânăr și foarte bine pregătit, Dumitru Prada, posesorul unei biblioteci impresionante, din păcate risipită după moartea acestuia, survenită în jurul anilor 1985-1987 ai secolului trecut. Existau, însă, și treceri ale unor greco-catolici la ortodoxie, cum s-a întâmplat la 31 mai 1930 cu Olivia Bardoși din Beiuș; acestea presupuneau anumite formalități, de care la acea oră în localitatea amintită se ocupa „președintele comisiei interimare”, Dr. Eugen Nyeki¹⁸. Formalitățile ce trebuiau îndeplinite pentru trecerile de la o religie la alta erau urmărite de autorități cu multă grijă, ele derulându-se mai ușor în cazul căsătoriilor mixte. În ceea ce-i privește pe greco-catolici trebuie să remarcăm că, în preajma publicării proiectului pentru legea cultelor, în rândurile lor s-a creat o atmosferă de neliniște și frământări, concretizată, la nivelul conducerii Bisericii Unite cu Roma din Transilvania, printr-o susținută acțiune de protest. Ea a constat, de fapt, în întemeierea la Cluj, în 7 martie 1928, a unui *Comitet Central de acțiune împotriva legii cultelor*, care în scurt timp și-a înființat secții locale în toate episcopiile. Cea din Oradea a luat ființă la 10 martie, și era compusă din preoții diecezei, în frunte cu prepozitul și prelatul papal Dr. Iacob Radu ca președinte, canonicul Grigorie Pop, protopopul de Oradea Gheorghe Maior ca vicepreședinti, profesorul de teologie Dr. Aloisie L.Tăutu ca

¹⁵ Direcția Județeană, Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 11, f.88

¹⁶ *Ibidem*, Dos. 116, f.203

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, Dos.111, f.111

secretar, avocatul Dr. Dumitru Chiș ca președinte mirean, primarul Oradiei Dr. Gelu Egry, avocatul Dr. Savu Marta, ca vicepreședinți mireni, medicul Dr. Victor Gherman ca secretar general „mirean”¹⁹. Cu acea ocazie s-a emis și o moțiune de protest către *Regență*, președintele Consiliului de miniștri, ministrul cultelor și președintele Senatului și Camerei deputaților, cerându-se modificarea proiectului de lege a cultelor. În concret ierarhii instituției ecclesiale greco-catolice erau nemulțumiți de faptul că, în virtutea proiectului amintit, trecerea de la o religie la alta se putea face fără pre multe formalități, printr-o simplă declarație la „ofițerul stării civile”, înlăturând obligația acelor repetate declarații cu martori în fața preoților, cărora aceștia din urmă se obișnuiseră să le dea o mare solemnitate, transformându-le, uneori, în piedici insurmontabile, mai ales pentru cei dornici de a se lepăda, din oportunism, de o anumită credință, trecând la alta. De asemenea, nu erau agreate nici urmările convertirii în masă a unor comune, respectiv prevederile privind situația averilor bisericești, despre care în proiectul de lege se spunea că se împart între noile parohii, proporțional cu numărul enoriașilor „defecționați”. Aceste doleanțe ale greco-catolicilor trebuiau „așternute pe hârtie”, cum s-ar spune, după ce la 18 martie același an se vor fi organizat, în fiecare parohie, adunări generale cu enoriașii, cărora li se vor explica motivele rămânerii sau „statorniciei” lor în credința greco-catolică, prezentându-li-se moțiunea amintită mai sus.

Pentru a rămâne în limitele moderației, preoților li se atrăgea atenția ca, în cuvântările ținute la acele adunări, să nu se folosească expresii „jignitoare, batjocoritoare, ori ațățătoare la adresa fraților...ortodocși”, pentru că această acțiune de „protestare” nu urmărește să facă „nici arătare, nici răzvrătire”, ci își apără „dreptul sfânt la existență”²⁰.

De asemenea, ei erau informați că în 22 martie, după ce își vor alege un comitet local, compus din câte un președinte, un secretar și patru enoriași, împreună cu câte doi mireni din parohiile lor, vor trebui să se prezinte la „Congresul general al tuturor preoților și mirenilor greco-catolici din România”, care urma să se țină la Cluj, la 22 martie același an, pentru a protesta contra proiectului de lege a cultelor, întrucât dispozițiile incluse în el loveau în biserica unită cu Roma, socotind-o asemenea celor minoritare, deși prin *Constituția din 1923* fusese declarată „națională românească”. Preotul și enoriașii greco-catolici urmau să ceară guvernului elaborarea de urgență a unei legi speciale, bazată pe concordatul cu Vaticanul, prin care să se reglementeze drepturile instituției lor ecclesiale. Această lege trebuia să anuleze obligativitatea funcționarilor publici de religie greco-catolică de a participa la oficierea serviciului divin în bisericile ortodoxe, cu ocazia sărbătorilor religioase, socotită ca un abuz revoltător. Moțiunea propunea, ca prin lege, greco-catolicilor să li se permită, acolo unde erau mai numeroși, aniversarea sărbătorilor naționale în lăcașurile lor de cult.

¹⁹ *Ibidem*, Dos.106, f.121

²⁰ *Ibidem*

De asemenea, în ea se cerea ca biserica greco-catolică să fie declarată persoană juridică, la fel ca cea ortodoxă, cu toate consecințele decurgând din această situație²¹. Antrenarea preoților de la ambele instituții ecclesiale în activități „naționale” va face ca „asperitățile” dintre ele să se atenueze în mod simțitor. O modalitate de colaborare între acestea a fost oferită de *Casa Națională din Bihor*, întemeiată la 19 iulie 1929²². Prin ea se urmărea înlăturarea diferenței de nivel cultural dintre români și minoritățile conlocuitoare, dând astfel culturii naționale „un avânt și o pulsație mai potențată și mai pronunțată”²³. Arhiepiscopii români din Oradea, Roman Ciorogariu și Dr. Valeriu Traian Frentiu, respectiv cel ortodox și cel greco-catolic, s-au adresat preoților din subordinea lor, dar și „cătore toată suflarea românească și către toate păturile sociale”, încă din 12 iunie 1929, solicitându-le să se înscrie în acest nou „organ cultural”²⁴. Cu participarea largă a lor și în general a întregii „intelligenții” bihorene, la 23 iunie 1929 s-a ținut adunarea generală de întemeiere a *Căsei Naționale* „în sala marea a Prefecturii”, prezidată de Dr. Valeriu Traian Frentiu. Acolo și atunci s-a hotărât ca din ea să facă parte, nu doar persoane fizice, ci și juridice. Asemenea altor așezăminte culturale, ea era condusă de către un comitet în frunte cu Dr. Andrei Ilie ca președinte (din 1930 urmat de N. Zigre, iar din 1933 de Iacob Lazăr), Dr. D. Mangra ca secretar (urmat din 1933 de Ștefan Mărcuș), Augustin Chirilă casier, și avea două categorii de membri – *fondatori*, sau cei care plăteau la înscriere cel puțin 2000 de lei, și *activi*, sau cei care plăteau, în funcție de ocupație sau de categorie socială, o cotizație lunară ce varia între 10 și 100 de lei²⁵. Aceste sume trebuiau achitate până la 1 septembrie 1929 casierului Augustin Chirilă, la sediul *Căsei Naționale*, aflat în hotelul *Regina Maria*, fostul *Szécsényi* din Oradea²⁶, un local

²¹ *Ibidem*, f. 123

²² *Ibidem*, Dos. 109, f.101

²³ *Ibidem*

²⁴ Vezi Aurel Tripon, *Monografia Almanah a Crișanei*, Tipografia diecezană Oradea, 1936, p.94

²⁵ *Ibidem*

²⁶ Clădirea *Hotelului Szécsényi* se găsește pe strada Republicii nr. 13 din Oradea. Pe locul ei în anul 1753 episcopul și comitele Paul Forgách (1696-1759) a construit un han, cu un singur nivel care se numea *Mielul Alb*. Pe frontonul de piatră al porții de la intrarea în curtea hanului fusese gravată o inscripție latinească cu numele acestui episcop și anul edificării. În acest han a poposit, între alții, și împăratul Iosif al II-lea, cu ocazia călătoriei sale prin Transilvania. Cu trecerea anilor clădirea hanului *Mielul Al*, s-a deteriorat foarte mult. De aceea, în preajma anului 1880 primăria orașului a hotărât s-o restaureze, dispunând ca inginerul șef din subordinea sa, Busch Dávid, să întocmească, în acest scop, un proiect: conform acestuia costurile urmau să se ridice la suma de 56156 florini. În februarie 1887 Consiliul orașenesc a hotărât, însă, ca hanul să fie demolat și în locul lui să se ridice un hotel modern, purtând numele mecenatului și omului politic Szécsényi István (1791-1860).

Edificarea hotelului a început în vara anului 1887 și s-a terminat în octombrie același an. La etajul clădirii se aflau 30 de camere de închiriat. Pentru acestea se construise, însă, doar o baie și un W.C., situate la capătul coridorului. În anul 1905 în clădire s-a introdus lumina electrică și apa curentă. Din 1919 până în 1930 hotelul a purtat numele de *Regina Maria*. În 1929 Primăria a cedat hotelul *Căsei Naționale Oradea*. Cu acea ocazie clădirea a fost reamenajată, camerele fiind transformate în săli de ședințe sau de „activități”. În noua formă s-a inaugurat la 26 ianuarie 1930. După al doilea război mondial în această clădire a funcționat, o vreme, Liceul „Emanuil Gojdu”. Ulterior etajul a fost transformat în locuințe, iar

primitor, unde urmau să se aranjeze „concerte, serate și alte distracții” sau activități „culturale și economice” de interes național, prin care să se dezvolte „unitatea sufletească și culturală a tuturor românilor”²⁷.

Din comitetul *Casei Naționale*, în care doar în prima lună se înscriuseră 2000 de membri, făcea parte și protopopul greco-catolic din Oradea, Gheorghe Maior. La 1 septembrie 1929, cu aprobarea episcopului Dr. Valeriu Traian Frențiu, el i-a trimis protopopului greco-catolic din Beiuș, Dr. Valeriu Hetco, o *scrisoare*, rugându-l să *recruteze* dintre preoții din subordinea sa și dintre enoriașii greco-catolici, câți mai mulți membri pentru *Casa Națională*. Scrisoarea era însoțită și de două liste de subscripție, în care să fie *înșirate* numele celor *recrutați*; listele urmau a fi înaintate la „centru” până cel târziu la 29 septembrie același an²⁸. (Vezi Anexa 1)

Această scrisoare era redactată într-un spirit ecumenic integrator, deoarece în ea i se cerea protopopului să procedeze asemenea confrăților săi ortodocși, depunând eforturi pentru a înscrie în Casa Națională câți mai mulți membri, neuitând să se precizeze că 70% dintre cei amintiți făceau parte din această instituție²⁹. Existau, așadar, momente în care intelectualii români, indiferent de confesiune, *se apropiiau* unii de alții, activând în aceleași instituții culturale, și urmărind, deci, aceleași scopuri. Un prilej de *apropieri* de acest fel îl constituia organizarea aniversărilor unor evenimente importante din istoria națională, la care oficialitățile îi învitau să participe deopotrivă și pe preoții ortodocși și pe cei greco-catolici. În acest context, de exemplu, la 31 iulie 1932 la Beiuș au fost distribuite câteva medalii cu titlul „Regele Ferdinand”, pentru voluntarii din plasele Beiuș și Vașcău, care au luptat în războiul împotriva Ungariei bolșevizate a lui Béla Kun, în primăvara și vara anului 1919, într-o atmosferă cordială, cu săvârșirea de către preoți de „ambele strane”, - ortodocși și greco-catolici, în aer liber, a unor slujbe religioase, urmate de câte un parastas dedicat eroilor căzuți în acele lupte³⁰. Din nefericire nu în același fel urma să se procedeze cu ocazia dezvelirii monumentului celor doi martiri ai întregirii, Dr. Ioan Ciordaș (1877-1919) și Dr. Nicolae Bolcaș (1882-1919), unde lucrurile erau cât pe ce să se precipite spre un final mai puțin fericit, așa cum rezultă dintr-o adresă trimisă la 1 iunie 1933 de către episcopul Dr. Valeriu Traian Frențiu, către „onor(at) *Comitetul pentru ridicarea monumentului Dr. Ioan Ciordaș și Dr. Nicolae Bolcaș din Beiuș*”³¹, din care el însuși

parterul în spații comerciale. În 1980 clădirea-anexă a fostului hotel a fost demolată și în locul ei s-a ridicat un bloc de locuințe, urât și în totală disarmonie cu restul clădirilor din împrejurimi. (Péter I. Zoltán, *Mesélő képeslapok : Nagyvárad 1885-1915*, Noran kiadó, Budapest, 2002, p.53-55)

²⁷ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 109, f. 101; Aurel Tripon, *op.cit.*, p.94-95

²⁸ *Ibidem*, Dos. 109, f.151

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*, f. 156

³¹ Activitatea de strângere a fondurilor pentru acest monument a fost coordonată de către un Comitet, constituit la Oradea, în 28 aprilie 1932, sub președenția episcopilor Roman Ciorogariu și Dr. Valeriu Traian Frențiu. Dezvelirea sau „sfințirea” sa, proiectată a se desfășura pe data de 11 iunie 1933, l-a

făcea parte. Acesta din urmă hotărâse ca la 11 iunie să fie „sfințit” monumentul celor doi martiri amintiți mai sus, realizat în bronz cu bani proveniți din diferite surse, partea leului revenindu-i primăriei orașului Beiuș. La 27 mai 1933, Comitetul aminti l-a invitat pe episcopul Dr. Valeriu Traian Frențiu să participe la sfințire; dar acesta socotește că invitația a fost făcută deliberat „prea târziu”, deoarece hotărâse deja ca la acea dată în eparhia Oradiei să se țină Congresul organizației AGRU-. De aceea, în adresa amintită mai sus el reproșează această scăpare „confraților” săi ortodocși din Comitet, făcându-le și un fel de mărturisire de „concepție” asupra unor evenimente ca cel la care tocmai fusese invitat. „La adresa Dvoastre din 27 mai c(u)r(en)t”, se spunea în adresa din 11 iunie 1933, „avem onoare a Vă exprima regretele noastre că deși, precum se vede din invitarea ce ne-ați adresat, doriți să participăm activ la serbarea dezvelirii monumentului martirilor naționali Dr.I.Ciordaș Și Dr.N.Bolcaș și, deși în repetate rânduri am fost în Beiuș, nu am fost invitat decât numai după ce a fost publicat în 11 iunie că avem congresul *Agrului* Eparhiei noastre, de la care nu putem absenta”³².

Ceea ce spune în adresa sa episcopul este adevărat, și în acest context gestul celor care se ocupau atunci cu organizarea „dezvelirii și sfințirii” apare ca reprobabil, urmărind, pe plan local, marginalizarea instituției greco-catolice și, *in nuce*, excluderea ei de la integrarea în viața națională a poporului român. Această politică de „călcare pe bătătură”, cum o numesc istoricii, moștenită sau învățată parcă de la altă stăpânire, n-ar fi avut, desigur, ce căuta între cele două biserici surori, obiectivate benefic pe scena de existență a aceluiași popor. Punctual, Dr. Valeriu Traian Frențiu le imputa celor care au organizat sfințirea amintită un *viciu de procedură*, și anume acela că l-au *introdus* în program, pe el și pe preoții greco-catolici, fără a-i consulta în prealabil. „Mai regretăm foarte mult că în program s-a pus că am sfințit și noi monumentul, deși nu am fost de loc întrebat, când nu un Episcop, dar nici chiar un elev, nu se pune în program fără a fi întrebat”, arată episcopul. El nu uită să *exmită*, de astădată, o idee legată de canonicitatea acțiunilor de genul celei care tocmai se organizase, precizând că „numai crucile și monumentele sfinților se sfințesc” și că „inaugurarea monumentelor tuturor oamenilor mari în întreaga Europă se face așa că președintele Comitetului care a ridicat monumentul în cadrul unui discurs, monumentul, după ce se dezvăluie (sic!) îl preia în grija comunei, iară primarul comunei, în cadrul altui discurs, îl preia”³³. Odată preluat, arată în continuare episcopul, la monument sosesc „instituțiile și asociațiile” din comuna respectivă să depună „câte o coroană, jerbă sau o floare”, exprimându-și, prin frunțașii lor, respectul sau aprecierea față de personalitatea căreia acesta i-a fost dedicat.

Dr. Valeriu Traian Frențiu mai arată că, din punctul său de vedere, care era desigur al întregii instituții ecclesiale greco-catolice, cei doi ierarhi, ortodox și greco-catolic „nu pot face împreună nicio slujbă religioasă..., fără jignirea uneia

determinat pe Dr. Constantin Pavel să-și întocmească un discurs în scris, pe care urma să-l rostească cu acea ocazie. (Gavril Hădărean, *Torțe arzânde în Țara Beiușului*, Editura Bunavestire, Beiuș, 1995, p.597)

³² Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catoilic Beiuș*, Dos.116, f.147

³³ *Ibidem*

dintre cele două biserici naționale”, ceea ce opinează el nu ar sta „în intențiunea” autorităților, „chiar la o comemorare alor doi martiri naționali”³⁴. Convins că data dezvelirii monumentului nu mai poate fi schimbată, el cere modificarea programului de desfășurare a festivităților ocazionate de aceasta, propunând ca, pentru a nu fi jignită niciuna dintre cele două biserici amintite, fiecare să officieze separat, pentru cei doi martiri, câte un parastas, după care preoții lor, împreună cu enoriașii, să participe, *in coram*, la „serbarea națională” din fața statuii.

Această ultimă pretenție a episcopului greco-catolic de la Oradea, așa cum rezulta din ordinul trimis de el protopopului din Beiuș, Dr. Valeriu Hetco, prin care i se *dispunea* pur și simplu a nu permite participarea elevilor de la Liceul confesional greco-catolic „Samuil Vulcan” din localitate, la festivitățile din 11 iunie 1933, dacă solicitarea sa nu va fi satisfăcută³⁵, era foarte categorică. „Dacă nici această dorință justă nu ne-ați satisface”, arată Dr. Valeriu Traian Frențiu, „spre cel mai mare regret al nostru, biserica română unită nu va putea participa la serbare, și nici instituțiile noastre din Beiuș, ci în acest caz, comemorarea martirului (Dr. Ioan) Ciordaș noi am face-o separat, la altă dată”³⁶.

Adresa lui Frențiu i-a impresionat profund pe organizatori și, întrucât nici monumentul nu era gata, au decis ca dezvelirea sa să se amâne „pe toamna anului 1933”³⁷. Suspiciunea între cele două biserici românești, la nivel local, a rămas însă vie, în ciuda tradiției colaborării lor de pe vremea regimului austro-ungar, la care am făcut referiri cu alte ocazii³⁸. Morții de ambele rituri erau îngropați la Beiuș, de exemplu, în continuare, în același cimitir comun, bine întreținut de către cele două biserici, unii pe o parte, alții pe alta a dealului dinspre localitatea Delani, în jurul frumoasei biserici ortodoxe din marginea orașului. De altfel, enoriașii ortodocși și greco-catolici se îngrijiseră împreună și se îngrijeau de cimitirul orașului, construind, pe dealul care-l găzduia, încă din ajunul primului război mondial, un drum în trepte de piatră frumos rânduită, pe care accesul către morminte, până atunci anevoios datorită „rupturilor” din teren, era foarte mult ușurat³⁹. Cel care de fapt a inițiat și coordonat construirea acelei căi de acces a fost Dr. Gavril Cosma, viitorul politician liberal în România Mare. Nereușind, însă, s-o finalizeze din lipsă de fonduri, la 14 mai 1914 el s-a adresat protopopului greco-catolic din Beiuș, Dr. Valeriu Hetco, rugându-l să solicite enoriașilor săi o contribuție bănească, din care avea de gând să termine construirea aceluia „drum”, precum și repararea casei paznicului de la cimitir. Ca să perfecteze o înțelegere în această chestiune între cele două biserici, cea ortodoxă, pe care ca prim curator o reprezenta, și cea greco-catolică, Gavril Cosma îi cere lui Dr. Valeriu Hetco să „concedă” a participa la o

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*, f. 148

³⁶ *Ibidem*

³⁷ În realitate monumentul s-a sfințit, după mai multe amânări, abia la 6 iunie 1935. (Gavril Hădărean, *loc. cit.*)

³⁸ Vezi Blaga Mihoc, *Semnul faptelor*, Editura Logos '94, Oradea, 2008, p.225-237

³⁹ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.80 a, f.227

consfătuire, unde urma să se fixeze cuantumul acelei contribuții⁴⁰. Adresa amintită (Vezi Anexa 2), redactată cu multă îngrijire, este plină de respect și curtoazie, demonstrând că, pe atunci, între cele „două strane” românești relațiile erau amiabile, frățești chiar, într-un stat care pe români îi vitregea de multe dintre drepturile naționale. După război, datorită în special atitudinii tolerante a celor doi protopopi, cel greco-catolic, adică Dr. Valeriu Hetco și cel ortodox, respectiv Petru E. Papp, ele vor continua să se deruleze sub aceleași auspicii⁴¹. E semnificativă, în acest sens, o dispută între parohiile ortodoxă și greco-catolică din Pocola (de lângă Beiuș), având ca obiect o suprafață de pământ intravilan al celei din urmă, deținută de cea dintâi, pentru care se purta un „înverșunat” proces. Întrucât finalizarea acestuia se tot târăgăna, la începutul lunii iulie 1924, protopopii amintiți s-au înțeles ca diferendul să fie rezolvat pe cale „pașnică”, în sensul că, pentru un intravilan cedat de biserica greco-catolică celei ortodoxe, cea dintâi să primească o despăgubire în bani (2000 de lei) și să i se „întregească grădina parohială ... cu un pământ de o vică (10 arii n.n.)... ceea ce protopopul gr(eco) or(todox), din Beiuș ar fi fost aplesat a primi”⁴². De altfel spiritul tolerant al protopopului Dr. Valeriu Hetco era cunoscut de toată lumea în orașul Beiuș și tocmai datorită acestui fapt unele dintre clădirile instituției pe care o servea fuseseră închiriate locatarilor fără a se ține cont de etnie sau cultul religios de care aceștia aparțineau. În acestea locuiau sau aveau prăvălii depotrivi români (greco-catolici și ortodocși), maghiari sau evrei, tratați fiind cu aceeași „măsură” și unii și alții, spre lauda „proprietarului” și mulțumirea tuturor. Astfel, în 1926, de exemplu, în una dintre casele bisericii greco-catolice de pe strada Mihail Pavel din Beiuș, locuia „subrevizorul” Ioan Roșu, dascăl și preot ortodox, tratat întotdeauna de Dr. Valeriu Hetco în mod „colegial”, căci în vara aceluiași an admiseseră să i se repare, pe cheltuiala parohiei greco-catolice, anexele gospodărești, deși acest lucru nu era prevăzut în contract⁴³, și în ciuda greutăților financiare întâmpinate de aceasta din urmă, datorită întârzierilor cu șase luni a plății chiriei de către profesorii Liceului „Samuil Vulcan”, locatari în aceleași case ale bisericii⁴⁴. Din această cauză, în septembrie 1926, multora dintre chiriași, între care și „Tipografia <<Doina>>”, Episcopia greco-catolică de la Oradea a fost obligată să le facă somații pentru evacuarea spațiului pe care-l locuiau. În treacăt fie spus cei în cauză au apelat la serviciile avocaților „Bruder și Ioan Quai” din Beiuș, reușind să amâne *sine die*, evacuarea lor din spațiul locuit⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ Blaga Mihoc, *loc. cit.*

⁴² Cei doi protopopi primiseră, de la ierarhii lor, la 23 iunie 1923 cel greco-catolic și la 15 aprilie 1924 cel ortodox, ordin să se înțeleagă pentru ca procesul amintit să se stingă (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 99, f. 257-258)

⁴³ *Ibidem*, Dos. 102, f.3

⁴⁴ *Ibidem*, f.12

⁴⁵ *Ibidem*, f 17-19

BLAGA MIHOC

ANEXA 1

Reverendisime
Domnule Protopop!

Știm cu toții că cimitirele noastre a gr(eco) orientalilor și a gr(eco) catolicilor din loc sunt în nemijlocită apropiere și e lucru știut de toți că atât prin canoanele bisericești cât (și) prin glasul conștiinței ni se impune datorița de a îngriji de aceste locuri sfințite, unde dorm și-și vor dormi somnul de veci toți cei iubiți ai noștri – ca acelea să fie în bună rânduială, iar crucile și monumentele să fie păzite de distrugerea mânilor copilărești și a oamenilor fără suflet.

Este știut și aceea că, în scopul mai sus numit, parohia noastră gr(eco)-or(ientală) din vremuri îndepărtate a angajat un păzitor pentru care a edificat, cu mari jertfe și o casă de locuit. În urma acestei măsuri, am ajuns ca în ambele cimitire nu se mai comit stricăciunile și pagubele ce obveneau înainte de angajarea păzitorului.

Se mai știe, mai departe, că intrarea în ambele cimitire se făcea, până acuma, peste un deal rău și prăpăstios, așa că de multe ori se întâmpla de cădeau oamenii și copiii, iar femeilor le era groază a urca și coborî acest deal, dar nu altcum și ducerea morților în cimitire se făcea cu multă greutate. Voind a pune capăt acestui neajuns, parohia noastră a regulat dealul numit, pardosindu-l cu piatră și strătăindu-i coasta de mai multe trepte, fapt care ne-a costat o sumă însemnată, dar prin care negreșit am făcut bun serviciu și fraților de confesiunea gr(eco)-catolică.

Considerând, dar, că pardosirea dealului numit ne-a costat o sumă destul de considerabilă, iar susținerea, în stare bună, a locuinței păzitorului ne costă an de an spese însemnate și după ce și una și alta sunt chemate a sta în serviciul ambelor parohii – venim cu tot respectul a ruga On(orata) parohie gr(eco)-catolică română din Beiuș să binevoiască a veni în ajutorul parohiei noastre, contribuind la acoperirea acestor spese, iar pentru a ne putea consulta în această cauză vă invit, cu tot respectul, la o consfătuire comună în localitatea (localul n.n.) școalei noastre de fete din loc, rugându-Vă a ne aviza despre termenul când am putea începe, apoi, pertractările și în scopul strătăierii și mai departe a coastei dealului din cimitir cu trepte, spre a ușura mai ales ducerea morților și urcarea dealului prin oamenii bătrâni și damele care doresc a-și cerceta morții lor iubiți. Sperând că această rugare a noastră va afla bun răsunet în inimile credincioșilor parohiei surori, am rămas Al P. O. Voastre

Beiuș la 14 IV (1)914

Stimător, Dr. Gavril Cosma președ. com. par. gr. or. rom. din Beiuș.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.80 a, f.227)

ANEXA 2

Iubite frate,

Din încredințarea Comitetului Casei Naționale pentru Județul Bihor, cu sediul în Oradea, în calitate de membru în Comitet, permite-mi să mă adresez la Concursul Tău prețios pentru a acvira preoții, intelectualii și fruntașii noștri de membri fondatori ori activi din parohiile tractului tău protopopesc Beiuș și Holod, alăturând sub /1.a/ 2b/ liste de subscripție, cu termen până la 30 septembrie.

Prăznuim cei zece ani de descătușare: este timpul suprem să ne strângem și noi românii din Bihor rândurile într-un mănunchi în viața socială românească și să ne adunăm în casa noastră, ca înfrățiți să formăm educarea caracterelor românești și creștinești aici, la cea mai expusă frontieră a românismului.

Consiliul comunal din Oradea a donat, pentru Casa Națională, întreg edificiul hotelului Regina Maria, - deci avem local potrivit în centrul Orăzii. Intelectualii de toate categoriile românilor bihoreni să înscriu, parte ca fondatori, parte ca membri activi; azi în listele de subscripții numărul membrilor este aproape 2000. Preoțimea ortodoxă, pe cum suntem informați, a intrat 70% din întreg județul, - deci rămâne ca preoțimea română unită, carea totdeauna a stat în fruntea mișcărilor naționale românești să nu dea înapoi, ci să colaboreze la această operă culturală, în cimentarea solidarității naționale.

Fac, deci, apel cu aprobarea prea generosului nostru Arhiereu, inițiatorul acestei instituții, la sprijinul prețios al Frăției Tale, și te rog să circulezi lista între preoții, învățătorii și credincioșii noștri țărani cărturari și fruntași, ca să se înscrie cât de mulți de membri activi ai Casei Naționale.

Oradea, la 10 septembrie 1929

Confrate iubitor Gheorghe Maior,
protopopul Orăzii, membru în Comitetul Casei Naționale, Oradea.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 109, f. 151)

TIPOLOGIA CRISMONULUI ȘI EVOLUȚIA LUI

JULA FLORIN

SUMMARY. *The Crismon Typology and Its Evolution.* The Crismon, the personal symbol of Jesus Christ, had a proper typology. Our study desires to clarify this typology much more because the specialists' opinions in this field are different and they don't have anything in common. And it is true there are few opinions, because just a few specialists studied this problem.

We realised, after having analysed an important number of objects painted with crismon, that its typology is very complex. We included in the main typology the complex crismon, the simple crismon, the crismon with the horizontal bar. In the secondary typology, we included the complex crismon with the horizontal bar, the simple crismon with the horizontal bar and the latinized crismon. The third category, of the different types, is very numerous, because there are many forms. In all these types of crismon, we tried to identify the most important.

The most important conclusion is that the crismon has the most developed typology. Through this study we show the importance it enjoyed of until the 7th century.

Keywords: crismon, typology, complex, simple, category

I. Introducere

Crismonul, ca simbol personal al lui Isus Cristos, a cunoscut o tipologie proprie, pe care am încercat să o analizez. Ca urmare a studior efectuate am ajuns la concluzia că tipologia este importantă pentru înțelegerea modului în care a evoluat crismonul de-a lungul timpului. De aceea, acest articol urmărește identificarea tuturor tipurilor de crismon și încadrarea acestora în tipologia principală, secundară sau în cadrul variantelor. Numărul mare de descoperiri ne pune în dificultate în ceea ce privește prezentarea și analizarea exhaustivă a variantelor crismonului. Când privește tipologia principală și secundară aceasta este bine structurată și oferă o imagine de ansamblu asupra demersului nostrum. Ca studiu de caz voi prezenta diferite obiecte pe care se regăsesc diferite tipuri de crismon încercând analizarea acestora și căutarea unor explicații care să satisfacă unele probleme acute. Ne referim aici la încadrarea corectă în tipologia adecvată a tuturor pieselor. Am încercat să găsim răspunsuri la întrebările legate de cauzele care au condus la apariția și dezvoltarea acestei tipologii. Pentru a da răspunsurile corecte, am cercetat o parte importantă a obiectelor descoperite și care sunt ornamentate cu crismon, clasificându-le și analizându-le.

II. Tipologia crisonului până în sec. al IV-lea

II.1. Tipologia crisonului în perioada preconstantiniană

Cât privește tipologia în perioada preconstantiniană menționăm doar că am întâlnit o serie de monograme care corespund ca formă crismoanelor pe care le studiem. Ne oprim aici doar la prezentarea unor exemple semnificative în argumentarea noastră. Monedele demonstrează cel mai bine prezența unei game tipologice bogate utilizate în perioada preconstantiniană. Întâlnim monograme care corespund ca formă crisonului simplu, complex și cu bară orizontală. Nu cunoaștem exact semnificația pe care au acordat-o păgânii acestor monograme. Ținând seama și de poziția acestor semne care sunt în locuri periferice, între picioarele unui vultur, în spatele unei bufnițe, în spatele unui cal, lângă scaunul unui personaj, pe partea laterală a unei coroane sau pur și simplu încadrat într-un text, putem deduce că, în cazul păgânilor, nu putem vorbi despre un simbol, ci mai degrabă despre un semn abreviativ.

II.2. Tipologia crisonului la creștini

O importanță majoră pentru analiza tipologiei crisonului o constituie descoperirile de la Dura - Europos. Aici s-au găsit mai multe tipuri de monograme care corespund ca formă crismoanelor. Astfel, avem monograme care corespund ca formă crisonului simplu (fig. 1, pl. I) care are bara verticală puțin mai lungă în partea de sus decât laturile oblice. Fragmentul de vas pe care este imprimată monograma nu ne permite să observăm dacă și în partea de jos bara verticală era mai lungă decât laturile oblice. Este prezentă, de asemenea și monograma care corepunde ca formă crisonului complex (fig. 2, pl. I) care este diferit de cel descoperit la Sivaux¹, prin faptul că litera P are aceeași lungime cu laturile oblice. Monograma care corepunde crisonului cu bară orizontală (fig. 3, pl. I) este deteriorată, însă reconstituirea ei ne permite să observăm, că latura verticală era mai lungă decât cea orizontală, aceasta fiind dispusă în partea superioară a literei P. Acest tip are chiar și o variantă deosebită (fig. 4, pl. I) litera P fiind orientată în sens invers, latura orizontală fiind dispusă la jumătatea celei verticale, iar bucla literei P o atinge, monograma fiind încadrată într-un cerc. Toate cele patru tipuri de monograme prezentate au fost executate într-o manieră neglijentă, probabil din cauza lipsei de experiență a executantului. Nu același lucru se poate spune despre o monogramă care corepunde ca formă cu crisonul complex cu bară orizontală (fig. 5, pl. I) care a fost executat cu o mai mare acuratețe. Ea are latura verticală disproporționat de lungă, în partea de jos fiind prevăzută cu o talpă. În partea de sus, litera P este mai lungă decât laturile oblice. Chiar și latura orizontală este mai lungă, atât în partea stângă cât și în partea dreaptă, decât laturile oblice.

Rezultă, din descoperirile de la Dura - Europos, că această monogramă a fost cunoscută la începutul sec. al III-lea și poate chiar la sfârșitul celui de-al II-lea

¹ DAC, p. 476.

și că a suferit o serie de transformări în diverse tipuri care ulterior se vor observa și după preschimbarea semnului în simbol în timpul lui Constantinus. Considerăm că anterior sec. IV se utiliza și monograma care corespunde ca formă cu crismonul simplu cu bară orizontală. Ne fundamentăm această afirmație pe varietatea mare de monograme descoperite, ceea ce face puțin probabilă necunoașterea și neutilizarea monogramei menționat.

Un epitaf din cimitirul sfântului Calixt (fig. 6, pl. I) pune în evidență rolul de semn abreviativ al crismonului care face parte din text. Chiar dacă un alt epitaf din același cimitir ne prezintă crismonul de sine stătător nefiind încadrat în text (fig. 7, pl. I), majoritatea descoperirilor pun în evidență preponderența utilizării lui încadrat în texte. Greutatea cea mai mare constă în determinarea tipului de referință, principal, utilizat în această perioadă. Numărul mare al crismoanelor simple și complexe încadrate în text credem că a determinat, acolo unde există cât de cât o precizie în execuție, o aliniere a dimensiunilor crismonului la dimensiunile literelor care-l încadrau (variante A). Alinierea presupunea în mod logic ca litera I sau P să nu depășească, în partea de sus sau în partea de jos, liniile imaginare care unesc laturile oblice, atunci când acestea erau la nivelul celorlalte litere. Alte două epitafe din cimitirul sfântului Calixt par să ne confirme ipoteza (fig. 8, 9 și 10, pl. II). Un al treilea epitaf descoperit în același loc nu confirmă ipoteza probabil din cauza imperfecțiunilor de execuție, atât de vizibile (fig. 11, pl. II). Ipoteza pare a fi infirmată de epitaful din fig. 12, pl. II, în care litera P este mult mai mare decât literele care compun inscripția (variante B). Nu ne vom opri aici asupra unei posibile semnificații a acestei dimensiuni, care ar putea să ne ducă cu gândul la faptul că Isus Cristos - Logosul - este mai mare decât orice alt cuvânt. Dăm credit, ținând seama și de referința lui Martigny la epitaful de la Sivaux, variantei A, considerând că aceasta este tipul de referință pentru crismonul utilizat de creștini până în sec. IV.

