

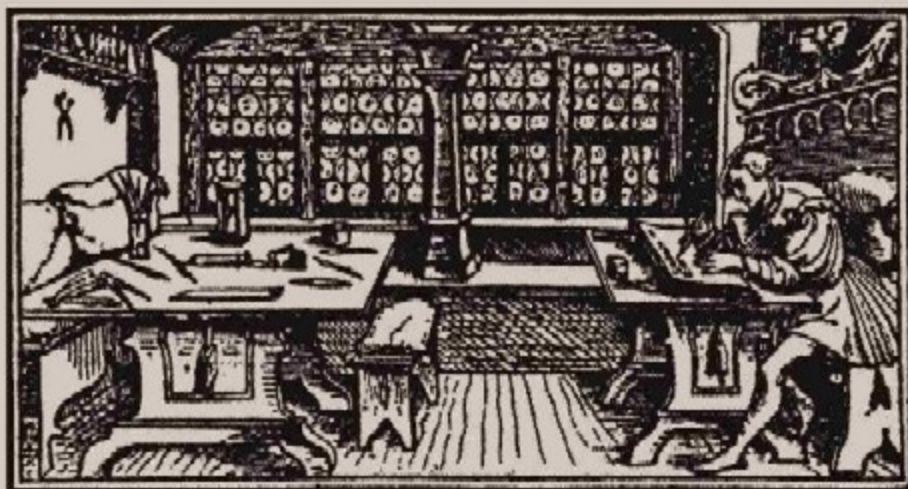
STUDIA

UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI

Theologia Graeco-Catholica Varadiensis

C L U J - N A P O C A 2 0 0 6

Cluj University Press



STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

Redacția: 410464 Oradea, Parcul Traian nr. 20; Telefon / Fax: 40/259/416953

**Publicație a Departamentului din Oradea al Facultății de Teologie
Greco-Catolică a Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca**

REFERENȚI: R. P. OLIVIER RAQUEZ OSB.

Prof. dr. VASILE MUSCĂ

Prof. dr. CESARE ALZATI

COMITETUL DE REDACȚIE

REDACTOR COORDONATOR: Lect. dr. OVIDIU HOREA POP

MEMBRI: Prof. dr. BLAGA MIHOC

Lect. dr. ALEXANDRU BUZALIC

Lect. dr. CORNEL DÂRLE

Lect. ANDREI BERESCHI

Lect. IONUȚ POPESCU

Asist. CONSTANTIN ILIEȘ

SECRETAR DE REDACȚIE: Asist. DANIEL ȚUPLEA

LE ESIGENZE ASCETICHE E PEDAGOGICHE DELLA PREGHIERA TERESIANA NEL *CAMMINO DI PERFEZIONE*

BOGDAN VASILE BUDA

REZUMAT. *Exigențele ascetice și pedagogice ale rugăciunii tereziene în opera Drumul perfecțiunii.* Plecând de la contextul istoric și spiritual în care s-a realizat această operă „pedagogică și mistagogică” de excepție a Sfintei Tereza de Avila, este abordată problematica gândirii, spiritualității acestei sfinte carmelitane și profunzimea ei. Mai exact, sunt tratate textele autoarei, de un bogat conținut doctrinar, abordând din punct de vedere spiritual virtuțile evanghelice: caritatea, sărăcia și umilința care stau la baza învățăturii acestei sfinte, fiind în același timp și fundamentul vieții de rugăciune. În ultima parte s-au tratat aspectele „pedagogice” ale rugăciunii, adică: perseverența și solitudinea precum și cultivarea simțurilor (a ochilor și a intelectului) spre „vederea și contemplarea lui Cristos” care devine astfel „ imaginea autentică” de urmat în viața religioasă. Concluzia acestui studiu arată actualitatea gândirii Sfintei Tereza, în care se poate observa că nu există nici o dihotomie între rugăciune și trăirea ei în concret, adică în viața cotidiană. „*Drumul perfecțiunii*” arată că autenticitatea vieții creștine nu este rezervată doar celor care trăiesc în mănăstiri, ci este un imperativ absolut necesar de practicat de către toți creștinii. În acest sens, Sfânta Tereza anticipează „glasul” conciliului Vatican al II-lea, care în Constituția *Lumen Gentium*, n. 42 afirmă chemarea universală la sfințenie, prin trăirea autentică a Evangheliei, prin practicarea virtuților și în mod special, a iubirii. „Adevăratul discipol al lui Cristos se caracterizează prin iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui”.

1. Contesto storico-spirituale del libro *Cammino di Perfezione*

Il libro *Cammino di perfezione* fu scritto per la prima volta per l'insistenza delle monache del monastero di S. Giuseppe di Avila, del quale S. Teresa era priora, in un contesto storico difficile per la Chiesa (1525 – 1560). In questo periodo molti libri erano vietati a motivo del Codex del 1559. Tale resistenza incontrarono anche gli scritti di S. Giovanni d'Avila e di Fra Luigi di Granada. Dunque siamo di fronte ad un periodo veramente difficile per gli autori di libri spirituali e dottrinali¹. Nella Chiesa si sente un influsso dottrinale non molto ortodosso come quello degli *alumbrados* (1525), corrente che insegnava una libera pratica dell'orazione mentale, con molta passione per i fenomeni mistici straordinari come visioni ed estasi.

Per questi movimenti soltanto la preghiera, senza alcun bisogno di coerenza della vita spirituale con l'esistenza, è considerata come un mezzo di unione con Dio. Un altro pericolo è il luteranesimo, che, anche se non

¹Cfr. TOMÁS ALVÁREZ, *Thérèse de Jésus*, in “*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*”, vol. 5, ed. Beauchesne, Paris 1991, pp. 612 – 658.

molto diffuso in Spagna, tuttavia si renderà piuttosto presente a Siviglia e a Valladolid. Le tesi protestanti insegnavano che la salvezza si riceve per mezzo della grazia, affermando che la sola fede e la sola Scrittura trasmettono la salvezza. I protestanti negavano la libertà e la cooperazione diretta e libera dell'uomo, come pure la necessità di una vita di orazione e di asceti. Nel 1516, attraverso gli scritti di Erasmo, sarà diffuso il suo pensiero, che è molto vicino alle tesi dei protestanti. Uno dei suoi libri è il *Modus orandi*, che tratta dell'orazione mentale. In questo libro Erasmo insegna che per il cristiano è importante soltanto la sua professione battesimale, e che tutta la vita spirituale è una conformazione in forza dell'unione con Dio, attraverso un'assidua ricerca di interiorità, nella pratica della preghiera mentale. Nello stesso testo egli tuttavia nega l'importanza di ogni manifestazione esteriore di religiosità, come ad esempio le cerimonie e i riti della Chiesa. Un ultimo aspetto storico che vorrei sottolineare è quello che riguarda la resistenza nei confronti dell'ascetismo e del misticismo. Infatti il catechismo del cardinale Bartolomeo Carranza, arcivescovo di Toledo, proibisce alle donne di leggere la Bibbia e di fare orazione². È in questo contesto che S. Teresa si accinge a scrivere il suo *Cammino di perfezione*, una delle sue opere principali. Il testo rispecchia la vita spirituale di quel tempo, ma il suo contenuto rimane attuale anche oggi, soprattutto a motivo della sua finezza e dell'accuratezza letteraria con cui fu scritto, nonché per la sua profondità pedagogica e teologica.

La prima redazione del libro risale probabilmente circa al 1565 – 1566, ed ebbe il titolo di *Cammino dell'Escorial*. Scritto subito dopo la composizione della *Vita*, è uno dei libri più elaborati della santa. Teresa scrive questo libro in accordo con il suo confessore, padre Domenico Báñez. L'opera subisce una censura letteraria, che rende necessaria una sua nuova redazione, fatta nel 1566, a sua volta censurata e corretta dal padre García de Toledo. Sarà intitolata *Cammino di Valladolid*³. Il contenuto dottrinale del libro è la pedagogia della preghiera cristiana che S. Teresa propone come cammino partendo dalla sua vita ascetica, cammino che conduce al cielo, per fondare un cammino autentico di preghiera con lo scopo di santificarsi nell'orazione per servire la Chiesa. La fonte principale utilizzata da Teresa è la Sacra Scrittura, in particolare i Vangeli. Si sente tuttavia anche l'influsso dei padri del deserto, in particolare Giovanni Cassiano con le sue Conferenze e S. Agostino con le sue Confessioni.

² Cfr. STHÉPHANE MARIE MORGAIN, *Il Cammino di perfezione di S. Teresa di Gesù*, ed. Jaca Book, Milano, 1997, pp. 42 – 51. Il tribunale dell'Inquisizione condanna queste dottrine: gli *alumbrados* nel 1525; Erasmo nel 1527, il *Catechismo* del cardinale Carranza nel 1529.

³ Cfr. TOMÁS ALVÁREZ, *Teresa di Gesù*, in "Dizionario enciclopedico di spiritualità", (dir.) Ermanno Ancilli, vol. 3, Città Nuova, Roma 1999, pp. 2479 – 2498.

Teresa si ispira anche agli autori a lei contemporanei, come S. Giovanni d'Avila, Fra Luigi da Granada e S. Pietro d'Alcantara⁴. Il libro è composto da due parti principali, una centrata sulle virtù e l'altra sulla preghiera, suggerendo alcuni aspetti pedagogici, i quali saranno sviluppati nell'ultima parte del libro, che tratta del Padre nostro come modello pedagogico di preghiera per ogni cristiano.

2. Le esigenze ascetiche della preghiera

Teresa insegnava che la pedagogia dell'orazione presuppone e nasce da una definizione della preghiera che viene prolungata come forma concreta e vitale per l'esistenza dell'orante. Nel *Cammino*, Teresa dice: "Prima di parlarvi dell'interiore, cioè dell'orazione, dirò alcune cose molto necessarie per quelle che vogliono battere questo cammino: tanto necessarie che con esse potranno molto progredire nel servizio di Dio anche senz'essere grandi contemplative, mentre senza di esse nessuna potrà farlo"⁵. La pedagogia del nostro dottore mistico insegnava ad assumere l'impegno di essere oranti, a costruire la propria persona in una prospettiva di unità di vita, passando dall'essere persone che fanno orazione ad essere persone oranti. Il contemplativo deve possedere delle grandi virtù, e la contemplazione deve essere nel Carmelo la sua principale occupazione, anche senza essere grandi contemplative, mentre senza di esse è impossibile diventarlo. Le cose necessarie sono le virtù, alle quali Teresa attribuisce una grande importanza. Infatti se lei ha presentato l'orazione come "vita di amicizia", è perché le virtù sono il modo di seguire la via dell'amore.

L'amicizia è vista in modo teologale, soprannaturale, che esige i mezzi per educare l'anima a crescere nella vita di preghiera, che è analogamente unità nella crescita nelle virtù. Secondo Caprioli: "L'anima non si deve preoccupare della contemplazione né di grazie straordinarie, ma deve concentrare tutta la sua attenzione nell'acquistare delle virtù (...); il progresso dell'anima non va perciò misurato dalle grazie mistiche né dal favore dell'orazione, ma soprattutto dall'aumento delle virtù"⁶. Queste virtù sono definite così: "La prima è l'amore che dobbiamo portarci vicendevolmente; la seconda il distacco dalle creature; la terza la vera umiltà, la quale, benché posta per ultima, è la prima ed abbraccia le altre"⁷.

Teresa attribuisce alle virtù una grande importanza perché l'orazione, senza la loro pratica, diventa un fallimento. Formare degli oranti

⁴ Cfr. STHÉPANE MARIE MORGAIN, *op. cit.*, p. 70.

⁵ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 4,3 in *Opere complete*, ottava edizione, OCD, Roma 1985, p. 556.

⁶ MARIO CAPRIOLI, *Col Cristo di Teresa. Itinerario cristologico dell'orazione teresiana*, ed. OCD, Firenze 1982, p. 84.

⁷ *Cammino*, 4,4, *cit.*, p. 556 .

esige mezzi solidi, coi quali Teresa ci vuole educare, per formare comportamenti di vita autentici, che contribuiscano alla crescita nella preghiera. Le virtù necessitano uno sforzo interiore e ascetico, ma in questo lavoro di interiorizzazione l'anima non è mai sola, essa è aiutata sempre dal Signore, che la fortifica, purificandola in questo esercizio lungo e difficile. In questo contesto le monache sono viste come delle giardiniere che hanno l'obbligo di offrire all'anima, paragonata ad una pianta, quello che hanno bisogno per produrre fiori di "deliziosa fragranza per ricreare il Signore. Allora Egli verrà spesso a riconfortarsi e trovare le sue delizie fra quei fiori di virtù"⁸.

2.1. La virtù della carità

La carità fraterna è la prima delle virtù su cui viene posto e fondato l'edificio dell'orazione. Nel *Cammino* questo tema viene trattato formalmente e con grande ampiezza nei capitoli 5, 6 e 7, con particolare riferimento al contesto di una comunità di monache carmelitane⁹. Si parla di un amore che ha come origine e fondamento Dio, non essendo soltanto un atto di conoscenza con il quale l'anima è illuminata, ma una realtà che ha origine da una esperienza intima che avviene fra l'orante e il Signore, fondata sulla verità, e perciò di valore inestimabile. L'amore, quando è fondato sulla verità, diventa libero e disinteressato, diventa autentico e spirituale, e non cerca interessi personali o materiali, ma la promozione del bene spirituale del fratello, cioè l'amicizia si fonda sulla verità.

Il rapporto con Dio e con il fratello non si contrappongono e non possono essere separati l'uno dall'altro; stare con Dio esige stare con il fratello: "Nelle prove o nelle malattie delle sorelle, rallegrarsi con le sorelle anche se non è di nostro gusto, sopportare le colpe delle altre, esercitando le virtù opposte al loro errore"¹⁰. Teresa esorta quelle che hanno "l'amore spirituale" a non approfittare del loro stato privilegiato, ma a mettere in atto il loro amore, verso quelli che hanno bisogno di aiuto, essendo più deboli. Di conseguenza il rapporto fraterno nel quale si trova l'egoismo, l'egocentrismo, distorcerà le nostre relazioni con gli altri, e intrinsecamente con Dio. Analogamente invece, le relazioni interpersonali, dettate dall'amore, rendono feconda e vera la nostra relazione con Dio nell'orazione¹¹. L'amore è teologale, ricostruisce la persona orante e il suo amore è visto da Teresa come una consacrazione ecclesiale per tutta la Chiesa e per l'intera comunità; esso diventa fecondo, universale e aperto a tutte le persone,

⁸ *Vita*, 11,6, *cit.*, p. 115.

⁹ Cfr. ROBERTO MORETTI, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, ed. S. Paolo, Milano 1986, p. 154.

¹⁰ STÉPHANE MARIE MORGAIN, *op. cit.*, p. 75.

¹¹ Cfr. MAXIMILIANO HERRÁIZ, *La preghiera una storia d'amicizia*, ed. Dehoniane, Bologna 2001 p. 126.

senza escludere nessuno. Ogni esperienza di incontro comunitario con una persona diventa un momento di gioia, d'amicizia e la possibilità di trovare nella presenza dell'altro la sua unicità come immagine di Dio.

Il valore dell'amore è vissuto nella pedagogia dell'amore teresiano non come un ideale platonico, ma come una realtà che spinge l'anima ad amare di più per sapere vivere e pregare autenticamente: "Coloro che amano (...) sono di grande utilità, perché prendono per sé tutti i travagli e lasciano che gli altri ne ritraggano i vantaggi senza sentire la pena (...). Queste anime sante, intese unicamente alla propria perfezione, non si dàn pensiero del mondo, e neppure cercano se Dio vi sia servito o no. Però trattandosi di un amico, la cosa è diversa: non si lasciano sfuggire un'occasione, vedono le più piccole pagliuzze, e intanto dico portano una croce ben grave. Tale è l'amore che vorrei vedere tra voi. Forse da principio non sarà tanto perfetto, ma il Signore lo verrà perfezionando"¹². La dottrina della santa sulla carità sottolinea ancora di più il fatto che l'amore puro significa la mortificazione completa della volontà, che libera l'anima da ogni forma di egoismo, lasciando crescere l'amore teologale, che nell'autentica orazione genera la fraternità e si unisce con Dio nell'opera di redenzione e d'amore universale per il mondo.

2.2. Il distacco

Il secondo fondamento per costruire un solido edificio dell'orazione è il distacco, che è trattato nel capitolo 8 del *Cammino*. Esso è definito da Tomás Álvarez come: "Atteggiamento ascetico che mira direttamente alla liberazione dalla morsa delle cose per poter donarsi in pieno a Dio"¹³. Il distacco è visto in modo assoluto come conseguenza indispensabile alla *sequela Christi*. La santa sottolinea questa realtà affermando: "parliamo ora del distacco che dobbiamo avere praticato con perfezione, per noi è tutto (...), perché aderendo soltanto al Creatore e nulla importandoci delle creature, Dio ci infonde tanta virtù, che se noi, nella misura delle nostre forze, facciamo il possibile per acquistare la perfezione, non dobbiamo più combattere che assai leggermente, perché il Signore stende la sua mano in nostra difesa contro il demonio e contro il mondo"¹⁴.

Il distacco è visto poi in modo graduale. Prima esso riguarda il distacco dai beni esterni: ricchezze, cose materiali, poi anche i beni affettivi, come gli amici e le persone care, e per ultimo c'è il distacco interiore, attraverso l'aiuto della propria volontà, per la lotta ascetica e morale per mezzo

¹² *Cammino*, 4,5, *cit.*, pp. 572 - 573.

¹³ TOMÁS ALVÁREZ, *Ascesi per l'unione con Dio*, ed. Istituto di spiritualità dei Carmelitani Scalzi, Roma 1961, p. 55.

¹⁴ *Cammino*, 8,1, *cit.*, p. 578.

dell'abnegazione evangelica¹⁵. Il distacco dai beni materiali è utile per l'anima. In questo modo le è possibile utilizzare tutte le energie e potenze spirituali con piena libertà indirizzandole verso la preghiera. Dunque Teresa vede nella povertà evangelica una grande povertà interiore, che libera l'orante da ogni preoccupazione terrena, per aprire il cuore alla donazione totale a Dio. Il cristiano per Teresa non si qualifica in ciò che ha, ma in ciò che autenticamente è. S. Teresa si rivela quando scrive come una grande innamorata della povertà: "la povertà è un bene che racchiude in sé tutti i beni del mondo e conferisce un dominio universale e ci rende padroni di tutti i beni della terra perché ce li fa disprezzare"¹⁶. Se il distacco materiale nel monastero che esige la povertà può essere più facile a condizione dello stato di vita proprio delle monache, il distacco interiore "da noi stessi", dall'amore per i familiari o per la nostra salute, "il benessere che richiede una vita facile e comoda" si contrappongono con le esigenze di una vita di orazione e di servizio per la Chiesa. Per questo l'anima si deve liberare con sforzo continuo della volontà. La vita di orazione si riflette come frutto ed effetto di una vita che si libera di se stessa per ricevere lo Spirito Santo con più apertura, Spirito Santo che soffia nell'anima un amore più forte per i beni celesti, immortali, coi quali l'anima attraverso la preghiera e il distacco diventa più cosciente della sua identità cristiana¹⁷.

2.3. L'umiltà

Dopo aver analizzato l'amore fraterno e il distacco la terza riflessione riguarda l'umiltà, considerata come le altre due virtù il fondamento per un'alta vita di orazione. Teresa parla dell'umiltà in diversi capitoli del libro *Cammino*, ma il tema è elaborato anche nella *Vita*, dove parlando dell'orazione la santa dice: "è un edificio, questo, che deve fondarsi in umiltà"¹⁸. Nel *Castello* Teresa afferma che: "l'umiltà è il fondamento dell'edificio, e non mai il Signore lo eleverà di molto, se detta virtù non sarà veramente salda"¹⁹. L'umiltà è "la regina di tutte le virtù". "Orbene non vi è regina che più obblighi alla resa il Re del cielo quanto l'umiltà. Dal cielo essa lo fece discendere nel seno della Vergine, e per essa come per un capello, noi ce l'attiriamo nell'anima. Perciò più lo possederà, chi più sarà radicata nell'umiltà, e meno chi in questa virtù farà difetto"²⁰. L'orazione esige una purificazione interiore dell'anima, e così la santa insiste sulla necessità di questa virtù per la vita spirituale. Teresa mette in guardia contro le forme di

¹⁵ Cfr. ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 159.

¹⁶ *Cammino*, 2,5, *cit.*, p. 546.

¹⁷ Cfr. ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, pp. 160 – 163.

¹⁸ *Vita*, 12,4, *cit.*, p. 124.

¹⁹ *Mansioni*, 7, 4,8, *cit.*, p. 958.

²⁰ *Cammino*, 16,2, *cit.*, p. 607.

falsa umiltà, che possono danneggiare il cammino spirituale, come le manifestazioni dell'orgoglio, degli onori, il culto delle preminenze, che sono considerati come falsi atteggiamenti dell'anima. Infatti si afferma che: "Ogni forma di umiltà che genera nell'anima turbamento, la chiude in se stessa e le diminuisce la fiducia e lo slancio verso Dio, amore misericordioso"²¹. Teresa si mostra intransigente nel combattimento contro ogni forma di falsa umiltà, in un modo radicale ed esigente, e questo porta a non considerare i torti ricevuti, a voler essere gli ultimi, a non difendersi anche se si è davanti ad accuse gravi. L'umiltà è vista in questa visione teologale come un criterio di discernimento e di conoscenza sugli atteggiamenti della persona in preghiera. L'umiltà secondo la santa è verità e ogni contemplativo deve saper rinunciare a tutti i motivi di soddisfazione personale.

Nel *Cammino*, al momento di dare inizio allo svolgimento del tema dell'orazione Teresa, afferma: "Ma come potrà il vero umile persuadersi di essere così virtuoso da eguagliare i contemplativi? (...). Ma io vorrei che quest'anima si tenesse sempre nell'ultimo posto (...). Se ha l'umiltà non credo che rimangano con minor merito di quelle che sperimentano grandi delizie, anzi sono uguali, così necessarie a tutti quelli che si esercitano nell'orazione, da formare una parte importante"²². Da questi testi si mette in rilievo l'ostacolo che alla contemplazione viene posto da ogni presunzione umana. L'umiltà è indispensabile alla preghiera, dono gratuito di Dio. Ciò comporta nell'orante una risposta, che implica una totale disponibilità e conformità. A loro volta queste, insieme all'amore fraterno, al distacco e all'umiltà, sono indispensabili fondamenti per un'autentica vita di preghiera.

3. Aspetti pedagogici della preghiera teresiana

L'insegnamento della preghiera nel *Cammino di perfezione* è magistrale perché propone il cammino della santità nella vita cristiana. Con certezza si può affermare che per l'epoca in cui Teresa visse fu un programma di: "democratizzare il cammino della preghiera per universalizzare la chiamata alla santità"²³. Questa universalità della preghiera proposta da Teresa per la santificazione della persona, sarà attualizzata anche con una nuova comprensione in una pedagogia soprannaturale delle realtà terrene che diventano, unite con la preghiera, fonte e mezzo di santificazione, come sottolinea un altro grande santo spagnolo del secolo XX: S. Josemaría Escrivá. Infatti questi afferma: "Fin dal 1928 ho compreso con chiarezza che Dio desidera che i cristiani prendano esempio dalla vita del Signore tutta

²¹ ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 169.

²² *Cammino*, 17,1 *cit.*, pp. 612 – 613.

²³ JESÚS CASTELLANO, *Teresa di Gesù maestra e modello*, in AA. VV., *Teresa di Gesù maestra di santità*, ed. Teresianum, Roma 1982, p. 24.

intera. Da allora ho capito appieno la sua vita nascosta, la sua vita di umile lavoro in mezzo agli uomini (...) Il mio sogno è che ci sia una moltitudine di figli di Dio che si santificano vivendo la condizione comune dei loro simili, condividendone le ansie, le aspirazioni, gli sforzi (...). In mezzo alle attività e agli impegni terreni, facendovi capire che la vostra vocazione umana, il vostro lavoro, le vostre doti, lungi dall'essere estranee ai disegni divini, sono le cose che Egli (Cristo) ha visto come offerta graditissima al Padre"²⁴.

Teresa in *Cammino* invita tutti alla santità, essendo la preghiera uno dei grandi mezzi, e assieme alle virtù un pilastro della vita cristiana: "Pensate che il Signore invita tutti (...). Se il suo invito non fosse generale, non ci chiamerebbe tutti; e quand'anche ci chiamasse, direbbe: 'Io vi darò da bere'. In tal caso direbbe: Venite tutti, che non avrete nulla da perdere e io darò da bere a chi vorrò. Ma siccome non pose alcun limite e disse 'tutti', tengo per certo che, non fermanoci per via, arriveremo a bere di quell'acqua viva"²⁵. Allo stesso modo in altri suoi libri Teresa tratta aspetti più complessi, soprannaturali, in un linguaggio mistico specifico dei grandi contemplativi. In *Cammino* invece propone in maniera pedagogica modi e forme più semplici per quelle persone, che cominciano un cammino di preghiera autentica.

3.1. La "determinata determinazione"

La "determinata determinazione" ("*determinada determinación*") è una delle espressioni teresiane più legata alla sua pedagogia dell'orazione. Essa è utilizzata dalla santa nel *Cammino*, nel capitolo 22 e, in modo più elaborato, nel capitolo 23. Tomás Álvarez, analizzando questo aspetto importante della preghiera, afferma: "Per Teresa è ormai chiaro che non si dà vita di orazione senza vita cristiana, la quale si incarna e si esprime in determinate virtù evangeliche, ben precise e concrete, radicate nell'humus mistico della grazia e dell'amore (...) che hanno bisogno di essere appoggiate sulla volontà umana"²⁶. La "determinata determinazione" come atteggiamento fermo e costante della volontà, è assolutamente necessaria per il cammino durevole dell'orazione. La santa parla di questa necessità partendo dalla sua esperienza personale, analizzando questo atteggiamento della volontà che esiste nell'anima dell'orante, ma che non sempre si riesce ad avere in una forma virile ed efficace. Teresa, per spiegare questo argomento, afferma che la difficoltà di avere sempre la "determinata determinazione" risiede nel fatto che: "Non ci diamo del tutto a Dio così generosamente come Egli si dà a

²⁴ JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *É Gesù che passa*, n. 20, ed. Ares, Milano 1982, p. 57.

²⁵ *Cammino*, 19,15, *cit.*, p. 630.

²⁶ TOMÁS ALVÁREZ, *Guida al "Cammino di perfezione" di S. Teresa*, ed. Elle Di Ci, Torino 1998, p. 136.

noi”²⁷. “La determinata determinazione” ha secondo Teresa due principali obiettivi. Il primo è quello di non ritornare indietro e di perseverare nella preghiera, di mantenersi fedeli all’amicizia ed all’esigenza di vita di preghiera, che a volte diventa difficile e per la quale la santa ha sofferto molto, perché non è riuscita a capire l’esigenza di questa determinazione, e cioè di donarsi con tutta la volontà. Infine Teresa stessa però afferma che ha capito che Dio non manca mai alle sue promesse e che non c’è che da iniziare il cammino con l’assoluta certezza che Dio è fedele sempre alla sua parola. Infatti, soltanto Lui ha gratificato i suoi servi con il cento per uno in questa vita, ma paga tutte le spese del viaggio che precede e che segue la decisione.

In queste affermazioni si può osservare l’alta pedagogia della santa, per la quale la determinazione non è soltanto un semplice impulso dell’anima verso Dio, nell’aspirazione della contemplazione, ma è un impegno a prolungarsi in una costante volontà, che si deve sempre fortificare in una ferma decisione. Tuttavia, prima di poter entrare nelle dimore mistiche, all’orante sarà imposto di abbracciare la croce, e di liberarsi delle consolazioni in un lungo cammino di purificazione e di perseveranza, come afferma Maximiliano Garcia: “L’uomo sa che con tale fedeltà che è arida, dura e apparentemente inutile, accontenta Dio e si prepara la strada per una solida amicizia”²⁸.

3.2. La solitudine nella preghiera

L’educazione alla solitudine è uno degli elementi chiave nella pedagogia teresiana dell’orazione e per questo l’esercizio della preghiera richiede un ambiente di silenzio, di pace, nel quale l’anima può dialogare da solo a solo con Dio. Infatti Teresa dice alla sue sorelle: “Abituatevi alla solitudine che è un’ottima disposizione per la preghiera”²⁹. La solitudine è vista in una prima immediata concezione come una distanza fisica dal mondo e dalle sue attività. Essa non deve essere riservata soltanto ai contemplativi, perché è una condizione di base, necessaria per ogni credente. Questa separazione non è vista, dunque, in senso negativo, come una *fuga mundi*, ma piuttosto è un’opportunità in più offerta alla presenza di Dio. Infatti la solitudine è presenza di Dio in una persona; Egli richiede dall’uomo una più adeguata attenzione alla sua presenza: “La solitudine è necessaria per poter comprendere con chi stiamo”³⁰. Creare la solitudine in prospettiva umana, è visto come “un atto di amore, un volerci far presenti all’amico. Però Dio non si

²⁷ *Cammino*, 16,9, *cit.*, p. 610.

²⁸ MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 141.

²⁹ *Cammino*, 4,9, *cit.*, p. 559.

³⁰ *Ibidem*, 24,5, p. 651.

comunica soltanto nella solitudine. Infatti nell'uomo non è solo la solitudine ad esprimere il desiderio di stare con Dio³¹.

La solitudine, secondo Teresa non è una ricerca di sé come accade per le persone che soffrono di regressione di tipo narcisista, non è una chiusura in se stessi, quanto piuttosto un'apertura alla comunicazione interpersonale, che mette in valore sempre più attuale il significato della parola. Dio conduce progressivamente l'uomo alla solitudine, perché senza di questa non può: "esservi comunicazione personale, come senza silenzio non può esservi parola"³². La parola e la solitudine sono due dimensioni essenziali ed inseparabili, le quali danno valore all'interiorità dell'uomo. La prima lo apre alla solitudine, per scoprire di più nel dialogo intimo con Dio ciò che è proprio dell'anima. La solitudine, poi, diventa parola che permette di esprimere la comunione, la ricchezza interiore di una comunità orante.

3.3. Il corpo e il linguaggio della preghiera

Per Teresa anche il corpo partecipa alla preghiera, esprimendo un linguaggio proprio. Sulla posizione del corpo nella preghiera Teresa non dice molte cose. Riguardo alla posizione ella consiglia quella che si chiama "delle carmelitane", cioè sedute sui talloni. Si tratta di una posizione, che offre alla persona un rilassamento del corpo, un atteggiamento di ascolto in tranquillità³³. Il corpo deve favorire l'interiorizzazione progressiva e in questa posizione seduta si riesce ad arrivare ad una quiete del corpo, facendo in modo che l'anima si concentri ed entri più profondamente nella preghiera³⁴. La santa descrive questo stato dell'anima, notando che coloro che vi si trovano non vorrebbero che il corpo si muovesse, nel timore di perdere quella pace, e pertanto non osano muoversi³⁵. Teresa cominciava la preghiera con un semplice segno della croce, pregando ad occhi chiusi rivolti verso il cielo e stava in una posizione di orante sul modello di quella dei primi cristiani, con le mani alzate verso il cielo, imitando Cristo sulla croce³⁶. Durante la preghiera il corpo non trova nessuna contraddizione rispetto all'anima, anzi si può parlare di una buona integrazione dei sensi esterni. Nella misura in cui il corpo è educato verso la preghiera, esso riceve dall'anima gioia e molta tranquillità³⁷. Il corpo di ognuno permette anche la

³¹ MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 143.

³² *Ibidem*, p. 147.

³³ Cfr. JESÚS CASTELLANO, *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in S. Teresa d'Avila*, ed. OCD, Firenze 1982, p. 173.

³⁴ *Ibidem*, p. 172.

³⁵ Cfr. *Cammino*, 31,3, p. 682.

³⁶ Cfr. JESÚS CASTELLANO, *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in S. Teresa d'Avila, cit.*, p. 163.

³⁷ *Ibidem*.

relazionalità con gli altri, è per questo che il linguaggio della preghiera si apre alla comunità religiosa in cui Teresa viveva. L'atteggiamento con Dio nella preghiera coltivato questa volta in gruppo si sviluppa in un linguaggio che serve per comunicare con Dio, ma nello stesso tempo questo si trasmette nella vita quotidiana comunitaria della convivenza monastica. La preghiera, è pertanto vissuta come una forma d'apostolato, che si deve comunicare agli altri, infatti, Teresa afferma: "per tutte le persone che tratteranno con voi... per amor di Dio vi chiedo che il vostro tratto sia sempre indirizzato a qualche bene di colui col quale parlerete, poiché la vostra orazione deve essere per il profitto delle anime."³⁸ La Santa parla anche del pericolo dell'incrocio delle lingue come quella alghabra, lingua dei moreschi, arabi che parlavano questa lingua, ma il loro modo di comportarsi era diverso. La lingua e il linguaggio, sono in concreto una forma di vita, che dipendono dall'atteggiamento che si ha con Dio, che si realizza e matura di più nel cammino di orazione, che diventa "canali comunicanti con Dio, e i fratelli"³⁹. Così il linguaggio diventa unico, aperto e comprensibile a tutti; per Teresa la vita di orazione incomincia non con la recita vocale, ma con la parola, che si trasmette in linguaggio vivo e comunicante nell'ascolto e l'attenzione verso la comunità fraterna.⁴⁰ Il linguaggio della preghiera si accompagna con il corpo: insieme, linguaggio e corpo, rendono possibile la preghiera e aprono la persona al dialogare con Dio e con i fratelli.

3.4 L'uso delle immagini e dei libri

Teresa amava le immagini e pertanto lei ci offre un'esperienza molto pedagogica e semplice. Inspirata, alla pedagogia della Santa Chiesa, che ha utilizzato l'iconografia come mezzo per insegnare la vita di Cristo e dei santi a quelli che non sapevano leggere, e anche come avvicinamento mistico, ad un mondo che si apre davanti agli occhi interiori, favorendo la preghiera. La Santa ha sperimentato questo fatto, di interiorizzazione, guardando rappresentazioni con il Signore, che aiutava e apriva l'anima con facilità, educando il suo sguardo contemplativo a vivere nella presenza divina. Significativo in questo senso è il passo del Vangelo in cui Gesù s'incontra con la samaritana; in essa Teresa vedeva la donna che chiede dal Signore "l'acqua viva," il dono della preghiera. Alle sue sorelle che iniziavano la preghiera Teresa raccomanda di portare un ritratto del Signore, quando dice: "Buon mezzo per mantenervi alla presenza di Dio è di procurarvi una sua immagine o pittura che vi faccia devozione, non già per portarla sul petto

³⁸ *Cammino*, 20,3, cit., p. 632.

³⁹ Cfr. JESUS CASTELLANO, *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in S. Teresa d'Avila*, cit., p. 73.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 72.

senza guardarla, ma per servirvene a intrattenervi spesso con Lui; ed Egli vi suggerirà quello che gli dovrete dire⁴¹.

La pedagogia teresiana dell' immagine secondo, Castellano: "tende ad essere nella sua semplicità contemplativa in un intreccio di sguardi, un linguaggio degli occhi, che inizia dalla contemplazione esterna di una immagine per diventare sguardo interiore"⁴². Poi l'ultimo aspetto pedagogico che vorrei sottolineare è l'importanza dei libri, che hanno nutrito tutta la vita di preghiera di Teresa; infatti, Lei raccomandava: "È pure un grande aiuto prendere un buon libro, in volgare, anche per concentrare i pensieri e pregare bene vocalmente: a poco a poco, con questi artifici, abiterete la vostra anima alla meditazione, senza spaventarla"⁴³. Il libro preferito di Teresa era il Vangelo, con il quale meditava la vita di Cristo, e dal quale riceveva molta consolazione e aiuto ad imitare i misteri della sua vita, infatti lei afferma: "Io ho amato sempre molto le parole del Vangelo che mi hanno procurato in ogni circostanza più raccoglimento di libri assai buoni; se, poi, l'autore non era di riconosciuto valore, non ho mai avuto voglia di leggerli"⁴⁴. Poi Teresa parla della necessità dei libri che si devono usare come aiuto nella preghiera. La Santa utilizzava specialmente all' inizio della sua vita di preghiera dei libri che accompagnavano la sua orazione. Partendo dalla sua esperienza, essa afferma "Entrare nell'orazione senza libro mi era come entrare in guerra contro un esercito formidabile, mentre il libro mi consolava: mi serviva di compagnia e di scudo per ribattere gli assalti dei molti pensieri, tanto che quando ne ero senza, mi assaliva l'aridità, della quale ordinariamente andavo priva, e l'anima si turbava, mentre con il libro raccoglievo i pensieri dispersi e m'immergeva lievemente nell'orazione. Spesso mi bastava solo aprire il libro, alle volte leggevo un poco e altre volte molto, a secondo della grazia che il Signore mi faceva"⁴⁵. Immagini e libri, quindi, hanno per Teresa un'importanza grande, ma strumentale e pedagogica. Essi sono la via per la pace, per l'incontro con Dio, per facilitare la sua orazione e la sua serenità. E ciò è una grande testimonianza per tutti.

4. Conclusione

Gli inviti che S. Teresa fa alla perfezione, cioè alla santità nel *Cammino* hanno un forte accento universalista: tutti i cristiani sono invitati alla preghiera, tutti stimolati a percorrere la via evangelica che conduce all'acqua viva della contemplazione. Il battesimo, infatti, chiama alla santità

⁴¹ *Cammino*, 26,9, cit., p. 660.

⁴² JESÚS CASTELLANO, *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in S. Teresa d'Avila*, cit., p. 49.

⁴³ *Cammino*, 26,10, cit., p. 660.

⁴⁴ *Ibidem*, 21,4, p. 128.

⁴⁵ *Vita*, 4,9, cit., p. 61.

e offre la possibilità di raggiungerla: esso è il fondamentale punto di partenza e i voti perfezionano il dono ricevuto. La vocazione alla perfezione, afferma Antonio Sicari, è comune ad ogni cristiano ed ognuno ha il dovere di tendere alla perfezione della carità⁴⁶.

Quando il Concilio afferma che: "la professione dei consigli evangelici appare come segno, il quale può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana" (LG 44c), non fa altro che sottolineare il particolare impegno che il religioso deve mettere per realizzare pienamente in sé questa stessa vocazione cristiana.

La vita mistica, che inizia con il battesimo e cresce con gli altri sacramenti, vuol essere al contempo una presa di coscienza della propria vocazione alla santità (GS, 19), della grazia divina che opera in ogni persona, dei suoi dinamismi, dell'azione dello Spirito Santo e dei suoi doni che costruiscono la capacità di sviluppo o di penetrazione nell'immensità del mistero intratrinitario⁴⁷. Questo piccolo programma di ascesi è formulato di S. Teresa, in un trittico di virtù (amore fraterno, distacco e umiltà) molto elementari, ma che coprono tutta la gamma della vita cristiana, sia in una persona consacrata (come quelle che vivono nei Carmeli), sia in un cristiano qualsiasi. Le virtù, secondo i suoi insegnamenti (fedeli alla tradizione della Chiesa), diventano fondamento per la preghiera, quando sono coltivati con: *determinata determinazione* (perseveranza), e nella solitudine, utilizzando anche per l'interiorità, immagini sacre e libri spirituali, l'anima si trasforma e diventa "fiamma viva", d'amore e di pace.

Conquistare la perfezione, che viene attuata dall'amore preveniente e incalzante dello Spirito di Cristo e dalla libera fede e attiva risposta dell'uomo, costituisce il momento ascetico e faticoso della vita religiosa. Malgrado l'importanza dello sforzo ascetico verso la santità, questo deve essere sostenuto dall'amore e della preghiera continua.

La vita di preghiera secondo Teresa consiste dunque nell'unirsi a Dio, ossia nel raggiungerlo per sprofondarsi nel suo amore e amarlo come lui ama. Nell'esperienza divina di questo misterioso incontro, la persona si lascia possedere man mano dall'assoluto infinto di Dio; essa penetra il mistero della Trinità nell'unità: il Padre che genera, il Figlio che viene generato, la Spirito d'amore che procede dall'incontro del Padre e del Figlio nella loro reciproca unione. A questa comunione di vita divina, a questo Amore eternamente amato e amante, vissuto nella sua condizione umana di monaca di clausura

⁴⁶ Cfr. ANTONIO SICARI, *L'itinerario di S. Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa*, ed. Jaca Book, Milano 1994, p.43.

⁴⁷ Cfr. LUIGI BORRIELLO, *L'esperienza mistica dell'umanità di Cristo in S. Teresa d'Avila*, in *Mistica e scienza umane*, ed. Dehoniane, Napoli 1983, p.48.

consacrata a Dio e al prossimo S. Teresa invita tutte le consorelle carmelitane, affinché partecipino della sua stessa vocazione⁴⁸.

Nel *Cammino di perfezione* la Santa insiste, come abbiamo avuto modo di vedere, sulle virtù evangeliche e sulla preghiera (che non possono essere separati, altrimenti si arriva a vivere una vita schizofrenica) perché soltanto così la vita religiosa possa riflettere di più il desiderio di servire il Signore nell'*obsequium Iesu Christi*, ideale che è proprio della spiritualità carmelitana, e possa condurre a prendere sul serio il valore sponsale della consacrazione religiosa. Teresa, infatti, afferma che: "Siamo per il battesimo sposate con Dio". La dignità della vita religiosa sta nel senso profondo di appartenere a Qualcuno, sul quale bisogna fissare sempre lo sguardo: "Gli occhi nel vostro Sposo e Maestro", (*Cammino*, 22,7-8; 23,1-3).

⁴⁸Cfr. IDEM, *S. Teresa d'Avila: Un modo di essere santi nella comune chiamata*, in "Riv. Asc. Mist." 50 (1981), p. 355.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS ALS KIRCHENVATER, DIAKON, PRESBYTER, BISCHOF, REFORMER, MÄRTYRER.

EUGEN CLINTOC

REZUMAT. Ioan Gură de Aur, Sfânt Părinte al Bisericii, diacon, preot, episcop, reformator, martir.

Ioan Gură de Aur a fost una dintre cele mai renumite personalități ale Bisericii. A fost renumit pentru predicile sale. De aceea a intrat în istorie cu numele de Gură de Aur sau Hrisostomul. Ne-au rămas de la el foarte multe documente și izvoare. Sunt celebre catehezele sale baptismale. Pentru formarea sa teologică, Libanius din Antiohia a avut un rol deosebit. Libanius a fost păgân, însă, pentru formarea sa teologico-spirituală, pentru modul de exprimare și formulare a ideilor sale, școala filozofică amintită a avut un rol esențial. A avut harul deosebit de a predica. „Omiliile” sale au intrat și ele în istorie. Liturghia care se celebrează îi poartă numele, chiar dacă nu el a scris și redactat textul liturghiei pe care-l cunoaștem astăzi, el a fost care a adus cu el din Antiohia texte din diferite tradiții la Constantinopol. Ioan Gură de Aur a fost un ascet și pustnic. A eliminat excesele care existau la rezidența episcopală din Noua Romă. Ca episcop în Constantinopol sau Noua Romă s-a putut înregistra o altă etapă din curriculum-ul său. Destituirea sa din funcția de episcop, exilarea și moartea au fost un episod întunecat din cadrul istoriei Bisericii. Între alții, Teofil, patriarhul Alexandriei a avut un rol esențial în lichidarea lui Ioan Gură de Aur. „Dumnezeu să fie lăudat pentru tot” au fost ultimele cuvinte rostite de Ioan Gură de Aur. A murit la 14 septembrie 407. Reabilitarea lui a avut loc la 27.01.438.

Einleitung.

Johannes Chrysostomus stammt aus Antiochien. Johannes aus Antiochien, Bischof von Konstantinopel wird Chrysostomus, „Goldmund” genannt. Er ist eine große Gestalt der spätantiken Kirche. Er ist auch durch die nach ihm benannte Liturgie unter uns gegenwärtig. Diese Liturgie wird jeden Sonntag in der orthodoxen Kirche gefeiert. Auch die mit Rom Unierten Ostkirchen des byzantinischen Ritus feiern dieselbe Liturgie. Seine Schriften sind uns in Manuskripten überliefert und zum größten Teil in modernen Sprachen übersetzt.

Antiochien war eine blühende Stadt. Hier hat Johannes Hunderte seiner Predigten gehalten, vorgetragen. Quellen fließen auch aus Konstantinopel reichlich.

Der vorliegende Aufsatz will einen kurzen Einblick in die Persönlichkeit, Leben und Spiritualität des großen Kirchenvaters, Kirchenlehrers, Bischofs, Reformers und Märtyrers darstellen. Die wichtigsten Etappen des Lebens von Johannes Chrysostomus wird im ersten Kapitel des Aufsatzes verständlich. Das zweite Kapitel beschreibt in

Form einer Auflistung die Schriften und die Verkündigungstätigkeit. Johannes war Diakon, Priester und Bischof. Das Werk *De Sacerdotio* stellt das Bild eines Geweihten mit den wichtigen Pflichten vor. Die Taufe ist der Grundstein für das Christwerden, für das christliche Leben überhaupt. Das Sakrament der Taufe ist das Fundament der Christen. Johannes verlangte mit diesem Fundament einen entsprechenden Umgang. Seine Taufkatechesen sind so herrlich, dass heute gar keine bessere Katechese als Vorbereitung für den Empfang dieses Sakramentes vorhanden ist. Daher habe ich kurz den Aufbau seiner Taufkatechesen vorgestellt. Der christliche Glaube ist von der Mystagogie geprägt. Ich versuchte einen kurzen Aufriss des Mystagogieverständnisses unseres Vaters unter den Heiligen Johannes Chrysostomus niederzuschreiben. Johannes betrachtete alle Menschen als von Gott in das Dasein gerufene zu sein. Er verachtete niemanden. Auch die Sklaven sollen angenommen werden. Für ihn gab es nur die Sklaverei der Sünde. Johannes behandelte auch dieses Thema. Der Neid ist eine Hauptsünde. Auch zu ihr nahm Johannes Stellung. Eine kurze Beschreibung seiner Deutung und Auslegung dieser Hauptsünde liegt in dieser Arbeit vor.

Diese wissenschaftliche Arbeit gibt bloß einen groben Überblick über Johannes und seine Verkündigung. Ich traf dafür eine von mir ausgedachte Auswahl. Eine Zeittafel wird am Anfang angegeben.

I. Leben und Wirken des Johannes Chrysostomus.

1. Persönlichkeit und Wirken.

Zeitliche Angaben zu den früheren Lebensjahren des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus, den die Nachwelt "Goldmund" nennt, sind mit letzter geschichtlicher Sicherheit nicht möglich. Bischof Palladius von Helenopolis (+ vor 431), Verfasser seiner Biographie¹, ist vor allem von apologetischen Interessen geleitet und beschäftigt sich vorwiegend mit den Ereignissen während der Bischofsjahre des Kirchenvaters in Konstantinopel und seiner Absetzung.

Johannes² ist mit großer Wahrscheinlichkeit im Jahr 349 in Antiochien (Syrien) geboren. Er stammt aus einer vornehmen und wohlhabenden christlichen Familie³. Er hatte eine ältere Schwester. Sein Vater Secundus war Offizier in Antiochien. Der Name deutet auf römische Herkunft. Secundus starb, noch bevor Johannes zwei Jahre alt war. Seine Mutter trug den griechischen Namen Anthusa, war mit 20 Jahre Witwe

¹ Vgl. Palladius, dial. Ergänzende, mit großer Vorsicht zu verwendende Angaben finden sich bei SOCRATES SCHOLASTICUS, hist. eccl. 6,2-23; 7,25.45 (PG 67,661-736.793-798.835f) und SOZOMENUS, hist. eccl. 8,2-24.26.28 (GCS 50, 349-389). Dial. 11 (SC 341,226)

² Brändle Rudolf, Johannes Chrysostomus Bischof-Reformer-Märtyrer, Stuttgart 1999, S. 18-24

³ ebenda, S. 18f. Baur Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Band 2, München 1929-1930

geworden. Sie hat ihrem Sohn eine gediegene und umfassende geistige Ausbildung verschafft. Johannes war allerdings zeitlebens nur seiner griechischen Muttersprache mächtig. Er kannte weder Latein noch Syrisch. Er widmete sich dem Studium der Rhetorik. Sein Lehrer war vermutlich der Sophist und Rhetor Libanius (+393). Libanius hätte gern Johannes als Nachfolger gesehen, "wenn ihn die Christen nicht geraubt hätten" (ei men hristianoï tuton esylesan). Diese Behauptung wird bestritten⁴.

Seine Mutter war eine tief religiöse Frau. Wahrscheinlich das soll der Grund sein, warum Johannes sich während seiner weltlichen Ausbildung auch von christlichen Lehrern unterweisen ließ. Johannes wandte sich vermutlich 367 den Kreisen um Bischof Meletius (360-381) zu.

Die Christen der Stadt waren durch das "Antiochenische Schisma" in drei Gemeinden gespalten. Eine kleine Gruppe war dem nizänisch ausgerichteten Bischof Eustathius (330 abgesetzt) treu geblieben und scharrte sich um den Presbyter Paulinus. 360 wurde Meletius von Sebaste rechtmäßig zum Bischof von Antiochien berufen. Die erwähnte Gruppe verweigerte die Zustimmung zu seiner Wahl und dadurch die Gefolgschaft. Meletius konnte die Mehrheit der Antiochener für sich gewinnen. Er bekannte sich zum Glauben von Nizäa (wie erwähnt). Daher wurde er durch den Kaiser Konstantin II. (337-361) abgesetzt und verbannt. Kaiser Konstantin II. war arianisch gesinnt. Der Kaiser bestellt den Arianer Euzoius zum Bischof. In März 362 wurde Paulinus voreilig und in Abwesenheit des rechtmäßigen Bischofs Meletius zum Bischof geweiht. Die Absicht war, nach dem Tod des arianerfreundlichen Kaisers die Anhänger des Meletius und des Eustathius miteinander zu versöhnen. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil hatte Meletius in seiner Bischofsstadt nach wie vor die größte Anhängerschaft. Die Lage sah so aus, dass sich drei Gemeinden, zwei rechtgläubige und eine arianische, mit je einem Bischof gegenüber standen. Alexandrien und Rom erkannten Paulinus als rechtmäßigen Bischof von Antiochien an und hielten mit ihm Kirchengemeinschaft.

Johannes hat sich von allen ferngehalten. Er entschied sich für Bischof Meletius. Meletius kehrte 367 aus seiner zweiten Verbannung zurück. Meletius konnte vier Jahre in seiner Bischofsstadt wirken. Danach mußte er wieder von 371 bis 378 ins Exil. Johannes hat das Sakrament der Taufe zu Ostern 368 empfangen. Der Taufspender war Meletius. Nach dreijährigem engen Kontakt mit Meletius wurde Johannes durch ihn zum Lektor bestellt. Man kann annehmen, dass die Beauftragung zum Lektor 371 stattfand.

⁴ SOZOMENUS, hist. eccl. 8,2,2 (GCS 50,350,5)

2. Asket und Einsiedler⁵.

Durch die Kontakte mit Meletius ist Johannes in Verbindung mit den beiden antiochenischen Mönchen Diodor, der spätere Bischof von Tarsus (378 bis vor 394), und Flavian, dem Nachfolger von Meletius als Bischof von Antiochien (381-404) gekommen. Flavian war der geistige Führer der antiochenischen Gemeinde während der Verbannung des Meletius unter dem arianischen Kaiser Valens (364-378). Diodor war zusammen mit Karterius der Leiter des Asketerions. Johannes besuchte es vielleicht mit Theodor von Mopsuestia (350 bis 428), um dort die historisch-grammatische Exegese der antiochenischen Schule zu studieren. Johannes hörte dort auch geistliche und theologische Vorträge und feierte auch Gottesdienste mit. All das mußte vor 372 geschehen, weil sich Diodor zusammen mit Meletius in die Verbannung begeben mußte. Johannes kann seine exegetische und dogmatische Bildung, wie auch die Vorliebe für die Lebensweise der Asketen den beiden Asketen von Antiochien, Diodor und Flavian, verdanken.

Johannes wollte zur geistlichen und sittlichen Vollkommenheit fortschreiten. 372 zog er sich in die Berge bei seiner Vaterstadt zurück. Das Ziel war gerade ein asketisches Leben zu führen. Das asketische Leben führte Johannes zunächst vier Jahre lang unter der Anleitung eines syrischen Mönches in einer größeren Gemeinschaft. Nach dieser Zeit zog er sich als Einsiedler in eine Höhle zurück und lernte dort die Heilige Schrift auswendig. Das ermöglichte und erleichterte ihm seine rhetorische Kunst ganz in den Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes zu stellen. Das strenge asketische Leben hat seiner Gesundheit geschadet. Johannes war zur Rückkehr nach Antiochien gezwungen. Das bezeichnet Palladius als Werk "der Vorsehung des Erlösers zum Nutzen der Kirche" (touto tes tou soterios pronoias)⁶. Die Rückkehr erfolgte vermutlich 378, als der arianische Kaiser Valens verstorben war und Meletius wieder auf seinen Bischofsstuhl zurückgekehrt war. Johannes erholte sich von seiner körperlichen Schwächung und nahm den Lektorendienst wieder auf.

3. Diakon und Presbyter der Kirche in Antiochien⁷.

Bischof Meletius spendete Johannes die Diakonenweihe 380 oder 381, bevor sich Meletius zum Zweiten Ökumenischen Konzil nach Konstantinopel begab, als dessen Vorsitzender er im Mai 381 verstarb.

Johannes übte fünf Jahre lang das Amt des Diakons aus, das den Predigtdienst nicht einschloß. Das war unter der Amtszeit des Bischofs Flavian, des Nachfolgers des Bischofs Meletius. Die Priesterweihe hat Johannes 386 durch den Bischof Flavian empfangen. Johannes war zu

⁵ Brändle Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof-Reformer-Märtyrer, Stuttgart 1999, S. 26-30

⁶ Palladius, dial. 5 (SC 341,110,30)

⁷ Brändle Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof-Reformer-Märtyrer, Stuttgart 1999, S. 30-56

dieser Zeit 37 Jahre alt. Er wurde Priester der antiochenischen Kirche. Der Neugeweihte Johannes predigte zum ersten Mal bei seiner Primizfeier. Die Predigt kann als programmatisch für seinen künftigen Dienst gelten. Johannes war überzeugt, dass Gott ihm die erste Predigt in den Mund gegeben hatte, als "Erstlingsgabe" darzubringen und als "heiliges Lobleid zu weihen" (ton prooimíon aapárxsastai to tèn glossan hemin ta'úten dedokóti ton ... hymnon dè hierón).

Der an seinem Weihetag übernommenen Dienst in der Verkündigung des Wortes Gottes interpretierte Johannes sowohl als Dienst für die Menschen als auch als Dienst für Gott, als Opfer. Diese Auffassung von seinem Predigtendienst behielt er sein ganzes Leben lang. Auch als Bischof verstand Johannes die Verkündigung des Wortes Gottes als Mitte der zur Ehre Gottes gefeierten Liturgie. Johannes konnte erst nach seiner Weihe zum Priester seine rhetorische Begabung und seine umfassende Kenntnis der Heiligen Schrift in den Dienst der Vermittlung des Wortes Gottes stellen. Mit diesen Begabungen versah Johannes 12 Jahre lang Dienst in der Kirche von Antiochien. Die Predigten machten ihn weit über seine antiochenische Gemeinde bekannt. Die Predigten wurde stenografiert, von ihm selbst überarbeitet und danach veröffentlicht. Seine Predigten waren der Anlass dafür, dass ihm den Beinamen "Chrysostomus" gegeben wurde, das heißt "Goldmund". Das war bei keinem Kirchenvater der Fall.

Der "Antiochener Säulenaufstand/Säulensturz" von März 387 trug wesentlich zu seinem Ruf bei. Kaiser Theodosius (379-395) hatte durch eine Steuererhöhung den Unwillen der Antiochener erregt. Ein offener Aufruhr fand gegen den Kaiser statt. Die Bevölkerung stürzte die Standbilder des Kaisers und seiner Familie um. Das galt als Majestätsbeleidigung, die nach römischem Recht mit der Todesstrafe geahndet werden konnte.

Der Aufruhr war rasch niedergeschlagen. Die Folgen waren für viele Menschen schrecklich. Bischof Flavian nahm die beschwerliche Reise am Beginn der Fastenzeit nach Konstantinopel auf sich. Während dieser Zeit fiel Johannes die Aufgabe zu, in seinen Fastenpredigten die Gemeinde zu besänftigen. Diese Predigten gelten als "Säulenhomilien", die als rhetorische Meisterleistung angesehen wurden. Bischof Flavian konnte den Kaiser zur Milde stimmen. Der Kaiser erließ eine Amnestie vor Ostern. Bischof Flavian konnte mit seiner Gemeinde das Osterfest feiern, bei dem Johannes die Festpredigt hielt.

4. Bischof von Konstantinopel⁸

Das Ansehen des Presbyters Johannes von Antiochien war gestiegen. Kaiser Arkadius (395-408) gab auf Anraten seines Ministers

⁸ Brändle Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof-Reformer-Märtyrer, Stuttgart 1999 S. 57-69, 69-120

Eutropius nach dem Tod des Bischofs Nektarius von Konstantinopel dem Statthalter in Antiochien, Asterius, Anweisungen, Johannes nach Konstantinopel zu schicken. Das sollte in Antiochien kein Aufsehen erregen. Johannes ahnte von nichts. Der Statthalter bestellte ihn zu den Märtyrergedenkstätten vor dem Romanesischen Tor, ließ ihn den Staatswagen besteigen. Dort eröffnete er ihm, er, also Johannes, sei zum Bischof der Reichshauptstadt bestimmt. Johannes wurde nach Konstantinopel entführt, am 26. Februar 398 von seinem Gegner Theophilus zum Bischof geweiht und übernahm die Leitung der Kirche von Konstantinopel. So war er nach can. 3 des Konzils von Konstantinopel (381) rangmäßig zweiter Bischof des Reiches. Für die Bischofsweihe sind uns zwei Daten überliefert. Die zwei Daten sind der 15. Dezember 397 beziehungsweise 26. Februar 398. Die meisten entscheiden sich für das spätere Datum. Dieses Datum führt der in der Regel zuverlässige Socrates auf. Brändle plädiert für den 15. Dezember. Er begründet, es gäbe keinen Grund mit der Weihe noch zwei weitere Monate zu warten, nachdem seit dem Heimgang des Nektarius schon ein knappes Vierteljahr verstrichen war. Brändle vermutet, dass die Weihe im Dezember stattgefunden hat. Er vertritt die Meinung, dass die Inthronisation am 26. Februar 398 stattgefunden hat. Johannes war zu diesem Zeitpunkt knapp fünfzig Jahre alt.

Viele sehnten sich danach, Nachfolger des Bischofs Nektarius zu werden. Die Wahl des Kaisers war auf Johannes gefallen. Johannes ging nun die innere Reform seines Bistums an. Seine erste Sorge galt dem Lebenswandel der Geistlichen. Er schritt gegen Syneisaktentum ein. Syneisaktentum, das Zusammenleben von Mönchen und Nonnen. Der neue Bischof von Konstantinopel verlangte von seinem Klerus einen einfachen Lebensstil, worin er Vorbild war. Johannes lehnte die aufwendige Lebensführung ab. Sein Vorgänger war eine aufwendigen Lebensführung gewohnt gewesen. Zugleich Johannes nahm am gesellschaftlichen Leben der Stadt nicht teil. Bischof Johannes widmete sich dem Studium der Heiligen Schrift und karitativen Aufgaben. Die Kranken fanden Unterstützung. Dafür verwendete er die erübrigten finanziellen Mittel. Neue Krankenhäuser und Fremdenunterkünfte wurden gegründet. Johannes vertraute deren Leitung Priestern an und stellte in ihnen Ärzte, Köche und Krankenwärter an. Er forderte auch die Laien auf, für die Bedürftigen Sorge zu tragen und auf übertriebenen Reichtum zu verzichten. Johannes trug auch für die Mönche und Jungfrauen, Diakonissen und Witwen Sorge. Er verlangte ein beispielhaftes Leben oder andernfalls das Aufgeben des Standes. Ein besonderes Anliegen waren für ihn die Feiern der Gottesdienste, Gebetsgottesdienste und Prozessionen während der Nacht, an denen vor allem die Männer teilnahmen, während die Frauen am Tag zur Kirche kommen sollten. Das religiöse Leben Konstantinopels nahm

einen erfreulichen Aufschwung. Mit diesen Maßnahmen machte sich der Bischof Freunde und Gegner. Proteste kamen gerade aus dem Klerus.

Ein herausragendes innerkirchliches Ereignis seiner Amtszeit als Bischof war seine dreimonatige Reise nach Ephesus. Er trat die Reise im Januar 401 an. Das Ziel war die Amtsenthebung von sechs simonistischen Bischöfen zu veranlassen und sie durch andere zu ersetzen, deren Lebenswandel als einwandfrei galt.

5. Absetzung, Verbannung und Tod⁹.

402 kündigte sich an, was zwei Jahre später zur Absetzung und Verbannung des Bischofs führen sollte. Johannes hatte die vier „Langen Brüder“¹⁰ mit ihren Gefährten, insgesamt etwa fünfzig ägyptische Mönche, in Konstantinopel aufgenommen. Diese Mönche waren des Origenismus beschuldigt und deshalb von ihrem Bischof Theophilus exkommuniziert und verfolgt worden. Johannes nahm nicht Stellung. Er verlangte ein sachliches und vor allem ein unparteiisches Verfahren. Der Kaiser kam der Bitte der Mönche nach. Aufgrund der Anklageschrift der Mönche lud der Kaiser Theophilus von Alexandrien nach Konstantinopel, damit er sich vor einem geistlichen Gericht unter Vorsitz des von ihm geweihten Bischofs Johannes rechtfertige. Theophilus versuchte durch den Bischof Epiphanius von Salamis (+ 12.5.403), den er nach Konstantinopel schickte, Johannes selbst des Origenismus zu überführen. Zugleich verzögerte er seine Ankunft in der Hauptstadt bis zum August 403. Durch verschiedene Machenschaften gelang es ihm schließlich, die geistlichen und weltlichen Gegner des Johannes für die Durchführung seiner Pläne gegen Johannes zu gewinnen: den Klerus von Konstantinopel, die auswärtigen Bischöfe, die Frauen der vornehmen Gesellschaft bis hin zur Kaiserin Eudoxia. Der Klerus war nicht mit den Reformmaßnahmen des Johannes einverstanden. Der Bischof der Reichshauptstadt forderte die vornehmen Frauen der Gesellschaft zu Bescheidenheit und Absage an Eitelkeit und übertriebenen Luxus auf, wodurch sie sich verletzt fühlten.

Theophilus, Patriarch von Alexandrien hatte in Antiochien, Kleinasien und Konstantinopel selbst über Johannes Nachforschungen anstellen lassen. Eine lange Liste falscher Anklagepunkte wurde gegen Johannes zusammengetragen. Johannes hat keine Absicht über Theophilus zu richten. Er wollte die Streitfragen im Gespräch klären. Johannes versammelte vierzig ihm ergebene Bischöfe in seinem Palast, um sich mit Theophilus auseinanderzusetzen. Dieser war nach Konstantinopel gekommen, Johannes abzusetzen und weigerte sich, sich Johannes und seiner Synode zu stellen. Theophilus versammelte seinerseits auf dem Landgut „Zur Eiche“ vor den

⁹ ebenda, S. 121-149

¹⁰ ebenda, S. 104-110

Toren Chalcedons 36 Bischöfe im Herbst 403. Theophilus hatte 29 aus Ägypten mitgebracht. Die weiteren sieben waren verschiedene Gegner von Johannes Chrysostomus, wie zum Beispiel Severian von Gabala, Acaius von Beröa, Antiochus von Ptolemais, Cyrinus von Chalkedon. Andere Gegner waren noch anwesend. Johannes wurde in seiner Abwesenheit verurteilt und seines Amtes enthoben ("Eichensynode"¹¹).

Der Kaiserhof stimmte dem Urteil zu. Johannes wurde in die Verbannung abgeführt. Er wurde auf die asiatische Seite des Bosphorus gebracht. Am folgenden Tag ereignete sich "im kaiserlichen Schlafgemach ein Unglück". Man nimmt an, es habe sich um eine Fehlgeburt der Kaiserin gehandelt. Eudoxia wertete dieses Unglück als Zeichen des Himmels infolge des ungerechten Verbannung des Bischofs Johannes und ließ ihn zurückholen. Dieser hielt einen triumphalen Einzug in Konstantinopel und verlangte eine neue unparteiische Synode.

Neue Spannungen entstanden durch die Weise des Predigens seitens des Bischofs. Die mit Johannes verfeindeten Bischöfe drängten den Kaiser Arkadius Johannes abzusetzen. Der Kaiser gab nach und forderte noch vor dem Osterfest 404 den Bischof auf, seine Gemeinde zu verlassen. Der Bischof folgte der Anweisung nicht, aber er hatte auch keine Möglichkeit, in seiner Kathedrale den Ostergottesdienst mit der Tauffeier zu halten. Daher wurde diese in die Thermen verlegt, wo sie in einem Blutbad endete¹². Johannes war sich dessen bewußt, daß diese Kirche und das geistige Wohl des Volkes ihm von Gott dem Erlöser übertragen worden ist. Daher traf Johannes die Entscheidung sie nicht zu verlassen. Der Kaiser stellte ihn unter Hausarrest. Vierzig Bischöfe baten den Kaiser am Karfreitag ihren Bischof zurückzugeben. Der Kaiser lehnte diese Bitte ab. Die Taufbewerber empfingen üblicherweise das Sakrament der Taufe in der Nacht von Karsamstag auf Ostern. Wie erwähnt, stand Johannes unter Hausarrest. Johannes und die ihm treu gebliebenen Priester beschlossen, daß sie anstelle des Johannes die Taufe vornehmen. Spät abends am 16. April fingen die Tauffeierlichkeiten in den Kirchen der Hagia Sophia und der Heiligen Irene an. Die gegnerischen Bischöfe erfuhren das. Sie wandten sich sofort an den Hof mit dem Verlangen die Teilnahme der Gläubigen an diesen Gottesdiensten zu verhindern. Unter Druck der gegnerischen Bischöfe stellte Anthemius, Chef der zentralen Verwaltung und Kommandant der kaiserlichen Garde, den Offizier Lucius zur Verfügung. Unter dem Kommando dieses Offiziers rückten rund vierhundert Rekruten gegen die beiden Kirchen vor. Sie gingen daran die Versammelten mit Gewalt zu vertreiben. Johannes Chrysostomus schrieb über die unbeschreiblichen Szenen in einem Brief an

¹¹ ebenda, S. 113-120

¹² ebenda, S. 128-130

Papst Innozenz I.; Blut floß, das Wasser in den Taufbecken färbte sich rot, die Soldaten waren schlimmer als die Barbaren und drangen auch dort ein, wo Wein und Brot aufbewahrt wurden, und schändeten das Allerheiligste. Nach der gewaltsamen Vertreibung versammelten sich die Gläubigen bei den Thermen des Constantinus und feierten hier die Osterliturgie. Auch von hier wurde sie von den Soldaten vertrieben. Daher hielten sie ihren Gottesdienst außerhalb der Stadt. Auch hier wurde die Menge auseinandergetrieben.

Am 9. Juni 404 unterzeichnete Kaiser Arkadius das endgültige Verbannungsdekret. Johannes wurde nach Kukusus in Kappadokien gebracht. Er langte dort Mitte September an. Im folgenden Jahr kam er in Arabissus. Seine Anhänger in Konstantinopel waren großen Bedrängnissen ausgesetzt. Johannes schrieb Briefe von seinem Verbannungsort. Dadurch hatte er Einfluß auf manche Getreue seiner Gemeinde und auf die Missionstätigkeit, vor allem in Phönizien und Persien. Das erregte das Mißtrauen seiner Feinde. Als Folge wurde die Verbannung nach Pityus an die Ostküste des Schwarzen Meeres beschlossen. Auf dem Weg dorthin ist er an den ihm abverlangten Anstrengungen und Entbehrungen am 14. September 407 in Komana im Pontus verstorben. Seine letzte Worte waren sein häufiges Stoßgebet: "Gott sei gelobt für alles. Amen" (doxa to teo pánton heneken ... amén).