III. Tipologia principală a crismonului în secolele IV-VII

Am studiat la punctul precedent tipologia crismonului până în sec. IV. Vom studia în continuare tipologia crismonului începând cu anul 313. Acest an nu a fost ales întâmplător întrucât atunci împăratul Constantinus a avut viziunea în care i-a apărut semnul de biruință, crismonul. Până în anul 313 avem de-a face cu crismonul ca semn abreviativ, iar după acest an avem de-a face cu crismonul ca simbol.

Apare însă o întrebare: de ce creștinii nu au refuzat utilizarea aceluiași tipuri ale crismonului, care așa cum am văzut, au fost utilizate și de către păgâni. Explicația pe care o dă Fr. Tristan, conform căreia publicitatea labarumului și manevrele conducerii imperiale, coroborate cu faptul că nu exista un semn ușor de trasat în absența crucii, care apărea sporadic, au condus la impunerea monogramei “pentru a simboliza în același timp crucea (încă o dată disimulată) și pecetea Mântuitorului în legătură cu botezul”², este plauzibilă doar pentru perioada Bisericii

² *Tristan 2002*, p. 434.

licite. Însă pentru perioada Bisericii ilicite, caracterizată printr-o fervoare religioasă mult mai amplă, când vasele și alte obiecte nu erau folosite de către unii creștini decât după un proces de creștinare, această explicație nu ne satisface. Considerăm că, la fel ca și în cazul peștelui, - și el utilizat frecvent în simbolistica păgână - crisonul a fost revalorizat, a fost legat de un nou raționament mental, conferindu-i-se astfel un nou sens, o nouă semnificație. După cum am văzut crisonul nu a fost atât de frecvent utilizat în lumea păgână spre deosebire de pește, care este prezent pe un număr impresionant de monumente. Ori dacă în cazul peștelui revalorizarea a fost posibilă, nu vedem de ce nu ar fi fost posibilă și în cazul crisonului. Mai mult există chiar posibilitatea ca numărul limitat de obiecte păgâne pe care a apărut crisonul să fi făcut imposibilă cunoașterea acestui fapt de către creștinii care au început să-l folosească tot mai des.

Delimitarea principalelor tipuri ale crisonului nu este deloc ușoară. Profesorul N. Gudea consideră că există cinci tipuri ale crisonului și anume tipul simplu, tipul complex, tipul cu bară orizontală, tipul încadrat în cerc și tipul încadrat în coroană. Nu suntem de acord cu această clasificare. Considerăm că există doar trei tipuri principale: tipul simplu, tipul complex și tipul cu bară orizontală. Cele două tipuri suplimentare propuse de N. Gudea, cel încadrat în coroană și cel încadrat în cerc nu pot fi admise decât ca asocieri ale primelor trei tipuri, alături de alte asocieri cum ar fi: A și ω, ramura de palmier sau porumbelul. Ne bazăm afirmația pe faptul că nu există un tip anume al crisonului, deosebit de cele trei pe care noi le admitem, care să fie încadrat în cerc sau în coroană. Atât tipul simplu cât și cel complex și cel cu bară orizontală, apar încadrate în coroană și cerc. Cercul și coroana au atât rol simbolic cât și estetic și nu sunt trăsături intrinseci ale crisonului. Prin aceasta nu dorim să minimalizăm cu nimic semnificația cercului - perfecțiunea - sau a coroanei - victoria. Apoi, dacă în cadrul tipurilor pe care noi le admitem putem vorbi despre aspecte esențiale, constitutive care le face să fie deosebite, în cazul tipurilor pe care noi nu le admitem, nu putem vorbi de același lucru. Admiterea teoriei profesorului N. Gudea ar conduce la acceptarea nu numai a două tipuri în plus, ci a șase tipuri și anume: tipul simplu încadrat în cerc, tipul complex încadrat în cerc, tipul cu bară orizontală încadrat în cerc, tipul simplu încadrat în coroană, tipul complex încadrat în coroană și tipul cu bară orizontală încadrat în coroană. Acestea fiind spuse, credem că am reușit să demonstrăm că teoria profesorului N. Gudea nu este viabilă.

Oricum, dacă ne referim la perioada constantiniană, cele două tipuri, simplu și complex, au primit o valoare oficială, modificările aduse acestora nefiind posibile din această cauză. Nimeni nu-și permitea, nici chiar artiștii să deformeze sau să modifice monogramele care au primit atâta greutate din punct de vedere al statului.

III.1. Tipul complex

Acest tip ✕ este format din suprapunerea literelor X (chi) și P (ro), primele două litere ale cuvântului Cristos (XPIεTOC). Dealtfel și numele provine de la aceste litere la care s-a adăugat terminația actuală din grecescul crison așa cum

arată Fr. Tristan³. Dacă sub numele de crismon sunt cunoscute toate tipurile și variantele acestuia, tipul complex este cunoscut și sub numele de monograma lui Cristos⁴, monograma constantiniană⁵ sau christogramă⁶. Interesant ni se pare că în Dicționarul de Simboluri, crismonul complex este încadrat în categoria crucilor: “în alte cruci caracteristice putem remarca primele două litere ale numelui grecesc al lui Cristos X, P, litera rho (P) traversând litera chi (X) ca o axă verticală⁷. H. Marucchi afirmă și el că “monograma formată din literele X și P este numită monograma constantiniană în amintirea labarumului”⁸.

Tipul complex este ușor de analizat având în vedere că există mărturii privind apariția sa⁹, dar și reprezentări ale labarumului pe diferite monede din perioada constantiniană. În general, pe monede se poate vedea ușor evoluția politicii de la anticreștinism la creștinism prin imaginea labarum-ului imperial, încoronat de chrismonul (fig. 13, pl. III). Problema care se pune este aceea de a ști care a fost tipul complex original, de referință: cel care avea litera P cu o lungime mai mică decât laturile oblice astfel încât partea de sus și cea de jos a literei nu depășesc liniile imaginare care unesc laturile oblice (fig. 14, pl. III) (varianta A), sau cel care avea litera P la fel de lungă cu laturile oblice (fig. 15, pl. III), astfel încât putea fi încadrat ușor într-un cerc sau coroană (varianta B). Studiind în special moneda comandată de Constantinus la Constantinopol în anul 326, observăm că monograma din vârful labarumului aparținea variantei B (fig. 16, pl. III). Mai puțin vizibil este pe o altă monedă crismonul care decorează un coif (fig. 17, pl. III). Pe un mozaic în care este reprezentat un scut din perioada constantiniană, probabil crismonul are aceleași caracteristici însă forma ovală a scutului a determinat ca lungimea laturilor oblice să fie mai mică (fig. 18, pl. IV).

O serie de descoperiri prezintă crismonul complex în varianta A, însă marea majoritate, poate covârșitoare a descoperirilor, prezintă crismonul complex în varianta B. Varianta A pune câteva probleme de execuție. Dacă bucla literei este realizată în mod normal, ea tinde să se apropie foarte mult de una dintre laturile oblice (fig. 19, pl. IV). Neajunsul acesta este înlăturat prin micșorarea buclei, dar în felul acesta ea devine foarte mică, făcând ca întreaga literă să fie disproporționată. Ori o lungime egală a literei P cu lungimea laturilor oblice, permite eliminarea acestor dizarmonii. Încadrarea crismonului în cerc (fig. 20, pl. IV) sau în coroană (fig. 21, pl. V) chiar recomandă acest tip. Din punctul nostru de vedere crismonul complex original, de referință, a avut litera P egală cu laturile oblice putând fi în felul acesta ușor încadrat în cerc sau în coroană.

³ cf. *Tristan 2002*, p. 427.

⁴ *DAC*, p. 476.

⁵ *DACL III 1*, 1493.

⁶ *Gudea 1991*, p. 841.

⁷ *DS I*, p. 400.

⁸ *Marucchi 1899*, p. 165.

⁹ *Eusebius 1991*, p. 29.

III.2. Tipul simplu

Tipul simplu ✕ este format din suprapunerea literelor grecești I (iota) și X (chi) care erau inițialele numelui lui Isus Cristos. O mențiune specială trebuie făcută în legătură cu litera I, care poate fi citită și ca I cifra romană sau cifra unicității divine, în timp ce litera X, poate fi citită ca cifra 10 amintind de decalog. Dacă în cazul tipului complex, numele acestuia a putut fi dat pornindu-se de la primele două litere, nu același lucru a fost valabil în cazul tipului simplu. Teoretic, dacă s-ar fi urmat procedeul prin care s-a ajuns la termenul de crismon, ar fi trebuit ca tipul simplu să primească un alt nume. Nu s-a întâmplat însă așa, tipul simplu preluând prin asimilație numele de crismon.

Am menționat în cadrul tipului complex diferitele nume sub care mai era cunoscut. În privința tipului simplu, pe lângă acestea, care puteau fi utilizate prin asimilație amintim că profesorul N. Gudea utilizează numele de cruce monogramatică. Noi nu vom utiliza acest nume pentru tipul simplu, ci considerăm că ar fi fost corectă utilizarea termenului de cruce monogramatică pentru tipul cu bară orizontală și variantele acestuia.

Încercarea de a stabili care a fost tipul simplu de referință este mult mai anevoioasă decât în cazul crismonului complex. Avem de analizat și aici crismonul simplu, care avea litera I cu o lungime mai mică decât laturile oblice (fig. 22, pl. V), astfel încât partea de sus și cea de jos a literei nu depășește liniile imaginare care unesc laturile oblice (variante A) și crismonul simplu, care avea litera I la fel de lungă cu laturile oblice (fig. 23, pl. V), astfel încât putea fi încadrat perfect în cerc sau coroană (variante B), pentru a descoperi care a fost tipul de referință. Știm că atât tipul simplu cât și cel complex “se găsesc pe monedele din Siscia pe coifurile lui Constantinus și a fiilor săi, în emisiile turnate între 317 și 324”¹⁰ și ulterior pe o serie întreagă de monede. Fr. Tristan este mai precis afirmând că “începând cu 320, monograma lui Cristos apare sub cele două forme”¹¹ făcând referire la tipurile simplu și complex. Moneda descoperită la Chalon-Sur-Saone (fig. 24, pl. V) prezintă în centrul ei un crismon simplu în varianta B. Mult mai târziu în perioada împăratului Iustinianus aceeași variantă persistă (fig. 25, pl. V). Numărul mare de obiecte decorate cu crismon complex original (variante B) coroborat cu faptul că tipul simplu și cel complex au apărut aproape concomitent ne face să acceptăm că probabilitatea ca tipul simplu, de referință, să fie varianta B, să fie mult mai ridicată.

Dintre tipurile principale ale crismonului, acesta este tipul cel mai rar întâlnit. Aceasta și pentru că fiind asemănător cu o stea, mulți specialiști fac confuzie între cele două semne. Oricum „creștinii l-au adoptat ca abreviație mistică”¹².

¹⁰ *DACL* III 1, 1497.

¹¹ *Tristan* 2002, p. 347.

¹² *Sulzberger* 1925, p. 397.

III.3. Tipul cu bară orizontală

Acest tip este format din suprapunerea literei P peste o linie orizontală †. F. Cabrol și H. Leclercq consideră că acest tip este „compus din litera T suprapusă de litera P”¹³. Profesorul N. Gudea consideră că poate fi interpretat ca o variantă a crucii latine¹⁴. Nu suntem de acord cu această idee, considerând, așa cum am mai menționat, că termenul de cruce monogramatică nu este corect. De altfel și H. Leclercq utilizează același nume¹⁵. Fr. Tristan face o legătură între ea și crucea de origine egipteană - anch „numind-o cruce ansata de la latinescul ansatus - ansă”¹⁶. Întâmplarea face ca pe un epitaf datat în sec. IV și descoperit la Erment să fie prezente în același timp atât crucea egipteană cât și crisonul cu bară orizontală și crisonul complex (fig. 26, pl. VI). Y. Christe îl numește staurogramma¹⁷.

Tipul cu bară orizontală original, de referință, a fost fie cel cu brațele echilaterale (fig. 27, pl. VI) varianta A, fie cel cu brațele inegale (fig. 28, pl. VI) varianta B. După înlocuirea treptată a tipului complex, care începând cu mijlocul sec. V a fost utilizat tot mai rar, H. Leclercq consideră că acesta “a cedat locul, în primul rând, crucii monogramatice cu brațele echilaterale”¹⁸. Afirmatia aceluiași autor cum că acest tip ar fi de origine latină nu este împărtășită de Fr. Tristan care consideră că ar putea fi de origine coptă¹⁹. Suntem de acord cu H. Leclercq în privința faptului că după sec. IV tipul cu bară orizontală având laturile echilaterale, poate fi considerat ca fiind cel de referință. Spunem aceasta făcând și aici o corelație între moda cercurilor și a coroanelor care încadrau crismoanele de toate tipurile și necesitatea adaptării tipului cu bară orizontală la acestea, la fel ca și în cazul celorlalte tipuri. O frumoasă cădelniță este edificatoare (fig. 29, pl. VII).

Ar fi interesant de stabilit factorii determinanți în apariția acestui tip. Afirmatia lui F. Cabrol și H. Leclercq potrivit căreia primele forme ale crisonului, alcătuite din combinația literelor X și I au fost abandonate și înlocuite cu crisonul cu bară orizontală la sfârșitul sec. IV și începutului sec. V²⁰, ni se pare că nu este valabilă în întregime. La fel ca în modă, formele noi apar în urma unui proces intens de gândire și asimilare a formelor anterioare. Nu putem demonstra, dar considerăm că ar putea fi o legătură între apariția tipului cu bară orizontală și evoluția doctrinară din acea perioadă. S-ar putea ca acest tip de crison să fi avut o contribuție majoră la acceptarea și impunerea în sec. IV-V a crucii glorioase, după ce în sec. al III-lea, ea era încă obiect de batjocură. După ce în sec. IV tipul complex, dar și simplu s-au impus, semnificând victoria lui Isus Cristos și afirmarea forței sale eliberatoare, prin asemănare tipul cu

¹³ *DACL* III 1, 1486.

¹⁴ *Gudea 1991*, p. 842.

¹⁵ *DACL* III 1, 1501.

¹⁶ *Tristan 2002*, p. 496.

¹⁷ Cf. *Christe 2004*, p. 548.

¹⁸ *DACL* III 1, 1502.

¹⁹ *Tristan 2002*, p. 436.

²⁰ *DACL* III 1, 1504.

bară orizontală “a pregătit terenul” și pentru procesul de transformare a ororii crucificării, așa cum era în sec. III, în victorie în sec. V. La mijlocul sec. IV, monofiziții au impus la Efes (443) teza potrivit căreia Isus era consubstanțial cu Tatăl, fără a fi și consubstanțial cu oamenii. Pentru contracararea acestei tendințe, era nevoie să fie pus accentul pe omul crucificat. Cheia de boltă a demonstrației este acceptarea tipului cu bară orizontală ca fiind reprezentarea simbolică a lui Cristos crucificat.

Dacă acest simbol este “răsturnat” la 45° putem vedea că avem de a face cu litera chi (X) având unghiurile de 90°. La fel ca în cazul tipului complex, vom avea cele două litere X și P cu diferența că una dintre laturi este comună. Nu cunoaștem dacă și alți specialiști au înțeles corect rolul major al acestui “hibrid” în transferul sentimentului glorios de la crismon la cruce în primul rând, în procesul de trecere a crucificării de la faza ororii la cea a victoriei în al doilea rând și în clarificările doctrinare în al treilea rând.

Mergând mai departe, putem vorbi de o evoluție în două direcții capitale: cea a simplificării care nu va fi deloc grea prin renunțarea la buclă, operație în urma căreia va rămâne doar crucea, și cea a dezvoltării în crucifix, prima asemenea imagine fiind probabil un panou de fildeș de pe un sipet datat în sec. V. Canonul Reusens evidențiază, cum am arătat într-un capitol precedent, „că de la cruce la crismon s-a ajuns treptat utilizându-se mai întâi imaginea mielului care susține pe cap o cruce sau un crismon”²¹.

Este momentul, poate, pentru o întrebare la care nu avem răspuns: poate fi vorba despre crismonul cu bară orizontală în apariția mai puțin cunoscută pe cer deasupra Grădinii Măslinilor din Ierusalim a unei cruci, apariție menționată de Chiril din Ierusalim spre sfârșitul sec. al IV-lea ?²²

IV. Tipologia secundară a crismonului în secolele IV-VII

Evoluția tipologică a crismonului a fost una deosebită. Nu avem încă toate datele necesare, dar este posibil pe baza cunoștințelor pe care le avem până la ora actuală, să afirmăm că dintre toate simbolurile creștine, crismonul a avut cel mai mare număr de tipuri sub care s-a manifestat. Nu ne oprim aici decât tangențial asupra cauzelor care au determinat apariția acestui număr mare de tipuri.

Pentru înțelegerea acestor cauze este necesară mai întâi înțelegerea capacității de semnificare sincronică și nu neapărat diacronică a simbolului. Simbolul exprimă un număr nedeterminat de semnificații care pot fi înțelese nu numai prin determinarea lor prin scriere sau vorbire. Ne întrebăm dacă există o legătură între această plurivalentă a simbolurilor în general și a crismonului în special și apariția unei diversități remarcabile de tipuri ale acestuia. Nu putem încă demonstra o astfel de legătură, dar putem afirma că istoria contribuie la disoluția simbolului. Termenul de disoluție este cel mai potrivit pentru a explica multiplicitatea sub care apare mai târziu crismonul.

²¹ EAC, p. 535.

²² DACL III 2, 2889-2890.

Desigur crismoanele descoperite la Dura -Europos atestă că exista o multiplicitate a monogramei - crison, care a putut fi generată, printre altele, și de artiști sau producători, dar și de beneficiari sau cumpărători. În situația simbolului - crison, credem că multiplicitatea este legată și de alte cauze. Istoria corupe și diluează simbolul așa cum am mai menționat. Acest fenomen este cu atât mai ciudat cu cât sensul și orientarea generală a istoriei este generată de simbol ca manifestare a divinității. Poate că disoluția crisonului a fost generată de dorința omului de a concretiza și de sistematiza ansamblul realității.

Analiza atentă a obiectelor pe care regăsim crisonul ne conduce la concluzia că tipologia crisonului se diversifică pe măsura apropierii de sec. VII. Dincolo de această diversificare, după un studiu atent, al numeroaselor obiecte am ajuns la concluzia, că, de fapt, putem vorbi despre trei tipuri secundare importante în jurul cărora s-a coagulat o multitudine de variante. Avem tipul simplu cu bară orizontală ✱, tipul complex cu bară orizontală ✱ și un tip în care nu mai regăsim litera P, ci litera R †.

IV.1. Tipul simplu cu bară orizontală

Referitor la acest tip ✱, până la ora actuală suntem singurii care utilizăm această denumire. Majoritatea specialiștilor denumesc acest tip drept crucea sfântului Iacov. Chiar și profesorul N. Gudea folosește această denumire²³. Noi nu contestăm corectitudinea acesteia. Am observat însă, analizând repertoriul, că acest simbol nu a fost utilizat mai des în primele secole, când intervalul de timp scurs de la moartea apostolului era evident mai mic și amintirea acestuia mai pregnantă. Apariția oarecum bruscă a acestuia, (deși a mai apărut sporadic) ne face să credem că avem și aici un proces de revalorizare a unui simbol. Nu știm dacă am fost suficient de convingători însă considerăm că după apariția crisonului în formele sale simple și complexe, este mai plauzibil să vorbim despre crisonul de tip simplu cu bară orizontală decât despre crucea Sfântului Iacov. Atâta timp cât utilizarea crisonului era în vogă, era puțin probabil ca cineva văzând acest tip să facă mai degrabă o analogie cu crucea Sfântului Iacov decât cu crisonul. Afirmăm că acest tip secundar a evoluat din crisonul simplu la o dată pe care nu o putem menționa.

Tipul simplu cu bară orizontală de referință trebuie stabilit între tipul cu laturile echilaterale (fig. 30, pl. VII) care poate fi încadrat în cerc - varianta A și tipul cu laturile oblice, mai lungi decât laturile verticală și respectiv orizontală (fig. 31, pl. VII) - varianta B. Tindem să optăm pentru varianta B și din considerentul că moda labarumului și a crismoanelor încadrate în cerc și în coroană era pe sfârșite în momentul apariției acestui tip secundar.

IV.2. Tipul complex cu bară orizontală

Dacă în cazul tipului analizat anterior este clar că a evoluat din tipul simplu, în cazul tipului complex cu bară orizontală ✱, nu se poate stabili cu ușurință, dacă

²³ Gudea 1991, p. 840.

acesta a evoluat din tipul complex sau din tipul cu bară orizontală. Evoluția din tipul complex poate fi mai acceptabilă ținând cont de faptul că diferența este dată doar de latura orizontală, pe când evoluția din tipul cu bară orizontală ar fi presupus adăugarea celor două laturi oblice. Martigny afirma că “acest tip a apărut în anul 347 pentru a dispărea în anul 405”²⁴. Această informație coroborată cu faptul că monograma cu bară orizontală a apărut spre sfârșitul sec. IV, ne face să credem că, într-adevăr, tipul cu bară orizontală a evoluat din tipul complex. Pe obiecte, acest tip apare însă destul de rar, fapt care ne pune în dificultate tentativa de a stabili care este tipul de referință.

Ținând seama de faptul că în perioada oarecum scurtă în care a fost utilizat acest tip, erau frecvent utilizate tipurile simple și complexe a căror variante de referință, așa cum am stabilit, au fost cele cu laturile egale care permiteau încadrarea crismoanelor în cerc sau coroană, suntem convinși că și în cazul tipului complex cu bară orizontală, tipul de referință este cel cu laturile egale (fig. 32, pl. VII) și nu cel cu laturile inegale (fig. 33, pl. VII).

IV. 3. Tipul latinizat

Acest tip P^{\dagger} este unul care merită o atenție deosebită. Este asemănător cu tipul cu bară orizontală, însă litera P este înlocuită cu R. Iată de ce putem afirma, că acest tip a evoluat din tipul cu bară orizontală. Mărturisim că am fost tentați, la un moment dat, să încadrăm acest tip în categoria celor principale. Aceasta pentru că litera R îl face total diferit de celelalte tipuri. La o analiză profundă am înțeles, că dincolo de diferența majoră, care poate să inducă în eroare, acest tip este în esența sa identic cu tipul cu bară orizontală. Diferența provine, după părerea noastră din modul diferit în care sunt receptate informațiile, mesajele și evident simbolurile în diferite culturi. La momentul apariției pe cer a simbolului, limba greacă era limba culturală unanim acceptată, de aici apariția literelor grecești X și P și nu a celor latinești C și R. Odată cu impunerea în special în partea de vest a imperiului, dar nu numai, a limbii latine, era tot mai greu de acceptat de către cultura latină prezența pe un simbol atât de important a unor litere străine - grecești. Noi vedem aici un conflict între culturi care își are germenele încă din primele secole accentuându-se ulterior. În secolul al V-lea p. Cr. când apare acest tip, conflictul menționat exista într-o formă incipientă și a făcut posibilă înlocuirea literei P cu litera R. Această înlocuire s-a realizat treptat. Pe o piatră se observă ambele tipuri (fig. 34, pl. VII). „Utilizarea R - ului latin, este limitată la o epocă tardivă și la partea occidentală a imperiului unde latina predomină și atestă capacitatea creștinismului de a servi ca și creuzet al culturilor diferite”²⁵. Crismonul latinizat, ca „nouă formulă este caracteristic monumentelor de la începutul celei de-a doua jumătăți a sec. al V-lea”²⁶. Apariția exclusiv în occident a acestui tip

²⁴ DAC, p. 479.



²⁵ Barbet 2005, p. 137.

²⁶ DACL III 1, 1504.

este pusă sub semnul întrebării de către De Rossi care se baza pe descoperirile din Siria, unde acesta era prezent încă din anul 431 la Kokanaya (fig. 35, pl. VII). În mod similar, F. Cabrol și H. Leclercq opinează că „din Orient, acest tip se răspândește în Gallia, și mai târziu în alte provincii cum ar fi Italia”²⁷. Argumentația noastră nu are nimic de suferit, în ciuda celor prezentate.

În cazul acestui tip, varianta de referință pare a fi cea în care litera R este corect executată (fig. 36, pl. VIII). Nu ne putem însă hazarda în a susține dacă litera R atinge sau nu bara orizontală. Am menționat anterior la analiza tipului cu bară orizontală, că este posibil ca acesta să se fi transformat treptat în cruce. Studiind tipul latinizat, această posibilitate tinde să devină o certitudine. De la tipul de referință, treptat s-a ajuns ca litera R să fie executată oarecum neglijent (fig. 37, pl. VIII), ajungându-se la forma care abia dacă mai seamănă cu forma inițială (fig. 38, pl. VIII). De la acest punct, considerăm că evoluția spre cruce a fost mult mai ușoară decât revenirea la forma de referință. Tipul latinizat este ușor de confundat cu tipul numit de F. Cabrol și H. Leclercq „crisma cu P deschisă”²⁸. Cu toate că la punctul următor vom prezenta ca variante ale crisonului exemplarele care au variații ale literei P, am considerat că suntem în fața unui tip de sine stătător în acest caz, cel puțin prin prisma faptului că apare pe mai multe obiecte.

V. Variante ale crisonului

Am considerat că este necesar să evidențiem cele mai interesante variante ale crisonului. Am optat pentru termenul de *variante*, pentru că l-am considerat cel mai potrivit atâta timp cât nu putem vorbi de tipuri noi, ci de variante, uneori ciudate sau neobișnuite, ale tipurilor analizate. „O problemă particulară a simbolurilor este varietatea florală și geometrică”²⁹. Nu am întâlnit până acum exemplare ale crisonului simplu sau complex, care să fi avut bara verticală mai scurtă decât liniile imaginare care unesc laturile oblice. Acest variante ar fi  și . Cele mai multe variante sunt legate de litera P. Aceasta poate fi egală cu laturile oblice (fig. 39, pl. VIII) sau mai lungă (fig. 40, pl. VIII). Bucla literei P poate fi normală, mărită exagerat (fig. 41, pl. IX) sau micșorată foarte mult (fig. 42, pl. IX). În cazul tipului cu bară orizontală, latura orizontală poate fi dispusă la mijlocul celei verticale (fig. 43, pl. IX), fie în partea superioară (fig. 44, pl. IX), fie în partea inferioară (fig. 45, pl. IX).

Tipul complex are variante în care litera P nu se suprapune cu locul de intersecție a laturilor oblice (fig. 46, pl. X) sau se suprapune, dar locul de intersecție este scos în evidență (fig. 47, pl. X). Bucla literei P poate să fie întoarsă spre partea dreaptă (fig. 48, pl. X) sau chiar răsturnată (fig. 49, pl. X). De asemenea, bucla se poate prezenta într-un mod stilizat (fig. 50 și 51 pl. X și fig. 52 și 53, pl. XI). Uneori poate fi dublată în sensul că una dintre laturile oblice are o asemenea buclă (fig. 54, pl. XI).

²⁷ DACL III 1, 1511.

²⁸ DACL III 1, 1509.

²⁹ Migotti 1997, p. 99.

Tipul simplu prezintă și el ca varietate un exemplar, care este răsturnat la 90°, astfel încât latura verticală devine orizontală (fig. 55, pl. XI). La tipul complex, uneori, laturile oblice sunt înlocuite cu două ramuri (fig. 56, pl. XI). La tipul cu bară orizontală, latura orizontală poate fi mult mai lungă decât cea verticală (fig. 57, pl. XII). În cazul tipului latinizat, prezentăm o variantă care are litera R dublată (fig. 58, pl. XII) și un exemplar foarte rar întâlnit având litere la extremitățile laturilor (fig. 59, pl. XII). Suprapunerea unei laturi orizontale deasupra tipului complex conduce la variante deosebit de reușite (fig. 60, pl. XII), chiar dacă bucla este întoarsă în partea dreaptă (fig. 61, pl. XII) sau dacă latura orizontală are capetele orientate în jos (fig. 62, pl. XII). Cel mai interesant exemplar ni se pare cel descoperit la Tigzirt pe o scândură (fig. 63, pl. XII).

Cât privește modul de realizare a crisonului, pentru a-i reda măreția, mai ales în cadrul picturii și mozaicului s-a recurs la ornarea acestuia cu pietre prețioase. Bogăția coloristică putea fi evidențiată, așa cum am precizat cu precădere în cazul celor două arte. În vechea Niceea, actualul Iznik, a fost descoperită o pictură care ne argumentează cele afirmate (fig. 64, pl. XIII).

Modul de dispunere a inscripției a permis unor meșteri cu simț estetic deosebit ca prin prelungirea unor laturi ale literelor să poată realiza crismoane intercalate în text, cum este cel format din prelungirea literei I în sus, litera D din rândul anterior formând bucla crisonului (fig. 65, pl. XIII). Cel mai bine se putea încadra crisonul în text sub forma literei P (fig. 66, pl. XIII). Extremitățile laturilor crisonului sunt realizate uneori sub forma unor tălpi (fig. 23, pl. V). Nu putem încheia prezentarea acestor variante, fără a face referire la domeniul care s-a dovedit cel mai prolific în acest sens și anume scrierile. Aici apar o serie de variante ale crisonului, care cu greu mai pot fi catalogate în această categorie. În aceste scrieri, putem spune, că avem de-a face cu punctul maxim al disoluției simbolului personal al lui Isus Cristos (fig. 67, pl. XIII).

VI. Concluzii

VI. 1. Importanța studierii tipologiei crisonului

Studierea tipologiei crisonului este inedită pentru majoritatea cercetătorilor. Credem că am reușit să impunem un model de tipologie care să fie acceptat de către specialiștii în domeniu. Analiza modului concret în care a apărut crisonul pe diferite obiecte ne ajută să înțelegem evoluția lui pe întreaga perioadă cuprinsă între secolele III- VII.

Primul tip care a apărut este cel complex, în anul 312. Dispunem în acest sens de mărturiile istoricilor Eusebius din Cezareea și Lactanțius. Aproape concomitent a apărut tipul simplu, iar la jumătatea sec. IV. După această perioadă se dezvoltă atât tipologia secundară, cât și variantele.

Analiza tipologiei crisonului evidențiază că dintre toate simbolurile a fost utilizat de către creștini sub cele mai multe tipuri și variante. A avut o legătură strânsă cu crucea alături de care s-a permanentizat. Prin studiul nostru am reușit să demonstrăm importanța de care s-a bucurat crisonul până în sec. VII.

VII. ILUSTRĂȚIA

- Planșa I
1. Ornament pe cupă descoperit la Dura-Europos, *Melanges* 1959, pl. VI, nr. 151.
 2. Ornament pe vas descoperit la Dura-Europos, *Melanges* 1959, pl. V, nr. 146.
 3. Ornament pe vas descoperit la Dura-Europos, *Melanges* 1959, pl. V, nr. 144.
 4. Ornament pe vas descoperit la Dura-Europos, *Melanges* 1959, pl. V, nr. 148.
 5. Ornament pe vas descoperit la Dura-Europos, *Melanges* 1959, pl. V, nr. 149.
 6. Epitaf descoperit în biserica din Henchir-bou-Said, *DACL* VII 1, 477.
 7. Inscripție funerară descoperită în cimitirul sfântului Calixt, *DACL* III, 1, 1490, fig. 2831.
- Planșa II
8. Inscripție funerară descoperită la Saint Hermes, *DACL* III 1, 1493, fig. 2833.
 9. Inscripție funerară descoperită în cimitirul sfântului Calixt, *DACL* III 1, 1490, fig. 2832.
 10. Inscripție funerară descoperită la Roma în cimitirul sfântului Calixt, *DACL* III, 1, 1489, fig. 2830.
 11. Inscripție funerară descoperită în cimitirul sfântului Calixt, *DACL* III, 1, 1489, fig. 2829.
 12. Inscripție descoperită în cimitirul Sainte-Sotère, *DACL* III 1, 1490.
- Planșa III
13. Monedă confecționată din bronz, *Barbet* 2005, p. 128, fig. 3.
 14. Epitaf descoperit la Sivaux, *Martigny* p. 476.
 15. Tavă descoperită în provincia Byzancena, *Wamser* 2004, p. 251, fig. 371.
 16. Monedă descoperită în Croația, *Migotti* 1997, p. 93.
 17. Monedă cu crismon simplu, *Fremersdorf* 1953, fig. 3, p. 72.
- Planșa IV
18. Mozaic descoperit în biserica Saint-Vitale din Ravenna, *DACL* III 1, 1530, fig. 2889.
 19. Mozaic cu crismon complex, *DACL* III 2, 2615.
 20. Epitaf descoperit la Ravenna, *DACL* VI 2, 2030.
- Planșa V
21. Sarcofag descoperit în cimitirul Domitillei, *Barbet* 2004, p. 134, fig. 9 a.
 22. Lampă confecționată din bronz, *DACL* XI 1, 1598.
 23. Epitaf descoperit în biserica Saint-Germain-du-Plain, *DACL* IX 2, 2586.
 24. Monedă descoperită la Chalon-sur-Saône, *DACL* III 1, 1516, fig. 2866.
 25. Monedă confecționată din argint, *DACL* III 1, 1532, fig. 2896.
- Planșa VI
26. Epitaf descoperit la Erment, *DACL* III 1, 1511.
 27. Frescă descoperită în catacomba sfântului Januarius, *Meer, Mohrmann* fig. 576.
 28. Frescă descoperit în oratoriul Sfintei Felicia, *DACL* V 1, p. 1283.
- Planșa VII
29. Cădelniță din bronz descoperită la Manheimm, *DACL* V 1, 32.
 30. Ornament cu crismon cu bară orizontală, *DACL* VI 2, 2244.
 31. Ornament descoperit în catacombele San Giovanni (Siracuză), *DACL* I 2, 3038 fig. 1070.
 32. Inel confecționat din aur, *Fremersdorf* 1953, fig. 14, p. 78.
 33. Gemă cu crismon cu bară orizontală, *DACL* VI 1, 29.
 34. Inscripție descoperită într-o casă din Deir-Sanbil, *DACL* I 1, 18, fig. 3.
 35. Ornamente descoperite la Kokanaya, *DACL* III 1, 1507, fig. 2853.

- Planșa VIII 36. Dală descoperită la Henchir-Gousset, DACL III 1, 1515, fig. 2861.
 37. Fragment de vas descoperit la Sud- Est de Hamman-Lif, DACL VI 2, 2051, fig. 5580.
 38. Epitaf descoperit în cimitirul Sfintei Cecilia din Transtévère, DACL V 1 1192.
 39. Epitaf descoperit la Saint-Laurent, DACL I 2, 1702.
- Planșa IX 40. Epitaf cu crison complex, DACL VII 1, 478.
 41. Epitaf descoperit la Roma, DACL I 1, 301, fig. 63.
 42. Grilaj descoperit în cimitirul lui Calixt, DAC p. 763.
 43. Epitaf descoperit în cimitirul lui Cyriacus, DACL VIII 2, 1812.
 44. Basorelief pe sarcofag cucrison cu bară orizontală, DACL VI 1, 1171.
 45. Epitaf descoperit în Algeria, DACL X 1, 909.
- Planșa X 46. Sigiliu descoperit la minele de la Emporium, DACL X 2, 2096.
 47. Gemă descoperită la Roma, DACL VI 1, 829.
 48. Fragment de ceramică, DACL II 2, 2526, 2197.
 49. Epitaf cu crison complex, DACL VIII 2, 1813.
 50. Strachină cu fund inelar descoperită la Porolissum-Moigrad, Gudea, Ghiurco 2002, pl. III, fig. A.c. 1.
 51. Strachină descoperită la Porolissum-Moigrad, Gudea, Ghiurco 2002, pl. III, fig. A.c. 2.
- Planșa XI 52. Strachină descoperită la Sarmizegetusa Ulpia Traiana, Gudea, Ghiurco 2002, pl. III, fig. A.c. 3.
 53. Capac de vas descoperit la Mehadia, Gudea, Ghiurco, pl. XXIII, fig. C. e. 1.1.
 54. Fund de cupă confecționată din sticlă, DAC p. 447.
 55. Cataramă descoperită într-un cimitir vizigot, Leclercq 1907 II p. 445.
 56. Gemă cu crison și stea, DACL VI 1, 829.
- Planșa XII 57. Epitaf descoperit la Carnavon (Wales), DACL II 2, p. 2944.
 58. Monedă descoperită la Thiverzay, DACL III 1, 1516, fig. 2869.
 59. Inscripție descoperită la Aquillea, DACL III 1, 1506.
 60. Inel confecționat din cristal, DACL I 2, p. 2194, fig. 687.
 61. Inel confecționat din cristal, DACL I 2, p. 2194, fig. 688.
 62. Piatră de inel confecționată din safir, DACL III 1, 1533, fig. 2905.
 63. Fragment de scândură descoperit în ruinele basilicii din Tigzirt, DACL III 1, 1523, fig. 2877.
- Planșa XIII 64. Pictură descoperită în cimitir din Iznik, Barbet 2005, p. 129, fig. 4.
 65. Epitaf descoperit la Toulouse, DACL I 1, 1975, fig. 536.
 66. Incripție cu crison cu bară orizontală, DACL III 1, 1519.
 67. Scrieri și graffiti, DACL III 1, 1518, fig. 2870.