6. Späte Rehabilitation¹³.

Johannes Chrysostomus war sehr berühmt und beliebt. Es wird angenommen, dass das einstige Grab von Johannes Chrysostomus in der Kirche von der heutigen zerfallenen Kirche von Bizéri gewesen sei.

Viele aus der Reihe seiner Gegner haben spät nach dem Tod von Johannes das Bekenntnis ihre Schuld zugegeben - einige auch schriftlich. Der Hauptschuldige am Unglück von Johannes Chrysostomus war Theophilus von Alexandrien. Die Anhänger von Johannes Chrysostomus hielten ihm über seinen Tod hinaus weiter die Treue. Auch die staatliche Verfolgung der Johanniten wurde eingestellt. Sie forderten, dass der Name von Johannes Chrysostomus in Diptychen aufgenommen werden soll. Die Diptychen der östlichen Kirchen enthielten die Namen der Lebenden und Verstorbenen. Diese wurden in zwei getrennten Büchern geführt und im Gottesdienst verlesen. Sowohl in der lateinischen Messe als auch im byzantinischen Ritus werden die Namen der Heiligen des Tages, anderer wichtigen Heiligen, des Papstes, des zuständigen Bischofs, Metropoliten und andere Namen (Patriarch, falls es einen zuständigen gibt) erwähnt. Der römische Papst forderte auch die Aufnahme von Johannes Chrysostomus in die Liste der Bischöfe. Das war eine Voraussetzung für die

¹³ ebenda, S. 149-154

Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft mit dem Osten. Dem Bischof Alexander von Antiochien (412-416), einem geachteten und hochangesehenen Mann, gelang die Aufnahme des Namens von Johannes Chrysostomus in die Diptychen. Der Namen von Johannes Chrysostomus wurde auch in die Diptychen von der Kirche von Konstantinopel aufgenommen, 418 auch in die Diptychen der Kirche von Alexandrien. Das war der erste Erfolg der Johanniten. Sie waren nicht ganz zufrieden. Sie forderten für Johannes Chrysostomus einen besonderen Platz und Rang. Sie begründen, dass in die Diptychen einige Namen aus kirchenpolitischen Überlegungen aufgenommen wurden.

Im Jahre 428 wurde wieder ein Presbyter aus Antiochien Bischof von Konstantinopel: Nestorius (428-431). Nestorius ließ am 26. 9. 428 zum ersten Mal das Gedächtnis von Johannes Chrysostomus in feierlicher Form in der Liturgie zelebrieren. Dadurch hat er seinen Landsmann zur Ehre der Altäre erhoben. Dies bedeutete soviel wie die westliche Heiligsprechung.

Die Rehabilitation von Johannes Chrysostomus verwirklichte sich am 27. 1. 438. In einer feierlichen Lichterprozession wurde der Sarg mit den Überresten von Johannes Chrysostomus in die Apostelkirche gebracht und beigesetzt. Das geschah unter Proclus, dem Bischof von Konstantinopel und Kaiser Theodosius II. In der Apostelkirche fand Johannes seine letzte Ruhestätte. Nebenan waren Konstantin der Große, Constantinus II., Theodosius I. und Arcadius und auch Eudoxia beigesetzt.

Eine Überlieferung bürgerte sich ein: am Ostersonntag zogen die byzantinischen Kaiser in feierlichem Umzug zur Apostelkirche mit dem Ziel an den Gräbern des heiligen Johannes Chrysostomus, des heiligen Gregor von Nazianz und Konstantins des Großen zu beten.

Die Venezianer plünderten am 12. 4. 1204 im Rahmen des 4. Kreuzzuges Konstantinopel. Sie brachten die Reliquien von Johannes Chrysostomus und Gregor von Nazianz nach Rom. Dort ruhen bis auf den heutigen Tag die Reliquien von Johannes Chrysostomus. Die Kappelle in der Basilika San Pietro e Paolo heißt Cappella del Coro. Papst Johannes Paulus II. hat feierlich die Reliquien von Gregor von Nazianz dem Patriarchat von Konstantinopel zurückgegeben.

II. Schriften und Verkündigung¹⁴.

Von den griechischen Kirchenvätern hat keiner ein so umfangreiches Schrifttum hinterlassen wie Johannes Chrysostomus. Von Johannes Chrysostomus sind 16 Abhandlungen, mehr als 700 sicher authentische Predigen, drei Kommentare zu Büchern der Heiligen Schrift und 240 Briefe überliefert.

1. Abhandlungen.

Die aszetischen Abhandlungen des Chrysostomus sind zum größten Teil in der Zeit vor seiner Priesterweihe entstanden. Diese Bücher dürften noch vor seiner Weihe zum Diakon geschrieben worden sein. Sie beschäftigen sich mit dem Mönchtum oder sind an die Mönche gerichtet: als Erstlingswerk "Vergleich zwischen König und Mönch" (*Comparatio regis et monachi*), die Schrift zur Verteidigung der antiochenischen Mönche und Einsiedler "Gegen die Feinde des Mönchlebens" (*Adversus oppugnatores vitae monasticae*), die beiden an zwei verschiedene Adressaten gerichteten Bücher "An den gefallenen Theodor" (*Ad Theodorum lapsum*), die Trostschrift an den unter Epilepsie leidenden Mönch Stagirius (*Ad Stagirium a daemone vexatum*) und der zwei Bücher umfassende, an die Mönche Demetrius und Stelechius gerichtete Traktat über die "Zerknirschung des Herzens" (*De compunctione*).

Als Diakon schrieb Chrysostomus das Buch über "Die Jungfräulichkeit" (*De virginitate*), das Trotschreiben "An eine junge Witwe" (*Ad viduam iuniorem*) und die Schrift "Dass man kein zweites Mal heiraten soll" (*De non iterando coniugio*), ferner höchstwahrscheinlich "Über das Priestertum" (*De sacerdotio*), der ihn über Antiochien hinaus bekannt gemacht hat und von Hieronymus schon 392 erwähnt wird, vielleicht auch die beiden Abhandlungen gegen das Syneisaktentum, deren Abfassung Palladius allerdings in Konstantinopeler Zeit verlegt.

¹⁴ Zu diesem Kapitel empfehle ich das Werk von Peter Klasvagt, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*, in: *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte*, herausgegeben von Ernst Dassmann und Hermann Josef Vogt, Band 7, Bonn 1992. Seine Schriften sind in ungezählten Manuskripten überliefert. Diese sind zum größten Teil in moderne Sprachen übersetzt. Seine Werke sind in MPG 47-64 ediert. (MPG Migne Patrologia Graeca). Eine deutsche Auswahl seiner Schriften ist in der Bibliothek der Kirchenväter veröffentlicht. Die zwei Auflagen sind in Kempten beziehungsweise Kempten/München erschienen. Die erste Auflage umfasst 10 Bände. Die zweite Auflage umfasst 8 Bände. Die Abkürzung ist BKV, und zwar BKV (1-10) 1869-84 und BKV² (1-8) 1915-36. In französischer Sprache ist die Sammlung *Sources Chrétiennes* mit einer Reihe von 19 Bänden über die Schriften des Johannes Chrysostomus vorhanden (Abkürzung SC). SC bietet den griechischen Text und eine französische Übersetzung. *Fontes Christiani* erscheint im Herder Verlag in Freiburg. In dieser Reihe werden die Schriften der Kirchenväter in ihrer Originalsprache samt deutscher Übersetzung herausgegeben. Von Johannes Chrysostomus sind in 1992 die Taufkatechesen erschienen.

Vermutlich erst als Presbyter verfaßte Johannes die beiden apologetischen Schriften "Über den heiligen Babylas gegen Julian und die Heiden" (De S. Babyla contra Iulianum et Gentiles) und "Gegen Juden und Heiden, dass Christus Gott ist" (Contra Iudeos et Gentiles: quod Christus sit Deus) sowie die Schrift "Über Hoffart und Kindererziehung" (De inani gloria et de educandis liberis), die allem Anschein nach zwischen der 10. und 11. Homilie zum Epheserbrief entstanden ist und zunächst eine Predigtvorlage war.

2. Predigten.

Die Predigten bilden den größten Teil der Werke von Johannes Chrysostomus. Es handelt sich um Homilien, Predigtzyklen, Reden zu bestimmten Anlässen und Katechesen.

In den Homilien werden ganze Bücher der Heiligen Schrift ausgelegt. Es gibt Homilien zu einzelnen Schriftversen. Den Homilienreihen sind auch die Erklärungen zum Buch Ijob, zu 58 Psalmen, zu Jesaja 1-8,10 und zum Galaterbrief hinzuzurechnen. Es wird angenommen, dass es sich hierbei um redigierte Homilien handle, beim Kommentar zum Galaterbrief liegt das nahe. Das ist weniger der Fall bei den Erklärungen zu den Psalmen und bei den Kommentaren zu Ijob und Jesaja.

a. Homilien und Kommentare.

Chrysostomus legt aus dem Alten Testament vollständig bloß die Bücher Genesis und Ijob, unvollständig den Psalter und den Propheten Jesaja aus. Er kommentiert aus dem Markus- und Lukasevangelium sowie dem Jakobus- und dem 1. Petrusbrief alle zu seinem Kanon gehörenden Bücher. Alle Homilien und Schriftkommentare sind in den 18 Jahren zwischen seiner Priesterweihe (Anfang 386) und seiner Verbannung (9. 6. 404) entstanden. Er änderte seinen Predigtstil im Lauf des Lebens nicht. Daher ist bei manchen Homilien nicht eindeutig zu klären, wo er sie gehalten hat.

Im allgemeinen werden nach Antiochien verlegt: die 6 Reden, 67 Homilien zur Genesis, die 90 Homilien zum Matthäusevangelium, die 88 Homilien zum Johannesevangelium, die 32 Homilien zum Römerbrief, die zu den hervorragendsten exegetischen Leistungen des Chrysostomus gerechnet werden, die 44 Homilien zum 1. Korintherbrief, die einzigen, in denen Chrysostomus bezeugt, dass er sie in Antiochien hielt, die 30 Homilien zum 2. Korintherbrief, der höchstwahrscheinlich aus Homilien entstandene Kommentar zum Galaterbrief, die 18 Homilien zum 1. Timotheusbrief und die 10 zum 2. Timotheusbrief, die 6 Homilien zum Titusbrief und die 24 zum Epheserbrief.

In Antiochien hielt Chrysostomus auch mehrere Predigten über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift und über biblische Personen.

Der Konstantinopolitanischer Zeit werden zugewiesen: die 15 Homilien zum Philipperbrief, die 12 zum Kolosserbrief, die formal wenig sorgfältig

ausgearbeiteten 55 Homilien zur Apostelgeschichte, die 11 Homilien zum 1. und 5 zum 2. Thessalonicherbrief, die 3 Homilien zum Philemonbrief und die 34 zum Hebräerbrief, die erst nach seinem Tod erschienen sind.

Wann die Kommentare zum Buch Ijob, zu den Psalmen 4-12, 43-49, 108-117, 119-150 und zu Jesaja 1-8,10 verfaßt wurden, lässt sich nicht ausmachen.

Chrysostomus verwendet in seinen Werken insgesamt ungefähr 18000 wörtliche Zitate der Heiligen Schrift, nämlich etwa 7000 aus dem Alten und etwa 11000 aus dem Neuen Testament. Die Bücher Judit, Rut, Esra, Nehemia, 1. und 2. Makkabäer werden überhaupt nicht kommentiert. Die Bücher der Richter, 1. und 2. Chronik, Tobit und Ester werden nur selten zitiert. Der 2. Petrusbrief, die drei Johannesbriefe, der Judasbrief und die Offenbarung werden nicht zitiert. Der Grund kann sein, dass diese offenkundig nicht zu seinem Kanon gehören.

b. Reden.

Aus der antiochenischen Zeit des Kirchenvaters sind mehrere Predigtzyklen überliefert. Die bekanntesten sind die "Säulenhomilien". Hinzu kommen die Reden gegen die Anomöer und gegen die Juden beziehungsweise die judaisierenden Christen seiner Gemeinde sowie die Homilien über die Buße, die Predigten zu den großen Herrenfesten des Kirchenjahres und zu den Heiligengedenktagen.

Er hat eine Reihe von Reden in Verbindung mit den politischen und den die eigene Person betreffenden Ereignissen in Konstantinopel gehalten.

c. Katechesen.

Aus seiner Zeit als Presbyter der antiochenischen Kirche sind 11 beziehungsweise 12 Katechesen überliefert. Diese wurden teils zur Vorbereitung auf die Feier der Eingliederung in die Kirche während der Osternacht, teils als mystagogische Katechesen gehalten. Hinzu kommen noch die 4 Homilien über den Anfang der Apostelgeschichte, die in einer Osterwoche vorgetragen wurden und Abschnitte enthalten, die an die Neugetauften gerichtet sind.

3. Briefe.

Von Chrysostomus sind 240 Briefe überliefert. Die Briefe sind in der Verbannung geschrieben worden. Nur der erste Brief, an Papst Innozenz I. gerichtet, den er nach Ostern 404 in Konstantinopel abfasste, wurde vor seiner zweiten Verbannung geschrieben. Chrysostomus hat noch 17 Trostbriefe an die Diakonissin Olympias (367-408) geschrieben. Ihn verband mit ihr eine herzliche geistliche Freundschaft.

4. Zweifelhafte und unechte Werke.

Viele unbedeutende Autoren haben ihre Schriften unter dem Namen des Johannes Chrysostomus veröffentlicht. Sie wollten ihren Schriften

Verbreitung und Geltung sichern. In den meisten Fällen sind die Fälschungen leicht zu erkennen. Als bekanntestes Beispiel kann die alljährlich in der byzantinischen Osternacht verlesene "Katechetische Rede des Johannes Chrysostomus" gelten. Diese Rede stammt sicher nicht von ihm. Die "Chrysostomus - Liturgie"¹⁵, die im byzantinischen Ritus (unierte Kirche oder griechisch-katholischen Kirche genannt) und auch in der orthodoxen Kirche, von wenigen Tagen im Jahr abgesehen, gefeiert wird, erhält das Gedächtnis des großen Heiligen lebendig, reicht vermutlich weit mehr in die Zeit des Kirchenvaters zurück, als man lange angenommen hatte, wenn auch Chrysostomus keine unmittelbare Urheberschaft der Liturgie in ihrer heutigen Fassung zugeschrieben werden kann. Der Text geht in wichtigen Teilen auf ihn zurück. Das gilt vor allem für das Kernstück der Liturgie, die Anaphora, welche Gebete und Fürbitten, die Einsetzungsworte und die Nennung der Namen der Verstorbenen einschließt. Johannes Chrysostomus hat damit das spezifisch liturgische Bewusstsein der Orthodoxie und des katholischen byzantinischen Ritus geprägt.

5. Zum Inhalt und zur Art und Weise seiner Verkündigung¹⁶.

Von Johannes Chrysostomus wurde behauptet, dass man mit ihm nur selten außerhalb der Kirche habe zusammentreffen können. Er vermied längere Gespräche, sei es mit einer größeren Menschenmenge, sei es nur mit zwei oder drei Personen, zu führen. Dieses Verhalten brachte ihm den Vorwurf des Hochmutes ein. Palladius unterstreicht die Zurückgezogenheit Johannes des Täufers und Jesu. Chrysostomus habe sie sich zum Vorbild genommen. Palladius versucht auf diese Weise, den Vorwurf des Hochmuts zu entkräften, aber er bemüht sich nicht, die Tatsache seiner Menschenscheu im persönlichen Umgang zu bestreiten. Das könne in Zusammenhang mit seiner Berufung zur mönchischen Askese und zum Einsiedlerleben stehen, der er folgte, solange seine Gesundheit dies zuließ.

Er konnte nur das Charisma seiner außergewöhnlichen Rednergabe in den Dienst der Kirche stellen und wurde so zum genialen Verkünder des Wortes Gottes. Trotz seiner Befangenheit im persönlichen Umgang mit Menschen kann er als der große Seelsorger seiner Gemeinden in Antiochien und Konstantinopel, als tatkräftiger und erfolgreicher Erneuerer ihres religiösen Lebens gelten.

¹⁵ Siehe Vorgrimler Herbert, Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus. Die Göttliche Liturgie unserer Heiligen Väter Johannes Chrysostomus und Basileios des Großen, in Geist und Leben der Ostkirche. Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit, herausgegeben von Univ. Prof. Dr. Endre von Ivánka, Band 2, Köln 1962

¹⁶ Vgl. Kaczyninski Reiner, Wort Gottes in: Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (FThSt 94), Freiburg/Basel/Wien 1974

Das Ziel des Kirchenvaters im Predigtendienst war nicht die Erörterung theologischer Probleme. Auf dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) hatte man die Trinitätslehre zu einem gewissen Abschluss gebracht. Doch die großen christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts bahnten sich bereits an. Die Behandlung dieser Probleme in den Predigten sah er ebenso wenig als seine wichtigste Aufgabe an wie die Abfassung dogmatischer Traktate.

Vielleicht lag es ihm nicht, theologische Fragen systematisch darzustellen und spekulativ zu durchdringen. Seine Werke zeigen keine Absicht, die kirchliche Glaubenslehre entscheidend weiterzuentwickeln. Er meint, dass er deshalb darauf verzichtet, "spekulative Fragen zu behandeln, weil ihnen das Volk doch nicht folgen könnte; und wenn es folgen könnte, hätte es doch nichts Festes und Sicheres". Er ist Redner. Er weiß, was seine Zuhörer verkraften und vor allem benötigen. Diese sind Antworten auf alle sie bewegenden Antworten des Glaubens, Hinweise für ein sittlich einwandfreies christliches Leben.

Bezüglich seines Predigtendienstes, seiner rednerischen Begabung kann man niemals den Vorwurf des Hochmuts, des Stolzes und der Überheblichkeit machen. Er hatte ausgezeichnete Kenntnisse der griechischen Sprache. Er war ein hervorragender Rhetoriker. Seine Ausdruckskraft war bewundernswert. Er sprach packend. Ihn zu hören, war eine freudige Begeisterung. Er war konzentriert, auf das Wort Gottes auszurichten und hinter diesem zurückzutreten.

Er war bewusst, dass seine Berufung zum Presbyter der antiochenischen Gemeinde und zum Bischof der konstantinopolitanischen Kirche Beauftragung zum "Dienst des Wortes" ist. Johannes weiß sich als Diener, ja Sklave derer, denen er das Wort zu verkündigen hat, und dessen, zu dessen Ruhm er es tut. Er lehnt alles Streben des Predigers nach eigener Ehre und nach persönlichem Ruhm ab. Das Ziel der Verkündigung, allen seelsorglichen Tuns ist nach Johannes die Erbauung der Gemeinde und Gott die Ehre zu erweisen.

Johannes geht in seinen Homilien fast immer vom Wort der Schrift aus. Er vertritt dabei den Literalsinn der historisch-grammatischen Schriftauslegung der antiochenischen Schule. Seine Predigten sind lebensnah.

III. De Sacerdotio. Das Priesterbild des Johannes Chrysostomus¹⁷.

Das am weitesten verbreitete Werk des Johannes ist seine von der 2. Oratio Gregors von Nazianz inspirierte Abhandlung über das Priestertum. Der Kirchenhistoriker Sozomenos (*Historia ecclesiastica* 6,3)

¹⁷ Manfred Lochbrunner, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, in *Hereditas - Studien zur Alten Kirchengeschichte*, herausgegeben von Ernst Dassmann und Hermann Josef Vogt, Bonn 1993, S. 144-147

datiert sie in die Diakonatszeit des Johannes (381-386), andere in die Zeit seiner mönchischen Zurückgezogenheit davor, die letzten Editoren (Nairn, Malingrey) weisen sie dagegen in die Jahre 388-390.

Der Traktat gliedert sich in sechs Bücher in Form eines literarischen Dialoges mit einem gewissen Basilius. Die Identität und Historizität des Basilius sind nicht auszumachen. Anlass zur Niederschrift des Werkes war nach Buch I der Entschluss der beiden Freunde Johannes und Basilius, auf ihrem Lebensweg alles gemeinsam zu tun. Basilius hat das Bischofsamt angenommen, in der Meinung, dass auch Johannes dies tun werde. Aber dieser weigerte sich wegen der hohen Würde und Verantwortung des Amtes. Der Dialog entspinnt sich, weil sich Basilius bei Johannes über dessen Betrug beklagt und dieser nun sein Verhalten begründen und verteidigen muss.

Buch II handelt nach einem ersten Teil über den außerordentlichen Erweis der Liebe Christi in der Berufung direkt von den Schwierigkeiten und Gefahren des Priester- und Bischofsamtes.

Die Bücher III-VI trachten die Verantwortung des Amtes zu erweisen und seine Weigerung zu rechtfertigen, ein großes Bild der Aufgaben des Priesters und ihrer rechten Verwaltung: Schutz der Jungfrauen und Witwen, Ausübung der Gerechtigkeit, Verkündigung des Gotteswortes, Verteidigung des Glaubens, Verantwortung für die anderen, auch für deren Fehler. Der Mönch brauche nur für sein eigenes Heil zu sorgen. Der Priester benötige in der Verantwortung für seine Gemeinde ein viel höheres Maß an Gelehrsamkeit, Eifer, Kraft und Tugend. Daher übersteigen die Strafen für sein Versagen das allgemeine Maß.

IV. Die Taufkatechesen¹⁸.

In Antiochien bereiteten die Priester die Taufbewerber vor, nicht wie sonst üblich der Bischof. Auch die elf bekannten Taufkatechesen des Johannes datieren aus antiochenischer Zeit.

Sie bilden zwei Reihen von drei beziehungsweise vier Katechesen des Jahres 388 und acht beziehungsweise sieben aus einem der Jahre 389 bis 397.

Die vier Katechesen der ersten Reihe hielt Johannes 30 Tage und 20 Tage vor Ostern, am Mittwoch der Karwoche ausschließlich für die Taufbewerber und in der Osternacht für die ganze Gemeinde zusammen mit den Neugetauften.

Die sieben Katechesen der zweiten Reihe wurden zu Beginn und gegen Ende der Fastenzeit, in der Osternacht und vier während der Osterwoche gehalten.

¹⁸ Siehe Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales. Taufkatechesen, Griechisch/Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Kaczynski Reiner, in Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von Brox Norbert, Geerlings Wilhelm, Greshake Gisbert, Ilgner Rainer, Schieffer Rudolf, Band 6/1, Freiburg im Breisgau 1992

Zur Vorbereitung auf die Taufe gibt Johannes zunächst seiner Freude Ausdruck, dass sich die Taufbewerber entschlossen haben, die Taufe nicht erst auf dem Sterbebett zu empfangen. Im 4. Jahrhundert war die Sitte weit verbreitet, den Empfang des Sakramentes der Taufe aufzuschieben.

Johannes Chrysostomus deutet die Taufe als Wiedergeburt, Erleuchtung, Tod und Auferstehung mit Christus, als geistliche Brautschaft und grundlegende Vergebung der Sünden.

Eine zweite Buße sei möglich, aber hoffentlich nicht nötig.

Vor und nach der Taufe gelte es, den Kampf mit dem Bösen durch Zucht und Maß insbesondere im Alkoholgenuss, zu bestehen.

Öfters betont Johannes die Warnung vor dem Schwören. Das deutet darauf hin, dass in seiner Gemeinde beziehungsweise in der Stadt offenbar das Schwören ein verbreitetes Problem gewesen ist.

Johannes erklärt den Sinn des Tauftermins in der Osternacht, der Taufriten (Exorzismen, Salbungen, Waschung, weißes Gewand) und das Taufsymbolum mit besonderer Betonung des rechten Trinitäts- und Christusglaubens gegen arianische und sabellianistische Fehldeutungen.

Johannes lehrt auch den Sinn der Eucharistie nach der Taufe, und zugleich mahnt er die Taufgnade zu bewahren.

Er beklagt sich in der Katechese II/5 schon während der Osterwoche darüber, dass die Neugetauften samt vielen Mitgliedern der Gemeinde lieber zum Pferderennen und zu Theatervorführungen gegangen sind und sich nicht zur Teilnahme am Gottesdienst entschlossen haben.

Die Katechesen II/6 und 7 schließlich stellen vor, dass die Märtyrer und Abraham leuchtende Vorbilder und Hilfen des Glaubens und christlichen Lebens sind.

V. Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus¹⁹.

Mit dem Begriff Mystagogie bezeichnet Johannes Chrysostomus größtenteils die präbaptismale Sakramenten Katechese in der Quadragesima. Weiters ist für ihn Mystagogie eine Bezeichnung für verschiedene rituelle Feiern selbst während der näheren Vorbereitungszeit für den Empfang des Taufsakramentes - von der Einschreibung bis zur Taufe - (z.B. Exorzismen, traditio und redditio symboli, Taufvertrag, Stirn- und Ganzkörpersalbung). Auch die Taufe als Feier der Initiationssakramente (Taufe und Eucharistie) wird durch Johannes als Mystagogie gedeutet.

Mystagogie bedeutet für Johannes Chrysostomus einen ganzheitlichen Prozess. Dieser Prozess bricht mit der Einschreibung in die

¹⁹ Josef Knupp, Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus, München 1995, in: Benediktbeurer Studien, herausgegeben von Anton Bodem und Alois Kothgasser, Band 4, München 1995, S. 263-290

Liste der Taufbewerber an. Die Vollendung des Prozesses der Mystagogie findet in der Initiationsfeier statt.

Mystagogie ist daher sowohl katechetische Unterweisung als auch schrittweise Erfahrung des Hineinwachsens in die Christusbeziehung. Der Täufling erhält an dieser Beziehung in der Initiationsfeier sakramental Anteil. Durch die Unterweisung wird dem Taufbewerber das notwendige Wissen für das Begreifen der Heilswirklichkeit vermittelt. Der Taufbewerber wird schrittweise Christ. Er macht eine Erfahrung. Diese Erfahrung hilft ihm, Anteil an der neuen Heilswirklichkeit zu erhalten. Während dieses Prozesses der Erfahrung des schrittweise Christwerdens ergänzen sich Wissen und Erfahrung, weil sie eine Einheit bilden und sich gegenseitig durchdringen. Es gibt keinen Vorrang der Wissensvermittlung vor der Erfahrung oder der Erfahrung vor der Wissensvermittlung. Wie erwähnt, bilden sie eine Einheit. Dadurch ist der Taufbewerber beziehungsweise der Täufling am Verlauf des gesamten Initiationsprozesses voll, bewusst und tätig beteiligt.

Glaube kommt durch menschliches und göttliches Wirken zustande. Der Glaube und die Taufe bilden in diesem Konzept eine Einheit. Ein vorbildlich geführtes christliches Leben wird vonnöten. Das vorbildlich geführte christliche Leben ergibt sich notwendig aus der Taufe.

VI. Zum Problem der Sklaverei (Duleia) bei Johannes Chrysostomus²⁰.

Johannes Chrysostomus behandelt das Sklavenproblem überwiegend geistig. Er versucht das vielfache Leid zu mildern. Das tut er als mitfühlender Mensch. Er versucht Not, Unterdrückung, Ausbeutung und Herabwürdigung des Menschen soweit wie möglich zu mildern, den davon Betroffenen mit humanen Mitteln zu begegnen und überall den Geist Christi zu verbreiten und zur Geltung zu bringen. Das ist sein Hauptanliegen. Soziale Probleme bleiben im Hintergrund.

Die biblische Verkündigung und die durch Christus erwirkte Erlösung gelten unmissverständlich auch den Sklaven. Die künftige Welt wird die Befreiung von allen Drangsalen dieser unvollkommenen Welt bringen. Wie der Sklaverei, der Unterdrückung und dem Leid. Das sind vergängliche Phänomene dieses Äons. In der künftigen Welt herrscht wieder die paradiesische Ordnung, in der die Sklaverei, die Macht der Sünde, keine Wirkung mehr hat. Das ist der Wille des Schöpfers und das einzige Glück, die Seligkeit des Menschen.

²⁰ Georg Kontoulis, Zum Problem der Sklaverei bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Bonn 1993, in Habelts Dissertationsdrucke - Reihe Alte Kirchengeschichte, herausgegeben von Hartmut Glasterer, Klaus Rosen, Hatto Schmitt, Johannes Straub und Gerhard Wirth, Heft 38, Zugl. Dissertation, Bonn 1993, S. 369-380

Chrysostomus stellt die bürgerliche Institution der Sklaverei nicht in Frage. Er problematisiert nicht die Sklavenfrage. Er hat keinen Traktat über dieses Thema verfasst, wie die andere Kirchenväter seiner Zeit.

Die Zeit des Kirchenvaters verlangte eine äußere und innere Anpassung an die bestehenden Normen und Ordnungen.

Chrysostomus kritisiert manchmal die herrschenden Zustände scharf, die reiche Gesellschaft und insbesondere das Herrscherhaus. Trotzdem greift er nicht zu radikalen Mitteln um sein Vorhaben zu realisieren. Er nimmt offenbar Rücksicht auf die Heiden, bei denen anscheinend nicht selten christliche Sklaven tätig waren. Er nahm sein persönliches Schicksal und die Verfolgungen ohne Widerstand hin. Das kann dadurch gedeutet werden, dass er alles vom christlichen Standpunkt aus beurteilt. Das weltliche Leben ist in Erwartung der Verherrlichung im Jenseits irrelevant. Die Unterjochung im Diesseits besteht weiter. Die leibliche Sklaverei vermag nicht über das Gewissen und die Seele zu herrschen.

Christus hat die Sklaverei nur dem Namen nach belassen. Sklaven und Herren sind Brüder in Christus. Sie haben einen gemeinsamen Herrn und Gebieter im Himmel. Jesus hat den Menschen von der Sklaverei befreit. Er hat ihn zum Bruder gemacht. Ethisch ist es so zu interpretieren. Die gesellschaftliche Ordnung blieb ja bestehen. Bloß die Gegensätze und soziale Ränge sind im religiösen Bereich aufgehoben. Die wahre Freiheit ist religiös, nicht politisch zu verstehen. Sie wird als Befreiung dargestellt, als Befreiung von den Leidenschaften, vom Schmutz, von den Affekten, in die die Seele hineingeworfen wurde und in denen sie gefangen, versklavt gehalten wird.

Nur wer Sünde tut, ist eigentlich ein Sklave, denn er wird von der Sünde versklavt. Die Sünde (*hamartía*) ist ein ungeheurer Schaden (*megále aishýne*). Sie stellt sich überwiegend als Sklaverei dar. Als Gegenstück der Sünde erscheint die Tugend (*areté*), als Freiheit.

Das Ziel ist der künftige Äon, was ewig währt und bleibenden Wert hat. Für Chrysostomus ist der Mensch ein Geschöpf Gottes, ein gleichberechtigtes Mitglied und Bruder in der christlichen Gemeinde, er ist nicht verächtlich, sondern ihm ist Beachtung und Würde zu schenken.

Der Kirchenvater als Seelsorger und bewusster Christ nimmt alle an, auch die Sklaven, die sich offenbar auch unter seiner Zuhörern befanden.

Chrysostomus richtet seine Botschaft, das biblische Wort an alle Gesellschaftsschichten. Der Kirchenvater sieht nicht nach dem gesellschaftlichen Rang, sondern nach der Tugend. Er ehrt weder Herrschaft noch Sklaverei, sondern blickt auf die Seele. Für ihn ist allein eine christliche, tugendhafte Lebensweise wichtig. Diese kann man in allen Lebenssituationen führen. Nichts kann den Tugendhaften überwältigen. Der Tugendhafte bleibt überall frei, verliert nicht seine hohe Beschaffenheit als Mensch, Christ und Geschöpf Gottes.

VII. Der Neid (Ftónos und Baskanía²¹) bei Johannes Chrysostomus.

Wie sieht in großen Zügen seine Ethik aus?

Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm das natürliche Gesetz ein, damit der Mensch sich selbst lehren könnte, was gut und schlecht sei. Der Mensch hat tatsächlich von sich selbst gelernt. So kann man sagen, dass die Menschen von Natur aus weder kakoi noch kaloi sind. Ein Beweis dafür ist der dauernde Wechsel im sittlichen Leben. Dieser Wechsel findet in der menschlichen psychè statt, dem einen von den zwei Bestandteilen des Menschen, soma und psyché. Ihre proaíresis lässt das Böse oder das Gute auftreten, weil unsere Natur atexúsios geschaffen wurde²².

Die askesis tes aretes ist dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht. Sie ist die einzige aletès filosofía. Für die Ausübung der Tugend spielt die telesis, die kein Hindernis kennt, eine große Rolle. Zur Arete führen zwei Wege. Der eine ist, das Böse zu meiden, der andere, das Gute ausüben. Dieses Ziel kann nur langsam erreicht werden. Die ethischen Forderungen, die Chrysostomus aufstellt, basieren vor allem auf der Heiligen Schrift und sind der Wille des geoffenbarten Gottes. Der Glaube an Gott impliziert die Erfüllung dieser Forderungen²³.

Nicht jeder vermag alle Tugenden in gleichen Maße auszuüben. Je nach den äußeren Umständen oder Charakteranlagen betätigt der eine mehr diese, der andere mehr jene. Alle aber insofern sie Tugend ausüben, werden gerettet. Die Rettung ist das Ziel eines jeden. Dieses Ziel können die Keuschen wie auch die Verheirateten erreichen. Da die Rettung das einzige Ziel seiner Ethik ist, kann man sagen, dass für Chrysostomus die Rede von einer "doppelten Moral", einer vollkommenen und einer unvollkommenen, nicht zur Geltung kommen kann wie bei den Stoikern²⁴.

Chrysostomus behandelt den Neid als ein Pathos der Seele. Die Seele leidet den Neid und ist nicht aktiv²⁵.

Wenn wir nun die Eigenschaften²⁶, die Chrysostomus angibt, zusammenfassend darstellen, ergibt sich folgendes Bild:

²¹ Näheres siehe Theodoros Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 19-25

²² Vgl. Chrysostomus Baur, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570

²³ Theodoros Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 27

²⁴ Zeller Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Band. 3, Leipzig 1923, S. 265. Pohlenz Max, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 123ff. Theodoros Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 27f

²⁵ Theodoros Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 29. PG, 60, 124

²⁶ Theodoros Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 31

- “1. Der Neider erträgt nicht gleichmütig (práos) das Glück des anderen.
2. Er hält das Wohlergehen des Nächsten für sein eigenes Unglück.
3. Er grämt sich (tékestai) wegen der Güter des Nächsten.
4. Er freut sich, wenn die anderen leiden.
5. Er meint, dass ein fremdes Unglück ein Trost im eigenen Missgeschick ist.
6. Er bekämpft sein eigenes Glück und würde selbst lieber leiden als den anderen im Wohlergehen zu sehen, selbst wenn er an diesem teilhätte”²⁷.

Schlussbemerkungen.

Johannes Chrysostomus wird in der Ostkirche verehrt. Die Orthodoxe Kirche und die mit Rom Unierte Kirche verehren ihn auf dieselbe Art und Weise. Die Lateinische Kirche schätzt ihn auch. Seine Ansätze haben eine tiefe Bedeutung und Wichtigkeit für die pastorale Arbeit seiner Zeit und unserer Zeit von heute. Johannes Chrysostomus, der rangmäßig als zweiter Bischof des Römischen Reiches galt, hat sich bemüht, die Menschen mit seinen Sorgen und Problemen anzusprechen. Ohne große dogmatische Inhalte gelang es ihm uns zu erweisen, dass er ein gebildeter und großartiger Theologe, ja Kirchenvater ist. Seine Taufkatechesen, seine Mystagogie, sein Verständnis den Armen sofort zu helfen, seine Offenheit zu allen Menschen, auch den Sklaven gegenüber, vertreten ein pastorales Verständnis, das auch heute umsetzbar und gültig ist. Er war mit sich selbst streng. Er sanierte das Budget des bischöflichen Haushaltes in Konstantinopel. Er war vorsichtig, aber manchmal hat er sich auch durch seine Predigten Feinde gemacht. Letztendlich tat er alles zur Ehre Gottes. Daher wage ich zu sagen, dass seine Katechesen, seine Mystagogie, seine Ausbildung standen im Dienst des Dreifaltigen Gottes, der Dreifaltigkeit, und eindeutig kann man behaupten, dass diese Ansätze, die Ansätze des Allmächtigen, Allwissenden und menschenliebenden Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes waren. Johannes Chrysostomus hat mit Sicherheit eine große Bedeutung für die Christenheit, für die Lateinische Kirche wie für die Ostkirchen. Der Kirchenvater, Bischof, Reformator, Märtyrer hat ökumenische Bedeutung. Unierte Christen und Orthodoxe verehren ihn auf dieselbe Weise. Die Liturgien, die Gebete, Kalender, Gedenktage der Heiligen, liturgischen Bräuche dieser Kirchen sind identisch. Johannes Chrysostomus ist für alle Kirchenvater, Bischof, Reformator, Märtyrer.

Johannes Chrysostomus hat die grammatisch-exegetische Bibelauslegung und die philosophische Ausbildung der antiochenischen Schule erlernt. Wenn er nicht diese gute Ausbildung gehabt hätte, wäre er nie ein so großer Kirchenvater geworden. Die Philosophie ist das Fundament der theologischen Ausdrucksweise und des theologisch-

²⁷ ebenda, S. 31

wissenschaftlichen Denkens. Durch diese Schule und die Gnade Gottes konnte er Kirchenlehrer werden und lernte alle Schichten der Gesellschaft anzusprechen und den Bedürfnissen der Menschen nachzukommen.

Eine vorsichtige Kritik an Johannes meinerseits ist jene an seiner antijüdischen Haltung. Ich verstehe das aber im Kontext seiner Epoche, seiner Zeit. Johannes hält die Juden bis zur Ankunft Christi für heilig. Er meint, dass die Juden sich von Gott abgewendet haben und Toren geworden sind.

Der Vorsehung gebührt Dank dafür, dass wir den Johannes Chrysostomus gehabt haben, haben und haben werden dürfen.

ANHÄNGE

Zeittafel

349	Johannes Chrysostomus in Antiochien geboren
349-374	Jugend- und Studienjahre in Antiochien
361-363	Julian Kaiser
363-364	Jovian Kaiser
364-378	Valens Kaiser des Ostens
367	Johannes verlässt den Unterricht bei Libanius
367-372	Schulung in Asketerion Diodors
368	Ostern: Taufe von Johannes
368-371	Assistent bei Meletius
371	Weihe zum Lektor
372-378	Johannes als Mönch und Eremit
378	Schlacht bei Adrianopel
378-381	Lektor
379-395	Theodosius I. Kaiser des Ostens
380	28. Februar: Edikt von Thessaloniki ("Alle Völker")
381	Konzil von Konstantinopel
381-386	Diakon
383-408	Arcadius Kaiser des Ostens
386	Weihe zum Presbyter. Tätigkeit als Prediger
387	Säulenaufstand in Antiochien
393-423	Honorius Kaiser des Westens
394-395	Theodosius I. Alleinherrscher
397	Johannes wird Bischof von Konstantinopel
400	12. Juli: Massaker in Konstantinopel
401	10. April: Geburt von Theodosius II.
402	Reise nach Ephesus
403	September: Eichensynode
403	Oktober: Erstes Exil
404	Ab 20. Juni: Zweites Exil
407	14. September: Tod in Comana Pontica
408-450	Theodosius II. Kaiser des Ostens

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BKV Bibliothek der Kirchenväter

FThSt Freiburger Theologischen Studien

GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

MPG = PG Migne Patrologia Graeca

PG = MPG Patrologia Graeca Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques Paul Migne, Paris. Series Graeca

PALLADIUS

dial. dialogus de vita Ioannis Chrysostomi

SC Sources chrétienne

SOZOMENUS

hist. eccl. historia ecclesiastica

TG Theologie und Glaube

QUELLEN

Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales. Taufkatechesen, Griechisch / Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Katczynski Reiner, in Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von Brox Norbert, Geerlings Wilhelm, Greshake Gisbert, Ilgner Rainer, Schieffer Rudolf, Band 6/1, Freiburg im Breisgau 1992

GCS 50, 349-389; 50, 350, 5

PALLADIUS

Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi dial. 5; dial 11

Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, 2 Bände (herausgegeben und übersetzt von Anne Marie Malingrey / Paulette Leclercq = SC), Paris 1988

PG 60, 124; 67, 661-736.793-798.835f

SC 341, 110, 30, 226

Sources Chrétienne

Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, 2 Bände (herausgegeben und übersetzt von Anne Marie Malingrey / Paulette Leclercq = SC), Paris 1988

EUGEN CLINTOC

SOCRATES SCOLASTICUS

Historia ecclesiastica

hist. eccl. 6, 2-23; 7, 25.45

Socratis Scholastici historia ecclesiastica: Socratis Scholastici, Herminae
Sozomeni Historia Ecclesiastica (PG 67)

SOZOMENUS

Historia ecclesiastica

hist. eccl. 8, 2, 2; 8, 2-24.26.28

- Kirchengeschichte (herausgegeben von Joseph Bidez / Günther Christian
Hansen = GCS 50), Berlin 1960

LITERATURLISTE

1. Baur Chrysostomus, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem heiligen Johannes Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570
2. Brändle Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof - Reformator - Märtyrer, Stuttgart 1999
3. Lochbrunner Manfred, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, in: Hereditas Studien zur Alten Kirchengeschichte 5, herausgegeben von Dassmann Ernst und Vogt Hermann Josef, Band 5, Bonn 1993.
4. Kaczyninski Reiner, Wort Gottes in Liturgie und Alltag des Johannes Chrysostomus, FThSt, Freiburg 1974
5. Klasvogt Josef, Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus, in: Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, herausgegeben von Ernst Dassmann und Hermann Josef Klasvogt, Band 7, Bonn 1992.
6. Knupp Josef, Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus, in: Benediktbeuer Studien 4, herausgegeben von Bodem Anton und Kothgasser Alois, Band 4, München 1995.
7. Kontoulis Georg, Zum Problem der Sklaverei bei den Kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Kirchengeschichte, herausgegeben von Galsterer, Hartmut, Rosen Klaus, Schmitt Hatto, Straub Johannes und Wirth Gerhard, Heft 38, Bonn 1993
8. Nikolaou Theodoros, Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Abhandlungen zur Philosophie - Psychologie und Pädagogik, Band 56, Bonn 1969
9. Pohlenz Max, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948
10. Zeller Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Band 3, Leipzig 1923
11. Vorgrimler Herbert, Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus. Die Göttliche Liturgie unserer Heiligen Väter Johannes Chrysostomus und Basileios des Großen, in Geist und Leben der Ostkirche. Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit, herausgegeben von Univ. Prof. Dr. Endre von Ivánka, Band 2, Köln 1962

BOTEZ ȘI BISERICĂ ÎN CONTROVERSELE DIN SECOLUL AL III-LEA ȘI IMPLICAȚII ÎN DIALOGUL ECUMENIC CATOLIC-ORTODOX CONTEMPORAN

CORNEL DÎRLE

RIASSUNTO. *Battesimo e Chiesa nelle controversie del III secolo ed implicazioni nel dialogo ecumenico cattolico-ortodosso contemporaneo.* L' articolo propone il superamento della situazione di parziale fallimento – l'assenza del reciproco (unanime) riconoscimento del battesimo -, appellando ad altre due istanze, insufficientemente esplorate fin'ora, almeno nella valutazione della questione dell'*oikonomia* battesimale ortodossa oppure, ad un livello più generale, dell'*oikonomia* sacramentale della Chiesa: il «senso della fede» comune all'insieme del popolo fedele e la tipologia cristiana, come principio ermeneutico biblico e patristico.

Se împlinesc aproape două decenii de la semnarea celui de al doilea document comun al Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic catolic-ortodox, document intitulat «Credință, sacramente și unitate a Bisericii» (Bari, 16 iunie 1987)¹, la sfârșitul celei de a patra sesiuni plenare a acestei comisii de dialog ecumenic. Deja în timpul lucrărilor preliminare pentru constituirea Comisiei mixte, cu ocazia vizitei delegației romane la Fanar (30 noiembrie 1977), Patriarhul ecumenic Dimitrios I vedea în realitatea sacramentală a celor două Biserici baza pentru raporturile lor², subliniind faptul că se dețin aceleași Taine într-o diversitate de forme, precum și întreg tezaurul credinței³ în privința lor. Documentul de la Bari urma celui elaborat la München în anul 1982, intitulat «Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Preasfintei Treimi».

Nu intenționăm să retrasăm etapele elaborării sale sau să comentăm conținutul acestuia, ci să surprindem «cele nespuse», încercând o explicație care să ofere un motiv în plus de speranță pentru succesul dialogului pe cale de a fi reluat după întreruperea, din motive contingente, considerăm noi, ce a urmat evenimentelor de la sfârșitul anilor '80. O tăcere penibilă, în mod particular pentru partea catolică, o reprezintă absența din conținutul documentului a unei recunoașteri reciproce a Botezului conferit

¹ Cf. *Il Regno-Documenti* 17, 1987, p. 537-540; *Studi Ecumenici* 2-3, 1988, p. 254-267.

² «Cette réalité sacramentelle dont nous vivons est la base des rapports solides qui s'établissent entre nos Églises»; citat în *Irénikon* 61 (1978), p. 95.

³ «...tout le dépôt de la foi»; *ibidem*, p. 97; la acest punct, semnalează E. Lanne în articolul *Foi, sacrements et unité*, în *Irénikon* 61 (1988), nota 7, p. 191, că textul grec reprodus în revista *Episkepsis* 150 (1977), p. 7 omite cuvântul «tout», care apare doar în textul francez reprodus de aceeași revistă la p. 8.

în sânul celeilalte confesiuni, speranță pe care unii teologi, membri ai comisiei mixte de dialog, și-o exprimaseră în ajunul începerii oficiale a acestuia⁴. Însă dincolo de recunoașterea recipocă a Botezului conferit în cealaltă confesiune sau concomitent cu aceasta, se pune problema recunoașterii eclezialității partenerului de dialog.

1. *Status quaestionis* în timpuri mai recente

În privința recunoașterii eclezialității partenerului ortodox de dialog, Biserica catolică abia cu Conciliul Vatican II⁵ înregistrează o schimbare de atitudine comparativ cu situația creată, în special după anul 1729. Cel care parcurge documentele catolice oficiale (scrisori, declarații) anterioare evenimentului conciliar, poate consatata circumspecția exprimărilor, atente în a evita orice afirmare implicită a eclezialității comunității confesionale ortodoxe. Luna iulie a anului 1729 reprezintă un reper cronologic probabil mai nefast în istoria raporturilor între cele două confesiuni, decât anul 1054⁶: era anul în care *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, dicasterul roman responsabil cu activitatea misionară în acea epocă, publică un decret⁷ menit să aplaneze unele dispute tot mai acerbe între misionari catolici din teritorii aflate sub stăpânire otomană și în care se găseau comunități ortodoxe aflate sub jurisdicția vechilor Patriarhate din Răsărit; disputele erau provocate, din punct de vedere practic, de atitudinea pastorală relativă la tema *communicatio in sacris* cu creștinii ne-catolici, iar teoretic, de concepția eclesiologică tot mai răspândită în școlile teologice și manualistica vremii din Apus, care asimila situația comunităților ortodoxe celor rezultate din Reforma protestantă și în mod particular, negând eclezialitatea comunităților neafiate în comuniune ierarhică cu Pontiful

⁴ Cf. de ex., *Die gegenseitige Anerkennung der in der katholischen Kirche bzw. in den östlichen Kirchen gespendeten Sakramente und die Haltung der Kirchen zur «communicatio in sacris»*, în *Fragen der Sakramentpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger, im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien erstellt von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis und Ernst Christoph Suttner*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1979, p. 33-63.

⁵ Cf. Decretului conciliar despre ecumenism, *Unitatis redintegratio* și Decretul despre Bisericile Orientale Catolice, *Orientalium ecclesiarum*, în *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000.

⁶ Cf. E. Chr. Suttner, *Schisme: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică* [traducere de A. Buzalic-I. Aenășoaiei după *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen* (col. Ökumenische Wegzeichen, no. 15), Institut für Ökumenische Studien, Universität Freiburg Schweiz, 2003], Presa Universitară Clujeană 2006, p. 108-121.

⁷ Textul integral al decretului, în *Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, Verballi delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle Adunanze della Commissione Cardinalizia per Promuovere la Riunione delle Chiese Dissidenti tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, Vaticano 1945, p. 595-602.

Roman. Respectivul decret, interzicea pe viitor orice comuniune de rugăciune, liturgică și sacramentală între catolici și ne-catolici. Deși nu era un decret cu valoare dogmatică, nu era emanat de autoritatea supremă, iar conținutul său nu era cu totul nou, existând pronunțări anterioare care invitau la discernământ în ce privește *communicatio in sacris* cu ne-catolicii, totuși, prin modul în care era formulat, era de natură să pună la îndoială validitatea sacramentelor Bisericilor ortodoxe și deplina lor eclezialitate; în același timp a indus spre o atitudine pastorală din partea misionarilor catolici și a preoților catolici de rit răsăritean, percepută de partea ortodoxă ca fiind una concurențială (în anul 1724 lua naștere Biserica Greco-Catolică Melkită). Va trebui să treacă mai bine de două secole până când un decret conciliar să consemneze realitatea eclezial-sacramentală care să inspire pe viitor și atitudinea pastorală: «Întrucât aceste Biserici, deși despărțite, au sacramente adevărate și, mai ales, în virtutea succesiunii apostolice, au Preoția și Euharistia, prin care rămân foarte strâns unite nouă, de aceea o anumită comunicare în cele sfinte este nu numai posibilă, ci chiar de dorit, atunci când există împrejurări favorabile, și cu aprobarea autorității bisericesti»⁸.

Realitatea istorică este că reacția din partea ortodoxă nu a întârziat prea mult, astfel că în luna iulie a anului 1755, patriarhii Constantinopolului, Alexandriei și Ierusalimului vor declara în comun⁹ nulitatea sacramentelor «eretice», cu referire specială la catolici, iar convertiții la Biserica ortodoxă urmând a fi primiți ca «nesfințiți și nebotezați». Puțin timp după aceea, și patriarhul Antiohiei și-a exprimat adeziunea la respectiva hotărâre, însă nu și cel al Moscovei: Biserica Ortodoxă Rusă și-a manifestat opoziția în anul 1757 prin dispoziția ca viitorii convertiți din rândul Bisericii catolice, care au primit deja sacramentul mirului, să fie primiți în Biserica rusă fără a mai primi din nou mirungerea.¹⁰

Evocarea acestor evenimente și situații de dată relativ recentă urmărește să ilustreze ineditul situației teologice pentru ambii parteneri în «dialogul adevărului» început în mod oficial acum două decenii și jumătate; soluțiile canonico-pastorale adoptate de fiecare dintre părți în cazul convertiților botezați inițial într-o altă confesiune, deși se inspiră din autorități doctrinare diferite, totuși, considerăm că ambele defecționează în același mod, prin neglijarea întregului orizont eclezial al problemei.

Pentru partea catolică, a fost «mișcarea ecumenică», cea care a impus atenției teologice acest orizont, fapt care este de dată relativ foarte recentă. Autoritatea doctrinară a sfântului Augustin, manifestată în

⁸ Cf. Decretul depre ecumenism *Unitatis redintegratio*, art. 15.

⁹ Cf. Mansi XXXVIII, 575-644: *Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis colato 1755 a mense ianuario ad iulium*.

¹⁰ Vezi, M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. III, Paris 1930, p. 114-117.

rezolvarea crizei donatiste contemporane lui, s-a impus în teorie și în practică, însă limitându-se la aspectul individual al problemei, fără a impune, în aceeași măsură, o apreciere la fel de explicită a eclezialității celeilalte comunități. În plus, rezumând o constatare a unuia dintre membrii catolici ai respectivei comisii mixte de dialog teologic, se pare că teologia catolică a subestimat caracterul în mod obiectiv ne-augustinian al eclesiologiei ortodoxe și rolul pe care principul canonic al «econimiei» îl joacă în eventuala recunoaștere a sacramentelor altor comunități confesionale.¹¹ Documentul catolic conciliar dedicat temei ecumenice, recunoaște ca fiind sub inspirația Spiritului Sfânt toate acele eforturi (prin rugăciuni, cuvânt și faptă) făcute în mai multe părți ale lumii pentru a ajunge la acea plinătate a unității voită de Isus Hristos și îndeamnă pe toți credincioșii catolici ca, recunoscând semnele timpurilor, să ia parte în mod activ la opera ecumenică.¹² Este inclusă aici o sugestie admisă în principiu de ambii parteneri de dialog, referitoare la valoarea de *locus theologicus*, în termeni scolastici, cu aplicabilitate și în cazul teologiei ecumenice, a acelu «simț al credinței» ce caracterizează ansamblul poporului credincios creștin, fapt care nu poate fi trecut cu vederea în aprecierea unor aspecte ale vieții ecleziale cum este și receptarea rezultatelor dialogurilor teologice sau a deciziilor autorităților ierarhice în teme aferente¹³.

Un alt *locus theologicus*, punct de referință comun pentru ambele părți aflate în dialog îl reprezintă tezaurul patristic, care adesea, în decursul istoriei schismei, a fost exploatat în manieră de a ilustra propriile formule confesionale și de a le discredita pe cele ale adversarului, plecând de la citate extrase din context, uneori interpolate, dacă nu în întregime apocrife. De aceea, patrologiei moderne îi revine sarcina de a pune imparțialitatea metodelor sale științifice în serviciul dialogului ecumenic.¹⁴

Întrucât, după cum menționam mai sus, izvoarele patristice ale tradițiilor eclesiologice răsăritene și apusene nu coincid, cel puțin în ce privește tradiția augustiniană, determinantă pentru Apusul creștin, ne-am propus să căutăm un numitor comun în această materie, și cu referire particulară la dialogul ecumenic în curs, în perioada anterioară acestuia și în mod mai precis, în premisele teologico-patristice ale *oikonomiei/akribiei*, ca soluție pastoral-canonice în cazurile convertirilor de la o confesiune creștină oarecare la cea ortodoxă.

¹¹ Cf. A. de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme*. Recueil d'études Bibliotheca Ephem. Theol. Lovaniensium XCIII], Louvain (Leuven), University Press et Uitg. Peeters, 1990, p. xv.

¹² Cf. Decretului *Unitatis redintegratio*, art. 4.

¹³ În acest ultim sens, semnalează Ernst Chr. Suttner referitor la acea decizie sinodală din anul 1755 a patriarhilor greci, că dacă există vreo hotărâre ierarhică pe care poporul credincios a ignorat-o pe deplin, aceasta una este în mod sigur, deoarece marea majoritate a credincioșilor greci nu a încetat niciodată să-i considere pe credincioșii latini drept botezați, pe episcopii și preoții lor drept hirotoniți și darurile lor euharistice vrednice de închinare: cf. E. Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 113.

¹⁴ Cf. A. de Halleux, *op. cit.*, p. xiii.

2. Noțiune și câmp de aplicare pentru *oikonomia*

Cea mai bună descriere este autoprezentarea, așa cum reiese dintr-un document, chiar dacă ante-preparator¹⁵, Marelui Sinod Panortodox care urmează să abordeze și această temă.

În introducere (I-a parte) se specifică cum Biserica, prin intermediul organelor sale responsabile, călăuzește credincioșii spre mântuire, administrând comorile harului dumnezeiesc, lucrare în care se folosește nu doar *akribeia* (aplicarea strictă a prescrierilor canonice), ci și de *oikonomia* (aplicarea modificată și flexibilă a dreptului canonic).

Deci, Biserica poate adopta una din cele două atitudini când apelează la mijloacele de mântuire pe care le deține: *acribia* înseamnă «păzirea fidelă din partea Bisericii a prescrierilor canonice privitoare la fiecare credincios»; *economia* în schimb, este «atitudinea plină de iubire a Bisericii față de membrii săi care încalcă prescrierile canonice, precum și față de creștinii din afară, ce doresc să intre în sânul ei» (în cea de a II-a parte, asupra semnificației celor doi termeni). Sau precum «cei doi poli care marchează limitele între care se desfășoară lucrarea Bisericii, atât față de membrii săi cât și față de creștinii din afara ei» (partea a III-a: «Economia în Tainele celebrate în interiorul și în afara Bisericii»). Și la fel, la începutul celei de a IV-a părți, și ultima a documentului («Economia în primirea din partea Bisericii Ortodoxe a ereticilor și schismaticilor»), se justifică aplicarea economiei, «pentru mântuirea atât a propriilor credincioși, ai Bisericii Ortodoxe» cât și a creștinilor din afara ei, care doresc să intre în sânul ei». Această referire repetată la «creștinii din afara Bisericii Ortodoxe» ar putea da speranțe unui catolic ca în spatele acestor noțiuni de *acribie* și *economie* să poată scruta o cheie de lectură asemănătoare celei oferite în Constituția dogmatică despre Biserică a Conciliului Vatican II, *Lumen Gentium* (articolele 14 și 15) privitoare la gradele de încorporare în Biserică în baza Botezului. De fapt, și imaginea plastică prin care documentul ortodox descrie raportul ce există între credincioșii din interiorul și cei din afara Bisericii, pare să încline în același sens: precum lumina și bucuria ce se răspândește din interiorul unei case, din care, cei din afară se împărtășesc după cât de apropiați sunt de această casă. Iar *economia* este un mijloc (pe lângă cel radical, *akribeia*) pentru a elimina această «distanță»: «am putea spune că economia este un act excepțional, însă de aceeași natură cu darul Sfințelor Taine; deoarece ea întărește efectul fiecăreia dintre acestea, completându-le sau confirmându-le, în unele împrejurări, ca și cum ar fi fost în mod imperfect

¹⁵ *L'économie dans l'Église orthodoxe. Rapport soumis à la 1^{re} Conférence panorthodoxe préconciliaire*, în «Istina» 18 (1973), p. 372-383.

celebrate,... și, prin harul dumnezeesc făcând perfect ceea ce nu a fost făcut conform acribiei».

Drept criterii pentru a judeca dacă trebuie aplicată acribia sau economia pentru «cei din afară», se dau următoarele: a) «gradul lor de apropiere în raport cu credința, doctrina și harul Tainelor Bisericii Ortodoxe»; b) «o evaluare a sentimentelor lor față de Biserica Ortodoxă, ținând seama de acțiunile lor trecute, dacă acestea au fost prietenoase și de abținere de la acțiuni ostile Ortodoxiei, iar pe de alt parte, de zelul de care au dat dovadă,... în vederea încorporării lor în trupul Bisericii noastre Ortodoxe, una sfântă, catolică și apostolică».

Variațiile în timp ale aplicării economiei, sunt explicate mai ales în baza celui de al doilea criteriu. Astfel, față de catolicii romani, «deși percepând apropierea lor în fundamentele credinței și ale economiei harului conferit prin Sfintele Taine, precum și prin succesiunea apostolică» procesele de primire în Ortodoxie au variat pe toată gama posibilităților: de la acribie, adică «re-botezare»; Miruire; Taina Mărturisirii însoțită de o nouă mărturisire de credință; formule de rugăciuni speciale; cerere scrisă și/sau o mărturisire de credință.

Deci din aceste noțiuni, nu pare că s-ar putea deduce valoarea Botezului conferit în afara Bisericii Ortodoxe, iar în ceea ce privește caracterul eclezial al «Bisericilor venerabile din Orient (pre-calcedoniene), ale Bisericii catolice romane și ale Bisericilor și confesiunilor apărute după Reformă», către final, documentul devine ceva mai explicit: «conștientă de structura actuală a creștinismului, sfânta noastră Biserică Ortodoxă, deși este Biserica una, sfântă, catolică și apostolică, nu numai că recunoaște existența ontologică a acestor Biserici creștine, dar și crede cu tărie că raporturile sale cu acestea trebuie să se bazeze pe elucidarea cât mai rapidă și mai obiectiv posibilă a problemei eclesiologice și a ansamblului doctrinei lor. Ea recunoaște de asemenea, că întâlnirea cu ele se va face pe o bază având ca centru structura teandrică a Bisericii».

Prin urmare, raportul nu ia în considerare statutul eclezial în sine al «heterodocșilor», ci numai în perspectiva convertirii lor la Biserica Ortodoxă, singura împrejurare în care *economia* poate fi utilă. Relația de apropiere pe care alte Biserici o pot avea cu *Una sancta* Ortodoxă, nu este decât premisa pentru exercițiul acestei *economii*.

Se recunoaște în fundalul acestei prezentări argumentul principal al episcopului Cartaginei de la jumătata secolului al III-lea, Sfântul Ciprian în disputa sa cu papa Sfântul Ștefan asupra re-botezării ereticilor, adică: *Baptisma quod non nisi uni et soli Ecclesiae datum sit*¹⁶. Stă însă această

¹⁶ Ciprian, Sf., *Ep.* 73, 10: CSEL 3, 2, p. 785 ș.u.

dispută la originea *economiei* ortodoxe? și, cum s-a aplicat de-a lungul istoriei, mai ales în timpul Bisericii despărțite?

3. Botezul și Biserica în miezul controverselor din secolul al III-lea

Chestiunea admiterii foștilor eretici în comuniunea Bisericii a apărut relativ devreme în istoria sa, când încă teologia era departe de a fi sistematizat datele relative la noua situație creată. De aceea, probabil și distincția dintre eretici propriu-ziși și cei care mai degrabă îi suportară doar efectele a fost mai puțin marcantă, precum și cea dintre erezie și schismă, care avea în schimb același efect vizibil, adică ruperea comuniunii ecleziale.

Cele mai vechi texte pe care le cunoaștem, care fac aluzii la Botezul ereticilor, sunt din jurul anului 200 și provin de la Clemente din Alexandria¹⁷ și de la Tertulian¹⁸.

Din primul, care spune doar că Botezul ereticilor nu este o «apă de casă», nici «o apă legitimă» și din contextul mai degrabă străin problematicii noastre, nu se poate extrage o concluzie asupra valorii acestui botez.

Mai clar în schimb, este Tertulian în *De baptismo*, unde nu poate recunoaște botezul ereticilor deoarece nu au nici pe Dumnezeu nostru, nici pe Hristos al nostru și prin urmare, nici Botezul nostru și nu pot primi un Botez pe care de fapt nu îl posedă. În cele din urmă, totul este pus în legătură cu ruperea comuniunii ecleziale pe care aceștia au provocat-o. Deși nu spune în mod explicit că ereticii trebuie rebotezați în cazul întoarcerii la Biserica adevărată, concluzia este totuși logică. De fapt, ulterior, în perioada montanistă, se va pronunța în acest sens¹⁹.

Apoi în Biserica din Africa de Nord, un conciliu din epoca episcopului Agrippinus al Cartaginei (către anul 220), pare să se fi pronunțat în favoarea rebotezării ereticilor²⁰, la fel cum au făcut-o două sinoade ținute în Asia Mică la Iconium și la Synnade (cca. 230-235), care au respins botezul montaniștilor datorită ereziei lor trinitare²¹.

Astfel se ajunge la controversa baptismală de la jumătatea secolului al III-lea, care amenință unitatea Bisericii. Controversa i-a avut ca exponenți, după cum se știe mai ales din epistolarul Sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei (epistolele 69-75)²², pe acesta și pe episcopul Firmilian al Cezareii Capadociei

¹⁷ Clemente din Alexandria, *Stromata*, I, 19, 96: PG 8, 813A; SChr 30, p. 121.

¹⁸ Tertulian, *De baptismo*, 15: PL 1, 1324C; SChr 35, p. 87-88.

¹⁹ Cf. idem, *De Pudicitia*, 19: SChr 394, p. 252-262.

²⁰ Cf. Ciprian, *Ep.* 71, 2; 73, 3; 75, 7.19: CSEL 3, 2, p. 772 ș.u.; 780; 814; 822. Ereticii de care s-a ocupat conciliul nu puteau fi încă novațianii (cf. idem, *Ep.* 71, 4. 1 și 73, 3. 1) care, pe de altă parte, s-au separat de Biserică din motive de disciplină penitențială, nu de credință.

²¹ Cf. Dionisie din Alexandria, citat de Eusebiu din Cezareea în *Hist. Eccl.* VII, 7: PG 20, 649 A; SChr 41, p. 172-173.

²² Ciprian, *Ep.* 69-75: CSEL 3, 2, p. 749-827.

pe de o parte, iar de cealaltă parte, pe episcopul Romei, viitorul martir Sfântul Ștefan, papă. Teza centrală a lui Ciprian consta în a considera comuniunea eclezială tot atât de necesară pentru a avea un adevărat Botez, pe cât era de necesară dreapta credință în misterul Sfântei Treimi, prin urmare, cei ce se reveneau în comuniunea Bisericii, schismatici saueretici, trebuiau să fie rebotezați. Papa Ștefan aducea în schimb, simplul argument al tradiției, potrivit căreia, celor convertiți li se impuneau doar mâinile *in paenitentiam* (Ep. 74, 1, 2 către Pompei). Argumentul va fi însă combătut nu atât de Ciprian, care mai degrabă încercă să-l evite²³, cât de Firmilian care pretindea a opune uzanței romane o alta, adevărată, ce ar deriva de la Hristos și de la Apostoli²⁴.

În acest context s-a interpus Dionisie, episcopul Alexandriei ca mediator între Roma și Capadocia, când văzu amenințată unitatea Bisericii, făcând referire la sinoadele din Iconium și Synnade²⁵ pentru a încerca să-i sugereze papei Ștefan că uzanța diferită de cea romană nu era cu totul nouă, fără a-și asuma însă ideile lui Ciprian. Astăzi, în lipsa unor documente din primele două secole, asupra temei, originea apostolică a uneia sau alteia dintre poziții nu se poate dovedi în mod apodictic, însă tradiția romană pentru acea perioadă, apărea mai solidă²⁶.

Potrivit interpretării pe care André de Halleux o face asupra acestei controverse²⁷, papa Ștefan ar fi justificat uzanța tradițională în mod asemănător autorului anonim al scrierii *De rebaptismate* (cap. 6-12), adică printr-o concepție a puterii Numelui lui Isus, argument în spatele căruia, Ciprian și Firmilian ar fi văzut o concesie intolerabilă în favoarea marcioniștilor care, printre altele, considerau de prisos apa botezului, limitându-se la invocarea numelui lui Isus. Această interpretare se poate completa cu cea a lui S. Hall²⁸: conform acesteia, era mai ales Novațian cel pe care papa l-ar fi vizat în spatele afirmațiilor lui Ciprian și ale lui Firmilian. Pe de altă parte, chiar și printre adversarii rebotezării era împărtășită convingerea că Spiritul Sfânt, sfințitor în Botez, neputându-se găsi în afara Bisericii, nu putea fi transmis

²³ «Non est autem de consuetudine praescribendum, sed rationem vincendum»: idem, *Ep.* 71, 3.

²⁴ Cf. idem, *Ep.* 75, 5. 6. 13. 19.

²⁵ Vezi nota 21.

²⁶ Cf. K. Duchatelez, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, în *Istina* 18 (1973), nota 15, p. 331.

²⁷ Cf. A. de Halleux, *Foi, baptême et unité*, în *Irénikon* 61 (1988), p. 173 ș.u.

²⁸ Cf. S. Hall, *Stephen I of Rome and the baptist Controversy of 256*, în *L'institution et les pouvoirs dans les Églises, de l'Antiquité a nos jours*, Colloque de Strasbourg, sept. 1983, în «Miscellanea Historiae Ecclesiasticae», nr. 8, Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 72 (Bruxelles 1987), p. 78-82.

de către schismatici²⁹. Se pare deci, că pozițiile celor două părți nu erau atât de depărtate pe cât s-ar fi putut presupune din tonul polemicii³⁰.

Noutatea însă, o constituia lectura care se făcea asupra Bisericii și, ceea ce interesează aici, asupra raportului Biserică-Sfinte Taine, lectură datorată ideii de *Una sancta* a lui Ciprian. Se impune aici o paranteză: este știut faptul că Ciprian fusese elevul lui Tertulian³¹, iar în interpretarea lui E. Ruffini³², prin traducerea termenului grec de *mysterion* cu cel latin de *sacramentum*, făcută de către Tertulian, s-a introdus o discontinuitate în modul de a percepe realitatea sacramentală, mai precis, prin deplasarea accentului de la aspectul celebrativ-simbolic spre cel semnificativ-normativ al Sfintelor Taine. Discipolul se pare că a dus înainte, în câmp eclesiologic, ceea ce maestrul începuse în câmp sacramental. De fapt, reflecțiile lui Ciprian asupra problemei botezului ereticilor se desfășoară pe fondul convingerilor sale eclesiologice, drept pentru care declară nul Botezul lor, subliniind mai mult caracterul lor de schismatici decât deeretici. De aceea, celebrarea sacramentală, mai mult decât vizualizare a misterului lui Hristos, a acțiunii și puterii Sale, devine un exercițiu al puterii pe care Biserica a primit-o de la Hristos: «este deci, în mod esențial pe planul Bisericii ca instituție,... că se situează în secolul al III-lea chestiunea baptismală»³³.

A fost aceasta și lectura lui Firmilian asupra misterului Bisericii? Adevărul este că în materie de rebotezare, în epistola sa către Ciprian (Ep. 76), el nu menționează nici un grup de schismatici, care apar în schimb în epistolele lui Ciprian (novațiani, în particular). Pe de altă parte însă, dacă se acceptă ipoteza privitoare la particularitatea ritului siriatic di inițiere creștină, răspândit și în Asia Mică pentru acea perioadă, conform căruia

²⁹ «... quia Spiritus sanctus extra Ecclesiam non sit, fides quoque non solum apud haereticos, verum etiam apud eos qui in schismate constituti sunt sana esse non posset. Idcircoque poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo Baptismate spirituali, id est manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione, subveniri debeat; ... Dicente enim Apostolo unum esse Baptisma (Ephes. IV, 5), necesse est invocatione nominis Jesu perseverante...; si ille qui ad Ecclesiam revertitur nolit denuo baptizari, futurum est ut defraudemus Baptismate spirituali eum quem putamus defraudandum non esse baptismate acque»; *De rebaptismate*, 10: PL 3, 1195 BC.

³⁰ Cf. A. de Halleux, *art. cit.*, p. 175; cf. de asemenea, J. Hamer, *Le baptême et l'Église. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, în *Irénikon* 25 (1952), p. 142-164; 263-275.

³¹ «...numquam Cyprianum abque Tertulliani lectione unum die praeterisse»; Ieronim, *De viris illustribus*: PL 23, 661-663.

³² Cf. E. Ruffini, *Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei Padri della Chiesa*, în E. Ruffini - E. Lodi, «*Mysterion*» e «*Sacramentum*». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Dehoniane, Bologna 1987, p. 114-118. 123-124.

³³ Cf. *ibidem*, p. 124.

ungerea cu Mir, se pare că preceda Botezul³⁴, se poate trage concluzia că, pentru Firmilian și pentru mare parte dintre răsăriteni, referirea strictă la Spiritul Sfânt și la Biserică în Botez, încă înainte de a constitui un dat teologic, era un dat liturgic.

Ulterior, invocând autoritatea succesorului lui Firmilian de un secol mai târziu, a celui care va fi Sfântul Vasile cel Mare, care avea la dispoziție corespondența între sediile episcopale ale Cezareii și Cartaginei, eclesiologia ciprianică se va vedea oarecum consacrată în Răsărit prin intermediul unei pneumatologii care leagă atât de strâns Botezul de comuniunea ierarhică, încât va nega valoarea sacramentală oricărei comunități separate.

4. *Oikonomia* baptismală în istoria Răsăritului creștin după secolul al III-lea

Redăm mai întâi cele două fragmente cu valoare canonică în această materie, aparținând epistolarului Sfântului Vasile cel Mare, din cuprinsul a două scrisori adresate aceluiași destinatar, Amfilohie, episcop de Iconiu:

«Cazul catarilor [novațienilor] a fost deja expus și ai avut dreptate să amintești că trebuie urmat obiceiul (*ethe*) fiecărei regiuni, pentru că cei care au luat atunci o hotărâre în privința lor nu s-au pus de acord asupra botezului lor. Cât despre botezul pepuțienilor [montaniștilor] mi se pare că nu are nici o valoare... De fapt, botezul pe care înaintașii au judecat că trebuie primit, era cel care nu se depărta întru nimic de la credință. De aici, numeau unele greșeli erezii, altele schisme, altele parasinagoghii (*parasynagôgas*). Ereziile grupează pe cei care sunt cu totul despărțiți și care sunt niște străini chiar în credință; schismele, pe cei care s-au îndepărtat din anumite motive bisericesti sau pentru niște probleme care se puteau rezolva printr-o înțelegere reciprocă; parasinagoghiile sunt partidele pe care le formează preoții sau episcopii răzvrățiți și popoarele neascultătoare (*apaideytôn*)... A părut bine înaintașilor noștri să respingă în mod absolut botezul ereticilor și să admită pe cel al schismaticilor, ca oameni care mai sunt alipiți Bisericii... Catarii [novațienii] fac și ei parte din cei care s-au separat. De altfel, a părut de cuviință înaintașilor noștri, vreau să spun lui Ciprian și lui Firmilian al nostru, de a-i supune pe toți unei singure hotărâri, catari, encratiți și hydroparastați, pentru că separarea a luat naștere în favoarea unei schisme. Cei care s-au separat de Biserică nu au mai avut harul Spiritului Sfânt în ei: au încetat de a mai

³⁴ Cf. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, în *La Maison Dieu* 132 (1977), p. 7-32, care consideră aria răspândirii sale, până către sfârșitul secolului IV, ca fiind Siria Orientală, Capadocia, Armenia și probabil Egiptul; în același sens s-au pronunțat participanții la Colocviul reprezentanților Bisericilor ortodoxe orientale (*Eastern Oriental Orthodox Churches*) și cei ai Bisericii catolice, desfășurat în Statele Unite ale Americii în vara anului 1987, puțin timp după încheierea sesiunii de la Bari a Comisiei mixte catolico-ortodoxe, care în *Răspunsul la Documentul de la Bari*, adresat cardinalului Willebrands, în calitate sa de vice-președinte al respectivei comisii mixte, remarca absența referinței la «modelul antic oriental (adică siriac)» al inițierii creștine.

avea parte de acesta, întrucât continuitatea a fost întreruptă. De fapt, cei care s-au retras primii, primiseră de la Părinți hirotonia și mulțumită punerii mâinilor de către acești Părinți, aveau darul spiritual; însă cei care au fost realipiți deveniți laici, nu aveau puterea nici de a boteza, nici de a hirotoni, pentru că nu mai puteau oferi altora un har al Spiritului Sfânt de la care ei înșiși au fost excluși. De aceea, înaintașii au poruncit ca cei din rândul acestora, pentru că au fost botezați de către laici, să fie curățați, venind la Biserică, printr-un adevărat Botez, cel al Bisericii. Însă deoarece unii din cei din Asia, pentru a se conforma hotărârilor luate de majoritatea, au fost de părere să le admită botezul, să fie admis... Eu cred deci că, întrucât nu am primit nici o instrucțiune asupra acestui subiect [botezul encratiților], trebuie să respingem botezul lor; și dacă cineva a fost botezat de către ei, trebuie să fie botezat intrând în Biserică. Însă dacă aceasta ar fi o piedică bunei rânduieli generale (*tê katholou oikonomia*), ar trebui recurs la obicei (*ethei*) și la rânduielile (*tois oikonomias*) statorite de Părinții noștri. Mă tem de fapt, că vrând să-i facem să ezite la a boteza, să nu fim într-o zi o piedică pentru cei care se mântuiesc, din cauza severității propunerii noastre. Dacă aceia [encratiții] păzesc (respectă) botezul nostru, aceasta nu trebuie să ne înduioșeze. De fapt, nu suntem obligați să le întoarcem politețea, ci să slujim rigoarea canoanelor (*akrabeia kanonôn*). În orice caz, *cei care vin de la botezul aceloră*³⁵, vor primi ungerea (*hriesthai*) în văzul credincioșilor și astfel se vor apropia de taine...»³⁶.

Redactată în anul 374, aici apare pentru prima dată perechea de termeni *oikonomia/akrabeia*. În studiul pe care K. Duchatelez îl dedică evoluției noțiunii de economie baptismală³⁷, consemnează faptul că începând cu Sfântul Vasile, *economia* începu să se contureze ca un principiu ecleziastic opus *acribiei* (observanța strictă a canoanelor). Însă ceea ce poate surprinde este faptul că ierarhul Vasile al Capadociei pare să ignore canonul 8 al sinodului ecumenic de la Nicea, care prevedea în cazul catarilor care reveneau în comuniunea Bisericii să fie reprimiți prin punerea mâinilor și astfel să rămână în rândul clerului, dacă erau din rândul acestuia și dacă făgăduiau în scris că se vor supune rânduielilor Bisericii. Doar în cazul paulianiștilor (discipoli și adepți ai doctrinei eretice a lui Paul din Samosata) convertiți, canonul 19 al aceluiași sinod prevedea botezul, într-un mod categoric.

Cea de a doua scrisoare canonică din epistolarul aceluiași ierarh³⁸ este datată un an mai târziu (anul 375), unul din canoane (can. 47)

³⁵ Am preferat această variantă cf. ediției Migne, PG 32, 669 C: «*tous apo tous baptismou ekeinôn proserhomenous...*»; o variantă diferită propune Y. Courtonne, cf. textului stabilit și tradus de acesta în *Saint Basile. Lettres*, Tome II, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1961, p. 124: «ceux qui viennent à ce baptême...» (*tous epi ton baptismôn ekeinon [ekeinôn*, cf. codicelui Vatopedinus 72] *proserhoménous [proerhoménous*, cf. codicelui Coislirianus 237]).

³⁶ Cf. Vasile cel Mare, sf., *Epistola* 188, 1 (*canonica prima*): PG 32, 664 C - 669 C; Y. Courtonne (ed.), *op. cit.*, p. 121-124.

³⁷ Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 327-358.

³⁸ Vasile cel Mare, sf., *Epistola* 199: PG 32, 715-732; Y. Courtonne (ed.), *op. cit.*, p. 154-166.

revenind asupra modului în care trebuie primiți cei care revin în comuniunea Bisericii și menționând de data aceasta o decizie în privința novațienilor, diferită de cea proprie, propusă în scrisoarea anterioară și în actuala, însă sub aceeași inspirație, se poate spune, cea a economiei:

«Encratiții, sacoforii și apotactiții *nu* sunt supuși aceleiași hotărâri³⁹ precum novațienii, pentru că un canon a fost promulgat în privința acestora, chiar dacă diferit, însă ceea ce privește aceea, a fost trecută sub tăcere. În ce ne privește, noi rebotezăm pe unii ca aceștia, în virtutea unei aceleiași hotărâri. Dacă la voi obiceiul rebotezării nu este îngăduit, precum la Romani nu este îngăduit, în virtutea unei rânduieli speciale (*oikonomias tinos 'eneka*), datorită a ceea ce este botezul lor, hotărârea noastră rămâne în vigoare».

Conform aceluiași K. Duchatelez, Părinții sinodali de la Nicea, prin canonul 8 ar fi acordat o indulgență novațienilor în virtutea aceluiași principiu al economiei, chiar dacă termenul este absent, soluția putând mulțumi atât pe răsăriteni cât și pe apuseni.⁴⁰

Împărțirea dizidenților pe categorii, introdusă în mod oficial de către sinoadele din Arles (314) și cel ecumenic de la Nicea (325), completate apoi cu indicațiile Sfântului Vasile, cu cele ale sinodului din Laodiceea (câtre 380, cel mai probabil), vor conduce către anii 530-540 la tripartiția modului de primire a celor convertiți: (re)botezare, ungere cu mir și abjurarea însoțită de o nouă mărturisire de credință.⁴¹ Prevederile canonice de la Nicea se vor impune treptat, regăsindu-se în canonul 95 al sinodului Trulan (sau Penthekti) din anul 692. În scrierile posterioare celor ale Sfântului Vasile cel Mare termenul *oikonomia* nu mai apare în chestiunile baptismale (în schimb, începe să fie folosit în cele de natură penitențială, în special), însă mecanismul său este subînțeles în scrieri precum cele ale lui Anastasie Sinaitul sau ale lui Teodor Studitul despre primirea ereticilor în Biserică fără rebotezare, fapt explicabil prin aplicarea economiei⁴².

În timpul lucrărilor Conciliului Lateran IV (1215, adică puțin timp după evenimentele celei de a IV-a cruciade) sunt consemnate primele atitudini ale «grecilor» față de botezul «latinilor», adică faptul că aceștia «în mod temerar, își arogau dreptul de a reboteza pe credincioșii botezați de latini»⁴³.

Primele decizii sinodale în materie de primire a credincioșilor de rit latin în Biserica Ortodoxă, vor fi luate abia în anul 1441, în urma denunțării

³⁹ Aceasta este lectura propusă de ediția J.-P. Migne (PG 32, 730 CD - 731 A) și de K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 340, spre deosebire de Y. Courtonne, în *op. cit.*, p. 163, care elimină negația.

⁴⁰ Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 340.

⁴¹ Cf. A. de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme. Une seul Baptême?*, în *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980), p. 424.

⁴² Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 351-352.

⁴³ Cf. Conciliul Lateran IV, *constitutione* 4: *De superbia Graecorum contra Latinos*.

din partea Bisericii Ortodoxe Ruse a uniunii de la Florența, decizii prin care se stabilea «rebotezarea» Latinilor, măsură care va fi extinsă apoi (în anul 1620) și greco-catolicilor ruteni; între timp, la Constantinopol, cei patru patriarhi greci reuniți într-un sinod în anul 1484 (într-o situație politică nouă), au decis primirea latinilor doar prin ungerea cu Mir, iar din 1667, patriarhii Antiohiei și Alexandriei au convins și pe cel al Moscovei să se conformeze uzanței grecești.⁴⁴ În anul 1718, țarul Petru cel Mare obținu ca același tratament să fie aplicat și protestanților convertiți la ortodoxie, pentru a ajunge apoi la deciziile aparent contrastante din anii 1755 și 1757, ale patriarhilor greci⁴⁵ și respectiv, a celui de la Moscova. În spatele acestor fluctuații, ca o constantă în motivarea «rebotezării», consideră A. de Halleux, a fost faptul aceasta a fost cerută ca reacție împotriva a ceea ce ortodoxia percepa a fi o «strategie a prozelitismului uniaticismului latin».⁴⁶

5. O critică a principiului ciprianic: mistagogia și tipologia creștină

Botezul și Euharistia au constituit dintru începuturile creștinismului subiectele centrale ale mistagogiei acestei credințe, cu precizarea însă, că într-o mistagogie creștină autentică, semnul-simbol sacramental nu servește doar pentru a cunoaște o realitate oarecum ascunsă, care nu ar putea fi cunoscută în alt fel, și de aceea s-ar servi de limbajul ritual, reducând astfel simbolicitatea la acest domeniu. Într-o astfel de lectură reductivă a simbolicității, misterul-adevăr devine sinonim cu «adevăr misterios», identificându-se treptat cu doctrina, din care se urmărește să se sublinieze, în cele din urmă, transcendența și normativitatea. Într-o mistagogie și într-o interpretare tipologică creștină, marile evenimente ale mântuirii - care se pot rezuma în Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, în Hristos și în Biserică - se raportează reciproc. Din acest motiv, dimensiunea sacramentalității este mult mai amplă decât cea a celebrării sacramentale propriu-zise. Schema tradițională catecumenat - celebrare sacramentală - mistagogie, schemă structurată într-un mod mai rigid în perioada de aur a patristicii, ritma într-o formă mai reală și mai puțin formalizată viața creștină din primele timpuri. În acest context original, dar permanent valabil, catecumenatul nu este doar un moment de instruire doctrinară la practica sacramentală, iar credința este ceva mai mult decât o condiție pentru ca Taina respectivă să-

⁴⁴ Cf. A. de Halleux, *art. cit.*, p. 418-420.

⁴⁵ Decizia patriarhilor greci din anul 1755, în opinia mons. Pierre Raï, pare să fi început o nouă evoluție a noțiunii de «conomie», iar aceasta într-un sens diferit de practica anterioară, evoluție care după unele ezitări inițiale ar fi abandonat orice rest de ciprianism, pentru a nu impune sau a nu sfătui repetarea Tainelor, decât în cazul ereziei care aducea atingere dogmelor fundamentale ale credinței: P. Raï, *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*, în *Istina* 18 (1973), p. 359-368.367.

⁴⁶ Cf. A. de Halleux, *art. cit.*, p. 420.

și realizeze efectul; la fel cum momentul mistagogic nu este doar timpul aprofundării doctrine a unor adevăruri dobândite în parte sau simpla interpretare moralizatoare a evenimentului pentru a permite o viață coerentă cu acesta, ci este mai degrabă, sacramentul însuși care se face viață și istorie și care face ca viața și istoria să devină realități simbolico-sacramentale, adică semnificative și eficiente.⁴⁷

Revenind la Botez și la Sfântul Vasile cel Mare, pentru acesta, marea Taină a Botezului se realizează pentru ca să se manifeste *typos*-ul morții și pentru ca prin transmiterea cunoașterii lui Dumnezeu să fie luminate sufletele celor botezați.⁴⁸ Conform acestei terminologii, Botezul este *antitip* al morții lui Hristos, moartea Sa fiind *tipul*. Într-un mod asemănător, în rugăciunea euharistică atribuită Sfântului Vasile cel Mare, în rugăciunea care precede epicleza, darurile euharistice sunt numite tot *antitypă*.⁴⁹

Dincolo de terminologie (*antitip*, *tip* și eventual *imagine-eikon*), importantă este dinamica exprimată de așa numita tipologie biblică sau creștină, care conferă valoare acestor momente «relative» la Hristos: Vechiul Testament merge spre Hristos; Noul Testament pornește de la Hristos; raportul dintre *tipul*-Hristos și *antitipul*-eveniment-vechi-testamentar sau, să zicem dintre *tipul* Hristos și *imaginea-nou-testamentară*, nu este doar unul de tendință sau de pre-informare, ci unul valoric: valoarea realității, a *tipului*, se reflectă în cea a *antitipului* sau în cea a *imaginii*.

În concluzie, revenind și asupra celor semnalate în secțiunea a 2-a despre raporturile doctrinare dintre Tertulian și Ciprian, putem spune că principiul ciprianic *extra Ecclesiam nulla salus* este în dezacord cu această dinamică tipologică a economiei mântuirii, absolutizând momentul sau evenimentul eclezial-sacramental care, de fapt, nu are valoare de la sine, ci tocmai relativ la *antitip*, la Hristos. Desigur, orice celebrare sacramentală

⁴⁷ Este ceea ce în alte cuvinte, și la un nivel de fundamente ale reflecției teologico-sacramentale, L.M. Chauvet descrie ca fiind, oarecum, procesul de structurare a identității creștine, ce corespunde ordinii simbolice proprii Bisericii, ordine formată din hermeneutica sa biblică, din celebrările sale liturgice și din angajarea sa etică, care reprezintă mijlocirea sacramentală fundamentală a Bisericii; orice tentativă de inserare directă în sacramentul-originar Isus Hristos, făcând abstracție de această mediere sacramentală fundamentală a Bisericii reprezintă de fapt, o tentativă de tip gnostic, fie că se prezintă sub forma unui sistem închis de cunoștințe religioase, sub forma «magiei» sacramentale sau sub forma «moralismului»: cf. L.M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana* [titlul original: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987] Elle Di Ci, Leumann-Torino 1990, p. 113-218.

⁴⁸ Cf. Vasile cel Mare, sf., *De Spiritu Sancto* 15, 35: PG 32, 130 D.

⁴⁹ «...și punând înaintea celor ce sunt în locul chipului [*antitypa*] Sfântului Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm...»: *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintre Sfinți Părinți ai noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul*, Roma-Blaj 1996, p. 122.

manifestă și realizează în același timp comuniunea eclezială⁵⁰, însă aceasta depășește oarecum limitele vizibile ale comuninunii canonic-ierarhice, care e chemată să exprime nu propria lucrare, ci pe cea a lui Hristos. Mărturisire de credință, Taine ale Bisericii și comuniune ierarhică, ca verigi ale unității vizibile a Bisericii, aparțin într-adevăr unui același circuit vital, însă al cărui principiu sau motor nu este circumscris formelor contingente, umane de exprimare sau realizare a acestora.

Ni s-ar putea reproșa faptul că prin această concluzie nu am face decât o pledoarie pentru doctrina eclesiologică augustiniană. Realitatea este că pledoaria noastră este pentru simfonia exprimată de Tradiția apostolică și unanimă a Bisericii. Teologia pe care trebuie să o caute Comisia de dialog este cea a Apostolilor și a Părinților Bisericii nedespărțite, care să depășească o lectură parțială și selectivă a Scripturii și a Sfinților Părinți. Chiar acea eclesiologie sugerată probabil aici, a riscat adesea să fie exploatată în mod unilateral în tradiția latină posteroară lui Augustin, acordând o așa atenție acțiunii lui Hristos în slujirea Tainelor, până la a neglija dimensiunea eclezială sau cea pneumatică a lor. Pe de altă parte, cităm pe mitropolitul de Pergam, J. Zizioulas, membru al respectivei comisii la acea dată, care scria: «teologia ortodoxă are nevoie de o profundă reflecție asupra relației între hristologie și pneumatologie».⁵¹ Considerăm că un astfel de dialog reprezintă o oportunitate pentru ambele părți pentru a exprima în comun ceea ce până acum a fost exprimat în mod divergent sau a fost trecut sub tăcere.

⁵⁰ Referindu-se la Bisericile răsăritene despărțite de Scaunul roman, Conciliul Vatican II declară: «prin celebrarea Euharistiei Domnului în fiecare dintre aceste Biserici se zidește și crește Biserica lui Dumnezeu (cf. S. Ioannes Chrysostomus, *In Ioannem Homelia* XLVI, PG. 59, 260-262), iar prin celebrarea aceluiași mister se manifestă comuniunea dintre ele»: cf. Decretul *Unitatis redintegratio*, art. 15.

⁵¹ Cf. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, în colectiv de autori, *La Chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo. Punti di vista ortodossi*, Reggio-Emilia 1988, p. 112.

MONOTEISMUL ȘI MISTERUL PREASFINTEI TREIMI

LUCIAN LEȘ

RESUMÉE. *Le monothéisme et le mystère de la Trinité.* Le concept du monothéisme a eu une évolution graduelle qui a commence a partir de l'apparition de l'homme. Apres cet événement, a commencée une longue période d'approfondissement sur le concept du monothéisme qui va nous aide a définir d'une manière concrète que Dieu d'Israël est L'Unique, Le Vivat, Le Vraie, Le Maître de l'univers et de l'histoire. Les attributs divins ne font pas autre chose que de souligner quelques aspects de Son essence. Une fois qu'on découvre les aspects de Son essence on voit comment Dieu par Sa manière arrive au but de Son plan: c'est a dire la présence parmi les hommes de Son bien aimée Jésus Christ. Bien sur que le rôle du Saint Esprit qui est l'amour du Père et du Fils va nous aide a comprendre tout ce que Dieu a voulu nous dire pour notre bonheur.

Introducere

Cu siguranță chiar de la o simplă lecturare a Vechiului Testament, cititorul își pune problema monoteismului și a originii sale. Părerile sunt împărțite cu privire la originea sa, și anume avem mai întâi adepții concepției progresive de la animismul originar (concepție prin care se crede că natura este însuflețită) trecând prin politeism (școala B.Tylor) și ajungându-se în cele din urmă la monoteism și adepții concepției prin care monoteismul este stadiul originar al experienței religioase. Apoi, avem școala pozitivistă, a cărui reprezentant este Auguste Comte, ce afirmă că religia trece prin faza de mit la metafizică și se ajunge la positivism.

Experiența biblică vine și ne confirmă faptul că la început nu se poate vorbi de monoteism ci mai degrabă de monolatrie, adică un singur Dumnezeu, pentru trib evoluând mai apoi până la a fi Dumnezeul poporului lui Israel.¹

Astfel, putem vorbi de un progres plecând de la o formă primitivă a concepției urmând treptat să ia contur în formă definitivă. Acest proces poate fi ușor observat în lecturarea atentă a etapelor revelației lui Dumnezeu, care își nutrește poporul ales printr-o descoperire treptată a ființei Sale, culminând cu minunata Înviere a Mântuitorului și manifestarea Spiritului Sfânt în lucrarea planului Său de mântuire a omului, respectând totodată modul de înțelegere și de trăire personal. Dumnezeul lui Israel este diferit de orice altă reprezentare a divinității din religiile lumii. El se

¹ Isidor Mărtincă, *Dumnezeu unul și întreit*, Ed. Universității din București, București, 2004, p.19

descoperă în mod liber dezvăluind adevărul despre creație, despre lumea spirituală și despre principalele mistere.

1. Evoluția graduală a conceptului teologic de monoteism

De-a lungul istoriei revelației în felul de a-l desemna pe Dumnezeu găsim o deosebire fundamentală. În prima perioadă, cea de la patriarhi până la Moise, Dumnezeu este numit cu termenul comun de El, cu pluralul "ELOHIM" (pluralis majestatis)- de politețe și nu pentru a desemna mai mulți dumnezei- însoțit de unii termeni compuși și adjective ce-l califică sau îl desemnează ca Dumnezeu al patriarhilor Abraham, Isaac și Iacob.

Pentru a sublinia intervenția lui Dumnezeu în istoria lui Israel pe lângă terminologia folosită de celelalte popoare, patriarhii îmbogățesc acest nume folosindu-se de unele adjective care să-l specifice, ex: EL ELYON- Dumnezeu cel Preaînalt, EL SADDAY- Dumnezeuul Atotputernic sau al muntelui, EL OLAM – Dumnezeuul veșnic.²

În a doua perioadă găsim un nou nume al lui Dumnezeu care devine numele unicului Dumnezeu cel viu ce se revelează lui Moise pe muntele Sinai și anume-YHWH. Sunt remarcate și fascinante în același timp episoadele în care Dumnezeu intră în contact cu personajele Vechiului Testament, în cazul nostru patriarhii. Dumnezeu se arată unul plin de afecțiune în relația Sa cu cu interlocutorul, se atașează și se descoperă persoanelor care îl primesc.

Vechiul Testament conține revelația despre Dumnezeul unic dezvoltată după pedagogia divină a faptelor și cuvintelor legate strâns între ele și care se luminează reciproc, reunită cu pregătirea în etape a omenirii astfel încât aceasta să primească revelația supranaturală prin persoana și misiunea lui Isus Cristos (CBC nr.53).

Dumnezeu care se revelează, este *unul* al istoriei, care îl cheamă pe om să iasă, să călătorească fie în spațiu fie în timp, El este un Dumnezeu ce dialoghează, intră în relație, o relație de prietenie în care El este un *prieten sigur* al omului pe care se poate baza. Unicitatea lui Dumnezeu este mărturisită de iudei și de creștini, însoțind prima poruncă a iubirii pe care Isus o dă în contextul imnului solemn **Shema Israel**³: *Ascultă Israel, Domul Dumnezeuul nostru Domnul unul este* (Mc. 12, 29). O altă caracteristică este cea a *fidelității* Sale față de om, în care o dată ce promite se ține de cuvânt, proiectând în viitor mai multe legăminte.

Dumnezeu lui Abraham nu este doar o proiecție a așteptărilor și dorințelor omului, ci rămâne în același timp *misterios și transcendent*. Patriarhii descoperă în urma relației cu Dumnezeu că El îmbracă o caracteristică cu totul

² Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, Editura Logos, Oradea, 1999, p. 135

³ Idem, *Theos- Despre Dumnezeu*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005, p. 59

nouă: Dumnezeu este unul *personal*.⁴ Dumnezeu este chiar mai mult decât o Persoană, fiind o realitate mult mai profundă și transpersonală.⁵

Yahwe, deși depășește în mod misterios orice experiență și categorie umană, este un centru de infinită personalitate și nu un anonim care se impune.

Așadar, nu se poate vorbi de un monoteism ca afirmare conștientă a unicității acestui Dumnezeu, ci de *monolatrie*, adică de venerarea ca Dumnezeul lui Abraham și a clanului pentru că a existat o experiență directă a Lui și a apropierii Sale.⁶ Aceleași caracteristici le întâlnim și în episodul Exodului din Egipt, în care Dumnezeu se prezintă ca Dumnezeul părinților care e alături de poporul Său, atent fiind la doleanțele lor. În acest context, Dumnezeu se folosește în inițiativa Sa de mijloace mărețe, arătând o putere universală și decisivă pentru viitorul poporului Său.

Evenimentele Exodului surprinde probabil cel mai bine momentele pentru înțelegerea genezei și originalității monoteismului ebraic. Prin teofania (Teo- Dumnezeu, fanei- strălucire, reflectare) de la Sinai, putem vorbi de experiența personală a lui Moise cu Dumnezeu și de nașterea propriu zisă a poporului lui Israel. Pe de altă parte, acest Dumnezeu care se revelează lui Moise se prezintă tocmai ca Dumnezeu lui Abraham, Isaac și Iacob.

Prin acest episod așadar, putem observa că Dumnezeu lui Israel nu e doar al poporului lui Israel ci al întregii omeniri.⁷

Începând cu Exodul și revelația de pe Sinai, relația Yahwe –poporul Său, devine în mod tot mai hotărâtor exclusivă. Pentru a înțelege această relație trebuie să căutăm semnificația și originea acestui nume misterios cunoscut ca tetragrama sacră.

Înainte de a prinde un sens nou și specific, tetragrama era folosită într-o formă arhaică la popoarele madianite iar la evrei ca formă a verbului *hayah*, pentru a desemna concret existența. Pronunțarea tetragramei în perioada de după exil, este înlocuită în citirea textelor liturgice sau a Sfintei Scripturi cu Adonai (Domnul meu), sau Ha Sem (Numele), pentru ca ulterior în Septuaginta să fie tradus cu Kyrios.

Tetragrama YHWH fiind înlocuită de celelalte traduceri a fost oarecum uitată, pentru ca în secolele VI – X d.C. masoreții să adauge anumite vocale schimbându-l astfel pronunția din Yahwe în Yehova. Acest nume este legat de revelația pe care Dumnezeu i-a făcut-o lui Moise. În teofania de la rugul aprins, Dumnezeu ni se prezintă ca *foc*, analogie iconică tipică tradiției ebraico creștine, ce reprezintă dumnezeirea și sfințenia, care e altceva decât experiența umană.

⁴ Isidor MĂRTINCĂ, op.cit, p. 19-24

⁵ Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, p. 54

⁶ idem, *Etapele formării monoteismului în Vechiul Testament*, în "Studia U.B.B. Theologia Graeco Catholica Varadiensis", anul XLIV1/2, 1999, p.63

⁷ Ibid, p.62

O altă formă de manifestare este prin *cuvânt*, deoarece El dorește să se comunice ființei umane, să dialogheze cu ea, să se relaționeze.⁸

În întâlnirile din Vechiul Testament, Dumnezeu se exprimă și se comunică ad extram, folosindu-se de cuvânt și de spirit. Dincolo de toate formele pe care Dumnezeu le ia pentru a se descoperi, sensul deplin și autentic al acestui nume se desprinde din intervenția eliberatoare a lui Dumnezeu YHWH, care este Dumnezeu Exodului și Legământului care își manifestă ființa prin această acțiune minunată în favoarea lui Israel.

Statornicia și fidelitatea lui Dumnezeu în legământul cu poporul Său și atotputernicia Sa în a-l elibera sunt semne ale stabilității Sale supreme și absolute de viață și de ființă de care Dumnezeu se bucură pentru că este Dumnezeu. Prin revelarea numelui Său lui Moise și lui Israel, li se revelează și unicitatea Sa, transcendența și puterea unică net superioară zeilor Egiptului sau oricărui idol de orice proiecție antropomorfizată. Dumnezeul lui Israel nu e unul local ci al întregii creații, El este un Dumnezeu al timpului, atât al trecutului cât și al prezentului care intervine în favoarea poporului Său. Exemplul elocvent îl reprezintă faptul că poporul lui Israel se poate încrede cu totul în prezent (eliberarea din Egipt) cât și în viitor (promisiunea cuceririi Canaanului).

Prin expresia *Eu sunt cel ce sunt*, deși la prima vedere pare un joc de cuvinte, indică și o anumită sustragere a lui Dumnezeu față de înțelegerea umană, păzindu-și oarecum alteritatea fiind în cele din urmă dincolo de posibilitățile cunoașterii noastre imanente (RETRO YELUM DARE).

El este mai intim decât suntem noi înșine. Descoperindu-și numele: *Eu sunt cel ce sunt*, urmărește în același timp refuzul de a comunica mai mult despre sine. Fiind întreit sfânt, se afirmă astfel caracterul incomparabil și unic al sfințeniei Sale.⁹ Revelarea numelui lui Dumnezeu ca Yahwe, conține sensul descoperirii identității personale, esența, sensul vieții. Dumnezeu are deci un nume propriu, nefiind o forță anonimă și devine accesibil, capabil de a fi cunoscut în mod intim și de invocat în mod personal. (CBC nr. 203) Sensul deplin și autentic al numelui lui Dumnezeu trebuie dedus din contextul tuturor evenimentelor. Acest Dumnezeu, care se revelează într-un ambient politeist, își arogă dreptul de a fi singurul Dumnezeu la care –cel puțin în ce privește trăirea religioasă a lui Israel- să se închine în mod exclusiv. Yahwe este unicul Dumnezeu al lui Israel care se revelează și se manifestă cu o putere și o existență care elimină orice putere a unor zei imaginari. Evreii, conștientizează și experimentează unicitatea lui Dumnezeu în detrimentul zeilor imaginari și neputincioși, manifestându-se sub forma unui monoteism practic, pentru ca după Exil să putem vorbi despre un monoteism explicit teoretic în sensul că există un singur Dumnezeu adevărat. Iudaismul

⁸ Ibid, p.65

⁹ Idem, *Theos- Despre Dumnezeu*, p.57

Vechiului Testament este unul monoteist prin excelență. Monoteismul se bazează pe o cunoaștere a raportului Yahwe –Poporul ales, Yahwe fiind recunoscut ca stăpân absolut și suveran al lumii omenești și al naturii.¹⁰

În porunca *Să nu-ți faci chip cioplit...* putem surprinde două aspecte ce face înțeleasă voința lui Dumnezeu: pe de o parte este subliniată transcendența absolută a Sa, iar pe de altă parte evitarea unei confuzii între Dumnezeu și idoli (idolon-formă goală). Întreaga revelație se concentrează în jurul unui nucleu: revelarea constantă, progresivă și tot mai luminoasă a lui Dumnezeu. Dumnezeu este viu deoarece are în sine plinătatea vieții pe care o împărtășește creației și istoriei. Un atribut esențial și fundamental al lui Dumnezeu trebuie aici amintit: Dumnezeu este unul *îndurător* și *credincios*, fapt demonstrat prin fidelitatea și actele de milostenie față de greșelile săvârșite de poporul Său, constituind totodată și caracteristica permanentă a acțiunii Sale față de poporul său în tot cursul istoriei sale.

Dumnezeu se definește ca fiind *sfânt* (sfințenia este analogia pentru transcendență) (Lev. 11,14), subliniindu-i-se perfecțiunea morală, absolută, bunătatea și adevărul Său devenind un imperativ de sfințenie morală pentru israeliți. Sfințenia și îndurarea sunt constitutive pentru ființa și lucrarea lui Dumnezeu în istorie în favoarea omului, ele apărând întotdeauna indisolubile.

De altfel, întreaga experiență făcută de Israel începând cu Exodul nu va fi decât o continuă aprofundare și descoperire a sfințeniei și îndurării lui Dumnezeu.¹¹ Cunoscut fiind faptul că fidelității lui Dumnezeu adesea poporul lui Israel a răspuns prin infidelitate, plecând de la profetul Ilie putem vorbi de o concentrare de a restabili puritatea credinței în Yahwe ca Dumnezeu unic.

O altă mărturisire a accentuării unicității lui Yahwe o găsim cristalizată treptat în urma reformelor religioase voite de regele Iosia (621)

Această cristalizare a monoteismului biblic se realizează în timp și anume dacă pe timpul regelui Iosia se subliniază faptul că Dumnezeu este unic odată cu exilul babilonian se subliniază faptul că Yahwe e Dumnezeu și nimeni altul (Dt. 4,35).¹²

Odată cu exilul și mai ales post exilul, când totul părea pierdut, profeții reușesc prin puterea lui Yahwe să redescopere atotputernicia și fidelitatea, arătând că doar Yahwe este Dumnezeu viu și adevărat și că atotputernicia Sa se extinde la toate popoarele. Prin citatul din Is. 40,28 se concludă și se reafirmă că Dumnezeul lui Israel nu este numai Dumnezeul istoriei ci și Dumnezeul Creator al universului din nimic, fiind începutul liber și stăpân a toate care nu are nevoie de nimic ca să aducă la viață oameni și lucruri.

¹⁰ ibid, p.53-54

¹¹ Isidor MĂRTINCĂ, *Dumnezeu unul și întreit*, p.36

¹² ibid, p.48

2. Isus Cristos Mântuitorul lumii

În evenimentele legate de profetul Ilie, termenul utilizat de autorul Sfintei Scripturi pentru spirit este *ruah*-(ebraică) care ad literam înseamnă vânt, suflare și *pneuma* (greacă) în LXX. Spiritul este loc de comuniune dintre om și Dumnezeu, Yahwe revărsându-și harul Său asupra oamenilor pentru a-Și împlini planul Său. Cel care va primi o revărsare excepțională a Spiritului este Mesia, deasupra căruia Spiritul se va odihni (Is 11,1-2).¹³

Începând cu această perioadă mesianismul va deveni o trăsătură fundamentală a credinței lui Israel. Revelația se constituie dintr-un paradox intim și indestructibil: își dezvăluie dumnezeirea Sa dar o și păstrează. Tot mai intens Yahwe se manifestă în mai multe feluri făcându-se accesibil omului, arătând dorința de a sălășlui între oameni. Cu cât omenirea se scufundă în suferință cu atât Dumnezeu se coboară pentru a-i ieși în întâmpinare. Se ajunge la prevestirea Slujitorului Său care va lua experiența încercării și a păcatului lui Israel pentru a călăuzi omul la comuniune de neimaginat. Yahwe este Dumnezeu cel viu și adevărat un unic care revelează și este prezent în istorie instaurându-și împărăția a cărei plinătate va dura în veci.

Persoana Mântuitorului a fascinat întotdeauna pe mulți oameni care au încercat să-i deslușească misterul existenței. Problema lui Isus Cristos o putem analiza sub două aspecte:

- a) istoric –plecând de la evenimentul pascal
- b) teologic-pornind de la evenimentul pascal, Cristos și întreaga revelație primește o nouă și deosebită semnificație.

Din punct de vedere metodologic trebuie să ținem cont de:

- a) mesajul lui Isus în lumina Vechiului Testament

Numai în lumina Vechiului Testament putem înțelege noutatea, îndeplinirea făgăduinței și plinirea timpurilor.

- b) necesitatea de a distinge două faze unite și separate în evenimentul pascal și anume:

1. Kerigma- lui Isus (ceea ce Isus predică despre Sine). Ea se împletește cu gesturile vieții Sale.
2. Kerigma –despre Isus (ceea ce alții vestesc despre Isus) Ea ne vorbește despre semnificația globală a mesajului dar și a vieții.¹⁴

Aceste două dimensiuni duc la înțelegerea integrală a evenimentului Cristos. Prin Cristos, omul pătrunde în dinamica Sfintei Treimi, iar evenimentul Crucii, al Cinei celei de Taină, reprezintă momentul și instrumentul instaurării Noului Legământ. Moartea lui Isus face parte din planul global de mântuire și de încununare a misiunii profetice a lui Isus.

¹³ ibid. p.54

¹⁴ ibid,p.83-84

Planul de mântuire provine de la Tatăl și se realizează prin Fiul. În acest sens jertfa sângeroasă și patima lui Isus nu sunt un act de răzbunare față de cel care ia asupra sa umanitatea și păcatele ci un gest de supremă milostivire.¹⁵

Meditația post pascală înțelege moartea lui Isus din punct de vedere al Tatălui ca dăruirea din iubire a Fiului Său unul născut pentru mântuirea noastră. Isus e unul născut fiind la fel ca și Tatăl, aceasta însemnând că El însuși primește pe deplin dumnezeirea și se dăruiește din nou Tatălui.

Cristos este imaginea, oglinda, strălucirea care reflectă pe deplin și perfect pe Dumnezeu Tatăl, fiind și singurul care-l poate prezenta lumii pe Tatăl.¹⁶ Pentru Ioan, Cristos este Logosul care este înțelepciunea veterotestamentară, fiind interpretat ca o ființă personală care-și spune cuvântul și organizează creația în lumina înțelepciunii.

Logosul e îndreptat spre Tatăl, un fel de feed back între izvorul creației și cel care generează. Prin preexistența sa Isus trăiește din veșnicie această relație de distincție și reciprocitate.¹⁷

Trecerea de la atributele pur divine și îmbrățișarea condiției inferior umane este un proces de umilire, de nimicire, proces numit *kenoză*.

Misiunea lui Isus poate fi sintetizată prin punerea la încercare a libertății, în acest context viața lui Isus fiind ascultare. Moartea pe cruce vine din alegerea liberă a lui Isus un eveniment voluntar, pentru a repara păcatul neascultării săvârșit de Adam. Isus este Fiul lui Dumnezeu și acest lucru ne este arătat mai ales de evenimentul Învierii. Dacă Dumnezeu este plinătate, înseamnă că Isus nu e numai mijlocitor ci și plinătatea divină, El devenind cel care recapitulează întreg universul și Cap al omenirii. Asemenea Botezului și Învierii este lucrarea Tatălui dar și a Fiului, Tatăl recunoscând în Isus pe Fiul Său.

Rodul Învierii ca o lucrare comună a Tatălui și a Fiului este constituirea lui Isus în deplina sa existență filială exprimată într-o comunitate transfigurată, pătrunsă complet și definitiv de puterea și slava lui Dumnezeu. Această transformare se săvârșește cu puterea Spiritului Sfânt. Spiritul Sfânt este prezent în slujirea mesianică a lui Isus, făcând cunoscut oamenilor misterul dumnezeirii Sale.¹⁸ Manifestarea deplină o regăsim în evenimentul Învierii manifestându-se și în putere, adică în minunile săvârșite.

3. Rolul Spiritului Sfânt în lucrarea mântuirii

Noul Testament, ne arată evenimentul pascal ca un element culminant al darului Spiritului Sfânt, deoarece Tatăl îl învie pe Fiul prin puterea Spiritului Sfânt, iar astfel Fiul glorificat revarsă asupra omenirii

¹⁵ Ibid, p.107

¹⁶ Isidor MĂRTINCĂ, *Isus din Nazaret Fiul Lui Dumnezeu*, Ed. Gramar, București, 2000, p. 44

¹⁷ Idem, *Dumnezeu unul și întreit*, p.145

¹⁸ Ibid, p.124

plinătatea Spiritului. Evenimentul Întrupării este și el lucrarea Spiritului Sfânt iar credința apostolică se bazează pe adevărul că întregul eveniment Cristos este sub semnul Spiritului Sfânt. Prin intervenția Spiritului Sfânt în istorie se realizează în rândul oamenilor veșnicul circuit al iubirii celor trei persoane în care Tatăl este începutul și sfârșitul iar Spiritul Sfânt legătura de iubire dintre Tatăl și Fiul devenit prin Isus deschidere spre istoria omenirii. Logosul preexistent vine în lume devenind om asemenea nouă, pierzând tot ce era legat de imutabilitate și chiar transcendență.¹⁹

Spiritul Sfânt are și o semnificație escatologică. Acțiunea lui Isus este și lucrarea Spiritului, însă Isus se oferă prin intermediul Spiritului. Spiritul Sfânt este astfel mijlocitorul între Tatăl și Fiul și Cel care săvârșește orice acțiune divină. Această relație reciprocă de iubire ne dezvăluie identitatea Spiritului Sfânt. Spiritul Sfânt este spiritual unificator fiind și spirit al iubirii, esența vieții treimice. Isus promite ucenicilor venirea unui alt Paraclet, care îi va învăța și care le vor aminti și călăuzi în tot adevărul. Setea de care suferă Isus pe cruce este o alegorie a omenirii însetate de Spiritul Sfânt. Isus Cristos este singurul capabil să dăruiască această apă vie din care cel care bea nu va înseta niciodată. Spiritul Sfânt care este Spiritul lui Cristos nu face altceva decât să împlinească și să desăvârșească opera lui Cristos, fiind trimis de Tatăl pentru a-i aduna pe toți oamenii la El.²⁰

Dumnezeu este Tatăl în sensul principiului și a izvorului vieții din care generează totul și care se dăruiește în mod infinit. Spiritul Sfânt este și iubirea dintre Tatăl și Fiul, iar momentul părăsirii este momentul în care Fiul îl pierde pe Spiritul Sfânt identificându-se cu omenirea îndepărtată de Tatăl.

După această experiență transformată, Spiritul Sfânt revine în plinătate manifestându-se în înviere, glorie, împărtășindu-se tuturor oamenilor prin Isus. Spiritul Sfânt devine Spiritul înfierii, prin El fiecare om are posibilitatea să câștige demnitatea de Fiul și numai Spiritul permite omului cu adevărat să-l numească pe Dumnezeu Tată. Întreg Vechiul Testament este o revelație a lui Dumnezeu Unul. Isus dezvăluie noutatea misterului lui Dumnezeu în lumina evenimentului pascal prin intervenția directă a Spiritului Sfânt.

Biserica apostolică înțelege tot mai precis și profund identitatea Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt pe de o parte, și unicitatea lui Dumnezeu pe de altă parte. Spiritul Sfânt este într-o relație strâns unită cu Tatăl și cu Fiul dar fiecare este distinct de celălalt. Scrierile Noului Testament sunt canonice, ceea ce înseamnă în primul rând că din punct de vedere teologic sunt normative în ceea ce privește revelația chipului lui Dumnezeu în Isus Cristos. Conceptul

¹⁹ Ibid, p.115-117

²⁰ Gaston SALET, *Charite trinitaire et charite des chretiens*, dans la Collection Christus, *Le mystere de la Trinite*, Ed. Assas, Paris, 1999, p. 44

teologic de treime la sfântul Ioan îl întâlnim în evanghelii și în prima scisoare a sa putând identifica următoarele aspecte.

1. Identificarea lui Isus unul născut și Logos al Tatălui, iar Spiritul Sfânt ca alt trimis al Tatălui (Paracletul –Mângâietorul) cu misiunea de a plini ceea ce a săvârșit Fiul.
2. Prezentarea dinamicii în unitatea și deosebirea dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt.
3. Noua înțelegere a unității și unicității este luată din tradiția vetero testamentară, însă citată în lumina evenimentului pascal.

Concluzii

Pătrunderea misterului trinitor depășește problematicile raționale, fiind de tip mai mult contemplativ.

Monoteismul biblic este un monoteism de plenitudine divină, adică dogma unicității divine se aliază cu bogăția infinită a revelației lui Dumnezeu cel viu și se dezvoltă într-un monoteism trinitor.

În același timp pătrunderea misterului trinitar depășește problematicile raționale, fiind de tip mai mult contemplativ. Unicitatea lui Dumnezeu este exprimată prin trei imagini vetero-testamentare: *gloria- mărirea (doxa)*, *spiritul și iubirea*. Cu toate acestea Dumnezeu a instituit Biserica Sa ca un semn vizibil orientată spre mântuirea oamenilor. Cristos cel înviat rămâne prezent și activ în Biserica Sa prin "cuvânt" și prin "pâine frântă" precum și prin unirea ucenicilor.

Kerigma vestită și pâinea sfântă, arată permanența veșnică și în Biserică cât și continuarea și actualizarea dăruirii de sine și transmiterea propriei sale vieți comunității mesianice.²¹ Isus Cristos, prin cuvânt și euharistie ne face părtași condiției sale de Fiu și prin prezența Sa permanentă dă Bisericii un caracter escatologic.

²¹ Isidor MĂRTINCĂ, op.cit, p.133

ROLE ESCHATOLOGIQUE D'ELIE ATTENTES JUIVES ET CHRETIENNES*

MENAHM MACINA

REZUMAT - Rolul escatologic al lui Ilie. Așteptări iudaice și creștine. În scurta sa introducere, autorul ia act de ceea ce iudeii așteaptă încă, în ziua aceea, un Mesia pe care creștinii îl afirmă ca deja venit, în persoana lui Isus și își face proprie afirmația cardinalului Etchegarray, conform căreia, și unii, și alții sunt „în situația de contestare reciprocă”. Remarcă totuși că, spre deosebire de iudei, creștinii nu cred în întoarcerea lui Ilie decât cu reticență, când nu îi neagă, pur și simplu perspectiva. Pentru a încerca să corecteze această lacună regretabilă, A. trasează marile linii ale unei aducerii aminte a canonicității – iudaice și creștine – a acestei credințe, înainte de a propune o expunere a intuiției care prezidează eseul său teologic, structurat în cinci părți.

Prima tratează despre planul lui Dumnezeu de a stabili împărăția Sa pe pământ și, urmând Scripturile, retrasează geneza regalității lui Dumnezeu asupra lui Israel și a refuzului poporului evreu de a fi condus de un Dumnezeu invizibil (cf. 1 Sam 8,7). Dincolo de eșecul acestei regalități smulse (cf. Os 13,11), care ajunge la schisma între cele două regate, Iuda la sud și Efraim la nord (cf. 1 Regi 12,21-24), se conturează trama planului inițial al lui Dumnezeu asupra creației și a omenirii: Dumnezeu va stabili împărăția sa „pe pământ, precum în cer” (cf. Mt 6,10) și o va impune poporului său (cf. Ier 20,33), pentru a-l conduce la plinătatea vocației sale. A. ia în serios profețiile biblice care vestesc gestul apocaliptic al „Zilei Celui Veșnic” (cf. Ier 30,3), care va deschide era mesianică așteptată de către iudei și creștini, „cele două familii pe care Dumnezeu le-a ales” (cf. Ier 33,24) și pe care Ilie va veni să o inaugureze și să-i aperse de neamurile coalizate (cf. Ps 2 și Fap 19,19).

A doua parte descrie, în dubla lumină a Scripturii și a tradiției rabinice, faptele taumaturgice din viața lui Ilie și schițează tematica misterioasă a întoarcerii sale escatologice, care va fi aprofundată în continuarea articolului.

Cea de a treia parte tratează problema identității specifice lui Ilie și a lui Ioan Botezătorul. Conform A. în ciuda analogiilor frapante între modul lor de viață și faptele lor, cele două personaje nu sunt avatarul unul altuia și expune înțelegerea sa asupra afirmației misterioase a lui Isus: „El este acest Ilie care trebuie să vină” (Mt 11,14).

A patra parte este consacrată tipologiei escatologice a lui Ilie și propune o pistă de interpretare, pe baza noțiunii de *apokatastasis* (care nu este cea a lui Origen, ci cea evocată de Fap 3,21, a cărei traducere și sens sunt contestate până în ziua de astăzi). Deplângând faptul că această „apocatastază” este aproape în întregime ignorată de teologie, în vreme ce ea este scripturală, A., care o plasează în miezul intuiției sale, afirmă că aceasta constituie o „cheie a cunoștinței” (cf. Lc 11,52) pentru „a intra” în misterul perenității planului lui Dumnezeu, a iconomiei sale și a realizării sale glorioase „pe pământ” (cf. Ap 5,10) și în istoria oamenilor, după multe încercări, la sfârșitul zilelor. În finalul articolului îi consacră un excursus.

Cea de a cincia parte constă într-o scurtă expunere, care servește în același timp de sinteză și de concluzie acestui articol. Conștient de a avansa pe un teren încă incert și de a se expune suspiciunii de iluminism sau de aventurism teologic, A. amintește că nu el a inventat cele două tipologii misterioase care se degajă din textele Scripturilor. Cea a lui Ilie istoric – care prefigurează pe Ioan Botezătorul, el însuși tip al lui Ilie escatologic -, cea a lui David istoric – care prefigurează pe Isus, el însuși tip al „Fiului Omului” escatologic „venind pe norii cerului” (cf. Dan 7,13 = Mt 24,30; 26,64). Conform lui,

o mai bună înțelegere a „apocatastazei” permite a remarca mai bine, din punct de vedere teologic, fidelitatea lui Dumnezeu față de cele două mari făgăduințe escatologice: mai întâi, cea a restituirii Împărăției celor 12 triburi sub egida Apostolilor (cf. Mt 19,28). Apoi, cea a „reactualizării depline a tot ceea ce Dumnezeu a zis prin gura sfinților săi profeți de altădată” (cf. Fap 3,21). Însă, amintește A.: „Ilie trebuie să vină *mai întâi* și să restaureze toate (*apokatastesei panta*)” (cf. Mt 17,10-11 = Mc 9,12).

Introduction

La venue du Messie constitue un dogme de foi pour les deux grandes religions rivales, c'est-à-dire la juive et la chrétienne. Il est notoire que le christianisme, issu du judaïsme, s'est séparé de lui de manière radicale et qui semble irréversible, précisément à propos de l'avènement de ce Messie tant attendu. Pour résumer, de façon très sommaire, les deux positions antagonistes en présence, disons que les Juifs attendent encore, à ce jour, un Messie que les Chrétiens affirment être déjà venu, en la personne de Jésus, appelé précisément Christ, ce qui veut dire Oint, c'est-à-dire Messie. On peut difficilement imaginer une divergence plus fondamentale, plus radicale et plus insoluble, que celle qui divise les deux confessions en «situation de contestation réciproque»¹, à propos, précisément, du même personnage unique, dont le rôle historico-religieux est si capital, que toute une conception de l'histoire, de la révélation et même de l'existence humaine en général, en est marquée de façon indélébile.

On sait aussi que, parallèlement à la venue du Messie – et presque concomitant de celle-ci - est attendu l'avènement du précurseur, Elie, dont le rôle, traditionnellement admis, est de préparer les voies du Messie. Malheureusement, autant cette croyance est restée vivante jusqu'à ce jour dans le judaïsme, autant elle a pratiquement disparu de la conscience

* Articolul a constituit obiectul unei conferințe ținute la Schitul «Sfânta Cruce» de la Stânceni (Mureș) în data de 6 august 2006, fiind publicat într-o formă mai scurtă în revista *Mikhtav* nr. 46 (2006) a Fraternității Sfântul Ilie.

¹ Je reprends ici une formule d'un prélat de l'Eglise catholique: « Face au "déjà là" de l'Eglise, Israël est le témoin du "pas encore", d'un temps messianique non pleinement achevé. Le peuple juif et le peuple chrétien sont ainsi dans une *situation de contestation, ou plutôt d'émulation réciproque*. » (C'est moi qui souligne). Extrait d'une conférence du cardinal Roger Etchegaray, président du Conseil pontifical "Justice et Paix", prononcée, le 8 septembre 1997, au centre Rocca di Papa, au cours d'un colloque organisé par l'« International Council of Christians and Jews » (Conseil international des chrétiens et des juifs). Parmi les orateurs de ce colloque figuraient également: le Cardinal Cassidy, président du Conseil pontifical pour l'Unité des Chrétiens, le Pasteur Philip Potter, ancien secrétaire général du Conseil oecuménique des Eglises, le grand Rabbin du Royaume-Uni et du Commonwealth, Jonathan Sacks, etc. (Texte intégral dans la *Documentation Catholique* n° 2168). Voir aussi, sur le site Convertissez-vous: M.R. Macina, "La Question juive: la théologie doit répondre" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=556).

chrétienne en général et de la catholique en particulier, même si on en trouve des traces encourageantes dans la liturgie orientale, spécialement byzantine.

Pour les catholiques, à quelques rares exceptions près, la cause est entendue: Elie est revenu en la personne de Jean le Baptiste. Ayant traité ailleurs en détail de ce point controversé, je ne m'y attarderai pas ici. Par contre, il convient de rappeler aux chrétiens, qui l'ignorent peut-être, qu'il existe une riche tradition patristique attestant le retour eschatologique d'Elie, même si c'est avec une orientation apologétique très marquée² qu'illustre, entre autres, ce développement d'un Père latin du III^e siècle, Victorin de Poetovio:

«Le Seigneur dit, en effet, par Malachie: Voici que je vous envoie Élie le Tishbite pour tourner le cœur de l'homme vers son prochain, *c'est-à-dire vers le Christ*, par la pénitence. Tourner les cœurs des pères vers leurs fils: *c'est-à-dire, au temps de l'appel, rappeler les Juifs vers le peuple qui leur a succédé.*»

(*Commentaire de l'Apocalypse*, VII, édit. Haussleiter, Vienne 1916. C.S.E.L. 49, pp. 54-55; cf. MI 3, 23 ss.).

La question centrale de la présente analyse sera donc la suivante: Supposant acceptée la croyance au retour d'Elie et à son rôle de précurseur eschatologique du Messie (le Christ, pour les Chrétiens, un homme ordinaire descendant de David, pour les Juifs), on se demandera s'il est opportun de raviver, dans la conscience des croyants – juifs autant que chrétiens –, la foi en cette étape du dessein divin et les sentiments de pénitence et de crainte de Dieu qui découlent de la perception de l'imminence de l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre.

Le corollaire de cette réflexion, si elle correspond aux desseins de Dieu, pourrait bien être que cette attente ardente d'Elie constitue le *seul thème commun aux confessions de foi juive et chrétienne*. L'étude et la contemplation de cette geste d'Elie pourrait ainsi devenir, Dieu aidant, le *thème interconfessionnel et oecuménique par excellence autour duquel pourraient se retrouver et dialoguer Juifs et chrétiens, sans l'inconvénient des blessures et maladroites confessionnelles involontaires qui accompagnent habituellement leurs échanges à propos de la venue du Messie*.

Rappelons, en effet, que les Juifs considèrent l'avènement du Messie comme l'aboutissement et la justification de leur immense attente historique, jalonnée de souffrances intolérables, alors que les chrétiens croient qu'il est déjà venu et que son second avènement constituera la justification *a posteriori* de leur foi en ce Jésus que n'ont pas reconnu les Juifs.

² Voir M. R. Macina, "Le rôle eschatologique d'Élie le prophète dans la conversion finale du peuple juif", dans *Proche Orient Chrétien* (POC), t. XXXI (1981), pp. 71-99. (Texte consultable sur le site Convertissez-vous (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php?sujet_id=1193)).

I. Un Dieu qui veut établir son règne sur la terre pour le bien de l'humanité

Un des éléments essentiels de la foi chrétienne est l'attente de l'instauration glorieuse du Royaume de Dieu sur la terre, comme l'atteste le début de la prédication de Jean le Baptiste:

Matthieu 3, 2: "Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche."

Proclamation reprise, telle quelle, par Jésus lui-même:

Matthieu 4, 17: Dès lors Jésus se mit à prêcher et à dire: "Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche."

Ce thème est central dans les évangiles. C'est normal, car il s'agit d'une croyance juive fondamentale.

L'histoire de la royauté divine dans le Premier Testament est celle d'un échec. Jusqu'à Samuel, la royauté de Dieu s'est exercée par l'intermédiaire de Moïse; puis de Josué, puis des Juges. Ensuite, nous dit le récit biblique:

1 Rois 8, 4: "Tous les anciens d'Israël se réunirent et vinrent trouver Samuel à Rama. Ils lui dirent: 'Tu es devenu vieux et tes fils ne suivent pas ton exemple. Eh bien! établis-nous un roi pour qu'il nous dirige, comme toutes les nations.' Cela déplut à Samuel qu'ils aient dit: 'Donne-nous un roi, pour qu'il nous dirige', et il invoqua L'Eternel. Mais L'Eternel dit à Samuel: 'Satisfais à tout ce que te dit le peuple, car ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est moi qu'ils ont rejeté, ne voulant plus que je règne sur eux.'"

A nouveau, le peuple, en mauvaise posture militaire, attribue la victoire de ses ennemis au fait qu'ils ont un roi, visible, humain - un champion. Samuel le leur reproche:

1 Rois 12, 12: "...lorsque vous avez vu Nahash, le roi des Ammonites, marcher contre vous, vous m'avez dit: 'Non! Il faut qu'un roi règne sur nous.' Pourtant, L'Eternel votre Dieu, c'est lui votre roi!

Plus tard, le prophète Osée exprimera le même grief, au nom de Dieu: Osée 13, 9-11: "Te voilà détruit, Israël, c'est en moi qu'est ton secours. Où donc est-il ton roi, pour qu'il te sauve? Et dans toutes tes villes, tes juges? Ceux-là dont tu disais: 'Donne-moi un roi et des chefs.' Un roi, je te le donne dans ma colère, et je le reprends dans ma fureur."

Nous savons que Samuel céda au peuple et oignit Shaül, qui fut ensuite rejeté de la royauté et auquel succéda David, type du roi-Messie.

Beaucoup de chrétiens sont, hélas, convaincus, que c'est de l'histoire ancienne. Au temps de Jésus, arguent-ils, il n'y avait plus de royauté en Israël. C'est vrai. Pourtant, le thème de ce Dieu qui veut régner sur son peuple revient dans le Second Testament. Jésus y fait allusion dans une parabole. De manière étonnante, le processus précédent se répète: *le peuple refuse la royauté de Dieu exercée par Jésus*, qui se présente pourtant comme le Fils de David:

Luc 19, 12-14: "Il dit: Un homme de haute naissance se rendit dans un pays lointain pour recevoir la dignité royale [royauté] et revenir ensuite. Mais ses

concitoyens le haïssaient et ils dépêchèrent à sa suite une ambassade chargée de dire: 'Nous ne voulons pas que celui-là règne sur nous...'

Or, malgré cet échec apparent, le dessein de Dieu triomphera. C'est à la fin des temps que Dieu régnera sur son peuple, même si ce doit être de force, comme le prophétise Ezéchiel:

Ezéchiel 20, 32-33: "Quant au rêve qui hante votre esprit, il ne se réalisera jamais; quand vous dites: 'Nous serons comme les nations, comme les tribus des pays étrangers, en servant le bois et la pierre.' Par ma vie! Oracle du Seigneur L'Eternel, je le jure: c'est moi qui régnerai sur vous, à main forte et à bras étendu, en déversant ma fureur. Je vous ferai sortir du milieu des peuples et je vous rassemblerai des pays étrangers où vous avez été dispersés, à main forte et à bras étendu, en déversant ma fureur; je vous mènerai au désert des peuples et je vous y jugerai face à face... c'est sur ma montagne sainte, sur la haute montagne d'Israël - oracle du Seigneur L'Eternel - que me servira toute la maison d'Israël, tout entière dans le pays. C'est là que j'accueillerai et que je rechercherai vos offrandes, le meilleur de vos dons et toutes vos choses saintes. Comme un parfum d'apaisement, je vous accueillerai, quand je vous ferai sortir du milieu des peuples; je vous rassemblerai des pays où vous êtes dispersés, je serai sanctifié par vous aux yeux des nations, et vous saurez que je suis L'Eternel, lorsque je vous ramènerai sur le sol d'Israël, au pays que j'ai juré solennellement de donner à vos pères."

Et cette royauté de Dieu s'exercera **sur la terre**³ et durera de très longs siècles, comme en témoigne le Psaume 72:

Psaumes 72, 1-19: "De Salomon. Ô Dieu, donne au roi ton jugement, au fils de roi ta justice, qu'il rende à ton peuple sentence juste et jugement à tes petits... il jugera le petit peuple, il sauvera les fils de pauvres, il écrasera leurs bourreaux. Il durera sous le soleil et la lune, siècle après siècle... En ses jours, justice fleurira et grande paix jusqu'à la fin des lunes; il dominera de la mer à la mer, du Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. ... tous les rois se prosterneront devant lui, tous les païens le serviront. Car il délivre le pauvre qui appelle et le petit qui est sans aide; compatissant au faible et au pauvre, il sauve l'âme des pauvres. De l'oppression, de la violence, il rachète leur âme, leur sang est précieux à ses yeux... On priera pour lui sans relâche, tout le jour, on le bénira. Soit béni son nom à jamais, qu'il dure sous le soleil!... Bénies seront en lui toutes les races de la terre, que tous les païens le disent bienheureux!"

³ J'ai traité en détail de cette problématique dans mon article : M.R. Macina, "La croyance en un Règne du Messie sur la terre: patrimoine commun aux Juifs et aux Chrétiens ou hérésie millénariste?", *Cedrus Libani*, revue catholique maronite libanaise éditée par Cariscript, Vitry-sur-Seine, France), n° 64, 2001, pp. 39-51. Version complétée et approfondie sur le site Convertissez-vous (http://www.convertissez-vous.com/ff/index.php?sujet_id=995).

Jésus se présente au peuple juif comme le Messie, Fils de David, et pose l'acte fondateur de sa royauté en entrant dans Jérusalem, peu de temps avant sa mort sur la croix, en respectant, à la lettre, le récit de Zacharie, comme en témoigne l'évangile de Matthieu:

Matthieu 21, 1-5: "Quand ils approchèrent de Jérusalem et arrivèrent en vue de Bethphagé, au mont des Oliviers, Jésus envoya deux disciples en leur disant: 'Rendez-vous au village qui est en face de vous; et aussitôt vous trouverez, à l'attache, une ânesse avec son ânon près d'elle; détachez-la et amenez-les-moi.' Et si quelqu'un vous dit quelque chose, vous direz: 'Le Seigneur en a besoin, mais aussitôt il les renverra.' Ceci advint pour que s'accomplît l'oracle du prophète [Zacharie 9, 9]: Dites à la fille de Sion: Voici que ton Roi vient à toi; modeste, il monte une ânesse, et un ânon, petit d'une bête de somme."

L'Evangile affirme explicitement que, par cet acte symbolique, Jésus accomplit la prophétie de Zacharie:

Zacharie 9, 9-10: "Exulte avec force, fille de Sion! Crie de joie, fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi: il est juste et victorieux, humble, monté sur un âne, sur un ânon, le petit d'une ânesse. Il retranchera d'Ephraïm la charrerie et de Jérusalem les chevaux; l'arc de guerre sera retranché. Il annoncera la paix aux nations. Son empire ira de la mer à la mer et du Fleuve aux extrémités de la terre."

Dans le récit de Matthieu, après cette manifestation, qui ressemble à une intronisation messianique, Jésus entre dans le temple et renverse les tables des changeurs. Mais le récit se termine de manière abrupte et inattendue:

Matthieu 21, 17: "Et les laissant, il sortit de la ville pour aller à Béthanie, où il passa la nuit."

Dans celui de Marc, même chose, sans la scène des marchands du temple, mais la fin de l'événement est aussi déconcertante:

Marc 11, 11: "Il entra à Jérusalem dans le Temple et, après avoir tout regardé autour de lui [alentour], comme il était déjà tard, il sortit pour aller à Béthanie avec les Douze."

Reconnaissons que tout cela est bien étrange. Il est clair en tout cas, que rien de ce qui a semblé se réaliser là ne s'est concrétisé historiquement. Pourtant, la foi chrétienne affirme que Jésus viendra régner et, comme le dit le Credo: que *son règne n'aura pas de fin*. Cette croyance en un règne terrestre de Jésus (comme le prédit l'Apocalypse) s'est perpétuée, telle quelle, dans l'Eglise jusqu'au IV^e siècle environ. Ce n'est qu'à partir d'Augustin, qu'elle a commencé d'être supplantée par une conception spirituelle de ce règne. Pour Augustin, en effet, l'Eglise est le Royaume de Dieu sur la terre. Pour ne pas être en contradiction avec l'Ecriture, il allégorise les difficiles chapitres de l'Apocalypse, sur lesquels se fondaient la Tradition et les Pères (tel, entre autres, Irénée de Lyon).

Dès lors, dans l'Eglise catholique particulièrement, les croyances eschatologiques traditionnelles, et particulièrement celles de l'avènement du royaume de Dieu sur la terre et du retour d'Elie avant celui du Christ, sont considérées avec suspicion⁴. Les partisans de la spiritualisation du royaume de Dieu invoquent ce passage de Luc:

Luc 17, 20-21: "Les Pharisiens lui ayant demandé quand viendrait le Royaume de Dieu, il leur répondit: 'La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et l'on ne dira pas: Voici: il est ici! ou bien: il est là! Car voici que le Royaume de Dieu est *au dedans de vous*.'"