VIII. ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

Izvoare

- Eusebiu 1991 Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea a doua. Viața lui Constantin cel Mare.* (st. Introd. Em. Popescu, trad. R. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Dictionare, albume, atlase, cataloage și enciclopedii

- DAC J. -Al. Martigny, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, Paris, 1885.
- DACL F. Cabrol - H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris. Vol. I-XIV, 1907- 1953.
- DS J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionar de simboluri*, 1, (traducere de D. Nicolescu, D. Uricaru, O. Zaicik, L. Zoicaș, I. Bojin, V. D. Vlădescu, I. Cantuniari, L. Repeteanu, A. Davidovici, S. Oprescu), București, 1995.
- EAC E. Reusens, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Deuxième Édition, Louvain, 1885.
- Migotti 1997 B. Migotti, *Evidence for Christianity in Roman Southern Pannonia (Northern Croatia). A catalogue of finds and Sites*, BAR Int.Ser. 684, Oxford, 1997.

Lucrări teoretice referitoare la simbolurile creștine

- Tristan 2002 Fr. Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană sec. II-VI* (trad. Elena Buculei, Ana Boroș), Ed. Meridiane, București, 2002.

Lucrări de arheologie creștină

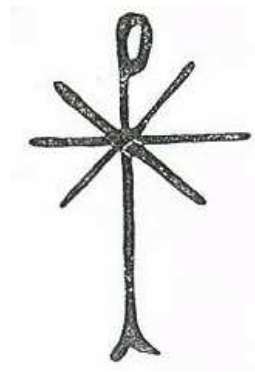
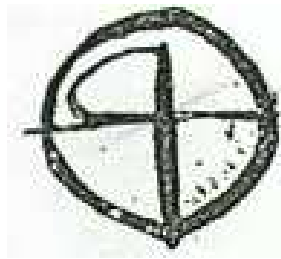
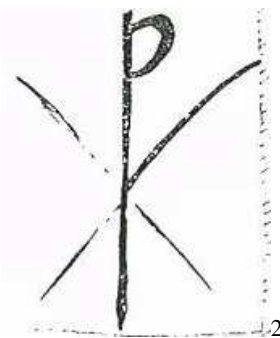
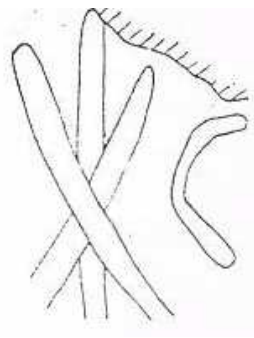
- Gudea, Ghiuco, N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, 2002 Ed. Napoca Star, Cluj, 2002.
- Lec Lercq 1907 H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, I-II.
- Marruchi 1899 H. Marrucchi, *Elements d'archéologie chrétienne*, Desclee, Lefebvre & Cie, Rome 1899.
- Meer, F. van der Meer, Christine Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Verlagshaus Mohrmann 1959 Gerd Mohn, Gutersloh, 1959.

Studii în reviste de specialitate

- Barbet 2005 A. Barbet, *Le crisme dans le peinture murale romaine*, în: *Konstantin der Grosse, Internationales Kolloquium vom 10-15 Oktober 2005 an der Universität Trier*, Rheinisches Landesmuseum Trier, 2005, p. 127-143.
- Christe 2004 Y. Christe, *Croce*, în: *IAC 2004*, p. 548- 553.
- Fremersdorf 1953 F. v. Fremersdorf, *Christliche Leibwächter auf einem geschliffenen Kölner Glasbecher des 4. Jahrhunderts*, în: *Beiträge zur älteren europaischer Kulturgeschichte I. Festschrift für R. Egger*, Klagenfurt, 1953, p. 66- 83.
- Gudea 1991 N. Gudea, *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn, 1991, în: *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband*, Aschendorff Verlagbuchhandlung, Münster, 1995, p. 833- 848.
- Mélanges 1959 Mélanges de l'Univesité Saint Joseph Tome XXXVI, Imprimerie Catholique-Beyrouth, 1959.
- Sulzberger 1925 M. Sulzberger, *Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens* în: *Byzantion*, 2, 1925, p. 339- 448.
- Wamser 2004 Wamser L., *Die Welt von Byzanz - Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur*, Hrsg. v. München, 2004.

JULA FLORIN

PLANȘA I



IN NOMINE DEI
CRECIVS FE
CIT IN ✱

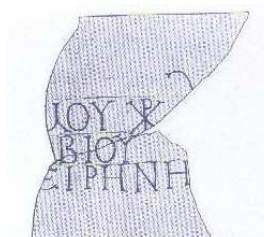
6



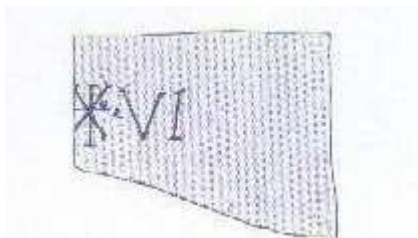
PLAȘA II



8



9



10



11

FL CHISPINVS AVRELIAE ANIA
NEII BEN-M-ÇOIVGE QVE VIXIT AN
XXVIII OVEM COIVGE HABVI AN
VIII KARITATESINEVLAANIMEAAEI
LESIONE VALE MICHİ KARA IM PACE
CVM SPIRITA XANTA VALE IN X-^P

12

JULA FLORIN

PLAŃA III



13



14



15



16

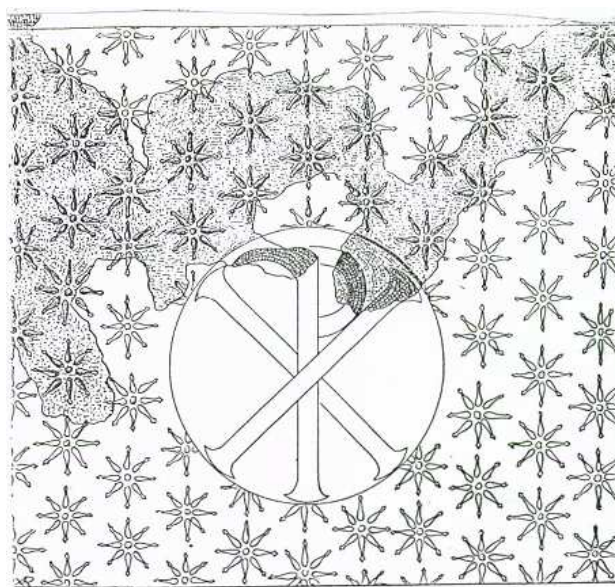


17

PLAȘA IV



18



19



20

JULA FLORIN

PLAŢA V



21

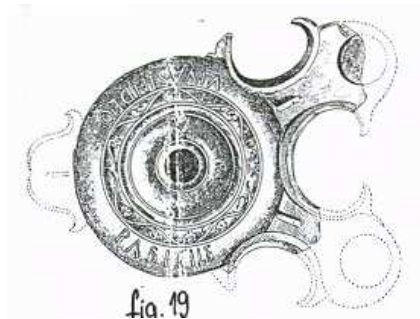
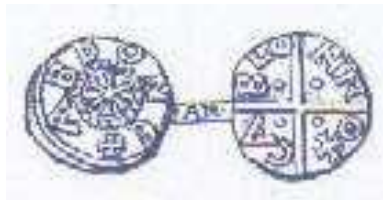


fig. 19

22



23



24



25

PLAȘA VI

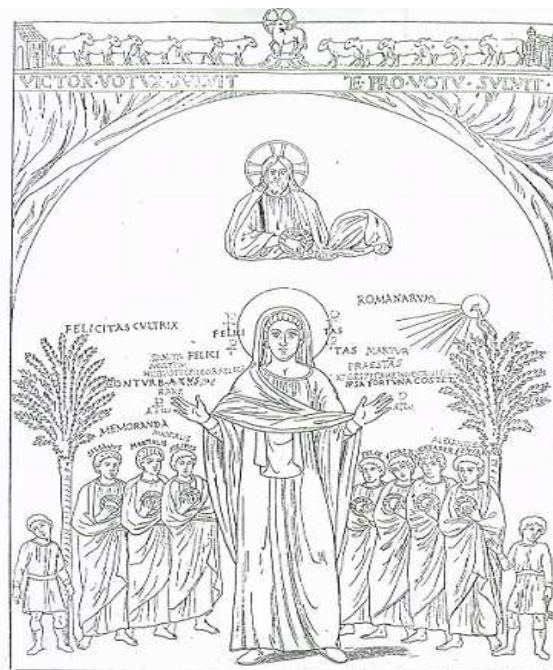
πρὶν σε εὐχῆσαι ἢ εὐχῆσαι τίς ἢ τίνας ἐβόησε κρῖται
 ἢ στήλη θεῶν καὶ παραρηγοῦται·
 σὺ μὲν ἐβόησε καὶ αἰμαίνῃσθε Μακαρίη·
 αὐτὸς εὐχόμενος γυναικὸς θανάτου·
 πάντα δ' εὐχόμενος ἄγιοι πολλὴν ἀμειψομένην,
 μισθὸν ἔχουσα πάντων εὐχόμενος σταθίου.



26



27



28

PLANŞA VII

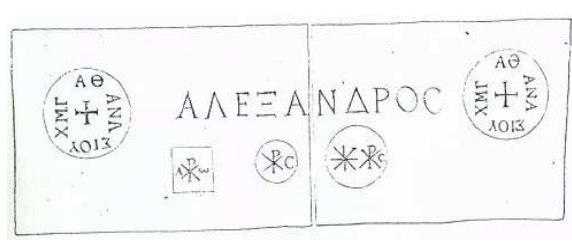


29



fig 91

30



31



32



33



34

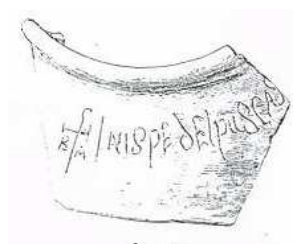


35

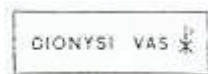
PLAȘA VIII



36



37



39



38



40

PLAȘA X



46



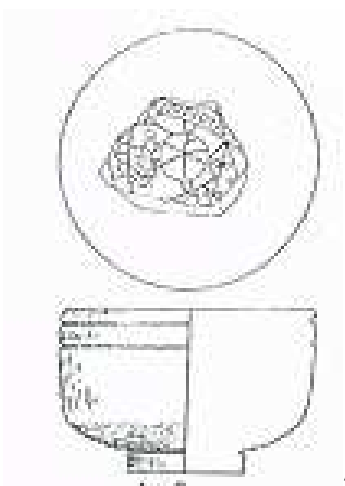
47



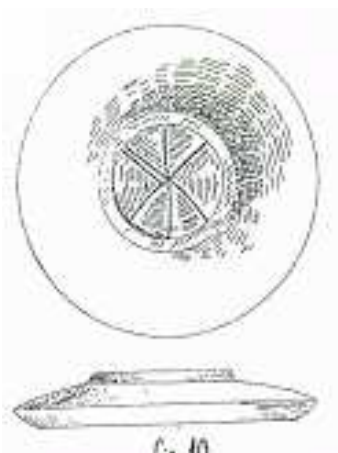
48

PRETECTVS * CESQVET *
IN PACE * VIXIT ANNIS VIII
MENSES VIII DIES III
NYTRICATVS DEO CRISTO MARTVRIBVS

49



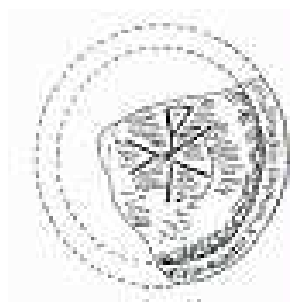
50



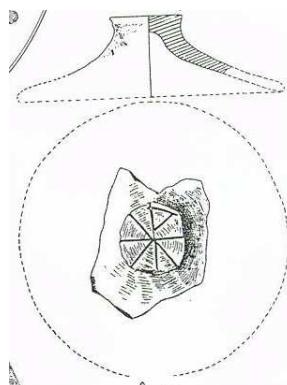
51

JULA FLORIN

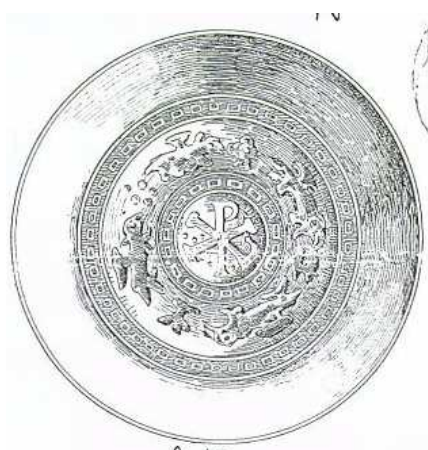
PLAŢA XI



52



53



54



55



56

PLAȘA XII



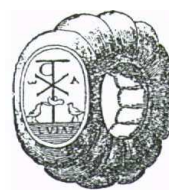
57



59



58



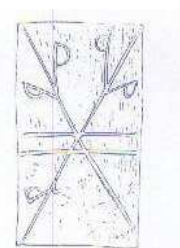
60



61



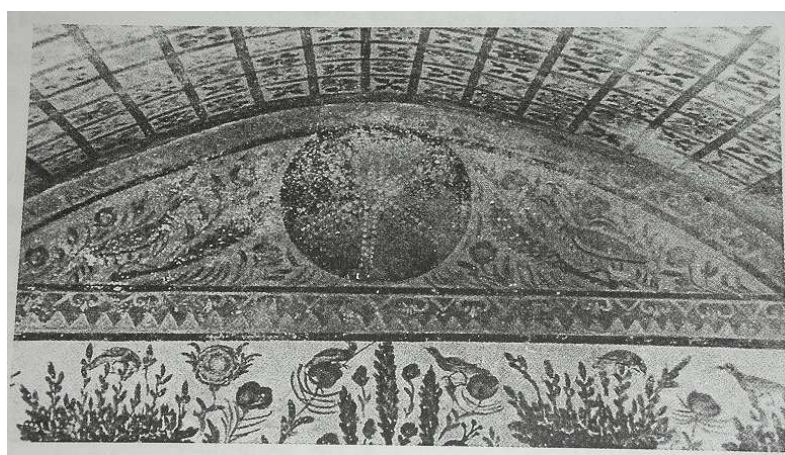
62



63

JULA FLORIN

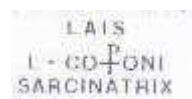
PLAȘA XIII



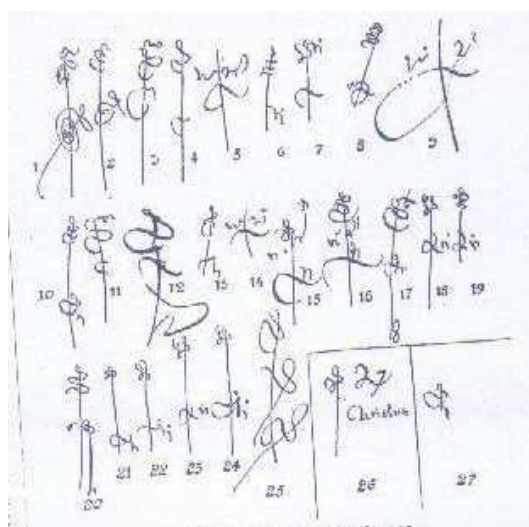
64



65



66



67

L'APOTEOSI DELLA TENTAZIONE POLITICA PER LA CHIESA RUMENA UNITA: LA RIVOLUZIONE DEL 1848

OVIDIU HOREA POP

RÉSUMÉ. *L'apothéose de la tentation politique de l'Eglise Roumaine Unie – La révolution de 1848.* L'Eglise Roumaine Unie à Rome a cultivé les aspirations nationales de ses fidèles. Le moment historique de 1848 la trouve pleinement impliquée dans le mouvement national, mais, en même temps, dans le prochain intervalle de temps, le mouvement politique s'envolera et l'Eglise sera au fur et à mesure éliminée de cette équation. De cette façon, le début de la confrontation entre l'Eglise et la modernité se montrera en Transylvanie aussi ; une lutte ininterrompue et sans compromis.

Keywords: revolution 1848, Romanian United Church, Transylvania, the Assembly of Blaj

1. La questione politica

All'inizio dell'anno 1848 l'opinione generale avvertiva che qualcosa di rivoluzionario era imminente, ma la notizia vaga delle prime agitazioni di Parigi colse di sorpresa i gabinetti europei, mentre il più accorto dei politici dell'epoca sveniva proprio. Ripreso dal primo *choc*, Metternich pensò ad una campagna diplomatica per arginare la propaganda rivoluzionaria e contemporaneamente, nella Dieta di Bratislava, si pronunciava il discorso che fu ritenuto in seguito, come l'avvio della rivoluzione nella Monarchia. Nel rispettivo discorso, tenuto in Dieta il 3 marzo 1848, Kossuth chiese che l'Ungheria controllasse le sue finanze, liberasse i contadini ed estendesse le tasse (a un maggior numero di persone). Perché le riforme potessero essere applicate, era necessario, secondo lui, che fossero affidate a un governo nazionale, indipendente da ogni intervento straniero e il sistema amministrativo burocratico venisse trasformato in un governo ungherese responsabile. Un secondo passo importante del discorso chiedeva la scomparsa dell'assolutismo nella Monarchia, unita solo per le istituzioni costituzionali generali, salvo il rispetto delle diverse nazionalità.

Perché queste richieste potessero essere inviate a Vienna dovevano avere l'approvazione delle due camere, quella bassa, che accolse con entusiasmo le proposte di Kossuth, e quella alta, dei magnati, i quali non si riunirono per discutere le proposte. A questo punto Kossuth chiese ad un suo amico, che si trovava in quel momento a Pest, di far pressione sulla Dieta, che non osava compiere passi incostituzionali. Il testo della petizione, formulato da Kossuth, fu dato ad un gruppo di giovani, riuniti intorno al poeta Petőfi Sándor, con il nome di *Giovane Ungheria*, i quali lo intitolarono *Che cosa chiede la nazione ungherese?* e lo ampliarono in 12 punti. Tra questi punti c'era anche l'unione della Transilvania con l'Ungheria.

Il 13 marzo ebbe luogo la svolta di Vienna, con le dimissioni di Metternich, Sedlnitzky, capo della Polizia e Apponyi, cancelliere dell'Ungheria, notizie che arrivarono nelle prime ore del 14 marzo a Bratislava e nel pomeriggio a Pest. Allora la petizione fu letta davanti al raduno di massa organizzato a Pest all'indomani della caduta di Metternich. Così questa fu approvata per acclamazione. Di fronte alla rivolta di Pest, Kossuth capì che non si poteva più perdere tempo e le due camere si limitarono ad accettare le sue proposte. Il 18 marzo la Dieta si proclamò costituente e approvò la legislazione sui contadini: vennero aboliti tutti i diritti feudali e le servitù, quelli che occupavano appezzamenti urbariali divennero liberi proprietari, il tributo feudale fu abolito, la Chiesa rinunciò alla decima, il fisco doveva gravare in modo uguale e proporzionale su tutti gli abitanti del paese, erano ammesse tutte le religioni, la libertà di stampa, la libertà di istruzione e di insegnamento, si stabilì la formazione di una guardia nazionale, la camera bassa veniva trasformata in un corpo rappresentativo (che rappresentava però circa il 7,5 % della popolazione), si chiedeva l'incorporazione immediata delle Partium all'Ungheria e l'approvazione dell'unione della Transilvania con l'Ungheria, anche se tale decisione doveva essere sottoposta all'approvazione della Dieta transilvana.

Dopo varie trattative tra la Corte e il Governo provvisorio ungherese, costituito il 22 marzo sotto la presidenza del conte Batthyány, nominato il 16 marzo, l'imperatore Ferdinando, accompagnato da Francesco Carlo e Francesco Giuseppe, il 10 aprile si recò a Bratislava, ratificando l'indomani il corpo legislativo approvato dalla Dieta, dichiarata in questo modo chiusa. In seguito questo corpo legislativo sarà conosciuto con il nome di *leggi di aprile*. Sembra che molti ungheresi abbiano creduto sinceramente di soddisfare tutti i desideri dei non ungheresi. Kossuth credeva che le nazionalità non volessero altro al di fuori delle libertà civili e delle riforme sociali: *La magia della libertà è più forte della nazionalità, della fede, dei legami di sangue e dell'amicizia*¹, avrebbe detto lui. D'altra parte non si trattava di una completa illusione in quanto gli svevi, gli slavi meridionali cattolici, la maggioranza dei rumeni, generalmente i rumeni uniti del Partium come anche i rumeni non uniti di quest'area, che consideravano la gerarchia serba peggiore degli ungheresi, fraternizzarono con la Rivoluzione ungherese. Sull'unione con l'Ungheria si trovarono divisi e dubbiosi i rumeni e i sassoni della Transilvania.

L'ondata rivoluzionaria si estese verso l'est e il 18 marzo ebbe luogo una adunanza straordinaria a Timișoara, dove si annunciava la proclamazione della gioventù di Pest in 12 punti, alla quale tutti i partecipanti aderirono con entusiasmo². Allo stesso modo succedettero le cose a Lugoj, due giorni dopo, accordando il diritto di voto a tutti i partecipanti e accogliendo entusiasticamente i 12 punti di Pest, trasformati in simbolo della rivoluzione³. Le informazioni correvano e il 18 marzo ci fu un

¹ C. MACARTNEY, *L'impero degli Asburgo*, 429-430.

² *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania, I*, 21-28.

³ *Ibid.*, I, 35-40.

raduno anche ad Arad, ampliato nei giorni successivi con incontri fra i giovani, riunioni pubbliche, preghiere e sfilate, ma con possibili centri di tensione nei villaggi (20 dei quali circa, nel 1833, passarono all'unione religiosa). In una lettera del vice comite del comitato Arad, Gabor Török, indirizzata al primo ministro dell'Ungheria, con la data del 24 marzo, si menziona per la prima volta nei documenti ufficiali che *l'unione figura l'ultimo fra i 12 punti pestani; essa è stata messa in discussione dai rumeni, siano essi greco-uniti o non uniti, cosa che ha generato inquietudine; tramite i funzionari ho fatto conoscere agli scettici lo scopo dell'unione della Transilvania*⁴. E' in movimento praticamente tutta la regione conosciuta con il nome di Partium e che adesso veniva unita all'Ungheria, dal Banato fino al Maramureş.

Le notizie entrano anche in Transilvania, in maniera ufficiale o privata. All'inizio di marzo, ma in una lettera non datata, Cipariu informa Bariţiu sullo scoppio della rivoluzione a Parigi: *Vedi che cose terribili sono successe a Parigi! Sono ansioso, forse la prossima posta ci porterà giornali da Parigi e cosa sarà successo ancora? A me pare che questo avvenimento abbia scosso dai cardini tutto l'assetto dell'Europa e se non si metterà in Francia un re costituzionale, forse arriveremo ai tempi del 1793*⁵. Le prime notizie sugli avvenimenti di Parigi pubblicate sulle pagine di *Gazeta de Transilvania*, sono del 13 marzo e quattro giorni più tardi Bariţiu scrive coraggiosamente: *La tremenda e spaventosa rivoluzione di Parigi, accompagnata dalla totale caduta del trono, senza dubbio scuoterà e percorrerà tutta l'Europa, a cominciare dagli stati grandi e forti fino a quelli piccoli e impotenti*⁶. Due numeri più tardi, quello del 24 marzo, annuncia: *Austria. Vienna. Rivoluzione! Il 13 marzo, Vienna, la capitale della Monarchia austriaca, fu in rivolta fino allo spargimento di sangue...Migliaia di uomini assalirono il palazzo della Dieta austriaca*. Racconta in seguito come erano cominciati i moti rivoluzionari a Bratislava, la residenza della Dieta ungherese, dove erano in corso lavori dietali, e a Pest, dove si concepì la petizione in 12 punti e in questo modo i lettori vengono informati sul loro contenuto.

Bariţiu è informato tramite una lettera privata, ricevuta da Sibiu e spedita da Ioan Puşcariu il 20 marzo, sugli avvenimenti di Vienna in seguito ai quali i rivoltosi hanno ottenuto soddisfazione. Notiamo come sia interessante il sentimento con cui i sassoni di qui ricevono le notizie. Alcuni sono disposti a vedere utile un intervento russo, se l'Austria non sarà capace di domare gli ungheresi, mentre altri vogliono chiedere un ministro tedesco nel Governo ungherese, eletto da loro. Per quanto riguarda i rumeni egli è scettico, in quanto li vede *morti, freddi, indifferenti, non sappiamo cos'è l'occasione, non sappiamo cogliere l'occasione nel momento giusto, così come siamo stati negli altri grandi cambiamenti politici, come nel 1526, 1690, 1790, 1846-1847, con la lingua ungherese e ora*⁷.

⁴ Ibid, I, pp. 79-88.

⁵ George Bariţ şi contemporanii săi, IV, 298.

⁶ *Gazeta de Transilvania*, Nr. 19, 1848, 76.

⁷ *Revoluţia de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 41.

La *Gazeta de Transilvania* continua ad informare i suoi lettori. I numeri successivi riportano informazioni sulle leggi approvate dalla Dieta dell'Ungheria. L'articolo scritto da Barițiu, il 27 marzo, con un tono entusiasta annuncia l'abolizione della servitù e nel contempo invita tutti alla calma e al rispetto delle leggi del paese⁸. Successivamente si occupa degli avvenimenti di Cluj, nei numeri usciti il 31 marzo e il 3 aprile. Nell'articolo, uscito sulle pagine di *Foaie pentru minte...* il 3 aprile, Barițiu si pronuncia per la libertà di stampa, in vista di una più completa educazione. L'educazione sotto tutti i punti di vista è estremamente necessaria per i rumeni, perché egli sostiene, se i rumeni non hanno progredito in maniera convincente dopo il 1834, la colpa va attribuita a Metternich e a Sedlnitzki solo a metà, in quanto responsabili della censura ma l'altra metà della colpa ricade tutta su un insegnamento superato⁹.

A Cluj si trovava la residenza del Governo transilvano e qui si trovavano le principali scuole del paese, elemento fondamentale per il futuro degli avvenimenti, visto che dappertutto erano i giovani a cominciare i moti rivoluzionari. Una grande manifestazione ebbe luogo a Cluj, il 21 marzo, con la partecipazione degli studenti dei tre collegi. L'indomani la manifestazione si orientò verso il Comune della città e tra discorsi e canti si lesse pure la petizione di Pest in 12 punti e si chiese l'unione incondizionata della Transilvania con l'Ungheria. Le manifestazioni continuarono nei giorni successivi per chiedere la convocazione della Dieta transilvana e il governatore promise di mandare le richieste al re, tra queste anche la convocazione della Dieta. Il governatore informa il cancelliere aulico Jösika sulle manifestazioni del 20 marzo e dice che il 21 marzo avrà luogo una riunione per stendere e approvare una petizione da presentare al Governo. In una lettera del 22 marzo, lo stesso governatore scrive al cancelliere aulico che a Cluj non ci sono turbamenti, ma che esistono preoccupazioni perché questi potrebbero cominciare e in vista di essi chiederà al comandante militare di lasciare ancora un battaglione di soldati in città. Nella lettera del 24 marzo il governatore elenca al cancelliere le misure prese nel paese per mantenere la calma. Tra queste misure sono indicate le seguenti: per mantenere la calma tutte le riunioni tenute in città chiedano la convocazione della Dieta; la censura vieti solo le notizie che danneggiano la religione, i costumi e il nome del monarca; siano convocati a Cluj sia il vescovo unito Lemeni che quello non unito Șaguna, e vengano invitati a contribuire al mantenimento della calma; si richieda al comandante militare di preparare un corpo di militari siculi dal loro reggimento di confine, che sia pronto ad intervenire nei casi di urgenza. Tra le altre misure prese figura anche la richiesta del Governo all'ufficio di cambio per ricevere anche le banconote, evitando in questo modo i disordini.

Notiamo da una risposta del cancelliere Jösika, del 23 marzo, data al governatore Teleki, alcune cose molto interessanti. Anche se il cancelliere appartiene alla partita conservativa della nobiltà transilvana, tuttavia vale la pena sottolineare

⁸ G. BARITIU, *Știre despre desființarea iobăgiei hotărâtă în Dieta Ungariei*, in C. BODEA, *1848 La Români*, I, 398.

⁹ G. BARITIU, *Unele idei practice despre libertatea tiparului*, in C. BODEA, *1848 La Români*, I, 399-401. 200

alcune delle sue osservazioni. Dopo la presentazione dei tempi in cui vivono, quando le cose considerate impossibili in un tempo passato sono già realizzate, descrive una riunione serale di Bratislava in cui *la nobiltà ungherese è stata distrutta mediante alcune righe. Grazie alla rappresentanza popolare non solo è stata rovesciata la costituzione, bensì è stata messa la pietra miliare per la perdita dell'elemento ungherese...* E' scettico sull'informazione che si riceve tramite i giornali. Secondo lui la verità è più difforme davanti ai lettori ora, dopo la soppressione della censura, che prima. Scrive delle prime voci di malcontento dei croati, i quali rifiutano la supremazia degli ungheresi. *Forse da nessuna parte esistono così tanti elementi di antipatia verso gli ungheresi come da noi. I sassoni e i rumeni non saranno tranquillizzati da nessun ministro responsabile ungherese, nemmeno di nome Kossuth. L'unica cosa davanti a cui si chinano è il nome e il prestigio dell'Imperatore.* Continua dicendo che l'Ungheria si trova nell'anarchia, anche se la dittatura la tiene Kossuth e spera che la Transilvania non segua questo esempio, anche se è stato informato della riunione tenuta a Cluj in cui 37 persone hanno firmato una dichiarazione a favore dell'unione¹⁰. Probabilmente questo è il momento di cui scrive Barițiu quando accenna alla riconciliazione avvenuta tra i due partiti ungheresi, il conservatore e il liberale, per la convocazione della Dieta transilvana, nella quale approvare delle riforme (ma con riserve) e l'unione con l'Ungheria¹¹.

Da Cluj il vento rivoluzionario soffiò verso Târgu Mureș, dove si trovavano un collegio riformato e un ginnasio cattolico, come pure la più alta autorità giudiziaria del paese, la Corte d'Appello, presso la quale facevano la pratica giudiziaria circa 200 giovani avvocati, tra cui un piccolo gruppetto di rumeni (circa 30). La descrizione degli avvenimenti rivoluzionari viene fatta da Alesandru Papiu Ilarian, un ex-alunno di Blaj, in quel momento praticante presso la Corte giudiziaria. Il 24 e 25 marzo, secondo Papiu, sembrava di trovarsi in Inghilterra e non in Transilvania, a causa dell'entusiasmo e della gioia della gente di Târgu Mureș. Anche qui si preparò una petizione, la quale doveva essere sottoscritta dai giovani rivoluzionari il 25 marzo, durante una riunione. Per la sottoscrizione furono coinvolti anche i giovani rumeni. Papiu confessa di aver sottoscritto (ma con l'aggiunta verbale che l'abolizione della servitù avvenisse senza risarcimento da parte dei contadini) la piena uguaglianza dei diritti politici e civili dei cittadini e il rispetto e la libertà delle varie nazionalità e lingue di Transilvania e Ungheria. Ma sorprendentemente i giovani ungheresi si rifiutarono di inserire le richieste dei giovani rumeni, dicendo che erano liberi di presentare anch'essi le loro richieste¹².

Forse incoraggiamenti di questo genere determinarono tre avvocati rumeni a presentare a Cluj una richiesta in otto punti come desideri da parte dei rumeni. Questi erano I. Buteanu, il quale era venuto a Cluj da Abrud per informarsi della

¹⁰ *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 65-68.

¹¹ G. BARIT, *Parti alese...*, II, 135-136.

¹² A. PAPIU ILARIAN, *Antologie*, 51-55.

situazione, F. Micaș e I. Suci. La petizione, datata 28 marzo, comincia con un'introduzione storica che va dalla conquista della Transilvania da parte degli ungheresi e arriva fino alla battaglia di Mohács, considerata come fine dello spogliamento dei diritti della nazione rumena. In seguito sono elencati i desideri dei rumeni: 1. Il riconoscimento da parte degli Stati transilvani della nazione rumena, rappresentata d'ora in poi negli organismi del paese, finché la Transilvania sarà sotto la Corona d'Ungheria; 2. Negli uffici del paese siano eletti, secondo la proporzione, i figli della nazione rumena; 3. La religione non unita diventi riconosciuta e senza dipendenza da altre religioni; 4. Abbracciando la lingua ungherese come lingua diplomatica, si chiede una traduzione autenticata delle leggi in lingua rumena, come hanno ottenuto da poco anche i sassoni e il diritto di avere dei traduttori presso vari dicasteri; 5. Nei comitati e nelle sedi dove i rumeni sono in maggioranza la lingua ufficiale sia quella rumena, mentre nelle zone dove i rumeni abitano parzialmente siano provvisti dei funzionari che sappiano il rumeno di modo che la corrispondenza ufficiale possa essere fatta in rumeno; 6. I vescovi rumeni portino ancora la corrispondenza in lingua rumena, come pure i protocolli siano redatti in rumeno; 7. Le scuole esistenti e quelle future siano poste sotto la direzione del clero rumeno e i vescovi siano direttori supremi sottoposti al Governo; ricevano aiuti dallo Stato proporzionalmente con il contributo dei rumeni al fondo dello Stato; usino la lingua rumena, ma con cattedre per le lingue ungherese e tedesca; 8. Davanti alla legge tutti i cittadini siano uguali, tutti paghino imposte ed il risarcimento della servitù sia a carico dello Stato¹³.

Secondo il nostro parere questa petizione è il risultato di un lavoro più ampio, espressione di una più larga concentrazione di vedute. Sappiamo che erano impegnati oltre ai tre avvocati sopra nominati anche il giovane I. Hodoș e suo cugino Alesandru Papiu Ilarian, venuto da Târgu Mureș per informare i giovani di Cluj sui movimenti e le iniziative dei giuristi della Corte d'Appello. Seguì poi una riunione a Cluj, nella quale si stese la petizione che abbiamo analizzato sopra. Ecco ciò che scrive Papiu il 28 marzo da Cluj: *La situazione di qui non mi lascia in nessun modo andare a casa in questa occasione – forse da qui andrò a Blaj...I romeni sono incoraggiati dappertutto. Per noi non può venire altro che bene...Oggi avremo in riunione tutti i giovani di Cluj per raccontare loro l'operato della gioventù di Oșorhei... e redigere una petizione da stampare e da mandare a Brașov¹⁴...L'iniziativa dei giovani di Cluj non ha avuto grande successo perché non è stata sostenuta e fra quelli che si dichiararono contro vedremo che ci sarà anche Cipariu. Si sa anche dalla lettera di Bălășescu, datata 3 aprile e inviata a Barițiu, che a Cluj stava per tenersi una riunione dei rumeni con lo scopo di consultarsi su che cosa fare e che cosa chiedere. Però furono invitati, da alcuni come noi, ad aspettare in quanto non era tardi e a mettersi d'accordo tutti da tutte le parti; tanto più che vedo che ogni giorno c'è qualcosa di*

¹³ *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 150-152.

¹⁴ *George Bariț și contemporanii săi*, V, 62-63.

*nuovo e forse oggi si danneggia ciò che abbiamo fatto ieri*¹⁵. Forse l'opposizione l'aveva fatta Șaguna con Bălășescu, dato che nella stessa lettera l'ultimo informa con precisione Barițiu sul fatto che suo padre sia stato presentato al vescovo dall'arciprete unito di Cluj, Fekete.