Tout se passe comme si cette intériorisation du royaume concernait le temps qui s'écoule depuis l'ascension de Jésus jusqu'à sa venue en gloire pour manifester publiquement cette royauté de Dieu sur l'humanité et l'imposer, si nécessaire. Cette conception semble corroborée par l'affirmation de Jésus, concernant le temps de la fin:

Matthieu 24, 14: "Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin."

Ce que confirme l'Apocalypse:

Apocalypse 14, 6-7: " Puis je vis un autre Ange qui volait au zénith, ayant une bonne nouvelle éternelle à annoncer à ceux qui demeurent sur la terre, à toute nation, race, langue et peuple. Il criait d'une voix puissante: ' Craignez Dieu et glorifiez-le, car voici l'heure de son Jugement; adorez donc Celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et les sources.' "

Et il est dit au voyant de Patmos:

Apocalypse 10, 11: "Il te faut *de nouveau* prophétiser contre une foule de peuples, de nations, de langues et de rois."

A en croire le Livre de l'Apocalypse, l'établissement en gloire du royaume de Dieu sur la terre se heurtera frontalement à un déchaînement mondial des forces du mal:

Apocalypse 13, 1-18: "Et je me tins sur la grève de la mer. Alors, je vis surgir de la mer une Bête ayant sept têtes et dix cornes, sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des titres blasphématoires et le Dragon [Satan] lui transmet sa puissance et son trône et un pouvoir immense. L'une de ses têtes paraissait blessée à mort, mais sa plaie mortelle fut guérie; alors, émerveillée, la terre entière suivit la Bête. On se prosterna devant le Dragon, parce qu'il avait remis le pouvoir à la Bête; et l'on se prosterna devant la Bête en disant: 'Qui égale la Bête, et qui peut lutter contre elle?' On lui donna de proférer des paroles d'orgueil et de blasphème; on lui donna pouvoir d'agir durant 42 mois; alors elle se mit à proférer des

⁴ Voir, sur le site Convertissez-vous: M. Macina, "Eglise catholique et royaume millénaire du Christ sur terre: Dossier canonique" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php?sujet_id=1179).

blasphèmes contre Dieu, à blasphémer son nom et sa demeure, ceux qui demeurent au ciel. On lui donna de mener campagne contre les saints et de les vaincre; on lui donna pouvoir sur toute race, peuple, langue ou nation. Et ils l'adoreront, tous les habitants de la terre dont le nom ne se trouve pas écrit, dès l'origine du monde, dans le livre de vie de l'Agneau égorgé. Celui qui a des oreilles, qu'il entende! Les chaînes pour qui doit être enchaîné; la mort par le glaive pour qui doit périr par le glaive! Voilà qui fonde l'endurance et la confiance des saints. Je vis ensuite surgir de la terre une autre Bête; elle avait deux cornes comme un agneau, mais parlait comme un dragon. Au service de la première Bête, elle en établit partout le pouvoir, amenant la terre et ses habitants à adorer cette première Bête dont la plaie mortelle fut guérie. Elle accomplit des prodiges étonnants: jusqu'à faire descendre, aux yeux de tous, le feu du ciel sur la terre; et, par les prodiges qu'il lui a été donné d'accomplir au service de la Bête, elle fourvoie les habitants de la terre, leur disant de dresser une image en l'honneur de cette Bête qui, frappée du glaive, a repris vie. On lui donna même d'animer l'image de la Bête pour la faire parler, et de faire en sorte que fussent mis à mort tous ceux qui n'adoreraient pas l'image de la Bête. Par ses manoeuvres, tous, petits et grands, riches ou pauvres, libres et esclaves, se feront marquer sur la main droite ou sur le front, et nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'est marqué au nom de la Bête ou au chiffre de son nom."

Auparavant, la ville sainte sera attaquée par les païens. L'Apocalypse plante le décor du drame:

Apocalypse 11, 1-6: " 'Lève-toi pour mesurer le Temple de Dieu, l'autel et les adorateurs qui s'y trouvent; quant au parvis extérieur du Temple, laisse-le, ne le mesure pas, car on l'a donné aux païens: ils fouleront la Ville Sainte durant 42 mois. Mais je donnerai à **mes deux témoins** de prophétiser pendant 1.260 jours, revêtus de sacs.' Ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent devant le Maître de la terre. Si l'on s'avisait de les malmenier, un feu jaillirait de leur bouche pour dévorer leurs ennemis; oui, qui s'avisait de les malmenier, c'est ainsi qu'il lui faudrait périr. Ils ont pouvoir de clore le ciel afin que nulle pluie ne tombe durant le temps de leur mission; ils ont aussi pouvoir sur les eaux, de les changer en sang, et pouvoir de frapper la terre de mille fléaux, aussi souvent qu'ils le voudront.

Certaines traditions patristiques font état de la croyance selon laquelle Elie sera l'un des "deux témoins" évoqués dans ce texte (l'autre étant Hénoch, ou quelque autre saint personnage du passé). Le terreau où elles puisaient semble avoir été ce passage de Marc:

Marc 9, 11-12: "Et ils lui posaient cette question: 'Pourquoi les scribes disent-ils qu'Elie doit venir d'abord?' Il leur dit: 'Oui, Elie doit venir d'abord et tout remettre en ordre. Et comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé?'"

La dernière phrase, qui fait allusion au sort tragique de Jean le Baptiste, précurseur sacrifié du Messie sacrifié, peut également s'appliquer à Elie, précurseur du Messie triomphant, mais dont le sort sera identique à celui du Baptiste, avec cette différence qu'il ressuscitera, après sa mise à mort, comme le prophétise l'Apocalypse:

Apocalypse 11, 7-12: "Mais quand ils auront fini de rendre témoignage, la Bête qui surgit de l'Abîme viendra guerroyer contre eux, les vaincre et les tuer. Et leurs cadavres, sur la place de la Grande Cité, Sodome ou Egypte comme on l'appelle symboliquement, là où leur Seigneur aussi fut crucifié, leurs cadavres demeurent exposés aux regards des peuples, des races, des langues et des nations, durant trois jours et demi, sans qu'il soit permis de les mettre au tombeau. Les habitants de la terre s'en réjouissent et s'en félicitent; ils échangent des présents, car ces deux prophètes leur avaient causé bien des tourments. Mais, passés les trois jours et demi, Dieu leur infusa un souffle de vie qui les remit sur pieds, au grand effroi de ceux qui les regardaient. J'entendis alors une voix puissante leur crier du ciel: 'Montez ici!' Ils montèrent donc au ciel dans la nuée, aux yeux de leurs ennemis."

C'est alors le triomphe de Dieu et de ses élus, et l'établissement de la royauté du Christ sur le monde:

Apocalypse 11, 15-18: "Alors, au ciel, des voix clamèrent: 'La royauté du monde est échue à notre Seigneur ainsi qu'à son Oint: il régnera dans les siècles des siècles.' Et les 24 Vieillards qui sont assis devant Dieu, sur leurs sièges, se prosternèrent pour adorer Dieu en disant: 'Nous te rendons grâce, Seigneur, Dieu Maître-de-tout, Il est et Il était, parce que tu as pris en main ton immense puissance pour établir ton règne. Les nations s'étaient mises en fureur [cf. Psaume 2]; mais voici ta fureur à toi, et le temps pour les morts d'être jugés; le temps de récompenser tes serviteurs les prophètes, les saints, et ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de perdre ceux qui perdent la terre.'"

Dès lors, le combat entre les forces du mal et celles de Dieu, prend des dimensions cosmiques:

Apocalypse 12, 7-12: "Alors, il y eut une bataille dans le ciel: Michel et ses Anges combattirent le Dragon. Et le Dragon riposta, avec ses Anges, mais ils eurent le dessous et furent chassés du ciel. On le jeta donc, l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle, le séducteur du monde entier, on le jeta sur la terre et ses Anges furent jetés avec lui. Et j'entendis une voix clamer dans le ciel: 'Désormais, la victoire, la puissance et la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination à son Christ, puisqu'on a jeté bas l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu. Mais eux l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole dont ils ont témoigné, car ils ont méprisé leur vie jusqu'à mourir. Soyez donc dans la joie, vous, les cieux et leurs habitants.

Malheur à vous, la terre et la mer, car le Diable est descendu chez vous, frémissant de colère et sachant que ses jours sont comptés.”

Parallèlement l'Apocalypse décrit le combat titanesque qui se déroulera sur la terre entre celles et ceux qui seront restés fidèles à Dieu et les païens coalisés avec les apostats:

Apocalypse 17, 3-18: “Il me transporta au désert, en esprit. Et je vis une femme, assise sur une Bête écarlate couverte de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes, c'est avec elle qu'ont forniqué les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont saoulés du vin de sa prostitution. La femme, vêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierres précieuses et de perles; elle tenait à la main une coupe en or, remplie d'abominations et des souillures de sa prostitution. Sur son front, un nom était inscrit - un mystère! – 'Babylone la Grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre.' Et sous mes yeux, la femme se saoulait du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus. A sa vue, je fus bien stupéfait; mais l'Ange me dit: 'Pourquoi t'étonner? Je vais te dire, moi, le mystère de la femme et de la Bête qui la porte, aux sept têtes et aux dix cornes. Cette Bête-là, elle était et elle n'est plus; elle va remonter de l'Abîme, mais pour s'en aller à sa perte; et les habitants de la terre, dont le nom ne fut pas inscrit dès l'origine du monde dans le livre de vie, s'émerveilleront au spectacle de la Bête, de ce qu'elle était, n'est plus, et reparaitra [...] Ils sont tous d'accord pour remettre à la Bête leur puissance et leur pouvoir. Ils mèneront campagne contre l'Agneau, et l'Agneau les vaincra, car il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, avec les siens: les appelés, les choisis, les fidèles. Et ces eaux-là', poursuivit l'Ange, 'où la Prostituée est assise, ce sont des peuples, des foules, des nations et des langues. Mais ces dix cornes-là et la Bête, ils vont prendre en haine la Prostituée, ils la dépouilleront de ses vêtements, toute nue, ils en mangeront la chair, ils la consumeront par le feu; car Dieu leur a inspiré la résolution de réaliser son propre dessein, de se mettre d'accord pour remettre leur pouvoir royal à la Bête, jusqu'à l'accomplissement des paroles de Dieu. Et cette femme-là, c'est la Grande Cité, celle qui règne sur les rois de la terre.”

Cette geste se termine par la description du triomphe de Dieu et de ses fidèles et l'instauration du règne terrestre du Christ et de ses élus, qui durera mille ans, c'est-à-dire une très longue période de temps, avant le dernier assaut des forces du mal et leur destruction définitive:

Apocalypse 19, 1-21 et 20, 1-6: “Après quoi j'entendis comme un grand bruit de foule immense au ciel, qui clamait: 'Alleluia! Salut et gloire et puissance à notre Dieu, car ses jugements sont vrais et justes: il a jugé la Prostituée fameuse qui corrompait la terre par sa prostitution, et vengé sur elle le sang de ses serviteurs.' Puis ils reprirent: 'Alleluia! Oui, sa fumée s'élève pour les siècles des siècles!' Alors, les 24 Vieillards et les quatre Vivants se prosternèrent pour adorer Dieu, qui siège sur le trône, en disant:

'Amen, alleluia!'... Puis une voix partit du trône: 'Louez notre Dieu, vous tous qui le servez, et vous qui le craignez, les petits et les grands.' Alors j'entendis comme le bruit d'une foule immense, comme le mugissement des grandes eaux, comme le grondement de violents tonnerres; on clamait: 'Alleluia! Car il a pris possession de son règne, le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout. Soyons dans l'allégresse et dans la joie, rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau, et son épouse s'est faite belle: on lui a donné de se vêtir de lin d'une blancheur éclatante' - le lin, c'est en effet les bonnes actions des saints. Puis il me dit: 'Ecris: Heureux les invités au festin de noce de l'Agneau. Ces paroles de Dieu', ajouta-t-il, 'sont vraies.' Alors, je me prosternai à ses pieds pour l'adorer, mais lui me dit: 'Non, attention, je suis un serviteur comme toi et comme tes frères qui possèdent le témoignage de Jésus. C'est Dieu que tu dois adorer.' Le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de prophétie. Alors je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc; celui qui le monte s'appelle 'Fidèle' et 'Vrai', il juge et fait la guerre avec justice. Ses yeux? Une flamme ardente; sur sa tête, plusieurs diadèmes; inscrit sur lui, un nom qu'il est seul à connaître; le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang; et son nom? Le Verbe de Dieu. Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de lin d'une blancheur parfaite. De sa bouche sort une épée acérée pour en frapper les païens; c'est lui qui les mènera avec un sceptre de fer; c'est lui qui foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu, le Maître-de-tout. Un nom est inscrit sur son manteau et sur sa cuisse: 'Roi des rois et Seigneur des seigneurs.' Puis, je vis un Ange, debout sur le soleil, crier d'une voix puissante à tous les oiseaux qui volent au zénith: 'Venez, ralliez le grand festin de Dieu! Vous y avalerez chairs de rois, et chairs de grands capitaines, et chairs de héros, et chairs de chevaux avec leurs cavaliers, et chairs de toutes gens, libres et esclaves, petits et grands!' Je vis alors la Bête, avec les rois de la terre et leurs armées, rassemblés pour engager le combat contre le Cavalier et son armée. Mais la Bête fut capturée, avec le faux prophète - celui qui accomplit au service de la Bête des prodiges par lesquels il fourvoyait les gens ayant reçu la marque de la Bête et les adorateurs de son image -, on les jeta tous deux, vivants, dans l'étang de feu, de soufre embrasé. Tout le reste fut exterminé par l'épée du Cavalier, qui sort de sa bouche, et tous les oiseaux se repurent de leurs chairs. [Chapitre 20] Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent, - c'est le Diable, Satan -, et l'enchaîna pour mille années. Il le jeta dans l'Abîme, tira sur lui les verrous, apposa des scellés, afin qu'il cessât de fourvoyer les nations jusqu'à l'achèvement des mille années. Après quoi, il doit être relâché pour un peu de temps. Puis, je vis des trônes sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement; et aussi les âmes de

ceux qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la Parole de Dieu, et tous ceux qui refusèrent d'adorer la Bête et son image, de se faire marquer sur le front ou sur la main; ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années. Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années. C'est la première résurrection. Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années."

Telle est, cursivement décrite, la trame prophétique essentielle du dessein initial de Dieu sur la création et l'humanité, qui consiste, pour Dieu, à établir sa royauté sur terre, et pour l'humanité à l'accepter, sous peine de se trouver en guerre avec Dieu et de périr physiquement, voire – ce qui est pire – spirituellement, lors de la rencontre face à face entre Dieu et l'humanité, appelée par l'Écriture "Jour de l'Éternel", qui ouvrira l'ère messianique qu'attendent les Juifs et les chrétiens, "les deux familles dont Dieu a fait choix" (Jérémie 33, 24), et que viendra inaugurer et défendre, Elie le prophète.

II. Elie dans l'Écriture et la Tradition orale juive Histoire d'Elie:

Toute l'histoire d'Elie est ramassée dans quelques chapitres des Livres des Rois (1 R ch. 17-21 et 2 R ch. 1-2), et il faut bien avouer que les renseignements biographiques qu'on peut tirer de ces récits, sont fort minces. Tout d'abord, les noms des parents du prophète ne nous ont pas été conservés; nous savons seulement qu'il était de Guilad (1 R 17, 1). Sa carrière commence par une altercation avec Achab, roi d'Israël, auquel il déclare: "Par L'Éternel vivant, le Dieu d'Israël que je sers, il n'y aura, ces années-ci, ni rosée, ni pluie, sauf à mon commandement" (1 R 17, 1).

En vérité nous ne savons pas, au juste, quelle fut la raison de cette soudaine décision du prophète, pas plus que nous n'avons la preuve qu'elle lui fut dictée par Dieu. Fort heureusement, la *Tradition Orale Juive* vient à notre secours et comble ce qui manque à notre information:

"Le roi Achab était un bon ami (de 'Hiel). Il est allé, accompagné du prophète Elie, prendre des nouvelles (de 'Hiel et le consoler) dans sa maison, où il portait le deuil (de ses enfants). Le malheureux était assis et leur a dit: « Peut-être, quand Josué a prononcé sa malédiction, l'entendait-il comme ceci: ni Jéricho sous le nom d'une autre ville, ni une autre ville sous le nom de Jéricho? » Le prophète Elie lui dit: « C'est exact ». (Le roi Achab) a dit alors: « (Allons donc!) la malédiction de Moïse ne s'est pas réalisée - car il est écrit: 'et vous vous détourneriez et vous iriez adorer des idoles', et ensuite: 'la colère de L'Éternel s'enflammera contre vous, et il fermera les cieux et il n'y aura plus de pluie', etc. (Dt 11, 16-17); or, cet homme (moi-même) a dressé des idoles sur chaque talus et la pluie (est si abondante qu'elle) l'empêche d'aller s'y prosterner. (Et tu voudrais que) la malédiction

de Josué, qui n'était que son disciple, se soit réalisée aussitôt! 'Et Elie le Tishbite, un de ceux qui s'étaient établis à Guilad a dit à Achab: «Par le Dieu vivant, Dieu d'Israël, il n'y aura, ces années-ci, ni rosée, ni pluie, si ce n'est à mon commandement»." (1 R 17, 2).
(Talmud de Babylone, *Sanhedrin* 113a).

Nous voyons donc que la sécheresse décrétée par Elie, n'est pas seulement la punition de l'idolâtrie d'Achab, mais surtout la réponse sévère à sa provocation à l'égard de Dieu, dont la parole prophétique lui semble impuissante. De cette attitude du prophète, découle le portrait moral que nous pouvons en esquisser. Elie est - selon ses propres termes - "*rempli d'un zèle jaloux pour L'Eternel Sabaot!...*" (1 R 19, 10). Mieux encore, il représente et même incarne la justice implacable de Dieu. Dans l'Ecriture, ce n'est pas dit clairement (quoique la 'collaboration' de Dieu soit évidente: ordre de fuir au torrent de Kerit, envoi à Sarepta, etc.).

Par contre, la Tradition orale juive vient le confirmer:

«Le Saint, béni soit-il dit à Elie: «Ce Hiel est un homme important. Va lui rendre visite.» Elie lui répondit: «Je n'ai pas envie d'y aller». (Dieu) dit: «Pourquoi?» Il lui répondit: «Parce qu'ils diront des choses qui t'irritent et je ne pourrai pas le supporter.» Le Saint, béni soit-il, lui dit: «Eh! bien, s'ils te disent des choses irritantes, toute condamnation que tu prononceras, moi, je la réaliserai.»
(Talmud de Jérusalem, *Sanhedrin*, ch. 10, halacha 2).

Elie fut aussi un thaumaturge, comme en témoignent les miracles de la multiplication de l'huile et de la résurrection du fils de la veuve. Mais il fut surtout un grand prophète et un réformateur religieux, attentif à extirper le mal, tant individuel (meurtre de Naboth par Achab) que collectif (adoration de Baal).

La scène de l'égorgement des faux prophètes et du sacrifice licite, consumé par le feu du ciel, égale Elie à Moïse, et c'est bien ainsi que le présente la Tradition orale:

«Il est évident que Moïse et Elie sont égaux en toute chose.»

(*Midrash Pesikta Rabbati*, ch. 4. Édition M. Friedmann, Vienne, réimpression Tel-Aviv, 1963, p. 13).

Mais Elie n'est pas seulement thaumaturge, prophète et réformateur religieux, il est aussi l'ascète et le mystique à qui Dieu se manifeste face à face, comme à Moïse dans la grotte de l'Horeb, lui faisant comprendre sa pure spiritualité:

«Mais L'Eternel n'était pas dans l'ouragan (...), pas dans le tremblement de terre (...), pas dans le feu, et, après le feu, le bruit d'une brise légère...» (1 R 19, 11-12)

Enfin, la vie terrestre de ce prophète hors série s'achève, comme elle a commencé: brusquement et mystérieusement, et surtout, de façon inouïe. Comme Hénoch, Elie est enlevé au ciel où il demeure vivant, ainsi que l'atteste la Tradition orale, elle aussi:

«Elie est vivant».

(Talmud de Babylone, *Mo'ed Qatan* 26a)

Retour eschatologique d'Elie:

Le texte essentiel et fondamental est, bien entendu, Malachie 3,1 et 22-23:

"Voici que je vais envoyer mon messenger pour qu'il fraye un chemin devant moi (...) Voici que je vais vous envoyer Elie, le prophète, avant que n'arrive le jour de L'Eternel, grand et redoutable. Il ramènera le coeur des pères vers les fils et le coeur des fils vers les pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème".

Non moins important est l'éloge d'Elie, par Ben Sira (Ecclésiastique) au chapitre 48, vv. 1-12):

"Toi qui fus désigné, dans des menaces futures, pour apaiser la colère avant qu'elle n'éclate, pour ramener le coeur des pères vers les fils et rétablir les tribus de Jacob. Bienheureux ceux qui te verront et ceux qui se sont endormis dans l'amour, car, nous aussi, nous possédons la vie". (Si 48, 10-11).

Cette attente du retour d'Elie est partagée par la Tradition orale juive en de nombreux endroits. On se contentera de citer un texte, parmi d'autres:

"Même si vos dispersés se trouvaient aux confins des cieux, la parole de L'Eternel vous rassemblera de là, par l'intermédiaire d'Elie, le grand prêtre, et, de là, il vous fera venir, par l'intermédiaire du Roi-Messie".

(Targum de Palestine, add. 27031, sur Dt 30, 4. Traduction R. Le Déault, *Targum du Pentateuque* T. IV, Deutéronome, Paris 1980, p. 267).

III. Jean le Baptiste et le Retour d'Elie, dans les Synoptiques **Portait physique et moral de Jean le Baptiste:**

Dans cet essai, nous partirons des textes des Synoptiques et nous ne manquerons pas d'établir des comparaisons avec l'Ancien Testament, lorsque l'occasion s'en présentera.

A - La naissance de Jean le Baptiste est annoncée par un ange, en ces termes:

"...il sera grand devant le Seigneur, il ne boira, ni vin, ni boisson fermentée; il sera rempli d'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, et il ramènera de nombreux fils d'Israël au Seigneur leur Dieu. Il marchera devant lui, avec l'esprit et la puissance d'Elie, pour ramener le coeur des pères vers les enfants et les rebelles à la prudence des justes, préparant au Seigneur un peuple bien disposé." (Lc 1, 15-17).

Dans ce texte, l'intention rédactionnelle est évidente et l'assimilation de Jean le Baptiste à Elie, est clairement exprimée. Toutefois, il serait

erroné de trop pousser la ressemblance. Tout d'abord, ici, Jean le Baptiste N'EST PAS Elie, et pour cause, puisque le père est Zacharie et la mère, Elisabeth. De plus, il est bien précisé que cet enfant marchera devant Dieu, "avec l'Esprit et la puissance d'Elie", et rien de plus.

On peut aussi voir une intention du rédacteur (si l'on ne croit pas à l'Evangile comme à un écrit inspiré ou, à la rigueur, historique), dans l'attribution à Jean le Baptiste d'un père, de la tribu de Lévi: Zacharie, en effet, était prêtre "de la classe d'Abia et il avait pour femme une descendante d'Aaron, dont le nom était Elisabeth". (Ibid. v.5). Or, dans la Tradition orale juive et le Midrash - parmi d'autres opinions au sujet de l'origine d'Elie - on trouve, avec insistance, celle qui le fait appartenir à la tribu sacerdotale. Par exemple:

«Élie le Prophète, de la famille d'Aaron...»

(*Midrash Tehillim (Shoher Tov)* sur le Ps. 43. Édit. Buber, Vilna, 1891, reproduction anastatique H. Wegshel, Jérusalem, 1977, p. 267).

La présence de ce motif dans l'évangile de Luc n'est donc pas une 'invention chrétienne'.

B. Au physique, Jean le Baptiste est décrit par Matthieu en ces termes:

"Ce Jean avait son vêtement fait de poils de chameau et un pagne de peau autour des reins; sa nourriture était de sauterelles et de miel sauvage..." (Mt 3, 4).

On ne peut, évidemment, s'empêcher de penser à la description d'Elie le Tishbite, au début du deuxième Livre des Rois:

"C'était un homme avec une toison et un pagne de peau autour des reins..." (2 R 1, 8).

Le second membre de phrase est quasi identique dans les deux textes. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'un tel accoutrement était courant, dans l'Ancien Testament; chez les prophètes, en particulier, le manteau en poils de chameau (celui de Mt 3, 4 correspond, presque mot pour mot, en grec, à celui de Za 13, 4) était le signe extérieur de la fonction prophétique. De plus, l'insistance de l'Evangile sur la nourriture de Jean le Baptiste - qui consiste en sauterelles et miel sauvage - n'a pas son équivalent chez Elie.

C - Si nous examinons, maintenant, les traits moraux et psychologiques de Jean le Baptiste, en les comparant à ce que nous savons d'Elie, force nous est de constater que l'analogie est frappante, surtout en ce qui concerne le caractère dur et intraitable de Jean le Baptiste, comme en témoigne ce texte de Matthieu:

“Comme il voyait beaucoup de Phariséens et de Sadducéens venir au baptême, il leur dit: 'Engance de vipères, qui vous a suggéré d'échapper à la colère qui vient?'..." (Mt 3, 7).

Le ton rappelle la dure apostrophe d'Elie au peuple d'Israël, sur le Carmel:

“Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets? Si L'Eternel est Dieu, suivez-le; si c'est Baal, suivez-le.” (1 R 18, 21).

De même, nous voyons Jean le Baptiste s'en prendre à Hérode au point de perdre la liberté, puis la vie; ceci rappelle évidemment le courage intrépide d'Elie, face à Achab, comme responsable de l'idolâtrie du peuple, dans un premier cas (1 R 18, 18ss), et comme meurtrier de Naboth, dans un second (ibid. ch. 21). De la même façon, il y a une certaine analogie entre le découragement d'Elie, lors de sa fuite devant Jézabel:

“C'en est assez maintenant, Eternel! Prends ma vie, car je ne suis pas meilleur que mes pères” (1 R 19, 4)

et le doute qui assaille Jean dans sa prison:

“Il lui envoya de ses disciples pour lui dire: 'Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?’” (Mt 11, 2-3).

Mais, là s'arrête la ressemblance; en vérité, nous sommes bien obligés de constater que ce qui distingue et sépare Elie de Jean le Baptiste est beaucoup plus important que ce qui les rend semblables, et - bien entendu et surtout - la mort de ce dernier, contrairement à la survie du véritable Elie. Nous reviendrons plus loin sur ce point précis, lorsque nous traiterons de la typologie eschatologique du personnage de Jean le Baptiste = Elie, dans les Evangiles.

Pour l'instant, nous nous contenterons de constater que paraît absolument étrangère aux auteurs des Evangiles, toute tentative rédactionnelle de 'plaquer' sur le visage de Jean le Baptiste les traits de l'Elie historique. Force nous est donc de chercher ailleurs et, pour ainsi dire, dans une autre dimension, le moteur secret ou l'idée-force qui a engendré cette typologie étrange: Elie = Jean le Baptiste.

Pour éclaircir quelque peu le problème, nous allons traiter brièvement de la typologie eschatologique d'Elie, en tant que précurseur du Messie, telle qu'elle se dégage des textes bibliques et de l'usage qui en est fait par les rédacteurs des Synoptiques, à propos du personnage de Jean le Baptiste.

IV. Typologie eschatologique d'Elie

1. Arrière-plan scripturaire

Il ne fait aucun doute que les rédacteurs des Synoptiques ont vu, en Jean le Baptiste, le précurseur du Messie, l'Elie qui devait revenir, pour préparer les voies du Seigneur. Ceci, pour des Chrétiens, apparaîtra comme

un truisme; mais les choses n'ont pas toujours semblé aussi simples à la primitive Eglise, ni aux Pères de l'Eglise (grecs surtout). En fait, et de prime abord, cette typologie ne paraît pas faire de doute, puisque Jésus lui-même affirme - sans ambages, semble-t-il - que Jean le Baptiste EST Elie. Nous reviendrons sur la vraisemblance éventuelle de cette affirmation, ultérieurement. Pour l'instant, nous nous pencherons sur les textes bibliques qui étaient incontestablement, à l'arrière-plan d'une telle conception.

Et tout d'abord, il importe de souligner que l'Ecriture est fort discrète sur le retour d'Elie. Dans la Bible canonique, on ne trouve rien de plus que ces paroles de MI 3, 22-24:

“Rappelez-vous la Loi de Moïse, mon serviteur, à qui j'ai prescrit, à l'Horeb, pour tout Israël, des lois et des coutumes. Voici que je vais vous envoyer Elie le prophète, avant que n'arrive le jour de L'Eternel, grand et redoutable. Il ramènera le coeur des pères vers leurs fils et le coeur des fils vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème”.

Hors du canon juif, on trouve un texte très important. Il s'agit de Ben Sira (Ecclésiastique) 48, 1-11, qui constitue un rappel des principales actions prophétiques d'Elie, couronné par cette affirmation péremptoire de son retour eschatologique:

“Toi qui fus désigné, dans les menaces futures, pour apaiser la colère avant qu'elle n'éclate, pour ramener le coeur des pères vers les fils et rétablir les tribus de Jacob. Bienheureux ceux qui te verront (...)” (ibid. vv. 10-11).

Il semble que ce soit surtout ce texte, plus que Malachie 3, 23-24, qui a influencé la rédaction des péripécies, concernant le rôle eschatologique d'Elie = Jean le Baptiste, dans les Synoptiques. En effet, il contient deux éléments qui sont absents du texte de Malachie: *“apaisement de la colère”* et *“rétablissement des tribus de Jacob”*; de plus, seule la première partie de la phrase de Malachie est retenue: *“pour ramener le coeur des pères vers les fils”* (et non pas: *“et le coeur des fils vers les pères”*). Or, il se trouve que ces trois éléments réapparaissent, dans les Synoptiques, presque sous la même forme, à savoir:

1) *La suppression du retour des fils vers les pères* (Lc 1, 17).

2) *l'apaisement de la colère*, qui semble trouver un certain parallèle dans les paroles de Jean le Baptiste aux Pharisiens et aux Sadducéens venus recevoir son baptême: *“engeance de vipères, qui vous a suggéré d'échapper à la colère prochaine?”* (Mt 3, 7). Certes, l'assimilation du Jour du Seigneur avec un jour de colère, est classique (Joël 2; So 1, etc.); mais, ce qui l'est moins, c'est la perspective de pouvoir la faire cesser (*kopasai*); et, si le mot employé par Matthieu est différent (*phugein* = fuir), il n'en reste pas moins que l'idée est proche et semble provenir de notre texte.

3) Quant au troisième élément, il est beaucoup plus important dans la perspective comparative qui est la nôtre, ici: il s'agit du *rétablissement des tribus de Jacob et son corollaire: l'apocatastase*.

2. La notion d'Apocatastase (voir aussi l'*Annexe*)

Sous sa forme substantive (*apokatastasis*), ce terme grec ne se rencontre qu'une fois dans le Nouveau Testament, et pas du tout dans la Septante (version grecque des Ecritures); par contre, le verbe *apokathistanai* est largement attesté dans les deux Testaments.

Le sens de ce verbe grec est: 'remettre en état', ou, plus exactement, 'remettre une chose ou un événement dans son état primitif', ou dans l'intégrité originelle qui était ou aurait dû être la sienne, ou encore 'restituer', 'rétablir comme auparavant'.

Une lecture attentive du Nouveau Testament - et spécialement des Evangiles et des Actes - révèle clairement une attente, non seulement messianique, mais politique, dans le peuple, et même une quasi-certitude que les "temps sont accomplis". Selon leur habitude, les dirigeants spirituels du peuple examinent les "signes du Messie", c'est-à-dire qu'ils vérifient si les prétentions de tel ou tel candidat à cette auguste mission correspondent à la teneur des textes sacrés, unanimement reconnus comme devant attester la véridicité de la vocation de celui qui prétend les accomplir.

C'est donc ainsi que l'on agit à l'égard des deux personnages thaumaturgiques d'alors, que sont Jean le Baptiste, d'abord, Jésus, ensuite. A Jean le Baptiste sont posées trois questions qui, semble-t-il, étaient traditionnelles: 'Es-tu Elie?' et il dit: 'Je ne le suis pas'. - 'Es-tu le prophète?', et il répondit: 'Non.' (Jn 1, 19-28).

Et les Juifs de s'étonner, puisqu'il avait, l'instant d'avant, nié être le Messie (Jn 1,20).

"Ils lui dirent alors: 'Qui es-tu? Que nous donnions, une réponse à ceux qui nous ont envoyés'" (Ibid. v. 22).

Comme il ressort du texte, avec évidence, ces gens avaient été envoyés en délégation, auprès de Jean le Baptiste, "*de Jérusalem, par des prêtres et des lévites*" (ibid. v. 19). Tout ceci nous confirme dans l'impression à laquelle il a été fait allusion plus haut, à savoir: qu'il y avait une espèce de 'portrait-type' du Messie et de son entourage. En effet, comme il ressort du texte ici cité, mais également de certains courants de la Tradition juive, et encore d'une partie de la Tradition chrétienne postérieure, on attendait, comme précurseurs du Messie, d'autres personnages, dont surtout Elie, mais aussi un autre prophète (Jérémie par exemple), ou Hénoc, voire Moïse lui-même! L'Apocalypse, pour sa part, nous parle des "deux témoins" (Ap 11, 3), il s'agit d'une allusion à Zacharie 4, 3 et 11-14, où les deux

'oliviers' (littéralement: fils de l'huile) personnifient Josué et Zerubabel qui représentent respectivement le Sacerdoce et la Royauté (Zerubabel est de la Maison de David). Ce n'est pas ici le lieu de nous attarder sur ce passage obscur de l'Apocalypse, il n'a été évoqué que pour illustrer jusqu'à quel point l'attente de personnages eschatologiques précédant le Messie était traditionnelle et indiscutée, quoique d'origine et de nature obscures.

En fait, Jésus lui-même assigne à Elie un rôle 'apocatastatique', dans deux textes parallèles des Synoptiques:

Mt 17, 10-13: "Les disciples lui posèrent alors cette question: 'Que disent donc les scribes, qu'Elie doit venir d'abord?' Il répondit: 'Oui, Elie doit venir et il mettra tout en ordre'" (ou: 'restaurera' tout - *apokatastèsei panta*)..."

Mc 9, 11-13: "Ils lui posèrent cette question: 'Pourquoi les scribes disent-ils qu'Elie doit venir d'abord?' Il leur dit: 'Oui, Elie venant d'abord remet tout en ordre' (*apokathistanei panta*)..."

Sans nous attarder, pour l'instant, à la solution donnée par Jésus à la difficulté incontestable soulevée par la question de ses disciples (nous y reviendrons plus loin), nous pouvons déjà constater que le Christ se situe nettement *dans la ligne traditionnelle du Judaïsme*, concernant le rôle d'Elie, comme le prouveront suffisamment ces *quelques textes de la Tradition orale*, relatifs aux thèmes suivants:

- Pas de conversion avant le retour d'Elie:

"(Israël) ne se convertit pas avant que ne vienne Elie, comme il est dit: 'Voici que je vous envoie Elie le prophète'..."

(*Yalkut Shimoni*, 2e partie sur Malachie, ch. 3, Remez 595. Édition Levine-Epstein, Jérusalem, 1967, T. 11, p. 876).

- Retour eschatologique d'Elie et de Moïse:

"Le Saint, béni soit-il, dit à Moïse: «Par ta vie, de même que tu t'es totalement consacré à eux (à Israël) dans ce monde-ci, dans le monde à venir également, quand je leur enverrai Elie, d'heureuse mémoire, vous viendrez tous les deux en même temps, ainsi qu'il est écrit: 'L'Éternel vient dans la tempête et dans l'ouragan' » (Na 1, 3). La tempête (*sufa*), c'est Moïse, comme il est écrit: "Et elle le déposa dans une corbeille de joncs (*suf*) sur la rive du fleuve" (Ex 2, 3). Et 'dans l'ouragan (*se'arah*)', c'est Elie, comme il est écrit: "Et Elie monta aux cieux dans l'ouragan" (2 R 2, 11). A cette époque, il viendra et vous reconfortera, comme il est dit: 'Voici que je vous envoie Elie le prophète... et il ramènera le coeur des pères vers les fils' " (MI 3, 23).

(*Yalkut Shimoni*, 1ère partie, sur Exode ch. 34, Remez 397. Édition Levine-Epstein, Jérusalem, 1967, T. I, p. 236).

- *Elie et les douze tribus*

"Lorsque Elie vit le mérite des tribus - en effet ce n'est que grâce au mérite des tribus qu'Israël avait bénéficié de l'érection du Temple -, comme il venait au Mont Carmel pour amener Israël sous les ailes de la Shekhina (la Sainte présence de Dieu), il prit douze pierres, selon le nombre des tribus, et en bâtit un autel, comme il est dit: '*Et Elie prit les douze pierres*'" (1 R 18, 31).

(*Midrash Pesikta Rabbati*, édit. M. Friedmann, Vienne 1880, Parasha Vayiqab EHahu, ch. 4. Réimpression Tel-Aviv 1963, p. 13).

"Et El-Shaddaï vous fera trouver grâce aux yeux de l'homme (Joseph), et il renverra l'autre (Siméon) avec vos frères et Benjamin' (Gn 43, 13). Et El-Shaddaï parlant d'Israël et de leur exil, leur fera miséricorde et leur fera trouver grâce devant tous ceux qui les retiennent captifs et il les libérera (ainsi qu'il est écrit): 'Voici que je vous envoie' (Mt 3, 23), avec vos frères qui se trouvent près du fleuve Sambatyon."

(*Midrash Tanhuma Haqaddum*, Parasha Miqets, 17, édition S. Buber, 1883, T. 1, p. 203).

Il est intéressant de noter l'association étrange, ci-dessus, entre la prophétie de Malachie et celle de Jacob: à en croire ce midrash, les 'fils' dont il est question en Malachie deviennent des frères ennemis, c'est-à-dire les *dix tribus du Nord* qui firent sécession et dont l'ancêtre éponyme est Joseph. Et, afin qu'il n'y ait pas de doute sur ce point, citons encore le midrash *Bereshit Rabba*, qui semble être la source de ce passage du Tanhuma:

"*Je vous enverrai vos frères*" (Gn 43, 13). Ce sont les dix tribus".

(*Bereshit Rabba* 92, 2. Édit. Ch. Albek, Jérusalem, 1965, T. III, p. 1140).

Au terme de cette brève enquête, ressortent clairement quelques éléments dont les principaux sont les suivants:

1. L'attente d'un retour eschatologique d'Elie, accompagné ou précédé d'autres figures prophétiques, était vivante et vivace du temps de Jésus.

2. Pour des raisons qui nous échappent encore, la communauté chrétienne primitive a voulu voir, dans Jean le Baptiste, l'Elie qui devait venir; mais il ne semble pas qu'il faille parler d'une relecture postérieure, ni d'un réajustement exégétique subtil, destiné à plaquer artificiellement, sur la personne et l'action historique du précurseur, la personnalité *réelle* d'Elie.

3. Toutefois, certains passages du Nouveau Testament font problème. Il en a été traité dans une étude spécifique consacrée aux contradictions et obscurités du thème de Jean le Baptiste = Elie, dans les Synoptiques⁵; mais, d'ores et déjà, il convient de citer quelques passages

⁵ Voir M. R. Macina, "Jean le Baptiste était-il Élie? Examen de la tradition néotestamentaire", *P.O.C. (Proche Orient Chrétien)*, Jérusalem, T. XXXIV (1984), pp. 209-232. Texte consultable sur le site Convertissez-vous (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php?sujet_id=987).

néo-testamentaires étranges - à tout le moins, dans une perspective chrétienne actuelle -, où se reflète la foi de Jésus et de ses apôtres, en deux événements messianiques, ou - si l'on préfère - deux aspects eschatologiques des temps messianiques, à savoir: le RETABLISSEMENT DU ROYAUME D'ISRAEL et ce qui le conditionne; le RASSEMBLEMENT DES DOUZE TRIBUS.

“Alors, prenant la parole, Pierre lui dit: 'Eh! bien, nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi quelle sera donc notre part?' Jésus leur dit: 'En vérité, je vous le dis, à vous qui m'avez suivi: dans la régénération, quand le Fils de l'Homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël'. “ (Mt 19, 27-28).

“Ils étaient réunis et le questionnaient: 'Seigneur, est-ce en ce temps-ci que tu vas restituer le royaume à Israël?' Il leur répondit: 'Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité'...” (Ac 1, 6-7).

(Paroles de Paul devant le roi Agrippa): “Maintenant encore, si je suis mis en jugement, c'est à cause de mon espérance en la promesse faite par Dieu à nos pères et dont nos douze tribus, dans le culte qu'elles rendent à Dieu avec persévérance, nuit et jour, espèrent atteindre l'accomplissement. C'est pour cette espérance, ô roi, que je suis mis en accusation!...” (Ac 26, 6-7).

“Jacques (...) aux douze tribus de la dispersion, salut!” (Jc 1, 1).

“(La cité sainte, Jérusalem, qui descend du ciel, de chez Dieu) est munie d'un rempart de grande hauteur pourvu de douze portes, près desquelles il y a douze anges et des noms inscrits, ceux des douze tribus des enfants d'Israël...” (Ap 21, 12).

4. L'Evangile de Luc nous présente, sans ambages, Jean le Baptiste, comme investi du rôle et de la puissance d'Elie et agissant en précurseur du Messie:

“Mais l'ange lui dit: 'Sois sans crainte, Zacharie, car ta supplication a été exaucée, ta femme Elisabeth t'enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jean. Tu auras joie et allégresse et beaucoup se réjouiront de sa naissance, car il sera grand devant le Seigneur; il ne boira ni vin, ni boisson forte; il sera rempli d'Esprit Saint dès le sein de sa mère et ramènera de nombreux fils d'Israël au Seigneur leur Dieu. Il marchera devant lui avec l'esprit et la puissance d'Elie, pour ramener le coeur des pères vers les enfants et les rebelles à la prudence des justes, préparant au Seigneur un peuple bien disposé' “. (Lc 1, 11-17).

“Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut, car tu marcheras devant le Seigneur, pour lui préparer les voies, pour donner à son peuple la connaissance du salut, par la rémission de ses péchés...” (Lc 1, 76-77).

V. Synthèse et conclusion

Dans les analyses qui ont précédé, nous avons examiné quelques allusions des Evangiles, à une identité possible: Jean le Baptiste = Elie. Il est ressorti de cet examen, à tout le moins une certitude négative: on ne saurait raisonnablement prêter à cette typologie étrange un caractère rédactionnel orienté. En d'autres termes, si elle poursuivait un but apologétique visant à trouver, à tout prix, à son Messie (Jésus) souffrant et mourant, un Elie = Jean le Baptiste, voué au même sort, il n'est pas concevable que la première communauté chrétienne ait pu commettre une si grande erreur que celle qui consiste à laisser se côtoyer de telles contradictions apparentes et de telles obscurités, à propos d'une Tradition si importante pour authentifier le rôle et l'identité messianiques de Jésus.

Comme dit plus haut, force est bien d'adopter le qualificatif de 'mystérieux', pour caractériser une telle identification. En effet, elle pose bien des problèmes, et si j'ai, à plusieurs reprises, employé le terme de 'typologique' pour la qualifier, ce n'est là qu'une approche sémantique malhabile, faute de vocabulaire adéquat.

Il faudrait créer une expression particulière, voire un néologisme, pour caractériser une telle typologie où ce n'est plus le passé qui est type et figure de l'avenir, mais le présent qui réalise historiquement une prophétie, sans en épuiser les possibilités typologiques, mais en en laissant, au contraire, l'accomplissement plénier comme suspendu dans un avenir eschatologique. J'ai forgé, à cet effet et faute de mieux, les expressions "accomplissement apocatastatique", ou "accomplissement pléromatique" (= plénier).

De fait, nous avons la situation étrange que voici: *Jean le Baptiste est le type de la venue eschatologique d'un prophète qui l'a précédé et qui reviendra, mais, comme il réalise, dans une certaine mesure et par avance, ce que ce prophète (Elie) réalisera en plénitude à la Fin des temps, Jean le Baptiste devient, lui-même, le type de cet Elie passé et à venir!...*

Et, à ce stade, une analogie s'impose avec beaucoup de force: **N'EST-CE PAS, A PEU DE CHOSES PRES, LE CAS DE JESUS?** En effet, ce dernier prétend accomplir les promesses concernant le Messie typologique - David, qui l'a incontestablement précédé dans le temps, tout en étant lui-même (Jésus), son propre "type", en tant que Fils de l'Homme glorifié qui reviendra, à la fin des temps, sur les nuées du ciel!...

Certes, il ne convient pas de trop presser les ressemblances, car, au regard de la foi chrétienne, les différences de nature et de fonctions, entre les deux personnages, sont énormes. Pour le chrétien, Jésus est l'incarnation du Verbe éternel du Père, et son accomplissement du destin messianique, typologisé par David, est total et parfait, son retour (ou sa 'venue') dans la gloire n'en étant, somme toute, que l'apogée, au terme d'un chef-d'oeuvre déjà accompli dans le mystère de l'échec apparent de

sa mort, transformée en victoire éternelle par une résurrection considérée comme le dogme essentiel de la foi chrétienne. Toutefois, notre but, ici, n'est point la théologie de l'Eglise, mais une tentative d'analyse théologique d'une conception religieuse née dans le cœur d'un adepte fervent du judaïsme, d'où est issue une religion-fille profondément différente dans son expression concrète historique, de la religion-mère, qui n'y voit, tout au plus, qu'un fruit illégitime - ou, au mieux, suspect - qu'elle renie farouchement, ou considère avec la plus extrême méfiance.

Il convient donc, sans vouloir outrepasser le cadre et le but de cet exposé, ainsi que nos limites propres, de chercher à discerner sur quel terreau a bien pu germer une si étrange conception, ou, plus exactement, ce qui a bien pu motiver un Juif pieux et mystique à lire sa propre histoire humaine et celle de son cousin Jean, à la lumière incompréhensible d'une typologie inouïe et - il faut bien l'avouer - scandaleusement inacceptable pour son temps et la Tradition religieuse juive.

Incontestablement, Jésus s'est cru le Messie attendu par Israël; mieux, il s'est considéré comme né de Dieu, tout en étant issu du sein d'une femme juive. De la même manière, il a vu, dans les événements qui le concernaient, la réalisation, *en germe*, de l'eschatologie apocalyptique, qu'il plaçait à la fin de l'histoire. Par conséquent, dans ce contexte, il était 'logique' que non seulement les événements marquants de son existence fussent réinterprétés par lui sous un aspect prophético-typologique, mais également certains personnages liés à son destin, comme, par exemple, les douze Apôtres, préfigurant les chefs des douze tribus (qu'Elie doit justement rétablir à la Fin des temps!) et, bien entendu, Jean le Baptiste, qui accomplit si merveilleusement, dans le mystère, la prophétie étrange d'Isaïe:

“Une voix crie: Préparez dans le désert une route pour L'Eternel (...) alors la gloire de L'Eternel se révélera et toute chair la verra...”. (Is 40, 3, 5).

Il semble bien que Jésus, dans la conscience qu'il avait de sa messianité et de sa divinité, se soit considéré comme désigné, de façon nette, dans ce texte d'Isaïe. A lui, le Verbe, convenait parfaitement le titre de 'gloire de L'Eternel', et c'était bien lui, en vérité, que 'toute chair avait vu'. Cette typologie avait, de plus, l'avantage de son ambiguïté: cette 'gloire de L'Eternel', il n'était pas dit qu'elle dût se manifester de façon éclatante. Le texte convenait donc à un Messie inconnu, humblement manifesté dans la chair, tout en gardant, à l'état potentiel, sa puissance apocalyptico-eschatologique, qui prendrait sa pleine dimension, lors de la consommation des siècles, lorsque enfin manifesté dans la gloire, le Fils de l'Homme reviendrait, *“sur les nuées du ciel”*. Dans ces conditions, Jean le Baptiste tenait à merveille le rôle de cette 'voix' qui invite à frayer la route à Dieu. Il N'ETAIT PAS ELIE, mais il en avait la voix et l'Esprit; en outre,

typologiquement, il pouvait être qualifié d'Elie, car, dans des circonstances analogues et en plénitude, à la Fin des temps, ce dernier viendrait accomplir, à l'échelle universelle, ce qu'il avait lui-même, jadis, réalisé, *en germe*, sur le Mont Carmel, et ce que Jean le Baptiste, était venu préfigurer, de son rôle eschatologique de Tishbite: "*préparer au Seigneur un peuple bien disposé*".

A l'origine de cette conception du rôle de Jean le Baptiste, telle que la proclame Jésus, on peut distinguer, *grosso modo*, deux courants: l'un se réclame de la prophétie de Malachie 3, et c'est celui des trois Synoptiques (Mt 11, 7-15; 17, 10-13; Mc 9, 11-13; Lc 1, 15-17); l'autre courant se reflète dans l'Evangile de Jean. Comme nous l'avons remarqué plus haut, le texte (mis dans la bouche de Jean le Baptiste lui-même) sur lequel s'appuie l'Evangéliste pour caractériser la mission de précurseur du Baptiste, est Isaïe 40, 3, où il n'est pas question d'Elie.

On conclura en constatant que ce fait remarquable d'une double tradition exégétique chrétienne, à propos du précurseur du Messie - l'une voyant en lui le type de l'Elie eschatologique, l'autre, celui du héraut anonyme, la "voix qui crie", pour préparer les voies de Dieu par un appel à la conversion de son peuple -, témoigne de la vitalité de cette croyance, trop vite qualifiée de 'populaire' par certains critiques.

Cette dualité de traditions, loin de constituer une contradiction insurmontable, prouve, par un argument *a contrario* péremptoire, que ce thème d'Elie = Jean le Baptiste n'a aucun caractère apologético-rédactionnel. Et la dénégation énergique du précurseur lui-même: "*Je ne suis pas Elie*", fidèlement rapportée dans l'Evangile de Jean, laisse entier le mystère de l'eschatologie, que trop de commentateurs chrétiens, tant anciens que modernes, ont voulu voir *totalelement REALISEE*, du vivant de Jésus, alors que les textes eux-mêmes, dans leur obscurité et leurs contradictions apparentes, nous invitent à la considérer comme en marche vers son accomplissement final historique lors du *plêrôma tôn kairôn* ("la plénitude des temps"), dont a parlé Paul (cf. Ephésiens 1, 10).

ANNEXE

Apocatastase⁶

Le terme **apocatastasis** est un hapax, c'est-à-dire qu'il ne figure qu'une seule fois dans l'Écriture (AT et NT). Il apparaît, sous cette forme substantive unique et intraduisible littéralement, dans le deuxième discours de Pierre, après la Pentecôte, que rapporte Luc dans le Livre des Actes (Ac 3, 21). Surcroît d'infortune: le verset où il s'insère est presque unanimement traduit (comme c'est le cas de la Bible de Jérusalem): "...Celui que le ciel doit garder **jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé** par la bouche de ses saints prophètes d'autrefois". Défendable sur le plan philologique, cette traduction a l'inconvénient de l'ambiguïté, en raison de son assonance avec les théories de la Grande année et du retour cyclique des astres à leur position initiale, chères aux anciens philosophes grecs. Du coup, la "restauration universelle" peut se comprendre comme la restitution-transfiguration du monde matériel après sa destruction par le feu, à la lumière de passages néotestamentaires tels que ceux-ci:

"Mais les cieux et la terre d'à présent, la même parole les a mis de côté et en réserve pour le feu, en vue du jour du Jugement et de la ruine des hommes impies." (cf. 2 P 3, 7).

"Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera." (2 P 3, 13).

"Puis je vis un trône blanc, très grand, et Celui qui siège dessus. Le ciel et la terre s'enfuirent de devant sa face sans laisser de traces." (Ap 20, 11)

"Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle -- car le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus." (Ap 21, 1)

Fort heureusement, certains spécialistes du Nouveau Testament, plus au fait des subtilités de la langue grecque, ont traduit, de manière plus littérale et probablement plus conforme à l'intention de l'auteur: «... **jusqu'aux temps du rétablissement de de tout ce que Dieu a dit** par

⁶ Cette notion est au cœur de ma réflexion théologique. Pour aller plus loin, consulter en ligne sur le site Convertissez-vous, les textes suivants: "Qu'est-ce que l'apocatastase?" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=492); "Réalisation en germe" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=493); "Annonces eschatologiques à caractère apocatastatique" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=494); "Situations apocatastatiques dans le Nouveau Testament" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=495); "Paraboles à caractère apocatastatique: La vigne, le Christ et le Royaume" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=496); "Gestes et déclarations du Christ à caractère apocatastatique" (http://www.convertissez-vous.com/f/index.php? sujet_id=497).

la bouche de ses saints prophètes d'autrefois ». Formule que j'affinerais en: *jusqu'au temps de la réalisation intégrale*, etc.

On le voit, la dissonance est dans les deux traductions antagonistes: "**la restauration universelle dont Dieu a parlé**", et "**la réalisation intégrale de tout ce que Dieu a dit**".

Dans le premier cas, il s'agit d'une conception classique, familière à des consciences chrétiennes, proche du scénario de la fin du monde, ou de celui d'une fin catastrophique de l'histoire, une espèce de mort biologique du cosmos et de l'humanité. Après cette catastrophe, le monde ancien est renouvelé (cf. Apocalypse 21, 5).

Dans le second cas, on comprend qu'il s'agit d'une mise en vigueur, ou d'un accomplissement, définitif et plénier, de *tout ce que Dieu a dit et annoncé par le ministère des prophètes*. Ici, pas de fin du monde, mais une fin de la mainmise des puissances terrestres sur l'histoire et la marche du monde, et l'intrusion du Royaume de Dieu, une prise de pouvoir direct de Dieu, en quelque sorte, sur l'histoire des hommes (cf. Ezéchiel 20, 32-44).

C'est de cette apocatastase-là qu'il est question ici. Il s'agit d'une réalisation eschatologique. Des situations, annoncées par les prophètes, préfigurées par des événements de l'histoire biblique, réalisées génétiquement et "sacramentellement" dans la geste surnaturelle de la vie de Jésus et de la fondation de l'Eglise sur les Apôtres, se reproduiront (ou se réaliseront pleinement) à l'approche des temps messianiques.

Ce processus de mainmise progressive de Dieu sur l'histoire, s'opère d'abord, au niveau individuel (cf. "le royaume est au-dedans de vous", Luc 17, 21), au fil des siècles, jusqu'à son accomplissement plénier, à la fin des temps. Isaïe l'entrevoyait lorsqu'il prophétisait:

"Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut, qui dit à Sion: «**Ton Dieu règne**»." (Isaïe 52, 7).

L'apocalypse le dévoile en ces termes:

"Nous te rendons grâce, Seigneur, Dieu Maître-de-tout, Il est et Il était, parce que tu as pris en main ton immense puissance pour établir ton règne." (Apocalypse 11, 17)

"Alors j'entendis comme le bruit d'une foule immense, comme le mugissement des grandes eaux, comme le grondement de violents tonnerres; on clamait: 'Alleluia! Car il a pris possession de son règne, le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout'." (Ap 19, 6).

Et pour se convaincre du réalisme et du caractère eschatologique de l'apocatastase, voici deux textes prophétiques, dont la littéralité a toujours choqué, et choque encore tant de chrétiens. Ils ne laissent

aucun doute sur le fait que tant le jugement de Dieu que l'instauration de son royaume se produiront **sur la terre**, dans le temps humain. Et ce n'est certainement pas un hasard si le prophète appelle ces événements: "**Jour de l'Eternel**" – expression trop souvent comprise, hélas, comme signifiant la destruction du monde et de l'humanité avant leur résurrection et leur transfiguration céleste, alors qu'il s'agit du jugement de l'humanité, à propos d'Israël, son peuple:

Zacharie 14, 1-21: Voici qu'il vient **le jour de l'Eternel**, *quand on partagera tes dépouilles au milieu de toi. J'assemblerai toutes les nations vers Jérusalem pour le combat; la ville sera prise, les maisons pillées, les femmes violées; la moitié de la ville partira en exil, mais le reste du peuple ne sera pas retranché de la ville. Alors l'Eternel sortira pour combattre les nations, comme lorsqu'il combat au jour de la guerre.* En ce jour-là, ses pieds se poseront sur le mont des Oliviers qui fait face à Jérusalem vers l'orient. Et le mont des Oliviers se fendra par le milieu, d'est en ouest, en une immense vallée, une moitié du mont reculera vers le nord, et l'autre vers le sud. La vallée des Monts sera comblée, oui, elle sera obstruée jusqu'à Yasol, elle sera comblée comme elle le fut par suite de séisme, au temps d'Ozias roi de Juda. *Et l'Eternel mon Dieu viendra, tous les saints avec lui.* Il arrivera, en ce jour-là, qu'il n'y aura plus de lumière mais du froid et du gel. Et il y aura un jour unique - l'Eternel le connaît - plus de jour ni de nuit, mais au temps du soir, il y aura de la lumière. Il arrivera, en ce jour-là, que des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale: il y en aura été comme hiver. *Alors l'Eternel sera roi sur toute la terre; en ce jour-là, l'Eternel sera unique, et son nom unique.* Tout le pays redeviendra plaine, depuis Géba jusqu'à Rimmôn du Négeb. Jérusalem sera exhauscée et habitée en son lieu, depuis la porte de Benjamin jusqu'à l'emplacement de l'ancienne porte, jusqu'à la porte des Angles, et de la tour de Hananéel jusqu'aux pressoirs du roi. On y habitera, il n'y aura plus d'anathème et Jérusalem sera habitée en sécurité. Et voici la plaie dont l'Eternel frappera tous *les peuples qui auront combattu contre Jérusalem*: il fera pourrir leur chair alors qu'ils se tiendront debout, leurs yeux pourriront dans leurs orbites et leur langue pourrira dans leur bouche. Il arrivera, en ce jour-là, qu'il y aura de par l'Eternel une grande panique parmi eux. Chacun saisira la main de son compagnon et ils lèveront la main l'un contre l'autre. Juda lui aussi combattra à Jérusalem. Les richesses de toutes les nations alentour seront rassemblées, or, argent, vêtements, en énorme quantité. Pareille sera la plaie des chevaux, des mulets, des chameaux, des ânes et de toutes les bêtes qui se trouvent dans les camps: une plaie semblable à celle-là. Il arrivera que *tous les survivants de toutes les nations qui*

auront marché contre Jérusalem monteront année après année se prosterner devant le roi, l'Éternel Sabaot, et célébrer la fête des Tentes. Celle des familles de la terre qui ne montera pas se prosterner à Jérusalem, devant le roi, l'Éternel Sabaot, il n'y aura pas de pluie pour elle. Si la famille d'Égypte ne monte pas et ne vient pas, il y aura sur elle la plaie dont l'Éternel frappe les nations qui ne monteront pas célébrer la fête des Tentes. Telle sera la punition de l'Égypte et la punition de toutes les nations qui ne monteront pas célébrer la fête des Tentes. En ce jour-là, il y aura sur les grelots des chevaux: "consacré à l'Éternel", et les marmites de la maison de l'Éternel seront comme des coupes à aspersion devant l'autel. Toute marmite, à Jérusalem et en Juda, sera consacrée à l'Éternel Sabaot, tous ceux qui offrent un sacrifice viendront en prendre et cuisineront dedans, et il n'y aura plus de marchand dans la maison de l'Éternel Sabaot, en ce jour-là.

Joël 3, 1-5; 4, 1-21: [Chapitre 3] "Après cela je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos anciens auront des songes, vos jeunes gens, des visions. Même sur les esclaves, hommes et femmes, en ces jours-là, je répandrai mon Esprit. Je produirai des signes dans le ciel et sur la terre, sang, feu, colonnes de fumée! Le soleil se changera en ténèbres, la lune en sang, avant que ne vienne le jour de l'Éternel, grand et redoutable! Tous ceux qui invoqueront le nom de l'Éternel seront sauvés, car sur le mont Sion il y aura des rescapés, comme l'a dit l'Éternel, et à Jérusalem des survivants que l'Éternel appelle. [Chapitre 4] Car en ces jours-là, en ce temps-là, quand je rétablirai Juda et Jérusalem, je rassemblerai toutes les nations, je les ferai descendre à la Vallée de Josaphat; là j'entrerai en jugement avec elles au sujet d'Israël, mon peuple et mon héritage. Car ils l'ont dispersé parmi les nations et ils ont partagé mon pays. Ils ont tiré mon peuple au sort; ils ont troqué les garçons contre des prostituées, pour du vin ils ont vendu les filles, et ils ont bu! 'Et vous aussi, Tyr et Sidon, que me voulez-vous? Et vous tous, districts de Philistie? Vous vengeriez-vous sur moi? Mais si vous exercez sur moi votre vengeance, bien vite je ferais retomber la vengeance sur vos têtes! Vous qui avez pris mon argent et mon or, qui avez emporté dans vos temples mes trésors précieux, vous qui avez vendu aux fils de Yavân les fils de Juda et de Jérusalem, pour les éloigner de leur territoire! Eh bien! Je vais les appeler du lieu où vous les avez vendus, et je ferai retomber vos actes sur vos têtes! Je vendrai vos fils et vos filles, je les livrerai aux fils de Juda; ils les vendront aux Sabéens, à une nation éloignée, car L'Éternel a parlé! Publiez ceci parmi les nations: Préparez la guerre! Appelez les braves! Qu'ils s'avancent, qu'ils montent, tous les hommes de guerre! De vos socs, forgez des épées, de vos serpes, des lances, que l'infirme dise: 'Je

suis un brave!' *Hâtez-vous et venez, toutes les nations d'alentour, et rassemblez-vous là!* Eternel, fais descendre tes braves. Lancez la faucille: la moisson est mûre; venez, foulez: le pressoir est comble; les cuves débordent, tant leur méchanceté est grande! Foules sur foules dans la Vallée de la Décision! *Car il est proche le jour de L'Eternel dans la Vallée de la Décision! Le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles perdent leur éclat. L'Eternel rugit de Sion, de Jérusalem il fait entendre sa voix; les cieux et la terre tremblent! Mais L'Eternel sera pour son peuple un refuge, une forteresse pour les enfants d'Israël!* Vous saurez alors que *je suis L'Eternel, votre Dieu, qui habite à Sion, ma montagne sainte!* Jérusalem sera un lieu saint, les étrangers n'y passeront plus! Ce jour-là, les montagnes dégoutteront de vin nouveau, les collines ruisselleront de lait, et dans tous les torrents de Juda les eaux ruisselleront. Une source jaillira de la maison de L'Eternel et arrosera le ravin des Acacias. L'Egypte deviendra une désolation, Edom une lande désolée, à cause des violences exercées contre les fils de Juda dont ils ont versé le sang innocent dans leur pays. *Mais Juda sera habité à jamais et Jérusalem d'âge en âge. Je vengerai leur sang, je n'accorderai pas l'impunité, et L'Eternel aura sa demeure à Sion.*

ECOLOGIA SEXUALITATII. EDUCAȚIA SEXUALĂ ÎNTRE REALITATE ȘI FANTEZIE

IOAN MITROFAN

RIASSUNTO. *L'ecologia della sessualità. L'educazione sessuale tra realtà e fantasia.* L'articolo desidera essere un piccolo contributo alla riscoperta del vero valore e significato della sessualità umana che ha un luogo speciale nel sistema dei valori dell'umanità. Come qualsiasi cosa che non viene affrontata da una angolatura coretta così anche la sessualità umana può degenerare portando a gravi problemi psichici che possono costituire il punto di partenza per altri drammi della personalità umana. L'analisi della visione contemporanea della sessualità ci presenta un quadro triste situandoci tuttavia da un punto di vista non confessionale. Segue da qui il campanello d'allarme per il ripensamento dell'educazione sessuale che deve tener conto delle caratteristiche fisiche, psicologiche e spirituali della persona umana in armonia fra di esse. Pertanto l'articolo offre alcune piste di lavoro per rilanciare una coretta educazione sessuale, desiderando arrivare alla riscoperta del modello primario di uomo e donna.

Premisă.

Sexualitatea este o dimensiune a vieții, iar pentru om ca ființă conștientă de sine are un loc aparte în sistemul de valori pe care le-a promovat omenirea de-a lungul secolelor; putem astfel să-i atribuim și o condiționare istorică și să constatăm că pe această coordonată a fost abordată fie cu rezervă fie în mod mai tranșant.

Fiind o realitate existențială determinantă în devenirea omului, sexualitatea poate fi privită cu inocența descoperirii unei dimensiuni a firii atât din punct de vedere biologic cât și rațional-psihologic sau cu o pudoare adeseori falsă față de evidențele comportamentului comun.

Dacă vrem ca gândurile noastre să nu fie o reflecție teoretică ci să constituie un punct de vedere care să trezească interes pentru o normală și firească descoperire a acestei dimensiuni, va trebui să scoatem în evidență importanța aspirației omului către idealul unei vieți normale, ale cărei taine se descoperă și se savurează într-un crescendo al dorinței de fericire specifică firii umane.

Poate că nici familia și nici școala nu au depășit unele praguri ale reticenței față de informare și se „complac” în a sugera soluțiile alternative ale unui comportament responsabil al tinerilor, doar pentru a preveni consecințe incompatibile statusului pre-maturității lor sociale.

Suntem în fața unui fenomen abordabil dintr-o pluralitate de puncte de vedere: biologic, psihologic, istoric, economic, estetic, juridic și nu în ultimul

rând moral-religios. Noi vom aborda această problemă în unele din dimensiunile sale și vom căuta să-i subliniem mai ales acele particularități care se apropie de aspectul moral-religios al problemei, aspect căruia am vrea să-i acordăm importanță.

1.- Dinamica sexualității umane și istoria.

În abordarea problematicii sexualității trebuie să acceptăm că atitudinea individului față de sexualitate cunoaște vârste sau etape de dezvoltare; la fel s-ar putea vorbi despre anumite „vârste ale omenirii” care pe măsura constituirii „memoriei colective” s-a comportat, desigur sub influxul cultural într-o continuă și reciprocă împrumutare în procesul etnogenezei.

Sexualitatea ridică probleme încă din viața intra-uterină când, după legile geneticii – care ne pot juca din când în când festa – primește apartenența diferențiată la un sex sau altul. Această diferențiere sexuală se face intrauterin cam la a șaptea săptămână de la concepere¹. Marcarea acestui amănunt se consemnează odată cu declararea noului născut la autoritățile civile și acordarea unei identități personale prin alegerea și stabilirea numelui acestuia. Se intră astfel în etapa socială a individului². Această etapă n-a fost întotdeauna astfel dar în timpurile în care trăim este cam așa.

După teoriile psihanalizatorilor și psihologilor³, prima identificare iresponsabilă dar sigură a sexualității este cea a controlului sfincterelor (când pruncul începe să exprime nevoile firești înainte de a le împlini, când trece de la alimentarea cu lapte matern la hrănirea obișnuită, etc.). Este urmată de primele manifestări de pudoare când copiii obișnuți să fie îmbăiați împreună, să se joace indistinct jocuri comune și fără complexe provocate de propria goliciune, încep să refuze această stare și sunt preocupați de diferențierile morfologice față de celălalt sex.

Fără să dăm intervale de vârstă, afirmăm că individul devine mult mai conștient de identitatea sa sexuală odată cu apariția semnelor noi ale fiziologiei sale care, pot fi descoperite în mod firesc, fără vreo preocupare anume, sau provocate de maturizarea fiziologică a organelor sexuale care se fac prezente prin manifestările lor, chiar dacă biologic ar mai fi de așteptat o vreme. Vreau să spun că erecțiile sau menstrele primei pubertăți nu acoperă maturizarea funcțională deplină ci o exprimă doar. De aici și până la împlinirea biologică secundată de cea psihologică mai este un timp

¹ Cf. CONCETTI, GINO, *Sesso e sacramenti*, Edizioni VIVERE IN, Roma, Ed. A doua, 2001, p.10

² Cf. PÂRVU, Constantin, ENE, Isabela, CODESCU, Alexandru, CERNAT, Maria PÎRVU Cătălin Marian, MUȘAT, Emil Valentin, SIMION, Petre, *Sexualitatea umană și sănătatea*, Editura Tehnică, București, 2000, p.40.