Quando le cose sembravano andare secondo il corso dei moti rivoluzionari ungheresi e le voci stonate si sentivano appena, da Sibiu si diede il tono della protesta, che sarà ripreso in seguito dai rumeni. Nella sera del 24 marzo l'ex-professore di Blaj, Simion Bărnuțiu, ora iscritto a fare diritto nella facoltà sassone di Sibiu, dopo la sconfitta subita nel processo con il vescovo Lemeni e dopo la riduzione allo stato laicale, detta un manifesto da moltiplicare e distribuire a un suo collega. Il biglietto chiamato *Provocazione* riguarda l'atteggiamento futuro dei rumeni di fronte alla rivoluzione; superare il dilemma esistente dei rumeni di fronte all'unione proposta degli ungheresi: *Gli ungheresi chiamano i transilvani all'unione, Cluj ha dichiarato con grande solennità che vuole unirsi; così faranno i siculi; forse solo i sassoni non vorranno. Ma i rumeni cosa faranno? Dallo scioglimento di questa domanda dipende la vita o la morte dei rumeni...Noi rumeni non vogliamo parlare dell'unione con voi ungheresi finché la nazione rumena non sarà rimessa alla dignità politica della quale l'avete svestita voi ungheresi, i siculi e i sassoni. Voi avete fatto della nostra nazione ciò che vi è piaciuto, avete messo nelle vostre Approbatæ che i rumeni, la nazione più antica della Transilvania, sia solo tollerata, li avete eliminati fino al giorno d'oggi dalle cariche più alte. Tutte le cose migliori le avete riservate per voi; se un rumeno è arrivato a una carica l'avete obbligato a rinunciare alla sua religione, a ripudiare la madre che lo ha partorito e la nazione che lo ha portato a scuola con il proprio sudore, a vostro favore. Basta, perché non voglio andare oltre per contarvi i peccati, per non disturbare, menzionandoli, questa festa meravigliosa dei popoli, la quale è stata fatta da Dio, il Signore dei popoli, per esultare e per rallegrarci in essa. Oggi risuona la dolce parola della libertà in tutte le città e domani risuonerà in tutti i villaggi. Oggi è il giorno della risurrezione dei popoli morti! Rumeni! Ascoltate, voi finora siete stati morti dal punto di vista politico, solo gli ungheresi sono riconosciuti dalle leggi del paese, e non altre nazioni politicamente viventi. Voi, dunque, un milione e trecento mila e passa rumeni non siete nel mondo una nazione. Ancora, fratelli! Oggi è il giorno della risurrezione del nostro diritto. Vogliamo rovesciare la pietra dalla tomba, sleghiamo le bende della nazione rumena di 10 secoli per uscire dalla tomba e viva per sempre...In seguito si indirizza ai sacerdoti di restare accanto al popolo e di rifiutare gli inviti degli ungheresi all'unione finché la Dieta non riconoscerà la nazione rumena. Seguono poi i nobili rumeni, dispersi nella regione di Făgăraș, Sălaj, Hațeg, Chioar, i quali sono chiamati a restare fedeli all'Imperatore e alla propria nazione. Dell'unione non si parlerà prima di tenere un Congresso nazionale in cui anche i rumeni potessero formulare i loro desideri e non giudicare voi di noi, ma senza di noi. Una*

¹⁵ George Bariț și contemporanii săi, VI, 162.

preoccupazione speciale dovranno accordare alla lingua, d'ora in poi da onorare con rispetto davanti allo Stato e alle leggi. Si consiglia ai rumeni dei reggimenti di confine, famosi per gli elogi ricevuti da Napoleone, ai cittadini e ai paesani di rifiutare l'unione, di evitare danni, di chiedere l'abolizione della servitù. *Senza nazionalità pure la repubblica è solo un dispotismo maledetto: cancellazione della servitù, nazione rumena e congresso nazionale...Maledetto sia per sempre il rumeno che oserà fare l'unione finché non sarà proclamata la nazione rumena come nazione in senso politico*¹⁶ ...

Il testo fu copiato nella sera del 24 marzo in più copie e distribuito nei principali centri, dove esistevano dei rumeni. Le idee promosse rappresentavano un rovesciamento del cammino seguito finora di fronte alla rivoluzione.

A Sibiu, città situata nella Terra Regia, luogo d'incontro della massima autorità sassone della Transilvania (l'Università sassone), circolavano da alcuni mesi idee che il nemico comune sarebbe stato il *magiarismo* e che rumeni e sassoni si sarebbero dovuti aiutare a vicenda. In questa atmosfera si riunirono i 22 deputati dell'Università per l'incontro annuale del 10 febbraio 1848, facendo sperare ai rumeni della regione di poter ottenere dei diritti. Bălăşescu, un collaboratore di Şaguna in quell'epoca, scrive a Bariţiu alla fine di gennaio 1848: *Alla riunione annuale dei sassoni non solo parleranno, bensì ci hanno assicurato, faranno moltissimo per i rumeni non uniti dalla Terra Regia. Vogliono accordarci tutti i diritti... Egli (prof. Schuller) mi ha assicurato che indubbiamente farà molto ed essi non ci chiedono di rinunciare alla nostra nazionalità, né alla lingua, ma solo a quelli che occuperanno uffici (si chiederà) di sapere il tedesco e di tenere con essi, tirare verso di essi*¹⁷ ... Malgrado la pressione ungherese e la tentazione dei rumeni di allearsi con gli ungheresi per ottenere maggiori diritti, i sassoni faranno le concessioni soltanto in seguito allo scoppio della rivoluzione: sotto il nr. 458 da parte dell'Università sassone del 3 aprile 1848 si regola lo statuto civile e politico dei rumeni che abitano nella Terra Regia. Nondimeno la riunione dell'Università sassone del 29 marzo aveva rifiutato l'unione con l'Ungheria, gesto che insieme a quello del 3 aprile ha provocato speranze fra i rumeni di Sibiu e ha fatto circolare un manifesto *Le proposte dei rumeni per la costituzione di una vera fratellanza con i sassoni*. Sottolineiamo che la *provocazione* di Bărnuţiu è nata in questo ambiente

¹⁶ C. BODEA, 1848 *La Români*, I, 401-403.

¹⁷ L'atteggiamento più conciliante dei sassoni è causato dalla ripresa dell'offensiva degli ungheresi nel campo della lingua durante i lavori della Dieta transilvana tenuta negli anni 1846-47. Un decreto obbliga il Concistoro non unito di Sibiu a corrispondere con il Governo e con i comitati in ungherese, come pure il protocollo delle sedute concistoriali va condotto nella stessa lingua (*George Bariţ şi contemporanii săi*, VI, 154). Il decreto è conseguenza della legge adottata nel 1847 in cui si diceva che le leggi saranno elaborate in ungherese invece che in latino e l'amministrazione userà l'ungherese come lingua diplomatica. Nella Terra Regia però le comunità sassoni potranno adoperare in amministrazione la lingua tedesca. I cinque paragrafi della legge non menzionano affatto il rumeno (V. CHERESTESIU, *Adunarea naţională de la Blaj 3-5 (15-17) mai 1848*, 132). Lemeni, da Blaj, ha chiesto anche lui agli arcipreti di corrispondere con le autorità in ungherese (*George Bariţ şi contemporanii săi*, VI, 158).

in cui le promesse balenate dai sassoni potrebbero essere state più attraenti dell'unione stessa che veniva accompagnata dalle violenze linguistiche.

2. La Chiesa Rumena Unita scesa in politica

Come tutte le città della Transilvania dove si istruiva un certo numero di giovani, anche a Blaj le notizie sui cambiamenti europei in corso provocarono fra gli alunni un grande entusiasmo. Informazioni dirette ci fornisce il canonico Timotei Cipariu, con le sue lettere mandate a Barițiu. Abbiamo visto come all'inizio di marzo Cipariu si confessi a Barițiu sugli avvenimenti di Parigi. E' convinto che l'Europa attraversi cambiamenti fondamentali, che prima o poi arriveranno anche in Transilvania. Per quanto riguarda i rumeni è piuttosto scettico, considerando che essi non potranno essere partecipi ai cambiamenti in corso a causa della loro ignoranza¹⁸.

Le voci che correvano privatamente ricevono forma ufficiale quando arriva a Blaj, il 26 marzo, la *Gazeta de Transilvania*, con notizie sugli avvenimenti di Vienna, Bratislava, Pest e Cluj. Nello stesso giorno il vescovo è convocato a Cluj dal governatore, insieme a Cipariu¹⁹ e rimarranno a Cluj tra il 27 e il 30 marzo. E Cipariu descrive l'atmosfera di Blaj, subito dopo l'arrivo delle notizie: *L'impressione fu indicibile. Subito il S. Pumnul, con alcuni professori radunò la gioventù scolastica e lì hanno parlato tanto, di diritti. Però io, avendo da terminare le lettere per Organ e dovendo viaggiare non ero presente, benché sia stato invitato. Per questo, davvero, non so in che tono si è parlato. Dopo, i professori in corpore si sono presentati dal vescovo, dichiarando che essi garantiscono sul comportamento della gioventù. Martedì, dopo la partenza nostra per Cluj (28 marzo) si è radunato il Capitolo e i professori stesero una lettera al vescovo con lo stesso contenuto, pregandolo di mostrare questa lettera anche al governatore, mandata con la posta a Cluj, cosa che fu fatta e il governatore accettò con gioia quella dichiarazione. Su Cluj non ti posso informare brevemente su tutto, se non che il governatore ci chiese di impedire ogni scontro, promettendo che seguiranno cose buone. Io non ho potuto incontrare molti, oltre ai nostri, solo con Bethlen János jr. ho parlato tra i più importanti e con Méhes Samuel²⁰.*

Nella stessa sera del 26 marzo, dopo il raduno dei professori e degli studenti, uno di questi, Nicolae Bârlea, viene inviato a Târgu Mureș per sondare la situazione di là, dove sappiamo che ha avuto luogo una riunione il giorno prima. Bârlea

¹⁸ Ecco come si esprime Cipariu: *Benché i sassoni e gli ungheresi, respectu numeri siano 1 a 3 di fronte ai rumeni, per quanto riguarda chi sa leggere, i rumeni rispetto a loro non stanno nemmeno 1 a 3... Noi solo numerus sumus nient'altro. Vedi che quasi non ci sono sassoni che non sappiano leggere, ma fra i rumeni appena i preti e i cantori, però anche fra questi molti lo sanno male, scrivere peggio ecc.* in *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 299.

¹⁹ Lettera di convocazione è del 24 marzo e parla di una convocazione ufficiale, ma sotto un pretesto che non attiri l'attenzione pubblica. Con la propria mano il governatore aggiunge che sia invitato anche Cipariu, in *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 71.

²⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 300-301.

e i giovani rumeni di Târgu Mureş hanno ideato la possibilità di convocare il congresso nazionale, probabilmente sotto l'influsso della proclamazione di Bărnuțiu. Cipariu invece, dopo l'incontro con il governatore, torna a Blaj il 30 marzo, e il 5 aprile pubblicherà sulle pagine del *Organul luminării* l'articolo *Uniunea Transilvaniei cu Ungaria*, un tentativo di convincere i rumeni sui vantaggi dell'unione²¹. Cipariu sembra che sia rimasto impressionato dal governatore e dalle *cose buone* balenate da questo davanti a lui e al vescovo. Potrebbe darsi che questa convinzione sia stata alla base del rifiuto della petizione presentata dall'avvocato Butean in 8 punti a Cluj²².

Il disorientamento e l'incapacità di vedere le cose chiaramente provocano dei drammi anche a Blaj. Cipariu ci informa che ci sono state discussioni tra Iosif Many, collaboratore di Cipariu alla stampa del giornale, e gli altri professori, tra i quali si evidenziò Aron Pumnul, professore di filosofia e successore di Bărnuțiu²³. Questo disorientamento si vede anche di fronte alle aperture presentate dai sassoni il 3 aprile. Sia la *Gazeta de Transilvania* che *Organul luminării* diffidano della politica dei sassoni, considerata insincera. Malgrado la pubblicità fatta dai sassoni alle loro decisioni del 3 aprile, Cipariu resterà ancora preso dalla politica prevista dal governatore.

Lo spirito rivoluzionario fu mantenuto grazie a diverse proclamazioni, anonime o sottoscritte come quella firmata G. B. e canti. Cipariu identifica il fatto che quella che porta la firma di Barițiu contiene solo una parte del manifesto ricevuto personalmente da lui. Un appoggio importante si riceve dai giovani giuristi di Târgu Mureş, i quali, dopo l'incontro con Bârlea e dopo il fallimento della riunione di Cluj, decidono di venire a Blaj. Non è chiaro dove sia nata l'idea di convocare il congresso nazionale a Blaj. Pensiamo che l'iniziativa sia partita da Bărnuțiu, il quale ne fa cenno nella sua *provocazione*, ma la sua idea si innesta sul desiderio di convocare il sinodo a Blaj che circolava già prima. Del sinodo parla Cipariu all'inizio di marzo, come di una cosa che sembrava esclusa a causa dei tempi rivoluzionari²⁴. Pure Iosif Many si riferisce alla possibilità di avere il sinodo a Blaj, in una lettera inviata a Barițiu il 21 marzo 1848²⁵. Molto interessante notare anche la lettera dell'arciprete non unito di Baia de Arieş, Iosif Ighian, il quale, scrivendo a Barițiu il 28 marzo, parla dell'adunanza del grande sinodo di Blaj²⁶.

Tra questi giovani di Târgu Mureş spicca Alesandro Papiu Ilarian, il quale dopo essere passato da Cluj, arriva a Blaj, dove troverà grande intesa con il

²¹ Nr. 65, 1848, 24 marzo/5 aprile, 367-368.

²² Ecco come narra Cipariu l'accaduto: *Butean era a Cluj; ci mostrò un testo che io, in conoscenza, non potevo approvare. Non ti posso dimostrare ampiamente. Forse ti è capitato il testo, il quale è stato in seguito cambiato in qualcosa*, in *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 301.

²³ *Io mi sono sforzato di riconciliarli, ma mi pare invano. La causa dello scontro è il fatto che Many accusa i professori che invece di calmare, essi hanno provocato la gioventù, dando idee che non competono a loro. Quelli rispondono che essi hanno agito proprio per fermare la rissa che stava per scoppiare*, in *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 301.

²⁴ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 299.

²⁵ *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 45.

²⁶ *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, 160-161.

professore di filosofia Aron Pumnul. Il 12 aprile, prima che la gioventù studiosa lasci Blaj per tornare a casa per le vacanze pasquali, gli studenti sono convocati da Pumnul, il quale legge una proclamazione in cui i rumeni sono invitati a venire per consultazioni a Blaj, il 30 aprile, la Domenica di Tommaso, tutti gli arcipreti uniti e non uniti insieme a due preti del decanato e a due uomini di ogni villaggio. Questa proclamazione fu messa anche per iscritto e Cipariu venne sollecitato da Pumnul di stamparla, ma questi rifiutò per non assumersi la responsabilità di convocare una nazione, gesto che riteneva spettasse alle autorità. Allora la proclamazione fu copiata in centinaia di copie manoscritte e i seminaristi con gli altri alunni ricevettero l'ordine di annunciarla all'intero paese. Il testo è semplice e senza argomenti storici, penetrato dal consiglio di trovare intesa con gli altri popoli della Transilvania mediante la via legale e formulando le richieste in una assemblea da convocare a Blaj. Il 14 aprile si tenne il Concistoro durante il quale si prese la decisione di chiedere il sinodo nazionale oppure diocesano, dopo di che si mandò la richiesta a Cluj. Nella sera del 16 aprile arrivò la risposta negativa del governatore che però venne contraddetta durante la notte da un decreto affermativo.

La diffusione della proclamazione di Pumnul arrivò a conoscenza delle autorità comitatensi, che chiesero subito al vescovo Lemeni se questa convocazione si facesse con il suo accordo. A Blaj si celebrava la Settimana Santa fra 17 e 23 aprile e quei giorni furono impegnati per trovare una intesa circa la data della convocazione, dato che il vescovo non aveva accettato la data proposta dalla proclamazione. Il 18 aprile si tenne una nuova seduta del Concistoro per decidere la data, essendo Cipariu preoccupato di stabilire un giorno che fosse nella vicinanza della convocazione della Dieta transilvana per poter mandare da Blaj una delegazione con i desideri della nazione rumena²⁷. Questa seduta si decise per stendere una lettera circolare, pubblicata il 21 aprile, da mandare a tutti gli arcipreti per invitarli a partecipare all'adunanza di Blaj il 15 maggio²⁸. La lettera circolare di Lemeni fu stampata anche dalla *Gazeta de Transilvania*, il 1 maggio²⁹. Barițiu conosceva già da prima il termine dell' adunanza di Blaj: il 24 aprile si rivolgeva *ai rumeni*

²⁷ Le ultime informazioni sull'andamento della convocazione sono prese dalla lettera di Cipariu a Barițiu del 17 aprile, in *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 301.

²⁸ *Preocupandoci di soddisfare la promessa fatta il 18 del mese corrente (aprile) sotto il numero 712, a. c. alle vostre...dopo aver guardato con i fratelli canonici le vicende d'intorno e dopo aver trovato un'intesa su questo con il Concistoro della Sede di Sibiu, abbiamo deciso definitivamente: che il 15 maggio si tenga l'adunanza a Blaj, nella quale si radunino, secondo il decreto governativo, solo gli arcipreti con alcuni uomini intenditori, vale a dire con zelo per la propria nazione e conoscitori del paese e dei diritti umani e politici del decanato in cui si trovano. Voi indirizzerete giustamente i popoli a voi affidati perché non mandino messaggeri, come pensano alcuni, i quali farebbero lo sforzo solo invano, con danno dell'economia; in quanto quelli che si raduneranno per i diritti della nazione e della sua rinascita, con una sola mente, uniti e non uniti, si consiglieranno e la richiesta si presenterà alla Dieta prossima a nome di tutta la nazione. Decideranno i più intelligenti...Blaj, il 21 aprile 1848, in *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 304.*

²⁹ Nr. 32, 1848, 19 aprilie (1 maggio s.n.), 132.

*transilvani*³⁰ : L'adunanza nazionale convocata a Blaj per la Domenica di Tommaso, per consultarsi in vista di una supplica da presentare alla Dieta, per ordine del Governo fu vietata in quel giorno, rimandata ad altra data, la quale, per un energico intervento di alcuni uomini di Blaj e Sibiu, si è fissata il 15 maggio. Allora si riuniranno gli arcipreti e i laici rumeni intelligenti. I nostri compatrioti siano sicuri della schiettezza e del piacevole comportamento dei rumeni. Quindi il governatore, vista la reticenza del vescovo per la convocazione avvenuta, vietò l'incontro, chiedendo alle Sedi vescovile di Blaj e Sibiu la soppressione o il cambiamento della data³¹. Sempre dalla lettera di Bălăşescu per Bariţiu, inviata il 19 aprile, sappiamo che Lemeni voleva che l'adunanza venisse chiamata sinodo e per quanto riguardava la data si rimanesse in attesa. Questa è la causa della lettera circolare del Concistoro non unito, in cui si dice che l'adunanza è vietata³². A Blaj ebbe luogo in quei giorni uno scontro con il vescovo per costringerlo a fissare una data, cosa che è avvenuta con la lettera circolare del 21 aprile. Ecco come descrive Cipariu questi momenti molto tesi: *Qui ieri e l'altro ieri (19 e 20 aprile) era quasi scoppiata la rivoluzione, e se ci fosse stata la gioventù qui, forse non si sarebbe evitata. Il Giovedì grande per quelli di Blaj è fatale. Il vescovo di testa sua rispose a due corrieri da Cluj e dal Concistoro non unito di Sibiu, mostrando che non deciderà il termine dell'adunanza entro la Domenica di Tommaso e così ciò che io scrissi di testa mia nel numero passato dell' Organul, in cui dicevo che il termine sarà deciso per il numero successivo stava per essere falso. In seguito, venendo alcuni avvocati e giuristi, lo abbiamo pregato di fissare il termine quanto più vicino alla Domenica di Tommaso (30 aprile), perché in questo modo l'adunanza che verrà fatta, malgrado tutto, quella domenica si legittimi, avendo il vescovo la potestà di fissare il termine quando vuole e i giuristi si presero l'impegno di non portare preti e gente ignorante all'adunanza. Però il vescovo non ha voluto cedere per un termine più vicino del 15 maggio per quanto gli abbia dimostrato la necessità della cosa. Le dispute furono violente e io soprattutto ho dovuto sopportare anche se mi sono controllato con tutte le forze per rimanere ai margini della creanza. Poi il vescovo, giovedì, ieri mattina, mandò Şereni e Pop Gusti al Concistoro non unito per convincerli di accettare il termine del 15 maggio. I giuristi se ne andarono furiosi e indubbiamente non parleranno del vescovo se non male. Dio ci preservi da cattive conseguenze*³³. Il gioco che vediamo fare a Lemeni metterà in difficoltà anche il Concistoro non unito. Gli inviati da Blaj, Şereni e Pop Augustin, portano una lettera di Lemeni a Sibiu in cui si menziona il fatto che benché si sia deciso senza termine poi ha calcolato di stabilirlo. Alla fine poi si accorderanno tutti per la data del 15 maggio³⁴.

³⁰ *Gazeta de Transilvania*, Nr. 30, 1848, 12 aprilie (24 aprilie s. n.), 126.

³¹ Si può vedere pure *George Bariţ şi contemporanii săi*, VI, 166.

³² V. CHERESTESIU, 305.

³³ *George Bariţ şi contemporanii săi*, IV, 304-305.

³⁴ *George Bariţ şi contemporanii săi*, VI, 166-170.

Rimane un mistero il movente che ha determinato il vescovo ad agire in questo modo. Una paura metafisica sembra aver preso la persona di Lemeni, altrimenti è inspiegabile il rifiuto di convocare più gente e l'ostinazione di lasciar cadere l'adunanza del 30 aprile. Questa si terrà comunque e sarà l'ultima ripetizione in vista della grande adunanza del 15 maggio. C'è da notare che le autorità cercarono di fermare l'adunanza del 30 aprile mediante riunioni in cui sono convocati gli arcipreti uniti e non uniti per ricevere istruzioni a non partecipare³⁵. Nondimeno i rumeni non si presentavano uniti in questi momenti importanti della loro storia. A Cluj esistevano due orientamenti, uno di essi appoggiato dalle autorità, scontro che si vede anche dalle pagine del giornale ungherese *Erdélyi Hiradó*. I giovani rumeni di Cluj, in un articolo anonimo uscito sulle pagine di questo giornale, evidenziano l'idea che nessuno può parlare a nome della nazione rumena senza essere delegato, poi i rumeni non sono stati ammessi fra le nazioni e rimangono ancora nazione non costituzionale e infine i rumeni non sono un gregge che applaude l'unione senza giudicarla³⁶. Cipariu considera l'incitamento a Cluj *...indicibilmente grande. Io mi sono sforzato pure qua di convincerli ad essere tolleranti verso chiunque, di qualsiasi opinione fosse*³⁷...mentre Barițiu dalle pagine del suo giornale avverte i giovani di Cluj di non aizzarsi tra di loro, in quanto *l'ira in politica è pazzia*³⁸.

Alla vigilia dell'adunanza del 30 aprile, incontro non autorizzato, le anime sembrano tese anche a Blaj. Il 28 aprile, Cipariu manda una lettera a Barițiu, in cui si confessa: *Le idee di tanti sono stravaganti, lo so benissimo, in quanto io ho avuto l'occasione di sentire abbastanza anche finora, ma i saggi e quelli che hanno il mandato del pubblico si sforzeranno di riportarli alla via giusta. Io non mi posso vantare con quel mandato, soprattutto da parte dei giovani, in quanto io non ho mai avuto la natura di essere demagogo o di predicare ai giovani cose che non sono di mia competenza. Bensì le mie convinzioni non sono state meno liberali di quelle degli altri, ma io consideravo che non fa parte della mia attività agitare. Per questo è successo che altri – facendo ciò che io non ho fatto – hanno guadagnato più popolarità. Va bene, se la tengano, io per questo sono più contento di essere anticesare e preferisco essere secundus che primus. Sia Cesare a chi piace, io non invidio nessuno. Non posso sapere se svilupperò o no tutte le idee che ho su ciò che volevo fare. Decideranno le condizioni in quanto sono più forti di me. Finora mi hanno tagliato anche molte cose dell'articolo come l'avevo scritto io. Confesso tuttavia che io, anche se mi tengo stretto dalla nazionalità, non sono incline ad accettare se non la corrente che avrà più opportunità di successo sicuro e con mezzi pacifici*³⁹. Cipariu allude al futuro ruolo di Simion Bărnuțiu, il quale, grazie ai

³⁵ George Bariț și contemporanii săi, IV, 306.

³⁶ Art. Czáfolat. (Az Erdélyi Híradó 349 számában közlött „Nyilatkozatra”), in *Erdélyi Híradó*, Nr. 353, 21 aprile, 255.

³⁷ George Bariț și contemporanii săi, IV, 306.

³⁸ *Gazeta de Transilvania*, Nr. 31, 1848, 127.

³⁹ George Bariț și contemporanii săi, IV, 306-307.

suoi interventi precedenti per la soluzione dei problemi della diocesi per via sinodale, si guadagnava la fama di martire. Ma Cipariu, in un certo senso, dice d'aver lavorato anche lui nel campo della nazionalità, ma con mezzi meno visibili e con una Curia poco disposta, come nel caso dell'articolo scritto il 5 aprile in cui faceva una perorazione a favore dell'unione della Transilvania con l'Ungheria. Sottolineiamo qui come Cipariu si stia allontanando giorno per giorno dalle posizioni assunte dal vescovo, percorso che porterà Lemeni a scelte impensabili all'inizio del suo episcopato. Non era facile stabilire una linea di mezzo, dato che le promesse ungheresi erano attraenti, come per esempio l'abolizione della servitù, cosa che faceva sì che *i rumeni qui (terra regia) sono tranquilli, ...però nei comitati sono turbati, tutti portano le coccarde*⁴⁰. Però alla fine di tutto nel programma rivoluzionario ungherese l'unico punto che contava era l'unione con l'Ungheria, facendo sì che le illusioni degli altri punti si disperdessero come qualsiasi illusione.

3. Le adunanze nazionali di Blaj

Abbiamo visto come gli entusiasmi dei giovani indicassero quale data dell'incontro nazionale il 30 aprile, la Domenica di Tommaso, e come questa data fosse stata annunciata al paese grazie ai manifesti distribuiti dagli alunni di Blaj. Altrettanto abbiamo visto come le autorità del paese, in seguito alla presa di posizione del vescovo unito Lemeni, non avessero riconosciuta lecita questa convocazione e cercassero in tutti i modi di fermarla. Per intimorire le anime il governatore si indirizzò il 26 aprile a Blaj, indicando al vescovo di partecipare all'adunanza con pochi uomini scelti per formulare in silenzio perfetto la petizione da mandare alla Dieta. Il vescovo era ancora chiamato all'attenzione che al raduno si discutessero soltanto i punti da presentare alla Dieta, formulati in termini moderati ed era vietato trattare qualsiasi altro tema per non disturbare la calma pubblica. Nello stesso giorno il governatore si è indirizzato al Concistoro non unito di Sibiu con le stesse istruzioni e invitava i non uniti ad incontrarsi a Sibiu, nella residenza vescovile⁴¹. Insieme a queste misure che addossavano le responsabilità ai vescovi, il 25 aprile 1848, il Governo ha pubblicato la legge marziale, seguita dall'innalzamento delle forche, pronte per il 15 maggio⁴². Conseguenze forse alla legge marziale sono i primi arresti, nella notte del 26-27 aprile essendo fermati a Cluj l'avvocato Florian Micaș e i giovani Ioan Darabant, Ștefan Molnar, Ioan

⁴⁰ George Bariț și contemporanii săi, VI, 165.

⁴¹ Dopo l'intesa dei due Concistori per quanto riguarda la data, seguirono le convocazioni e quella fatta dai non uniti non precisa il luogo dell'incontro, lasciando aperta la possibilità di intendere Blaj. Probabilmente per eliminare questa mancanza il governatore è intervenuto nel testo della lettera del 26 aprile, scrivendo di proprio pugno la menzione che il raduno non unito si terrà a Sibiu. Marciando su quest'equivoco e sull'assenza dell'appena nominato e non ancora consacrato vescovo non unito Șaguna, l'incontro ha potuto avere luogo a Blaj il 15 maggio; in G. BARIT, *Părți alese*, II, 173-174.

⁴² G. BARIT, *Părți alese*, II, p. 174.

Petrovici, Nicolae Şuluţ e Ieremia Verza, tentativo delle autorità ungheresi di fermare le idee rivoluzionare fra i rumeni, di allontanare i capi e di intimorire⁴³.

Da una parte la convinzione ferma che il 30 aprile si terrà il raduno programmato a tutti i costi e dall'altra parte ci saranno diversi tentativi per fermare l'incontro. Cipariu descrive la situazione di quei giorni precedenti al raduno: *Alla Domenica di Tommaso per ogni motivo ci sarà il raduno a Blaj forse con pochi sacerdoti, ma molti laici. Però questo sarà solo preparatorio. Verrà anche Lei? Non mancate di venire quanti di più, anche se non so come ricevere questa moltitudine di rumeni*⁴⁴...Tra le misure di scoraggiamento prese dalle autorità vi furono il trasferimento di unità militari nella vicinanza di Blaj e l'arrivo dei funzionari comitatensi per fermare l'incontro.

Malgrado queste iniziative, ma grazie all'entusiasmo dei giovani che mobilitarono la gente, nella mattina del 30 aprile si radunò un gruppo di gente alla quale un giovane giurista si mise a parlare davanti alla chiesa cattedrale. La truppa, chiamata dai funzionari per disperdere gli ascoltatori, rimase impressionata dallo spirito pacifico del popolo e degli oratori e non intervenne. Seguì la Divina Liturgia alla quale parteciparono quelli per cui c'era posto in chiesa e alla cui fine il vescovo Lemeni si fermò in mezzo alla gente parlando nel senso del decreto del governatore. Però il popolo non lo ascoltò e il vescovo dovette ritirarsi nel suo palazzo. Si decise di scrivere una petizione per chiedere la liberazione dell'avvocato Florian Micaş, arrestato alcuni giorni prima. Nel pomeriggio si sparse la voce che Simion Bărnuţiu si trovasse nel villaggio vicino, Mănărade, venendo da Sibiu. Gli mandarono una carrozza e la gente uscì a salutarlo alla periferia di Blaj. Qui successe un fatto che impressionò tutti: la gente aveva slegato i cavalli e aveva provato a portarlo in trionfo. Solo che Bărnuţiu, sorpreso dalla simpatia con cui lo aveva atteso il popolo, conosciuto d'altronde in città e nei dintorni dato che lui aveva trascorso più di 20 anni a Blaj, prese a dire *ora fratelli non è il tempo di mettere gli uomini al giogo, bensì di tirarli via. Lasciate dunque che tirino gli animali perché voi avete tirato abbastanza e ora siamo uomini liberi*. Ma la gente non ha ceduto e lo ha portato in trionfo nel cortile del Seminario. Bărnuţiu ha parlato nella piazza della cattedrale, invitando il popolo alla calma e al rispetto verso le leggi del paese; ha chiesto di avere pazienza e di tornare a casa fino alla prossima adunanza che avrebbe avuto luogo il 15 maggio con il permesso del Governo. L'atmosfera pacifica chiuse la giornata con musica, mentre la cittadina quella sera fu illuminata⁴⁵.

Il ritorno di Bărnuţiu a Blaj era temuto da tanti. Il ricordo del processo era molto vivo e i giovani erano troppo eccitati nei confronti del vescovo Lemeni. Sembra che in quella occasione ci sia stata la riconciliazione fra Cipariu e Bărnuţiu. Bariţiu scrive: *Il giorno dopo Bărnuţ si mise d'accordo con Cipariu sulla futura*

⁴³ George Bariţ şi contemporanii săi, IV, 307.

⁴⁴ Ibid., IV, 305.

⁴⁵ Sull'adunanza della Domenica di Tommaso scrivono: A. PAPIU ILARIAN, *Istoria Românilor...*, II, 129-152; G. BARIT, *Părţi alese...*, II, 178-180.

*adunanza prevista per il 15 maggio. Il loro scopo era di superare tutte le ambizioni, dimenticare il passato e non toccare le cicatrici; i canonici e gli uomini seri di Blaj si mettesero d'accordo con i membri del Concistoro di Sibiu. Allo stesso modo s'avvicinassero anche i vescovi l'uno all'altro, ciò che non sarebbe stato difficile se una parte della gioventù irritata con il vescovo Ioan a causa dei processi anteriori... Un altro obiettivo della loro consultazione è stato il piano di invitare alla futura adunanza nazionale uomini di primo ordine dall'Ungheria⁴⁶. Cipariu ha pubblicato anche lui sulle pagine dell' *Organul luminării* una descrizione del raduno avvenuto il 30 aprile. L'articolo è uscito il 3 maggio e nella presentazione della riuscita adunanza e dell'entrata di Bărnuțiu in Blaj, Cipariu menziona: S. Simion Bărnuțiu è ritornato come l'angelo della pace⁴⁷.*

Dopo il raduno di Blaj i due commissari comitatensi presenti hanno inviato i loro rapporti al governatore, mostrando le cause per cui non hanno potuto fermare l'adunanza. Il Governo mandò il 5 maggio un protesto ai due vescovi rumeni, rimproverando che avessero frainteso il decreto anteriore e avessero convocato l'adunanza a Blaj. Sull'andamento del raduno avvenuto il 30 aprile e al quale hanno partecipato circa 5 000 uomini, ha scritto pure il vescovo al governatore. In una lettera del 2 maggio il vescovo informa ed evidenzia la figura di Simion Bărnuțiu, *fonte di questi movimenti... con una voce tranquillizzante ha sottomesso il popolo tanto in quanto alle sue parole si è disperso. Sì, ma lui sabato sera si trovava già a Mănărade e con tutto ciò soltanto in seguito a molto chiasso è stato portato dentro... Tutte queste (voci) miravano a convincere che lui non era l'istigatore, bensì un uomo di pace, mentre lui era l'autore della proclamazione che per iscritto le avevo comunicato confidenzialmente. Quest'uomo, in particolare, è necessario allontanarlo decisamente dalle future adunanze, come anche quelli che con voce alta lo accompagnano, precisamente il figlio del prete dal Budiul de Câmpie, Alexandru Pop – perché qui Buteanu si è comportato in modo troppo blando – e mi ordinate di eliminare dal Seminario il chierico Nemeș di Poiana e Todoran di Șoimuș. Perché il rettore ha intenzione di eliminare uno di questi, ma l'altro alcuni temerari lo hanno portato indietro in un corteo festoso. Sarebbe bene che tutti quelli li eliminassimo dall'adunanza, essi, contro l'ordine dell'alto Governo imperiale, domenica, non solo sono venuti, ma si sono sforzati di radunare anche il popolo⁴⁸...* Il timore del vescovo Lemeni prende forme ancora più radicali e riprende la questione con una lettera successiva. Il 10 maggio scrive al governatore: *Ho ricevuto oggi una sicurissima informazione, come i giovani istigatori, Simion Bărnuțiu, Demetriu Boer, Nicolae Barbu, Alexandru Pop, andando da qui a Sibiu, dal mio sacerdote di là, Nicolae Maniu, giurando più volte insieme, hanno deciso che se io non accetterò i punti diffusi da essi o mi metterò contro, mi sistemeranno, cosa che vuol dire ad litteram*

⁴⁶ G. BARIT, *Parti alese...*, II, 179-180.

⁴⁷ T. CIPARIU, *Blasiu, luni după Dumineca Tomei*, in C. BODEA, I, 434-435.

⁴⁸ *George Bariț și contemporanii săi*, III, 144-145.

*abbattermi. Si sono legati tutti con giuramento che se non rinunzierò ai quattro punti dell'unione mi rimuoveranno dalla sede vescovile. Hanno annunciato che tutta la gente si presenti a Blaj con armi e proprio Nicolae Maniu, il mio parroco di Sibiu, ha detto al parroco non unito Partenie Popa di Gura Râului che anch' essi vengano a Blaj armati*⁴⁹...Questi documenti accusano pesantemente l'operato del vescovo e la storiografia ulteriore, anche se non ha conosciuto le lettere, si era schierata piuttosto contro Lemeni. Denunciare in una maniera così ordinaria il gruppo di giovani, tutti ex-alunni di Blaj ed ex-preti, chiedere al governatore di eliminare dei seminaristi dimostra che il vescovado di Lemeni era arrivato al capolinea. All'ultimo momento il vescovo fu abbandonato da Cipariu, il quale ha scelto di seguire la strada più logica, evidenziata dagli avvenimenti e non quella ipotetica rappresentata dalle promesse sventolate all'ombra dell'unione con l'Ungheria.

I partecipanti al raduno del 30 aprile sono stati ricercati dalle autorità e gli animatori, conoscendo le loro tendenze, si sono rifugiati nella regione dei sassoni, la cosiddetta Terra Regia. A Sibiu andarono Bărnuțiu e Butean ed altri, dato che il 3 maggio anche la comunità sassone di Sibiu si era pronunciata contro l'unione della Transilvania. I giorni che precedettero il raduno del 15 maggio furono caratterizzati da incontri locali in cui la gente formulava i desideri e le rivendicazioni legali della nazione rumena. Possediamo la descrizione di quello organizzato a Reghin sotto la presidenza dell'arciprete unito Mihai Crișan, riunendo rappresentanti di circa 150 villaggi, i cui lavori si sono svolti nella più perfetta tranquillità. Quindi l'8 maggio questa adunanza considera che la petizione da presentare alla Dieta transilvana da parte della nazione rumena dovrebbe contenere i seguenti punti: l' indipendenza nazionale; le Chiese greco-unite e non unite siano una in senso politico e, scomparendo la denominazione avuta finora, si chiamino chiesa greco-rumena, mantenendo ambedue i culti la propria religione; i rumeni adoperino la lingua materna tanto nelle questioni ecclesiastiche quanto in quelle amministrative, obbligando nondimeno i funzionari pubblici a conoscere la lingua ungherese diplomatica; il clero greco-rumeno benefici ugualmente delle retribuzioni di cui beneficiano le altre confessioni; siano rimesse nei posti avuti le persone che in parte sono state eliminate dal clero e in parte eliminate dalle cariche in seguito al processo tenuto davanti all' Alta Corte nel 1845, fra il vescovo unito e una parte del clero⁵⁰.

La grande adunanza di Blaj, convocata per il 15 maggio 1848, ha avuto le condizioni per chiamarsi nazionale, in quanto riuniva rappresentanti da tutte le parti abitate dai rumeni e cercò di comprendere tutte le correnti di pensiero. Abbiamo visto poco prima come si è tenuto un incontro locale a Reghin per discutere le proposte da fare al futuro raduno, previsto per il 15 maggio. Un primo abbozzo delle richieste da presentare alla Dieta risulta dalla lettera di Treboniu Laurian, inviata da Bucarest a

⁴⁹ *George Bariș și contemporanii săi*, III, 145-146.

⁵⁰ *Tudosítás Erdélyből (Corrispondenza dalla Transilvania)*, in *Nemzeti Politikai Hirlap*, Pest, 18 maggio 1848; C. BODEA, *1848 La Români*, 435-444.

Barițiu, l'8 aprile, cioè il 20 aprile secondo il calendario nuovo. In questa lettera elenca in 6 punti i principali desideri dei rumeni: indipendenza nazionale; indipendenza religiosa; i rumeni abbiano la loro religione rumena, senza separazione fra uniti e non uniti (la cosiddetta unione con gli ungheresi cattolici si cancelli); tutti i rumeni siano di una sola legge: rumena; si ristabilisca la Metropoli rumena di Transilvania, sotto la quale siano i vescovi rumeni di Vârșeț, Timișoara, Arad, Oradea, Maramureș e Bucovina, annualmente si radunino il sinodo generale alla Metropoli di tutti i vescovadi rumeni; si aprano scuole rumene in tutti i villaggi e le città e siano dotate dei fondi allodiali; si abolisca la servitù senza risarcimento; ecc⁵¹. Se paragoniamo questo programma con quello di Reghin non risultano grosse differenze, vale a dire che alla vigilia dell'incontro le idee erano piuttosto chiare e generalizzate. L'8 maggio si riunirono a Sibiu le più importanti figure del momento e parteciparono da Blaj i canonici Cipariu e Șereni e da Bucarest, Treboniu Laurian. Qui si decise per la proclamazione della nazionalità rumena, per il giuramento nazionale e per il protesto contro l'unione con l'Ungheria.

I primi partecipanti arrivarono il 13 maggio, tra questi il vescovo non unito di Sibiu, Andrei Șaguna, accolto da una delegazione di canonici e invitato alla residenza vescovile. Domenica mattina, il 14, dopo la Divina Liturgia celebrata da Lemeni, seguì una conferenza tenuta nella cattedrale. Ad un certo momento fu invitato a parlare Bărnuțiu e davanti all'assemblea tenne il suo discorso, considerato finora il più grande discorso della nazione rumena⁵². Fra i suoi argomenti preferiti storici riprende pure la questione religiosa della Transilvania. Secondo lui alla fine del secolo XVII, con l'arrivo della dominazione austriaca, il cattolicesimo ungherese transilvano fornì argomenti per realizzare una nuova unione con i rumeni, un'unione in cui Roma non c'entrava e in cui si cambiava il padrone da quello calvinista a quello cattolico ungherese. Trattando quest'argomento dice dall'inizio che non vuole accennare alla natura dogmatica dell'unione, bensì a quella politica. E' interessante il suo punto di vista quando parla del cammino dell'unione nel tempo: *Strigonio ha motivato (l'unione) a favore della chiesa ungherese e in vista della sottomissione e del crollo di quella rumena; Strigonio l'ha piantata nel cuore dell'imperatore Leopoldo e dei rumeni; Strigonio l'ha bagnata mediante i gesuiti; Strigonio l'ha elevata; Strigonio l'ha sradicata dopo, sempre mediante i gesuiti dai cuori di una parte dei rumeni e forse sempre Strigonio la sradicherà dai cuori dell'altra parte, se non lascerà la metropoli*⁵³... La sottomissione della chiesa rumena alla metropoli di Strigonio fu in realtà teorica in quanto gli uniti hanno continuato a cantare come prima il loro arcivescovo e la semplicità del clero ha difeso la dignità della metropoli rumena così che questa non tramontò definitivamente. Si chiede quale fosse il vantaggio di Roma togliendo la dignità arcivescovile al gerarca rumeno il quale ora aveva

⁵¹ George Bariț și contemporanii săi, I, 145-146.

⁵² S. BARNUTIU, Raporturile românilor cu ungurii și principiile libertății naționale, in C. BODEA, I, 446-483.

⁵³ Ibid, 456.

rafforzato i legami naturali con legami religiosi se non lavorava la metropoli ungherese all'umiliazione della Chiesa rumena? Vale a dire che i rumeni, se volevano trattare i loro affari religiosi sia con Roma sia con la Corte imperiale, dovevano passare attraverso Strigonio e le decisioni si prendevano a suo piacimento, *come si fa anche oggi*. In questo grido di dolore si sentiva forse anche il fallimento della partita di Bărnuțiu nel processo appena concluso due anni prima.

Passa ad elencare i benefici dell'unione e tra questi menziona alcuni vantaggi materiali risultati dalla dotazione delle sedi vescovili, il privilegio dei preti di non essere giudicati dai tribunali civili e poi le scuole di Blaj, dalle quali è sorta una moltitudine di lumi fra i rumeni. Grazie all'unione, alcuni rumeni beneficiando di permanenze a Roma per studio, al rientro in patria hanno portato la consapevolezza di essere sangue latino, seminando le virtù degli avi nella terra della Dacia. Più precisamente l'unione ha risuscitato i rumeni dallo svenimento, risvegliati dal sonno e ha insufflato spirito di vita per contribuire al miglioramento della sorte dei rumeni da Inochentie Micu fino ai tempi presenti. Dopo l'elenco dei benefici dell'unione religiosa si scaglia contro gli abusi dei gesuiti e dei vescovi latini a scapito del vescovo rumeno unito. I gesuiti lo sorvegliano alla stessa maniera del sovrintendente calvinista nel secolo precedente, il vescovo latino di Alba Iulia lo vuole suo vicario, lo rimprovera e alla fine la Bolla papale del 1721 lo sottrae al vescovo di Alba Iulia ma lo sottomette a quello di Strigonio. Rimpiange l'ingresso nella Chiesa unita di uno spirito di servilismo unito con una superbia verso i non uniti. Questo sentimento ha determinato un odio fra i rumeni che è durato per circa 80 anni e durante questo processo i non uniti sono caduti sotto il giogo dei non uniti serbi. La conclusione mostra problematico il carattere dei rumeni che si unirono con i calvinisti, con i cattolici, con i serbi, dimostrando poco amore verso la propria Chiesa, dimostrando poco rispetto verso di sé. Chiede perciò a tutti il giuramento di unirsi in un amore fraterno contro il nemico della nazionalità rumena che si avvicina sotto la bandiera di una nuova unione con l'Ungheria⁵⁴.

Il discorso di Bărnuțiu continua analizzando cosa significa l'unione con l'Ungheria per gli ungheresi e per i rumeni. Elencando i pericoli che minacciano i rumeni nel caso d'unione arriva ad analizzare la trappola in cui possono cadere quelli che si lasciassero ingannare dal discorso ungherese sull'uguaglianza. Tra le molte sfaccettature che prende in considerazione noi ci fermeremo sull'uguaglianza religiosa, nella sua opinione illusoria. Nel 1842 i deputati dietali ungheresi chiedono ai vescovi rumeni di tradurre i libri liturgici in ungherese; porta l'esempio di una chiesa e della canonica appartenenti alla comunità unita, ma in rovina; il dominio di Oarda, possesso della Chiesa di secoli, fu perso nel 1714 mediante un processo; Allora conclude *se questa è l'uguaglianza prodotta dall'unione sacra, figuriamoci l'uguaglianza che verrà prodotta dall'unione profana che si sta combinando*

⁵⁴ Ibid, 456-459.

*adesso!*⁵⁵ La conclusione di questo percorso è che l'adunanza deve proclamare la libertà e l'indipendenza della nazione rumena. D'ora in poi la nazione rumena si considera obbligata ad osservare le leggi elaborate dalla Dieta in cui essa sarà rappresentata, non in un senso contrario alle altre nazioni, ma nel senso di un rispetto vicendevole di giustizia. Invita l'assemblea a giurare a nome della nazione che non abbandonerà la nazionalità, ma uniti lavoreranno a favore di essa. A questo punto dall'assemblea si grida: *Uniamoci e non siano più uniti e non uniti fra i rumeni*⁵⁶. La risposta che diede Bărnuțiu è molto importante per capire i tempi. Avverte i presenti che lui intende parlare di un' unione nazionale e non di una confessionale. La libertà, dice, non è legata ad una religione, bensì è comune a tutte le religioni. Ciò che spetta all'Unione e Non unione è legato alla coscienza e bisogna lasciare all'anima di ogni rumeno, di ogni comunità di scegliere liberamente la felicità, la cultura e la pace interiore che sia unito o non unito. Segue di conseguenza l'idea che i rumeni non devono più affidare la loro causa ai singoli vescovi. Da 150 anni i vescovi portano da soli la causa nazionale. Ora questa causa viene difesa dall'unione con il popolo pensando insieme alla rinascita nazionale. State dalla parte del popolo per non girovagare, dato che il popolo non si allontana dalla natura e non lo attirano facilmente dalla loro parte gli stranieri, come succede con alcuni delle altre classi che urlano insieme ai lupi e sbranano il popolo insieme a questi⁵⁷. Nel discorso stanno i germi del pensiero liberale che aspira a sostituire la Chiesa dalla guida della vita politica. Sottolineiamo anche il fatto che questo discorso è abbastanza chiaro contro le tendenze confessionali che hanno spinto verso giustificazioni a favore dell'unione, ma soprattutto a favore della non unione.

Il giorno della grande adunanza comincia alle 6 del mattino con la Divina Liturgia, celebrata dal vescovo Lemeni. I lavori propriamente detti iniziano alle 8 con l'elezione di due presidenti in persona dei due vescovi e di due vice presidenti: Simion Bărnuțiu e George Barițiu. Allo stesso modo furono eletti dieci segretari: Timotei Cipariu, Ioan Popasu, Treboniu Laurian, Demetriu Boer, Iacob Bologa, Paul Dunca, George Anghel, Ioan Bob, Petru Maniu e Ioan Bran-Pop de Lemeni. A causa della moltitudine delle persone l'adunanza abbandona la piazza centrale di Blaj e si sposta su un campo vicino, chiamato il prato dei greci. Nella prima riunione Simion Bărnuțiu enuncia i seguenti punti: il campo si chiamerà d'ora in poi *Campo della Libertà*; la nazione rumena si dichiara fedele all'Imperatore d'Austria e grande principe della Transilvania e della augusta casa d'Austria; la nazione rumena si dichiara nazione a sè stante e parte comprensiva della Transilvania a base dell' uguale libertà; la nazione rumena fa il giuramento di fedeltà all'Imperatore, alla patria e alla nazione rumena.

⁵⁵ Ibid, 466-467.

⁵⁶ Ibid, 479.

⁵⁷ Ibid, 479-483.

L'indomani, il 16 maggio, la giornata comincia con la Divina Liturgia celebrata sempre alle 6 e alla prima riunione il vescovo Lemeni svela che ha sentito da tutte le parti voci contrarie all'unione con l'Ungheria e perciò considera utile lasciar cadere la domanda sull'unione dopo che la nazione rumena sarà riconosciuta libera e con voto nella Dieta del paese. In seguito Treboniu Laurian ha letto in sedici punti i desideri della adunanza nazionale. Ci interessa il secondo punto dove si dice: *La nazione rumena pretende che la chiesa rumena, senza distinzione di confessione, sia e rimanga libera, indipendente da ogni altra chiesa, uguale nei diritti e benefici alle altre chiese della Transilvania. Essa chiede il ripristino della metropoli rumena e del sinodo generale annuale secondo il vecchio diritto, al quale sinodo partecipino deputati ecclesiastici e laici. Nello stesso sinodo vengano eletti pure i vescovi rumeni, liberamente, per la maggioranza dei voti e senza candidature. (Nel momento in cui si è ricordato il vecchio diritto dei rumeni di avere metropoli e sinodo generale annuale si è proclamata dal popolo la metropoli rumena transilvana con applausi unanimi. Se i vescovi delle altre nazioni e confessioni avranno nel futuro sede in dieta come rappresentanti della loro chiesa e se i loro capitoli saranno rappresentati, la nazione rumena chiede gli stessi diritti per i vescovi e i loro capitoli)*⁵⁸. Si decise poi di organizzare due commissioni che presentassero i desideri della nazione rumena: una alla Dieta che doveva iniziare i suoi lavori il 29 maggio a Cluj, guidata dal vescovo Lemeni e formata da 100 persone e una seconda, guidata dal vescovo Andrei Şaguna, formata da almeno 30 persone, per presentare gli stessi desideri alla Corte imperiale. Si costituì anche una *commissione permanente* di 12 persone, con presidente Andrei Şaguna e vice presidente Simion Bărnuţiu, avente come scopo di seguire l'applicazione delle decisioni prese. L'ultimo giorno, il 17 maggio, quello conclusivo, la gente fu incoraggiata ad aspettare le decisioni della Dieta e del Trono. La sera si concluse con festa e danze, mentre il popolo partì per le proprie case. I partecipanti furono tra 40 - 50 000, cosa che determinò Papiu Ilarian ad affermare: *da quando c'è il paese della Transilvania una simile agitazione non fu fatta, tanto potente e audace e con tanto spirito di pace e libertà*⁵⁹.

⁵⁸ Ibid, 484-486.

⁵⁹ A. PAPIU ILARIAN, *Antologie*, 119.

LA POLITICA DI TOLLERANZA DI GIUSEPPE II (1780-1790) IN TRANSILVANIA¹ E NEL PARTIUM². LE CONSEGUENZE DELLA PATENTE DI TOLLERANZA NELL'EPARCHIA GRECO-CATTOLICA DI ORADEA

RAIMONDO RUDOLF SALANSCHI

SUMMARY. *The Tolerance Policy of Joseph the Second (1780-1790) in Transylvania and in Partium. The Consequences of the Patent of Tolerance in the Greek-Catholic Eparchy of Oradea.* The present article represents a modest contribution to the tolerance policy of the Emperor Joseph the Second in Transylvania and in Partium, especially in the region of Bihor and they want to examine the influx of Josephine politics regarding the activity of the Greek-Catholic Eparchy of Oradea. The Eparchy, in its first decade of existence, recorded a spontaneous growth becoming the political and cultural centre of Romanians from Transylvania and Hungary. Its geographic position (close to Buda, Wien and Tarnavia) permitted, comparing to other towns, a faster penetration of the ideological currents of the ages which were: the josephisme, the illuminisme, the echo of the French Revolution, and the development of a consistent cultural activity. The religious reforms of the Emperor Joseph the Second were at the highest point with the Edict of Tolerance of October the 13th 1781, delivered at Linz for the Superior Austria and its successive applications.

Keywords: tolerance, Joseph the Second, policy, eparchy, Transylvania

¹ Il nome di *Transilvania* proviene da due parole latine (*Trans* e *silva*) e significa *il paese al di là delle foreste*. In lingua ungherese il paese è nominato con il termine *Erdély*, che ha lo stesso significato della traduzione dal latino. In tedesco la Transilvania è chiamata *Siebenbürgen* (*septemcastra*) che si traduce con *Sette fortezze*. In romeno letterario il nome è sempre *Transilvania*, mentre nella lingua popolare si usa il termine *Ardeal*. Dal punto di vista geografico-politico, il termine ha due principali significati: la prima si riferisce solamente alla regione tra i Carpazi, chiamata nel Medioevo, *Voivodato di Transilvania* o *Transilvania voivodale*; il secondo significato del termine è più largo ed include il Banato, la Crișana ed il Maramureș, cioè le Parti occidentali ossia il *Partium*, diventato principato nel 1541.

² Dopo la sconfitta militare del Regno d'Ungheria a Mohács (1526), Giovanni Zapolya e suo figlio Giovanni Sigismondo allargarono con l'approvazione della Sublime Porta le frontiere della Transilvania verso l'Ungheria occupata dai turchi. Con l'inizio dell'anno 1538 e fino all'inizio del XVIII secolo, le provincie, rispettivamente i distretti, Caransebeș-Severin, Arad, Zărand, Bihor, Crasna, Solnocul de Mijloc, Chioar, Sătmar, Maramureș, Ugocia, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod e Abaujvár appartenevano alla Transilvania come "Partes applicatae". Con il rescritto del 31 dicembre 1732, l'imperatore Carlo VI (1711-1740) cedette la maggior parte di questi territori all'Ungheria. Dopo l'anno 1732, rimasero annesse al Principato di Transilvania, sotto il nome di "Partes reapplicatae", soltanto una parte della provincia di Zărand, Crasna, Solnocul de Mijloc e il distretto Kövar. (cf. I.-A. POP, *Il Voivodato di Transilvania e le Parti occidentali nei secoli XII-XVI*, in S. FISCHER-GALAȚI - D. C. GIURESCU - I.-A. POP [a c. di], *Una storia dei Romeni*, Fondazione Culturale Romena. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2003, p. 96).

Introduzione

Quest'articolo vuole rappresentare un modesto contributo all'approfondimento della politica di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II in Transilvania e nel *Partium*, soprattutto nella provincia di Bihor e, in modo particolare, esaminare l'influsso della politica Giuseppina sull'attività dell'eparchia greco - cattolica³ romena di Oradea, da una parte, come eredità di una chiesa sorta e sviluppatasi nel contesto della Controriforma cattolica, e dall'altra, come risultato della politica imperiale che mirava a dotare il governo monarchico austriaco di una "chiesa di Stato", che si attua in tutte le provincie sia pur con una "specificità locale".

Sulla politica di tolleranza e soprattutto sulla personalità dell'imperatore Giuseppe II in generale si è scritto assai molto. Molti studiosi hanno approfondito quest'argomento, fatto testimoniato dalla moltitudine di scritti di grande valore da loro pubblicati, soprattutto nei paesi che appartenevano all'allora Impero Asburgico. Per ciò che riguarda, invece, la parte orientale dell'Ungheria, che faceva anche essa parte del suddetto Impero, gli studi sono abbastanza scarse, fatto che mi ha costretto di costruire il mio lavoro su fonti archivistiche, reperiti soprattutto presso gli Archivi di Stato di Oradea e quelli del vescovado ortodosso romeno della città sopra ricordata.

La politica e la patente di tolleranza di Giuseppe II ebbero degli effetti di grande rilevanza nell'eparchia di Oradea. Il vescovado greco-cattolico di Oradea, con il suo organo competente, il Concistoro, ebbe la capacità di introdursi rapidamente nella nuova "teoria" imperiale sul ruolo della chiesa nell'Impero.

Auspico che questo mio piccolo intervento possa contribuire alla più buona compressione della storia ecclesiastica della Transilvania e della regione orientale dell'Ungheria, particolarmente, dell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

1. La patente di tolleranza religiosa di Giuseppe II. L'emanazione, cause ed effetti

Fra le prime riforme realizzate da Giuseppe II troviamo quella che concerne la tolleranza religiosa. Le motivazioni sono di natura di natura religiosa - un'accoglienza delle diverse religioni sulla base di una visione illuminata del cristianesimo e della religione - ma soprattutto politico-economica: valorizzare la presenza di uomini non cattolici utili al bene dello Stato. Giuseppe II si rese conto che l'uniformità religiosa non avrebbe portato a buon risultati nello Stato multinazionale da lui governato. In Moravia, i protestanti avevano una grande rilevanza demografica ed economica, così, come in Ungheria ove la forte presenza li portò a richiedere al nuovo imperatore l'applicazione di diritti precedentemente

³ *Eparchia* è termine del diritto canonico orientale corrispondente al termine *diocesi* del diritto latino. Significa per sé prefettura, provincia sia civile sia ecclesiastica, ed *eparca* significa preside, prefetto (specialmente *praefectus urbis* o *praetorii*). Nel diritto greco moderno *eparchia* significa sottoprefettura o distretto (divisione amministrativa della provincia civile: *nomos*) ed *eparchos* è detto il sottoprefetto. Nel diritto ecclesiastico, mentre il termine eparchia è corrente, il termine *eparca* è raro. Si parla semplicemente di *vescovo*, o al più di vescovo *eparchiale* (*residenziale*).

acquisiti. Attento a queste sollecitazioni, il sovrano modificò la sua concezione sulla tolleranza intesa come un sistema di riforme strutturali⁴ sotto l'influsso delle idee muratoriane sulla tolleranza religiosa, di quelle febroniane circa l'organizzazione nell'Impero di chiese locali autonome dalla Curia Romana, di alcune idee gianseniste che rifiutavano categoricamente la costrizione in materia di fede. L'imperatore e la Corte viennese attuarono una politica di tolleranza di notevole importanza storica. Tuttavia, accanto a motivi di carattere culturale, religioso ed economico-sociale, occorre considerare anche motivi politici, che secondo Josef Karniel, avrebbero dovuto superare la Prussia sul piano interno e internazionale⁵.

L'imperatore abolì a poco a poco le pratiche repressive tradizionali, eliminando dapprima la censura in materia religiosa e varando subito dopo la patente di tolleranza. Le convinzioni religiose di Giuseppe II però, non mutavano anche dopo la pubblicazione della patente: restava come vera confessione quella cattolica, la "sola che opera nello spirito" e conduce quindi alla salvezza cristiana. Tuttavia l'accoglienza e la diffusione della "vera fede", secondo il sovrano non potevano essere imposte con la forza, ma proposte attraverso un'opera di istruzione e di convinzione. Dopo la pubblicazione della patente, l'imperatore fu costretto ad emettere leggi o norme applicative non solo per rendere più efficace il provvedimento, ma anche per impedire "l'esodo" dalla chiesa cattolica. Gli acattolici⁶ non sarebbero stati più chiamati "eretici", ossia falsi credenti, com'era successo fino ad allora, ma "fratelli erranti" (*irrenden Brüder*), che avevano smarrito la via giusta; né tantomeno dovevano essere discriminati ma trattati con "dolcezza e carità", evitando con loro ogni discussione sulla fede e celando disprezzo e insulti⁷. Pur tenendo che ogni protestante potesse essere un virtuale alleato della Prussia⁸, Giuseppe II tendeva a tollerare per una ragione di Stato, la presenza di quei non cattolici nei territori imperiali. Per impedire l'emigrazione degli acattolici in altri paesi a causa della loro confessione di fede, concesse loro il culto privato per coinvolgerli nell'attuazione delle riforme ed al risanamento e consolidamento dello Stato, nella soluzione di problemi economici e sociali nei diversi territori dell'Impero. Mirava a far di loro cittadini

⁴ Cf. P. TEODOR, *Tolerance and the Transylvanian Romanians: From Maria Theresa to Joseph II*, in M. CRĂCIUN - O. GHITTA (a c. di), *Church and Society in Central and Eastern Europe*, European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca 1998, pp. 184-206.

⁵ Cf. J. KARNIEL, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, Bleicher Verlag, Gerlingen 1985, p. 322.

⁶ Secondo Bernard Plongeron questo termine fu introdotto, per non offendere la Santa Sede, così come avrebbe fatto Luigi XVI (1774-1793) nel novembre 1787, che menzionava che il suo editto di tolleranza s'indirizza a tutti "coloro che non professano la fede cattolica" (cf. B. PLONGERON, *L'Europa degli editti di tolleranza*, in B. PLONGERON [a c. di], *Storia del cristianesimo. Religione - Politica - Cultura*, vol. 10: *Le sfide della modernità (1750-1840)*, [ed. italiana a c. di B. BOCCHINI CAMAIANI], Borla/Città Nuova, Roma 2004, p. 174).

⁷ Cf. M. CASSESE, *La patente di tolleranza di Giuseppe II per gli acattolici. Radici, motivazioni, significato*, in M.-A. TASSIN (a c. di), *Tolleranza e diritti dell'uomo. L'illuminismo e le sue conseguenze nella Mitteleuropa (1781-1948)*, Atti del XXVII Convegno, I. C. M., Gorizia 1995, p. 93.

⁸ Cf. F. FEJTŐ, *Joseph II un Habsbourg révolutionnaire*, Librairie Académique Perrin, Paris 1982², p. 139.

utili, obbedienti leali verso lo Stato, buoni contribuenti assimilati dal punto di vista culturale e civile. Sulla scia illuministica il governo asburgico ritenne che lo strumento fondamentale per raggiungere tale scopo doveva essere la scuola, luogo privilegiato per l'avanzamento del sapere e della formazione dei cittadini "illuminati"⁹.

La pubblicazione della patente di tolleranza religiosa fu un evento di grande importanza. Fu pubblicata per la prima volta, il 13 ottobre 1781, a Linz per l'Austria Superiore¹⁰. La stessa patente venne poi diffusa e pubblicata nella lingua locale, negli altri territori della monarchia. Piccole modifiche e aggiustamenti riguardavano aspetti locali propri dei territori ai quali i documenti venivano indirizzati¹¹.

Le patenti furono rilasciate per l'Ungheria, il 25 ottobre, per la Moravia e la Stiria il 27 ottobre, per la Boemia il 30 ottobre, per la Kraina il 3 novembre, per la Transilvania l'8 novembre, per la Galizia il 10 novembre, per i Paesi Bassi austriaci il 12 novembre, per la Slesia il 30 marzo 1782 e per la Lombardia austriaca, il 30 maggio 1782¹². La patente per il suo carattere ufficiale, veniva pubblicata sulle gazzette di ciascuna provincia dell'Impero, perché venisse conosciuta da tutti e applicata obbligatoriamente in tutti i territori degli Asburgo.

È da notare il fatto che le varie edizioni della patente di tolleranza, dalla prima emanata il 13 ottobre 1781 fino all'ultima del 30 maggio 1782, come abbiamo visto prima, l'idea imperiale di tolleranza aveva percorso vie sinuose di aggiustamenti, sulla base delle diverse situazioni e difficoltà verificatesi nelle provincie, dove il documento per prima era stato pubblicato. In tal modo si veniva a chiarire, in gran misura, la concezione di Giuseppe II sullo Stato imperiale e il suo rapporto tra Corte e i sudditi delle diverse confessioni¹³.

I riferimenti alla tolleranza espressi nei documenti da un Sonnenfels¹⁴ o da un Kaunitz¹⁵ non prendono in esame alcuna considerazione "umanitaria" come appare nel preambolo del documento, ma sono fondati su un pragmatismo politico

⁹ Cf. L. GYÉMÁNT, *Evreii din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, in N. BOCȘAN - O. GHITTA - D. RADOSAV (a c. di), *Tentația Istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2003, p. 605.

¹⁰ Nella stessa data di 13 ottobre, il documento divenne ufficiale anche in Austria Inferiore, dopo Enns (cf. I. HORGÁ, *Contribuții la cunoașterea jozefinismului provincial. Debutul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea (1777-1784)*, Ed. Universității din Oradea, Oradea 2000, p. 155).

¹¹ Cf. P. LEISCHING, *Der Toleranzgedanke und seine Bedeutung für die Überwindung des Staatskirchentums in der Monarchia Austriaca*, in R. e. A. KNÜTTEL (a c. di), *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, vol. 111, Böhlau Verlag, Wien - Köln - Weimar 1994, pp. 412-414.

¹² Nella Lombardia austriaca, territorio passato sotto il potere asburgico a seguito della pace di Utrecht del 1713, la patente ebbe la divulgazione in italiano il 19 ottobre 1781, ma acquista valore di editto il 30 maggio 1782 (cf. M. CASSESE, *La patente*, 87).

¹³ Cf. G. KLINGENSTEIN, *Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics*, in *Austrian History Yearbook*, 24 (1993), p. 15.

¹⁴ Cf. H. REINALTER, *Joseph II. und die Freimaurerei*, Hermann Böhlau Nach, Wien - Köln - Graz 1987, p. 11.

¹⁵ Cf. F. A.-J. SZABÓ, *Kaunitz and enlightened absolutism 1753-1780*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 210-257.

che, verrà definito *cameralismo*¹⁶. Con l'emanazione della patente di tolleranza, i cristiani separati dalla chiesa cattolica, cioè i luterani, calvinisti, gli ortodossi, detti allora "scismatici", potevano avere libertà d'esercizio dei loro culti, senza dover fare richiesta particolare alla Corte di Vienna. Tuttavia con la patente non fu accordato alcun riconoscimento ad altre confessioni cristiane o "sette" minori, ma loro membri venivano forzatamente considerati dallo Stato come appartenenti alla chiesa cattolica¹⁷.

Nel 1782, la patente fu estesa anche per gli ebrei, ma non in tutti i territori della monarchia asburgica¹⁸. L'atteggiamento ostile della monarchia verso gli ebrei si fondava sull'idea della vecchia colpa che era stata loro imputata, ossia che al momento dell'occupazione tedesco-francese della città di Praga, al tempo della guerra di successione austriaca (1740-1748), questi avevano manifestato infedeltà alla monarchia asburgica: un atteggiamento che "non si differenziava essenzialmente da quello assunto dalla nobiltà, dai cittadini o dai contadini cattolici"¹⁹. La conseguenza fu l'espulsione di 20.000 ebrei da Praga. La patente del 1782, quindi, venne incontro agli ebrei. Essi potevano, da quel momento, praticare mestieri, fondare opifici e frequentare le scuole pubbliche, di tutti i gradi, incluse anche le università (ad eccezione di quelle teologiche). Ampio spazio fu riservato agli ebrei per la costituzione di un sistema scolastico proprio, a spese però delle loro comunità. Il programma scolastico però doveva essere uguale a quelle delle altre scuole statali. Furono eliminate in tal modo le discriminazioni nei riguardi degli ebrei.

La patente fu promulgata in Ungheria il 25 ottobre 1781 e chiuse l'epoca delle grandi controversie religiose e iniziò un periodo di maggior tolleranza. La situazione religiosa in Ungheria fino ad allora era stata molto complessa a partire del XVI secolo, dopo l'occupazione turca. In seguito al disastro di Mohács (1526)

¹⁶ Il significato del termine *cameralismo* è l'insieme delle dottrine (dette anche *scienze camerali*) studiate soprattutto in Germania nei secoli XVII e XVIII, che si occupavano dell'amministrazione statale e del benessere delle popolazioni.

¹⁷ Cf. M. CASSESE, *La patente*, 87.

¹⁸ In Transilvania non fu pubblicata una patente nei riguardi degli ebrei, non essendo considerato rilevante il loro numero. Nell'anno 1780, Maria Teresa, a causa delle immigrazioni degli ebrei in Transilvania ordinò l'espulsione di tutti questi e la deportazione nei paesi da dove provenivano. Gli ebrei che avessero potuto attestare la loro permanenza in Transilvania da più di 30 anni, sarebbero stati lasciati in Transilvania e trasferiti ad Alba Iulia (Gyulafehérvár). In seguito ad un censimento, fatto dopo la pubblicazione dell'ordine d'espulsione, in Transilvania si attestarono 221 famiglie, di cui 20 vivevano ad Alba Iulia. Sebbene la patente di tolleranza per gli ebrei della Transilvania non fosse stata pubblicata mai, la pubblicazione della *Sistemática gentis Judaicae Regolatio*, il 31 marzo 1783, in Ungheria, fece aumentare il numero di questi secondo alcuni dati ufficiali, di 93 famiglie del 1782 fino nel 1784. Il problema dell'emanazione di una patente anche per gli ebrei della Transilvania sorse nel 1787, ma Giuseppe II chiese la stesura di un simile atto prima per la Galizia, e poi anche per la Transilvania. La patente però fu emanata per la Galizia nel 1789, e mai per la Transilvania (cf. A. RĂDUȚIU - L. GYÉMÁNT, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania. 1690-1847*, Ed. Univers Enciclopedic, București 1995, pp. 302, 314-315; L. GYÉMÁNT, *Evreii*, 593).

¹⁹ M. SĂSĂUJAN, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2002, p. 69.

ed all'occupazione definitiva dei magiari dopo la trasformazione di Buda in "pascialato turco" (1541), l'Ungheria fu divisa in tre parti: "l'Ungheria regale" a nord-ovest, sotto il dominio degli Asburgo, il centro sotto la dominazione ottomana, e il Principato di Transilvania a est, praticamente autonomo. I turchi concentrati nelle città fortificate, non cercavano la conversione della popolazione all'Islam, e lasciarono diffondere il protestantesimo per indebolire il dominio cattolico degli Asburgo²⁰. Molte famiglie dell'aristocrazia aderirono al luteranesimo ed imposero ai loro sudditi le dottrine di Wittenberg. I consigli cittadini nominarono spesso predicatori e insegnanti luterani d'origine tedesca²¹. Il primo sinodo luterano fu riunito ad Ardu²² nel 1545. In seguito alla vecchia politica antitedesca portata avanti questa volta dal protestantesimo riformato, la gran parte della media e piccola nobiltà passò al calvinismo. Secondo il Bérenger, a metà del XVI secolo, l'80% della popolazione ungherese, quando il territorio per il 60% era occupato dai turchi, era passata al protestantesimo. Dall'anno 1550 il cattolicesimo cessò praticamente di esistere e si accese una concorrenza tra luteranesimo e calvinismo. I principi dottrinali delle chiese riformate ungheresi furono esposti nella *Confessio hungarica*, durante il sinodo di Czenger del 1557, mentre a partire dal 1567 a Debrecen si adottò la *Confessio helvetica posterior*. La città di Debrecen diventò la seconda Ginevra ed un centro di diffusione del calvinismo in Ungheria e Transilvania. Per quanto riguarda la Transilvania nella dieta del 1550, venne proclamato il libero esercizio delle confessioni cattolica e luterana; ma il cattolicesimo perdette ancora del suo potere, perché in Transilvania e nelle regioni ungheresi sottomesse al voivoda Zapolya, i cittadini aderirono al calvinismo²³. La dieta transilvana però non accordò diritti d'esistenza legale al calvinismo, considerato come "confessione magiara" in opposizione al luteranesimo tedesco. Nel frattempo si mostravano i primi segni della Controriforma, guidata dall'arcivescovo di Esztergom, Nicolaus Olahus (1493-1568)²⁴. Questi ricorse ai gesuiti, creò un seminario a Szombathely (oggi Trnava) e, nel 1561, pubblicò i decreti del concilio di Trento. Dopo la guerra austro-turca (1593-1606), conclusa con la pace di Vienna del 1606, la confessione luterana e quella calvinista ottennero lo stesso riconoscimento della confessione cattolica che, nel frattempo, ricuperava il terreno perduto nel secolo precedente, grazie all'azione dei gesuiti e del cardinale Pázmány, primate d'Ungheria e campione della Controriforma nella prima metà del secolo XVII. Verso la seconda metà del XVII secolo in Ungheria vi era una presenza cattolica forte, poiché la

²⁰ Cf. W. WÜNSCH, *Ideea de toleranță în perspectivă săsească ardelenescă*, in I. V. LEB (a c. di), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Ed. Limes-Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001, p. 145.