³ V. FREUD, Sigmund, (1856-1939), psihiatru austriac. În lucrarea sa *Trei eseuri despre teoria sexualității*, așează sexualitatea ca factor major în activitatea umană.

sau doi (ținem seama de diferențierea între fete și băieți, aceștia având o maturizare mai târzie cu câțiva ani).

Vreau să menționez că din punct de vedere al educației sexuale și a prețurii valorii umane tezaurizată în copii, această perioadă a vieții lor este cea mai vulnerabilă și cea mai responsabilă pentru tot restul vieții și pentru calitatea acesteia. Acum se fac primele „explorări funcționale” determinate de impulsul fiziologic, de inițierile ludice sau de instrumentalizarea puberilor de către prieteni sau de persoane cu comportament iresponsabil.

Trebuie subliniat că nu este suficientă doar maturizarea biologică și psihologică pentru ca un adolescent sau cel aflat în primii ani ai tinereții să se poată orienta fără precauții spre explorarea vieții sexuale. Este, vorba și de o dimensiune socială pe care o dă de regulă finalizarea unei pregătiri profesionale (practice sau intelectuale) care maturizează și face responsabil pe oricare tânăr sau tânără care vrea să-și exprime alegerea sa la început de drum în viața matură.

De multe ori am spus și repet și aici, că „Dacă nașterea noastră este rodul unui pact tacit al părinților care ne-au zămislit – pornit dintr-o iubire împărtășită în mod expres sau măcar tacit acceptat – într-o colaborare cu voința lui Dumnezeu iar moartea este programată de Dumnezeu – chiar dacă unii cred în mod eronat că pot să facă ei acest lucru⁴, căsătoria devine actul responsabil prin excelență exprimat printr-un acord de voință suficient chibzuit și exprimat în mod public care acoperă motivația iubirii reciproce”. Această responsabilizare socială atrage după sine prudenta pe care mulți tineri (bine crescuți și educați) o exprimă, având o corectă informare asupra sexualității care „ispitește cu plăcerea și sfârșește cu durerea” sau faptele ușuraticе, uneori chiar antisociale sau nocive pentru sine datorate unei insuficiente și inconsistente pregătiri pentru viață a altor tineri, printr-o informare deficitară sau chiar pervertită în care aceștia se complac.

Aș continua – cu ramificațiile impuse de realitate – că de aici începe disjuncția între căsătorii și necăsătorii, cu o bună pregătire și discernământ pentru o formă sau alta de viață: singuratici sau căsătorii. Nici una din aceste stări nu este ușoară și nu poate face abstracție de propria sexualitate. Pe scurt, cei căsătorii vor trebui să știe orienta iubirea exprimată și printr-o expresie sexuală specifică și responsabilă; mă gândesc la dăruirea reciprocă, la generozitatea de a lăsa deschisă comunicarea sexuală spre procreare și de a ști adopta înfrânarea (Porunca a VI-a și a IX-a) ca o normă de continuă zidire a căminului familial și a fericirii. Orice conveniență artificială sau pervertită, fură zi de zi din fericirea exprimată la începutul căsătoriei și alimentează egoismul iar în final și

⁴ „Dacă Dumnezeu vrea să-l piardă pe om, îi ia mai întâi mintea ...” (. . .)

suspiciunea sau gelozia, plictiseala sau lăcomia spre o variantă mai fericită, care distruge căminul familiar. La Taina cununiei se roagă preotul pentru ca „patul mirilor să fie nealeșuit, nepângărit”⁵. Și pentru ca familia să fie leagăn de împliniri, înainte de a primi „taina aceasta mare” este necesară pregătirea pre-matrimonială a mirilor și nu una de o jumătate de oră ci, suficientă pentru a-i verifica și a-i instrui asupra cunoștințelor privind însușirile și exigențele căsătoriei; aceasta presupune și instruirea pe componenta sexuală. Chiar dacă la vârsta a doua și a treia aceste probleme „par a nu se pune”, lucrul nu este cu nimic fundamentat; deoarece putem vorbi de o sexualitate care sublimează atunci când expresia fiziologică își pierde locul și importanța, deoarece trece într-o iubire spirituală; Minulescu parcă spunea „*Merg ținându-se de mână, două jucării stricate, Un bătrân și o bătrână*”. Desigur ne gândim la ținutul de mână din tandrețe și de ce nu chiar și de sprijin, ca expresie târzie a legăturii dragostei ce-i ține legați.

Nu putem trece cu vederea starea de singurătate care capătă mai multe forme: celibat religios, consacrat sau convenit sau acceptat. Negreșit că dacă pentru celibatul religios se pot spune multe din partea practicantilor și a susținătorilor acestei forme de viață „pentru Împărăția lui Dumnezeu”, acest lucru nu scutește însă de o educație puternică pentru sublimarea sexualității care se face simțită în trup și poate erupe în orice situație de laxism comportamental, compromițând sensul nobil al alegerii de viață. Cu atât mai puțin poate fi motivată o viață singuratică fără o hotărâre eroică sau acceptarea unei situații personale care împiedică finalizarea stării de viață a unora în căsătorie. Toate stările trebuie să se bucure de educația sau educarea sexuală acomodată statusului de viață adoptat sau,... de ce să nu presupunem a stării în care neprevăzute împrejurări îl aduce pe un căsătorit consacrat, în postură de celibatar și fără posibilitatea de a-și „reface” viața.

Pe firul istoriei, vom constata că educația sexuală a fost necesară în fața atâtor provocări aduse de percepția diferențiată a sexualității. Vom face o scurtă prezentare a implementării problemei în istoria omenirii din îndepărtate vremuri și până la zi.

Astfel, din îndepărtata Antichitate, în protoistorie, sexualitatea apărea ca un aspect de viață care oferă plăcere iar gândirea magică a aceluși timp îi oferă actului sexual caracter ritual. La egipteni acest domeniu se regăsește în cultul fertilității căruia i se acordă o valență sacră, în contradicție cu prostituția sau adulterul confruntate cu restricții. La evrei această activitate este legată, conform *Talmudului* de menirea procreației,

⁵ *Euhologhion* sau *Molitvenic*, Blaj, Tipografia Seminarului Arhiepiscopesc, 1940, Rânduiala cununiei, prima rugăciune, p.39.

astfel că toate celelalte activități sexuale naturale sau distorsionate erau descurajate sau combătute.

În Orientul antic se poate vorbi de o prostituție sacră - în jurul unor zeități (între care Venus are locul său central) - ale cărei rădăcini, după asumarea de societate au devenit izvoarele poligamiei și altor excese, firește, practicate mai ales de regi. În Atena s-a exprimat chiar un libertinism sexual a cărei expresie era susținută de arta timpului sau de operele artistice scrise. Era o preocupare a tuturor, începând cu regii timpului care ajungeau până la a declanșa orgii sexuale. Perversiunile și prostituția au luat în acest fel o mare amploare chiar și în lumea faimoșilor filosofi de care amintim azi cu atâta respect sau renumiții poeți ai vremii. Nici civilizația antică a romanilor nu a fost mai reținută. Festinurile, băile publice sau boschetele erau tot atâtea locuri de întrunire pentru expresia libertină a comportamentului vremii, cu limbajul ei codificat exprimat în plină stradă, fără deosebire de clasă socială în timpul sărbătorilor de tip Floralii, festine sau dineuri. Se cere subliniat că pe măsura desfrânării, romanii cunoșteau și măsuri de igienă sexuală și de contracepție.

Evul Mediu pe toată extinderea sa de zece secole (V – XV) este caracterizat de o guvernare a instinctelor de către preceptele religioase și de idealul generic al castității, susținut de cler și de nobilime. Cu toată pudora oficială și preocuparea pentru virtute, preocupările sexuale se derulau în secret, cu toate componentele lor firești sau denaturate. Normele sociale discriminau femeia care era supusă necondiționat soțului ei. Deși în Franța pedepsele pentru abaterile de la rigorismul impus se pedepseau dramatic, mergând până la uciderea femeilor ca pedeapsă pentru adulter, în secret se dezvolta o viață sexuală paralelă guvernată și întreținută de secte erotice care practicau poligamia și diferite destrăbălări asociate consumului de hașiș. Așa s-au asprit măsurile împotriva comportamentului deviant.

Pășind peste secole în timpul Renașterii restricțiile medievale sunt profund modificate, umanismul emancipând femeia și eliminând conflictul între realitatea sexuală și idealurile creștine⁶. Suntem în epoca celebrelor personaje faimoase pentru comportamentul lor libertin (Lucreția Borgia, Imperia, Caterina de Medici, etc.) distinse pentru aportul lor la schimbarea sau alimentarea noilor moravuri, uneori scandaloase nu doar libertine. Și în această perioadă Biserica se ridică împotriva acestui model social cu rezultate previzibile.

Ar fi cazul să personalizăm situația din Țările Române care au fost puternic influențate de mentalitatea turcească, atât ca înăsprire a pedepselor pentru comportamentul sexual necontrolat, cât și în funcție de subtilitatea cu care continuau să fie prezente. Mai mult, scena sexualității se „îmbogățește” cu apariția sifilisului cu transmitere sexuală împotriva

⁶ Cf. PÂRVU, Constantin, ENE, Isabela, CODESCU, Alexandru, etc., *Op.cit.*, p.19.

moravurilor ridicându-se mai puternic decât oricare altă instituție socială Biserica, spre a însănătoși comportamentul uman.

Iluminismul atrage după sine o nouă descătușare, chiar dacă nu peste tot; practicile erotice și aberațiile comportamentale, se practica cu discreție, punându-se accent pe onorabilitatea și virtutea morală a individului.

O dată cu romantismul femeia se emancipează și dragostea intră pe făgașul unei dăruiri reciproce, apoi mentalitatea libertății în relațiile dintre sexe s-a regăsit și în America dar de data aceasta condiționată de munca impusă, aceasta s-a regăsit reprimată de lipsa de timp.

Nici epoca contemporană nu este anonimă din acest punct de vedere deoarece o dată cu secolul XX, - care a fost marcat de emanciparea politică a femeii și implicarea ei mai vizibil în viața colectivității – atitudinea față de problematica sexuală s-a modificat. Aceasta a determinat și schimbarea atitudinii față de procreare și creșterea copiilor și de asemenea a adus în actualitate controlul nașterilor. Este evidentă sporirea dinamicii vieții sexuale care avea nevoie – cel puțin în segmentul de vârstă a tinerilor – de educația sexuală conștientizată la nivelul societății de-acum emancipate.

Putem pune ultimul pas în contemporaneitate în care această explozie a preocupării pentru problemele sexuale se confruntă atât cu bolile cu transmitere sexuală (infecții, sifilis, SIDA,...) cât și cu o îmbolnăvire a personalității umane exprimată în desfrânare și represiune determinată de gelozie și ignoranță cu multe coordonate. Ce este mai important este consumarea, procurarea satisfacției egoiste care aduce pe lângă stările obișnuite și microclimatul unor grupări determinate (de natura recluziunii) unde aceste pulsuni evoluează de regulă pe soluțiile de compromis ale comportamentului denaturat.

Atingând doar unele aspecte ale evoluției concepției față de sexualitate și problemele ei concrete, putem spune că și aceasta a urmat un ciclu sinuos și nu rareori plin de angoase și iresponsabilizare socială așa cum de fapt îl regăsim și în viața fiecărui individ. De aceea nu poate fi alcătuit un model universal de abordare a problematicii dar trebuie să fie eliminată confuzia și ignoranța. Și aceasta presupune în mod sigur educația sexuală a tinerelor generații de acum, ceea ce însemnează, mă repet, nu doar învățarea unor metode preventive a consecințelor unei sexualități dezordonate ci întâi de toate o informare adecvată vârstelor, o stimulare a idealurilor pentru o viață armonioasă și a formării unor caractere puternice care promet împreună șansa unor generații sănătoase în viitor. Abia în faza de încheiere a pregătirii, sunt de așezat mijloacele preventive ale efectelor negative datorate nesăbuiței temperamentale și iresponsabilității față de propria devenire.

2.- Domeniile educării sexuale.

Se diferențiază în baza a mai multor criterii de grupare a oamenilor; aceasta o spun, deoarece nici generațiilor mai mature nu le prisosește o fundamentare teoretică a ceea ce ele pretind că știu. Avem apoi în vedere mediile în care noile generații se dezvoltă și de asemenea categoriile de interes care se pot constitui.

Este lăudabilă inițiativa mass-media de a avertiza asupra emisiunilor care pot fi urmărite de copii și adolescenți în prezența părinților sau care sunt interzise la o anumită vârstă.

Mai rămâne ca și părinții să fie conștienți că nu este aici vorba despre o avertizare incitantă a curiozității ci de dorința sinceră ca aceștia să fie cooptați în formarea unei mentalități sănătoase a propriilor copii, analizând ce este bine și ce este rău într-o anumite producție artistică sau emisiune de vulgarizare a informației.

Mai trebuie să fim atenți la circuitele paralele (canale private) de emisiuni care exploatează tocmai curiozitatea vulnerabilă a vârstelor și care se sustrag de la avertismente sociale și de la „controlul” familiei. Chiar extinderea unei rețele comerciale de produse pornografice sau care stimulează imaginația sexuală este o problemă sensibilă a timpurilor noastre. Pe lângă alte rapace comportamentale care reclamă să fie legitimize și această informare constituie un stimul frustrant al tinerelor generații pentru care spunem că depunem eforturi ca să fie și să aibă un viitor fericit. Numai pe această pantă, nu vor reuși să descopere fericirea ci adeseori golul spiritual și falimentul unei vieți onorabile. În acel moment înclinarea spre aneantizare se accentuează și alt flagel al iresponsabilității devine „soluție” și anume uzul stupefiantelor, în orice combinație ar fi ele folosite și procurate. Ele aplatizează dorința de autodepășire și emancipare printr-o introvertire în propria plăcere de moment după care „trezirea” constituie o nouă stare de dezgust și dezamăgire care trebuie rapid eliminată prin recăderea în „paradisul artificial”. Și așa generațiile se prăbușesc; îmi veți reproșa poate imaginea prea dură și exagerată. Să urmăriți doar un fenomen care are incidență socială și să vă răspundeți la următoarea întrebare: De ce sunt suprapopulate locurile de detenție și nu li se poate asigura o viață decentă...deoarece pentru nevinovăție nu stă nimeni acolo! Poate o dezvoltare a sistemului penitenciar ar fi recunoașterea oficială a degradării morale și sociale care nu poate fi remediată altfel decât prin reclusiune. De ce nu ar fi sporit efortul de educare a cetățenilor și nu de înmulțirea locurilor de „cazare” în pușcării?! Aceasta ca preocupare a societății pentru un viitor fericit al generațiilor în derulare. Să trăim bine, dar cum? Criminalitatea pe fondul consumului sporit de alcool (drogul săracului), a descătușării instinctelor primare datorită unei educații din ce în ce mai permisivă atât în familie cât și în școală, o falsă emancipare a ținutei vestimentare și a „dotărilor tehnice” în concurență, nu

fac decât să pericliteze sănătatea psihică a societății de mâine. Îmi amintesc de o „recomandare” pe care o dădeam cu mai mulți ani în urmă catehistelor din urbe (profesoare, educatoare dar și mame în același timp) de a supraveghea ce emisiuni vizionează proprii copii și să limiteze prezența lor în fața micului ecran de la emisiuni „deochiate”; una dintre acestea a spus, oarecum ofensată, că ea permite copilului să privească aceste emisiuni pentru că de acolo învață limba engleză!!! Fără comentariu dar cu întrebare pentru cei care trebuie conștientizați de către cateheți: ce să le mai cerem părinților inadecvați să coordoneze o educație sănătoasă a propriilor copii dacă avem asemenea gândire la cateheți?!

Fără a condamna sau a critica școala pentru aportul scăzut la formarea caracterelor inclusiv prin educația sexuală, mă voi rezuma la a spune că, împreună cu acei cateheți pe care-i putem considera eficienți și cu preoții și profesorii de religie, este necesară elaborarea unui program educativ sever și nu relativizat. Chiar dacă este dificil unei profesoare tinere să vorbească elevilor din anii terminali ai liceelor despre devenirea biologică și conștientizarea comportamentală a copiilor și adolescenților, ea trebuie să aleagă pentru propria vocație de educator sau să cedeze acele ore celor capabili să le facă interesante și utile. Nu este vorba de lipsa de pudoare, care nu ar avea ce căuta în lecții dar este vorba de abordarea realistă și completă a problematicii. Pentru că, direct sau indirect, copiii acestui secol emancipat știu (de cele mai multe ori secvențional sau deformat) ceea ce părinții ar trebui să le spună; apoi vine rândul să le spună școala și catehetul ... preventiv sau constructiv.

Abordând aspectul confesional sau religios al educației sexuale, nu e de mică importanță să subliniem că – de bună credință sau subversiv – campaniile iconoclaste din zilele noastre adaugă păgubitor elemente noi la indiferentismul și lipsa unui ideal umanist al tinerelor generații, azi aflate pe băncile școlii. O masă amorfă, subjucată de instincte și de interese intelectualiste înguste va genera o lume cu specialiști dar fără idealuri morale... greu de estimat cu ce preț și ce peisaj social viitor.

3.- Direcții de lucru.

Pentru educația sexuală presupunem interesul generațiilor tinere să dorească să știe nu doar să răspundă „trebuințelor” instinctive ci întâi de toate să cunoască dinamica devenirii și maturizării sexuale precum și consecințele personale și sociale ale implicării persoanei în viață. Aceasta se realizează negreșit prin însușirea cunoștințelor de bază legate de apariția și devenirea ființei în timp.

Vom aminti că „ciclul” vieții pământeste a individului sunt copilăria, pubertatea, adolescența, vârsta adultă și bătrânețea. Chiar dacă timpul a permis o sedimentare a părerilor despre limitele acestor vârste, trebuie să

știm că ele nu sunt matematice și nici nu se manifestă peste tot și la toți în toate componentele dintr-o dată. Se vorbește de o trecere, care se face simțită prin apariția, respectiv dispariția sau diminuarea anumitor funcții și parametri ai persoanei. Dacă semnele maturizării biologice respectiv sexuale apar treptat, și delimitarea este greu de stabilit cu precizie matematică, se poate vorbi de apariția caracterelor sexuale primare, secundare și terțiare, asupra cărora nu vom insista decât pentru a sensibiliza pe părinți, educatori și acompaniatori spirituali că în această perioadă este mai mare nevoie de comunicare cu generațiile tinere, de fundamentarea încrederii și de dobândirea sensului binelui pe care părinții îl doresc pentru copiii lor. Același lucru se poate spune despre educatorul sau asistentul spiritual care ascultă și ajută celui aflat în confuzie, uneori în neliniște sau într-o căutare haotică, de cele mai multe ori încheiată cu experiențe conduse mai mult de instinct decât de rațiune și marcate de consecințe pe măsură.

Factorii umani necesari și chemați responsabili la această misiune sunt mai întâi părinții, care ar fi îndreptățiți să vadă și să știe reacționa la manifestările copiilor în devenire spre vârstele-problemă: să le cunoască preocupările, felul de a fi, sinceritatea și discreția, preocuparea și tonusul psihic, randamentul școlar, liniștea sau anxietatea comportamentală, compania de prieteni, ș.a.

Direcțiile „educației”, chiar dacă nu sunt competenți părinții pentru aceasta, trebuie conștientizate: vor apare reacții, semne și stări „ciudate” care nu trebuie să neliniștească. Creșterea aduce după sine intrarea în funcție a unor glande cu secreție internă, dintre care unele secretă ca prim interes hormoni meninți să ne definească identitatea și maturitatea fiziologică și psihologică. Produsele acestor glande se varsă de regulă în sânge care le transportă în întregul organism unde își împlinesc misiunea specializată. Despre acest lucru dacă părinții se vor putea limita să indemne la răbdare și prudență cu noile „descoperiri” personale, școala este și trebuie să fie în măsură să prezinte la orele de anatomie și fiziologie cu insistență și severitate acele lecții care lămuresc problemele, pentru informare justă și responsabilă a tuturor adolescenților în cauză.

Sensul și frumusețea vieții nu stă în explorarea nerăbdătoare a tuturor funcțiilor vitale, fără discernământ ci cu răbdare și interes față de preceptele creștine de „a nu fi desfrânat” în simțurile care bat insistent la poarta vieții spre maturitate. Preceptul este regăsit și la alte credințe, sub altă formă de exprimare sau manifestare a sexualității, aproape întotdeauna la vârsta maturizării; din acest punct de vedere nu se întrevede nici o discriminare, amintind de preceptul creștin al înfrânării, care poate fi element de referință al oricărei societăți civilizate.

Acompaniamentul tinerilor trebuie realizat prin orientarea preocupărilor acestora spre coordonatele devenirii în sens intelectual, social și personal, de

la care se pleacă în viață. Exersate ca atare, aceste preocupări ocupă timpul și dau sens anilor adolescenței în care sentimentele față de semenii și stabilizarea manifestării atitudinilor față de sexualitatea diferențiată devin sursă de energie și motivație emoțională.

Abia într-o fază a lucidității și responsabilității față de sine și propria viață, se pot introduce în programul educativ elementele privitoare la apropierea fizică, la consecințele ei firești sau neprevăzute și măsurile de precauție. Relativ la coordonatele creștine, s-ar impune aici și insistența recomandare de abținere până la definitivarea statusului social și profesional. Dar, acest ideal este astăzi destul de estompat datorită exaltărilor și stimulilor externi pe care îi oferă mediul social. Alternativa „laicistă” este educația pentru prevenirea consecințelor negative ale unei vieți sexuale premergătoare căsătoriei. Aici, asistența personalului sanitar specializat devine indispensabilă. Atâtea cabinete medicale de consiliere vor răspunde – în felul lor derobat de preceptele religioase – așteptărilor tinerilor; și au credibilitate deoarece, atunci când nu o fac preventiv, se confruntă cu acești tineri ca pacienți și vindecarea este adeseori mai grea și nesigură, atunci când consecințele nesăbuițelor sunt mai severe.

Considerăm că existența centrelor de consiliere a persoanelor cu „probleme” atât de sănătate anatomico-fiziologice cât și cu cele de natură psihică, trebuie să țină seama și de dimensiunea spirituală a individului și să accepte întâlnirea pe teren comun cu îndrumătorii spirituali (preoți, pastori, asistenți spirituali, etc.) pentru a găsi căile și limbajul comun cu care să răspundă problematicii tineretului într-o lume în schimbare. Dacă nu se vorbește același limbaj și consilieri psihologi laici oferă în stările de criză soluția descătușării de preceptele restrictive fără o motivație anume și exprimării practice a sexualității, ajutorul de neprețuit adus de doctorul sufletesc, este subapreciat și consecințele de perspectivă nesigure. Poate este nevoie de o pregătire spirituală și a psihologilor laici, chiar dacă aceasta nu însemnează o înregimentare a lor la o concepție confesională ci doar ca o completare a spectrului metodelor de folosit în practică. Astăzi se practică – pe măsură ce diagnosticele și bolile sunt tot mai agresive și reacțiile mai neașteptate – cocktailul medicamentos, cu antibiotice sau reconfortante psihice. Să nu uităm însă că suportul psihologic propriu, dorința de însănătoșire nu poate fi neglijată și tonusul psihologic personal au rol hotărâtor în însănătoșire; or însănătoșire nu însemnează în nici un caz întoarcerea sau continuarea aceluiași pătimiri ci o scoatere de sub înrâurirea lor. Și acest lucru se realizează ajutând pe cel în cauză să vrea să se facă sănătos și să evite pe viitor cauzele îmbolnăvirii, procedura formulată și la însănătoșirea sufletească.

Revenind de la această divagație în sfera pătimirii al cea în sfera stării de sănătate și echilibru, insistăm ca tinerii să aibă o corectă orientare

spre maturizare biologică, spirituală și comportamentală care să dea sens și încredere în viață. Din nefericire, un nou flagel – discret dar înșelător de sigur - confundarea lui *a fi* cu *a avea* și goana după o stare materială confortabilă și „sigură” denaturează sensul comunității sătești, parohiale, școlare, ... care se risipește printr-o mobilitate internă și continentală de așa manieră încât „verificarea” și construirea unui plan de viitor cu un anume partener devine greoaie și nesigură, iar valori tradiționale ca moralitate, familie, patrie, națiune se erodează și se elimină pe curgerea vremilor ca nisipul din roca munților trecută prin torenți, pâraie și râurile unei lumi a eroziunilor spre marea cea mare. Aici, va trebui găsit un fel de a fi nou și totuși grijuliu față de valorile tradiționale - verificate și conservate de civilizație pe parcursul secolelor – dar din care nu a lipsit preocuparea față de sensul peren al unei sexualități sănătoase.

Am observat, în partea „istorică” creșterea și diminuarea interesului pentru o conduită sănătoasă a omenirii, din punct de vedere sexual, peste secole și, credem că extrapolând aceste creșteri și scăderi vom ajunge la o concluzie optimistă, care dă sens preocupărilor actuale: se va depăși preocuparea de acum, pe care o interpretăm ca extravagantă din punct de vedere sexual, spre noi liniștiri. Aceasta deoarece orice ocolire a problemei nu ne va da o soluție alternativă a unei lumi asexuate și nici a dezlănțuirii orgiace a lumii, ci una a reîntoarcerii al modelul primordial, creaționist, al bărbatului și femeii care s-au regăsit și au mers împreună și înainte și mai ales după ce au cunoscut păcatul.

Nu este locul dar poate este, ca factorii educativi, laici și confesionali, să-și propună o platformă educațională comună, dincolo de diferențierile doctrinare, deoarece simțul măsurii în comportamentul moral al omenirii a fost și a rămas ca obiectiv primordial pentru dăinuire; diferențierile relativizează încrederea în vreo anume doctrină și fac loc indiferentismului și laxismului conștiințelor individuale față de idealul sănătății lumii necesar pentru ca ea să prospere și să ducă la fericire aici pe pământ și noi spunem, și dincolo de limitele acestei lumi, pe care le numim printr-un termen generic, cer.

Așadar, educația sexuală, este un deziderat concertant între toate categoriile de educatori și acceptabil din partea celor mulți, ca realitate și nicidecum ca o fantezie irealizabilă. Să ne aducem propria contribuție acolo și așa cum putem mai bine. Și ne va fi spre mântuire.

IMNOGRAFIA SFÂNTULUI AMBROZIE DIN MILAN

PAUL POPA

RIASSUNTO. *L'innologia di Sant'Ambrogio di Milano.* Il presente lavoro mira a compiere un tentativo di spigazione del come gli inni siano stati introdotti nelle celebrazioni liturgiche e, in modo speciale, l'importanza di Sant'Ambrogio in questo senso. Esamineremo da vicino l'autenticità degli inni di san Ambrogio, la struttura, lo stile, la teologia e la cristologia di queste opere letterarie, che attraverso la loro ricchezza miravano ad incitare l'immaginazione dei fedeli e davano la possibilità di trasmettere, in una maniera semplice, gli aspetti dottrinali accessibili ad ogni fedele. L'uso degli inni era anche un modo di catechizzare utile e di grande diffusione.

Introducere

Din vechi mărturii ale primelor comunități creștine aflăm că acestea erau unicele care, la ceremoniile și întâlnirile sacre, cântau imnuri. Sfântul Apostol Pavel invita credincioșii să cânte imnuri, psalmi și cântece spirituale¹. Dintr-o scrisoare a lui Plinius, adresată împăratului Traian, reiese că primii creștinii erau unicii care se adunau în fiecare zi și cântau alternant imnuri lui Cristos, ca unui Dumnezeu². Irineu ne informează că gnosticii, pentru a răspândi într-un mod cât mai amplu doctrina lor, foloseau poezia și cântările³. În primele timpuri, ca material pentru cântările lor foloseau compoziții lirice extrase din Sfânta Scriptură, în mod special din psalmi dar, cu timpul au început să facă compoziții originale. Două au fost, în mod special, cauzele care au determinat această înflorire:

- necesitatea liturgică de imnuri specifice pentru variatele ore de rugăciune ale zilei și pentru multe alte exigențe (imnuri în onoarea sfinților, imnuri pentru importante sărbători particulare etc.);
- controversele doctrinale și teologice, deoarece atât creștinii ortodocși cât și ereticii foloseau imnurile pentru a-și argumenta propriul punct de vedere.

Cea mai veche producție de imnuri de acest tip a fost în limba greacă. Din păcate, din aceasta ne-au rămas numai fragmente care nu sunt suficiente pentru a ne da o viziune globală a acestui gen de activitate.

¹ E 5, 19: „Spuneți împreună psalmi și imnuri și cânturi spirituale; cântați și psălmuiți Domnului în inima voastră”. Și în Coloseni 3, 16

²A. Hamman, „Plinio il Giovane”, in „Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane”

³ Adversus Haereses 1, 15, 6

Trecând pe celălalt versant, occidental, Tertulian este cel care ne dă informații despre modul în care se cântau psalmii și imnurile în celebrările sacre ale primilor creștini⁴. Din aceste informații putem descoperi că dincolo de cântările luate din Sfânta Scriptură, apar acum și compoziții originale. Din păcate, nimic nu ne-a rămas din aceste producții imnografice antice.

Primul autor latin despre care știm sigur că a compus imnuri sacre este Sfântul Ilarie, Episcop de Poitiers. Activitatea sa o putem încadra în perioada „marii controversă ariene” care a polarizat în jurul său aproape toată activitatea Episcopului galic, fie în calitate de păstor, fie ca scriitor. Exilat în Orient, chiar pentru vigoarea sa rezistență împotriva arienilor, Ilarie află despre imnurile create de către eretici și de cele compuse de ortodocși pentru a-i combate pe ertici. Întorcându-se în Occident se folosește și el de această metodologie pentru a propaga, într-un mod eficient, cuvântul lui Dumnezeu. Sfântul Ieronim ne informează că el a compus un *liber hymnorum*⁵ dar, din variatele compoziții care ne-au fost transmise sub numele său, numai trei pot fi considerate cu adevărat autentice⁶.

Sfântul Ambrozie, Marele Episcop al Milanului, este în mod corect considerat ca un adevărat inventator al imnografiei sacre în Occident. El nu numai a încercat ci, în mod concret, a reușit să răspândească și să introducă în Liturghie imnuri originale și nu deduse din textele sacre. Jacques Fontaine spune că „Ambrozie este inevitabil unicul scriitor din al IV-lea secol despre care se poate spune, fără paradox, că a fost în același timp un mare prozator și un mare poet. Singularitatea acestui geniu este, fără dubiu, găsită în vivacitatea fanteziei și imaginației sale”⁷.

1. IMNURILE

1.1. Contextul istoric

Ambrozie, la fel ca și Ilarie, a simțit nevoia de a alătura liturghiei și cântecelor luate din Sfânta Scriptură, alte compoziții „ex novo”, cu acestea răspunzând exigențelor de a celebra momente specifice ale cultului comunitar⁸. Fiind amândoi din al IV-lea secol, ca o punte între Biserica Occidentală și cea Orientală, s-au inspirat atât din tradiția poetică latină cât și din modelele orientale⁹. Sfântul Ambrozie a pregătit diverse texte, fie în ce privește conținutul, fie în ceea ce privește forma, astfel încât a reușit, într-un mod vigilent, să combată arienii de la Milano din primii ani ai

⁴ Adversus Marcionem III, 22; Ad uxorem II, 9; De Oratione 28; Apologeticum 39,18

⁵ De Viris illustribus 100

⁶ Cfr. in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LV, Ed. Feder

⁷ J. Fontaine, Ambroise de Milan, *Hymnes*; Ed. Cerf, Paris 1992, p. 77

⁸ M. Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, p. 421

⁹ H.R. Drobner, *Patrologia*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, p. 426

episcopatului său. Într-adevăr, din unele opere ale lui Ambrozie¹⁰, din opere ale secretarului și biografului său Paulinus¹¹ și totodată ale Sfântului Augustin¹², aflăm că episcopul Ambrozie a început să instruiască credincioșii prin a cânta imnurile sale.

Inovația a avut un fericit succes și foarte repede s-au născut mai multe imnuri, toate păstrând metrica și structura episcopului și au fost numite generic „ambroziene”, provocând și constituind aproape un *genus*, o formă literară proprie.

1.2. Status quaestionis asupra autenticității

Actualmente, din 18 imnuri atribuite lui Ambrozie, numai 5 sunt recunoscute ca autentice de către toți cercetătorii, deoarece pentru acestea avem mărturii care demonstrează antichitatea și autoritatea și în același timp, coerența limbii și stilului: *Deus, creator omnium; Aeternae rerum conditor; Iam surgit hora tertia; Intende qui regis Israel; Splendor paternae Gloriam*.

Pe cât privește autenticitatea celorlalte imnuri avem diferite opinii ale mai multor autori, care sunt sumarizate în schema următoare.

¹⁰ *Sermo contra Auxentium* 34

¹¹ *Vita Ambrosii* 13

¹² *Confessiones IX* 7,15

IMNURI

1. Deus, creator omnium
2. Aeterne rerum conditor
3. Iam surgit hora tertia
4. Intende qui regis Israel
5. Splendor paternae gloriae
6. Grates tibi, Iesu, nouas
7. Victor, Nabor, Felix, pii
8. Hic est dies uerus dei
9. Aeterna Christi munera
10. Inluminans altissimus
11. Apostolorum supparem
12. Amore Christi nobilis
13. Apostolorum passio
14. Agnes beatae uirginis
15. Nunc sancte nobis spiritus
16. Rector potens, Tenax uerax deus
17. Rerum Deus, Tenax uigor
18. Iesu, corona, uirginum

AUTENTIC

- Augustin*
 (Conf., IX, 12)
 (Retract., 1, 21)
 (De nat. et grat. c. Pelag., 63)
 (Serm. 372, De nat. Dom. IV,3)
Fulgenzio di Ruspe
 (Ep., XIV, 10 și 42)
Biraghi, M.Simonetti, G.M.Dreves, A. Steier, A.S.Walpole, W. Bulst
Biraghi, M.Simonetti, G.M.Dreves, A. Steier, A.S.Walpole, W. Bulst
Biraghi, M.Simonetti, G.M.Dreves, A. Steier, A.S.Walpole
Toți de acord
Toți de acord
Toți de acord
A. Steier, A.S.Walpole, W. Bulst, G.M.Dreves, Faller, J. Fontaine
A. Steier, A.S.Walpole, W. Bulst, G.M.Dreves, Faller, M. Simonetti
Biraghi, Dreves, Walpole

NEAUTENTIC

- J. Fontaine*
Faller
Faller
Faller
Faller, W. Bulst, Sesini
M. Simonetti
M. Simonetti
M. Simonetti
M. Simonetti
J. Fontaine
teier, M. Simonetti, Faller, Banterle
 // //

1.3. Cronologia

După Lazzati¹³, unele imnuri au fost compuse în 986 așa încât în acest an s-au răspândit cânturile și imnurile. Primele care au fost compuse sunt: *Deus creator omnium* și *Aeterne rerum conditor*.

De asemenea, Simonetti¹⁴ susține că activitatea poetică a lui Ambrozie a început cu câțiva ani înainte de paștele din anul 385 iar *Deus creator omnium* a fost anterior anului 387, an în care a murit Sfânta Monica (*Conf. IX, 12*). *Grates tibi, Iesu, nouas* a fost compus în 386, an în care s-au regăsit moaștele martirilor; *Intende qui regis Israel* a fost compus aproximativ între anii 385-387; *Aeterne rerum conditor* a fost compus după anul 388.

Chiar fiind de acord cu Simonetti în legătură cu probabilitatea cronologică, Banterle afirmă că pare cam grăbită concluzia pe care vrea să o exprime Simonetti; așadar el spune că trebuie exclusă orice evoluție stilistică, iar toate acele imnuri care prezintă caracteristici diferite de primele patru să fie considerate neautentice.

Poate că o poziție mai echilibrată, după Banterle, e cea a lui Raby, care declară că toate imnurile în metrică ambroziană (aproape 18 imnuri), pot fi considerate ca operă autentică a lui Ambrozie.

2. FORMA

2.1. Structura

Ambrozie are tendința de a prefera argumente simple și populare, imagini vii și concrete, la care adaugă metafore care ating într-un mod aproape „vizual” conținutul expresiv. Aceste caracteristici rezultă evident în compozițiile de tip doctrinal, unde este foarte ușor să cazi în abstract și în expresii tehnice.

De exemplu, în imnul de Crăciun, încarnarea cuvântului este prezentată în termeni așa de realistici încât ating sensibilitatea umană (strofa 3, vv. 3-4: *Verbum dei factum est caro – fructusque ventris floruit*; strofa 4, vv. 1-2: *Alvus tumescit virginis, - claustrum pudoris permanent*); impresia este accentuată de metafora din versetul succesiv (*vexilla virtutum mmicant*) care arată poporului locuința în care „Suveranul” și-a fixat reședința.

La fel și în imnurile de dimineață și de seară unde, cu ușurință, pentru elementele ecologice, s-ar putea cădea într-o formă ștearsă și incoloră, luăm în considerare această prețioasă vivacitate a imaginilor. În *Aeterne rerum conditor* introducerea „motivului cocoșului” servește, într-un mod miraculos, acestui scop: cocoșul, în noapte, cu cântecul său, este izvor de siguranță și confort singuraticului călător, *nocturna lux viantibus*, unde

¹³ *Gli Inni di S. Ambrogio*, in *Ambrogio nel XVI centenario della sua nascita*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1940, p. 318

¹⁴ M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, in *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, Memorie, vol IV, Roma 1952, pp. 389-390

pentru a rămâne în armonie cu tot contextul Ambrozie, folosind metafora, a înlocuit efectul auditiv al cântecului cocoșului cu un efect optic. Lenta trecere a orelor nocturne. Lucifer care, deșteptat de cântecul zburătoarelor, eliberează pământul de întuneric, apele mării care se liniștesc, ne dau o succesiune de imagini mai mult sau mai puțin familiare, care stimulează și impresionează fantezia ascultătorilor.

Același stil îl întâlnim și în alte două imnuri; în *Deus, creator omnium* stilul ne este demonstrat de următoarele elemente: imaginea colorată a lui Dumnezeu care îmbracă ziua în lumină și noaptea dă beneficiul somnului (*Deus - ... vestiens – diem decoro lumine, - noctem soporis gratia*); tonul cu care este descrisă lăsarea nopții (strofa 5, vv. 1-2: *Et, cum profunda clauserit - diem caligo noctium*), care ajută să tresalte iluminarea credinței (*fides tenebras nesciat – et nox fide reluceat*) și nu în ultimul rând delicatețea imaginii conținută în *fove precantes, trinitas* (strofa 8, v. 4) care recheamă imaginea mamei care strânge la piept copilul adormit.

În cel de-al doilea imn, *Splendor paternae gloriae*, putem admira impresionați luminozitatea care invadează începutul (*Splendor paternae gloriae – de luce lucem proferens, - lex lucis et fons luminis – diem dies illuminans, - verusque sol, illabere – micans nitore perpeti*) unde, prin simboluri folosite uzual de imnuri, lumina zilei simbolizează lumina spirituală a sufletului; imaginea capcanelor demonice și pericolul păcatului este reprezentat într-un mod foarte concret (strofa 4, v. 2: *dentem retundat invidi*; strofa 5, vv. 3-4: *fides calore ferveat, - fraudis venena nesciat*).

Toate imnurile Sfântului Ambrozie sunt compuse în diametrii iambici, iar forma metrică este de natură populară, acestea reunite în strofe tetrastice, numărul strofelor fiind, în mod obișnuit, opt. Dintre imnurile autentice numai *Intende qui regis Israel* conține șapte, considerându-se că prima strofă a fost adăugată ulterior.

Diametrii iambici sunt de tip clasic, care admite substituirea vocalelor scurte cu cele lungi numai în poziții impare. Foarte rare sunt cazurile de substituire a iambicului.

2.2. Stilul

Caracteristica principală a tuturor imnurilor lui Ambrozie este tendința unei forme compacte și simple dar, o simplitate căutată, studiată, bazată pe paralelisme, pe o precisă corespondență a propozițiilor din strofe. Monotonie care ar deriva dintr-o prea mare regularitate și simetrie pedantă este evitată prin folosirea amplă a varietății printre elementele propozițiilor, mai ales printre elementele principale: predicat, obiect și subiect.

Această evidentă tendință a lui Ambrozie de a construi diferite strofe ale imnurilor, în baza unei subtile și prețioase conexiuni de *concinnitas* și de *variatio*, se poate încadra în ambientul mai vast al tendințelor clasice

care distinge poezia aceluși timp. Dar Ambrozie, condus de gustul sigur și de conștiința particularei exigențe căreia trebuia să-i răspundă poezia, destinată să fie răspândită între creștinii cu un nivel cultural nu tocmai elevat, a conținut asemenea gust în limite bine definite, într-o manieră în care elaborarea expresiilor nu putea compromite clara înțelegere a textului.

În acest mod, Ambrozie a reușit să stea departe de excesele în care au căzut mulți poeți ai timpului pentru a căror gust erudit și libesc, elaborarea și căutarea erau sinonime cu artificialitatea și obscuritatea. Cu Ambrozie suntem la polul opus: tendința de a construi structura simetrică a imnurilor nu compromite inteligența conținutului, facilitează înțelegerea, fie prin modul compact și bine legat al expresiilor, fie prin cursivitatea gândirii căreia îi corespunde randamentul formei. În acest mod, elaborata perfecțiune formală, înțeleasă ca și mijloc și nu ca finalitate sieși, conservând mereu o abilitate și perspicace expresivitate, ajunge plinătatea scopului de a ilumina, într-un mod clar, conținutul simplu și elevat al imnurilor.

3. CONȚINUTUL

3.1. Teologia

Argumentele compozițiilor sunt destul de variate dar, pentru a rămâne în ambientul imnurilor autentice și al celor care cu o bună probabilitate sunt considerate drept autentice, patru sunt dedicate orelor de peste zi (*Aeternae rerum conditor; Splendor paternae gloriae; Iam surgit hora tertia; Deus, creator omnium*); două sunt dedicate celebrărilor marilor sărbători (*Intende qui regis Israel*, pentru Crăciun; *Hic est dies uerus dei*, pentru Paști); alte două dedicate martirilor (*Aeterna Christi munera* și *Victor Nabor Felix, pii*) și în fine, unul, *Grates tibi Iesu, novas*, este dedicat, în polemica cu arienii, exaltării regăsirii corpurilor martirilor milanezi, Gervasiu și Protasiu.

Examinând îndeaproape imnurile lui Ambrozie, găsim în ele o importanță variată de interese: elementul doctrinal (uneori polemic) se împletește cu cel agiografic. Elementul comun al tuturor imnurilor este acela de a însoți liturgia, variatele ore de peste zi și marile sărbători. Sub acest aspect, imnurile ambroziene sunt perfect funcționale, sunt perfect aderente particularelor evenimente pentru care erau destinate. Observăm de exemplu, imnul *Splendor paternae gloriae* destinat orelor dimineții, iar *Deus creator omnium* destinat orelor de seară: în primul este glorificat Fiul, izvor de lumină, zi divină care luminează ziua terenă și se invocă ajutorul pentru acțiunile zilei care abia începe; în al doilea, se cere lui Dumnezeu, creatorul și mântuitorul tuturor lucrurilor, să reîmbrace ziua în lumină și noaptea să dea beneficiul somnului, protejând odihna credincioșilor.

Din aceste două imnuri culegem o altă caracteristică a teologiei ambroziene: fuziunea de elemente caracteristice diferite într-o singură compoziție. Într-adevăr în aceste două compoziții găsim expresii doctrinale

integrate într-un context cu diferite argumente, dat fiind faptul că se vorbește despre imnuri dedicate orelor de peste zi. Ne dăm seama că aceste inserțiuni, chiar de propoziții care conțin elemente de închidere, nu se contopesc foarte bine cu întregul: este, în mod special, cazul ultimei strofe din *Deus, creator omnium*, care conține expresii de caracter trinitar și e complet străin contextului în care se invocă Domnul pentru a da liniște și odihnă credinciosului. Chiar și în ultima strofă din *Splendor paternae gloriae* autorul introduce precise formule teologice care nu au nici o justificare într-un imn care salută lumina care vine și invocă ajutorul divin pentru acțiunile zilei.

Aastă contrapozitie, uneori nefericită, a elementelor de caracter liturgic și de caracter doctrinal într-o singură compoziție, se poate explica dacă noi considerăm că activitatea imnografică a lui Ambrozio a trebuit să se subordoneze și să se adapteze la două diverse exigențe: pe de o parte, la necesitatea de a instrui credincioșii, așadar introducerea de concepte cu caracter trinitar, împotriva polemicilor ariene; iar pe de altă parte, dorința episcopului de a îngloba imnurile sale în oficiile bisericii, astfel permițând imnurilor o maximă răspândire și popularitate¹⁵.

Dintr-un alt punct de vedere, celebrările liturgice reușeau să se armonizeze cu cele doctrinale. În acest mod, Ambrozio a reușit să instruiască credincioșii fără a cădea în plictisitoare compromisuri: cazul imnului de Crăciun, *Intende qui regis Israel*, unde într-un mod clar este afirmată divinitatea Mântuitorului, dubla sa natură, și asemănarea cu Tatăl; în imnul pentru ora a treia, *Iam surgit hora tertia*, care este centrat pe amintirea crucifixului, subliniază beneficiile pe care acest sacrificiu le-a dat umanității; iar imnul de Paști, *Hic est dies verus dei*, în care se exaltă fructele patimilor și ale învierii Mântuitorului, care au distrus puterea păcatului și au făcut să reizvoarească umanitatea la o nouă viață, este un alt minunat exemplu.

Această privire de ansamblu asupra unor imnuri ambroziene ne permite să extragem o altă caracteristică distinctivă: tendința de a evita argumente care, la masa credincioșilor, ar putea fi prea abstracte sau greu de înțeles. Nu putem extrage din imnurile ambroziene un ton și un caracter teologic arid. Ambrozio preferă să se limiteze la argumente pe care mentalitatea credincioșilor le putea pătrunde, chiar dacă conserva valoarea dogmatică, de aici reiese punctul său de pornire de la faptele vieții umane ale Mântuitorului, insistența pe naștere, moarte, evenimente care reușeau în mod particular să fie sugestive credincioșilor, le ofereau posibilitatea de a afirma împreună divinitatea și umanitatea lui Cristos. Acesta este caracterul prevalent al acestor imnuri în care, cu abilitate, Ambrozio a reușit să dezvolte elementele dogmatice.

¹⁵ M. Simonetti, *Ambrogio, Inni*, Biblioteca Patristica 13, EDB 1998, p. 13

3.2.Cristologia¹⁶

În lupta care a ținut întreg secolul al IV-lea, între adevărurile afirmate la Conciliul din Niceea și variatele poziții eronate și echivoce despre divinitatea lui Cristos, Ambrozie se comportă mai mult ca un apărător și genial interpret al divinității lui Cristos, care este icoana în care credincioșii găsesc adevărata față a divinității și cu ea, adevărata credință. Nu pentru nimic asprul Ieronim trebuie să recunoască faptul că, prin Ambrozie, toată Italia se convertește la credință. Ambrozie iluminează fiecare text cu lumina lui Cristos, care reiese chiar din titlul imnului *Splendor Paternae Glorae*. Poate că la nici un părinte al Bisericii nu este atât de prezentă tema lui Cristos și nu este atât de intensă ca și la Ambrozie. Biografului său, Paulinus, i se cuvine meritul de a ne fi dat informații singulare, ca de exemplu următoarea: „în timp ce stătea în rugăciune, Ambrozie a văzut pe Domnul Isus venind către el zâmbind și nu după multe zile el a fost luat”. Ambrozie identifica acest zâmbet în siguranța doctrinală cu care Cristos animează credința Bisericii și a creștinilor; în bucuria pe care El o dă de-a ne recunoaște toți frați, fără distincții de putere, un zâmbet care încântă Biserica.

Dar unde se găsește acest Cristos zâmbitor și cum îl găsim? Ambrozie însuși ne dă acest răspuns: „Lui Cristos îi place să locuiască în inimă”. Răspunsul la „cum îl găsim” ne trimite la îndurarea lui Dumnezeu, pentru care Cristos este aproape de cel care îl caută. Cine l-a găsit pe Cristos a găsit totul: El este salvarea de la orice rău, Crucea lui este cea care ne ajută în naufragiul vieții, El este cel care a dorit să trăiască viața noastră, pentru a ne face să creștem ca oameni perfecți. Această îndurare a Domnului Isus se revelează în mod special din umanitatea sa. Isus este cu adevărat Dumnezeu dar, s-a făcut cu adevărat om pentru noi. Ambrozie insistă, aproape excesiv, pe această umanitate folosită pentru salvarea noastră astfel încât prevenea obiecțiunile ariene care, în limitele umanității găseau motiv pentru a nega divinitatea: „Cosubstanțial și coetern cu Tatăl, de umilința cărnii îmbrăcat: cu a ta inefabilă vigoare întărești în noi slăbiciunea cărnii”¹⁷.

Cristos este prezent în acțiunile sacramentale, mai ales unde se tratează dăruirea harului, a cărei putere recrează și distruge păcatul. Pentru aceasta, Ambrozie se complăce să reinvoce iertarea pe care Cristos o oferă lui Petru în imnul „Cântecul cocoșului”¹⁸.

Cristos Îndurătorul sau îndurarea care provine de la El este motivul pentru care Dumnezeu a creat lumea (*Aeternae rerum conditor; Deus creator omnium*) și pe om, în mod particular. Iertarea este primul și ultimul cuvânt al

¹⁶ I. Biffi, *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo*, in *Ambrogio, Agostino e Paolino d'Aquilea*, Jaca Book, Milano 1998, pp.19-79

¹⁷ Imnul *Intende qui regis Israel*

¹⁸ G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai padri della chiesa*, SEI, Torino, 1993, p. 90

lumii și al istoriei sale, în viziunea lui Ambrozie. În consecință, după el, păcatul nu are puterea de decizie și de reușită, este preventiv iertat și desfăcut. Într-un anumit sens, Dumnezeu este cel către care ne îndreptăm, nu creația este importantă, ci mântuirea este incomparabil mai extraordinară. Mai mult decât toți părinții bisericii, Ambrozie a simțit puterea harului iertării.

BIBLIOGRAFIE

TEXTE

1. Banterle, G., *Introduzione agli Inni*, in *Opera Omnia di S. Ambrogio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1994
2. Biffi, I., *Poesia e canto del mistero di Cristo*, in *Ambrogio, Agostino e Paolino d'Aquilea*, Ed. Jaca Book, Milano, 1998
3. Bosio, G., dal Covolo, E., Maritano, M., *Introduzione ai padri della chiesa*, SEI, Torino, 1993, p. 90.
4. Fontaine, J., *Ambroise de Milan, Hymnes*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992
5. Simonetti, M., *Ambrogio, Inni*, Edizione Dehinese Bologna, 1988

STUDII

1. Drobner, H. R., *Patrologia*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1999
2. Mara, M. G., *Ambrogio di Milano*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, pp. 147-152, Ed. Marietti, Genova, 1999
3. Quasten, J., *Patrologia*, Vol III, Ed. Marietti, Genova, 1992
4. Simonetti, M., Prinziwalli, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1999

CATEHEZA ACTUALĂ DIN PERSPECTIVĂ COMUNICATIVĂ

EDUARD ROMAN

ABSTRACT. *Today's Catechesis a Communicative Perspective.* Communication is one of the most important issues of the contemporary society. The present article is meant to propose a debate on this theme. We believe that Church is capable to open for the new, valuable and valid way of speaking about God. The richness of our means of communicating faith is provided by the methods of modern communication themselves, by their abundancy. The catechist must not be afraid to be open. He / she can speak to the actual person, he / she can include God's Word / Message in the new modern or post modern culture where it truly belongs.

Evoluția progresivă a culturii și civilizației rămâne legată aproape întotdeauna de dezvoltarea posibilităților și mijloacelor de comunicare interumană menite să înlesnească omului accesul spre cele mai valoroase achiziții ale creativității și inventivității proprii sale specii¹, la patrimoniul cultural și spiritual și să se îmbogățească reciproc prin relaționare (micro-grupuri sociale și macro-grupuri sociale, de exemplu popoarele) (GE 1).

Astăzi, comunicarea are o importanță semnificativă, dar pe cât este de importantă, pe atât este și de problematică. A comunica nu este și nu poate fi un automatism, comunicarea nu funcționează de la sine când este legată de teologie și teologic.

Pentru a fi percepute adecvat, informațiile transmise prin comunicare trebuie să întrunească o serie de condiții. Comunicarea devine condiția cunoașterii realității în registrul informației, se instituie istoricește într-un factor și un mecanism esențial al vieții sociale², este un mod fundamental de interacțiune psihosocială a persoanelor realizat prin intermediul simbolurilor și al semnificațiilor social-generalizate ale realității, în vederea obținerii stabilității ori a unor modificări de comportament individual sau la nivel de grup. Comunicarea se face prin: gesturi, expresii afective standardizate, simboluri verbale, efectuare de acțiuni, comportamente atitudinale sau limbaje artificial create. Interacțiunea umană este influența unora asupra altora³.

¹ IOAN CERGHIT, *Mass-media și educația tineretului școlar*, Editura Didactică și Pedagogică, București 1972, p. 5;

² *Dicționar enciclopedic de psihologie*, Editura Babel, București 1997, p. 165;

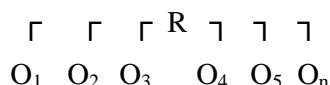
³ *Dicționar de psihologie socială*, Editura Științifică și pedagogică, București 1981, p. 54;

Comunicarea presupune delimitarea unei relații reciproce sau unidirecționale între doi termeni sau factori: pe de-o parte *emițătorul* și pe de altă parte *destinatarul, receptorul*, iar mediul care permite comunicarea este numit *canal*⁴.

Menirea comunicării este de a transmite informații astfel așezate încât să poată trezi un răspuns, o reacție în receptor, în ultimă instanță are ca scop *educarea*. Pentru a fi *educativă*, comunicarea presupune deschidere, obiectivitate, asertivitate și să aibă o intenție⁵. Educația constă într-o transmitere, de la o generație la alta, a cuceririlor spirituale dobândite de generațiile anterioare⁶.

Informația este rezultat al atitudinii umane creatoare, tot așa cum pe alt plan și noțiunea o înțelegem ca un rod al creației. Informația este un fapt prin excelență umană, având doi poli: *realitatea obiectivă* (conținutul) și *realitatea umană comunicantă* (comunicarea, forma)⁷. Geneza informației este psihismul omenesc; există un fapt de conștiință numit în acest mod. Informația pune în formă comunicabilă realitatea, dar realitatea nu este sursă pentru informație, ea este doar convertibilă în informație⁸.

Realitatea [R] are formă unică, receptorii [O] ei o transformă în forme de percepere personale, materia originală a informației este înțeleasă dacă și numai dacă psihismul adult a fost modelat și antrenat pentru a delimita și identifica echivalentul real al informației. Schematic această relație am putea-o reprezenta astfel:



Informația va fi percepută diferit de către fiecare individ, chiar dacă a fost transmisă prin același canal, dar tocmai această diferență în percepție constituie elementul creator, practic sursa și garanția că respectiva comunicare va continua.

Cateheza comunică despre persoana pe care o are în centru, Isus din Nazaret, Fiul unuia-născut al Tatălui care a pățimit și a murit pentru noi și care acum, înviat, trăiește împreună cu noi pentru totdeauna. A catehiza înseamnă a descoperi în persoana lui Hristos tot planul veșnic al lui Dumnezeu. Înseamnă a căuta să înțelegi semnificația gesturilor și cuvintelor

⁴ *Dicționar enciclopedic de psihologie*, Editura Babel, București 1997, p. 165;

⁵ *Ibidem*, p. 250;

⁶ ROGER COUSINET, *Educația nouă*, Editura Didactică și Pedagogică, București 1978, p. 9;

⁷ ST. STÖSSEL, D.S. OGODESCU, *Omul și universul informațional*, Editura Facla, București 1978, p. 42;

⁸ *Ibidem*, p. 136;

lui Hristos, a semnelor săvârșite de El, iar scopul este de „a pune în comuniune cu Isus Hristos, El singur poate călăuzi la iubirea Tatălui în Spirit și ne poate face părtași la viața Sfintei Treimi” (CBC 426). Credința impune ordine și educă.

Sarcina educației nu revine oamenilor în particular, ea este în mod necesar una a societății. Comunitatea domestică (familia), societatea civilă care fac parte dintr-un ordin natural și Biserica, societatea de ordin supranatural sunt societățile care educă, ele trebuie să fie armonios coordonate în interdependența lor. Educația omului întreg, ca individ și ca membru al societății umane din ordinea naturală, dar și în harul divin este o sarcină proporționată stabilită de Dumnezeu. Primul loc în educare îl are Biserica, această responsabilitate decurge conform autorității și funcției supreme a Magisteriului pe care l-a transmis Bisericii divinul fondator (cf. Mt. 28, 18 – 20). Educația trebuie promovată în mod continuu, Biserica se preocupă de întreaga viață a omului, inclusiv cea pământească, conform misiunii date Hristos (GE 1). Cu acest drept preeminent al Bisericii se acordă drepturi familiei și statului.

Educarea tinerilor și formarea permanentă a adulților devin urgențe. Copiii și tinerii trebuie ajutați, ținând seama de progresul științelor psihosociale, să-și dezvolte armonios aptitudinile morale, fizice, intelectuale, să dobândească un profund simț al răspunderii în efortul de a-și construi cum se cuvine propria viață și în căutarea adevăratei libertăți.

Educarea se va orienta spre latura socială pentru a se putea integra activ în societate, să fie deschis dialogului cu semenii și să contribuie la *binele comun*.

Trebuie inspirată conștiința dreaptă a valorilor morale pentru a îmbrățișa adevărata adeziune personală de a-L cunoaște și a-L iubi pe Dumnezeu în mod cât mai desăvârșit.

Soarta societății și a Bisericii este intim legată de dezvoltarea tinerilor. Toți oamenii trebuie să trăiască în unire cu contemporanii lor și să se străduiască să le pătrundă cât mai pe deplin felul de a gândi și de a simți. Pentru aceasta trebuie armonizate științele și teoriile noi și descoperirile cu morala și formația morală intelectuală creștină astfel încât corectitudinea morală să meargă pas la pas cu cunoașterea științei și al progresului tehnic (GS 62).

Biserica primește cu deschidere descoperirile tehnicii făcute cu ajutorul lui Dumnezeu prin geniul uman. Astfel, este receptivă la noi căi de comunicare a știrilor, ideilor și orientărilor. Se evidențiază mijloacele care, prin natura lor, pot atinge și influența nu numai indivizi izolați, ci și mulțimi întregi și toată societatea umană prin mijloacele de comunicare în masă: presa, radioul, cinematograful sau televiziunea (IM 1).

Biserica Catholică consideră de datoria ei să predice vestea mântuirii și cu ajutorul mijloacelor de comunicare în masă, să-i învețe pe oameni folosirea dreaptă a acestora. Sarcina de a însufleți spiritul uman și creștin al mijloacelor de comunicare în masă le revine laicilor. Acestea trebuie să

răspundă la așteptările comunității umane și planului lui Dumnezeu. Propagatorii de idei, prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, chiar dacă ar fi supuși unor interese economice, politice sau artistice, pot crea fără a se opune binelui comun.

Pentru toți fiii Bisericii se impune necesitatea imperioasă a utilizării mijloacelor de comunicare în masă în apostolat pentru a da mărturie despre Hristos⁹.

Fenomenul comunicativ social suferă mereu schimbări, de la distorsionare, la banalizare și iluzorii; cateheza este provocată să „între în rețea să navigheze” – metaforic vorbind - în marea comunicării, mai mult decât de mijloace și instrumente, e nevoie de sensibilitate, de mentalitate.

În cateheză se spun cuvinte, se fac cuvinte, cuvântul e sursă, Cuvântul s-a făcut trup, cuvintele sunt pietre care construiesc sau care lovesc, împiedică, ceea ce comunicăm nu este la întâmplare, este un cuvânt care răscolește, este o noutate radicală.

Cateheza trăiește din aceasta când este conștientă că în fiecare „catecumen” crește viața, ea se dezvoltă și se armonizează, e imaginea însăși a lui Dumnezeu creator și mântuitor.

Comunicarea în cateheză e unul dintre câmpurile în care se realizează opera de inculturare a credinței¹⁰ nu doar în formă instrumentală (DGC 161).

Destinatarul nu este un receptor pasiv ci un adevărat interlocutor (DGC 167). În procesul catehezei, destinatarul trebuie să se poată manifesta ca subiect activ, conștient și coresponsabil, nu doar ca un „receptor pasiv”. Orice învățătură și comunicare umană adevărată cer să se facă posibilă suscitarea mecanismului intern, a activității interioare a celui la care se adresează. În cateheză să suscite activitatea credinței, a speranței și a carității, precum și capacitatea de a judeca în procesul primirii cuvântului lui Dumnezeu.

Limbajul catehezei este caracterizat drept limbaj doar dacă are acest caracter de comunicare interactivă. Ca limbaj al credinței adună dimensiunea profundă a prezenței și operei Spiritului Sfânt, în cateheză „textul” se naște nu doar *pentru* ci și *din* comunicarea credinței¹¹. Astfel este vorba despre o adevărată inculturare a credinței, chiar și textul cel mai autoritar este opera inculturării, catehismul nu numai că încurajează inculturarea, este el însuși o tentativă de inculturare a credinței azi¹².

Credința arată, astfel, că este capabilă să depășească limitele istoricității oricărei relații umane, promovând fiecare cultură¹³.

⁹ ibidem, nr. 13;

¹⁰ cf. CT 53 Cat. Tradende;

¹¹ STENICO TOMMASO, *Evanghelizezzazione, catechesi, catechisti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 233;

¹² cf. JOSEPH RATZINGER, *Catechismo e inculturazione in Il Regno* documenti 37 (1992/19), 588;

¹³ STENICO TOMMASO, op. cit., p.231;

Cateheza trebuie să găsească un limbaj adaptat la cel al copiilor și al tinerilor timpului nostru, precum și la cel al altor persoane: limbaj pentru intelectuali, oameni de știință, pentru analfabeți, persoane cu cultură elementară și pentru cei handicapați. Inculturarea credinței din mai multe puncte de vedere este opera limbajului, de aceea cateheza trebuie să știe să valorifice limbajul propriu al mesajului, mai cu seama cel biblic, dar și cel istoric-tradițional al Bisericii și cel doctrinal, trebuie să găsească termeni proprii culturii căreia se adresează și să folosească expresii noi ale Evangheliei în cultura în care urmează a fi implantat.

Cateheza a moștenit de la tradiție un limbaj bogat și complex, biblic, istoric și doctrinal, nu trebuie renunțat la acesta și nu trebuie să-i fie frică nici de cele noi.

În acest timp merită acordată atenție *mijloacelor de comunicare* (personale, de grup, de masă), și acestea sunt limbaje (de tip radio, tv etc) și trebuie cunoscute și folosite ca atare, cateheții trebuie să vadă în ele un limbaj catehetic.

În mijloacele de comunicare actuale predomină limbajul *audiovizual* și trebuie găsit un echilibru între limbajul acesta și cel al cuvântului. Uneori nu este o problemă teologică și nici nu implică credința ci e o chestiune de comunicare, limbaj, ambient, mentalitate, cultură, e o sarcină transmiterea credinței a fiecărei biserici locale.

Atunci când catehetul e parte a ambientului în care urmează să se transmită credința, având aceeași mentalitate și cultură, mesajul evanghelic se transmite mai ușor¹⁴.

Cateheza, la fel ca predicarea Sfântului Pavel, trebuie adaptată culturii destinatarilor. „Fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubit, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, la acestea să vă fie gândul” (Fil.4,8), apoi „fraților, dojeniți pe cei fără rânduială, îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși, fiți îndelung-răbdători față de toți. Luați seama să nu răsplătească cineva cuiva răul cu rău, ci totdeauna să urmați cele bune unul față de altul și față de toți” (1 Tes. 5, 14-15). Evanghelizarea cere ordine, curaj, răbdare, iubire, milă, bucurie, rugăciune, mulțumire: *aceasta e voința divină ce trebuie inculturată*. „Ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, care este Capul – Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit și încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste” (Ef. 4, 15-16).

Sfântul Pavel vede că în culturi sunt lucruri demne de pus alături de Cuvântul lui Dumnezeu „evanghelia trebuie dusă până la rădăcini” (vezi Ps. 2,8; Ps. 71, 10; Is. 60, 4-7; Ap. 21,24). „Toată umanitatea, cu toate bunurile sale, în Hristos, Capul, în unitate cu Spiritul Sfânt” (LG 13).

¹⁴ STENICO TOMMASO, op. cit., p.471;

Abordarea socio-culturală în cateheză este binevenită. Această perspectivă asigură unitatea și diversitatea receptării mesajului și astfel succesul catehezei. Catehetul (laic sau persoană consacrată) are menirea de a transmite prin cuvinte (mesaje) propria măsură a adaptabilității și integrării sale în cultura căreia i se adresează. Astfel, pledăm pentru coerență în catehizare prin coparticiparea catehetului / educatorului la edificarea individului în termenii moderni și post-moderni propuși de contemporaneitate. Această viziune nu relativizează mesajul Divin ci, din contră, îl fortifică fixându-l pe structurile mentale și psihice actuale.

BIBLIOGRAFIE

1. *BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997;
2. *CATEHISMUL BISERICII CATOLICE*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București 1993;
3. *CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II*, Constituții, decrete, declarații, *Gravissimum educationis*, nr. 1, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București 2000;
4. *CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II*, Constituții, decrete, declarații, *Gaudium et Spes*, nr. 62, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București 2000;
5. *CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II*, Constituții, decrete, declarații, *Inter Mirifica*, nr. 1, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București 2000;
6. *DIRECTORIUL GENERAL PENTRU CATEHEZĂ*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_en.html;
7. *DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE PSIHOLOGIE*, Editura Babel, București 1997;
8. *DICȚIONAR DE PSIHOLOGIE SOCIALĂ*, Editura Științifică și Pedagogică, București 1981;
9. *DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE PSIHOLOGIE*, Editura Babel, București 1997;
10. CERGHIT, IOAN, *Mass-media și educația tineretului școlar*, Editura didactică și pedagogică, București 1972;
11. COUSINET, ROGER, *Educația nouă*, Editura didactică și pedagogică, București 1978;
12. GIUSEPPE SOVERNIGO, *Educare alla fede*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1995;
13. RATZINGER, JOSEPH, *Catechismo e inculturazione* in *Il Regno* documenti 37 (1992/19), 588;
14. STENICO, TOMMASO, *Evanghelizzazione, catechesi, catechisti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999;
15. STÖSSEL STEFAN; OGODESCU, D.S., *Omul și universul informațional*, Editura Facla, București 1978.

TRADIȚIA ÎN VIAȚA *EKKLESIEI*

CRISTIAN F. SABĂU

RIASSUNTO. *La tradizione nella vita dell'Ekklesia.* Il presente articolo mira a cogliere la vitalità della Chiesa che si esprime nella Tradizione, perpetuata dagli apostoli e coscientizzata in un vissuto teologico progressivo. La trattazione segue lo sviluppo lungo i secoli della coscienza ecclesiale circa il possesso di una tradizione, nonché la teoretizzazione teologico-fondamentale di questo tesoro. Infine, conclude in una sintesi organica dei contenuti della tradizione, nonché dei criteri del discernimento delle singole parti, criteri individuati alla luce delle acquisizioni del secondo Concilio Vaticano.

În viața și în mărturia sa, Biserica comunică în mod vizibil ceea ce a primit de la Hristos. Biserica-L transmite pe El, «lumina neamurilor», care strălucește pe chipul ei (LG 1). Evenimentul mântuitor –viața și tot ceea ce ține de către Revelația în Hristos- poate fi transmis de către Biserică nu doar într-un mod teoretic, dintr-un depozit doctrinal, abstract și searbăd de adevăruri, ci din însăși viața Bisericii, adică din Biserica ce se roagă, care celebrează, care face caritate în viața de zi cu zi, etc.