²¹ Cf. V. VINAY, *La Riforma protestante*, Paideia, Brescia 1982, p. 334.

²² Località situata a nord-ovest della Romania d'oggi, allora si trovava nel comitato (distretto) di Satu Mare.

²³ Cf. V. VINAY, *La Riforma*, 336.

²⁴ Nicolaus Olahus (*Nicola il Romeno*) ebbe un *cursus honorum* impressionante, giungendo alle più alte dignità ecclesiastiche, fino ad arrivare arcivescovo primate d'Ungheria e reggente della parte del paese che era sotto la dominazione asburgica. (cf. J. BÉRENGER, *Histoire de l'Empire des Habsbourg (1273-1918)*, Fayard, Paris 1990, p. 122).

maggior parte dei magnati si era convertita al cattolicesimo. I protestanti invece, che costituivano la nobiltà tanto della parte dell'est dell'Ungheria quanto della Transilvania, legata ai suoi privilegi confessionali, combatterono gli Asburgo con ogni mezzo fino ad ottenere i diritti acquisiti con l'occasione della pace di Vienna del 1606. Nulla poté l'azione della chiesa cattolica contro di loro e nella dieta ungherese del 1681 fu riconosciuto giuridicamente l'esistenza legittima dei luterani e dei riformati.

La Transilvania fu sino al 1689 un Principato autonomo, vassallo della Sublime Porta e tributario di questa. Essa era governata da un principe eletto dalla dieta del paese. I turchi, come nelle regioni ungheresi, non vi imposero l'islamismo, per cui la Transilvania divenne luogo di rifugio per tutte le confessioni cristiane²⁵. La cosa che maggiormente interessava i turchi era l'ordine stabilito e la riscossione delle tasse e il reclutamento dei soldati. Occorre rilevare che, in seguito alla distruzione del Regno ungherese (1526), i voivodi transilvani Giovanni Zapolya e Giovanni Sigismondo, con l'accordo della Sublime Porta, allargarono le frontiere della Transilvania verso ovest, ossia verso l'Ungheria, occupata dai turchi. In seguito, molte provincie furono incluse nella Transilvania²⁶. Più tardi, con l'ordinanza di Carlo VI (in Ungheria incoronato con il nome di Carlo III), del 31 dicembre 1732, la maggior parte di questi territori, abitati anche dai romeni, passò di nuovo sotto il regno ungherese. Dopo l'anno 1732, rimase alla Transilvania soltanto una piccola parte di questi territori²⁷. Nel 1731, Carlo VI promulgò una legge, la *Carolina resolutio*, nella quale dichiarava la confessione cattolica "religione di Stato", e permetteva ai protestanti solo la celebrazione del culto in privato, mentre veniva loro imposta l'osservanza delle festività cattoliche e il pagamento di stola per il clero cattolico. La politica discriminatoria di Carlo VI nei riguardi degli acattolici proseguì anche sotto il regno di Maria Teresa. Nonostante tutte le restrizioni, tuttavia, i protestanti avevano una relativa libertà religiosa, assai maggiore di quella concessa ai loro correligionari in altri stati. Sotto Giuseppe II iniziò però un periodo di maggior tolleranza, perché egli come abbiamo riferito, diede avvio ad una politica di tolleranza religiosa che apriva nuovi orizzonti.

La patente consentiva alle comunità non cattoliche, formate da almeno 100 famiglie oppure 500 persone nel territorio²⁸, la possibilità di costruire un proprio "oratorio" (*Berthaus*) o una propria chiesa²⁹. Non potevano costruire luoghi di culto che avessero campanile, né campane e nemmeno una porta d'ingresso che

²⁵ Cf. E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVII)*, in G. FILORAMO – D. MENOZZI (a c. di), *Storia del Cristianesimo*, vol. 4: *L'età moderna*, Ed. Laterza, Roma - Bari 1997, p. 134.

²⁶ I distretti: Caransebeș-Severin, Arad, Zărand, Bihor, Crasna, Solnocul de Mijloc, Chioar, Sătmăr, Maramureș, Ugocea, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod, Abaujvár.

²⁷ Il distretto di Zărand (Hălmagiu), i distretti Crasna, Solnocul de Mijloc e Chioar.

²⁸ Cf. B. BORRONI (traduzione di), *Codice ossia Collezione Sistematica di tutte le Leggi, ed Ordinanze emanate sotto il regno di Sua Maestà Imperiale Giuseppe II, tanto in affari secolari, quanto ecclesiastici per tutti gli stati ereditarij stampata in Vienna nel 1785*, tomo 3, Milano 1787, p. 171, in seguito abbreviato: *Codice giuseppino*.

²⁹ Cf. M. CASSESE, *Diritti religiosi e civili dei protestanti nella politica di tolleranza di Giuseppe II in Lombardia: le ripercussioni del caso Blondel*, in *Cristianesimo nella storia*, 22 (2001), p. 69.

facesse immaginare la presenza di una chiesa³⁰. Si permetteva però la nomina di un prete o un pastore solo se la rispettiva comunità fosse stata disposta ad assumere il carico del suo sostentamento finanziario, senza onere per lo Stato. Al governo centrale era riservata la conferma del pastore eletto³¹. Si trattava, dunque, di una tolleranza del culto privato e quindi non di una piena libertà, perché nell'Impero Asburgico, la confessione "dominante" rimaneva cattolica³², sia a livello religioso sia a quello giuridico. Alle altre confessioni era riconosciuta solo loro libertà di esistere e di esercitare il loro culto.

Molto interessanti risultano le concessioni espresse nella patente per i non cattolici, in materia di libertà civiche e politiche. A loro veniva permesso di muoversi o di abitare in un determinato territorio, di ottenere la cittadinanza, esercitare un mestiere, possedere una proprietà, ottenere titoli accademici ed aspirare ad impieghi civili. Non erano più sottoposti alle varie forme di giuramento, vietate dalla loro confessione, né alla partecipazione a processioni o funzioni religiose cattoliche, né all'esborso di tassazioni speciali; era assicurata l'impunità per la loro confessione religiosa. Tuttavia la riunione del sinodo dei loro rappresentanti religiosi sarebbe potuta avvenire soltanto con "la più alta approvazione".

Un dato va qui rilevato di notevole interesse storico. Con la patente di tolleranza il funzionario pubblico, come i militari di alto grado non erano più appartenenti obbligatoriamente alla religione di Stato, a quella cattolica, ma il loro incarico era piuttosto legato alla competenza e all'integrità morale e civile³³.

Importanti sono anche le conseguenze sull'organizzazione ecclesiastica. I ministri di culto acattolici potevano godere degli stessi diritti dei sacerdoti cattolici e non dovevano sottostare alla giurisdizione dei vescovi cattolici. Fu però prevista una regolamentazione nelle dispense per i matrimoni misti e i bambini nati dai matrimoni da questi matrimoni; essi non sarebbero stati educati obbligatoriamente nella confessione cattolica. Tuttavia circa l'amministrazione del battesimo c'era una norma particolare: nel caso in cui il padre fosse stato protestante e la madre cattolica, il bambino sarebbe dovuto essere battezzato protestante e la bambina cattolica mentre se il padre fosse stato cattolico, i bambini di entrambi i sessi sarebbero stati battezzati cattolici. In realtà ci si richiama alle tradizioni locali ed

³⁰ Cf. E. ZÖLLNER, *de l'Autriche des origines à nos jours*, Ed. Horvath, Lyon 1965, p. 304.

³¹ Cf. *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis Graeco-Catholici Magno-Varadiensis, a Sacratissima Cae Regia et Apostolica Majestate MARIA Theresia, Imperatrice Vidua Regina Hungarica Apostolica. Anno Millesimo septingentesimo septuagesimo septimo, Regiminis Anno Trigesimo septimo, erecti et a SS Pontifice Pio Sexto, divina providentia Papa R/no Pontificatus Anno Tertio Canonizati et Confirmati*, Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, Fondo Vescovado Greco-Cattolico di Oradea, n. 111, pp. 194-195, in seguito abbreviato: *Protocollum*.

³² Cf. J. BÉRENGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Ed. Champions, Paris 2000, p. 240.

³³ Cf. C. O'BRIEN, *Ideas of religious Toleration at the time of Joseph II. A study of the Enlightenment among Catholics in Austria*, The American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia 1969, p. 24.

al “regime” dei privilegi provinciali, che potevano dispensare da questi usi attraverso gli organi locali³⁴.

Tuttavia i diritti degli acattolici non erano pari a quelli degli appartenenti al cattolicesimo. Non era permesso l’abbandono della chiesa cattolica o di quella greco-cattolica, ad esempio ai bambini di genitori cattolici che volevano passare ad altra confessione fu vietato di lasciare il cattolicesimo “poiché - rilevava Giuseppe II - il cambiamento della confessione è una questione importante e chiede conoscenza di sé e meditazione, cose che il bambino non ha, e io voglio la libertà di decisione”³⁵.

Per i romeni acattolici residenti nel territorio ungherese vigeva la patente di tolleranza emanata il 25 ottobre per l’Ungheria³⁶ e mentre per gli altri romeni, la patente emanata l’8 novembre per la Transilvania³⁷. La patente di tolleranza destinata alla Transilvania, subì qualche modifica³⁸, in quanto comparata con quella valida per l’Ungheria per quanto riguardava i protestanti e quella per la Kraina se riguardava gli ortodossi.

In Transilvania, i protestanti godevano di libertà religiosa perché le quattro confessioni “recepte” (accettate) avevano avuto già il diritto di svolgere il libero esercizio dei loro rispettivi culti (cattolica, luterana, calvinista ed *unitariana* o antitrinitaria), accordato dal *Diploma Leopoldino* del 1691³⁹. Tali diritti non vennero mai toccati da alcun imperatore asburgico cosicché la Transilvania godette più di un secolo prima della tolleranza religiosa. Però la confessione dei romeni ortodossi non vi fu riconosciuta, ma soltanto tollerata. La chiesa ortodossa fu la chiesa di un popolo⁴⁰, che non aveva avuto rappresentante alcuno nella dieta transilvana⁴¹. Per questo, la pubblicazione della patente di tolleranza incontrò molta resistenza in Transilvania. Qui alla guida del Governo e delle funzioni pubbliche si trovavano i magnati ungheresi che erano protestanti, mentre la maggior parte della popolazione professava la confessione ortodossa e non aveva alcun diritto, né civile, né religioso. La Cancelleria Aulica transilvana giustificò il suo rifiuto di pubblicare la patente asserendo che non ve ne era

³⁴ Cf. G. KLINGENSTEIN, *Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics*, in *Austrian History Yearbook*, 24 (1993), p. 15.

³⁵ M. BERNATH, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1994, p. 253.

³⁶ In seguito andò in vigore anche per la diocesi d’Oradea, che in quel momento faceva parte del territorio ungherese.

³⁷ I testi di entrambe le patenti si trovano in: E. MÁLYUSZ, *A türelmi rendelet, II. József és a Magyar protestántsizmus*, Kiadja a Magyar protestáns irodalmi társaság, Budapest 1939, pp. 278-283; *id.*, *Iratok a türelmi rendelet történetéhez*, Magyar protestáns irodalmi társaság, Budapest 1940, pp. 285-290.

³⁸ Cf. D. PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, Ed. Enciclopedică, București 1998⁴, p. 277.

³⁹ Cf. M. BASARAB, *Uniatismul transilvănean între toleranță și emancipare. Două documente: Actul unirii (1698) și Memoriul lui Inochentie Micu Klein (1745)*, in I. V. LEB (a c. di), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Ed. Limes-Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001, p. 69.

⁴⁰ La coscrizione imperiale del 1760-1762 menzionava in Transilvania 66,56% romeni, 21,62% ungheresi, e 11,72% sassoni (cf. M. MANEA – A. PASCU - B. TEODORESCU, *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până la Revoluția din 1821*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1995, p. 372).

⁴¹ I romeni avranno anche loro un rappresentante, con inizio alla dieta di Cluj, riunitosi nel 1790 (dai 471 membri), nella persona del vescovo greco-cattolico Ioan Bob.

stato bisogno in quanto nel suo territorio le confessioni protestanti e quella ortodossa, sebbene tollerata, avevano gli stessi diritti⁴². L'imperatore, però, conoscendo la situazione dei romeni, in seguito alle suppliche presentategli in occasione delle sue visite in quella regione non si lasciò convincere e impose la pubblicazione della patente, in una versione adattata alle condizioni specifiche di quel territorio. La modifica del testo della patente, a differenza di quelli pubblicati negli altri paesi della monarchia si rendeva indispensabile per la realtà specifica della Transilvania. La patente doveva essere appesa ed esposta in romeno e in tedesco a tutte le porte delle città e delle chiese "a conoscenza a tutti"⁴³. La pubblicazione però avvenne, in realtà, solamente nel 1782. Furono organizzate azioni di protesta dell'assemblea della grande nobiltà protestante, che rifiutava la concessione della libertà di culto agli ortodossi⁴⁴.

Nulla cambiava con la patente di tolleranza per le "confessioni recepte". I protestanti avevano garantiti i loro diritti previsti dal *Diploma Leopoldino* del 1691, si potevano sentire danneggiati dal fatto che la patente considerava il cattolicesimo "religione di Stato". Per gli ortodossi, invece, che esclusi fin ad allora dagli uffici pubblici si vedevano riconosciuti alla pari dei protestanti. L'accoglienza della patente fu positiva da parte della chiesa evangelica, perché venivano a cessare le pressioni contro la chiesa della Riforma. Furono invece criticati i modi d'applicazione pratica delle nuove disposizioni.

Critiche furono invece le conseguenze della pubblicazione della patente di tolleranza per la chiesa greco-cattolica dell'Ungheria orientale e della Transilvania, perché con essa cominciò un processo d'abbandono del greco-cattolicesimo. Nelle città del regno e nelle zone di Hațeg, la patente fu accolta con grande entusiasmo, ma si verificò un'ondata d'abbandono della chiesa "unita", causando grandi perdite per il greco-cattolicesimo⁴⁵. Il vescovo greco-cattolico di Făgăraș, Grigore Maior, denunciò al comando generale di Sibiu "l'abbandono in massa" della chiesa unita in tutte le parti della Transilvania, atti di violenza compiuti contro il clero greco-cattolico, la spogliazione delle chiese. La denuncia del vescovo, fondata sulle lamentele espresse dai suoi sacerdoti, sottolineava che gli abbandoni avvenivano soprattutto nella zona di frontiera, ove il "passaggio" non era solo tollerato dagli ufficiali imperiali, ma anche sostenuto.

In Ungheria e in Transilvania, a differenza dell'Austria, la patente di tolleranza poteva contribuire al rovesciamento dell'equilibrio sociale e politico a favore degli acattolici, poiché, come abbiamo notato prima, qui metà della popolazione era acattolica. In Ungheria, furono organizzate dal clero cattolico agitazioni per

⁴² Cf. E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 277-278.

⁴³ A. SCHASER, *Reformele iozefine în Transilvania și urmările lor în viața socială*, Ed. Hora, Sibiu 2000, p. 81.

⁴⁴ Cf. P. TEODOR, *Tolerance and the Transylvanian Romanians: From Maria Theresa to Joseph II*, in M. CRĂCIUN – O. GHITTA (a c. di), *Church and Society in Central and Eastern Europe*, European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca 1998, p. 200.

⁴⁵ Cf. D. STĂNILOAE, *Din urmările Edictului de Toleranță în Țara Hațegului*, in *Omagiu fraților Al. și Ioan Lapedatu*, (s. e.), București 1936, pp. 837-842.

l'abolizione della patente. Venne mobilitata la grande nobiltà cattolica, grazie cui intervento fu richiesta la revoca della patente in 19 provincie e nei "paesi" liberi del regno⁴⁶. In Croazia, "paese associato all'Ungheria", la patente fu rifiutata in massa. Fra gli anni 1781-1784, furono create in Ungheria più di mille parrocchie protestanti che raddoppiarono alla fine del regno di Giuseppe II⁴⁷.

La reazione negativa dei cattolici, la fretta degli ortodossi e dei protestanti, nel 1782, ebbero ripercussioni in Boemia e Moravia⁴⁸, dove i luterani cercarono ottenere più privilegi dei cattolici. Così successe, come abbiamo visto prima, anche in Ungheria e in Transilvania, dove il fenomeno dell'abbandono della chiesa "unita" da parte dei romeni stava destabilizzando la regione. L'imperatore dovette intervenire attraverso nuove disposizioni perché la sua politica di tolleranza potesse avere piena applicazione.

2. Le ordinanze ulteriori della patente di tolleranza

Giuseppe II decise innanzitutto di salvaguardare il "primato" della confessione cattolica, considerata come "una e santa". Pur conservando le libertà religiose, civili e politiche per gli acattolici dell'Impero⁴⁹, per proteggere il cattolicesimo considerato "religione di Stato" limitò le azioni di proselitismo dei non cattolici e nello stesso tempo, mantenne il diritto per i cattolici di convertire i fedeli delle altre confessioni. Regolò perciò anche il passaggio da una confessione ad altra. Se per il passaggio al cattolicesimo era sufficiente una semplice dichiarazione davanti al sacerdote cattolico e a due testimoni, per l'abbandono della chiesa cattolica, sia di quella romana sia di quella greco-cattolica, il candidato doveva inoltrare una domanda al Concistoro (sinodo) delle chiese cattoliche⁵⁰. Giuseppe II volle proteggere il primato della chiesa cattolica per un certo obbligo che avvertiva nei riguardi del papa da lui accorso a Vienna⁵¹, e per una certa sua preoccupazione per l'esodo dalla chiesa cattolica⁵² da parte di molti fedeli e il passaggio alla chiesa protestante e a quell'ortodossa⁵³.

⁴⁶ Cf. R. HORVÁTH, *L'Edit de Tolérance in en Hongrie: histoire et appréciation critique*, in R. CRAHAY (a c. di), *La Tolérance civile. Actes du colloque international organisé à l'Université de Mons du 2 du 4 septembre à l'occasion du deuxième centenaire de l'Edit de Joseph II*, Editions de l'Université de Bruxelles e Mons, Bruxelles – Mons 1982, p. 147.

⁴⁷ Cf. *ibid.*

⁴⁸ Cf. C. O'BRIEN, *Ideas of religious*, 24.

⁴⁹ Cf. I. HORGÁ, *Routine and Responsibility in the Romanian Society at the Beginning of Enlightenment The Case of the Greek-Catholic Officials from Oradea (1770-1790)*, Oradea University Press, Oradea 2002, p. 90.

⁵⁰ Cf. *id.*, 91; E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 350.

⁵¹ Cf. F. MAAß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790*, vol. 2: *Entfaltung und Krise der Josephinismus 1770-1790*, Verlag Herold, Wien 1953, pp. 78-93.

⁵² Cf. J. KARNIEL, *Die Toleranzpolitik*, 223. Secondo il Karniel, in Boemia ed in Austria sono state 70.000 persone che avevano abbandonato la chiesa cattolica.

⁵³ Cf. P. TEODOR, *Tolerance*, 200; D. STĂNILOAE, *Din urmările Edictului de Toleranță în Țara Hațegului*, 837-842; *id.*, *Din urmările Edictului de Toleranță în ținutul Făgărașului*, in *Omagiul lui Ioan Lupăș la împlinirea vârstei de 60 de ani*, (s. e.), București 1943, pp. 826-833.

Perciò gli ulteriori decreti chiarirono il tipo di libertà concessa: una libertà limitata dell'espressione della propria fede e non il diritto di cambiamento della propria confessione⁵⁴.

I provvedimenti esposti nel decreto del 16 marzo 1782, vigenti per la prima volta in Slesia e poi estesi a tutti i paesi asburgici, stabilivano che il pastore o sacerdote acattolico di un luogo dove esisteva anche una sola parrocchia cattolica, avrebbe potuto esercitare il suo ministero (battezzare, unire in matrimonio e celebrare funerali) pagando al parroco cattolico del luogo i diritti di stola⁵⁵. Il decreto disponeva che in mancanza di due cimiteri separati "i cattolici e i protestanti fossero sepolti senza difficoltà nello stesso cimitero". È da notare che le esequie degli acattolici avrebbero dovuto essere accompagnate "dal suono delle campane delle chiese cattoliche", dietro pagamento dei soliti diritti di stola al parroco cattolico. Similmente, la legge prevedeva che il pastore acattolico accompagnasse personalmente la salma dalla sua chiesa, oppure che il maestro di scuola acattolico, potesse cantare salmi o cantici al cimitero al momento dell'inumazione. Il predicatore acattolico non avrebbe avuto il diritto di entrare nella chiesa cattolica o di esercitarvi alcuna funzione sacra, e nei luoghi dove non si fosse trovato alcun pastore acattolico, i protestanti avrebbero ricevuto il battesimo cattolico e la sepoltura dal parroco cattolico, eccetto i casi in cui fossero stati autorizzati a ricorrere ai pastori del luogo vicino. Nel caso in cui queste funzioni fossero celebrate dal parroco cattolico si doveva far attenzione a fatto che non fossero eseguiti canti con contenuto contrario alla dottrina cattolica⁵⁶.

Ulteriori normative regolavano i rapporti tra i preti e i fedeli di altre confessioni, specialmente con quelle non cattoliche. Un decreto importante è quello del 21 maggio 1782, che vietò l'educazione nella fede cattolica ai bambini i cui genitori fossero morti. Si ammetteva l'educazione nella fede cattolica soltanto in caso di provata parentela⁵⁷. La legge del 22 maggio 1782⁵⁸, proibiva l'abbandono della chiesa cattolica, sia di rito romano sia di rito greco e si minacciava ai fedeli che lo avessero fatto l'obbligo di seguire un periodo d'istruzione di sei settimane con il sacerdote cattolico⁵⁹. Se il candidato si fosse trovato in pericolo di morte nel

⁵⁴ F. FEJTÖ, *Joseph II*, 251.

⁵⁵ Cf. *Codice giuseppino*, 196.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 197.

⁵⁷ Questo decreto fu dibattuto anche nel Concistoro del vescovado greco-cattolico di Oradea il 21 giugno 1782: "Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. Regii de dato 21 Mensis May Aⁱ 1782. N^{ro} marginali 3430 quo Mattas Sua SS^{ma} Clementer disposuit, ne proles, aut orphani ab A catholicis parentibus prognati in Religione Catholica educandi ullo sub praetextu vindicentur..." (cf. *Protocollum*, 229).

⁵⁸ Il decreto precisava che "la tolleranza non significa lo scioglimento delle restrizioni per i non cattolici e neanche la libertà di cambiare la confessione, e oltre a questo, non significa avere il diritto di abbandonare la confessione cattolica" (E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 350-355).

⁵⁹ E aggiungeva che "questa preparazione si svolgerà con grande mitezza, dopo che il superiore del monastero redigerà un certificato al fedele preparato, senza il quale, nessuno potrà essere ammesso nel seno di un'altra chiesa da un prete, o ammesso alla comunione o agli altri uffici religiosi" (E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 344).

periodo delle sei settimane di istruzione avrebbe dovuto ricevere l'ultima comunione dal sacerdote cattolico. Analogamente si disponeva che i bambini di minore età i cui genitori avessero abbandonato la chiesa cattolica di rito latino o greco, sarebbero stati educati nella fede cattolica fino alla maggiore età.

L'istruzione forzata per quanti volevano passare ad un'altra confessione portò ad un disprezzo della patente di tolleranza. I riformati consideravano che, tramite questa, il senso della tolleranza cristiana sarebbe stato portato alla conoscenza pubblica, mentre per molti cattolici e greco-cattolici transilvani, la tolleranza divenne sinonimo d'istruzione forzata di sei settimane. I problemi creati in caso di conversione di uno dei genitori, di battesimo dei bambini nati da matrimoni misti, venivano risolti sempre a favore dei cattolici. Tutto questo provocava scontentezza negli acattolici. E continuavano per loro le difficoltà nelle nomine a incarichi pubblici. Gli organi di governo transilvano non rinunciarono alle vecchie pratiche, ignorando i provvedimenti della patente. Questi andazzi sarebbero diminuiti, con il decreto imperiale del 30 gennaio 1783, che precisò che nell'assegnazione delle cariche non si tenesse conto tanto della confessione del candidato, ma piuttosto delle sue capacità e dei meriti personali⁶⁰.

In seguito, le ordinanze imperiali sarebbero divenute più precise e adeguate alle specificità delle zone alle quali erano state indirizzate, per evitare le conseguenze spiacevoli nell'applicazione della patente di tolleranza.

Eppure il decreto imperiale del 31 maggio 1782, vera sintesi dell'idea imperiale sulla tolleranza, mirava proprio a equilibrare il rapporto tra le varie confessioni. Esso riprendeva tutte le idee trasmesse con la patente già menzionata e destinata al regno ungherese con gli adattamenti ad essa seguiti, che coordinavano tolleranza civile e tolleranza religiosa. Non conteneva alcun modello procedurale per la regolamentazione dei casi di apostasia, proibiva però il passaggio dalla chiesa unita a quella non unita⁶¹. Pubblicato in Transilvania il 20 agosto 1782, invitava le confessioni ortodossa e greco-cattolica a non combattersi a vicenda⁶². Il decreto stabiliva che gli ortodossi avrebbero potuto aderire all'Unione, ma i greco-cattolici non avrebbero potuto abbandonarla⁶³, e vietava altresì l'accoglienza dei sacerdoti ortodossi consacrati in Valacchia o in Moldavia, considerati come turbatori della "pace interna della patria e della quiete"⁶⁴. Minacciava di "pena della morte" gli istigatori che avrebbero avuto l'ardire di "pronunciare alcuna parola di rifiuto, di disprezzo o di danno contro la santa Unione"⁶⁵.

⁶⁰ Cf. D. PRODAN, *Supplex*, 278.

⁶¹ Archivio Nazionale della Romania, Filiale Oradea, Fondo *Vescovado greco-cattolico di Oradea*, cart. 1355, ff. 54-55, in seguito abbreviato: A. N. V. G. C. O; *Protocollum*, 232.

⁶² Cf. P. TEODOR, *Tolerance*, 200.

⁶³ Cf. I. HORGA, *Contribuții*, 161.

⁶⁴ T. PĂCĂȚIANU, *Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea*, in *Anuarul Institutului de Istorie Națională din Cluj*, vol. 3, Institutul Național de Istorie, Cluj-Napoca 1924-1926, pp. 174-178.

⁶⁵ I. LUPAȘ, *Împăratul Iosif al II-lea și răscoala țaranilor din Transilvania*, Ed. "Cartea românească", București 1935, p. 10.

È da notare che ai sacerdoti greco-cattolici le autorità chiedevano se la patente di tolleranza fosse stata fatta conoscere nelle chiese ortodosse e greco-cattoliche e se fosse stata fatta una permanente informazione ai fedeli sulle ordinanze imperiali riguardanti la tolleranza⁶⁶.

All'inizio dell'anno 1783, il generale comandante di Sibiu, suggerì in modo confidenziale al governo transilvano di non pubblicizzare più la patente di tolleranza, sottolineando che, a suo parere, dopo quello ch'era successo a Hațeg, essa avrebbe provocato nuovi scontenti. Raccomandava, in seguito, soltanto la pubblicazione della patente del 20 agosto 1782, che minacciava di punizioni contro quelli che si opponevano alla "santa Unione"⁶⁷.

Nonostante l'incontrollabilità degli effetti della patente di tolleranza, l'imperatore continuò la serie d'azioni atte alla promozione dei diritti religiosi degli ortodossi, con la fondazione di un'eparchia ortodossa in Transilvania. In seguito all'Unione con la chiesa di Roma, la realtà ortodossa era molto calata, poiché la maggior parte dei fedeli erano passati all'Unione⁶⁸. Gli ortodossi romeni della Transilvania rimasti erano stati subordinati da Maria Teresa al vescovo serbo di Buda, Dionigi Novakovici (1761-1767), e dopo la morte di questi al vescovo serbo di Vârșeț, Sofronie Kirilovici (1771-1779), suffraganei della metropoli di Karlowitz. A seguito alle visite effettuate in Transilvania (1773, 1783, 1786) Giuseppe II si convinse personalmente di dover continuare le riforme sociali e politiche ed offrire una possibilità d'emancipazione agli ortodossi. Il 6 novembre 1783 firmò il diploma di nomina di Ghedeone Nichitici (1783-1788), in qualità di "vescovo non unito in Transilvania" (*episcopus in Transilvania non unitus*), alla cui intronizzazione del 12 luglio 1783, partecipò il governatore della Transilvania, Brukenthal⁶⁹. Pur non essendo di origine romena, il primo vescovo dei romeni

⁶⁶ Cf. *Protocollum*, 288-289.

⁶⁷ Cf. I. LUPAȘ, *Împăratul Iosif II*, 11.

⁶⁸ Nel periodo della guerra dei Sette Anni fra l'Austria e Prussia (1756-1763), l'imperatrice Maria Teresa fu costretta a riconoscere gli "scismatici" richiamati per avere provocato turbamenti nel paese, soprattutto contro l'Unione, con l'aiuto dello ieromonaco Visarion Sarai (serbo o forse romeno della Bosnia), e poi di Sofronie di Cioara (oggi villaggio di Săliște, distretto Alba), dietro consiglio del metropolita serbo di Karlowitz (cf. M. SĂSAUJAN, *Dispozițiile Consiliului Aulic de Război din Viena privitoare la românii ortodocși și greco-catolici din Transilvania în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, in G. GORUN – O. H. POP [a. c. di], *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romeni. Actele colocviului internațional din 23-25 noiembrie 2000*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2000, pp. 130-134). Il movimento di Sofronie, iniziato nel 1759, si era trasformato in una vera e propria rivolta. Giunto in Transilvania, nell'aprile 1761, il generale Nikolaus Adolf von Buccow ordinò due "coscrizioni" della popolazione, ingaggi, che dimostrarono una certa superiorità numerica degli ortodossi. Trovandosi di fronte a questa situazione, Buccow, ordinò la distruzione di un importante numero di monasteri, che causò un annientamento della vita monastica ortodossa in Transilvania (D.-H. MAZILU, *I Romeni ed il Cristianesimo (dall'inizio sino alla fine del secolo XVIII)*, in S. FISCHER-GALAȚI – C. GIURESCU – I.-A. POP (a. c. di), *Una storia dei Romeni*, Fondazione Culturale Romena. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2003, p. 246).

⁶⁹ Cf. M. BERNATH, *Habsburgii*, 256.

ortodossi della Transilvania fu ben accolto dagli “scismatici” transilvani, perché la sua nomina confermava il successo della loro emancipazione religiosa e civile⁷⁰. La sua residenza fu a Sibiu. Gli succedette Gherasimo Adamovici (1789-1796), che assunse la guida dell’eparchia il 13 settembre 1789; egli assieme al vescovo greco-cattolico Ioan Bob (1783-1830) assunse il ruolo di sostenitore, presso la Corte viennese e nella dieta, degli interessi nazionali di tutti i romeni transilvani. Solamente nel 1810, dopo che la sede vescovile ortodossa era stata vacante per 14 anni, fu nominato un vescovo romeno nella persona di Vasile Moga (1811-1845).

La tolleranza religiosa ebbe come effetto non soltanto l’accesso degli ortodossi agli incarichi pubblici, ma anche la conciliazione delle due confessioni romene, quella greco-cattolica e quell’ortodossa. La patente di tolleranza portò ai romeni “uniti” l’attestazione del loro *status* nel nuovo contesto politico e confessionale, voluto da Giuseppe II, ed agli ortodossi, esclusi fino ad allora dal novero delle confessioni religiose riconosciute, la conferma della legittimità della loro confessione e il riconoscimento delle loro nuove eparchie di Sibiu ed Arad, che si trovavano sotto l’autorità della metropoli serba di Karlowitz.

Nonostante limiti e restrizioni, la patente di tolleranza diede inizio ad una nuova epoca della politica ecclesiastica dell’Impero Asburgico, che avrebbe portato lentamente alla completa uguaglianza di tutte le confessioni riconosciute.

L’imperatore fu riconosciuto dai romeni sia del territorio dell’est d’Ungheria sia di quelli transilvani come “il buon patrono” (*bonus patronus*), fautore della “sollevazione dalla profondità dell’ignoranza”⁷¹ del popolo stesso. La sua patente di tolleranza portò al miglioramento della situazione sociale e culturale dei preti greco-cattolici e ortodossi. La conseguenza fondamentale nella vita dei romeni però fu l’alleanza tra gli ortodossi e greco-cattolici nella lotta nazionale e l’apertura di una comune rete scolastica. Giuseppe II e gli Asburgo considerarono per la prima volta i romeni facenti parte della dominazione asburgica e oggetto dell’azione di governo. Così si spiegano i cambiamenti sociali attuati sulla base delle nuove idee riformiste.

3. L’influsso della politica di tolleranza di Giuseppe II sull’eparchia greco-cattolica di Oradea

Con l’aiuto di un’importante fonte trovata nell’Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, intitolata: *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis Graeco-Catholici Magno-Varadiensis*⁷² possiamo spiegare

⁷⁰ Cf. Z. TÓTH, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, Ed. Pytagora, București 2001, p. 307.

⁷¹ Il vescovo ortodosso di Arad, Vichentie Ioanovici, ci mostra che “esistevano anziani a 80 anni, che dalla loro nascita non sapevano di confessione e di cose spirituali, e in chiesa sono entrati soltanto al loro matrimonio” (I. LUPAȘ, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1995², p. 150).

⁷² Occorre precisare che il *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis Graeco-Catholici Magno-Varadiensis*, si trova nel Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, perché con la legge del regime comunista del 1 dicembre 1948, la Chiesa Romena Unita cessò di

l'atteggiamento dell'eparchia greco-cattolica di Oradea di fronte al riformismo dell'imperatore Giuseppe II.

Seguendo il corso delle ordinanze della Corte viennese, nei primi quattro anni di governo di Giuseppe II, si può osservare come la posizione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea sia paragonabile a quella di un'esecutrice fedele delle disposizioni impartite dalla Corte viennese, senza seguire alcuna altra via. Ciò si spiega anche con il fatto che la fondazione e quindi l'esistenza stessa dell'eparchia greco-cattolica di Oradea, era dovuta alla nuova politica imperiale alla quale doveva essere sottomessa. Con la fondazione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea la Corte di Vienna creò un contrappeso al potere della Santa Sede nell'est d'Ungheria. L'imperatore si oppose all'esistenza delle diocesi "di lunga tradizione", che si trovavano ancora, in qualche modo, sotto l'influenza dei gesuiti, creandone al loro posto delle nuove, più dinamiche e capaci di integrarsi in modo organico nella politica imperiale. L'eparchia greco-cattolica di Oradea svolse il ruolo di sostenitrice di questa nuova politica imperiale nella parte orientale dell'Ungheria, nei distretti (province) di Bihor, Csongrád, Cenad e del Banato di Timișoara⁷³.

L'organo specifico dell'eparchia, il Concistoro⁷⁴, rivestì un ruolo d'ausilio prezioso nell'integrazione dell'eparchia nel sistema della "chiesa di Stato". Benché non se ne ricordi l'esistenza nel decreto di fondazione, esso assunse una posizione di prominenza rispetto al Capitolo, in quanto i canonici si mostravano inclini più alle attività concistoriali che a quelle capitolari. Si verificò altresì, soprattutto dopo la pubblicazione della patente di tolleranza, un proliferare di ordinanze imperiali, che raggiunsero il loro punto massimo nel 1783⁷⁵, quando addirittura raddoppiarono. In questo modo le attività concistoriali dei canonici vennero separate da quelle capitolari. Questi dati mostrano come la chiesa greco-cattolica di Oradea si sia integrata meglio nello *Staatskirchensystem* che nel *Reformkatholizismus*. Un altro fattore che illustra l'integrazione della chiesa greco-cattolica nella nuova forma di

esistere e, in seguito, tutti i suoi beni furono trasferiti nel possesso della Chiesa Ortodossa Romana, fra cui anche quella parte della biblioteca e dell'Archivio vescovile che comprende il *Protocollum* sopra menzionato.

⁷³ Cf. I. RADU, *Istoria Diecezei Române greco-catolice a Oradiei Mari*, Partea a 2-a, Imprimari'a "Aurora", Blaj 1888, p. 50.

⁷⁴ La fondazione del *Concistoro* ha l'origine nella fondazione del vescovado greco-cattolico di Oradea. Però, nelle *bolle* papali di fondazione del vescovado non si ricorda il *Concistoro* bensì il *Capitolo*. Tuttavia alle proposte del vescovo Moise Dragoș, l'imperatrice firmò i decreti di nomina di cinque canonici che servivano il *Concistoro* e il *Capitolo*. In questi decreti, la delimitazione dei compiti sono molto chiari, disponendo compiti giuridici per ciascun canonico come membro del *Concistoro* e compiti ecclesiastici in quanto membro del *Capitolo*. La prima seduta del *Concistoro*, secondo il documento *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii*, si svolse il 15 novembre 1777, alla presenza del vescovo Moise Dragoș. Seguendo il documento ricordato è possibile cogliere diverse realtà dell'eparchia greco-cattolica di Oradea nell'arco di tempo compreso fra il 15 novembre 1777 e il 29 ottobre 1784 e i periodi antecedenti e precedenti dell'emissione della patente di tolleranza (cf. I. RADU, *Istoria diecezei*, 200).

⁷⁵ Nel 1783 sono state disputate nel Concistoro 191 casi, dai quali 110 erano decreti imperiali e 2 apostolici.

Stato concepito da Giuseppe II, più che nel cattolicesimo riformatore, sono le modalità con cui i sacerdoti fin dall'inizio hanno esercitato il loro incarico. I preti rurali o d'ambito urbano assunsero il ruolo di veri funzionari di Stato⁷⁶. In questa veste, i "parroci giuseppini"⁷⁷, erano tenuti ad adempiere agli ordini imperiali che miravano a dare libertà alla chiesa, per mezzo dell'ammissione della pratica privata dei culti, in seguito alla pubblicazione della patente di tolleranza. Dopo la pubblicazione di questa si assistette ad un maggiore coinvolgimento dei parroci nelle ordinanze imperiali, proprio nel momento in cui queste diventavano più numerose. Nella politica ecclesiastica di Giuseppe II, si poteva notare la tendenza a fare di ciascuna parrocchia un "piccolo principato"⁷⁸, con il compito di eseguire le ordinanze provenienti dalle autorità superiori.

Occorre ricordare che le ordinanze della Corte imperiale, passavano per il Consiglio Luogotenenziale del Regno di Ungheria di Pozsony (l'odierna Bratislava), il quale riproduceva gli atti della Cancelleria Aulica d'Ungheria e li inoltrava alle diocesi, nel nostro caso a quella di Oradea, che a sua volta, dopo la discussione in Concistoro, le inviava alle parrocchie. Il numero delle ordinanze imperiali, scoperte nel *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii*, fra gli anni 1777-1781 è di 25, mentre fra gli anni 1781-1784, esse raggiunsero il numero di 265 (fra 1783-1784 furono registrate 190 ordinanze)⁷⁹. Di queste nel Concistoro se ne discussero soltanto 12 che però non portavano l'impronta del Consiglio Luogotenenziale. Questo fa pensare che alcune ordinanze venissero inviate direttamente dal Consiglio Luogotenenziale alla Curia vescovile (negli Archivi di Stato di Oradea si trovano documenti che non compaiono nel Protocollo del Concistoro)⁸⁰. Non è possibile fornire la cifra esatta dei documenti mandati dalla Cancelleria Aulica al Consiglio Luogotenenziale di Pozsony, né tantomeno risalire al numero esatto dei documenti inviati dal Consiglio Luogotenenziale alle parrocchie. Per quanto riguarda l'eparchia greco-cattolica di Oradea, secondo i dati forniti dal ricercatore americano P. G. M. Dickson, il numero delle ordinanze può ammontare a 638⁸¹.

⁷⁶ Cf. M. CASSESE, *Diritti religiosi*, 72.

⁷⁷ E. WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848*, Rütten&Loening, Berlin 1962, p. 159.

⁷⁸ H. MIKOLETZKY, *Österreich. Das Grosse 18. Jahrhundert Von Leopold I. bis Leopold II.*, Austria Edition, Wien - München 1967, p. 349.

⁷⁹ Il numero delle ordinanze registrate nel Protocollo del Concistoro che portava la firma: *Sua Sacratissima Majestatis Clementer* oppure *Altesata Sua M/tatis C/ae-Regia Clementer* è di 129, mentre esistono 136 ordinanze che hanno la sigla: *ex Consilio Locum Regio*, che sono "adattamenti" del Consiglio Luogotenenziale del Regno di Ungheria delle ordinanze imperiale per la chiesa greco-cattolica, in generale, e il vescovado di Oradea, in particolare.

⁸⁰ Queste ordinanze sono state indirizzate all': *Ilustrissimo, ac Reverendissime Domine, Moysi Dragosy Greci Ritūs Catholicorum Episcopo Magno-Varadiensis, Nobis Observandissime*. Ad esempio, la cartella 278, ff. 3-4.

⁸¹ Cf. P. G. M. DICKSON, *Monarchy and Bureaucracy in Late Eighteenth-Century Austria*, in *English Historical Review*, 110 (1995) n. 436, p. 353.

È da notare che non tutte le ordinanze raggiunsero l'eparchia di Oradea. Nel Concistoro del vescovado, come abbiamo notato prima, ne furono discusse 265. Come può essere spiegata questa grande differenza? Il professore romeno Ioan Horga, ritiene che a causa del gran numero di ordinanze non tutte finirono per essere discusse nel Concistoro. Molte si fermarono a livello di Cancelleria del vescovo (più di 200 fra il 1781 e il 1784)⁸². Un'altra spiegazione potrebbe essere trovata dal fatto che il Consiglio Luogotenenziale fungeva da filtro ed organo di adattamento delle ordinanze imperiali. Così, dopo l'anno 1783, il numero delle ordinanze imperiali adattate dal Consiglio Luogotenenziale supera quello delle ordinanze imperiali vere e proprie. Gli adattamenti delle ordinanze riguardavano anche le conseguenze della patente di tolleranza. Secondo Horga, questi sono segni di un *giuseppinismo provinciale*⁸³, che aiutano a delineare le specificità giuseppiniste regionali, com'è il caso dell'eparchia di Oradea⁸⁴.

Si può pensare che il primo contatto del Concistoro greco-cattolico di Oradea con la politica giuseppinista sia avvenuto dopo il maggio 1783, in seguito all'emanazione del decreto con il quale si ingiungeva che tutte le norme provenienti dalla Santa Sede dovessero essere mandate al Consiglio Luogotenenziale per conferire loro il *placetum regium*. In caso contrario, i documenti privi del *placetum* sarebbero stati considerati nulli⁸⁵. È da notare che le norme riguardanti la proibizione delle bolle *Unigenitus* e *Coena Domini*, oggetto di discussione fra l'Impero e il papato per quanto riguardava il *placetum regium*, arrivarono all'eparchia greco-cattolica di Oradea dopo otto mesi dalla loro data di rilascio, essendo state discusse nel Concistoro vescovile soltanto il 20 gennaio 1782⁸⁶. In quella seduta del Concistoro non venne precisato il nome dell'ufficio che aveva inviato i documenti. Ci si limitò a sottolineare l'importanza di farli conoscere a tutte le provincie dell'Impero⁸⁷. Le bolle sopra menzionate saranno ridiscusse nella seduta del 17 marzo 1782, e questa volta, esse giunsero come allegati ad un decreto del Consiglio Luogotenenziale del 31 gennaio 1782⁸⁸. La ripetuta discussione delle bolle, il *biglietto* mandato dal

⁸² Cf. I. HORGA, *Contribuții*, 47.

⁸³ Cf. *ibid.*

⁸⁴ Esistono molti lavori che parlano delle particolarità di un *giuseppinismo provinciale*, come ad esempio: A. DUȚU, *Der Josephinismus-Zivilisatorischer Process und rumänische kulturelle Tradition*, in H. REINALTER (a c. di), *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen*, Peter Lang, Frankfurt am Mein - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1993, pp. 125-131; I. HORGA, *Contribuții*, 49-51; A. SCHASER, *Reformele iozefine*, 79-87.

⁸⁵ Cf. *Protocollum*, 192-193, 203-204.

⁸⁶ "Lectum est Intimatum intuita Bulla Unigenitus et in Coena Domini ubi memoratam Bullam Unigenitus citra ullam de illius continentis pro aut contra disceptationem et sus modo quasi eadem nullo unquam tempore emanat et haberi intimatur nec defensio aut impugnatio [...] ejusdem doceatur scribatur aut typis mandetur quintamen Inhibitio haec ad libros e Provinciis externis illatos hanc Materiam incidenter continente pertinere intelligatur" (*Protocollum*, 208).

⁸⁷ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1354, rol. 1088, f. 82.

⁸⁸ *Protocollum*, 216-217.

Nunzio Apostolico Giuseppe Garampi⁸⁹ a Kaunitz e la sua confutazione, la risposta del primate d'Ungheria, Batthyány alla replica di Kaunitz, sono elementi che dimostrano la penetrazione del potere imperiale anche nella chiesa greco-cattolica e in tutte le sue istituzioni, in particolare tra il primate d'Ungheria ed il Consiglio Luogotenenziale.

Un ruolo importante nell'informare l'eparchia dei cambiamenti in corso l'ebbe il canonico Jacob Aron⁹⁰ che, nel periodo del suo soggiorno a Vienna, tramite le lettere indirizzate all'eparchia, informò di tutte le novità accadute nella capitale dell'Impero. Egli dava consigli ai suoi colleghi di Oradea sul modo di applicare le ordinanze e di dare risposta alle direttive dell'imperatore in materia di religione⁹¹. Importante è la lettera indirizzata da Jacob al vescovo Moise Dragoș, in cui si annunzia che si sarebbero fatte "preparazioni per esaminare il numero dei monaci e dei preti dell'Impero"⁹². Questa missiva venne letta nell'incontro del clero diocesano e di quello parrocchiale di Oradea che, all'inizio dell'anno 1782, era stato riunito per informare il Consiglio Luogotenenziale dell'esistenza dei monasteri che avevano una vita contemplativa, e per precisare il numero e il luogo dove questi si trovavano. In tal modo, il clero di Oradea poteva rispondere con dati precisi riguardo ai monaci mendicanti⁹³ e a quelli che conducevano una vita contemplativa⁹⁴. Il gesto di informare le autorità pubbliche non dev'essere interpretato

⁸⁹ Il 19 dicembre 1781, il nunzio apostolico Garampi inviò a Kaunitz un biglietto contenente 5 punti riguardanti le risposte alle misure preconizzate di Giuseppe II di limitare l'autorità papale nella chiesa dell'Impero. Il 9 gennaio 1782, il cancelliere Kaunitz rispose alla lettera di Garampi, in cui accentuò fra l'altro, il diritto del principe cattolico di estendere il suo potere sulla chiesa (cf. F. MAAß, *Der Josephinismus*, vol. 2, 82).

⁹⁰ Jacob Aron fu nominato *arci-presbitero* o *praeposito* della chiesa cattedrale e del *Capitolo* (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 323, f. 2). Sostituiva il vescovo in caso di assenza, tanto nella celebrazione del servizio divino, quanto nelle sedute del Concistoro. Si sarebbe occupato dalla selezione dei giovani da inviare a fare gli studi all'estero e della consacrazione dei futuri sacerdoti; avrebbe convocato le sedute del Concistoro e stabilito gli argomenti da discutere; avrebbe preparato il regolamento per i beni dei sacerdoti defunti e si sarebbe occupato dei problemi giurisdizionali, matrimoniali e patrimoniali. Nel periodo tra settembre 1780 e ottobre 1784, avrebbe occupato l'incarico di *prefetto di studio* del Seminario greco-cattolico Santa Barbara di Vienna. Tornato dalla capitale, riprese il suo ufficio di *arci-presbitero* o di *vicario* eparchiale di Oradea, cercando di introdurre uno spirito di più grande responsabilità nella discussione dei problemi dell'eparchia, dei preti e dei fedeli, così come aveva appreso nella capitale dell'Impero dove lo spirito del giuseppinismo era più vivo che nelle provincie.

⁹¹ Nella lettera dal 4 ottobre 1780, Jacob parla dell'ordinanza del 1 ottobre 1780 mandata a tutte le diocesi dell'Impero riguardante il censimento dei chierici (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, f. 9).

⁹² La lettera dal 23 marzo 1781 (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, f. 34).

⁹³ Il decreto è pervenuto all'eparchia greco-cattolica di Oradea dal Consilio Luogotenenziale di Poszony il 30 gennaio 1783: "Lectum ac publicatum est Int. Ex. C. L//tialis Regii quo omnibus D/nis Ma//ttas Sua SS^{ma} clementer praecipit, ut adequatum Informationem tam quoad Religiosorum mendicatum numerum, quam quod Monasteria eorundem, quid unde pro [...] Monasteriis suis titulo Devotionum sive in pecunia, sive naturalis percipiant infallibiter submitte noverint" (*Protocollum*, 259).

⁹⁴ Ordinanza presentata nel Concistoro eparchiale il 7 marzo 1782: "Lectum est Intimatum Ex Cons. Locum//ttis Regii de d^{to} 7 Marty, sub N^{ro} marginali 1348 in quo praecipitur, ut universis Religiosis ordinibus, et Sancti-Monialibus, vitam contemplativam ducentibus specifica et genuina relativo altissimo loco praesentur proindeq ubi tales, et quot N^{ro} in gremio Diocesis existant, quote eorum

come una collaborazione o delazione, ma va compreso nel contesto dell'epoca. La soppressione degli ordini religiosi del 1783, fu preceduta da questa preparazione, alla quale anche i preti greco-cattolici portarono il loro contributo, insieme a quelli ortodossi, i cattolici di rito latino e i pastori riformati dell'Impero. Quest'azione s'iscriveva nella volontà dell'imperatore che "il Paese avesse preti virtuosi, istruiti che coltivassero l'amore per il prossimo e non mendicanti, scalzi e svestiti"⁹⁵. I continui avvisi di Iacob Aron ebbero una grande importanza per i canonici e i preti dell'eparchia greco-cattolica di Oradea. Così va segnalata pure la "lettera di insegnamento" del 16 agosto 1782, dalla quale si possono desumere le regole obbligatorie che dovevano essere rispettate nella relazione dei sacerdoti con le autorità imperiali⁹⁶. Con l'ordinanza del 24 febbraio 1784, si stabiliva l'obbligo di presentare al giudice del villaggio i contenuti della corrispondenza⁹⁷, e solo dopo averne ricevuta l'approvazione, la si sarebbe potuta spedire al vescovado. Il sacerdote prendeva dapprima conoscenza del suo contenuto, tramite la consegna della formula *visum et improtocolatum*, che significava "visto e registrato" nel protocollo della parrocchia, in conformità del quale copiava e firmava⁹⁸ i documenti. Da qui, possiamo osservare l'esistenza di una specie di *placetum regio minor*, che segna a livello locale, il passaggio del prete da ministro del culto a funzionario dello Stato. In questa prospettiva possiamo pensare che per il clero greco-cattolico romeno di Oradea fosse diventato chiaro che le attività ecclesiastiche erano state subordinate non soltanto alla politica della Corte viennese o a quella del Consiglio Luogotenenziale di Pozsony, ma anche a quella locale. Il coinvolgimento del politico nella vita religiosa costituiva un sistema grazie al quale l'imperatore e la Sede Romana non si trovavano più su posizioni inconciliabili⁹⁹. Il sistema, infatti, doveva rispettare il ruolo dell'altro, in modo conforme alla tesi definita da Wangermann, come *thèse royale*, formulata dal Du Bos, Voltaire e da altri teorici, inizialmente in Francia. In seguito, fu adattata allo specifico austriaco dal bibliotecario di Corte, Adam Kollar e da altre personalità del tempo, come ad esempio: Rosenthal, Riegger e Heinke¹⁰⁰.

Il clero eparchiale di Oradea ebbe anche l'obbligo d'occuparsi dell'educazione. Con l'emanazione, nel 1777, del codice *Ratio Educationis totiusque*

Clausura sint ad aquatam et genuinam infoemationem quolibet Diocesano petit Consiglio Regium" (*Protocollum*, 218-219).

⁹⁵ F. FEJTÖ, *Joseph II*, 255.

⁹⁶ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, ff. 48-49.

⁹⁷ Ordinanza presentata nel Concistoro il 19 marzo 1784: "Die 19^a Marty Lect. ac publ. est Int. Ex. C. L. R. quo Informatio praestanda praecepitur super eo, quod Circulares Parochis ex Consistorio expedita per Judices pagenses circumferantur" (*Protocollum*, 287).

⁹⁸ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, f. 53.

⁹⁹ Cf. F. POTOTSCHNIG, *Die Entwicklung des Kirchenrechts in 18. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung Österreichs*, in E. KOVÁCS (a c. di), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1979, pp. 215-233.

¹⁰⁰ Cf. E. WANGERMANN, *Josephinismus und katholischer Glaube*, in E. KOVÁCS (a c. di), *Katholische*, 332.

Rei Literariae per Regnum Hungariae et Provincias eidem Adnexas, la città di Oradea divenne il centro amministrativo e scolastico del territorio del Partium, perché le erano state subordinate tutte le scuole elementari¹⁰¹. I sacerdoti furono obbligati a fare catechesi agli alunni ed a controllare le attività degli insegnanti. In ogni semestre, incombeva loro l'obbligo di fornire informazioni complete su quello che avevano realizzato durante l'anno scolastico¹⁰². Secondo la concezione imperiale la verità di fede esposta insieme, dal prete e dall'insegnante, doveva essere presentata con metodi tali da suscitare l'interesse dei discenti; le lezioni dovevano essere animate da domande e risposte brevi e dirette. La catechesi aveva il ruolo di illuminare gli alunni, al fine di fare di loro dei cittadini capaci di interrogarsi e di darsi le risposte più soddisfacenti sulle verità di fede, attraverso il così detto "linguaggio socratico"¹⁰³.

Il sacerdote aveva l'obbligo di interessarsi attivamente della vita della comunità, contribuendo a fornire soluzioni ai problemi locali, insieme con il giudice del villaggio. A lui spettava anche l'obbligo di informare l'eparchia, che a sua volta rendeva edotto il Consiglio Luogotenenziale, dell'esistenza di vagabondi e di mendicanti che si trovano nei villaggi¹⁰⁴. Essi erano considerati come trasgressori delle regole morali e pubbliche, fonte di chiacchiere e di agitazioni contro lo Stato. I sacerdoti dovevano impegnarsi nelle azioni caritative, al fine di aiutare le parrocchie e gli abitanti delle case distrutte dagli incendi¹⁰⁵ o vittime delle varie catastrofi naturali. I preti dell'eparchia greco-cattolica di Oradea diventarono uomini d'azione che servivano la società. Quest'impegno dei sacerdoti nelle azioni caritative ed economiche faceva parte della strategia di Giuseppe II che considerava la vita religiosa come una delle maggiori funzioni della "società borghese"¹⁰⁶ e che cercava di sostituire la chiesa con lo Stato nel campo della vita spirituale e comunitaria. Per raggiungere questi fini c'era bisogno di un clero ben formato, in grado d'essere un buon educatore scolastico, consigliere persino in materia d'igiene pubblica ed economica, sostegno per i poveri e gli infermi e istitutore di una morale civica.

¹⁰¹ Cf. I. MĂLINAȘ, *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul Reformelor Școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740-80), a împăraților Iosif al II-lea (1780-90) și Leopold al II-lea (1790-92)*, Universitatea din Viena, Viena 1984, p. 78.

¹⁰² Cf. *Protocollum*, 233.

¹⁰³ E. WANGERMAN, *Josephinismus*, 336-337.

¹⁰⁴ Il decreto del 2 ottobre 1783 fu disputato nel Concistoro eparchiale greco-cattolico di Oradea il 28 novembre 1783 e il 14 gennaio 1784: "Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. R. de Regulatione Mendicorum, et vagabundorum, quae sub Die 12^a Mensis Octobris Aⁱ 1775 n^o 4698 disposita sunt, Informatio submittenda praecipitur. de Dato 2 Mensis Octobris A^o 1783 sub n^o 53" (*Protocollum*, 279); "Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. R. circa Regulationem Mendicorum, et vagabundorum desiderata Informatio, et respective opinio submittenda declaratur. de Dato 9 Mensis Decembris A^o Domini 1783 sub n^o 11449" (*Protocollum*, 286).

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, 245, 272-273, 277-278, 286.

¹⁰⁶ F. FEJTŐ, *Joseph II*, 231.

Responsabilità del clero eparchiale greco-cattolico, particolarmente di quello oradeno, fu l'impegno nei riguardi del culto, di cui una delle misure prese da Giuseppe II fu la riduzione delle ore canoniche, diminuite a tre parti: la messa mattutina seguita dalla messa solenne e di pomeriggio dai vespri. In occasione delle feste e delle domeniche le ore canoniche si prolungavano, sovrapponendosi una all'altra, a causa della vicinanza di orario e provocando un certo sconforto nel clero. Centro del culto venne ad essere la liturgia solenne con l'obbligo del clero di predicare davanti all'altare¹⁰⁷. In occasione delle festività solenni previste nel calendario liturgico agli uffici dovevano partecipare tutti i canonici di Oradea, soprattutto quando si celebrava il *Te Deum* in onore del monarca. Queste occasioni attiravano tanti fedeli entusiasti per la presenza del vescovo, dei canonici e degli arcipreti, venuti sia per celebrare i santi misteri sia per le ordinazioni sacerdotali.

La messa era considerata come "la valorizzazione della gioia inestimabile dell'eucaristia"¹⁰⁸, e in seguito, le norme giuseppine nei riguardi dell'eucaristia, avrebbero fatto riferimento anche alla confessione sacramentaria. Se nell'età post-tridentina la confessione rappresentava un sollievo dell'anima, nell'epoca del giuseppinismo, essa sarebbe stata considerata un mezzo pastorale per esaminare il fedele, per avvicinarlo e migliorarlo. Nei riguardi del vespro, l'imperatore arrivò fino a fissare l'ora in cui questo sarebbe dovuto iniziare. Fu stabilito che l'ufficiatura dovesse iniziare alle 17 nella capitale dell'Impero ed alle 16 nelle altre provincie. Con l'ordinanza del 12 dicembre 1785, l'imperatore disciplinò la dispensa di celebrare il vespro, che doveva essere officiato soltanto laddove esistevano chiese con coro e nella capitale¹⁰⁹. La conseguenza di queste riforme significò un impoverimento della vita religiosa, con ripercussioni durante fino ad oggi. Nelle provincie dove fu introdotta la riforma del servizio divino giuseppinista, il vespro occupava un posto molto importante, tanto da trascurare le altre parti della "Liturgia delle Ore" che scandivano il ritmo della giornata liturgica. Se nell'epoca barocca, le feste liturgiche erano caratterizzate da splendore e fasto, che rendeva feconda l'immaginazione dei fedeli, nell'epoca dei Lumi, le cerimonie divennero più semplici, oserei dire quasi scialbe. La tendenza del giuseppinismo nei riguardi del culto era di limitarlo e di iscriverlo in un rigorismo di sorgente razionalista. Attraverso l'ordinanza imperiale del 13 febbraio 1783, si stabilirono le celebrazioni riguardanti i festeggiamenti dei santi protettori delle chiese. Questo documento stabilì che non si doveva limitare a un solo giorno la festa del patrono della chiesa, ma che fossero dedicati più giorni ai festeggiamenti patronali. Però, questi giorni avrebbero dovuto essere fissati fra il tardo autunno e il mese di marzo, al fine da una parte, di non fissare altre feste nei periodi di lavoro, dall'altra, per fortificare lo spirito delle comunità. Le norme liturgiche non esclusero neppure le processioni che offrivano

¹⁰⁷ Cf. H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg 1976, pp. 546-549.

¹⁰⁸ I. HORGHA, *Contribuții*, 22.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 422.

ai chierici l'occasione di uscire dallo spazio chiuso della chiesa per prendere contatto con il mondo esterno¹¹⁰. Nella chiesa greco-cattolica si facevano due grandi processioni, considerate "tradizionali", in occasione dell'Epifania e della Pentecoste¹¹¹, ma accanto a queste, se ne tenevano anche di "straordinarie", ad esempio, per la festa del patrono della chiesa o in occasione di calamità, quando si chiedeva l'intercessione dei santi per porre fine ad esse¹¹².

La riduzione del numero delle feste, motivo di lunga controversia, ebbe una grande influenza anche sull'eparchia greco-cattolica di Oradea. I canonici dell'eparchia, nel 1778, furono incaricati a ridurre il numero delle feste da 38 a 19 all'anno¹¹³. Tale riduzione si comprende con la tendenza alla sobrietà, alla testimonianza dell'essenziale, peculiare dell'epoca dei Lumi, all'affermazione di modalità più semplici per raggiungere la santità. Secondo la dottrina imperiale, il popolo doveva capire la grande verità proclamata in occasione del concilio di Trento, cioè *cultus sanctorum utilis est, non necessarius*¹¹⁴.

Per ciò che concerne il servizio divino è significativa anche l'ordinanza, emanata il 25 febbraio 1783, che fu adattata al culto liturgico, specifico di ogni provincia¹¹⁵. A quest'ordinanza, il Concistoro greco-cattolico oradeno dedicò la seduta del 26 giugno 1783, dove si discussero le domande del questionario redatto dal Consiglio Luogotenenziale¹¹⁶ nei riguardi del culto. Da questo questionario si può intuire l'adesione della chiesa greco-cattolica al sistema giuseppinista. Questa cercava i metodi migliori per rispondere alle esigenze imperiali, per mantenere la propria identità e per rafforzare il suo consolidamento. Nel contesto del riformismo giuseppino, il Concistoro è stato l'organismo eparchiale su cui si riscontra più fortemente l'influsso del giuseppinismo. Il Concistoro sarebbe intervenuto secondo delle proprie possibilità, per far penetrare nell'eparchia lo spirito innovatore del giuseppinismo e dei Lumi.

I rapporti del clero parrocchiale con i ministri del culto ed i fedeli delle altre confessioni furono disciplinati in maniera generale, così come vedremo nel seguente punto, in seguito alla pubblicazione della patente di tolleranza. Ulteriormente furono elaborate, come osserveremo, leggi più precise adattate allo specifico regionale.

¹¹⁰ Cf. P. LOUPES, *Chapitres et chanoines de Guyenne au XVII-XVIII-ème siècle*, Ed. Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris 1985, p. 507.

¹¹¹ Cf. *Protocollum*, 268.

¹¹² Cf. P. LOUPES, *Chapitres*, 507-510.

¹¹³ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1354, rol. 1088, ff. 7-8; *Protocollum*, 15.

¹¹⁴ Cf. H. HOLLERWEGER, *Die Reform*, 458-459.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 104.

¹¹⁶ Alla domanda del Consiglio Luogotenenziale: "se si celebra il rito romano" il Concistoro risponde: "si celebra il rito greco". Alla domanda: "si ricorda il nome del Papa?", si risponde: "soltanto nei giorni di domenica e di festa il Parroco ricorda l'Illustre Vescovo". Alla domanda riguardante la catechesi, si risponde che: "questa si fa secondo il *Resolutio Normalium* del prefetto di scuola". Alla domanda: "del tempo di quaranta giorni, quale si chiama anche *Magna Sepulchrum Christi*" [Quaresima], si risponde che: "nella Chiesa greca si fa similmente". Alla domanda: "quante processioni si fanno nel tempo dell'anno?", si risponde: "processioni nella Chiesa Greca non sono più di due all'anno [...] una all'Epifania e altra alla Pentecoste" (cf. *Protocollum*, 268).

4. Gli effetti della patente di tolleranza di Giuseppe II nell'eparchia greco-cattolica di Oradea

La patente di tolleranza religiosa di Giuseppe II fu trasmessa all'eparchia greco-cattolica di Oradea dal Consiglio Luogotenenziale del Regno d'Ungheria di Pozsony, con il decreto 6983, del 29 ottobre 1781¹¹⁷. La patente fu presentata nella seduta del Concistoro del 10 dicembre 1781, e da qui doveva essere diffusa nel territorio dell'eparchia entro il 22 gennaio 1782, periodo in cui avrebbero dovuto essere inviate copie alle parrocchie. Come si spiega una così grande distanza fra la data di emissione di un documento così importante e la data del suo dibattito in Concistoro, il dicembre 1781¹¹⁸? Ci sembra strano il fatto che, nella seduta del Concistoro del 10 dicembre 1781, la discussione della patente non avesse avuto il primo posto, ma che fosse stata collocata fra due casi di minore importanza, ossia un caso interno all'eparchia e il dibattito di un caso di violenza. Che questo fatto sia la prova della debole percezione del grande valore della patente fra i membri del Concistoro? Non possiamo affermare che essa sia stata volutamente messa in secondo piano. Si potrebbe invece supporre che questo importante documento richiedesse, come gli altri due casi citati, la discussione alla presenza del vescovo.

Conoscendo il numero delle copie della patente di tolleranza dal periodo della sua emanazione¹¹⁹, possiamo affermare che dal Concistoro ne partirono pochi esemplari, copiate in una prima fase a mano, verso le parrocchie. Soltanto nel 1783 apparvero le prime copie stampate. È possibile anche che i preti "uniti" avessero copiato pochissimi esemplari della patente o che non avessero avuto alcun interesse a rendere noto un documento, considerato pericoloso per la loro chiesa, poiché molti fedeli cattolici di rito bizantino dei villaggi della parte orientale dell'Ungheria, in seguito all'emanazione della patente di tolleranza, cominciarono a passare all'ortodossia o al protestantesimo. In realtà, la reazione dei chierici di Oradea era naturale e si inseriva nell'opposizione generale della chiesa cattolica dell'Impero a questo documento¹²⁰. Qualunque sia la risposta, però, è certo che il documento ebbe un grande influsso sull'attività dell'eparchia nel periodo che seguì la pubblicazione della patente.

Gli effetti della pubblicazione della patente di tolleranza nel territorio dell'eparchia d'Oradea sono, in parte, simili a quelli delle altre provincie della monarchia, in quanto riguardavano proprio i casi di apostasia¹²¹. Dopo l'apparizione della patente si nota un vasto processo d'abbandono del greco-cattolicesimo da parte

¹¹⁷ Cf. *Protocollum*, 194-202.

¹¹⁸ Ricordiamo che per l'eparchia greco-cattolica di Oradea vigeva la patente emessa il 25 ottobre 1781 per l'Ungheria.

¹¹⁹ Negli Archivi di Stato di Oradea, nel fondo *Vescovado Greco-Cattolico di Oradea*, cart. 1236, rol. 1063, si trovano 11 copie della patente di tolleranza religiosa.

¹²⁰ Cf. I. HORGA, *Contribuții*, 160.

¹²¹ Nel nostro lavoro con il termine di *apostasia* intendiamo i fenomeni di abbandono della chiesa cattolica sia di quella romana sia quella unita.

di fedeli, di comunità e addirittura di alcuni preti¹²². Benché la storiografia registri ritorni all'ortodossia, nel vescovado greco-cattolico di Oradea questi ritorni si verificarono nella seconda metà dell'anno 1782, quando furono emesse le ultime patenti di tolleranza per la Lombardia e la Slesia¹²³. Alla base dell'abbandono dell'Unione doveva esserci anche la non conoscenza della patente di tolleranza e il ritardo con il quale questa fu trasmessa nell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

Secondo un sondaggio commissionato dal Concistoro e realizzato tra i fedeli, alla domanda: "Come avete scoperto il Mandato della Sua Majestà che permette il passaggio dall'Unione alla non unione?", la maggior parte degli interrogati rispose che avevano "sentito" questa libertà dal pastore o dal "vescovo" calvinista e dai preti ortodossi. In questo modo, ci domandiamo se sia stata data l'opportuna informazione da parte dei preti e dei fedeli greco-cattolici sul contenuto della patente.

In confronto ad altre zone, nel territorio dell'eparchia di Oradea, è stata osservata anche qualche specificità a riguardo degli effetti della patente. In particolare si registrò una forte inclinazione verso la ri-calvinizzazione, soprattutto nelle zone di "campagna" dell'eparchia¹²⁴. I documenti trovati in modo particolare negli Archivi di Stato di Oradea, mostrano che questa forte tendenza alla ri-calvinizzazione, fu realizzata tramite i pastori protestanti e gli impiegati che ricoprivano incarichi pubblici¹²⁵. I pastori riformati presentarono ai fedeli "uniti" la patente allo scopo d'attirarli alla chiesa protestante, ricordando la "tradizione calvinista" dei romeni. Nella loro lotta di "richiamo" alla loro chiesa i pastori riformati avevano un forte alleato nella lingua; nelle zone dove i romeni erano passati dal protestantesimo all'Unione, la lingua magiara era più accessibile come lingua di culto di quella romena. In queste zone, dopo la fondazione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea, cominciò un processo di *romenizzazione*, attraverso i sacerdoti romeni trasferiti dalla Transilvania. In seguito alla diffusione della patente, questi fedeli cominciarono ad allontanarsi dalla chiesa greco-cattolica per avvicinarsi alla fede protestante.

Trovandosi di fronte ad un processo di cedimento dei fedeli, i canonici greco-cattolici di Oradea operarono per una più buona comprensione del significato

¹²² Cf. I. HORGA, *Edictul de toleranță și efectele sale în Crișana (1781-1784)*, in N. BOCȘAN – O. GHITTA – D. RADOSAV (a c. di), *Tentația Istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2003, p. 628.

¹²³ La patente fu pubblicata in Slesia il 30 marzo 1782 e in Lombardia il 30 maggio 1782.

¹²⁴ Cf. I. HORGA, *Contribuții*, 160.

¹²⁵ Un caso particolare lo scopriamo nella lettera del cappellano greco-cattolico Petru Pop di Găloșpetreu, indirizzate al suo vescovo Moise Dragoș il 3 e il 12 febbraio, in cui egli parla del notaio pubblico Gheorghe Nagy. Questi era nato, battezzato e cresciuto nella confessione greco-cattolica, ma dopo il suo matrimonio nella chiesa riformata abbracciò il calvinismo. In seguito esso incitò i fedeli greco-cattolici ad abbandonare l'Unione e a passare alla chiesa "antica" [calvinista]. Nei suoi interventi, fu aiutato dal pastore calvinista Ladislau Komiaty che, predicava nella chiesa riformata contro l'Unione e presentava le risoluzioni imperiali riguardanti della tolleranza religiosa (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, ff. 191, 193, 198).

della patente e, soprattutto, agirono per una maggior conoscenza delle risoluzioni imperiali in applicazione della patente di tolleranza e delle chiarificazioni posteriori, che vennero a “frenare” il processo di abbandono della chiesa greco-cattolica. Però fino agli ordinamenti ulteriori della patente (applicazioni), i chierici greco-cattolici di Oradea si trovavano di fronte al cedimento dell’Unione, senza sapere come intervenire. Nel periodo fra il maggio 1782 e il maggio del 1784 si ebbe il massimo movimento di abbandono dell’Unione, causato generalmente da una mancanza di conoscenza della procedura, che regolava questo fenomeno. Gli effetti degli ordinamenti si sarebbero fatti sentire dopo il 1784, probabilmente quando le chiese si resero conto dell’importanza di una siffatta legislazione. In seguito alla pubblicazione del decreto imperiale riguardante i *casi di apostasia*¹²⁶, l’eparchia greco-cattolica di Oradea avrebbe preso delle posizioni ferme, creando un avamposto insieme alle autorità politiche contro il fenomeno dell’abbandono dell’Unione. Ma fino a quella data la mancanza di una procedura precisa nei casi di apostasia, anche quando fossero stati noti i nomi degli istigatori, impedì l’eparchia greco-cattolica di agire per frenare o impedire questi casi, lasciando alle autorità giuridiche la possibilità di valutazione.