A. Etimologia și sensurile cuvântului

În limba greacă, cuvântul *paradidonai*, sau *tradere* în latină se traduc cu românescul *a transmite*. De aici derivă substantivul **tradiție**.

Cuvântul poate avea o conotație negativă, îndeosebi pentru omul modern, trecut prin pași istorici în care valuri de emancipare l-au făcut foarte insensibil, dacă nu chiar irascibil în fața formelor de autoritate, de rutină și de repetitivitate. Pentru mulți contemporani, tradiția poate fi sinonimul a ceva trecut, static, arhaic, ce se opune schimbării și reînnoirii.

Când se vorbește despre tradiție și biserică, mulți pot să se gândească la ritualuri lungi și de neînțeles, cântece plictisitoare și fără sens, și în același timp la o istorie marcată de puncte sumbre, precum și la o autoritate exercitată nu în modul cel mai înțelept posibil.

În același timp, ideea de tradiție poate să aibă și conotații pozitive, atunci când vorbim despre redescoperirea unor tradiții antice care par fascinante, când în artă ori în modă se valorizează vechi stiluri, sau pur și simplu când o familie se regăsește și își călăuzește viața după anumite principii și valori, împărtășite de către toți ca fiind stâlpul pe care se rezemă respectivul clan.

Termenul *tradiție* așadar se structurează pe o ambivalență de pozitiv și de negativ, de plusuri și minusuri. Din punct de vedere antropologico-cultural, tradiția este un lucru bazilar. Omul este o ființă a tradiției, pentru că tradiția îl constituie, deși în același timp omul constituie tradiția. Fiecare ne-am născut într-o familie anume, într-o casă și într-o zonă precisă, și vorbim o limbă pe care am primit-o de la propriii părinți. Trăim așadar într-o tradiție. Această idee nu trebuie înțeleasă doar în prisma unor obiceiuri folclorice sau a unor datini arhaice, pentru că există diferite tipuri de tradiții vitale, sociale și existențiale, în care fiecare om se naște și se identifică. Omul trăiește din tradiție și adaugă în mod inevitabil elemente noi în respectiva tradiție.

În sens antropologic, tradiția este locul în care omul –ori un grup uman-, își interpretează și asimilează trecutul și își construiește propriul viitor.

B. Uzul biblic al conceptului de Tradiție

În context biblic neo-testamentar, întâlnim în anumite situații explicitări ale conceptului de tradiție – *paradidomi* sau *paradidomai*. Dicționarele traduc verbul *paradidomi* cu ‚a transmite’, dar în mod fundamental, verbul are două sensuri diferite. Cel dintâi se referă la ‚a transmite’, ‚a înmâna’, ‚a da ceva mai departe’. Cel de-al doilea sens însă poate semnifica ‚a trăda ceva’, ori ‚a da ceva pe mâna dușmanului’. Însuși latinescul *tradere* care generează în limba română cuvântul ‚tradiție’, face să derive în limba noastră un alt verb – ‚a trăda’. De la această duplicitate de sensuri, derivă ambivalența oricărui fenomen de transmitere: orice tradiție (inclusiv cea creștină) se mișcă pe muchie de cuțit între a *transmite* un eveniment original sau a-l *trăda*.

În 1Cor 11,23, avem o foarte elocventă mărturie a Sf. Pavel asupra a ceea ce înseamnă ambivalența de tradiție/trădare. „Eu am primit de la Domnul ceea ce *v-am transmis/dat (paredoka)*, că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut (mai corect ar fi ‚dat’ ori ‚trădat’, pentru că este același verb *paredideto*), a luat pâinea și după ce a mulțumit, a frânt-o și a zis: acesta este Trupul meu pentru voi, faceți aceasta întru amintirea Mea”. Pavel folosește una și aceeași structură verbală pentru a spune «eu am primit de la Domnul ceea ce vă transmit» și respectiv că «Domnul a fost trădat».

a) Există o legătură strânsă între ceea ce am putea denumi *traditio quae* (act de transmitere) și *traditio quae*.

«*Traditio qua*» -este actul transmiterii, viața Bisericii, momentele liturgice și cele în care Biserica mărturisește. Sf. Pavel afirmă că el transmite ceea ce a primit de la Hristos într-un context liturgic (în care Isus a luat pâinea, a frânt-o și a dat-o ucenicilor săi).

«*Traditio quae*» o putem înțelege ca și conținut al tradiției: oferirea de sine a lui Dumnezeu.

b) Tradiția creștină se fondează pe un eveniment original. Pavel spune că transmite nu o invenție proprie ori rezultatul propriei imaginații, ci ceea ce el la rândul său a primit și i-a fost încredințat (*paradidomi*).

c) Tradiția coincide cu inima însăși a Bisericii. Este un dar în mod continuu primit; nu este o permanentă re-inventare a ceva, ci este un ‚faceți aceasta întru amintirea Mea!’. Părinții Bisericii, atunci când își scriau operele teologice, erau conștienți de faptul că primiseră o tradiție care trebuia transmisă cu fidelitate.

Tradiția creștină implică două lucruri simultane: recepționare fidelă – a primi în mod fidel ceea ce se transmite, și în același timp o retransmitere vitală mai departe.

d) Ambivalența verbului *paradidomai* (a transmite). Prin tradiția vie din viața Bisericii, Hristos se încredințează pe sine în inimile oamenilor. Făcând acest lucru, se expune riscului infidelității, trădării și al refuzului. Hristos se dă pe sine riscând să fie dat mai departe în mod greșit (*tră-dat*) în rândul oamenilor.

Există în schimb o altă ambivalență în Noul Testament, atunci când se vorbește de faptul că **«Isus a fost dat»**.

Se face un uz negativ al verbului, cu referire la toate persoanele care au conlucrat la trădarea Domnului (Iuda, sinedriul, Pilat, poporul, apostolii, etc).

Un uz profund pozitiv al verbului, atunci când se menționează că Tatăl îl dă pe Hristos pentru mântuirea lumii. Tatăl îl ‚transmite’ oarecum pe Hristos, îl ‚dăruiește lumii, pentru ca aceasta să își afle în El mântuirea. La rândul său, Isus se dăruiește înapoi Tatălui, iar acest lucru devine evident în strigătul Fiului pe cruce – *Părinte, în mâinile Tale îmi încredințez sufletul*.

Această dăruire voluntară și conștientă de sine, este subliniată de către Liturgia Bizantină, în anafora Sf. Ioan Gură-de-Aur: *«Care (Hristos) venind și toată rânduiala cea pentru noi plinind-o, în noaptea în care a fost vândut și însuși mai vârtos s-a dat pe sine pentru moartea lumii, luând pâine în sfintele și neprihănitele sale mâini, mulțumind și binecuvântând, sfințind, frângând, dat-a sfinților săi învățăcei și ucenici...»*¹.

C. Inima Tradiției – dăruirea a ceea ce s-a primit prin dăruirea de sine

Mântuirea nu devine activă și prezentă prin consemnarea unei învățături sau a unui text scris (precum în principiul protestant ‚*sola Scriptura*’ în care Biblia este văzută a fi unica normă), pentru că trăirea creștină nu se poate baza doar pe o doctrină sau o scriere, ci pe actul însuși al transmiterii tradiției. Biserica duce înainte în mod vital, în mod viu ceea ce a primit de la Hristos. Credința noastră se bazează înainte de toate

¹ Liturghier, Ed. Blaj 1996.

pe tradiția Bisericii. „Biserica oferă ceea ce a primit, însă singurul mod autentic de-a oferi este prin intermediul dăruirii de sine însăși”².

Orice mărturie creștină implică din partea persoanei care mărturisește o profundă punere în joc a întregii ființe. În contextul actual, o persoană care dorește să trăiască în mod radical propriile-i convingeri religioase, riscă adeseori să meargă împotriva curentului și să se expună derâderii. Mărturia creștină, atunci când este trăită și asumată în mod total, implică o dăruire și o moarte de sine. Nu întâmplător, în limba română cuvântul ‚mărturie’ derivă din grecescul *marthya*, care la rândul său generează și un alt cuvânt, ce se referă la moartea violentă și jertfirea de sine pentru apărarea și coerența cu un adevăr profesat. Biserica oferă ceea ce a primit, iar singurul mod de-a o face este acela în care se oferă pe ea însăși.

D. Istoria doctrinară a Tradiției

Biserica s-a preocupat de-a lungul veacurilor ei de existență de fidelitatea transmiterii adevărului. Citind istoria ei, putem surprinde câteva etape în care Comunitatea creștină a conștientizat care sunt caracteristicile Tradiției pe care o deține.

1. **perioada apostolică.** Biserica realizează că pentru ca ceva să fie adevărat din punctul de vedere al credinței, trebuie să aibă un element de apostolicitate. Garanția autenticității unui adevăr, unei dogme, unei tradiții orale, este dată de legătura cu apostolii și cu profesiunea lor de credință. Spre exemplu, unul dintre criteriile care au servit la selecționarea evangheliilor canonice dintre cele apocrife, a fost chiar acesta, de legătură strânsă cu viața și cu predicarea apostolilor. Nu în sensul că vor fi fost scrise în întregime de către ei (mai cu seamă că doar două dintre cele patru evanghelii sunt atribuite unor apostoli, iar în redactarea fiecăreia au intervenit cu siguranță mai multe mâini și mai multe stiluri), dar în sensul că doctrinal și cronologic, acestea au fost scrise într-o strânsă legătură cu viața și cu predicarea sfinților apostoli ai lui Isus.

2. **perioada patristică și medievală** „Sfinții Părinți ai Bisericii sunt martorii autentici ai Tradiției. Valoarea mărturiilor lor este dată nu numai de apropierea lor mai mare de ceata, grupul apostolilor, de timpul Bisericii primare, dar mai ales de faptul că ei au sistematizat în scrierile lor revelația primită de la succesorii apostolilor, Revelație crezută și trăită în Biserică”³.

Deja din această perioadă, Sfinții Părinți se întreabă asupra criteriilor adevăratei Tradiții: Irineu și Augustin denumesc consensul Părinților ca fiind *regula fidei* sau *regula veritatis* (consens care însă nu se ridică deasupra

² A. Toniolo, *Cristianesimo e verità. Corso di Teologia Fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 2003, p. 334.

³ I. Mărtincă, *Scheme de Teologie fundamentală*, Gramar, București 2002, p. 139

autorității Sf. Scripturi), iar Vincențiu de Lerino indică în jurul anului 434, ca și criteriile de discernământ *universalitatea*, *antichitatea* (vechimea) și *consensusul Părinților*. Când o tradiție liturgică sau dogmatică a fost prezentă și profesată pretutindeni, permanent și de către toți, poate să fie considerată ca fiind adevărată. Această caracteristică s-ar putea numi universalitate sau catolicitate.

3. **perioada Reformei și Conciliul de la Trento.** Luther intenționa inițial să respingă doar acele tradiții care nu sunt autorizate în mod direct de Biblie, însă mai apoi ajunge să declare că singurul izvor al credinței creștine este Scriptura.

Biserica Catolică în schimb, discerne și afirmă că adevărul este prezent nu doar în Scriptură, ci reține ca fiind adevărat, ceva ce de la început a fost prezent în uzul liturgic și în cel eclezial. Chiar dacă anumite adevăruri nu sunt menționate în mod explicit în Sf. Scriptură, dacă au fost prezente în liturghie și în trăire, dacă a fost prezent mereu, pot fi considerate ca fiind adevărate.

„Sfântul Conciliu Tridentin [...] ținând mereu înaintea intenția de-a trebui să păstreze în biserică, odată înlăturate erorile, aceeași puritate a evangheliei, care, promisă odinioară de către profeți în sfințele Scripturi, Domnul nostru Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, mai întâi a propovăduit-o cu gura, iar apoi a poruncit să se propovăduiască fiecărei făpturi de către apostolii săi, ca izvor al fiecărui adevăr mântuitor și al fiecărei norme morale.

Și întrucât sfântul conciliu cunoaște că acest adevăr și normă este conținut în cărțile scrise și în tradițiile nescrise care, culese de către apostoli, sub inspirația Spiritului Sfânt, transmise aproape din mână în mână au ajuns la noi, urmând exemplul părinților dreptei credințe, primește și cinstește cu aceeași pietate și dragoste toate cărțile, atât acelea ale Vechiului Testament cât și pe acelea ale Noului Testament, fiind Dumnezeu autorul amândouă, și de asemenea [primește și venerază] aceleași tradiții, care privesc credința și moravurile, pentru că le socotește ca fiind dictate din gura lui Hristos însuși sau de Spiritul Sfânt, și păstrate în Biserica Catolică în virtutea unei succesiuni niciodată întrerupte” (DS 1501)“.

Puncte nodale în doctrina Revelației a Conciliului Tridentin:

- În această declarație, Conciliul percepe exigența exprimată de Luther de-a păstra în Biserică «puritatea Evangheliei». Cum vom explica peste puțin, spre deosebire de teologia protestantă, cuvântul „Evanghelie” este luat în sens amplu (=întreaga veste bună, mai precis întreaga Revelație), și nu în sens material (=evanghelie, ca respectivele 4 cărți care încep Noul Testament).
- Evanghelia amplu înțeleasă, este izvorul oricărui adevăr mântuitor. Această Revelație se explicitează prin cărți scrise și prin tradiții orale.

- Aceste tradiții sunt definite: «*propovăduite cu gura de către Domnul nostru Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, iar mai apoi culese de către apostoli, sub inspirația Spiritului Sfânt, transmise aproape din mână în mână ajungând până la noi*»
- Toate Scripturile și toate tradițiile sunt primite și venerate de către Biserică. Acest lucru „reduce considerabil tradițiile obligate: acestea trebuie să privească credința și moravurile și să aibă legătură cu apostolii”⁴.
- Conciliul nu precizează care sunt conținuturile obligate ale tradiției. Însă, vorbind la plural de «tradiții», teologia conciliară subliniază o distincție materială față de Scriptură și nu una modală. Vom specifica imediat cu care repercusiuni.

4. **perioada materialistică (după conciliul de la Trento)** După acest conciliu, teologia își rafinează un anumit tip de sensibilitate materialistică (în interpretarea dogmelor, a trăirii, a sacramentelor), evidențiind atenția față de materie și de cantitate. În acest climat, după ce Conciliul afirmase că adevărul se găsește *și în Tradiție și în Scriptură* (et...et...), există filoaie teologice care merg înainte încercând să explice ulterior această concepție. Se va ajunge la o idee destul de limitată, afirmându-se că adevărul revelat de Hristos stă *partim* în Scriptură și *partim* în Tradiție (parțial în Scriptură și parțial în Tradiție). Acest lucru face să derive logic că ambele sunt incomplete: ar exista deci adevăruri care ar fi menționate în Tradiție și n-ar fi în Biblie și viceversa. Această concepție presupune că transmiterea Revelației lui Hristos în Biserică s-ar face într-un mod defalcat, ca și cum Revelația nu ar fi una singură. Perioada după Trento vede această împărțire, ca o separare cantitativă și materială a izvoarelor, cu ideea de insuficiență hermeneutică îndeosebi a Sfintei Scripturi.

5. **Conciliul Vatican al-II-lea** a oferit „un orizont tematic care a depășit fragmentaritatea pozițiilor precedente și îngustimea definițiilor privind conținutul obiectiv al Tradiției”⁵. Conciliul rezolvă controversa celor două izvoare, individualizând un singur izvor, adică Hristos. Între cele două expresii ale Revelației lui Hristos (Scriptura și Tradiția) există un raport modal și hermeneutic.

⁴ H.J.Pottmeyer, *Tradizione, Rivelazione* în R. Latourelle, R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp.1345

⁵ C. Dotolo, *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di Teologia Fondamentale*, Ed. Messaggreo, Padova 1992, p. 128.

E. Doctrina Conciliului Vatican II

Vom trece în notele din josul paginilor, câteva comentarii privitoare la textul conciliar.

Constituția Dogmatică DEI VERBUM

Nr. 7-10

Nr. 7 - (Apostolii și urmașii lor, vestitori ai Evangheliei)

Ceea ce Dumnezeu a revelat pentru mântuirea tuturor neamurilor a hotărât în marea Sa bunătate⁶ să se păstreze neatins în veci și să se transmită tuturor generațiilor. De aceea Hristos Domnul⁷, în care își găsește împlinirea întreaga Revelație a Dumnezeului Preaînalt (cf. 2 Cor 1, 20; 3, 16 - 4, 6), a dat poruncă Apostolilor să predice tuturor, împărțându-le darurile divine, ca pe izvorul oricărui adevăr mântuitor și al oricărei discipline morale, Evanghelia făgăduită odinioară prin Profeți și pe care a împlinit-o El însuși și a vestit-o cu gura Sa. Acest lucru a fost realizat cu fidelitate atât de Apostoli care, în propovăduirea lor orală, prin exemplul dat și prin hotărârile luate, au transmis ceea ce au primit din gura lui Hristos, din trăirea lor în apropierea Lui și din faptele Lui, precum și ceea ce au învățat sub inspirația Spiritului Sfânt, cât și de acei Apostoli⁸ și oameni apostolici care, tot sub inspirația Spiritului Sfânt, au consemnat în scris vestea mântuirii.

Iar pentru ca Evanghelia să se păstreze de-a pururi întreagă și vie în Biserică, Apostolii i-au lăsat ca urmași pe episcopii⁹, încredințându-le "propria lor misiune de a învăța". Așadar această sfântă Tradiție și Scripturi ale celor două Testamente sunt oglinda în care Biserica peregrină pe pământ îl contemplă pe Dumnezeu¹⁰ de la care primește toate, până când va ajunge să-L vadă față în față, așa cum este (cf. 1 In 3, 2).

Nr. 8 - (Sfânta Tradiție)

Propovăduirea apostolică, ce este exprimată în mod deosebit în cărțile inspirate, trebuia să se păstreze printr-o succesiune continuă până la sfârșitul veacurilor. De aceea Apostolii, transmitând ceea ce ei înșiși au primit¹¹, îi îndeamnă pe credincioși să păstreze tradițiile învățate fie prin viu grai, fie prin scris (cf. 2 Tes 2, 15) și să lupte pentru credința ce le-a fost transmisă o dată pentru totdeauna (cf. Iuda 3). Ceea ce a fost transmis de către Apostoli cuprinde tot ceea ce îl ajută pe Poporul lui Dumnezeu să ducă o viață sfântă și să-și sporească credința; astfel Biserica, în învățătura, în viața și în cultul său, perpetuează și transmite tuturor generațiilor tot ceea ce este ea însăși¹², tot ceea ce crede.

⁶ Tradiția își găsește sorgintea în dorința lui Dumnezeu

⁷ Izvorăște din viața și predicarea lui Hristos

⁸ Apostolii au transmis ceea ce au primit de la Hristos

⁹ Continuitatea apostolică s-a realizat prin episcopi

¹⁰ Tradiția și Scriptura: oglinda în care Biserica îl contemplă pe Dumnezeu

¹¹ Apostolii Ioan (1In 1,1.3) și Pavel (1Cor 11,23) afirmă că în Biserică, s-a transmis ceea ce s-a primit

¹² Biserica dă ceea ce a primit de la Hristos, dându-se pe sine

TRADIȚIA ÎN VIAȚA EKKLESIEI

Această tradiție, care vine de la Apostoli, se dezvoltă în Biserică sub asistența Spiritului Sfânt¹³: înțelegerea lucrurilor și cuvintelor transmise crește prin meditația și studierea lor de către credincioși¹⁴, care le păstrează în inimă (cf. Lc 2, 19. 51), prin pătrunderea adâncă ce decurge din experiența spirituală și prin propovăduirea acelor care, odată cu succesiunea episcopală, au primit o carismă sigură a adevărului¹⁵. Biserica, pe măsura trecerii veacurilor, tinde¹⁶ mereu către plinătatea adevărului divin, până ce se vor împlini în ea cuvintele lui Dumnezeu.

Afirmările Sfinților Părinți atestă prezența dătătoare de viață a acestei Tradiții, ale cărei bogății se revarsă în practica și în viața Bisericii care crede și se roagă¹⁷. Prin aceeași Tradiție¹⁸ cunoaște Biserica întregul canon al Cărilor Sfinte și înseși textele sfinte sunt înțelese prin ea mai profund, iar acțiunea lor devine tot mai vie; astfel Dumnezeu, care a vorbit odinioară, vorbește fără întrerupere cu Mireasa Fiului Său iubit, iar Spiritul Sfânt, prin care glasul viu al Evangheliei răsună în Biserică și, prin ea, în lume, îi călăuzește pe credincioși spre tot adevărul și face să locuiască în ei cu îmbelșugare cuvântul lui Hristos (cf. Col 3, 16).

Nr. 9¹⁹ - (Relațiile reciproce dintre Tradiție și Sfânta Scriptură)

¹³ Procesul de transmitere al adevărului este asistat de către Spiritul Sfânt

¹⁴ Adevărul nu este o doctrină care trebuie învățată pe de rost, ci este ceva ce pătrunde încet în firul și în fibra vieții, atunci când omul îl interiorizează. Adevărul ține de viață și nu doar de rațiune. Trimiterea la Luca amintește de Fecioara Maria care „păstra lucrurile meditându-le în inima ei”.

¹⁵ Tradiția aparține a întregii Biserici, însă este vegheată de aceia care au primit „o carismă sigură a adevărului”, apostolii din fiecare comunitate, -episcopii.

¹⁶ Biserica „tinde” spre plinătatea adevărului, pentru că este între o *deja* și un *încă nu*. Cu ultimul apostol, Revelația s-a încheiat (Biserica are parte *deja* de întreaga Revelație), însă înțelegerea și aprofundarea acesteia se va desăvârși doar în vremurile din urmă (*încă nu*). Ea este păstrătoarea unui adevăr de care devine mereu mai mult conștientă.

¹⁷ Tradiția există în viața concretă a Bisericii

¹⁸ Este Tradiția ambitusul în care Biserica contemplă adevărul și ajunge la cunoașterea canonului Sf. Scripturi.

¹⁹ *De unde vine adevărul? În parte din Scriptură și în parte din Tradiție? Punctul 9* rezolvă chestiunea „celor 2 izvoare”, indicând Revelația ca un izvor unic din care se adapă credința Bisericii, Scriptura și Tradiția rezultând complementare. Fiecare se alimentează una pe cealaltă.

În 1950, Pius al-XII-lea promulgă dogma înălțării la ceruri cu trupul a Maicii Domnului: după adormirea Ei, Fecioara a fost înălțată la ceruri, precum Fiul Ei Isus. Această dogmă nu este menționată în mod explicit în Scriptură și nu posedăm dovezi istorice concludente în acest sens. Tradiția însă, a profesat respectivul adevăr deja din vechime.

În funcție de acest caz, am putea să afirmăm că aparent, adevărul se află *o parte* în Tradiție și *o parte* în Scriptură, așa cum se definea după Conciliul de la Trento, deoarece în acest caz există adevăruri pe care Tradiția le păstrează, însă care nu au acoperire biblică. Problema însă trebuie privită altfel. Tradiția a păstrat de din totdeauna mici relatări care nu există în evangheliile noastre (unele fiind totuși menționate în evangheliile apocrife). Spre exemplu în tradiția sa, Biserica a profesat de-a lungul secolelor că trupul neprihănit al Aceleia care-L născuse pe Hristos nu putea să fie lăsat pradă putreziciunii, și așa cum Dumnezeu a ferit-O de păcat, tot astfel a ferit-o de putrezire. În Scriptură nu există mențiuni explicite, însă Tradiția se verifică totuși în Scriptură. În Biblie există pasaje care vorbesc despre darul deosebit al lui Dumnezeu față de persoana Mariei și despre modul în care Ea a știut să răspundă acestui dar, ceea ce ne

Așadar Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură sunt strâns legate și comunică între ele. Căci amândouă, curgând din același²⁰ izvor divin, devin, într-un fel, o unitate și tind spre același scop. Într-adevăr, Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu întrucât este scrisă sub inspirația Spiritului dumnezeiesc, iar Sfânta Tradiție transmite integral urmașilor Apostolilor cuvântul lui Dumnezeu încredințat Apostolilor de Hristos Domnul și de Spiritul Sfânt, pentru ca acești urmași, călăuziți de lumina Spiritului adevărului, să-l păstreze cu fidelitate, să-l explice și să-l răspândească prin propovăduire; prin urmare, Biserica nu-și dobândește certitudinea cu privire la toate lucrurile revelate numai din Sfânta Scriptură. De aceea, atât Scriptura cât și Tradiția trebuie primite și venerate cu egală iubire și considerație.

-Nr. 10²¹ - (Relația Scripturii și Tradiției cu Biserica întreagă și cu Magisteriul ei)

Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură constituie tezaurul unic al cuvântului lui Dumnezeu încredințat Bisericii; aderând la el, întregul popor sfânt, unit cu Păstorii săi, stăruie de-a pururi în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciune (cf. Fapte 2, 42), astfel încât, în păstrarea, trăirea și mărturisirea credinței transmise, se creează o deosebită unitate între Episcopi și credincioși.

Dar misiunea de a interpreta²² în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințată numai Magisteriului viu al Bisericii, a cărui autoritate se exercită în numele lui Isus Hristos. Acest Magisteriu nu este însă deasupra²³ cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujește, învățând numai ceea ce a fost transmis, deoarece, prin porunca dumnezeiască și cu asistența Spiritului Sfânt, îl ascultă 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.

Este așadar evident că Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură și Magisteriul Bisericii, din hotărârea preînțeleaptă a lui Dumnezeu, sunt atât de strâns legate și asociate încât nu pot exista separat, și toate împreună, fiecare în felul său, contribuie în mod eficace la mântuirea sufletelor, sub acțiunea aceluiasi Spirit Sfânt.

F. Considerații teologico-doctrinare asupra Tradiției

1. Tradiție și tradiții

DV 8 afirma că Tradiția coincide cu viața și cu ființa însăși a Bisericii. Teologul Y. Congar a propus o distincție în ceea ce privește Tradiția. Există pasaje în Evanghelie, în care Isus contestă fariseii și

face să derivăm, ca-ntr-o concluzie logică, că la moartea Ei, deznodământul nu putea fi decât acesta. Prin urmare, în Scriptură există o bază implicită (indirectă) a dogmei înălțării Mariei la cer, și nu neapărat una directă și explicită. De-a lungul veacurilor Biserica trăind, liturghisind, meditând, contemplând, cercetând Scripturile a ajuns la concluzia că acest adevăr, chiar dacă nu apare în Biblie, este confirmat în mod indirect de către Scriptură prin mărturii care nu ne pot duce decât în direcția respectivei dogme.

²⁰ Cele două: un tezaur unic

²¹ Complementaritate între Tradiție și Scriptură

²² Misiunea de-a interpreta Revelația îi revine Magisteriului Bisericii

²³ Magisteriul nu este superior Cuvântului lui Dumnezeu

reprezentanții religioși ai poporului său, pentru că ei respectă felurite tradiții și datini, uitând în fond adevărul și ceea ce este esențial.

«Și s-au adunat la El fariseii și unii dintre cărturari, care veniseră din Ierusalim. Și văzând pe unii din ucenicii Lui că mănâncă cu mâinile necurate, adică nespălate, cărteau; Căci fariseii și toți iudeii, dacă nu-și spală mâinile până la cot, nu mănâncă, ținând datina bătrânilor. Și când vin din piață, dacă nu se spală, nu mănâncă; și alte multe sunt pe care au primit să le țină: spălarea paharelor și a urcioarelor și a vaselor de aramă și a paturilor. Și L-au întrebat pe El fariseii și cărturarii: Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi după datina bătrânilor, ci mănâncă cu mâinile nespălate? Iar El le-a zis: Bine a proorocit Isaia despre voi, fățarnicilor, precum este scris: "Acest popor Mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine". Dar în zadar Mă cinstesc, învățând învățături care sunt porunci omenești. Căci lăsând porunca lui Dumnezeu, țineți datina oamenilor: spălarea urcioarelor și a paharelor și altele ca acestea multe, pe care le faceți. Și le zicea lor: Bine, ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră!» (Mc 7,1-9)

Conform intuiției lui Y. Congar, putem vorbi despre «Tradiție» (cu majusculă) și despre «tradiții» (cu minusculă). «Tradiția» este ființa Bisericii, care transmite vitalitatea ce vine din partea lui Hristos însuși. Ea este unică, pentru că unic este adevărul și merge dincolo de diferitele perioade istorice, de limbile vorbite sau de contextele culturale în care Biserica trăiește.

Însă această «Tradiție» nu există concretizată în nimic altceva decât în «tradiții», care depind de perioade istorice și se exprimă în limbi omenești. Aceste limbaje umane sunt cele care mijlocesc și comunică «Tradiția». Isus îi acuză pe cei care absolutizează «tradițiile» (=limbajul, formele exterioare prin care «Tradiția» trebuie oricum să se comunice), ajungând într-acolo încât acoperă²⁴ adevărul însuși și deci «Tradiția».

²⁴ Există un «cal troian» în multe dintre Bisericile Răsăritene, din care facem și noi parte. Anumite Comunități Ortodoxe acuză toate celelalte Biserici creștine de erezie, pentru că ele nu țin «tradiția».

Care *tradiție* vor fi pierdute celelalte pe drum? Dacă vor fi pierdute Tradiția (cu majusculă) este un fapt cu adevărat grav! Însă dacă pierderea tradiției coincide doar cu faptul că celelalte biserici nu se roagă folosind ritul bizantin sau expresii slavone și nu scriu cărți de teologie care să meargă doar după categorii de gândire dezvoltate în ambitusuri grecești ori slave, atunci aceste 'acuze' nu trebuie să stârnească absolut nici o preocupare...

Sunt de privit, de asemenea, cu circumspecție, persoanele care în Biserica Greco-Catolică Română, îngenuncheată după zeci de ani de prigoană, propun ca singură optică de restaurare a Bisericii cea liturgică, și sunt obsedate de reiterarea unor datini și a unor tradiții. Prima verificare ce trebuie făcută asupra unei Biserici, este cea asupra modului în care ea duce înainte vitalitatea lui Hristos, adică cum reflectă marea Tradiție. Firește, aceasta din urmă se exprimă prin tradiții concrete ce sunt proprii unei Biserici anume (o limbă, rânduieli liturgice, canoane, spiritualitate, devoțiuni, etc), iar acestea trebuie cunoscute și respectate, pentru că sunt limbajul concret prin care Adevărul este rostit. Însă Hristos nu a venit să ne aducă niște

Diferența aceasta ne indică deosebirea dintre Adevăr și medierea lui, cuvântul prin care este rostit. Micile tradiții își confirmă valoarea și importanța, sunt reale și folositoare în măsura în care duc și transmit marea Tradiție. Bătăia Inimii lui Hristos și viața care izvorăște din El este marea Tradiție, care însă în lume trebuie să fie percepută prin «tradiții», în modul în care biserica celebrează, în modul în care se trăiește caritatea. Când celebrările și trăirea carității (=tradiții) se dezleagă de Adevăr (=Tradiție) atunci devin ritualism gol ori simplă *filantropie*, pe care le-ar putea practica orice instituție statală ori privată.

Tradiția este ființa și viața Bisericii. Dacă Revelația nu este doar un depozit de legi și decrete ci auto-comunicarea lui Dumnezeu (DV 2), Tradiția nu va fi altceva decât rămânerea permanentă a lui Dumnezeu în istorie, prezența Sa continuă și dătătoare de viață.

2. Tradiția – ambitus vital de scriere a Sfintei Scripturi

De la începuturi, tot ceea ce s-a spus și s-a făcut valoros în Biserică, s-a rostit și s-a săvârșit în contextul unei tradiții. Dacă astăzi vorbim despre Isus Hristos, o facem pornind de la cele patru evanghelii pe care le posedăm. Trebuie însă să ne gândim că la începuturile ei, pentru aproape 150 de ani, Biserica creștină a existat și a mers înainte fără evanghelii. Atunci întrebarea *în tot acest interval, în virtutea cărui fapt a trăit?*, ar rezulta firească, tocmai pentru că în modul în care ne trăim viața noastră creștină (de la momentele liturgice, la lecțiile de teologie și până la

moduri de-a sluji sau niște norme tipiconale. Biserica trebuie să transmită Tradiția prin tradiții și să nu trăiască uitând care este ierarhia valorilor.

Pe de-o altă parte însă, «tradițiile» își au importanța lor fundamentală. Marasmul de noutăți și de schimbări zilnice cu care lumea contemporană se confruntă, ne-ar sugera să schimbăm de la o zi la alta modul de-a ne ruga și de-a trăi viața creștină, expunându-ne riscului relativizării formulelor și al golirii de sens. Spre exemplu în ambitus liturgic, inspirația nu-i este dată omului zilnic într-un mod atât de profund, încât să poată re-inventa totul de la zero și să contracareze formule în care de-a lungul veacurilor, Biserica a exprimat într-un mod *quasi* genial adevăruri de credință.

Însă trebuie specificat că liturgica se mișcă pe muchie de cuțit între cult pur și idolatrie pură, riscând să alunece de la contemplarea și slujirea adusă lui Dumnezeu, la ‚cultul‘ propriilor rubrici, prescripții, reguli și tipice. Atunci când liturgica uită că ea este doar un mod de comunicare, pe cât de sublim și de minunat, dar totuși doar un mod de comunicare a *alt-cuiva* care este Dumnezeu, și ajunge să se absolutizeze pe sine, devine semnul unei finalități neîmplinite și al unui scop ratat. Mântuitorul, care cutreierând cu picioarele desculțe Palestina, îi privea chiar cu mânie pe cei care credeau că esențialul slujirii stătea în flacteriile lungi, în închinăciunile prelungite, în spectacolul pioșeniei exteriorizate public și chiar în dependența absolută de un templu, pe care El l-a prezis oricum distrus...

felul juridic în care trebuie să ne organizăm comunitățile bisericești), punctul central este evanghelia²⁵.

În comunitatea apostolică și sub-apostolică exista Vechiul Testament, iar creștinii se confruntau cu acesta, valorificându-l ca și Cuvânt inspirat. Ei au încercat să găsească în aceste scrieri vetero-testamentare mărturii și profeții care să verifice pas cu pas că Isus este Mesia Cel anunțat de către profeți. Referințele pe care autorii Noului Testament le fac, atunci când vorbesc despre «Scripturi», sunt referite firește la Vechiul Legământ. Dar nu exista încă o *Scriptură* asupra lui Isus Hristos, pentru că tocmai atunci aceasta se compunea! În acest interval, Evanghelia (=vestea cea bună) s-a transmis doar prin Tradiție. Se poate vorbi astfel de o Evanghelie (cu majusculă!) anterioară și precedentă evangheliilor²⁶. Evanghelia o înțelegem nu ca pe un text scris, ci ca *veste-bună*: de-a lungul vieții sale, Isus predică, anunță anumite adevăruri și aduce vestea că Dumnezeu însuși s-a apropiat de oameni. Aproape 150 de ani, Biserica a trăit propovăduind în continuitate cu Învățătorul Ei această Evanghelie, fără a avea mărturiile scrise care sunt azi pentru noi evangheliile, însă plămăind un anumit ambient în care oamenii se converteau la creștinism și îl căutau cu sinceritate pe Hristos. Acest *ambient vital* este Tradiția, adică vitalitatea apostolilor și a primilor creștini, în care comunitatea recepționase și păstra în lumina Spiritului Sfânt adevărul și în care evangheliile se zămislesc.

«Evanghelia» este ceea ce se impregnase în inima apostolilor din cuvintele și viața lui Isus și din acțiunea în ei a Spiritului Sfânt. Devine clar atunci că evanghelia și întregul Nou Testament au fost scrise în acest ambient pe care-l numim Tradiție. În comunitatea post-pascală, Biserica re-trăia experiențele avute cu Domnul povestind, mărturisind, evanghelizând, atunci când ucenicii își aminteau și narau sub imboldul Spiritului. Povestind, ei conștientizează și mai mult lucrurile pe care le auziseră și le trăiseră și le pot observa într-o lumină mereu mai profundă. „Credința Bisericii a condus mărturia apostolică să se expliciteze tot mai bine, și să ia la cunoștință ceea ce deținea, iar în același timp această mărturie plăsmuia, de din interior, credința eclezială”²⁷. Predicând ceea ce le fusese lăsat de către Isus, apostolii își clarificau mereu mai mult convingerile. Evangheliile pe care le deținem nu sunt altceva decât rodul acestei amintiri vii a vieții Domnului în comunitate, rodul sintezei, amintirii în Spiritul Sfânt și al

²⁵ Din punct de vedere liturgic, Evangheliile i se dă o astfel de centralitate încât, atunci când preotul trebuie să o citească în cadrul unor slujbe minore, trebuie să se îmbrace și cu felonul, nefiind suficient doar epitrahilul (patrafirul).

²⁶ După o formulare a lui J. Huby, vezi Y. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003³, p. 27

²⁷ *ivi*, p. 28

prezenței active a lui Isus Cel înviat, în interiorul vitalității Bisericii care tocmai se naște și deci a Tradiției.

Tradiția însă, este mai mult decât ceea ce ne rămâne în scris. Nu trebuie să concepem tradiția ca o transmitere de doctrine ce la un moment dat au fost puse pe hârtie, și nici nu trebuie să ne gândim la ea ca la transmiterea în cuvinte a unei învățături ne-scrise (*a-propos* de concluziile care au fost trase după Trento), ci ca la transmiterea realității însăși a creștinismului, care trece dincolo de orice enunț textual. „Tradiția este transmiterea întregului creștinism, fără distincții în părți privilegiate”²⁸.

3. «Monumentele» Tradiției

Unde se află Tradiția?

De unde putem să preluăm în mod concret conținuturile vii ale Revelației?

Sf. Vasile cel Mare, intuind amploarea Tradiției care nu pusă în Scriptură, afirma: „nu mi-ar ajunge o zi întreagă, pentru a expune misterele Bisericii pe care Scriptura nu le menționează”²⁹.

„În sec. al XVI-lea un dominican spaniol, Melchior Cano, strânge într-o lucrare *Locurile teologice*, cele zece izvoare ale reflecției teologice care pot să joace și rolul de criteriu de analiză și de verificare a transmiterii credinței”³⁰. Acestea se pot împărți în două: proprii și secundare. **Locurile proprii**, numite astfel pentru că se află în interiorul ambitusului credinței, sunt: 1) Scriptura, 2) Tradiția orală a lui Hristos, 3) Biserica Catolică, 4) Conciliile, 5) Biserica Romană, 6) Părinții Bisericii și 7) teologii. De aici, credința își extrage în mod direct învățăturile pe care le profesează.

Există însă **locurile secundare** sau **aliene**, numite astfel pentru că sunt exterioare ambitusului credinței: 8) rațiunea, 9) filozofia, 10) istoria. Acestea din urmă nu fac parte din ambitusul credinței, însă li se recunoaște aportul în stimularea reflecției teologice, fiecare în felul său propriu.

Teologia însă, a individualizat și a recunoscut, alături de Scriptură, alte două *locuri* sau *monumente* principale, care fiind de natură concretă, se prestează ca și voci prin care Tradiția se exprimă. Acestea sunt

- o *Liturgia* deoarece „Tradiția este inseparabilă de rugăciunea Bisericii, pentru că o strânsă legătură unește dogma cu cultul”³¹.
- o *Magisteriul* pentru că „de o foarte mare importanță sunt documentele Magisteriului, atât cele extraordinare (Conciliile ecumenice și definițiile solemne ale papilor), cât și cele ordinare (ale Papei și ale episcopilor)”³².

²⁸ *ivi*, p. 27

²⁹ cit. in I. Mărtincă, *Scheme*, op.cit., p.209

³⁰ A. Toniolo, *Cristianesimo*, op.cit, p. 337

³¹ I. Mărtincă, *Scheme*, op.cit., p.210

³² *ibidem*

4. Criteriile de discernământ al tradițiilor

De-a lungul istoriei sale, în ceea ce privește discernerea și ‚filtrarea‘ adevărilor, Biserica a încercat să găsească o metodologie: *cum se poate stabili dacă un lucru sau o doctrină enunțată ține cu adevărat de Tradiție sau nu? În ce mod și-a rafinat Biserica sensibilitatea față de discernerea adevărului, în timpul existenței sale bimilenare?*

În timp, au fost formulate diferite criterii în funcție de care felurite adevăruri pot sau nu pot să fie incluse în crezul nostru.

a. Criteriul suprem este Revelația sau Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup în Isus Hristos. Ține de adevărata credință tot ceea ce face parte din Revelație și a fost dezvăluit de către Hristos. La care parte din Revelație ne referim? –Revelația întregă, și nu una dintre medierile acesteia (Scriptura sau Tradiția). Adevărurile de credință nu sunt cuprinse *partim* în Scriptură și *partim* în Tradiție (așa cum susținea teologia de după Trento), ci este adevăr de credință cel revelat, asupra căruia putem găsi mărturii și atestări, atât în Tradiția Bisericii, cât și în Sfintele Scripturi. Nu există nici un adevăr care să fie extras doar dintr-una singură.

Revelația Bisericii nu se identifică material cu nici una dintre izvoarele sale³³. Cele două sunt într-o strânsă unitate una cu cealaltă. Nu sunt două izvoare, ci există un singur izvor (=Revelația) care se explicitează prin ambele, căci aceasta constituie unitatea dintre mai multe voci, care *grăiesc* din aceeași sursă de inspirație. Una dintre erorile de început ale lumii protestante fusese aceea de-a anihila Tradiția, iar când acest lucru se întâmplă se rămâne realmente cu *soła*

³³ O atenție deosebită merită apelativul dat Bibliei, de «Cuvânt al lui Dumnezeu». Scriptura nu este Cuvântul lui Dumnezeu în sens absolut. Conciliul Vatican al-II-lea, în DV 9-10, încearcă să clarifice acest concept. Cuvânt al lui Dumnezeu este Revelația, adică ceea ce Dumnezeu, în toate împrejurările și în toate manierele a spus despre sine. Acest Cuvânt este cuprins în Tradiție și în Scriptură împreună, însă nu putem spune că el coincide cu Sf. Scriptură, deoarece astfel l-am mărgini foarte mult.

Cuvântul lui Dumnezeu ne poate deriva din Scriptură, atunci când citită, aceasta activează un dinamism în sufletul nostru. „Scripturile nu își descoperă sensul pur și simplu prin lectură; și-l descoperă unui spirit viu, și care viețuiește în condițiile alianței” (Y. Congar, *La Tradizione...*, op.cit., p. 96). Ajungem să primim «Cuvântul» atunci când, în contact cu textul inspirat, o coardă a sufletului este atinsă și simțim cu adevărat că din ceea ce lecturăm, ceva mișcă în profunzime sufletul nostru. Mai mult decât cartea Bibliei în materialitatea ei (=un volum alcătuit din pagini tipărite, ca orice alt volum), Cuvântul lui Dumnezeu este mai degrabă dinamismul care învie în sufletul celui ce citește ori proclamă Scriptura, iluminat și ajutat de Spiritul Sfânt. Cartea scrisă nu este în sine Cuvântul lui Dumnezeu. Acesta din urmă este întotdeauna ceea ce vorbește și este viu. Cartea poate deveni un Cuvânt viu în sonoritatea interioară, atunci când fiind proclamată în context liturgic, este recepționată ca o invitație vie la trăirea credinței, la convertire și când devine o prezență a Fiului lui Dumnezeu care se manifestă viu în mijlocul comunității Sale.

Scriptura. Însă Biblia este Cuvânt nu doar în materialitatea lui (așa cum fac astăzi multe curente neo-protestante, care extrag din Biblie un *colage* imens de expresii și citate extrapolate, învățate pe de rost) și se interpretează întotdeauna în contextul unei tradiții.

S-ar putea spune că *cea mai importantă parte* dintr-o Scriptură este cotorul ei, deoarece este acesta cel ce adună totul împreună și-l ține într-o armonie. Cotorul Bibliei, poate simboliza Tradiția Bisericii: nu se pot lua file din carte, care să fie interpretate și susținute independent unele de celelalte și de restul volumului. Tradiția este cea care ajută la interpretarea Scripturii cu ajutorul Scripturii (conform unei vechi indicații patristice): Biblia care se interpretează în interiorul Tradiției însăși. Fiecare carte ce compune Scriptura a fost scrisă în interiorul unei comunități care medita adevărul: pentru a înțelege textul este necesară reîntoarcerea la acel climat intern și comunitar, pe care-l numim în fond Tradiție.

Locul privilegiat în care Scriptura trebuie proclamată și meditată este comunitatea, în săvârșirea actului liturgic. Acolo, cuvântul scris poate deveni un Cuvânt viu.

b. Criteriul consensului (al comuniunii ecleziale) Putem să socotim ca fiind adevărate acele credințe care trec de proba criteriului consensului Bisericii. Iar aici este posibilă o distincție:

- Consens dia-cronic Este adevărat ceea ce a fost crezut de la începuturi până astăzi. Consensul derivă din armonia de-a lungul timpului, în toate comunitățile, între tradiția *constitutivă* (cea a primei comunități, care a zămislit o carte a Scripturii sau a compus o formulă de Crez apostolic) și tradiția *explicativă* (care mai apoi, de-a lungul secolelor, încearcă să explice primele intuiții). Revelația s-a încheiat cu ultimul apostol și nu mai există alte adevăruri ce să trebuiască adăugate. Aceleași adevăruri însă, pot fi exprimate și explicate în modalități mereu reînnoite. Acest consens poate să fie văzut ca și armonia de-a lungul timpului în crez dintre *Biserica apostolică* și cea *post-apostolică* din care facem parte și noi.
- Consens sin-cronic Este adevărat ceea ce a fost și este crezut în același timp, în toate comunitățile. Consensul derivă din armonia dintre Biserica universală și cele particulare.

Poate ar merita menționarea unui alt criteriu, care ar putea fi denumit **criteriul ecumenic**, acolo unde se regăsește consensul mai multor confesiuni creștine în

jurul unor adevăruri fundamentale de credință. Amintim ca și exemplu *Declarația împreună asupra doctrinei justificării între Biserica Catolică și Federația Luterană Mondială*, emanată în 31.10.1999.

c. Criteriul finalității mântuitoare. În *Crezul apostolic* spunem că Hristos și-a îndeplinit lucrarea mântuitoare pentru noi și pentru a noastră mântuire. Precum în cazul revelației, Dumnezeu nu ne comunică lucruri pentru a crește în cunoaștere, ci ni le comunică pentru a ne conduce la credință și a ne mântui. Finalitatea creștină nu este atât de mult cunoașterea adevărului, cât mântuirea care derivă din adevăr³⁴.

d. Criteriul ierarhiei adevărilor. Un text scripturistic, magisterial sau al tradiției nu trebuie izolat, ci trebuie citit în întregul credinței, distingând de asemenea felurite grade de valoare. În adevărurile de credință există astfel de gradații: de profesarea anumitor dogme poate să depindă mântuirea personală, pe când în altele, implicarea este minoră și aproape facultativă. Există unele aspecte ‚marginale’ sau ‚secundare’ ale credinței creștine, menite să favorizeze mai degrabă spiritul devoțional: diferă modul în care este necesară adeziunea (sau este gravă lipsa adeziunii) în fața misterului Întrupării Fiului lui Dumnezeu, față de cel în care pot constrânge credința noastră adevăruri ‚minore’ precum aparițiile sau devoțiunile private. Există prin urmare o ierarhie a adevărilor: acestea trebuie grupate în funcție de conexiunea lor cu fundamentul.

Între toate aceste criterii, Tradiția apare, dincolo de a fi un simplu proces hermeneutic de discernământ între adevărat/fals, autentic/mincinos, un ambitus de experimentare a prezenței vii a lui Dumnezeu astăzi.

Tradiția este o Întrupare continuă a lui Dumnezeu în istorie, un proces vital ce nu se limitează doar să primească și să păstreze un ‚depozit de credință’, ci care se îmbogățește și transmite prin experiența vie a poporului lui Dumnezeu.

³⁴ În primele secole, curentele gnostice au încercat să interpreteze creștinismul doar ca un complex de adevăruri de știut. Creștinismul în schimb, nu ne învață doar niște lucruri pe care trebuie să le cunoaștem mintal, ci chestiuni care ne conduc la mântuire.

Aceasta nu înseamnă că ne-am mântui fără să cunoaștem adevărul; din contră, Revelația implică un depozit de creștin (*fides quae*), însă scopul cu care Hristos ne-a dezvăluit misterul Său merge dincolo de finalitatea simplei *gnoze*.

CRISTIAN F. SABĂU

BIBLIOGRAFIE

Dotolo C., *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di Teologia Fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 1992
Liturgier, Ed. Blaj 1996.

1. Congar Y., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003³,
2. Mărtincă I., *Scheme de Teologie fundamentală*, Gramar, București 2002
3. Pottmeyer H.J., *Tradizione, Rivelazione* în Latourelle R., Fisichella R., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990
4. Toniolo A., *Cristianesimo e verità. Corso di Teologia Fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 2003, p. 334

ÜBER DAS STAUNEN ALS URSPRUNG VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

KARL BAIER

REZUMAT. *Despre mirare ca origine a filozofiei și teologiei.* Mirarea este punctul de pornire în toate științele. Astfel, teologia și filozofia au o legătură cu mirarea. Omul se miră. Teologul și filozoful se miră. Teologul și filozoful descoperă ceva nou, pretind că ajung la un rezultat perfect. Imediat, ce au descoperit ceva perfect, și anume, adevărul perfect își dau seama că ei se miră, fiindcă văd ceva, copleșiți de ceva nou, de ceea ce văd, zăbovesc asupra noului despre care se miră, pricep ceea ce văd, și astfel, omul, omul de știință, teologul și filozoful sunt într-o permanentă fază de (re)cunoaștere perfectă, care perfecțiune este doar de moment, deoarece vine din nou ceva nou, și se miră din nou. Mirarea este o desăvârșire a re(cunoașterii) umane. Articolul de față se bazează la punctul B pe filozofia mirării la Martin Heidegger. El cunoaște mai multe forme de mirare: a se mira (omul se lasă copleșit de ceva nou), a admira (vede ceva neobișnuit, care se afirmă, prin faptul că aduce ceva nou), a se mira prin zăbovire (vede ceva nou, are reținere, meditează, percepe, pricepe). Mirarea este o dispoziție de bază și voce fundamentală a teologiei, fără de care, nici teologia, nici viața spirituală nu pot exista.

In der Enzyklika *Fides et Ratio* macht sich Papst Johannes Paul II. zum Anwalt einer unzertrennbaren Zusammengehörigkeit von philosophischer Vernunft und Theologie. Es finden sich darin neben vielen anderen interessanten Gedanken auch Aussagen, die die Bedeutung des Staunens hervorheben:

„Die grundlegenden Erkenntnisse entspringen dem Staunen, das durch die Betrachtung der Schöpfung in ihm [dem Menschen, KB] geweckt wird: der Mensch wird von Staunen ergriffen, sobald er sich als eingebunden in die Welt und in Beziehung zu den anderen entdeckt, die ihm ähnlich sind und deren Schicksal er teilt. [...] Ohne das Staunen würde der Mensch in die Monotonie der Wiederholung verfallen und sehr bald zu einer wirklichen Existenz als Person unfähig werden.“ (Kap. 4)

Während die zitierte Stelle philosophische Erkenntnis und die Verwirklichung der Personalität des Menschen an die Fähigkeit zum Staunen bindet, wendet sich ein Abschnitt am Ende der Enzyklika (Kap. 105) ausdrücklich an die Theologen. Es wird eine Stelle aus Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* zitiert, an der es u.a. heißt, ein Suchen „ohne den Überschwang des Staunens“ würde auf dem Weg theologischer

Erkenntnis nicht ausreichen. Ich nehme diese gewichtigen Aussagen über die Bedeutung des Staunens in Philosophie und Theologie zum Ausgangspunkt für meinen Vortrag, der als eine Einführung in die Philosophie des Staunens mit einem Ausblick auf die Theologie gedacht ist.

A. Zwei Arten des Staunens: das aporetische Staunen und das Staunen der kontemplativen Schau

1. Das aporetische Staunen als Mangel an Erkenntnis

„Wahrhaftig, bei den Göttern, mein Sokrates, ich komme aus dem Staunen nicht heraus über die Bedeutung dieser Dinge, und zuweilen wird mir´s beim Blick darauf geradezu schwindlig“, so der junge Mathematiker Theaitetos, der von Sokrates durch eindringliches Fragen dazu gebracht wurde, sein Nichtwissen zu erkennen und einzugestehen. Sokrates gibt eine berühmt gewordene Antwort darauf: „Ja, gerade diese Verfassung und nichts anderes ist der Anfang der Philosophie.“ (Theaitetos 155)

Staunen wurde vor allem deshalb ein Thema der Philosophie, weil Platon und Aristoteles das *thaumázein* als Anfang des Philosophierens verstanden. Aber wie ist es der Anfang? Ist es bloß *initium*, Beginn, Vorstufe, ein Einstiegs-Gefühl, das zum Philosophieren anreizt, in seinem Verlauf aber überwunden werden soll? Oder ist das Staunen *principium*, ein Anfang der als Ursprung des Philosophierens durchgängig trägt und prägt?¹

Die zitierte Stelle bei Platon geht zunächst auf das initiale, Fragen erregende Staunen. Staunen heißt, dass man stutzig wird angesichts einer Aporie. Man kommt nicht weiter mit dem bisherigen Verständnis einer Sache. Die unser Vorverständnis in Frage stellende, in ihm nicht aufgehende Wirklichkeit erweckt Staunen. Das stachelt die philosophische Reflexion an. Folgt man dem Beginn seiner „Metaphysik“ so scheint Aristoteles das Staunen hauptsächlich in dieser Weise gefaßt zu haben. Das Staunen ist für auch für ihn stimmungsmäßige Erschlossenheit eines Nichtwissens. Philosophie aber versteht er primär als ein Wissenwollen, das versucht das Staunen zu beenden „und der Unwissenheit zu entgehen“ (Met. 982b 20).

In der Neuzeit findet sich z.B. bei Hegel eine Interpretation des Staunens, die diese Linie weiterzieht und es als Stimmung versteht, die durch gesicherte Erkenntnis obsolet wird. Die staunende Verwunderung enthält schon eine erste vage Gewißheit, dass sich die Vernunft in ihrem zunächst vernunftlos erscheinenden Objekt wiederfinden wird. Staunen eröffnet die Aussicht darauf, dass man sich das zunächst Unbegreifliche schließlich doch im Begreifen aneignen wird können. Das Staunen motiviert

¹ Vgl. zu dieser Fragestellung Josef Pieper: *Was heißt Philosophieren?*, München ⁸ 1980, 71-72.

damit zum Streben nach Wissen. Das erreichte unbedingte Wissen der erkennenden Vernunft läßt das anfängliche Staunen gänzlich hinter sich.

Wer etwas weiß, staunt nicht mehr darüber – oder etwa doch?

Noch in anderer Hinsicht wurde das Staunen als zu überwindende, negative Stimmung konzipiert. In der Stoa wird die Befreiung vom Staunen geradezu das Ziel der Philosophie, nicht nur weil das Staunen eine mit Nichtwissen verbundene seelische Verfassung ist, sondern weil es beunruhigt und die *apatheia*, die Gleichmütigkeit des Weisen stört. Das aporetische Staunen erscheint hier tendenziell als orientierungslose Verwirrtheit. Bei Zenon wird dementsprechend *athaúmastos diáthesis tes psychés*, die staunenslose Verfassung der Seele, wenigstens gegenüber allen moralisch unbedeutenden Dingen empfohlen. Für Cicero ist *nihil admirari*, nichts zu bestaunen, *divina sapientia*, göttliche Weisheit. Der mit dem Staunen verbundene Schauer (die *ékplexis*, lat. der *stupor*, Schauer, Verzückung, auch Starre und Steifsein) wird von den Stoikern als Erscheinungsform von Furcht interpretiert, die infolge eines ungewohnten Eindrucks auftritt. Der Philosoph soll sich darin üben, dem Ungewöhnlichen gegenüber Ruhe zu bewahren. Bei Horaz heißt es dazu etwa: *Nil admirari prope res est una ... solaque possit facere et servare beatum*: Nichts zu bestaunen, das allein macht den Glücklichen und erhält ihn glücklich.

Wahr ist daran, dass die staunende Begegnung mit Neuem, Unvertrauten tatsächlich über Gebühr erschüttern kann. Der Verlust von bisher Selbstverständlichem kann dem Staunenden den Boden unter den Füßen wegziehen. Im Extremfall kann man von diesem Staunen dermaßen überschwemmt und verunsichert werden, dass man die Gelassenheit und das innere Gleichgewicht dabei völlig verliert und nicht mehr in der Lage ist klar zu denken und zu handeln. Gegenüber einem solchen Staunen ist die stoische Reserviertheit durchaus angebracht.

Es ist allerdings die Frage, ob man nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet, wenn man mit dieser Art von Staunen alles Staunen als letztlich negative, zu überwindende Stimmung versteht. Ist die Erfahrung der Verunsicherung und Beängstigung wirklich der Kern des Staunens? Kann alles Staunen durch die gefaßt bleibende Suche nach Gewißheit und das Finden sicherer Gründe überwunden, bzw. durch die Einübung stoischen Gleichmuts behoben werden?

2. „Zum Erstaunen bin ich da“ – Staunen als Vollendung menschlicher Erkenntnis

Platon jedenfalls kennt noch eine andere Weise des Staunens. Für ihn steht das Staunen nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende der Philosophie. Philosophie ist damit nicht nur beschreibbar als Suche nach dem Ausweg aus dem aporetischen Staunen, sondern ebenso als Hinweg

zu einem im Alltag meist verloren gegangenen Staunen. Das Staunen hört bei wachsender philosophischer Einsicht also nicht notwendig auf, wohl aber verändert es seinen Charakter. Im Symposion erblicken die Philosophierenden am Ende ihres Aufstiegs zur höchsten Erkenntnis schließlich ein „von seiner Physis her, d.h. in seinem wesenhaften Aufgehen erstaunendes Schönes, um dessentwillen man alle bisherigen Anstrengungen unternommen hat.“ (Sympos. 210 e: *ti thaumastòn tèn physin kalón*). Platon knüpft hier an frühgriechische Dichtung an, in der die Begegnung mit Göttlichem oft von Staunen begleitet ist. *Theoría*, die Schau in der die Philosophie ihre Vollendung findet, führt in den Bereich des Heiligen und enthüllt bleibend Erstaunliches.

Für die Tradition der Philosophie des Staunens, die mit diesem Gedanken Platons ihren Anfang nimmt, ist vor allem der Neoplatonismus wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden. Im Einklang mit Platon erweckt bei Plotin das Schöne ein durch kein Erkennen überwindbares Erstaunen – schon das den Sinnen erscheinende Schöne erstaunt, aber erst recht die nur geistig zu schauende Schönheit des göttlichen Einen.

Aus dem Neuplatonismus geht die Hochschätzung des Staunens u.a. in die mittelalterlichen philosophischen Kontemplationslehren ein. Es wird bei den Viktorinern im Rahmen einer ausgefalteten Erkenntnistheorie als höchste Form menschlicher Erkenntnis entwickelt, die noch ohne besondere göttliche Gnadenzuwendung erreicht werden kann.² Bei Richard von St. Victor lesen wir:

Nam veritatem quidem diu quaesitam tandemque inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum consultatione, eiusque admiratione diutius inhaerere. Et hoc est iam meditationem meditando excedere, et meditationem in contemplationem transire. Proprium itaque est contemplationi iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere.“ (Benj. mai. 1, 4 (PI 196, 67 D))

„Hat der Geist die lange gesuchte Wahrheit endlich gefunden, so geschieht es für gewöhnlich, dass er sie mit Begierde aufnimmt, mit Jubel bestaunt und in diesem Staunen eine längere Zeit bei ihr verweilt. Das bedeutet schon im Meditieren die Meditation zu übertreffen und von der Meditation zur Kontemplation überzugehen. Das Eigentümliche der Kontemplation ist es nämlich, dem von ihr voll Freude Geschauten mit Staunen anzuhängen.“

Die oberflächlichste Form menschlichen Erkennens ist in der viktorinischen Erkenntnislehre die *cogitatio*, ein ohne festes Ziel herumschweifendes, neugieriges Zur-Kennntnisnehmen, das sich an die

² Siehe dazu Marc-Aeilko Aris: *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor*. Mit einer verbesserten Edition des Textes, Frankfurt/M. 1996.

Vielheit der Dinge verliert. Die *meditatio* ist dagegen ein fokussiertes Fortschreiten des Erkennens in der leidenschaftlichen Konzentration auf eine Sache. Man versucht ihre innere Einheit im sorgfältigen Durchgang durch ihre vielen Seiten und Aspekte zu erkennen. Die *contemplatio* ist schließlich eine Zusammenschau des Vielen. Sie erfaßt in einem Erkenntnisakt alles Einzelne als bestimmtes Ganzes und realisiert so die ontologisch vorgängige Einheit eines Seienden. Aber sie ist keine Tätigkeit im Sinn einer aktiven Synthesis, sondern das, was Platon, wie oben schon erwähnt, *theoría* nannte, ein rein empfangendes Vernehmen von Wirklichkeit. Die Bewegung des Erkennens kommt in der *contemplatio* zur Ruhe im Sinn eines *stabilis motus*, eines gleichmäßig ruhigen Verweilens bei der offenbaren Wahrheit. Für unser Thema von Bedeutung ist der Umstand, dass kontemplative Erkenntnis bei Richard in ihrem Wesen mit Staunen verbunden ist. Die Schau der Wahrheit erweckt Staunen, weil das, was in ihr offenbar wird, den bisherigen Verständnishorizont sprengt (sie ist *supra aestimationem*) und den menschlichen Erkenntnisvollzug auf unerwartete Weise (*praeter spem*) auf die ihn je übersteigende Wahrheit hin öffnet. Richards *admiratio* hat den Geschmack von verehrender Bewunderung, die in der Erkenntnis von Einzellnem den Ursprung aller Dinge mit vernimmt. Übertroffen wird das staunende kontemplative Erkennen nur mehr durch den ekstatischen Vollzug der Vereinigung mit Gott. Aber die Öffnung für diesen *excessus mentis*, die Bereitschaft zum Aus-sich-heraus und Über-sich-hinaus Gerissen-Werden des Geistes wird durch die Stimmung des Staunens erweckt.

Ein neuzeitlicher Zeuge für die Auffassung des Staunens als Vollendung menschlichen Erkennens, der ebenfalls in neuplatonischer Tradition steht, ist Goethe. Sein spätes Gedicht „Parabase“ endet mit der Verszeile: „Zum Erstaunen bin ich da.“ Etwas von dem philosophischen Hintergrund dieser Aussage tritt in einem Gespräch mit Eckermann vom 18. Februar 1829 zu Tage. Dort schlägt Goethe die Brücke vom Staunen zu seiner Lehre von den unerforschlichen und unsagbaren Urphänomenen, in denen sich die Gottheit offenbart: „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen; und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren; und ein Weiteres soll er dahinter nicht suchen. Hier ist die Grenze.“

B. Heideggers Phänomenologie des Staunens

Ich wende mich nun Martin Heidegger zu, der als Beispiel für eine moderne Philosophie des Staunens dienen kann. Seine ausführlichen phänomenologischen Analysen von Stimmungen sind ja berühmt.³ Eine

³ Zu erwähnen sind etwa seine berühmte Phänomenologie der Angst in *Sein und Zeit* oder seine ausführliche Analyse der Langeweile in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30).

Philosophie des Staunens entwickelt er vor allem in der Vorlesung aus dem Wintersemester 1937/38 mit dem Titel *Grundfragen der Philosophie* (GA 45, 151-181).

Zu welcher Tradition der Philosophie des Staunens gehört Heidegger? Er schließt sich denen an, für die das Staunen wenigstens in seinen tieferen Formen keine Beeinträchtigung der menschlichen Verfassung darstellt, die durch Wissen und Gleichmut überwunden werden soll. Das Staunen, so der Vortrag „Was ist das – die Philosophie?“ „trägt und durchherrscht“ die Philosophie: es ist und bleibt die unaufhebbare Grundstimmung des Philosophierens.⁴ Aber er sieht die Gefahr, dass die Stimmung des Staunens durch „die Gier des Kennenlernens und Berechnenkönnens“ ersetzt wird und glaubt, dass diese Tendenz schon in der griechischen Philosophie am Werk ist (GA 45, 180). Er kennt natürlich die traditionelle Auffassung, nach der das Staunen zum Wissenserwerb motiviert und sieht die Möglichkeit, dass dadurch die Stimmung des Staunens zerstört wird, schon im Staunen selbst angelegt. Das Staunen ist eine Stimmung, die in die Vorherrschaft eigenmächtigen Wissenwollens umschlagen kann und muß, was im Lauf der Philosophiegeschichte auch tatsächlich von den Griechen an immer wieder geschehen ist.

Das Staunen ist wie jede Stimmung von einer inneren Mannigfaltigkeit, die es zu verstehen gilt (Siehe GA 45, 157). Dementsprechend differenziert Heidegger verschiedene Arten von Staunen.

Wie auch in seinen anderen Stimmungsanalysen, unterscheidet er verschiedene Modi nach der jeweiligen Tiefe der Stimmung. Je tiefer eine Stimmung ist, umso intensiver erwacht in ihr das Selbst eines Menschen und umso mehr ist der Mensch in seinem Selbstsein vor das Ganze der Welt gestellt. Nehmen wir als ein Beispiel für diesen Gedanken Heideggers die Tiefengrade der Stimmung der Freude. Die Freude, die jemand empfindet, weil er den Bus noch erwischt hat ist oberflächlicher als die Freude, die jemand empfindet, wenn die Freundin seinen Heiratsantrag angenommen hat. Von der kleinen Freude an der Haltestelle wird nur die Oberfläche des menschlichen Selbst berührt und sie ist bald vergessen. Die zweite Freude betrifft das Leben des Sich-Freudenden viel tiefer. In dieser Freude schwingt das ganze künftige gemeinsame Leben mit. Und sie färbt gleichsam auf die ganze Welt ab. Alles zeigt sich in ihrem Licht neu. Welt und Selbst des Sichfreudenden erwachen auf neue Weise.

Die tiefste Weise einer Stimmung nennt Heidegger ihre Erscheinungsform als Grundstimmung. Anders als bei oberflächlicheren Stimmungen fällt in Grundstimmungen zwar der Bezug zu innerweltlichem Seiendem nicht aus, tritt aber in den Hintergrund. Das Selbst-Sein im

⁴ M. Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen ⁹ 1988, 25.

Angesicht der Welt ist ihr zentraler Inhalt, nicht der Bezug zu diesem oder jenem. Eine Grundstimmung zeichnet sich dadurch aus, dass sie in einen Weltbezug versetzt, das heißt in eine wie auch immer geartete Aufhellung bzw. Verdüsterung des Seienden im Ganzen und zugleich in die Aufgeschlossenheit oder Verslossenheit unseres Selbst, das wesentlich In-der-Welt-Sein ist. (GA 45, 161) Die Grundstimmung ist die Stimmung in der „jeder für sich wie ein Einziger vor dem Ganzen steht“ (GA 29/30, 12).

Die Frage ist, wie die verschiedenen Erscheinungsformen einer Stimmung zusammenhängen, worin sie sich unterscheiden und vor allem wodurch sie geeint werden. Das muß durch phänomenologische Analyse bei jeder Stimmung eigens herausgearbeitet werden.

Die Weisen des Staunen haben bei Heidegger dies gemeinsam, dass sie alle Stimmungen darstellen, in die man angesichts des Ungewöhnlichen kommt. Staunen hebt das Ungewöhnliche vom Gewöhnlichen, vom Vertrauten, Bekannten und Erklärbaren ab. Es ist mithin die Stimmung, in der man sich vor dem Unerklärlichen befindet und sich von ihm angehen lässt. Jede Art des Staunens enthält ein Nicht-Erklären-Können bzw. eine Unkenntnis des Grundes von etwas (GA 45, 157).