Nella lettera indirizzata il 15 agosto 1782 a Iacob Aron che si trovava a Vienna da Gheorghe Farcaș¹²⁷ di Oradea, chiedeva di intervenire presso la tipografia Kurzböck di Vienna perché fossero stampate 80 copie della patente di tolleranza in romeno, con lo scopo di poter far conoscere nell’eparchia questo documento importante¹²⁸. La fretta di stampare queste copie fece sì che ne fossero stampate soltanto 70, che furono mandate da Vienna tramite il sacerdote di Beliu, Iosif Rácz, nell’ottobre 1782¹²⁹. Similmente è possibile che il numero di tali copie fosse insufficiente poiché, il 31 gennaio 1783, Iacob Aron chiedeva al vescovo Moise Dragoș la somma di 15 fiorini renani e 39 corone, che rappresentavano le spese per la riproduzione della patente nel numero delle copie chieste dall’eparchia¹³⁰. Inoltre, dalla lettera di Iacob Aron indirizzata a Gheorghe Farcaș, il 24 ottobre 1782, sappiamo che una copia stampata della patente costava tre corone. Vedendo la somma chiesta da Iacob Aron al vescovo Dragoș possiamo rilevare che furono stampate 350 copie della patente.

Alla fine dell’anno 1782, Giuseppe II, in seguito alla conversione di un gran numero di fedeli cattolici al protestantesimo o all’ortodossia, fu obbligato a

¹²⁶ Il decreto fu discusso nel Concistoro greco-cattolico di Oradea, il 18 marzo 1783.

¹²⁷ Gheorghe Farcaș fu nominato *primicerio* o *cantore* e membro del Concistoro greco-cattolico di Oradea. Fra gli anni 1777-1780 aveva il compito di guida della *Commissione per l’investigazione delle infrazioni canoniche dei sacerdoti*. Ebbe anche l’incarico di *scholasticus* o di *professore di rito*. I suoi compiti contravvenivano il decreto di fondazione dell’eparchia, in cui si prevedeva che l’incarico di *scholasticus* fosse ricoperto da un’altra persona (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 323, f. 1).

¹²⁸ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, f. 62.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 67.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, cart. 1184, f. 88.

svellere equivoci contenuti nella patente di tolleranza, decidendo il mantenimento della confessione cattolica, considerata come “una e santa religione di Stato”. La politica dell’imperatore benché diffondesse la tolleranza civile tramite “uguaglianza degli acattolici con i cattolici, ciò nonostante cercava di favorire la chiesa cattolica in rapporto a quella protestante e ortodossa”¹³¹. In seguito, l’imperatore avrebbe proceduto ad arrestare il passaggio alle diverse confessioni decretando l’istruzione di sei settimane con il sacerdote cattolico per coloro che avessero voluto abbandonare la fede cattolica. In pratica, il ritorno all’ortodossia era impossibile. Se non si riusciva a fermare le conversioni all’ortodossia o al protestantesimo si sarebbe dovuto chiedere l’aiuto delle autorità e dell’imperatore: ogni candidato avrebbe dovuto esporre all’imperatore le ragioni per le quali voleva rinunciare all’Unione. L’amministrazione analizzava tutti i procedimenti ed approvava o meno il rilascio di una proposta d’abbandono della chiesa greco-cattolica¹³². Questo decreto sarebbe stato reso noto all’eparchia greco-cattolica di Oradea il 18 aprile 1783¹³³. Nel contempo si moltiplicarono anche le controversie fra le comunità greco-cattoliche e quelle ortodosse che si sentivano autorizzate ad avere una loro chiesa, una casa parrocchiale (canonica) o altri beni, in rapporto alla diminuzione del numero dei fedeli greco-cattolici passati all’ortodossia¹³⁴. Si stabilirono delle dure punizioni per i preti ortodossi che intendessero accogliere i fedeli delle altre confessioni¹³⁵.

Il 21 giugno 1782 fu discusso nel Concistoro greco-cattolico il decreto che invitava sia i cattolici che gli acattolici ad astenersi da atti illegali e dal fomentare incomprensioni. Questo decreto sarebbe stato rafforzato da quello imperiale del 6 maggio 1782, che rendeva noto agli acattolici che “non sono ammessi danni alla confessione cattolica”¹³⁶. Dopo la pubblicazione della legge che riguardava i casi di apostasia, i fedeli cattolici che avessero voluto abbandonare la loro confessione o che avessero istigato gli altri a farlo sarebbero stati puniti anche con la detenzione.

¹³¹ I. FRANK, *Spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis*, in E. KOVÁCS (a c. di), *Katholische*, 77-78.

¹³² Cf. G. CIUHANDU, *Episcopii Samuil Vulcan și Gherasim Raț*, Tipografia diecezană, Arad 1935, p. 110; *Protocollum*, 260.

¹³³ “Die 18^a Aprilis Lectum ac publicatum est Int. Ex. C. L. Regii quo mediante M//ttas Sua SS//Ma in casibus Apostasiae pro norma Clementer decrevit: ne ejusmodi Apostatae fustigationis aut Carceris, aut allis modis violentis ad orthodoxam Religionem redire cogantur; verum in Domo Religiosa, aut alio congruo Loco per spatiam sex Hebdomadatum medio suavis doctrinae ad eam revovandi sunt. Quod si ad hoc faciendum induci nequirent cotum absq. Testimonis docentis in Coetum Aatholicorum sub severissima animadversione nequaqua assumantur” (*Protocollum*, 260).

¹³⁴ Le prime comunità che abbandonarono l’Unione erano nel distretto di Lunca, nelle parrocchie: Dida, Galoșpetreu, Ghenetea, Pișcolt, Spinuș (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, ff. 152-154, 180-181, 193, 198, 202); nel distretto Leta Mare, nelle parrocchie: Aciad, Bedeu, Vêrteș (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 8-10); nel distretto di Beiuș, nelle parrocchie: Petrani, Șuncuiuș (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, f. 214); nelle regioni vicini a Oradea (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 13).

¹³⁵ Cf. T. PĂCĂȚIANU, *Contribuțiuni*, 174-176.

¹³⁶ *Protocollum*, 228-229.

Il regolamento degli aspetti procedurali per l'applicazione dell'amministrazione dei sacramenti appariva essenziale per il mantenimento dell'equilibrio confessionale, vero scopo della patente di tolleranza. Questa misura s'impose soprattutto nelle dispute concernenti il battesimo, il matrimonio e le sepolture degli acattolici.

Nel Concistoro greco-cattolico oradeno, l'11 marzo 1783, si avviò il dibattito sul decreto imperiale del 16 marzo 1782 vigente già in Slesia, secondo cui il pastore o il sacerdote acattolico che si fosse trovato in un luogo dove esisteva anche una parrocchia cattolica, avrebbe potuto battezzare, unire in matrimonio e celebrare le esequie, pagando al parroco cattolico del luogo i diritti di stola¹³⁷. Il decreto prevedeva l'obbligo per i canonici e per il clero eparchiale di vigilare sull'amministrazione dei sacramenti del battesimo e del matrimonio, officiati dai pastori calvinisti e dai preti ortodossi. La legge disponeva l'obbligo di annotare nel registro parrocchiale della chiesa unita ogni atto di questo tipo che fosse stato compiuto dai chierici acattolici¹³⁸.

Un influsso maggiore della politica giuseppinista sul vescovado greco-cattolico di Oradea lo ebbe la patente del 20 novembre 1782¹³⁹, riguardante i matrimoni, poiché nelle parrocchie dell'eparchia esistevano villaggi in cui sopravvivevano diverse confessioni ed a volte sorgevano difficoltà per la scelta della chiesa dove si dovesse celebrare il matrimonio o il rito del battesimo per i bambini nati da matrimoni misti. A questa patente ne sarebbe seguita un'altra del 16 gennaio 1783¹⁴⁰, che sarebbe stata resa nota attraverso una serie di ordinanze con le specificazioni riguardanti i matrimoni fra le diverse confessioni e i diversi stati sociali. Come continuazione dei decreti riguardanti il matrimonio troviamo l'ordinanza del 20 agosto 1783 che, stabiliva che in caso di matrimonio misto fra i greco-cattolici e gli ortodossi soltanto il prete "unito" potesse celebrare il sacramento del matrimonio.

I canonici di Oradea scoraggiarono i casi di apostasia e lottarono per il consolidamento dell'Unione, attraverso alcune misure che frenarono i passaggi all'ortodossia. In tal modo si ostacolava il passaggio sia di intere comunità all'ortodossia, così come successe a Berechiu e Petrani, nel 1782¹⁴¹, sia di gruppi più piccoli, come avvenne ad Aușeu, sempre nello stesso anno¹⁴². L'eparchia greco-cattolica di Oradea, come d'altronde anche le altre presenti nei diversi territori asburgici aveva l'obbligo di comunicare attraverso i suoi sacerdoti alle autorità civili locali i casi in cui non fossero assicurate le condizioni minime d'esistenza delle parrocchie in generale e di quelle acattoliche, in particolare.

¹³⁷ Cf. *Codice giuseppino*, 196.

¹³⁸ Cf. *Protocollum*, 258; A. N. V. G. C. O., cart. 1355, rol. 1089, f. 107.

¹³⁹ Cf. J. MÜHLSTEIGER, *Der Geist des Josephinischen Eherechtes*, Verlag Herold, Wien - München 1992, p. 23.

¹⁴⁰ Cf. H. KLUETING, *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, pp. 321-323.

¹⁴¹ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, ff. 72, 81.

¹⁴² Cf. *ibid.*, 219.

La responsabilità del clero greco-cattolico di Oradea nella trasgressione delle regole della patente di tolleranza fu regolamentata, all'inizio dell'anno 1783, tramite i quattro decreti fatti pervenire al vescovado. Fra questi, molto significativo è il decreto risalente al 26 marzo, che determinava le funzioni generali del clero, nell'ambito delle tensioni causate dall'applicazione della patente di tolleranza in relazione alla chiusura dei monasteri ed alla soppressione degli ordini religiosi, alla censura istituita nella corrispondenza con Roma ed alla tentazione di introdurre innovazioni nella liturgia¹⁴³. Questo decreto riguardava anche i vescovi e definiva la responsabilità di costoro dinnanzi alle autorità ed alle altre confessioni¹⁴⁴. Il documento fu rafforzato per le diocesi cattoliche, che in seguito ad esso ricevevano una vera giurisdizione nei confronti delle confessioni acattoliche¹⁴⁵. Il coinvolgimento del vescovado greco-cattolico di Oradea nell'arrestare il fenomeno dell'abbandono dell'Unione divenne più accentuato dopo la conoscenza di queste leggi, poiché da questo momento si sarebbe saputo come agire nei casi delicati e, soprattutto, si sarebbe ottenuto l'aiuto delle autorità civili locali. Si può notare una certa collaborazione fra queste ultime e la chiesa greco-cattolica del capoluogo del Bihor. Se all'inizio della pubblicazione delle leggi riguardanti l'apostasia, l'eparchia assumeva notizie sugli istigatori anti greco-cattolici dalle autorità civili locali, in seguito, sarebbe stata essa ad informare le autorità su simili casi. Anche se la patente concedeva libertà agli acattolici contribuendo "all'avvicinamento" della confessione ortodossa a quella greco-cattolica, tuttavia, si possono osservare differenze, non sempre percepibili in quel momento, che favorivano la chiesa greco-cattolica rispetto a quella ortodossa.

Queste leggi portarono alla moltiplicazione dei casi in cui preti greco-cattolici denunciavano al vescovo o alle autorità civili locali coloro che cercavano di abbandonare la chiesa greco-cattolica o istigavano gli altri a farlo. Così successe anche a Șauaieu, dove il prete greco-cattolico si lamentò presso il vescovo Moise Dragoș del fatto che il prete ortodosso di Apateul Românesc era intervenuto nella sua parrocchia istigando i fedeli a passare all'ortodossia¹⁴⁶. Simili fatti succedettero anche nelle località Căbești, Coșdeni, Nojorid, Ghenetea e nella parrocchia di Velența, quartiere di Oradea¹⁴⁷. Si riscontrarono anche casi in cui i preti avevano una posizione indecisa, ambigua di fronte all'Unione. Ricorderei per questo i casi dei sacerdoti Manasie Popovici da Șuncuiușul de Beiuș e di Simion Pop sacerdote di Aușeu, che interrogati dal Concistoro, furono trovati colpevoli di aver dubitato nei riguardi dell'Unione, ricevendo come punizione gli arresti domiciliari per la durata di tre giorni¹⁴⁸. Le stesse accuse furono mosse anche all'arciprete Grigore

¹⁴³ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, rol. 1089, ff. 48-50.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, 68-70.

¹⁴⁵ Cf. *Protocollum*, 263.

¹⁴⁶ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 40.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, 12, 56.

¹⁴⁸ Cf. *Protocollum*, 263.

Vidray dai parroccchiani, che l'accusavano d'avere un'attitudine vacillante nei confronti dell'Unione¹⁴⁹.

Nell'incontro presso il vescovado greco-cattolico di Oradea, che affrontò siffatte spiacevoli situazioni, venne adottato il decreto del 28 novembre 1783 nel quale si prevedeva che sarebbero stati dichiarati nulli i passaggi alla chiesa ortodossa. L'ordinanza disponeva alcune procedure che avrebbero dovuto essere seguite in questi casi ed alcune regole che dovevano rispettare coloro che erano in procinto d'abbandonare l'Unione¹⁵⁰. Il Concistoro si sarebbe avvalso di siffatte procedure nei casi di fedeli che avessero voluto abbandonare l'Unione, come ad esempio ad Oradea, dove furono interrogati secondo i questionari sette fedeli che risposero in modo chiaro di essere autorizzati ad abbandonare la *veram religionem* e di passare alla chiesa ortodossa¹⁵¹.

La posizione rigida dell'eparchia di Oradea, aiutata a volte dalle autorità locali, di fronte ai casi di apostasia, ebbe come risultato il ritorno al cattolicesimo di rito bizantino di numerose comunità del territorio dell'eparchia¹⁵² ed anche di singole persone; cosa che si verificò anche nella capitale del Bihor¹⁵³.

L'eparchia greco-cattolica di Oradea, nel suo sforzo di mantenere intatto il numero dei fedeli, venne aiutata dal decreto imperiale del 10 novembre 1783, che stabiliva un domicilio stabile per i preti acattolici e l'impegno di questi di dichiarare tale loro domicilio alle autorità locali¹⁵⁴. Il decreto proibiva inoltre ai preti acattolici di spostarsi in altri luoghi, senza l'approvazione del giudice del villaggio. Nel caso in cui il prete avesse voluto cambiare la sua residenza, avrebbe dovuto avvisare le autorità locali. Un decreto simile di controllo delle comunità acattoliche fu quello del 22 marzo 1784, che prevedeva la realizzazione di circoscrizioni che registrassero la popolazione presente nei territori, le chiese acattoliche esistenti e il modo in cui erano state presentate la patente di tolleranza e le risoluzioni ulteriori¹⁵⁵.

Con il decreto del 6 settembre 1784, fu riconfermata la proibizione di celebrare la liturgia all'esterno della chiesa e soltanto in casi speciali si sarebbe potuto celebrare nella casa parrocchiale; ciò era valido anche per battesimi, matrimoni e per le sepolture¹⁵⁶. Nonostante questa rigorosa legislazione sussistevano ancora casi di abbandono in massa della chiesa greco-cattolica, registrati soprattutto nelle zone di

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, 262.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, 279-280.

¹⁵¹ Le persone autorizzate a passare all'ortodossia erano: Paul Popovici, Samuel Vida, Ieremie Rușkas, Ioanes Lanay, Teodor Pop, Teodor Buda, Demetrius Rozsa (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 22-23, 81, 134, 136).

¹⁵² Fra le comunità che hanno sollecitato il ritorno alla chiesa greco-cattolica sono state quelle di Finiș, Fiziș, Ioaniș, Vintere (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 51-52, 53).

¹⁵³ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 137.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, rol. 1355, ff. 87, 99, 100; *Protocollum*, 283.

¹⁵⁵ Cf. *Protocollum*, 287.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, 305.

campagna: Ghenetea¹⁵⁷, Giriş¹⁵⁸, Pişcolt¹⁵⁹, località dove fu necessario l'intervento delle autorità locali per risolvere i conflitti. Furono riscontrati anche casi di istigazione ad abbandonare l'Unione come quello del professore Ilie Nagy, che incitava gli allievi "uniti" del seminario diocesano romano-cattolico di Oradea¹⁶⁰ ad abbandonare l'Unione. L'indagine del caso effettuata dalle autorità locali con la consultazione dei testimoni, dimostrò che Nagy era colpevole¹⁶¹.

Dopo l'anno 1784 si osservò un più grande coinvolgimento delle autorità locali, le quali sollecitavano il Concistoro greco-cattolico a redigere degli elenchi con i nomi delle persone che, sebbene avessero partecipato all'istruzione di sei settimane, avevano ugualmente abbandonato la chiesa greco-cattolica¹⁶². In questi casi, l'eparchia greco-cattolica di Oradea con il Concistoro, suo organo decisionale, collaborò con le autorità per prendere delle misure più soddisfacenti per il consolidamento dell'Unione, compilando rapporti e memoriali in cui si evidenziavano i problemi religiosi che non avevano trovato soluzione. Tuttavia, l'atteggiamento dei chierici greco-cattolici nei riguardi dei loro fratelli ortodossi, mutò con il passare del tempo. Nel Protocollo del Concistoro si possono distinguere tre periodi, stabiliti secondo l'immagine che avevano i rappresentanti del Concistoro greco-cattolico nei riguardi dei loro confratelli ortodossi. Accanto al termine "scismatico" usato fino al 1781, si cominciò ad usare, dopo l'introduzione della patente di tolleranza, anche quello di "ortodosso". Dopo il 1783, il termine usato, divenne quello di "ortodosso", eccetto in due casi, nei quali venne usato ancora il termine "scismatico"¹⁶³. Da quest'esempio si può dedurre il cambio d'atteggiamento del clero greco-cattolico verso i confratelli ortodossi, che potrebbe essere anche una conseguenza di uno spirito nazionale che cominciava a nascere. In aiuto alla chiesa ortodossa sarebbe arrivato il decreto del 14 giugno 1784, che ammise la fondazione di parrocchie nelle località dove i fedeli acattolici, dovevano percorrere più di un'ora di cammino, per raggiungere la chiesa della loro confessione al fine d'assistere alle celebrazioni liturgiche¹⁶⁴. Più tardi, si concesse il diritto ai preti acattolici di impartire ai fedeli cattolici e greco-cattolici, però soltanto in caso di necessità, il battesimo, la santa unzione degli infermi e del viatico, nel caso in cui non si fosse trovato nelle vicinanze un sacerdote cattolico di rito latino o bizantino¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 116.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, 101-102.

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, 114, 118-119.

¹⁶⁰ È da precisare che fino alla fondazione del Seminario Romeno Unito di Oradea (30 gennaio 1792), gli alunni greco-cattolici erano educati insieme con gli allievi romano-cattolici registrandosi, molte volte, fra questi divergenze a causa del rito delle due chiese (cf. N. ALBU, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Tipografia "Lumina", Blaj 1944, pp. 237-238).

¹⁶¹ Cf. *Protocollum*, 117, 120.

¹⁶² Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 134.

¹⁶³ *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis...*

¹⁶⁴ Cf. *Protocollum*, 298.

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, 306; A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 110.

Si può osservare che la chiesa greco-cattolica costituiva per la politica imperiale, come sostiene Mathias Bernath, uno *strumentum regni*¹⁶⁶, efficace per l'integrazione dei romeni nell'Impero, per mezzo del riformismo giuseppinista.

La pubblicazione della patente di tolleranza creò una nuova situazione, favorendo l'avvicinamento delle due chiese romene, quell'ortodossa e quella greco-cattolica. La Corte viennese sosteneva l'integrazione della chiesa ortodossa in quella greco-cattolica, e lo fece attraverso le "vie discrete" con lo scopo palese di fare di questa chiesa una chiesa unita per tutti i fedeli di rito orientale dall'Impero¹⁶⁷. Il progetto di riunire tutti i romeni in una sola chiesa, senza la prevalenza di nessuna di esse, fu perseguito anche dopo la morte dell'imperatore Giuseppe II. Un caso molto significativo avvenne nell'anno 1796, quando dopo la morte del vescovo ortodosso di Sibiu, Gherasim Adamovici, Samuil Micu, il corifeo della "Scuola di Transilvania", nipote del vescovo Inochentie Micu-Klein (1729-1751) di confessione greco-cattolica, avrebbe presentato la sua candidatura alla sede vescovile ortodossa. Un altro passo per la riunificazione avvenne a Sibiu nel 1797, quando in occasione di un sinodo del clero ortodosso si propose l'abolizione dei termini "unito" e "non unito" e quello di "scismatico" e si mise in discussione la riunione di tutti i romeni in un ambito confessionale unitario, sotto la denominazione di "romeni di rito greco". Ugualmente, questo sinodo propose che alla morte del vescovo greco-cattolico di Alba Iulia e Făgăraș, Ioan Bob, fosse eletto un solo vescovo in Transilvania che guidasse ambedue le chiese, attraverso due Concistori e ad una commissione¹⁶⁸. Secondo le opinioni del vescovo romano-cattolico transilvano Batthyány, a cui fu presentato il progetto, il piano sarebbe stato buono, poiché attraverso quest'unificazione si sarebbe creata la rottura fra l'ortodossia romena e quella serba, e al tempo stesso sarebbe stato creato un contrappeso al protestantesimo. Sembra, però, che tale progetto sia stato ostacolato dal governatore transilvano, il protestante Giorgio Bánffy. Secondo il parere di quest'alto funzionario, sarebbe stato meglio che le chiese romene fossero rimaste separate, poiché una volta unite, sarebbero divenute una forza incontrollabile¹⁶⁹. In seguito a quest'intervento del governatore transilvano, una risoluzione imperiale del 1800 proibì tutte le azioni di riunificazione delle due chiese. L'*élite* intellettuale romena, però, non rinunciò all'idea di riunificazione nel contesto d'uguaglianza delle due confessioni ed il centro delle iniziative divenne il vescovado greco-cattolico di Oradea, con a capo il vescovo Samuil Vulcan (1806-1839).

Nonostante le idee di unificazione delle due chiese, i rappresentanti della chiesa greco-cattolica di Oradea, fra i quali ricordiamo Ignăție Dărbănt, Ioan

¹⁶⁶ Cf. M. BERNATH, *Habsburgii*, 76.

¹⁶⁷ Cf. I. HORGA, *Tradiție și noutate în spiritualitatea românească greco-catolică din epoca luminilor. Episcopia din Oradea*, Fundația Culturală "Cele Trei Crișuri", Oradea 1996, p. 48.

¹⁶⁸ Cf. L. GYÉMÁNT, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania (1790-1848)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1986, p. 174.

¹⁶⁹ Cf. Ș. LUPȘA, *Contribuții la istoria încercării de reunire a bisericilor românești din Transilvania la 1798*, in *Omagiu lui Ioan Lupaș*, (s.e.), București 1943, pp. 497-501.

Corneli, Simion Maghiar e Niceta Horváth, contribuirono all'opera di differenziazione della chiesa greco-cattolica da quell'ortodossa, sia pur senza creare diversità di rito. Tale opera contribuì ad una perpetua coesione fra tutti i romeni della Transilvania e dell'Ungheria, indispensabile per l'affermazione del popolo romeno fino alla Grande Unione del 1918¹⁷⁰.

Conclusioni

L'articolo rappresenta un modesto contributo all'approfondimento della politica di tolleranza di Giuseppe II indugiando soprattutto sulle conseguenze della patente di tolleranza religiosa nella Transilvania e nel *Partium*, particolarmente, nell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

Seguendo l'attività del Concistoro del vescovado, tra il 1777 e il 1784, anni che coincidono con la fine del governo di Maria Teresa e l'ascesa al trono di Giuseppe II come imperatore, si osserva un'evidente discontinuità. Il numero delle ordinanze imperiali arrivate al vescovado di Oradea dalla Corte viennese, fino al 1781 fu assai ridotto, se confrontato con quello fra gli anni 1781-1784 quando il numero fu raddoppiato. Il vescovado greco-cattolico di Oradea, con il Concistoro, ebbe la capacità di integrarsi rapidamente nell'ingranaggio del nuovo assetto imperiale. Seguendo le ordinanze imperiali in questo periodo, osserviamo che queste ebbero la finalità di rafforzare l'autorità dello Stato nella chiesa, cosa dimostrata anche dall'impegno dei canonici che, in questo periodo avrebbero avuto più obblighi concistoriali che capitolari.

La pubblicazione della patente di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II ebbe un grande influsso sulla chiesa e sulla cultura dei romeni della Transilvania e della parte orientale dell'Ungheria. Anche se la patente concesse agli acattolici il libero esercizio, la chiesa cattolica restò "l'unica che operò nello spirito". La novità portata dalla patente fu il permesso di accedere agli incarichi pubblici, all'insegnamento, all'esercizio di mestieri, nel nostro caso, anche agli addetti della confessione ortodossa. Nei territori sopra menzionati, a differenza delle altre provincie della monarchia, le confessioni protestanti avevano, rispetto a quella cattolica, gli stessi diritti previsti dal *Diploma Leopoldino* del 1691, che stabiliva che non intervenisse nessuna modifica negli affari riguardanti le confessioni riconosciute. La patente portò alla riconciliazione delle due chiese romene, quella greco-cattolica con quell'ortodossa. Per i greco-cattolici significò l'attestazione della loro posizione nel nuovo contesto politico e confessionale formulato dal giuseppinismo e per gli ortodossi la conferma della loro confessione e delle eparchie di Arad e Sibiu, appena fondate e dipendenti dalla sede metropolitana serba di Karlowitz.

Nell'eparchia di Oradea, dopo la morte del primo vescovo Moise Dragoș, fu nominato Ignatie Darabant (1788-1805). Egli fu uno dei continuatori del

¹⁷⁰ Il 1 dicembre 1918 ebbe luogo l'unione della Bessarabia, Bucovina e Transilvania con il Vecchio Regno (Țara Românească e Moldavia) formando la Grande Romania.

vescovo di Blaj, Inochentie Micu-Klein, attorno a cui si raggrupparono i grandi corifei della Scuola transilvana e gli altri consiglieri spirituali del popolo romeno della Transilvania.

Fra gli anni 1790-1792, nel vescovado greco-cattolico di Oradea, si avviò un movimento politico, che riunì tutti i romeni greco-cattolici e ortodossi. A questo movimento di petizione, le cui richieste sono contenute nel *Supplex Libellus Valachorum*, non erano sconosciute le nuove agitazioni politiche, accadute dopo la morte di Giuseppe II e, neppure, le nuove idee veicolate dalla Rivoluzione francese.

Il giuseppinismo rappresentò un quadro favorevole all'avvio di un movimento a favore della creazione di una *Chiesa Nazionale*. L'idea di creazione di una Chiesa Nazionale romena, come parte della "chiesa di Stato" giuseppinista, fu riavviata anche dopo la morte di Giuseppe II e conobbe diverse tappe; più veicolata fu l'idea della riunificazione delle due confessioni, senza la preponderanza di nessuna di loro.

La chiesa greco-cattolica romena, nel nostro caso il vescovado greco-cattolico di Oradea, oscillò fra il cattolicesimo assimilatore e le critiche dell'ortodossia sotto l'influsso del giansenismo, il gallicanesimo, il febronianesimo, l'*Aukklärung* cattolico e il giuseppinismo. Lo slancio del riformismo cattolico nel vescovado greco-cattolico di Oradea s'iscrive nel movimento delle idee "rinnovatrici" nel seno della chiesa nel XVIII secolo. Le tendenze di modernizzazione di quest'eparchia, però, come pure l'aspirazione ad una spiritualità individuale, contestata dalla parte ortodossa e soffocata dalla parte cattolica, determinò il suo orientamento verso le idee profane. La partecipazione dell'*élite* greco-cattolica al dialogo europeo avvenne tanto sotto l'influenza del razionalismo illuministico, quanto sotto l'influsso ortodosso. Durante gli studi compiuti nelle grandi università europee, il clero greco-cattolico entrò in contatto con i teologici del tempo, ma anche con filosofi e scienziati. Si può osservare nell'ambito del clero di Oradea un forte influsso delle idee di Heinke, Locke, Thomasius, Wolf e Kant.

Lo spirito dell'illuminismo francese ad Oradea fu rappresentato dalle opere di Montesquieu e di Voltaire. Questi fecero nascere nel clero greco-cattolico di Oradea un interesse per la "teologia rinnovata" e contribuirono alla nascita di uno spirito laico. Fra i modelli di clero che sono integrati in modo attivo nel movimento razionalista, ricordiamo i nomi di Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ioan Corneli. Questi cercarono di liberare il culto dalle pratiche popolari, superstizioni e di infondere una nota più moderna. Attraverso i loro sforzi, volti ad introdurre caratteri latini in luogo di quelli cirillici per la lingua romena, cercarono di dare al popolo romeno i mezzi d'accesso alla cultura occidentale.

Di conseguenza, il clero, nel nostro caso quello greco-cattolico, rappresentò per il popolo romeno della Transilvania e dell'Ungheria il promotore del movimento illuminista romeno tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX secolo.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Laurențiu D. Tănase, *Pluralisation religieuse et société en Roumanie*, col. „Publications Universitaires Européennes”, seria XXII – Sociologie, vol. 422, Peter Lang, Berna, 2008, 313 p.

Printre schimbările survenite în România după anul 1989, se numără și ceea ce autorul cărții de față numește „pluralizare religioasă”, spre deosebire de ceea ce într-un limbaj mai convențional în teoriile modernității religioase am fi tentați să numim „pluralism religios”. Conținutul acestei deosebiri este ilustrat, cuantificat chiar, sub unele aspecte, prin studierea cu criteriu sociologic a modului în care este percepută în societatea românească contemporană apariția unor noi actori religioși (culte, asociații, mișcări), alături de instituțiile religioase tradiționale (ortodoxă, catolică și protestantă). Competența autorului studiului se poate bucura de maxim de credit: este titular al catedrei de Sociologia religiei la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, director al Centrului de Studii și de Documentare „Societate, Drept și Religie” din cadrul aceleiași universități, membru al Comisiei parlamentare – CNSAS (Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității), iar între 2001 și 2004 a avut funcția de Secretar de Stat pentru Culte, la Ministerul Culturii și al Cultelor. Studiul, structurat cronologic, începe cu evocarea genezei câmpului religios românesc contemporan, geneză plasată între doi ani-simbol pentru istoria contemporană a României: 1918 și 1989. Continuă cu constatările redinamizării vieții religioase românești după perioada comunistă, incluzând aici studierea cauzelor endogene și exogene ale dinamicii noilor mișcări religioase, precum și constatarea a trei poli ai câmpului religios la nivelul societății românești, reprezentări de Biserica Ortodoxă

Română, de cultele recunoscute sau de Bisericile etnice, iar treilea, de noile mișcări religioase. Acest al treilea pol, chiar dacă la ansamblul populației României, la data ultimului recensământ național, din anul 2002, reprezenta mai puțin de 1%, este totuși în creștere, pentru unele mișcări, cu o rată anuală de până la 50% a numărului membrilor, spre deosebire de cultele istorice, care toate sunt în regres numeric (desigur, și pe fondul unui regres global al populației țării). Aceste noi mișcări sunt prezentate într-o clasificare în patru categorii, în funcție de orientarea lor confesională sau religioasă. În final, efectele pluralizării religioase sunt desprinse, pe de o parte, din modul în care presa ortodoxă românească percepe fenomenul, iar pe de altă parte, din aprecierile autorului asupra dinamicii vieții religioase după 1989, sintetizate în sintagma de „logici concurențiale”, mulțumită unui cadru legislativ favorabil. În concluziile autorului, specificitatea religioasă a societății românești contemporane este distinctă, însă nu atipică în raport cu contextul european. El vorbește despre o *secularizare relativă, paradoxală*, pentru că pilonii ordinii sociale rămân ancorați în relația Biserica (Ortodoxă) – Stat, dar în același timp, constată o *modernitate religioasă* care se construiește pe criteriile caracteristice pieței libere și ale pluralismului, însă într-un context de tranziție socială dominat de relațiile privilegiate între Biserica Ortodoxă, cultele recunoscute (etnice, în majoritatea lor) și statul democratic. Se înțelege astfel de ce autorul prezintă *pluralismul* religios doar ca pe o eventualitate a fenomenului actual al

pluralizării. Trebuie să apreciem apariția acestei cărți într-o limbă de circulație internațională și într-o editură prestigioasă, nu doar pentru valoarea informativă a datelor oferite și interpretate, ci și ca un argument implicit în favoarea afirmării

unei identități colective care nu este înclinată să facă abstracție de apartenența confesional-religioasă.

CORNEL DÎRLE

Michel Rемаud, *Creștini și evrei între trecut și viitor* [titlul original, *Chrétiens et Juifs entre passé et l'avenir*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2000; trad. Cornel Dîrle], Sapiientia, Iași, 2008, 199 p.

Autorul cărții, preot catolic, membru al Congregației *Fils de Marie Immaculée*, angajat de trei decenii în dialogul inter-religios între creștini și evrei, cercetător și docent la Centrul Creștin de Studii Iudaice din Ierusalim, era unul dintre cei în mai măsură să realizeze această sinteză a modului în care creștinătatea, în mod particular, cea occidentală, s-a raportat de-a lungul istoriei sale la iudaism, ca aspectul religios al realității evreiești. Întrebările la care autorul își propune să răspundă în paginile acestei cărți, sunt: de ce învățătura creștină, de la începuturile sale, este impregnată de antiiudaism?; cum poate Biserica (catolică), asumându-și tradiția, să se explice cu această moștenire, într-un respect fără concesiuni față de propria sa credință și într-o egală libertate în raport cu un trecut față de care astăzi trebuie să știe să distanțeze?; cum poate ea să continue pe calea recunoașterii și a reconcilierii pe care s-a angajat prin ultimul conciliu, apoi sub impulsul puternic al lui Ioan Paul II? Astfel că în primele capitole ale cărții sunt analizate condiționările istorice ale primelor veacuri creștine, de care se leagă această atitudine ostilă față de iudaism și chiar față de evrei, drept pentru care trebuie operat un discernământ în preluarea contemporană a tradiției patristice, de exemplu. A doua parte a cărții, pornind de la Declarația conciliară despre iudaism (*Nostra aetate*, 4),

ne oferă câteva puncte de reper asupra unor subiecte cărora învățătura creștină nu le acordase nicio atenție până acum câteva decenii: relația între alegerea lui Israel și identitatea Bisericii; relația poporului evreu cu pământul făgăduit; sensul pe care credința creștină îl poate recunoaște existenței iudaismului și perenității Israelului. Pentru acest ultim aspect, o lectură fidelă intențiilor Apostolului Pavel din capitolele 9-11 ale Epistolei către Romani, ne conduce spre aceeași atitudine precum a sa în fața unui mister divin: cea de adorație (cf. Rm 11,33-36). Finalul cărții rămâne deschis cititorului supus credinței sale creștine: „Prin simpla sa existență, independent de păcatul sau de virtutea sa, Israel este semnul viu al unui mister al lui Dumnezeu care depășește infinit înțelegerea noastră... A pretinde că răspundem la toate întrebările pe care ni le pune existența sa ar însemna să afirmăm că nu mai avem nimic de așteptat. A ne mărturisi neputința de a explica totul... înseamnă, în același timp, a ne deschide speranței” (p. 184). Apariția acestei cărți în limba română, după cunoștințele noastre, marchează un debut în acest spectru al teologiei, care, sperăm să fie urmat de alte apariții editoriale în spiritul perspectivelor propuse Conciliul Vatican II asupra raportării la religia iudaică.

CORNEL DÎRLE