Heidegger unterscheidet vier Modi bzw. Tiefengrade des Staunens:
Verwundern, Bewundern, Bestaunen, Erstaunen

Die ersten drei werden zusammengefaßt als Weisen des Sichwunderns. Das Erstaunen nimmt eine Sonderstellung ein. Erst mit ihm tritt das Staunen als Grundstimmung zu Tage.

Gemeinsam ist den Weisen der Verwunderung: Antreffen eines je bestimmten vereinzelt Staunenswerten und das Überfallenwerden von diesem (wieder das Element des *stupor*). Das, was Verwunderung erweckt, ist immer ein Auffälliges, das sich durch seine Ungewöhnlichkeit aus einem Umkreis des Gewöhnlichen heraushebt. Das Verwundern ist deshalb immer damit verbunden, dass man sich vom Gewöhnlichen abwendet.

1. Sichverwundern

Bei dieser Form des Staunens geht es um die oberflächliche Freude an Dingen, die aus dem Rahmen fallen. Man läßt sich vom Ungewöhnlichen ansprechen, will von ihm als dem Anderen, Überraschenden gefesselt werden, um dem Langweiligen zu entgehen. Das Verwunderliche erweckt das Überraschtsein und die Neugier. Es fungiert als aufregende Abwechslung gegenüber dem Alltagstrott. Doch es trägt eine Dialektik in sich. Es ist nämlich dazu verurteilt selbst zum Vertrauten zu werden, durch das man sich behexen und verzaubern läßt. Es wird zur Mode mit hinterlistiger Gewöhnlichkeit. Heidegger denkt hier an die Unterhaltungsindustrie (Kino etc.), die immer Neues, Ungewöhnliches bieten muß und dabei doch das Immergleiche produziert, die ganz gewöhnlichen Sensationen.

Das Verhältnis das jemand, der sich verwundert, gegenüber dem Verwundernden hat ist essentiell unfrei. Er läßt sich von ihm gefangennehmen und verliert sich darin. Aber in diesem Sich-selbst-verlieren geht es dem Sichverwundernden nur um sich selbst. Als Neugierverhalten ist es durch Egozentrismus charakterisiert. Es geht im Sichverwundern nicht darum das Verwundernde zu verstehen, in ein Sein zu ihm zu kommen. Es geht nur darum sich selbst zu zerstreuen. Heidegger schließt hier an seine berühmte Neugieranalyse SuZ, § 36 an. Dort wird die Neugier gegen Husserl, für den das Staunen eine Form der Neugier darstellt, gegen das Staunen abgesetzt. In dem hier behandelten Text aus GA 45 differenziert Heidegger verschiedene Formen des Staunens und kann deshalb der Neugier eine, wenn auch defiziente Form des Staunens zuordnen.

Im Vergleich mit Richard von St. Viktor entspricht das Sichverwundern der cogitatio.

2. Bewundern

Etwas oder jemand, das oder den man bewundert, wird eigens als ungewöhnlich gegenständlich. Die Bewunderung ist echt hingerissen von dem, was sie erfüllt. Es ist naheliegend, dass bewundert zu werden, die Selbstgefälligkeit dessen, der bewundert wird, nährt. Heidegger arbeitet die schwerer zu sehende Selbstgefälligkeit heraus, die im Bewundern liegt. Es liegt ein narzistisches Sich-selbst-zur-Geltung-bringen im Bewundern. Man nimmt sich das Recht und die Eignung heraus, die in der Bewunderung liegende Wertschätzung von sich aus zu vollziehen und dem Bewunderten zu erteilen. Der Bewunderer stellt sich damit dem Bewunderten im Rang gleich. Jemand der sich so bewundern läßt, unterstellt sich damit den Maßstäben seiner Bewunderer. „Für den Edlen dagegen ist jede Bewunderung eine Beleidigung.“ (164)

Gemeinsam mit dem Verwundern hat das Bewundern den negativen Bezug zum Gewöhnlichen. In beiden Fällen wird Ungewöhnliches vom Gewöhnlichen abgesetzt und über dieses gesetzt. Das Gewöhnliche bildet so etwas wie den Hintergrund vor dem sich das Ungewöhnliche als Figur abhebt.

Das Verhältnis des Menschen der etwas oder jemand bewundert zum Bewunderten ist im Vergleich zum Sichverwundern von Freiheit geprägt. Man verfällt dem Bewunderten nicht, sondern stellt sich ihm frei gegenüber. Die Schattenseite dieser Freiheit besteht darin, dass man das Bewunderte den eigenen Wertmaßstäben unterwirft.

3. Bestaunen

Hier fehlt das narzistische Moment. Anstatt des Sich-selbst-zur-Geltung-bringens herrscht Zurückhaltung. Wer etwas bestaunt, tritt zurück vor dem Bestaunten. Man enthält sich der Stellungnahme, jedoch nicht aus

Gleichgültigkeit. Man läßt vielmehr das Ungewöhnliche staunend als das gelten, was den Anspruch auf eigene Rangbestimmung in sich trägt. Der so Staunende macht sich nicht selbst wichtig wie der Bewundernde, sondern läßt das Bestaunte als es selbst in seiner ihm eigenen Außergewöhnlichkeit anwesen. Dieses Zurücktreten vor dem Seienden bedeutet keine Distanzierung, sondern man kommt dem Bestaunten dadurch näher und ist auf tiefere Weise von ihm angesprochen und mit seinem Sein verbunden. Die Freiheit, das Selbstsein gegenüber dem Bestaunten ist tiefer als beim Bewundern. Es ist die Freiheit des Frei-Gebens des Anderen in seiner Andersheit. Das Freigeben des Anderen ist zugleich ein Sich-selbst-freigeben und Freisein zu dem, was sich offenbart.

Das Moment der Zurückhaltung ist im Vergleich mit den früheren Formen des Staunens neu. Das Bestaunen hat mit ihnen aber auch etwas gemeinsam: Es ereignet sich, wenn man ein bestimmtes vereinzelt Staunenerregendes antrifft und von ihm überrascht wird. Auch das, was bestaunt wird, ist etwas Auffälliges, das durch seine Ungewöhnlichkeit innerhalb eines Umkreises des Gewöhnlichen herausgehoben wird. Ein Beispiel dafür wäre der immer wieder erstaunliche Anblick eines Regenbogens. Das Staunen ist auch hier damit verbunden, dass man sich vom Gewöhnlichen abwendet. Das ist erst bei der letzten Form des Staunens, dem Erstaunen anders.

4. Erstaunen

Verglichen mit den Modi des Verwunderns unterliegt beim Erstaunen das Verhältnis von Gewöhnlichem und Ungewöhnlichem einer radikalen Veränderung. Der bisherige Hintergrund, das Gewöhnliche, wird jetzt selbst gleichsam zur Hauptsache. Im Erstaunen „wird das Allergewöhnlichste von Allem und in Allem und somit Alles zum Ungewöhnlichsten.“ (166)

Das Gewöhnlichste, das Alles immer bei sich trägt, egal, ob es nun ungewöhnlich oder gewöhnlich erscheint, ist dies, dass es ist. Dieses Gewöhnlichste, dass alles was ist, eben ist, wird nun zum Erstaunlichen. Das Erstaunen hält sich nicht mehr an dieses und jenes. Es ist eine Stimmung, die sich auf Alles in Allem, auf das Seiende im Ganzen bezieht. Deshalb handelt es sich um eine Grundstimmung. Das Erstaunen staunt darüber, dass alles Seiende der Möglichkeit des Nichtseins entrissen ist. Im Erstaunen über die Ungewöhnlichkeit des Seins wird die Frage wach: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?

Im Erstaunen wird der Mensch auf noch tiefere Weise er/sie selbst als im Bestaunen. Es versetzt uns in das Offene der Unverborgenheit der Welt im Ganzen. Man gibt das Seiende im Ganzen frei und öffnet sich selbst für die Nichtselbstverständlichkeit des eigenen und allen Seins. Im

Erstaunen steht jeder, um die schon zitierte Formel aufzugreifen, für sich wie ein Einziger und frei vor dem erstaunlichen Welt-Ganzen.

Das Erstaunen darüber, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, enthüllt das Staunen als Sensorium für das Geheimnis. Der Sinn dieses Staunens ist, wie Josef Pieper hervorhebt, „die Erfahrung, dass die Welt tiefer, geräumiger, geheimnisreicher ist, als es dem Alltagsverstand erscheint. Die innere Richtung des Staunens erfüllt sich im Sinn für das Geheimnis. Die innere Richtung des Staunens zielt nicht auf die Hervorrufung des Zweifels, sondern auf die Weckung der Erkenntnis, daß das Sein als Sein unbegreiflich und geheimnisvoll ist [...] Geheimnis besagt ja [...], dass eine Wirklichkeit *deswegen* unbegreiflich ist, weil ihr Licht unaustrinkbar, unausschöpfbar und unerschöpflich sei. Dies aber ist es, was der Staunende eigentlich erfährt.“⁵

Das scheint auch Heidegger im Sinn zu haben, wenn er ausführt, dass dem Erstaunen eine besondere Art des Fragens entspricht. Nicht das Fragen aus zudringlicher Neugier und aus einem Anspruch des Erklärenwollens, der das Ungewöhnliche beseitigen will. Das Fragen aus der Stimmung des Erstaunens ist für ihn vielmehr ein vom Sichenthüllenden überwältigtes „Ertragen und Aushalten des Unerklärbaren als solchen“ (GA 45, 172). Das Unerklärliche versetzt in eine Aporie, Heidegger spricht von der Not des Nicht-aus-noch-ein-Wissens, die aber kein Mangel, sondern ein Überfluß sei (GA 45, 152, 160). Von daher eignet auch dem heideggerschen Erstaunen ein aporetisches Moment, das ein fragendes Denken in Gang setzt.

Das kontemplative Erstaunen über das Geheimnishafte der Wirklichkeit im Ganzen ist höchste Erkenntnis, aber diese *contemplatio* ist keine beruhigte, selbstgefällige Innerlichkeit von der Art, dass sie keine Fragen mehr aufkommen ließe. Im Gegenteil: das in rechter Weise fragende Denken ist notwendig, um dem im Erstaunen Aufgehenden zu entsprechen. Das aporetische und das kontemplative Staunen stehen nicht notwendig im Widerspruch zueinander.

C. Zum Staunen als Grundstimmung der Theologie

Ich schließe mit einem Ausblick auf die Rolle des Staunens im religiösen Leben und in der Theologie. Vor allem theologisches Staunen ist das Staunen ein integraler Bestandteil gelebten Glaubens. Wie sollte jemand der niemals darüber gestaunt hat, dass es diese Welt überhaupt gibt, zu der Überzeugung gelangen können, dass sie die Schöpfung Gottes ist.

In der Bibel ist nicht nur das Erstaunen angesichts des Seins, der Schönheit und Größe der Welt eine Spur zum Schöpfer. Auch die bei aller Kleinheit und Schuldbelastetheit zugleich doch herausragende Stellung des

⁵ Pieper, Was heißt Philosophieren, a.a.O., 71.
152

Menschen inmitten der Welt ist nach Ps 8 erstaunlich. Und ebenso erstaunlich ist, dass der gewaltige JHWH sich um dieses sein Geschöpf sorgt.

JHWH, unser Herrscher, / wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde, [...] / Sooft ich deinen Himmel schaue, Werke deiner / Finger, / Mond und Sterne, die du an ihrem Platz / festgemacht hast - / Was ist der kleine Mensch, dass du seiner / gedenkst, / und der Adamssohn, daß Du (so) für ihn / sorgst, / und dass Du ihn wenig geringer machst als ein / Gottwesen / und dass Du ihn mit Herrlichkeit und mit Pracht / krönst? (Ps 8, 4 ff)

Die Beispiele dafür, dass nach biblischem Verständnis der Glaube das Staunen nicht auslöscht, sondern Anlaß zu ihm gibt, könnten noch vermehrt werden. Die Fähigkeit zum Staunen öffnet, wie wir aus der Philosophie des Staunens lernen können, den menschlichen Verständnis-horizont auf die ihn übersteigende Wirklichkeit hin. Da der Glaube immer tiefer in Gottes Geheimnis eindringen darf, und dabei wie es in 2Kor 3,18 heißt, von einer Herrlichkeit zur geführt wird, wird das Staunen den ganzen Weg des Glaubens begleiten. Die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes ruft ein Staunen hervor, das mit der im Glauben wachsenden Erkenntnis Gottes nicht ab, sondern zunimmt.

Staunen ist eine Grundstimmung der *Theologia negativa*, die alle positiven Aussagen angesichts der überragenden Wirklichkeit Gottes ins Schweigen zurücknimmt. Das IV. Laterankonzil findet 1215 findet dafür die großartige Formulierung über das dem Menschen mögliche Wissen von Gott: „[...] zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“⁶

Gott ist unendlich größer als die menschlichen Sinnbilder, Worte und Lieder, die Herrlichkeit der Gotteshäuser, die ihn vergegenwärtigen sollen. Aber was heißt das anderes, als dass Er uns stets auf jeder Stufe erreichten Verständnisses stets aufs neu mit seiner je größeren Unähnlichkeit im Staunen hält?

Das Staunen darüber, dass Gott, den nichts zu fassen vermag, doch zugleich wirklich auf der Erde und besonders im Gotteshaus gegenwärtig ist, kommt in dem Weihegebet des Salomo zur Einweihung des Tempels in Jerusalem zur Sprache: „Wohnt denn Gott wirklich auf der Erde? Siehe selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe.“ (1Kön 8, 27)

Noch staunenswerter ist Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Durch sie wird nicht etwa der verborgene Gott auf eine Weise sichtbar, die ihn nun zum endgültig bekannten und sicher gewußten macht. Das Offenbarwerden, die Selbstmitteilung Gottes ist nicht die Auflösung seiner

⁶ DH 806.

Verborgenheit, sondern die Weise, in der er verborgen ist. Wie Dionysios Areopagita in seinem dritten Brief an Gaius sagt: "Verborgen ist er aber selbst nach solchem Offenbarwerden oder, um es in einer gottgemäßerer Weise auszudrücken, selbst im Vollzuge solchen Offenbarwerdens."⁷

Das Staunen über den verborgenen Gott und seine Werke ist gelebter Antifundamentalismus. Es macht mit der fundamentalistischen Bescheidwisserei und einem sich am Buchstaben festklammernden Fideismus Schluß, denn in dieser Stimmung werden alle menschlichen Erkenntnis- und Wahrheitsbehauptungen relativiert. Solange wir die Fähigkeit zum Staunen bewahren, werden wir nicht der Versuchung erliegen unsere heiligen Schriften, Glaubensbekenntnisse, Theologien und Philosophien mit dem, worauf sie hinweisen, zu identifizieren.

Das Staunen relativiert, aber es führt nicht zum Relativismus. Es gibt ja den Bezug auf die je größere Wahrheit nicht preis, sondern versetzt uns in ihre geheimnisvolle Gegenwart.

Das theologische Staunen bedeutet ebensowenig wie das philosophische einen Abbruch des kritischen Fragens. Im Gegenteil: die im Staunen erfahrbare Gegenwart des Geheimnisses gibt zu denken. Sie öffnet für die Bewegung des *fides quaerens intellectum*, des nach Einsicht suchenden Glaubens. Bei der Klärung der im Staunen über das Sein und über Gott aufbrechenden Fragen sind Philosophie und Theologie aufeinander angewiesen und können einander inspirieren. Beide sollten miteinander dazu beitragen, dass einer Welt in der feststellbare Fakten mehr zählen als je zuvor, das Staunen nicht vergeht.

⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita: *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingel., übers. und mit Anm. versehen von Adolf Martin Ritter, Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 40, Stuttgart 1994, 91.

PROTOPOPI ȘI PROTOPOPIATE ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA (1850 – 1900)

SILVIU-IULIAN SANA

RIASSUNTO. Arcipreti e Decanati nell'Eparchia Rumena Unita di Oradea (1850-1900).

Le strutture ecclesiastiche intermedie tra il Vescovo ed i parroci, il protopresbitero e il suo distretto amministrativo ecclesiastico, nell'epoca del romanticismo e delle petizioni nazionali, corrisposero a delle strutture basate sugli antichi canoni orientali, sovrapposte poi dalle innovazioni pratiche della Riforma, cosicché, dopo l'Unione con la Chiesa di Roma, esse diventano simili alle strutture ecclesiastiche latine, soprattutto perché gli scematismi dell'Eparchia di Oradea menzionano la denominazione della funzione e del territorio ecclesiastico col nome di *vice-arcidiacono / vice-arcidiaconato*.

Il presente studio si interessa dell'organizzazione dei distretti dell'Eparchia Greco-Cattolica di Oradea, e dei loro protopresbiteri. Il periodo compreso tra gli anni 1850-1900 rappresenta per la suddetta Eparchia la sedimentazione della sua identità. Si tratta del periodo in cui la sua struttura è definita, ossia non soffre più grandi cambiamenti. La missione dell'Eparchia – come componente della Chiesa e nello stesso tempo come istituzione nazionale – fu affidata da parte dei Vescovi, pastori delle parti ungariche, ai protopresbiteri, i quali, in accordo con i decreti dei Sinodi diocesani e provinciali, svolsero un'attività vitale per il progresso dei romeni residenti in codesti territori.

1. Situația protopopiatelor după revoluția de la 1848. Evoluție, demografie și probleme pastorale

Evenimentele politice din anii 1848-1849 au avut o influență puternică asupra vieții bisericești a românilor transilvăneni și a celor din părțile dinspre Ungaria. Greco-catolicii din Transilvania, dar și cei din *Partium*, au luptat pentru înființarea unei mitropolii unite independentă de Biserica romano-catolică din Ungaria, acțiune ce l-a avut în frunte pe episcopul orădean Vasile Erdelyi.¹ Problema constituirii mitropoliei s-a târăgănat până în anul 1853, când o dată cu ocuparea Principatelor Române de către ruși, propaganda ortodoxă s-a amplificat, iar interesul Vienei a fost acela de a contracara această influență. Prin bula papală *Ecclesiam Christi* din 26 noiembrie 1853, s-a constituit Arhiepiscopia și Mitropolia de Alba Iulia și Făgăraș, având

¹ Vezi Radu, Iacob, *Șematismul istoric al Diecezei Române unite a Orăzii Mari (1727 – 1927)*, Oradea, Tipografia „Ateneul”, p. 115-116, (în continuare Radu, *Șematismul istoric*); Călușer, Iudita, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, editura Logos 94, Oradea, 2000, p. 65 – 71, (prescurtat Călușer, *Episcopia*);

trei dieceze sufragane Oradea (constituită în anul 1777) și cele două noi episcopii constituite în acel an, a Gherlei și Lugojului.²

În perioada păstorii lui Vasile Erdelyi eparhia orădeană a trecut printr-o serie de evenimente care a marcat instituția, clerul și populația unită. Încă din 1846, dieta de la Pesta a anunțat anexarea părților de vest ale Transilvaniei, fapt ce anunța apropierea cu pași mici spre anexarea Transilvaniei. Anexarea s-a făcut prin ignorarea completă a voinței românilor care erau majoritari în aceste regiuni, ei nefiind consultați de nici un fel.³ În ciuda evenimentelor revoluționare ce au avut o intensitate deosebită, episcopul a știut să își păstreze tronul episcopal și să își cârmuiască mai departe eparhia, care a avut mai puțin de suferit, față de Ioan Lemeni de la Blaj și Bémer Ladislau – episcopul romano-catolic de Oradea – care și-au pierdut funcțiile și eparhiile lor au avut de suferit.⁴

Comparativ cu structura episcopiei romano-catolice de Oradea, episcopia română unită nu se deosebea prea mult de aceasta. O bună parte din teritoriul eparhiei era identic cu cel al diecezei romano-catolice similare. La 1851, eparhia orădeană se întindea peste părți din 11 comitate și un district.⁵ Fiind încă din Evul Mediu sub tutela și stăpânirea episcopului romano-catolic, românii au adoptat în structura lor bisericească, instituția arhidiaconatului iar pentru protopopiat au preluat termenul de vice-arhidiaconat.⁶ Deosebiri semnificative se observă doar la nivel de vice-arhidiaconate / protopopiate. Dacă în dieceza latină numărul parohiilor era foarte mic,⁷ comparativ cu numărul filiilor care era foarte mare, în eparhia unită fiecare vice-arhidiaconat / protopopiat avea un număr constant de parohii și de filii.

Sub-structuri Bisericești	Dieceza romano-catolică de Oradea (1820)	Eparhia română unită de Oradea (1851)
Nr. Arhidiaconate	4	6
Nr. Vice-arhidiaconate	10	20
Nr. Parohii	52	192
Nr. Filii	769	607

² Călușer, *op. cit.*, p. 71- 72.

³ *Istoria României. Transilvania*, I, Cluj-Napoca, I, 1997, p. 815-816.

⁴ Radu, *Șematismul istoric*, p. 132-133; Călușer, *op. cit.*, p. 215.

⁵ *Diocesis Magno-Varadinesis Graeci Ritus Catholicorum extenditur per 11 comitatus: Aradiensem, Bekesiensem, Bihariensem, Csanádiensem, Csongrádiensem, Krassoviensem, Szabolsciensem, Szathmáriensem, Temesiensem, Torontáliensem, Közép-Szolnokiensem, et Districtum Kóvár. Vezi Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Magno Varadinensis G.R.C. pro anno 1851*, p. 11.

⁶ *Vezi Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Latini Ritus Magno-Varadinensis pro anno 1820*

⁷ Numărul mic de parohii și foarte mare de filii, ne arată situația reală a diecezei latine care, după reinstaurarea episcopului la Oradea, n-a reușit să readucă în sânul bisericii, decât puține localități, cea mai mare parte rămânând reformate. (Pentru detalii vezi Bunyitay Vincze, *A Váradi püspökség története*, IV, Debrecen, 1935).

În **Arhidiaconatul Catedralei** între anii 1851 și 1900 au existat 2 sub-structuri vice-arhidiaconale/protopopiale: Oradea Mare și Giriș. Protopopiatul Giriș va dispărea și va fi înglobat în protopopiatul Oradei, ultima sa menționare în șematism fiind făcută în anul 1871.⁸

Protopopiatul Oradea Mare - „etalonul” structurilor vice-arhidiaconale orădene - este pomenit ca centru protopopial în perioada când Iosif de Camillis purta tratative pentru unirea românilor bihoreni.⁹ Evoluția sa a fost legată strâns de episcopia romano-catolică orădeană. Este centrul care a dat primii candidați la episcopat, formându-se în același timp, ca nucleu, pentru viitoarea episcopie românească.

Amintit în șematisme cu titlul de *Districtus vice-archi-diaconalis Magno –Varadinensis*, protopopiatul de Oradea a fost condus în perioada 1851-1900 de 4 protopopi care au purtat titlul de arhidiaconi.¹⁰ În anul 1851 avea 9 parohii cu 64 de filii și un număr de 6004 credincioși.¹¹ Centrul protopopial se afla în Oradea-Mare, parohia fiind constituită în 1744 și avea ca reședință, biserica catedrală ce purta hramul Sfântului Nicolae.¹² În 1854, numărul credincioșilor a scăzut la 5993 de suflete. Odată cu înglobarea protopopiatului Giriș, în anul 1881 vice-arhidiaconatul Oradea deținea 14 parohii cu 121 de filii și 8433 de suflete. Semnificativ este faptul că în același an – 1881 – șematismul episcopiei raportează, pe lângă date statistice privind populația, hramul și anul constituirii parohiei, și date privind materialul din care erau construite bisericile și casele parohiale. Astfel, nu era de ajuns să se cunoască doar *lucrările spirituale* ci mai ales ce bază materială are parohia și cine este patronul parohiei. În același an, protopopiatul orădean avea 13 biserici de piatră și una de lemn. În anul jubiliar 1900, numărul credincioșilor uniți din protopopiat ajunge la cifra de 9598 de suflete, structura vice-arhidiaconală având în acel moment același număr de biserici din piatră și de lemn ca în 1881.¹³

În privința atribuțiilor vice-arhidiaconale, fiecare protopop era obligat să trimită autobiografiile preoților din districtul său. Era un mijloc de a facilita comunicarea între episcopie și parohi, de a păstra legăturile și, probabil, pentru a sensibiliza ierarhul la problemele preoților săi. Un asemenea comunicat, îl adresează protopopul de Oradea, Gabriel Rednic, în 30 aprilie

⁸ Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1871.

⁹ Radu, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Este vorba de Petru Pășcut, Ioan Korhany, Gabriel Rednicu și Petru Mișuțiu (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1851, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900).

¹¹ *Ibidem*, 1851, p. 13-16.

¹² *Ibidem*, p. 14. Menționăm că în acea perioadă Oradea avea 3 parohii greco-catolice: 2 românești (*Magno Varadinum civitas*, care era și reședința episcopală; *Varad – Olaszi*, astăzi biserica Seminarului Greco-Catolic) și una ruteană (*Varad-Olaszi pro parte Ruthenorum*).

¹³ *Ibidem*.

1875 episcopului Ioan Olteanu. Acesta îi comunică vlădicului lipsa unor autobiografii a unor preoți, care *după mai multe provocări nu le-au trimis*.¹⁴

Legătura eparhiei orădene cu Mitropolia blăjeană creată în 1853 și trecerea episcopiei de Oradea în subordinea ei, s-a încheiat mai ales în preajma sinoadelor provinciale când s-au luat hotărâri importante pentru toți greco-catolicii români din provincia transilvană și părțile ungurene. Momentul convocării celui de-al doilea Conciliu provincial (1882) era așteptat de către protopopiate. Acestea au înaintat prin reprezentării lor o serie de petiții forului conciliar, prin care cereau introducerea forurilor protopopești, înființarea unui seminar, dotarea preoților după cerințele moderne ș.a.m.d. Mitropolitul Ioan Vancea îi scrie cu această ocazie episcopului Mihai Pavel, înștiințându-l că *recursele protopopiatelor din alma Diecesă Orădană* conțin unele puncte ce trebuie clarificate în cadrul eparhiei sale.¹⁵ Acest lucru a necesitat întrunirea la Oradea a unei comisii care, la 9 noiembrie 1882, a răspuns cererilor protopopiatelor.¹⁶

Protopopiatul de Oradea, ce apărea în paginile extrasului cu numele de *preoțimea și inteligența din ...* a cerut următoarele: introducerea forurilor protopopești, înființarea unui seminar teologic la Oradea, reglarea dotării canonicilor, dotarea după cerințele moderne a preoților, solvirea din casa bisericii a contribuției și echivalentului după porțiunile canonice atât parohiale cât și a cantorilor-învățători.¹⁷ Din cele 14 puncte cuprinse în extrasul comisiei, protopopul orădean a semnat 5 din cele mai importante. Importanța lor se justifică prin legătura pe care aceștia o aveau cu lumea culturală și politică a vremii, cerând înființarea unui Seminar românesc la Oradea. De asemenea, neputând ignora părerile parohiilor din protopopiat, acesta a cerut reintroducerea forurilor protopopești care au fost scoase în eparhia orădeană, sub influența tradiției ecleziastice de rit latin.¹⁸

Comisia a oferit protopopilor pentru problema forurilor protopopești, o variantă nouă de răspuns considerând ca acestea *să se introducă, dar nu în toate districtele protopopești ci în cele 6 arhidiaconate* și pentru punerea lor în practică să se întocmească un regulament.¹⁹ Răspunsul comisiei în această problemă nu s-a transpus în faptă, instanța de judecată a protopopilor nefiind dată nici măcar arhidiaconilor ci doar Consistoriului, această tradiție rămânând valabilă și după anul 1900. Probabil, organizarea de tip piramidal după model latin, a diminuat rolul protopopilor în viața bisericească, aceștia chiar dacă erau considerați *ochii* episcopului, au dorit să fie nu doar niște

¹⁴ Arhivele Naționale a Județului Bihor, *fond Episcopia Greco-Catolică de Oradea* ((în continuare A. N. J. B., *fond E.G.C.O.*), inv. 881, dos. 1251/1881, f. 203.

¹⁵ A.N. J.B. *fond. E.G.C.O.*, inv. 881, dos. 754, f.1.

¹⁶ A.N. J.B. *fond. E.G.C.O.*, inv. 881, dos. 754, f. 2-3.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ În eparhia orădeană forurile protopopești nu au fost introduse, ci pentru toate cauzele de forul întâi exista Consistoriul episcopal. Vezi Genț, Ioan, *Administrația bisericească*, Oradea-Mare, 1912, p.187.

¹⁹ A.N. J.B. *fond. E.G.C.O.*, inv. 881, dos. 754, f. 2-3.

simpli funcționari, ci *pietre unghiulare* care au un rol important în întreg edificiul eparhial.

Protopopiatul Giriș este amintit ca district încă din timpul vizitațiilor canonice făcute de Meletie Kovács, între anii 1750-1753.²⁰ În anul 1753, acesta avea 8 parohii,²¹ iar în 1774 se menționa și existența unui arhidiacon.²² În 1820, protopopiatul Giriș avea 4 parohii cu 1517 de credincioși.²³ Șematismul din anul 1854, arată componența districtului vice-arhidiaconal de Giriș: 4 parohii cu 47 de filii ce însumau 2082 de credincioși.²⁴ Sediul protopopului se afla în parohia Giriș, înființată în 1779, iar biserica purta hramul *Nașterii Domnului*.²⁵ La 1867 vice-arhidiaconatul rămânea tot cu 4 parohii, dar crește numărul filiilor la 54, numărul credincioșilor uniți ridicându-se la 2215 suflete.²⁶ Șematismul din 1871, face o ultimă mențiune asupra acestui protopopiat: 4 parohii, 58 de filii și 2284 de credincioși.²⁷ În anul 1881, șematismul orădean nu mai menționează acest district protopopial, parohiile acestuia fiind recenzate în districtul vice-arhidiaconal Oradea Mare.²⁸

Arhidiaconatul Părțile Banatului / Mureșului este următoarea structură amintită de șematismul orădean din 1851 care era întins peste 7 comitate: Arad, Bihor, Cenad, Csongrad, Bichiș, Krassov și Timiș-Torontal. După înființarea episcopiei de Lugoj, o mare parte a acestui arhidiaconat, intră în componența acestei eparhii. Vechiul arhidiaconat ia denumirea de Mureș. Scade și numărul vice-arhidiaconatelor. În 1851, în majoritatea vice-arhidiaconatelor de la sud de Oradea, existau foarte multe parohii, dar puțini preoți pentru a face față unei bune administrări a acestor teritorii. Se observă că puțini din preoții numiți erau investiți cu titlul de paroh, majoritatea dintre ei, purtând titlul de *cooperator*. De asemenea, existența în vecinătate a episcopiei ortodoxe de Arad a dus la întâmpinarea multor dificultăți în menținerea Unirii cu Roma.²⁹

Acest arhidiaconat a avut în perioada 1850 - 1900 șase vice-arhidiaconate / protopopiate: Părțile Banatului, Boroș-Sebiș, Gașsa, Macău,

²⁰ Vezi Călușer, *Episcopia*, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 46; Radu, *Șematismul istoric*, p. 41, 55;

²² Ardeleanu, Ioanu, *Istoria Diecezei Române Greco-Catolice a Oradiei Mari*, II, Blaj, 1888, p. 42

²³ Vezi Călușer, *Episcopia*, p. 104.

²⁴ Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1854, p. 18-19.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, 1867.

²⁷ *Ibidem*, 1871.

²⁸ *Ibidem*, 1881.

²⁹ Încă din anul 1846 episcopul Erdelyi a întâmpinat dificultăți în această privință datorită faptului că prin decretul imperial din 21 februarie 1846 cu nr. 12.955 s-a extins și la neuniți dispozițiile articolului de lege III din 1844, care prevedea că trecerile de la confesiunea unită la cea neunită aveau să se facă ca și la trecerea de la confesiunea romano-catolică la cea calvină sau luterană. Este perioada când episcopia de Oradea pierde câteva sate din Banatul timișan și din părțile Aradului. Totuși după revoluția din 1848/1849 sunt redobândite câteva parohii: Bocsig, Gașsa, Giulița și Minișel (Vezi Radu, *Șematismul istoric*, p. 140-141).

Șimand și Șiria. În 1853, odată cu înființarea noi episcopii unite de Lugoj, eparhia orădeană a cedat 22 de parohii din acest arhidiaconat.³⁰

Protopopiatul Părțile Banatului este organizat pe vremea lui Samuil Vulcan, acesta având în 1837 un număr de 7 parohii.³¹ În 1851, ajunge să cuprindă cele mai multe parohii din eparhie, acestea fiind în număr de 24, unde existau 21 de preoți numiți. Trei parohii aveau postul de paroh vacant.³² Dintre aceștia 8 erau parohi, 1 era administrator parohial și 8 erau *curatus*. Vice-arhidiaconatul era condus de către Abraham Maxim, dar pentru că teritoriul său era întins peste 6 comitate,³³ acesta era ajutat de vice-arhidiaconii secunzi Ștefan Bercean - paroh de Lugoj - și Ignațiu Balcu paroh de Macău.³⁴ Sediul vice-arhidiaconal se afla în vecinătatea cetății Timișoarei, mai exact în Timiș-Fabric, parohia fiind înființată în 1771. Biserica parohială purta hramul *Nașterii Maicii Domnului*. În 1854 numărul parohiilor ajunge la 28 care aveau 145 de filii și un număr de 23.731 de credincioși.³⁵ În același an, există ultima mențiune despre acest vice-arhidiaconat în șematismul eparhiei orădene.

Protopopiatul Boroș-Sebiș este organizat în perioada episcopatului lui Samuil Vulcan, în 1837, acesta având un număr de 10 parohii cu 4360 de credincioși pe un teritoriu ce cuprindea comitatele Arad și Bihor.³⁶ În anul 1851, acest vice-arhidiaconat avea 10 parohii și doar 4 preoți instalați în parohii. Este singurul vice-arhidiaconat care în această perioadă a avut mai mult de jumătate din parohii, vacante. În 1854, situația este aceeași: 6 parohii vacante. Dacă în 1851 numărul credincioșilor se ridica la cifra de 5444,³⁷ în 1854 numărul acestora era de 5349 suflete.³⁸ Sediul protopopial se afla în parohia Beliu, parohie înființată în 1741. Biserica purta hramul *Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul*. La 1881, vice-arhidiaconatul avea același număr de parohii, 13 filii și 1240 de credincioși. În cele 4 parohii, 2 biserici erau zidite din piatră, una era distrusă (Igneșd) iar într-o parohie exista doar o capelă.³⁹ În anul 1900, districtul a înregistrat o ușoară creștere a numărului de credincioși care ajung la numărul de 2687 suflete, datorită deschiderii unor filii noi care ating cifra de 20. Construirea bisericilor din piatră în celelalte parohii, nu a fost preocuparea parohilor sau a protopopilor din acea perioadă, acest

³⁰ Sunt cedate parohiile Budinț, Lugoj, Zgribești, Zorlențul Mare, Coșteiu, Aradul Vechi, Coșarii, Igrîș, Izvin, Sânicolaul Mare, Timișoara-Fabric, Zăbrani, Folia, Ciuchici, Gârliște, Ilidia, Secaș, Slatina de Mureș, Jebel, Bocșa, Lățunaș, Ticvaniul Mare (Vezi Călușer, *Episcopia*, p. 379).

³¹ *Ibidem*, p. 62

³² Parohiile vacante din Protopopiatul Părțile Banatului în anul 1851: Folya, Slatina, Zsebely (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1851*)

³³ Arad, Cenad, Csongrad, Bichiș, Krassov, Timiș-Torontal.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, 1854.

³⁶ Călușer, *Episcopia*, p. 377.

³⁷ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1851*, p. 29.

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

³⁹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1881*, p. 44.

lucru fiind real, pentru că șematismul din anul 1900 enumeră tot două biserici de piatră și o capelă.

Protopopiatul Galșa avea la 1834, 10 parohii. În anul 1837 Samuil Vulcan reconfigurează parahiile unite din comitatul Arad, denumind acest grup de parohii *Districtus vice-archidiaconalis Galsa*. În 1851 acesta a înregistrat 10 parohii și 37 de filii, numărul credincioșilor fiind de 13.587 de suflete. În același an, majoritatea preoților care au păstorit comunitățile unite din acest teritoriu ecleziastic, erau investiți ca parohi, doar 2 dintre ei (Ioan Papp jr. care era numit în Mocra și Petru Hetco din Kreszta-Meneș) fiind administratori parohiali.⁴⁰ Sediul protopopial se afla în parohia Galșa - înființată în 1834 - biserica având hramul *Adormirii Maicii Domnului*. În anul 1854 s-a înregistrat o creștere numerică: 11 parohii, 37 de filii și 13.797 de suflete.⁴¹ Această structură vice-arhidiaconală va dispărea după 1871, parahiile ei fiind încredințate altor protopopiate.

Protopopiatul Macău și-a făcut apariția în 1864, când este amintit în șematismul eparhiei. În același an vice-arhidiaconatul avea 3 parohii cu 26 de filii, numărul credincioșilor fiind de 9541. Numărul mare de credincioși este înregistrat în parahiile: Macău cu 2209, care împreună cu numărul credincioșilor din filii ajungea la 3822; Nădlac cu 1631 de suflete - numai în comună - împreună cu credincioșii din filii atingea cifra de 2245; Semlac care avea 1260 de suflete *in matre*, ajungând cu cei din filii să atingă cifra de 3484, filia cu cel mai mic număr de credincioși, în număr de 5 suflete, fiind localitatea Pecica.⁴² În anul 1881, protopopiatul era format din 4 parohii, 30 de filii care aveau 8034 de credincioși. Dintre bisericile parohiilor, 3 erau construite din piatră iar într-una din parohii (Șeitim), care a fost constituită abia în 1863, exista o capelă.⁴³ În anul 1900, numărul parohiilor rămâne același, în schimb scade numărul filiilor la 27 și al credincioșilor la 6170 de suflete. Totuși, se poate observa un progres, căci dacă în 1881 existau doar 3 biserici din piatră și o capelă, în 1900 toate cele 4 parohii aveau biserici din piatră.⁴⁴

Sediul protopopial se afla în localitatea Macău.⁴⁵ Parohia a fost întemeiată în anul 1776 cu hramul *Apărătoarea Doamna Noastră, Sf. Fecioara Maria*, iar în administrarea acestui protopopiat au intrat sate și filii din 4 comitate: Arad, Bichiș, Cenad și Csongrad. Datorită numărului mare de credincioși din acest centru vice-arhidiaconal, episcopia a dispus ca protopopul să fie ajutat în administrarea parohiei și a filiilor - care în anul 1900 erau în număr de 20, cu 854 de credincioși⁴⁶ - de un preot numit *coadiutor* și de un absolvent al preparandiei din Oradea.⁴⁷

⁴⁰ *Ibidem*, 1851, p. 30 – 33.

⁴¹ *Ibidem*, 1854, p. 34.

⁴² *Ibidem*, 1864, p. 51.

⁴³ *Ibidem*, 1881, p. 45 – 48.

⁴⁴ *Ibidem*, 1900, p. 171 – 175.

⁴⁵ După 1918, localitatea a rămas în Ungaria.

⁴⁶ *Ibidem*, 1900, p. 172

⁴⁷ *Ibidem*, 1864, 1881, 1895, 1900.

În anul 1881, după ce a consultat pe membri Consistoriului diecezan, episcopul Mihail Pavel a încredințat canonicului Augustin Luran, introducerea în parohia Macău a preotului George Luhasz, în funcția de paroh și protopop. Vlădicul ia cerut canonicului să observe, *respectul îndatinat și modalitatea oficiilor, după statutele diecezane*.⁴⁸ După eveniment, răspunsul canonicului nu a întârziat să apară. Raportul menționează că după ce l-a introdus în mod solemn în dubla funcție, canonicul a participat împreună cu noul protopop și alături de curatorii bisericii, la inventarul bisericii și al casei parohiale, lucru obișnuit căci preluarea tuturor bunurilor se făcea atunci când era numit un paroh nou. Scrisoarea menționează remarcile canonicului Luran acesta spunând că, multe dintre obiectele din inventar nu mai *erau de nici un folos*, indicând curatorilor să păstreze doar cele ce sunt foloșitoare și a căror păstrare să nu strice frumuseții Casei Domnului. Și pentru că parohia deținea pe lângă arhiva parohiei și arhiva protopopiatului de Macău, canonicul este scandalizat de dezordinea pe care a găsit-o între acele acte, acest lucru întâmplându-se datorită neglijenței fostului paroh-protopop Alexandru Kabany, care în ultimii săi a continuat să activeze în calitatea amintită. Noul paroh și protopop a primit însărcinarea din partea canonicului, să *ordoneze arhivul parohial și protopopial*, amintind episcopului că *oficiul protopopesesc n-are alt sigiliu decât cel parohial*.⁴⁹

Același protopop George Luhasz a adresat Ordinariatului diecezan orădean o scrisoare care avea alături *protocoalele vizitațiunilor protopopești* efectuate în parohiile districtului său.⁵⁰ Astfel, una dintre atribuțiile protopopilor era aceea de a inspecta parohiile, de a măsura calitatea vieții parohiei: dacă preotul este gospodar, dacă se ocupă atât de bunurile Bisericii cât și de credincioși. Protocoalele vizitațiilor vice-arhidiaconatului întocmite de George Luhasz în anul 1892/1893 consemnează 3 parohii: Nădlac, Șeitin și Semlac. Protocolul *visitațiunii* cuprindea o serie de întrebări, lângă care protopopul scria răspunsul în funcție de situația reală de pe teren. Vizita protopopului a fost făcută în perioada lunii iunie a anului 1893. Acesta a constatat că cele trei biserici sunt construite din material solid, însă în parohia Nădlac, turnul bisericii nu este vopsit și în parohia Șeitin biserica e nouă, acesteia lipsindu-i iconostasul.⁵¹ În ceea ce privește averea bisericii, doar parohia Nădlac avea o grădină în intravilan de 800 de ari care era dată în arendă pentru suma de 30 de florini, pământul fiind înscris de paroh în cartea funciară.⁵² Parohiile acestui vice-arhidiaconat aveau venituri din grădină, banii care se strângeau în timpul Sfintei Liturghi (*tasul sau marsupiul*), după trasul clopotelor (*campanele*), din arenda locurilor de veci din cimitir, din sesia bisericească ce era dată în arendă la țărani (*capitalia*) și din darurile

⁴⁸ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 881, dos.1252/1882, f. 21.

⁴⁹ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 881, dos.1252/1882, f. 19.

⁵⁰ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 27, dos.27/1823-1898, f. 93.

⁵¹ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv.27, dos. 27/1823 –1898, f. 78.

⁵² *Ibidem*.

benevole pe care credincioșii le dădeau parohiei. Și veniturile parohiilor au fost raportate: Nădlac 868 de florini; Seitin 300 – 400 florini și al parohiei Semlac de circa 500 de florini. Dintre aceste parohii doar Seitin și Semlac aveau datorii la fondul diecezan. În toate cele 3 parohii casele parohiale se aflau în stare bună. Doar în Nădlac, anexele de la casa parohială necesitau reparații, care au și fost semnalate de paroh, acesta făcând o înștiințare despre situația parohiei și necesitățile ei. Protopopul a consemnat că acest *recurs nu a primit răspuns ori rezoluție pentru reparare*.⁵³ Despre situația *cantorilor*, protopopul Iuhasz semnaleză că parohia Nădlac nu avea casă pentru *cantor*, însă în parohia Seitin existau în acel moment chiar două case, din care una necesita câteva reparații.

Avea fiecarei parohii se măsoară în pământul pe care-l deținea. Parohia cea mai bogată din cele menționate era Seitin care avea în jur de 48 de jugăre - pământuri ale preotului și tot 48 de jugăre, pământuri administrate de cantor. Urma parohia Nădlac care avea în total (pământuri preoțești și cantonale), doar 48 de *jugăre cadastrale*.⁵⁴ Numai parohia Semlac nu avea pământ. Pământurile din parohia Nădlac erau cultivate bine, iar cele din parohia Seitin, erau date în arendă. Protopopul s-a interesat și de inventarul parohiilor, de matricolele parohiilor care, se menționează *erau scrise bine și corect și în limba română*.⁵⁵ Ultima parte a protocoalelor oferă o descriere reală a vieții liturgice și spirituale a credincioșilor uniți, reflectate prin activitatea pastorală a preotului. În general, credincioșii erau destul de religioși. Preoții din Nădlac și Seitin țineau slujbe în toate duminicile și sărbătorile religioase, în schimb parohul de Semlac, ținea slujbe mai ales iarna. Frecventarea bisericii în zi de sărbătoare era observată de protopop, mai ales pentru că prin acest lucru, se observa, dacă parohul își facea datoria de a ridica și *bunăstare* spirituală a vieții satului. Frecvența în cele 3 parohii era redusă, mai ales în parohia Semlac unde credincioșii umblau la biserică mai ales iarna, iar vara, în lipsa slujbelor, nu aveau de ce merge. Cei care frecventau biserica se măturiseau,⁵⁶ semn că convertirea interioară a acestora refăcea legătura spirituală dintre om și Dumnezeu, prin preot care servea în acest mod, de mijlocitor. În ceea ce privește abuzurile, în toate cele trei parohii sunt amintite diferite categorii: Nădlac – *înjurători, furi, curvari și concubinari se află mulți în popor*; Seitin – *concubinari – aici năzuința preotului întâmpină desconsiderare*; Semlac – *bețivi și leneși unde preotul avea deja rezultate îmbucurătoare*.⁵⁷

Protocoalele vizitațiilor protopopești trimise episcopului, descriu situații reale despre parohiile din districtul respectiv. Având un număr destul de mare de credincioși, preoților parohi din protopopiatul Macău, nu le-a

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv.27, dos. 27/1823 –1898, f. 78.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv.27, dos. 27/1823 –1898, f. 78.

⁵⁷ *Ibidem*.

fost ușor să satisfacă toate datoriile încredințate. Imaginea acestui protopopiat reflectă o oarecare bunăstare materială, dar lipsuri în ceea ce privește pastorația credincioșilor, ceea ce ar fi trebuit să fie prima datorie a preoților. Dar mentalitatea timpului, a credincioșilor și structura confesională a zonei – preponderent ortodoxă - erau tot atâtea bariere ce trebuiau ridicate de parohi, mai ales că în atribuția lor a intrat ridicarea morală și culturală a românilor.

Protopopiatul Șimand este amintit prima oară în șematismul anului 1881 cu 5 parohii, 21 de filii și 6969 de credincioși.⁵⁸ În acel moment, protopopiatul avea în cadrul parohiilor sale, 3 biserici de piatră și o capelă.⁵⁹ În anul 1900 s-a constatat o creștere a numărului de credincioși la 7077 de suflete datorită creșterii numărului de filii. În acel an, vice-arhidiaconatul a deținut 5 parohii cu 31 de filii.

Parohiile acestui vice-arhidiaconat se aflau pe teritoriile comitatelor Arad și Cenad. Sediul protopopial se afla în localitatea Șimand, parohia fiind înființată în 1853. În anul 1881, parohia avea doar o capelă cu hramul *Sfinților Apostoli Petru și Pavel*.⁶⁰ În anul 1900 comunitatea unită nu avea încă o biserică ridicată, în comparație cu celelalte parohii care aveau biserici din piatră.⁶¹

Protopopiatul Șiria este identificat ca o continuare sub alt nume a protopopiatului Galșa.⁶² Acesta apare menționat pentru prima dată în anul 1881 având structura următoare: 6 parohii cu 20 de filii și 3875 de credincioși iar în ceea ce privește bisericile parohiale, 3 erau din piatră 1 din lemn și 2 parohii aveau capele.⁶³ În anul 1900, crește numărul de filii la 22 și implicit al credincioșilor care ating cifra de 5768. În schimb nu se constată nici un progres în privința situației bisericilor din parohii, acestea rămânând la același stadiu ca în anul 1800.⁶⁴ Sediul vice-arhidiaconal s-a aflat în localitatea Șiria, parohia greco-catolică fiind constituită în anul 1834, biserica parohială având hramul *Sfinților Apostoli Petru și Pavel*. Pentru că numărul credincioșilor din această parohie, depășea cifra 1000, protopopul era ajutat de un preot *cooperator*.⁶⁵

Arhidiaconatul Barcău întins numai pe teritoriul comitatului Bihor, a avut în componența pe perioada ultimei jumătăți de secol XIX, 3 vice-arhidiaconate: Barcău, Lunca și Popești.

Protopopiatul Sfârnaș/Barcău este unul dintre cele mai vechi structuri de acest fel, care este menționat pentru prima dată în secolul al XVI-lea, fiind în

⁵⁸ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1881, p. 49 – 51.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, 1900, p. 175 - 179.

⁶² Menționăm că parohiile fostului protopopiat Galșa au fost împărțite astfel: protopopiatului Șiria – Galșa, Giulița, Fel-Meneș, Șiria și protopopiatului Șimand – Mocrea, Gurba, Șimand, Cherelușiu, Sinteia. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1864, 1881).

⁶³ *Ibidem*, 1881, p. 52 –55.

⁶⁴ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1900, p. 179 – 182.

⁶⁵ *Ibidem*.

perioada respectivă sub tutelă calvină.⁶⁶ După moartea lui De Camillis, unirea bisericească din părțile nord-estice ale Ungariei a intrat în criză. Criza de un deceniu care a urmat, s-a datorat marilor frământări politico-militare ale momentului, dar și disputei dintre papalitate, curtea de la Viena și principele Rákóczy în legătură cu persoana menită să ocupe scaunul episcopal rămas vacant. Consecințele care au urmat au fost foarte vizibile: în comitatul Bihor, în districtul Barcăului, 16 comune „cu preot cu tot” au trecut de la unire la calvinism, distrugând icoanele, crucile, odăjdiiile și altarele.⁶⁷ În același district, după aplanarea conflictului rakoczial, preoțimea unită a cerut sprijinul comitatului într-o scrisoare datată în ianuarie 1736 în SatuBarbă, care este semnată și de preoții uniți din districtele Lunca, Bistra și Ier împreună cu protopopul Mihai Pop Popovici, care se plâneau de imixtiunile episcopului sârb în aceste teritorii.⁶⁸

În anul 1820 vice-arhidiaconatul Sfârnaș avea 1955 de credincioși greco-catolici față de 2092, cât avea confesiunea ortodoxă de pe același teritoriu.⁶⁹ În anul 1854, protopopiatul avea 10 parohii, 16 filii și 3744 de credincioși. În acel an, șematismul amintește că protopopiatul era condus de un vice-arhidiacon interimar, Vasile Vanc care era paroh în parohia Hagymadfalva (Spinuș), funcția de protopop fiind vacantă.⁷⁰ În anul 1864, postul de vice-arhidiacon a fost deținut de arhidiaconul Ștefan Dume, paroh de Sărsig.⁷¹ Acest vice-arhidiaconat a purtat numele de Sfârnaș - pentru că respectiva parohie era cea mai veche parohie unită, constituită în anul 1789⁷² - până în anul 1881, când i-a denumirea de *Districtus vice-archidiaconalis Berettyoensis*, adică de Barcău. În același an, vice-arhidiaconatul avea 15 parohii cu 21 de filii și un număr de 4419 credincioși. Locașurile de cult se prezentau în felul următor: – bisericile – 7 erau construite din piatră, 6 din lemn și 3 din lut. Încă în acel an, protopopiatul de Barcău, deținea tristul record pe întreaga eparhie la bisericile de lut, semn că situația materială nu era satisfăcătoare nici pentru preoți, nici pentru credincioși.⁷³ În anul 1900, numărul parohiilor rămâne același dar crește numărul fiilor la

⁶⁶ Radu, *Șematismul istoric*, p. 9.

⁶⁷ Ghitta, Ovidiu, *Nașterea unei biserici, Biserica Greco-Catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667 – 1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 149.

⁶⁸ Tășiedan, Ștefan, *Icoane din viața poporului român din Bihor (1726-1748)* în *Cultura Creștină* nr. III, nr. 3/1913, p. 81; Mihoc, Blaga, *Biserică și societate în nord-vestul României*, Editura „Logos '94”, Oradea, 2003, p. 30.

⁶⁹ Călușer, *Episcopia*, p. 106.

⁷⁰ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 35 – 38.

⁷¹ *Ibidem*, 1864, p. 59.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, 1881, p. 56 – 61. Este vorba de parohiile Derna de Sus, Nădar și Sarcău, cele trei sate fiind în totalitate românești, credincioșii uniți fiind în proporție de 98-99 %.

24 și al credincioșilor la 5029. Se observă un progres în privința bisericilor. Scade numărul bisericilor de lut, apărând o capelă în parohia Păulești.⁷⁴

Protocolul vizitațiilor protopopești din acest district, ne oferă o imagine mai clară și asupra stării vieții parohiilor. În perioada 28 decembrie 1894 – 23 ianuarie 1895, protopopul Ștefan Creșineascu a întreprins 4 vizite în parohiile Tria, Sântlazăr, Ciulești și Spinuș.⁷⁵ Din cele 4 biserici, două se aflau în stare bună (Tria și Spinuș), una era în *stat de mijloc* și cea din Sântlazăr era în stare *forte debilă*. Totuși, curățenia era menținută în toate aceste locașuri, semn că exista un respect deosebit pentru Casa Domnului. Venitul bisericesc al parohiei Sântlazăr le depășea pe celelalte având 150 de florini anual, față de Tria și Spinuș ce aveau fiecare 40 de florini anual și Ciulești care avea doar 30 de florini pe an.⁷⁶ Parohia care deținea cea mai mare suprafață de pământ era cea din Spinuș cu 25 de jugăre pământul preotului, 12 ½ jugăre pământul cantorului iar cea mai mică suprafață de pământ era deținută de parohia Tria ce avea doar 2 jugăre pământ pentru preot și 1 jugăr pentru cantor.⁷⁷ Toate aceste pământuri se cultivau și la timpul potrivit erau îngrășate pentru a da rod. Protopopul Creșineascu era obligat să consemneze și starea registrelor matricole și inventarele parohiilor. Acestea erau *în ordu*, înscăind cu propria mână situația reală în fiecare parohie, ca mărturie a trecerii sale prin acele locuri și ca împuternicit al episcopului. În ceea ce privește viața religioasă a poporului, Ștefan Creșineascu nu consemnează nici abateri, nici abuzuri. Preoții din acest protopopiat își făceau datoria.⁷⁸

Situația protopopiatului Barcău prezentată de protopop prin vizitația efectuată în iarna anului 1894/1895 este una obișnuită. Clerul parohial își face datoria în ciuda, stării materiale mai precare. Astfel, sărăcia putea fi considerată și o bogăție, mai ales dacă păstorii au știut să valorifice potențialul moral și uman al credincioșilor săi.

Protopopiatul Lunca este consemnat tot în 1736, avându-l în frunte pe zelosul protopop Mihai Pop.⁷⁹ În anul 1820, numărul de credincioși uniți era de 2395 de suflete.⁸⁰ În anul 1851, avea 8 parohii, 36 de filii cu 3227 de credincioși.⁸¹ În anul 1854, crește numărul credincioșilor la 3567, pentru ca în 1881 structura vice-arhidiaconală să aibă 10 parohii, 29 de filii și doar 2874 de credincioși.⁸² Până în anul 1900, situația demografică a protopopiatului se redresează. Dacă numărul de parohii rămâne constant la

⁷⁴ *Ibidem*, 1900, p. 187.

⁷⁵ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27, dos.27/1823 – 1898, f.81 – 84.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Tășiedan, *Icoane*, C.C.III, nr. 3/1913, p. 81; Mihoc, *Biserică și societate*, p. 30.

⁸⁰ Călușer, *Episcopia*, p. 106.

⁸¹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1851, p. 38 – 41.

⁸² *Ibidem*, 1881, p. 62 – 66.

10, crește numărul de filii la 32 și al credincioșilor; vice-arhidiaconatul numără 4887 de suflete. Situația bisericilor la 1881 se prezenta astfel: 5 biserici erau din material solid și 5 erau construite din material lemnos. Peste 19 ani - adică în 1900 - situația a evoluat simțitor: crește numărul de biserici de piatră la 6; 3 erau de lemn și mai exista încă 1 capelă.⁸³

În 1851, funcția de protopop era vacantă, parohul Ioan Șimon din Cheț, suplinind temporar această funcție.⁸⁴ Deja în 1854, era numit ca protopop arhidiaconul Vasile Nistor, paroh în localitatea Vășad, localitate care se afla în vice-arhidiaconatul Vășad.⁸⁵ Abia în anul 1864, este menționat un protopop local ce avea parohie în cadrul districtului: arhidiaconul Dionisiu Pășcuțiu era paroh în localitatea Ghenetea, parohie ce fusese înființată în 1777, biserica având hramul *Sfinților Arhangheli Mihail și Gabriel*.⁸⁶ În anul 1867 este menționat un protopop în persoana lui Ioan Papp, și acesta fiind paroh în localitatea Tarcea din vice-arhidiaconatul Vășad.⁸⁷

Din anul 1881, șematismele îl menționează pe Antoniu Bonyi ca protopop de Lunca. Acesta trimite cu lux de amănunte, protocolul vizitațiilor din cele 10 parohii ale vice-arhidiaconatului său: Chețiu, Ciutelec, Deda, Dizser, Ghenetea, Cristolț (Apati-Keresztur), Monoș-Petreu, Popești, Suplac și Vedres-Abrămuț.⁸⁸

Arhidiaconul Antoniu Bonyi a întreprins vizitele protopopești în perioada 23 ianuarie – 1 martie 1890.⁸⁹ Consemnând conștiincios situația parohiilor din districtul său, Bonyi nu ezită să ofere o imagine cât mai reală episcopului, despre situația din fiecare parohie. Biserica din Monoș-Petreu este în stare rea și în parohia Apati-Keresztur, biserica lipsește cu desăvârșire.⁹⁰ Venitul pe fiecare parohie se realiza din *capital*, vânzarea vinului și a bucatelor, adică a recoltei cultivate din pământul bisericii. Cel mai mare venit anual în acest protopopiat îl avea parohia Vedres-Abrany, cu 180 – 200 florini care avea 25 de jugăre pământul preotului, și 13 jugăre pământul cantorului, față de parohia Monoș-Petri cu doar 10 florini anual care avea 8 jugăre pământul preotului și 4 jugăre pământul cantorului.⁹¹ Singura parohie din protopopiat care avea o situație mai delicată era parohia Apati-Keresztur. Comunitatea locală nu avea biserică și preotul nu locuia în parohie. Casa parohială necesita reparații, iar anexele ei erau în

⁸³ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1881, 1900.

⁸⁴ *Ibidem*, 1851, p. 38 – 39.

⁸⁵ *Ibidem*, 1854, p. 8.

⁸⁶ *Ibidem*, 1864, p.62 – 63.

⁸⁷ *Ibidem*, 1867, p. 47-48.

⁸⁸ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27/1823 – 1898, f. 72 – 76.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27/1823 – 1898, f. 72, 74.

⁹¹ *Ibidem*.

ruină.⁹² Protopopul nu ezită să raporteze dacă preotul își face datoria în această parohie: Duminecile, sărbătorile și ajunurile *după puțință, când se țin, când nu*, poporul umblând la biserică *arareori* dar *mărturisindu-se*. Bonyi consemnează starea morală a poporului din celelalte parohii: în Monoș-Petri este un *concupinat unde preotul se năzuiește al ameliora*;⁹³ la fel în parahiile Suplac și Vedres-Abrany unde preotul se *nizuiește al desrădăcina*.⁹⁴ Pentru parohia Suplacu, se menționează la rubrica *observațiunile protopopului concernante* despre casa parohială care a fost reparată anii trecuți, fără să fie înștiințat oficiul protopopesic și *acuma e periculos a locui în ea*.⁹⁵

Aceste vizite efectuate pe timpul iernii, dovedesc conștiințiozitatea protopopului Bonyi ce își făcea datoria față de Biserica lui Hristos, pentru a îmbunătății starea parohiilor sale, predând vlădicului Pavel o situație cât mai reală a districtului. Observațiile sale descriu viața a 10 parohii. De la cea mai săracă (Monoș-Petri) cu un venit de doar 10 florini anual, care avea o biserică de lemn în stare mai puțin bună unde preotul se năzuia să *îndrepte* un concubinată, până la parohia Vedres-Abrany care avea un venit de 200 de florini pe an, dar unde întâlnește aceeași problemă morală – cea a concubinatăului – unde la fel, preotul *năzuindu-se al dezrădăcina*.

Protopopiatul Popești este menționat pentru prima dată în anul 1854 având 7 parohii, 14 filii și un număr de 2844 de credincioși.⁹⁶ Existența acestui protopopiat a fost scurtă, căci ultima sa menționare se face în anul 1871, când vice-arhidiaconatul avea tot 7 parohii, 13 filii și 2978 de credincioși.⁹⁷ Sediul protopopial s-a aflat în comuna Popești, care era localitate românească, credincioșii ei fiind toți de confesiune greco-catolică.⁹⁸ Parohia a fost înființată în anul 1789, biserica ei purtând hramul *Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril*. Acest vice-arhidiaconat a fost administrat în scurta sa perioadă de existență, de un singur protopop – George Caba – ce purta titlul de arhidiacon.⁹⁹ Acesta a trimis în 31 octombrie 1858, un raport episcopului, despre starea parohiei sale. Se plânge de starea credincioșilor săi, în care *zelul, pietatea și evlavia* domină până la ieșirea din biserică. Considerând că ei pot *aluneca în viciunile comune cu alte popore*, cere episcopului construirea unei noi biserici, el putând celebra Sfânta Liturghie, doar dacă se scoteau cele 3 *campanele* (clopote) care pun în pericol structura clădirii locașului care și așa era clădită din lemn.¹⁰⁰

⁹² A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27/1823 – 1898, f. 72.

⁹³ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27/1823 – 1898, f. 73.

⁹⁴ *Ibidem*, f. 75, 76.

⁹⁵ *Ibidem*, f.75.

⁹⁶ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 38 – 40.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 45 – 46.

⁹⁸ Călușer, *Episcopia*, p. 94 – 95. După Revoluția din 1989, comuna Popești nu a revenit la confesiunea greco-catolică.

⁹⁹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, 1864, 1867, 1871.

¹⁰⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 881, dos. 1250, f. 85.

Arhidiaconatul Crișul Repede este menționat în vizitația arhidiaconului Paul Laszló din 1724-1725.¹⁰¹ Între anii 1851 – 1900, structura avea în componență 3 sub-structuri vice-arhidiaconale: Beiuș, Holod și Crișul Repede.¹⁰²

Protopopiatul Beiuș este pomenit încă dinainte de Reforma protestantă, această structură bisericească fiind amintită în conjunctura anilor Conciliului de la Florența, când românii sunt menționați prin reprezentanții lor, cu titlul de arhidiaconi.¹⁰³ Aceștia erau supuși jurisdicției episcopiei de la Oradea,¹⁰⁴ subordonare posibilă în lumina aceleiași conjuncturi unite și în lipsa unui episcopat specific (ortodox ori unit).¹⁰⁵ Această supra-structură bisericească - de tip protopopiat - a luat ființă probabil, după 1476, când răsăritenii sunt puși sub protecție regală împotriva abuzurilor ordinului minorit.¹⁰⁶ După unirea religioasă, Beiușul devine un centru românesc important care în perioada secolului al XIX-lea, prin episcopul Samuil Vulcan a devenit al doilea centru cultural românesc din Transilvania.

În anul 1813 vice-arhidiaconatul Beiuș era format din 16 parohii care aveau în total 5161 de credincioși, fiind la acea vreme pe locul doi în ceea ce privește numărul de credincioși uniți, înaintea lui fiind districtul protopopial al Locului cu 7637 de credincioși.¹⁰⁷ În anul 1854, în vice-arhidiaconatul Beiuș existau 13 parohii, cu 10 filii și 5959 de credincioși.¹⁰⁸ În anul 1881 s-a constatat o creștere a numărului de parohii și filii: 14 parohii cu 16 filii dar scade numărul credincioșilor la 4561 de suflete. Tot în acel an existau 8 biserici din piatră, 3 din lemn și 3 capele.¹⁰⁹ În anul 1900, numărul de parohii se menține. Dar se deschid și alte filii, care în acest an ating cifra de 19, numărul de credincioși fiind de 5892 de suflete. Șematismul nu indică vreo progresie în ceea ce privește construirea de noi biserici de piatră, numărul celor din lemn și a capelelor fiind tot același ca în 1881.¹¹⁰

¹⁰¹ Călușer, *op.cit.*, p. 43.

¹⁰² Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1851, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900.

¹⁰³ Ardeleanu, *op.cit.*, p. 8.

¹⁰⁴ Conform părerii lui Ioanu Ardeleanu, la Beiuș ar fi existat chiar un episcopat de rit grecesc. După desființarea acestuia, românii intraseră sub jurisdicția episcopilor latini de Oradea care *în comune curatu romanesci de administratori și de parochi denumiau călugheri români*. Vezi Ardeleanu, Ioan, *Istoria diecezei romane greco-catolice a Oradiei Mari*, p. I, Gherla, 1883, p. 39.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 115; Bunyitay, Vincze, *Biharvarmegye olahjai s a vallas-unio*, în *Ertekezesek a tort. Tud. korebol*. Budapest, XV, nr. 6, 1892, p 14.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 115-116;

¹⁰⁷ Călușer, *op. cit.*, p. 103-104.

¹⁰⁸ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 44 – 47.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 1881, p. 67 – 72.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1900, p. 198 – 205.

Sediul protopopiatului se afla în Beiuș-*oppidum*¹¹¹ parohia fiind înființată în anul 1760. Biserica parohiei purta hramul *Sfântului Mucenic Dumitru*.¹¹² În perioada 1851 – 1900, vice-arhidiaconatul Beiuș a fost administrat de doi protopopi: Andrei Pappfalvay¹¹³ și Augustin Antalu¹¹⁴ și aceștia purtând titlul onorific de arhidiacon, la fel ca înaintașii lor din Evul Mediu.

În luna decembrie a anului 1897, Consistoriul orădean prezidat de episcopul Pavel, i-a trimis protopopului Antalu o scrisoare prin care îl informează că au fost văzute rațiunile (inventarele) parohiei Beiuș-Ujlak depuse în anul 1890, amintindu-i acestuia ca toate inventarele din district să fie depuse în două exemplare în Beiuș, în fiecare an.¹¹⁵ Astfel, se putea cunoaște situația reală a parohiilor românești de la poalele Munților Apuseni, starea dotărilor și care aveau necesități urgente pentru reparații, schimbări ș.a. Un asemenea caz a intervenit în parohia Ioaniș. Parohul Grigoriu Kovary a înaintat protopopiatului Beiuș o înștiințare prin care cerea ajutor Ministerului ungar de culte, pentru restaurarea clădirii bisericii, rugându-l pe protopop să înainteze Ordinariatului diecezan, o *opiniune personală* despre situația reală. Acesta i-a descris episcopului situația: biserica e în pericol de ruinare, periclitând viața credincioșilor și pe a parohului, drept pentru care a fost înștiințat Ministerul de culte, pe baza recomandării Preturei din Beiuș. Protopopul încredințează cauza înaltului Patronat, semn că intervenția episcopului la autorități era necesară pentru ca acestea să sprijine refacerea bisericii din Ioaniș.¹¹⁶

În privința problemelor pastorale, același protopop Antalu a somat printr-o scrisoare datată în 18 iulie 1898, pe preteasa văduvă Steer să se prezinte la oficiul protopopial din Beiuș pentru a clarifica zvonurile în privința purtării sale morale. Antalu a cerut acest lucru, mai ales că situația sa de preteasă văduvă, susținută din fondurile diecezane, putea să ofere ocazie de scandal în protopopiatul său.¹¹⁷ Dar pentru că preteasa văduvă s-a recăsătorit cu preotul Traian J. Farkaș¹¹⁸, acesta din urmă – fiind protopop

¹¹¹ Menționăm că în Beiuș existau două parohii române unite: este vorba de Beiuș –sediul protopopial situat în centrul orașului și Beiuș-Ujlak (Uileacul de Beiuș) parohie ce a fost înființată în 1786, a cărui biserică purta hramul Adormirii Maicii Domnului (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900).

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*, 1851, 1854, 1864, 1867.

¹¹⁴ *Ibidem*, 1871, 1881, 1895, 1900.

¹¹⁵ A.N.J.B., fond 886, *Protopopiatul Greco-Catolic Beiuș*, inv. 1058, dos. 58/1898, f. 6.

¹¹⁶ A.N.J.B., fond 886, *Protopopiatul Greco-Catolic Beiuș*, inv. 1058, dos. 58/1898, f. 73.

¹¹⁷ A.N.J.B., fond 886, *Protopopiatul Greco-Catolic Beiuș*, inv. 1058, dos. 58/1898, f. 94.

¹¹⁸ Născut în 25 decembrie 1854 în Hodiș; a absolvit cursurile de teologie la Blaj; funcționează o perioadă ca notar, apoi se căsătorește și în 30 septembrie 1891 este hirotonit preot; din 1884 funcționează ca profesor titular la Gimnaziul Mare din Beiuș; obține diploma de profesor în anul 1888; în 1896 este numit asesor consistorial și Vice-arhidiacon onorar (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1900, p.303).

onorar și asesor consistorial – îl înștiințează în scris pe vice-arhidiaconul Antalu să nu pornească nici o acțiune până când el nu va sosi la Beiuș. Protopopul Farkas nu admite acuzele ce i se aduc soției sale, toată această procedură putându-i micșora demnitatea preoțească și de cap de familie, mai ales *strivirea bunului renume* al preotesei văduve, lucruri care pentru el, dacă ar fi adevărate ar duce imediat la pornirea unui proces de divorț. În aceiași scrisoare, Farkaș îl avertizează pe Antalu să sisteze procedura oficială, mai ales că în acest scandal poate interveni socrul său, care după cum spune el *este lipsit de orice cugetare serioasă și premeditațiune*.¹¹⁹

În atribuția lui Antalu au intrat și vizitațiile parohiilor din vice-arhidiaconatul său. Vizita întreprinsă în iarna anului 1887/1898, ne oferă o perspectivă asupra a trei parohii beiușene. Singura parohie care la data respectivă nu avea biserică și deținea doar o capelă, era parohia Pocola. În celelalte două parohii, Vălani și Negru, protopopul găsește clădirile bisericilor crăpate ce necesitau reparații.¹²⁰ Curățenia era *lăudabilă* doar în parohia Pocola, iar în ceea ce privește averea bisericii, parohia Negru avea 1 ¼ jugăre de pământ. Venitul bisericesc provenea din pământ și *tas*, față de Pocola și Vălani ce aveau anual 50 - 60 de florini și respectiv, 70 de florini, venituri ce erau asigurate din *tas* și *capitalia*.¹²¹ În parohia Negru, venitul realizat din pământ și *tas* în anul 1897, a fost de 40 de florini iar în 1898 de 71 de florini. Averea bisericii era *manipulată* bine de parohii din Pocola și Vălani și *regulat* de către cel din Negru. Parohia Pocola nu avea casă parohială, iar în parohia Vălani starea casei preotului era foarte slabă, fiind necesară construirea alteia. Doar în parohia Negru, casa parohială era în stare mai bună, aici doar *pavimentul* și ușile necesitând reparații. Parohia Negru avea situația materială cea mai bună, căci avea 14 jugăre de pământ, față de Vălani care avea doar 3 jugăre. În schimb cantorul din Vălani avea 4 ½ jugăre pământ față de cele 3 jugăre ce le avea cantorul din parohia Negru.¹²² Aceste pământuri din cele două parohii erau cultivate bine, singurul pericol pentru parohia Negru reprezentându-l apa Crișului ce putea să inunde terenurile date preotului și cantorului. Fără a face o descriere totală a protopopiatului său, protopopul Antalu menționează o viață liniștită în privința religiozității, a frecvenței bisericii și a moralităților poporului din cele trei parohii.¹²³

Fiind o regiune curat românească și cu o majoritate ortodoxă, istoria vice-arhidiaconatului Beiuș din ultima jumătate de secol XIX, este descrisă prin intermediul șematismelor și al corespondenței: demografia populației și a parohiilor ce atinge un număr record în 1854 – 5959 de credincioși,

¹¹⁹ A.N.J.B., fond 886, *Protopopiatul Greco-Catolic Beiuș*, inv. 1058, dos. 58/1898, f. 95.

¹²⁰ *Ibidem*, f. 161.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

pentru a scădea apoi la 4561 de suflete în 1881 iar în 1900 să revină aproximativ la același număr de credincioși - 5892. Corespondența dintre protopopiat și episcopie ne indică gradul de colaborare în cadrul bisericii locale bihorene, mărturii care sunt relevante în viața protopopiatului: protopopul Antalu se implică în susținerea clădirii unei biserici noi în Ioaniș, face o darea de seamă despre parohiile Vălani, Pocola și Negru care prezentau o situație sumbră a condițiilor de locuit pentru preoți locali. Nici viața protopopului nu a fost ușoară, mai ales când acesta trebuia să cerceteze împrejurarea ce a dus la scandalul cu văduva preoteasă căsătorită, aceasta fiind căsătorită a doua oară cu preotul Farkas ce îl atenționează pe Antalu să nu întreprindă nimic până când nu se întâlnesc.

Protopopiatul Holod înregistrează în anul 1854, 7 parohii cu 24 de filii însumând un număr de 4709 credincioși.¹²⁴ Raportat la anul 1881, situația demografică a vice-arhidiaconatului este în creștere: 9 parohii cu 36 de filii și 5457 de credincioși,¹²⁵ pentru ca în anul 1900 să scadă numărul fiilor la 33, iar al credincioșilor să urce la 5574 de suflete.¹²⁶ În anul 1881, protopopiatul avea 5 biserici construite din piatră și 4 din material lemnos, iar în 1900, 6 erau din piatră și doar 3 biserici din lemn.¹²⁷ Sediul protopopial se afla în parohia Holod cu hramul *Sfântului Nicolae* care a fost deschisă în anul 1761, fiind aleasă ca sediu, probabil pentru că era cea mai veche parohie unită din regiune care și la 1900 avea peste 98 % din populație, de confesiune greco-catolică.¹²⁸ Acest protopopiat a avut în perioada 1850 – 1900 de administratori pe preoții Theodor Vlass - arhidiacon, Ioan Clintoc și Ioan Papp.¹²⁹

Protopopiatul Crișul Repede și-a luat numele datorită faptului că se situa în zona geografică care era străbătută de râul Crișul Repede. În această zonă, unirea religioasă nu a reușit să câștige prea mult sate, semn că acest protopopiat la 1854 era format din 7 parohii, 23 de filii și un număr de 5182 de credincioși.¹³⁰ Cea mai veche parohie unită este cea din Vadu Crișului, care a fost înființată în anul 1759, aceasta având în anul 1854, 1009 de credincioși în parohia –mamă și 138 de suflete în cele 6 filii ale sale.¹³¹ În anul 1881, protopopiatul se *îmbogățește* cu încă 2 parohii, numărul lor ajungând la 9 cu 23 de filii și 5373 de suflete.¹³² În anul 1900, se deschid încă două filii, numărul acestora ajungând la 25, crescând și numărul de enoriași la 5928, ponderea cea mai mare având-o parohiile Borod și Vadu Crișului.¹³³

¹²⁴ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 48 – 50.

¹²⁵ *Ibidem*, 1881, p.73 – 77.

¹²⁶ *Ibidem*, 1900, p. 205 – 210.

¹²⁷ *Ibidem*, 1881, 1900.

¹²⁸ *Ibidem*, 1900.

¹²⁹ *Ibidem*, 1851, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900.

¹³⁰ *Ibidem*, 1854, p. 50 –52.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*, 1881, p. 78 – 82.

¹³³ *Ibidem*, 1900, p. 213 – 214. Parohia unită Borod avea la începutul secolului XX un total de 1092 de credincioși, urmată de parohia Vadu Crișului cu 1580 de credincioși.

Statistica făcută de clericii orădeni în privința bisericilor, ne indică că la 1881 acest vice-arhidiaconat număra 3 biserici de piatră, 4 de lemn și 2 capele.¹³⁴ La 1900 se constată un mic progres: sunt 4 biserici de piatră, 4 de lemn și 1 capelă.¹³⁵

Sediul protopopial se afla în satul Borozele, această parohie fiind înființată în anul 1815, biserica având hramul *Sfântului Mucenic Dumitru*. Protopopii care au administrat satele greco-catolice de pe valea Crișului Repede în perioada 1850 – 1900 au fost: Nicolae Pallady, Ioan Boroșiu și Ștefan Șipoș.¹³⁶

Arhidiaconatul Locului este menționat în anii 1724-1725, în rapoartele lui Paul Laszlo care a întreprins în acest teritoriu câteva vizite canonice.¹³⁷ Jurisdicția arhidiaconului Locului se întindea peste protopopiatele Leta Mare și Vășad, care se aflau pe teritoriul comitatelor Bihor și Szabolcs.¹³⁸

Protopopiatul Leta Mare este amintit ca supra-structură eclesială – calvinizată - prin sinodul ținut în anul 1678 chiar în Leta Mare, când Pap Mihai și Nagra Andrei au fost împuterniciți să hirotonească preoți români, pentru teritoriul din dreapta Crișului.¹³⁹

La jumătatea secolului al XIX-lea, vice-arhidiaconatul aflat în partea de nord a sediul episcopal orădean, număra 8 parohii cu 51 de filii și 6309 de credincioși.¹⁴⁰ În 1881, crește numărul de parohii și scade cel de filii: 10 parohii, 47 de filii și 6523 de credincioși. Parohiile protopopiatului dețineau în același an, 10 biserici construite în totalitate din piatră. Este singurul protopopiat din întreaga eparhie care avea o situație mai bună în privința lăcașurilor de cult. Majoritatea parohiilor acestui protopopiat au fost înființate la mijlocul secolului al XVIII-lea, cea mai veche parohie fiind în localitatea Pocei¹⁴¹, înființată în 1743 și cea mai nouă fiind parohia Álmosd înființată în 1789.¹⁴² În anul 1900, numărul parohiilor a rămas același. A crescut doar numărul filiilor și al credincioșilor: 10 parohii, 65 de filii și 8458 de suflete.¹⁴³

Protopopiatul Leta Mare avea sediul în comuna Leta Mare care avea 2 parohii unite. Funcția de vice-arhidiacon a fost deținută în perioada

¹³⁴ *Ibidem*, 1881, p. 78 – 82.

¹³⁵ *Ibidem*, 1900, p. 211 – 215. Singura parohie care a rămas fără biserică și dispunea doar de o capelă era Bălnaca, această parohie fiind înființată în 1843. În anul 1900, parohia avea 43 de credincioși față de comunitatea ortodoxă ce număra 742 de suflete.

¹³⁶ *Vezi Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900.

¹³⁷ Călușer, *op.cit.*, p. 43.

¹³⁸ *Vezi Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 53.

¹³⁹ Bunyitay, Vincze, *Biharvarmegye olahjai*, p. 33

¹⁴⁰ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 53 – 56.

¹⁴¹ Localitate care după unirea Transilvaniei cu România, a rămas în Ungaria.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*, 1900, p. 216 – 223. Ponderea cea mai mare de credincioși se afla în parohiile Leta Mare și Pocei. La început de secol, Leta Mare avea 2092 de credincioși români și 425 de credincioși ruteni, iar localitatea Pocei avea 2193 de credincioși români.

anilor 1850 – 1900 de preotul român, cel rutean secundându-l pe acesta în administrarea structurii vice-arhidiaconale.¹⁴⁴ Arhidiaconii Nicolae Vulcan, Iustin Pappfy, Ioan Cristian și Antoniu Pappdanu au deținut funcția de protopopi în această perioadă.¹⁴⁵

Protopopiatul Vășad a fost constituit în perioada episcopului Samuil Vulcan, șematismul din anul 1820 menționa numărul de 3024 de credincioși pentru această structură.¹⁴⁶ În anul 1854, vice-arhidiaconatul avea în componență 10 parohii, 23 de filii cu un total de 8460 enoriași. În același an, protopopiatul deținea locul trei ca număr de credincioși în eparhie, după vice-arhidiaconatele Părțile Banatului și Galșa.¹⁴⁷ În 1881, scade numărul parohiilor la 9 și al credincioșilor la 7652, crescând doar numărul filiilor la 25.¹⁴⁸ În anul 1900, protopopiatul mai *pierde* o parohie, numărul acestora fiind de 9 parohii, dar se constată un progres la filii și credincioși: cele 9 parohii aveau 36 de filii cu 8380 de suflete.¹⁴⁹ Dacă în 1854, protopopiatul avea în componență parohii din 2 comitate, Bihor și Szabolcs, în 1881 jurisdicția protopopului local se întindea și asupra unor parohii din comitatul Satu Mare.¹⁵⁰ Situația bisericilor parohiale se prezenta la 1881 astfel: 7 biserici construite din piatră și 2 din lut.¹⁵¹ În anul 1900, numărul bisericilor construite din piatră crește la 7, rămânând doar 1 singură parohie care la începutul secolului XX deținea o biserică construită din lut.¹⁵²

Sediul protopopial s-a aflat în localitatea Vășad, parohia fiind înființată în 1764. Biserica parohială a fost închinată *Sfinților Arhangheli Mihail și Gabriel*. Însă în 1854, vice-arhidiaconul protopopiatului Vășad, era George Kovacs care era paroh de Er-Selind (Șilindru), iar în parohia Vășad, păstora arhidiaconul Vasile Nistor care administra protopopiatul Lunca în acea perioadă.¹⁵³ În 1881, protopopul Paul Papp deținea și funcția de paroh de Vășad, pentru ca în anul 1900 acesta să fie deja ridicat la rangul de arhidiacon onorar și vice-arhidiacon emerit.¹⁵⁴ Astfel, protopopiatul a fost încredințat preotului-arhidiacon Ioan Moldovan care avea parohie în localitatea Nyir-Adony.¹⁵⁵

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1900.

¹⁴⁶ Călușer, *op. cit.*, p. 106; *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1820, p.73.

¹⁴⁷ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p.53 – 56.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 1881, p. 89 – 93.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 1900, p. 224 – 229.

¹⁵⁰ În comitatul Szabolcs se aflau parohiile Acsád, Nyir-Adony, Szent-György-Ábrány; în comitatul Bihor se aflau parohiile Adoni, Tarcea, Galošpetreu, Pișcolt și Vășad; în comitatul Satu Mare se afla doar o parohie la Curtuiușeni. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1881, p. 89 – 93.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Este vorba de parohia Adoni înființată în 1790. Biserica purta hramul Nașterii Macii Domnului care avea pe lângă biserică și casa parohială și casa cantorală făcute din lut. Comunitatea locală românească nu avea preot, postul fiind vacant. (*Ibidem*, 1900, p. 224).

¹⁵³ *Ibidem*, 1854, p. 57 – 59.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 1900, p. 139.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 1881, 1900.

Fiindcă la 1882, Biserica Română Unită a ținut al doilea Sinod Provincial din istoria sa, sinoadele protopopiale românești au înaintat ierarhilor și clericilor întruniți la Blaj mai multe petiții ce puneau diferite probleme de ordin social, pastoral și politic. Protopopiatul Vășad a susținut introducerea forurilor protopopești, dotarea preoților după cerințele timpurilor moderne, solvirea din casa bisericească a contribuției și echivalentului după porțiunile parohiale și cantor-învățătoarești și oprirea celebrărilor liturgice într-o limbă necanonică.¹⁵⁶ Sinodul protopopial ce a reunit în parohia Nyir –Acsád la data de 23 mai 1882 6 preoți, din care unul era protopop și unul arhidiacon onorar, a mai cerut autonomie bisericească totală față de Biserica romano-catolică din Ungaria, tipărirea cărților bisericești cu litere *străbune*, introducerea uniformității ritului bisericesc și adoptarea calendarului gregorian. De remarcat este punctul doi al cererii sinodului protopopesc mai ales pentru că cerea introducerea sinoadelor mixte nu numai la nivel protopopial ci și la nivel diecezan și provincial.¹⁵⁷ Este remarcabil că acești preoți au sugerat ierarhiei, necesitatea de a avea o autonomie nu doar politică, ci și bisericească, acest lucru fiind reflectat prin cererea de a intra mireni în sinod după tradiția orientală.

Vice-arhidiaconatul de Vășad s-a prezentat în epocă, ca o structură ce a simțit din plin relațiile încordate dintre episcopia de Oradea și cea de Mucaci când eparhia românească a preluat câteva parohii românești.¹⁵⁸ Pe de altă parte, această zonă geografică de întâlnire a trei comitate a fost în majoritate compusă din parohii unite, a căror număr a oscilat în ultima jumătate a secolului al XIX-lea. Dacă la 1881, existau 2 biserici de lut în acest protopopiat, acest fapt indică lipsa bunăstării materiale sau probabil neglijența parohilor, dintre care unul a reușit să construiască până în 1900 o biserică de piatră. Protopopii au fost consecvenți chiar dacă sediul era deținut de alt protopop, fapt demonstrat mai ales prin sinodul ținut în parohia Nyir –Acsád unde preoții au cerut condiții de trai mai bune, și autonomie bisericească din punct de vedere politic și bisericesc.

Arhidiaconatul Satu Mare este ultimul arhidiaconat înființat pentru parohiile românești din comitatele nordice – Satu Mare, Solnocul Mijlociu și districtul Kövar. În perioada 1850 – 1900 acest arhidiaconat a avut cel mai mare număr de protopopiate din episcopia de Oradea.¹⁵⁹

Protopopiatul Someș cuprinde la 1854 7 parohii,¹⁶⁰ 5 filii și 6062 de credincioși.¹⁶¹ În anul 1881, crește numărul parohiilor și al filiilor. La fel

¹⁵⁶ A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 881, dos. 754, f. 2 – 3.

¹⁵⁷ *Ibidem*, f.26.

¹⁵⁸ Călușer, *Episcopia*, p. 61.

¹⁵⁹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1851, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1900.

¹⁶⁰ Dintre cele 7 parohii menționate de *Șematisme*, cea mai veche este parohia Mogyoros înființată în 1689, a cărei biserică purta hramul Sfântului Nicolae. (Detalii în *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 71.)

¹⁶¹ *Ibidem*, 1854, p. 70 – 72.

se întâmplă și cu populația: existau 7216 de suflete în 8 parohii și 7 filii.¹⁶² În 1900, protopopiatul deținea locul întâi pe eparhie, ca număr de credincioși: cei 10.681 de credincioși făceau parte din cele 11 parohii și 14 filii.¹⁶³

În privința numărului de biserici construite, protopopiatul Someșului avea în 1881, 7 biserici construite din piatră și 5 din lemn, pentru ca în anul 1900 numărul celor din piatră să ajungă la 13, iar cele de lemn să rămână doar 2 locașuri.¹⁶⁴ Caracteristic acestui protopopiat este faptul că unele filii mai mari, avea biserici construite.¹⁶⁵

Protopopii care au administrat vice-arhidiaconatul Someș în perioada 1850 – 1900 au avut sediul oficiului în parohia Lipău și Borhid.¹⁶⁶ Dintre aceștia la 1882, Chiriac Barbu a întrunit conferința protopopească cu ocazia celui de-al doilea Sinod Provincial. Pețitia adresată Sinodului, descrie situația de prigoană a românilor din părțile ungurene din partea șiovinștilor sătmăreni. Aceștia erau lăudați de la centru prin *Budapesti Hirlap*, pentru că luptau și doreau desființarea catedrei de limba română din Satu Mare, iar în Baia Mare îi prigoneau chiar și preoții români.¹⁶⁷ Pețitia ce avea 9 puncte, mai cerea autonomia bisericească a greco-catolicilor din Transilvania și părțile ungurene după tradiția orientală, comisie bisericească pentru redactarea cărților bisericești și școlare, și teologii să se formeze în institute românești. Sinodul protopopesc someșan a protestat pentru aprobarea dată înființării episcopiei de Haidudorog, lucru care de altfel s-a mai târăganat până la începutul secolului XX. Conferința bisericească districtuală a mai cerut reglarea definitivă a *schemei lectico-stolarie* precum și *dotațiunea clerului român din întreaga provincie – din fondul Religiei*.¹⁶⁸ În privința stării materiale, conferința a insistat pentru ajutorul preoților din fondul religiosar

¹⁶² *Ibidem*, 1881, p. 118 – 121. Parohiile care au avut cel mai mare număr de credincioși sunt: Borhid cu 1183 de credincioși, Mărășiu cu 1237 de credincioși și Remetea cu 1504 de suflete.

¹⁶³ *Ibidem*, 1900. Șematismul menționează parohiile Remetea – 1583 de credincioși, Valaszut – 1469 de credincioși, Borhid – 1371 de credincioși, Culciulu Mare – 1226 de credincioși, Homorodul de Mijloc – 1000 de credincioși, Pappbikó – 979 credincioși, Veremart – 870 de credincioși, Lipău – 750 de credincioși, Carașieu – 502 credincioși, Chilia – 514 de credincioși, Necopoi – 417 de credincioși.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 1881, 1900.

¹⁶⁵ În 1881 filia Mora-Borșa avea o biserică construită din lemn și Valaszut avea o biserică construită din piatră, ambele filii aparținând parohiei Mărășiu (Mogyoros). Și filiile Dobrács – Apathi a parohiei Nagy-Kósc și O-Huta a parohiei Papp-Biko, aveau fiecare câte o biserică din lemn. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1881, p. 118 – 121).

¹⁶⁶ La 1854, arhidiaconul Vasile Vaida deținea funcția de protopop de Someș și păstora parohia Lipău ce avea hramul Sfinților Arhangheli Mihail și Gabriel. În 1881, sediul oficiului rămâne același dar protopopiatul este condus de arhidiaconul onorar Chiriac Barbu. În anul 1900, parohia Lipău era deținută de arhidiaconul onorar Alexandru Nuțiu iar protopopul arhidiacon Antoniu Gitta deținea funcția de paroh în parohia Borhid. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1881, 1900).

¹⁶⁷ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 881, dosar 754, f. 28 – 29.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

mai ales că protopiatele Satu Mare, Ier, Someș nu avea un stăpân de pământ – *Patronus* – cum avea celelalte protopopiate din eparhia orădeană, ajutorul bănesc fiind suplinit din fondul religios.¹⁶⁹ Ultimul punct din petiție, privește o problemă culturală de importanță națională pentru că se referea la manuscrisele celor doi corifei Gheoghe Șincai și Samuil Klein, *ce sunt dorite să fie duse la Blaj unde să se tipărească sub îngrijirea Ordinariatului Mitropolitan*.¹⁷⁰ Petiția poate fi considerată ca un semnal în trei culori, care indica forului suprem bisericesc, pericolele și greutățile românilor sătmăreni: prigoana autorităților exercitată prin maghiarizare, înființarea unei noi episcopii, folosirea limbii maghiare în celebrările orientale în cadrul diecezei fără nici o aprobare. Dar sinodul protopopial nu au stat pe gânduri. Preoții din district au oferit Sinodului și alternative pentru contracararea sau îmbunătățirea situațiilor. Deși pe un ton destul de pesimist, petiția reflectă o stare de fapt, cu care s-au confruntat nu doar credincioșii sătmăreni ci și cei din alte comitate transilvănene cu o populație românească majoritară.¹⁷¹

Viața protopopiatului de Someș din perioada 1850 – 1900 reflectă o creștere demografică a credincioșilor în paralel cu înființarea sau intrarea în cadrul structurii, a altor parohii și filii. De asemenea, numărul de biserici care sunt construite și în filii indică o prosperitate materială. Comunitățile sunt păstorite de preoți ce pun în prim plan, locul de rugăciune - adică biserica - ca instrument de comuniune al credincioșilor și mai ales ca reper moral și spiritual pentru mântuirea credincioșilor.

Protopopiatul Carei este prima structură bisericească românească amintită în istoriografie, care acceptă Unirea religioasă în baza diplomei leopoldine.¹⁷² Astfel, inițiative locale ale preoților români semnaleză existența unui protopopiat *de lege grecească*, hotărârile acestuia fiind reflectate în sinodul ținut la Carei. În mai 1690, sinodul - unde a participat și Iosif de Cammilis - a hotărât intrarea sub autoritatea bisericească a episcopului de Muncaci, întărind realitatea acestui protopopiat.¹⁷³ Chiar dacă pe parcursul secolului al XVIII-lea acest protopopiat a făcut parte din episcopia de Muncaci, în secolul al XIX-lea, protopopiatul Carei, alături de Bükallya (Codrului), Andrid, Arduș și Nyir vor intra în componența episcopiei române unite de Oradea.¹⁷⁴ La jumătatea aceluiași secol, structura vice-arhidiaconală avea 8 parohii cu

¹⁶⁹ A.N.J.B., fond.E.G.C.O., inv. 881, dos. 1252, f. 49 – 66.

¹⁷⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dosar 754, f. 28 – 29.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Vezi detalii la Ardeleanu, I., *op. cit.*, p. 22; Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, Oradea, 1935, p. 31; Călușer, *Episcopia*, p. 36; Ghitta, *Nașterea unei biserici*, p. 140.

¹⁷³ Gorun, Gheorghe, *Problematika unirii Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică în Biserica românească și societatea transilvăneană* – studii de istorie a bisericii greco-catolice românești, Oradea, 2002, p. 82.

¹⁷⁴ Călușer, *op. cit.*, p. 60.

10 filii și 5674 de credincioși,¹⁷⁵ pentru ca 1881 să scadă doar numărul filiilor la 8, crescând numărul credincioșilor la 6019 de suflete.¹⁷⁶ La începutul secolului XX, protopopiatul Carei avea 8 parohii, 20 de filii și 7845 de enoriași.¹⁷⁷ Și în construcția bisericilor, acest protopopiat a avut un oarecare progres. Dacă la 1881 existau 4 biserici de piatră și patru de lemn, în anul 1900 s-a mai construit o biserică din piatră, numărul acestora ajungând la 5.¹⁷⁸

Sediul protopopial se afla în orașul Carei unde existau două parohii unite: una românească și una ruteană. Protopopul deținea și funcția de paroh în parohia românească, iar în unele cazuri, cel rutean era ajutorul vice-arhidiaconului.¹⁷⁹ Parohia românească ce a deținut și titlatura de *oficiu protopopesco* avea în 1854, 1507 de credincioși pentru ca în 1881 numărul acestora să crească la 2000 și în 1900 să atingă cifra de 2100 de suflete.¹⁸⁰

Contribuția petiționară a reprezentanților acestui protopopiat la lucrările Sinodului al II-lea Provincial este remarcabilă, mai ales dacă urmărim extrasul comisiei diecezane orădene. Protopopiatul de Carei a cerut introducerea forurilor protopopești reglarea dotării protopopilor, dotarea preoților după cerințele timpurilor moderne. În această ultimă problemă, protopopiatul vine cu inițiativa ca *parohiile să se clasifice după numărul sufletelor* și astfel să primească ajutorul bănesc.¹⁸¹ Comisia nu răspunde la acest punct. Sinodul a considerat să ceară introducerea unor criterii obiective mai ales că nici în acest protopopiat, parohiile nu avea un patron, și ajutorul dat din fondul religios nu suplinea întotdeauna necesitățile reale ale protopopiatelor din Arhidiaconatul Satu Mare.¹⁸²

În 1894, protopopul Gabriel Lazăr a trimis oficiului diecezan, protocoalele vizitațiilor sale în 9 din parohiile vice-arhidiaconatului său: Csomaköz, Căplani, Domănești, Geș, Moftinu Mic (Kismaftin), Carei-Ruteni, Resighea, Sanislău și Porteleac.¹⁸³ Este descrisă situația particulară a fiecărei parohii. Protopopul a semnalat că numai cinci dintre parohiile vizitate aveau avere, venitul bisericesc fiind realizat din *perș sau marsupiu, capitalul, ofrande gratuite, grânarul, munca femeilor pie, avutul cultural și arenda cemetierului*

¹⁷⁵ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1854, p. 72 – 74.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 1881, p. 114 – 117.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 1900, p. 249 – 254.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 1881, 1900. Construcția bisericii din piatră s-a făcut în filia parohiei Domănești, Căplani (Kaplony) unde în 1881 exista o biserică din lemn.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 1854, 1881. La 1854 exista doar un vice-arhidiacon în persoana lui Toma Șorban care în 1864 devine și arhidiacon în funcție al Arhidiaconatului Satu Mare, menținându-și și funcția de protopop până după 1881 când este menționat pentru ultima oară. În anul 1881 acesta avea un ajutor în persoana arhidiaconului onorar Vasile Vanc.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 1854, 1881, 1900. pentru a-și putea face bine datoria de protopop și paroh, vice-arhidiaconul de Carei a avut începând cu anul 1881, un preot capelan.

¹⁸¹ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 881, dos. 754, f. 2-3.

¹⁸² *Ibidem*, dos. 1252, f. 49 – 66.

¹⁸³ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv. 27, dosar 27/1823 – 1898, f. 85 – 100.

și chiar *scaunele bisericii* în parohia Porteleac.¹⁸⁴ Veniturile parohiilor oscilau în funcție de pământul pe care îl avea parohia, dar depindea în mare măsură de ingeniozitatea preotului care trebuia să fie exemplu și ca gospodar. Un exemplu pozitiv îl constatăm în parohia Sanislău ce avea 16 jugăre de pământ din care parohul a scos venit pentru anul 1894, 300 – 350 de florini.¹⁸⁵ În partea opusă se situa parohia Geș care avea o casă parohială foarte veche, 19 juguri de pământ, venitul parohiei pe anul 1894 fiind între 50 – 60 de florini. Protopopul semnaleză și cauza probabilă a venitului mic din această parohie. Pământurile parohiei erau cultivate dar inundațiile le-au afectat.¹⁸⁶ Religiozitatea poporului este *măsurată* de protopop prin afirmații de genul *laudabilă, bună, esemplară*, credincioșii frecventând biserica. Doar în parohia Geș se constată că *poporeni* lucrează în Ziua Domnului.¹⁸⁷ În privința imoralităților, preotul semnaleză în 6 dintre parohiile vizitate, 4 concubinate, 1 hoț care este închis și înjurători.¹⁸⁸

În a doua jumătate a secolului XIX-lea, protopopiatul Carei s-a definit ca o structură cu o configurație relativ constată. Parohiile și filiile aveau un număr semnificativ de credincioși și deja la 1881, se semnaleză și în acest protopopiat construirea de biserici și în filiile parohiilor. Bunul mers al acestei structuri supra-parohiale s-a datorat protopopilor, mai ales că unul dintre ei, - Toma Șorban – a deținut această funcție timp de aproape 30 de ani, fiind în același timp și arhidiacon al Arhidiaconatului de Satu Mare. Vizitele protopopului Gabriel Lazăr din anul 1894, nu semnaleză ceva probleme deosebite. În general preoții își fac datoria, starea edificiilor parohiale este bună și credincioșii sunt religioși, chiar dacă sunt menționate câteva excepții - 6 concubinate, 1 hoț și înjurători.

2. Protopopii eparhiei: identitate, pregătirea profesională, competențe și relații ierarhice

Secolul al XIX-lea a imprimat românilor acelor vremuri idealul romantic, lucru pe care aceștia și l-au însușit prin contactul cu Occidentul. Între acei oameni, preotul secolului al XIX-lea nu poate fi înțeles decât în interiorul unei duble filiații: eclesială, întrucât aparține unei Biserici care l-a crescut într-o credință și o disciplină organizată și istorică, deoarece este – la fel ca toți cei contemporani lui – omul epocii sale, participând la schimbările intelectuale și spirituale, la opiniile, gusturile și emoțiile veacului său.¹⁸⁹

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, f. 92.

¹⁸⁶ *Ibidem*, f. 88.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*, f. 85 – 100.

¹⁸⁹ Furet, Francois, *Omul romantic*, Iași, 2000, p. 203.

Identitatea. Printre preoții veacului amintit, protopopii erau reprezentații episcopului ce administrau protopopiatele, având în această privință, putere delegată dependentă de la scaunul episcopesc.¹⁹⁰ În eparhia orădeană, protopopii au suferit influențe mai pronunțate din partea diecezei latine locale, diferită chiar și de episcopia unită de Blaj și de celelalte nou înființate eparhii după întemeierea Mitropoliei în 1853.¹⁹¹

Definirea identității protopopilor sau a vice-arhidiaconilor nu poate fi făcută decât examinând misiunea ce le-a fost trasată în decursul vremii, prin Sinoadele diecezane și Provinciale. Datoriile și drepturile lor, nu se limitează doar la funcția încredințată. Ei sunt numiți, în funcție de pregătirea care o au, de calificarea profesională și experiența acumulată dar și în funcție de calitatea trăirii preoțești pe care o practicau, ei trebuind să satisfacă pentru această responsabilitate, o semedenie de sarcini.¹⁹²

¹⁹⁰ Genț, Ioan, *Administrația bisericească*, Oradea-Mare, 1912, p. 182 (prescurtat Genț, *Administrația*).

¹⁹¹ Bocșan, Nicolae, Cârja, Ion, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, P.U.C., Cluj-Napoca, 2001, p. 105.

¹⁹² Genț, *Administrația*, p. 182. *Datorițele protopopilor se reduc la următoarele: 1. Protopopii sunt îndatorați a vizita în tot anul odată toate parohiile sieși supuse ca unii ce sunt puși, să veghizeze asupra integrității credinței, asupra purtării și moravurilor preoților, învățătorilor și creștinilor, dând la Ordinariat informațiuni conștientioase despre purtarea preoților atât fungeți cât și deficienți, i precum și a preuteselor văduve și a orfanilor de preoți, și a altor persoane bisericești, îndreptând scăderile, ștergând abuzurile, compunând certele sau referindu-le la Scaunul episcopesc. Mai încolo cu ocaziunea vizitațiunilor canonice sunt îndatorați a ține învățături dogmatice și morali către credincioși, îndemânând pre părinți a-și da pruncii la școală, obligând pre docenți și pre curatori a-și împlini cu conștientiozitate chemarea, dogdind pre popor, ca să viețuiască în concordie, și să umble în calea Domnului, combătând totdeodată cu înțelepciune și rigoare păcatele ce ar fi experiat că domnesc în popor, cum sunt: bețiile, concubinatele și alte de acestea. 2. Sunt îndatorați a inspecționa preste starea clădirilor parohiali și bisericești, preste starea cimiteriilor, școalelor și preste averea acestora, și a grigi, ca acelea fără știrea Ordinariatului să nu se înstrăineze, iară în lipsa atâtor averi, a escugeta moduri despre crearea acelora, a cerca vasele sacre, ornamentele bisericești, cărțile de tipic, protocoalele matriculare, și ale Ordinațiunilor emanate dela Scaunul episcopesc, precum și ziarele rațiunilor despre averile bisericești și școlari, și cu finea anului rațiunile revăzute a le așterne la Exactoratul Scaunului episcopesc respectiv la Ordinariatul episcopesc. 3. Mai încolo sunt îndatorați a veghea, ca servițiul dumnezeesc, administrarea ss. Sacramente și a altor funcțiuni, precum și predicarea cuvântului divin și catehizarea tinerimii să se îplinească după prescisele diecezane. 4. A purta grije, ca ordinațiunile emise dela Scaunul episcopesc să se publice în biserică, și să se urmeze. 5. A primi și așterne de la Ordinariat cererile și plânsorile preoților, învățătorilor și a credincioșilor, alăturând la acelea opiniunea lor. 6. A asista în persoană sau prin delegat la examenele semestriale de la școlile districtuale, a subscrie protocoalele cu clasificățiune și a le așterne la Ordinariat, a fi cu atențiune la metodel de propunere a docenților, a îndrepta defectele observate, constrângându-i în caz de lipsă a se întruni în conferențe învățătoresci, spre a se deprinde în arta pedagogică prin împrumutarea ideilor și a cunoștiințelor. 7. A pertracta în persoană lucrurile încredințate de la Ordinariat ori după natura obiectului și înviațiunea căpătată, în adunarea clerului districtual, și a refera despre rezultat; și în urmă: 8. A face*

Studiile. Examenul Prosinodal. Una dintre condițiile Unirii religioase, stipulată în cele două diplome leopoldine era instruirea clerului românesc, un motiv deosebit care a aliniat clerul local la cerințele și exigențele clerului latin, format după prevederile Conciliului tridentin. A II-a Diplomă leopoldină dată în 17 martie 1701, menționa că preoții trebuie să fie examinați pentru a-și dovedi pregătirea. Mai mult, protopopii - *Ochii episcopului* - trebuiau să fie, acolo unde se putea, potrivit Conciliului Tridentin, profesori de teologie, doctori sau licențiați în drept canonic, însă între ideal și realitate au existat, în lumea catolică diferențe și excepții.¹⁹³ Unii dintre aceștia, au fost personalități districte prin formație și prestanță, adevărate elite ce au condus destinele românilor din acest teritoriu.

Inițierea și instruirea preoților a stat în atenția bisericii romano-catolice din Imperiu, care deținea instituții special constituite în care se pregăteau viitori păstori sufletești ai credincioșilor. Clerul tânăr avea acces la studiile superioare în seminariile și universitățile din Europa unde își desăvârșea pregătirea.¹⁹⁴

Șematismele eparhiei ne oferă câteva date importante despre pregătirea protopopilor ce au fost în funcție în perioada 1850 – 1900. Aceștia erau formați în marea lor majoritate, în seminarul teologic romano-catolic din Oradea. Primul șematism care semnalează locul unde au studiat clericii protopopi, este cel din 1864.¹⁹⁵ 8 dintre protopopii în funcție în acel an, au studiat în seminarul latin orădean; urmează Târnavia cu 4, Budapesta, Viena și Ungvar având fiecare câte 2 clerici, și unul la Blaj; în total 19 protopopi.¹⁹⁶

În următorii ani, scad indicațiile privind numărul protopopilor, pentru că trebuia așteptat schimbul de generație al protopopilor, care se făcea greu, unii dintre ei rămânând în funcție și 30 de ani.¹⁹⁷ În 1871 sunt menționați

arătare la Scaunul episcopesc despre ori-ce mișcare confesională turburătoare de pacea internă a bisericeii, și a stării din puteri spre domolirea ei.

¹⁹³ Vezi Miron, Greta-Monica, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și Enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004 p. 147. Autoarea face o confuzie punând semnul egal între arhidiacon și protopop. Deja în secolul al XVIII-lea și apoi în XIX-lea în principatul transilvănean, protopopii nu mai putea fi echivalați arhidiaconilor latini, aceștia din urmă administrând unități teritoriale mai mari ce cuprindeau mai multe vice-arhidiaconate. Pentru că actele conciliare sau diecezane ale Bisericii Catolice nu prevedeau o terminologie specială pentru orientali, eparhiile unite au fost nevoite să adopte aceiași terminologie pe plan administrativ, un exemplu în acest sens fiind termenii de *vice-arhidiacon* pentru protopop, titlatură ce exista și în structura bisericească latină. (Vezi *Schematismus cleri latini ritus 1820*).

¹⁹⁴ Vezi Călușer, *Episcopia*, p. 119 – 165.

¹⁹⁵ Semnalăm o inadvertență de ordin cronologic la Iudita Călușer, *op. cit.* care la pagina 144 afirmă că *pentru prima dată schematismul diecezei orădene din anul 1867 publică numele tuturor preoților din dieceza Oradea, cu menționarea studiilor efectuate.* Și șematismul din 1864 menționează studiile clericilor.

¹⁹⁶ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1864.

¹⁹⁷ Este cazul protopopului de Leta Mare. Nicolae Vulcan, care este menționat în această funcție în șematismele diecezane din 1851, 1854, 1864, 1867 și 1871 sau a lui Toma

patru protopopi: Samuil Bota și Paul Papp care au absolvit teologia la Oradea; Augustin Antalu și George Orosu care au absolvit la Viena.¹⁹⁸ În anul 1895 crește numărul protopopilor ce sunt menționați în șematism. Din cei 13 protopopi, 3 au absolvit la Oradea, 1 la Târnavia, 3 la Viena, 2 la Ungvar, 1 la Gherla, 1 la Satu Mare și 1 la Strigoniu.¹⁹⁹ În anul 1900, cei cinci protopopi noi în funcție aveau studii: 2 la Oradea, 3 la Budapesta, 1 la Viena și 1 la Ungvar.²⁰⁰

Dintre aceste seminarii, cel care era renumit în epocă pentru nivelul foarte bun de învățatură, era Seminarul *Sfânta Barbara* din Viena, instituție fondată de împărăteasa Maria Tereza pentru greco-catolicii din Imperiu. Învățământul practicat aici, nivelul de pregătire al profesorilor dar și dotarea seminarului erau renumite. În 1853, clericii români își vor organiza o bibliotecă publică formată în majoritate din cărți donate de ei, în care o pondere însemnată o aveau cărțile și publicațiile românești, tot ei redactând și o revistă „Armonia”, condusă de viitorul protopop de Bukallya (Codru), George Marchiș.²⁰¹

Protopopii eparhiei orădene au fost formați în ultima jumătate de secol XIX, în multe din seminariile latine de pe cuprinsul Imperiului. Numărul celor formați la Oradea, a scăzut constant de la 8 protopopi menționați în 1864, la 2 protopopi în 1900. Acest lucru dovedește că protopopii luaseră contactul cu cultura și ambientul occidental, dovedind încă de pe băncile școlii un nivel de pregătire foarte bun. Dintre cei 57 de protopopi ce au fost în funcție între 1850 – 1900, 24 au fost formați la Seminarul latin orădean. Ceilalți 33 au fost formați în celelalte seminarii latine din Imperiu, pe locul doi fiind Seminarul din Viena unde s-au format 10 protopopi, iar al treilea fiind deținut de Budapesta cu 7 protopopi.

Deoarece ierarhii eparhiei orădene s-au preocupat de la început și în mod constant, de educarea clerului tânăr, nivelul de pregătire a acestora a atins valențe superioare, reușindu-se înlocuirea treptată a preoților care nu dețineau decât „seminarul mic” ca bază de pregătire, cu absolvenții seminariilor teologice care le confereau o pregătire corespunzătoare.²⁰²

După absolvirea studiilor, clericii episcopiei de Oradea pentru a accede la treapta preoției, trebuiau să-și aleagă starea de viață. Celibatari sau căsătoriți, ei erau hirotoniți de episcopul eparhial, după care, în urma unui concurs public, celui mai apt i se conferea *beneficiul parohial*, pentru parohia vacantă.²⁰³

Șorban ce a fost protopop din 1854 ultima sa menționare ca protopop, fiind în șematismul din anul 1881.

¹⁹⁸ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1871.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 1895.

²⁰⁰ *Ibidem*, 1900.

²⁰¹ Călușer, *Episcopia*, p. 130.

²⁰² *Ibidem*, p. 142.

²⁰³ Vezi Genț, *Administrația*, p. 222 – 223.

*Examenul prosinodal*²⁰⁴ a fost introdus în perioada episcopului Vasile Erdelyi. Măsura luată de episcop în 1853, a fost determinată de sistemul defectuos de acordare a parohiilor, de ocuparea și mutarea preoților dintr-o parohie mai puțin dotată în alta mai avută. Acest examen prosinodal a avut un dublu rol: cel de perfecționare a clerului și de ștergere a animozităților dintre ei.²⁰⁵ Circulara episcopului Erdelyi din 28 martie 1853 a fixat măsuri severe pentru desfășurarea examenului prosinodal.²⁰⁶ De la promovarea acestui examen erau scutiți doar doctorii în teologie, profesorii care predau teologie și care au studiat măcar trei ani în domeniu, doctori în drept canonic și licențiații în teologie. Din 1854 șematismele eparhiei vor publica zilele, în care se vor desfășura aceste examene și lista nominală a preoților care le-au absolvit și cei care erau scutiți. Dintre protopopi, în 1864 doar 6 aveau examenul prosinodal reușit, restul de 13 care erau în funcție fiind fără examen prosinodal.²⁰⁷ În 1871 numărul protopopilor în funcție care nu aveau examenul prosinodal reușit scade la 1 pentru ca în 1895 să crească la 4 persoane și la începutul secolului XX să existe între protopopi doar un singur reprezentant care nu avea examen prosinodal. Pentru perioada 1864 – 1900, din cei 57 de protopopi ai eparhiei, 31 aveau examen prosinodal, 24 nu aveau acest examen și 2 erau scutiți.

Prin aceste statistici, constatăm că mai mult de jumătate din protopopiilor eparhiei s-au străduit să fie bine pregătiți în cele ale științei teologice, mai ales că sarcinile lor nu se rezumau la probleme strict administrative. Între protopopii care au excelat în formarea teologică și au încununat-o, au fost arhidiaconul Gabriel Lazăr senior – protopop de ler – care a obținut licența la Viena în 1864, și arhidiaconul Felician Bran – protopop de Carei - care în 6 aprilie 1889 primește titlul de Doctor în Sfânta Teologie.²⁰⁸

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 222. Introdus de episcopul Erdelyi după tumultuoasele evenimente din anii 1848-1849, examenul prosinodal avea următoarele reguli: la examen erau admiși doar preoții care au funcționat cel puțin trei ani în păstoria sufletelor sau în alt oficiu bisericesc. Doctorii în teologie și cei în drept canonic erau scutiți de la acest examen, iar preoții licențiați aveau dispensă numai de la acele studii din care aveau examen *riguros*. Episcopul putea să scutească de acest examen pe aceia care prin lucrările lor au arătat cunoștințe teologice fundamentale, și pe aceia care au funcționat cu laudă în timp de șase ani în oficiul bisericesc conferit. Examenul avea patru obiecte de studiu: a) teologia dogmatică și exegeza evangheliilor; b) teologia morală și pastorală – din ultima se insista mai ales pe Sfintele Sacramente, pe Taina Spovedaniei; c) dreptul canonic; d) lucrări omiletice și catehetice. Cei care obțineau un punctaj insuficient la una din materiile de studiu, repetau examenul numai la materia respectivă. Dar cei care au obținut punctaj insuficient la mai multe materii, repetau tot examenul.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 144.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 145.

²⁰⁷ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis* 1864. Cei care aveau examenul prosinodal erau: Ioan Korhany, Gabriel Rednic, George Szekely, Samuel Grama, Ioan Szeremi și George Papp.

²⁰⁸ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1900.

Starea clericală. Protopopii eparhiei și-au ales starea clericală în funcție de mediile catolice pe care le-au frecventat. Școlile catolice însă nu au impus și condiționat românilor greco-catolici alegerea stării de viață. Însă trebuie remarcată instituția celibatului ecleziastic care apare ca un dezacord atât cu tradiția ortodoxă, cât și cu mentalitățile, problemă reală abia în urma Unirii religioase cu Roma. Aflată în vădit matrimoniale țărănești, ea fusese rezervată până atunci doar categoriilor monahale. Noul statut al clerului unit încerca să concilieze însă, într-un mod cât mai armonios, exigențele catolice în materie cu specificul bisericii locale, oferind membrilor săi posibilitatea opțiunii: preoții aveau libertatea de a alege între starea căsătorită și cea de celibatar.²⁰⁹ Partizanii căsătoriei preoților invocau idea că această practică tradițională oferea posibilitatea menținerii unui climat moral, sănătos și tolerant, la nivelul vieții cotidiene a clerului de mir. Adversarii ei, aveau de partea lor argumentul fortificării identității catolice a Bisericii Unite, pentru care celibatul preoțesc își avea rațiunile sale, bine justificate din punct de vedere dogmatic și al vieții bisericesti.²¹⁰

În perioada 1850 – 1900 au existat 5 protopopi în funcție care au ales celibatul ecleziastic. Ștefan Dume ce termină teologia la Oradea, Dionisie Pășcuțiu care termină teologia la Târnăvia, Vasile Nisstor ce absolvă teologia la Oradea, Iustin Papfiu cu studii la Oradea și Viena, și Felician Bran cu studii la Budapesta. Cealaltă parte a protopopilor au ales starea matrimonială tradițională clerului de mir. Dintre cei 52 de protopopi căsătoriți care au fost în funcție, 9 au rămas văduvi. Procentul mare de protopopi văduvi a fost în 1864, când șematismul indică 7 protopopi care nu mai aveau soții.

Competențe și funcții. Șematismele eparhiei orădene au menționat sarcinile ce trebuiau să fie îndeplinite de protopopi. Se mai cerea din parte forurilor superioare, ca ei să se informeze la centru despre zilele ședințelor Consistoriului diecezan.²¹¹ Numiți de episcopul locului, protopopii erau instalați

²⁰⁹ Mitu, Sorin, *Imagini europene și mentalități românești din Transilvania la începutul epocii moderne*, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 203.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 204.

²¹¹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1854.* 1. Să întocmească documentele convertirilor și apostaziilor până la finele lunilor iunie și octombrie. 2. Să întocmească documentele căsătoriilor mixte până la finele lunilor iunie și octombrie. 3. Să cunoască starea religios-morală a credincioșilor și numărul copiilor ilegitiți, până la finele lunilor iunie și octombrie. 4. Să cunoască starea edificiilor bisericesti până la finele lunii octombrie: construire, reparații la Biserică, școală și clădirile parohiilor. 5. Să cunoască până la finele lunii octombrie, comportamentul moral al cantorilor. 6. Să cunoască până la finele lunii octombrie, starea instituțiilor catehetice. 7. Să aibă informații până la finele lunii octombrie, despre starea religios-morală a văduvelor și orfanilor preoților diecezan. 8. Să întocmească până la finele lunii octombrie rațiunile (inventariul) Bisericilor și Fundațiilor. 9. Să întocmească până la finele lunii octombrie, documentele vizitațiilor vice-arhidiaconesți. 10. Să scoată până la finele lunii octombrie, matricolele parohiilor. 11. Să trimită până la finele lunii octombrie documentele pentru șematismul diecezan. 12. Să cunoască și să trimită până la

de arhidiaconul locului sau de un canonic împuternicit să îl prezinte comunității. Un caz de acest fel, este introducerea preotului George Luhasz ca paroh și protopop de Macău de către canonicul scolastic, Augustin Lauran în toamna anului 1881.²¹²

Pentru ca episcopul să cunoască starea morală și materială a clerului de rând, a cantor-învățătorilor și a popoului, protopopii erau împuterniciți să inspecteze parohiile din districtul lor, efectuând cu această ocazie și un control amănunțit asupra averii parohiilor, dacă preotul își face datoria și are completate la zi registrele matricole ale celor născuți și ale celor decedați. Protopopul Gavrilă Lazăr în vizita protopopească făcută în vara anului 1896 în parohiile districtului Ier, constată că registrele matricole din parohiile Andrid, Istrău, M. Dengeleg, Irini, Tireamu, Sântmiclăuș, Sanislău și Vezend sunt completate *în ordine bună*.²¹³ Singurele probleme care le raportează sunt cele legate de starea caselor și a anexelor care în parohiile Andrid, Istrău, M. Dengeleg și Vezend necesită reparații. Despre starea morală a poporului, Gavrilă semnalează 3 concubinate: 1 în parohia M. Dengeleg și 2 în parohia Sântmiclăuș. Despre popoul din Sântmiclăuș spune că *este piosu, religios și basericos peste măsură, aceștia abținându-se de la lucru în zilele de sărbătoare și spovedindu-se în mare măsură*.²¹⁴

Și rapoartele protopopului Ioan Darabanth de Satu Mare, sunt interesante în această privință. Vizitele făcute de acesta în perioada septembrie 1880 – februarie 1881, în parohiile Szamos-Doba, Petea, Ovari, Csenger-Ujfalu și Csegöld descriu situația comunităților unite din satele respective. Despre venitul fiecărei parohii, protopopul Darabanth nu dă sume exacte decât la parohiile Ovari, care avea 20 – 30 de florini/an și Csenger-Ujfalu care avea *după împrejurări 40 sau 50 de florini*.²¹⁵ În parohia Petea, averea bisericii se manipula *negligenter* de către paroh, casa parohială fiind lipsită de gardul dinprejurul casei. Protopopul mai constată că preotul nu acordă timp cultivării pământului, dar nici nu îl dădea în parte. Observațiile protopopului către forul eclesiastic superior, semnalează: *edificiile parohiale mai rele și mai în stat rău nu se pot afla nicăieri*.²¹⁶ Protopopul amintește că în 1877 câțiva enoriași au voit să ofere o casă nouă și cărămizi pentru clădirea unei școli.²¹⁷ Singura parohie care este lăudată de vice-arhidiaconul Darabanth este cea din Szamos-Doba. Aici preotul își făcea datoria cum se cuvine: *în districtul*

finele lunii noiembrie, documentele cu mișcarile de populație. 13. Să cunoască ziua sesiunilor consistoriului: - Dies Jovis.

²¹² A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 881, dos.1252/1882, f. 19.

²¹³ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv.27, dos. 27/1823 – 1898, f. 97 – 105.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ A.N.J.B., fond E.G.C.O., inv.27, dos. 27/1823 – 1898, f. 59 – 65.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

*Sătmariului este cea mai bună parohie care are pământuri bune, are fenariuși, cei mai mult are lemnariu, lemne destule care în altă parohie nu se află.*²¹⁸

Pe lângă aceste vizite protopopiale - adevărate inspecții ce vizau verificarea preoților din teritoriu în raport cu starea materială și spirituală ce le-a fost încredințată - majoritatea protopopiilor erau membrii de drept ai Consistoriului eparhial, loc de referință unde erau consultați și aveau un cuvânt cu greutate, pe lângă membrii Capitlului și superiorii arhidiaconi. Ei purtau titlul de *asesori consistoriali*.²¹⁹ Unii dintre ei, au avut de-a lungul perioadei clericale mai multe funcții. Ioan Korhany – protopopul de Oradea Mare – a fost *titularul* a 7 funcții: asesor consistorial, asesor al Tribunalului Matrimonial, referent consilier, examinator prosinosal, inspector școlar local director și catehet de școală.²²⁰ Protopopul de Beiuș, Andrei Papfalvay a avut 4 funcții pe lângă cea de administrator parohial în parohia din Beiuș: asesor consistorial, comisar episcopal la Gimnaziul beiușan, profesor gimnazial la școala primară și director.²²¹ Celibatarul Iustin Popfiu – vice-arhidiacon de Leta Mare – a deținut de-a lungul vremii următoarele funcții: protocolist diecezan, *ceremoniaris episcopalis*, vice-notar consistorial, ajutor diacon la catedrala „Sf. Nicolae”, profesor de doctrine religioase, de limba și literatura română la arhi-gimnaziul orădean, vice-rector la Seminarul domestic (mic) și catehet, consilier al Tribunalului Matrimonial și inspector școlar local.²²² Însă majoritatea dintre ei, nu au avut un *cursus honorum* atât de strălucit ca a celor exemplificați mai sus, preferând să împărtășească viața de paroh și de inspector școlar local pentru școlile primare.

În comparație cu protopopii greco-catolici, vice-arhidiaconii latini din dieceza orădeană îndeplineau și alte funcții. Vice-arhidiaconul de Oradea, Gabriel Thezárovich era paroh la Catedrala episcopală *Sf. Ladislau*, asesor consistorial, membru al Tribunalului Matrimonial și avocat –apărător al doctrinei catolice *Religiosae Professionis Defensor*.²²³ Pe lângă funcția de membrii ai Consistoriului diecezan, vice-arhidiaconii Martin Dobay – paroh de Beiuș, Iosif Miklós – paroh de Șimleu, Ioannes Loeffler – paroh în Oradea-Olosig, Francisc Kritsfalusy – paroh de Endred și Ioannes Tágen dețineau și funcția de asesori al Tablei Judiciare din comitatele, Bihor, Bekes, Crasna și Solnocul de Mijloc, ceea ce protopopii români nu puteau avea.²²⁴ Astfel, reprezentanții bisericii latine, numiți în scaunele de judecată din aceste comitate, dețineau cumulul de funcții eclesiastice și politice, fiind o dovadă a

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1851.

²²⁰ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1864.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*, 1881.

²²³ *Schematismus cleri latini ritus*, 1820.

²²⁴ *Ibidem*.

continuității din Evul Mediu, a controlului exercitat de maghiari atât în plan bisericesc cât și cel politic.

Funcțiile importante pe care protopopii orădeni le-au deținut în secolul al XIX-lea, erau strâns legate de competențele lor. În fața episcopului, ei dădeau socoteala despre parohiile ce le aveau în district, iar ca inspectori școlari, trebuiau să asigure progresul la învățătură a copiilor români, să verifice starea școlilor, moralitatea și competența cantor-învățătorilor numiți.

Relații ierarhice. Configurația raporturilor dintre clerul de mir și episcop trecea printr-un intermediar: protopopul. Corespondența dintre episcopie și protopopi, arată chiar prin formulele de adresare, ne dezvăluie specificul acestora: rapoarte – sau relațiuni periodice, scrisori de numire, protocoale unor ședințe sau a vizitelor protopopiale, tabele biografice, extrase din procesele verbale ale sinoadelor protopopiale, memorii, comunicate, circulare episcopale, ordine episcopale, scrisori ale protopopilor către episcop, preoți, laici.

Pentru a asigura transmiterea mesajului creștin, episcopul eparhiei adresa în marile sărbători sau cu ocazia unor evenimente deosebite, clerului și poporului pe care îl păstorea, scrisori pastorale ce aveau drept scop revigorarea, și consolidarea spirituală a tuturor membrilor eparhiei sale. În 5 februarie 1898, episcopul Mihai Pavel a trimis protopopilor, preoților, veneratului cler și popor din dieceza greco-catolică de Oradea Mare o scrisoare pastorală prin care mulțumește lui Dumnezeu, că a ajuns în al 25 -lea an de păstorire ca episcop. Este o scrisoare de mulțumire către toți cei care l-au *gratulat: magnificii Domni Canonici, iubitului Cler și popor, profesorilor și profesoarelor, precum și tuturor institutelor de învețământ din diecesă.*²²⁵

O altă scrisoare adresată de același episcop protopopilor și preoților diecezani, îi avertizează pe aceștia despre intenția unor preoți români din Ungaria de a sărbători ziua de 15 mai în biserici, cu discursuri politice și cu comemorarea în cadrul Sfintei Liturghii a numelor conducătorilor români de la 1848. Episcopul le cere preoților să nu cadă în cursa acestor *intreprineri demonstraționale*, și să nu profaneze biserica cu acțiuni de altă natură, mai ales că acestea pot avea consecințe triste, care pot fi periculoase atât Bisericii cât și poporului.²²⁶ Rememorarea acțiunilor revoluționare din 1848, era un act politic național, de care episcopul Pavel se ferea, nu pentru că nu era un bun român, ci pentru a-și proteja eparhia cu preoții ei, a căror menire principală era aceea de a călăuzi spiritual pe credincioși.

Prin scrisoarea – ordin adresată preoților în 2 iulie 1898, episcopul Mihai Pavel anunță un concurs pentru postul de cantor-învățător din filiala Pátyad. Toți cei interesați trebuiau să își depună suplicele, adică cererile, oficiului protopopial din districtul Satu Mare. În aceeași scrisoare, este publicată

²²⁵ A.N.J.B., fond.886, *Protopopiatul Greco-Catolic Beiuș*, inv.1058, dos.58/1898, f.16.

²²⁶ *Ibidem*, f. 68.

lista cu numele seminariștilor, ce erau repartizați diferitelor seminarii: Budapesta, Strigoniu, Satu Mare, Ungvar, Oradea. Episcopul le cere protopopilor ce aveau în districtul lor pe acești seminariști, să îi informeze despre repartiziile făcute, dar și să îi atenționeze pe aceștia să se ocupe cu *acuirea științei și cu deprinderea virtuților, deoarece nu numai aceia, care vor arăta în studiu progres neîndestulător, ci și aceia, care vor fi notați prin Superioritatea institutului, vor fi eliminați din clerul tânăr.*²²⁷ După cuvintele episcopului Pavel, exigența chemării spre preoție, nu însemna doar o bună însușire a științei, ci mai ales o viață virtuoaasă, poporul putând să fie mișcat și pe plan cultural și național, dacă preotul se configura ca model de trăire creștină.

Natura raporturilor dintre credincioși, clerul de rând și episcop nu se configura, doar de sus în jos ci și invers. Mai mult, protopopii aveau o autoritate lărgită în multe probleme. Înainte de a ajunge la episcop, ei trebuia să țină piept tuturor situațiilor. Puterea lor ecleziastică nu ținea doar de obligații, ci și de drepturi.²²⁸

În luna martie a anului 1864, Vasile Nistor - protopopul de Vășad – răspunde episcopului Silaghi oferindu-i câteva amănunte despre caracterul și purtarea morală a preotului din Szent-Gyorgy Abram. Purtarea morală a acestuia era exemplară, singura problemă fiind aceea că se amesteca în treburile poporului ce nu țineau de el. A fost mutat din vechea parohie pentru că *alungase din parohie o femeie bețivă și blăstămată*. Protopopul Nistor accentuează descrierea numelui preot: *Izolarea de celelalte*

²²⁷ *Ibidem*, f. 101.

²²⁸ Genț, *Administrația*, p. 182 – 183. *Drepturile protopopilor sunt următoarele: 1. A concherna clerul districtual la adunări protopopești, a președea în acelea, a conduce desbaterile, și a anunța deciziunile în cauze ținătoare de sfera lor, a-și alege notar districtual, a desămăna din preoții protopopiatului judecători la forul protopopesc, și pre aceia a-i propune la Ordinariat spre întărire, a primi cauzele bisericesti, a le pertracta și judeca ca în for delegat de 1-a instanță după disciplina veche, încă vigentă în praxa Bisericii noastre greco-catolice. 2. A da cărțile de cununie, unde și până când va subversa lipsa, examinând pre căsătoriți din cele mai însemnate închieturi ale credinței, și din poruncile lui Dumnezeu și a bisericeii, oprindu-le căsătoria în caz de neștiință până la învățarea acelora, precum și în cazul de ivirea vre-unei pedeci de căsătorie, până la delăturarea aceleia. 3. A introduce și instala în parohii pre nou denumiții parohi, a introduce în stațiunile docentali pre docenții calificați și provăzuți de Ordinariat cu decrete, și a confirma pe curatorii aleși de popor. 4. A înmormânta pe parohul ce ar repăusa, asistând și cellalți preoți districtuali, a face după moartea repăusatului inventar legal despre lucrurile bisericesti și parochiali, și despre toate a refera la Ordinariat, amăsurat formularelor prescrite. 5. A se îngriji în mod provizoriu despre administrarea parohiei vacante, precum și când cutare preot ar fi împedecat în oficiul său, cerând aprobare dela Episcop. 6. A lua parte la sinoadele diecezane și a consulta dimpreună cu Episcopul despre lucrurile bisericesti. 7. A publica așezămintele și canoanele sinoadelor diecezane din comisiunea Episcopului la clerul supus în adunările protopopești. 8. A binecuvânta bisericii, cemetarii, vase, ornate bisericesti și cruci. 9. A încurge la alegerea episcopului cu vot viril în sinoadele alegătoare, unde există atari. În urmă: 10. Dreptul de a percipia toate venitele și emolumentele protopopești după statutele diecesane și amăsurat datinei aprobate.*

parohii este un motiv pentru a se descurca singur. El se arată de partea preotului învinuit, cerându-i episcopului ca acesta să fie investit cu titlul de *paroh*, mai ales că avea și examen prosinodal, chiar dacă primea investitura din punct de vedere formal, căci fiind deja bătrân, a suferit mult neacordându-i-se acest titlu.²²⁹ În acest caz protopopul a mijlocit între preot și episcop, dar se întâmpla când era mijlocitor între popor și parohul locului. Astfel s-a întâmplat în luna octombrie a anului 1874, când protopopul Ioan Darabant l-a informat pe episcopul Ioan Olteanu despre situația tensionată din parohiile Doba și Cs. Bagoș. În parohia Doba, protopopul a întreprins o anchetă printre *poporeni* care erau nemulțumiți de taxele impuse, spunându-i acestuia că *nu au dat nici un fel de stola*, nedorind să semneze cele declarate.²³⁰ În parohia Cs. Bagoș sosirea lui a incins mai tare spiritele, unii dintre credincioși mărturisind că *nu ar plăti nimic pentru funcțiunile preoțești*, dând ca exemplu comitatele Arad și Bihor unde ziceau ei, nu se plăteau funcțiunile preoțești. În această parohie, doar un singur credincios a fost de acord cu plățirea taxelor convenite clerului.²³¹ În această privință, protopopul fiind suspicios și pe practica preotului local, a întocmit un protocol cu întrebări despre taxele ce erau percepute de preot pentru serviciile religioase. Era modul cel mai eficace de a stinge furia poporului, amintind intenția bună a Episcopului, *ca preoții să fie ca păstori sufletești cu poporeni, în pace și intuiție legală.*²³²

Mediator între popor și preot, între popor și episcop, între preoți și episcop, protopopii eparhiei de Oradea, și-au însușit - prin competențele acordate de natura funcției - rolul de canal de legătură, ce lega baza piramidei ecleziiale, de vârful ei. Cu ajutorul lor, circularele episcopului ajungeau în mod real în teritoriu și tot prin ei se mediau tensiunile apărute între cler și credincioși. Cu ajutorul lor, episcopul lua pulsul vieții din parohiile eparhiei și tot prin intermediul lor, chema poporul și preoțimea la ordinea firească a vieții creștine.

Concluzii

Perioada anilor 1850 – 1900 reprezintă pentru Episcopia Română Unită de Oradea o etapă importantă când structura sa organizatorică este definitivată și nu mai suferă modificări mari. Misiunea sa - ca Biserică și în același timp instituție națională - a fost încredințată episcopilor care au păstorit pe românii din părțile ungurene, ei sprijinindu-se în administrarea și supervizarea parohiilor, pe protopopi, care în acord cu decretul Sinoadele diecezane și provinciale, au desfășurat o activitate de importanță vitală pentru progresul românilor din aceste teritorii.

²²⁹ A.N.J.B., fond E.G.C.O. inv. 881, dos. 1250, f. 216 – 217.

²³⁰ *Ibidem*, f. 186.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*, f. 187.

În a doua jumătate a secolului XIX-lea, eparhia unită orădeană s-au definit ca o structură cu o configurație relativ constată și stabilă. Au existat 20 de protopopiate, acestea fiind arondate supra-structurilor de tip arhidiaconal care erau în număr de 6. Din punct de vedere demografic, populația protopopiatelor a crescut în perioada anilor 1850 – 1900 cu peste 80 %, constatându-se la 1854, 137. 354 de credincioși care în 1900 a atins cifra de 217.891 de credincioși, acest lucru datorându-se și sporului demografic ce a crescut în toată Transilvania și Ungaria.

În 1854 cele 20 de protopopiate aveau 192 de parohii și 607 filii pentru ca în 1900, numărul acestora să scadă la 169 și respectiv 554 de filii.

Șematismele eparhiei au definit în mod clar starea fiecărui protopopiat. Informațiile oferite de cele 8 șematisme, au configurat structura și funcționalitatea protopopiatelor care erau încredințate protopopilor.

Vizitele protopopilor în parohiile districtelor, au avut ca și scop inspectarea stării materiale și spirituale a credincioșilor, certificând și laudând atunci când găsea o parohie administrată de un paroh bun, sau muștrând și denunțând episcopului dacă găsea *dezolațiune* și *abusuri* de ordin moral și material.

În ceea ce privește identitatea, formare profesională și competențele protopopilor, în decursul celor 50 de ani, aceștia au studiat în marile seminarii din Imperiu, majoritatea alegând - căsătoria - starea clericală tradițională preoților orientali. Examenul prosinodal, introdus obligatoriu din 1853 de episcopul Erdelyi, a avut un procentaj bun de promovabilitate după anul 1881. Corespondența dintre episcop și cler, ce avea ca intermediar pe protopop a configurat competențele protopopilor, enumerate și în șematismele eparhiei. Protopopul eparhiei a deținut la vremea respectivă 3-4 funcții: paroh, protopop, inspector școlar și asesor consistorial. Aceste funcții erau deținute de majoritatea protopopilor, însă au existat excepții când unii protopopi au deținut de-a lungul perioadei clericale și alte funcții, unii ajungând chiar membri în Capitlul orădean.

Protopopiatul s-a configurat în epocă, ca structura intermediară ce îngloba parohiile - cu toate problemele ei de ordin social, religios și național - în eparhie, unde protopopii au îndeplinit rolul care lega baza piramidei eclesiale, de vârful ei.

ASPECTE ISTORICE LEGATE DE APARIȚIA ȘI DEZVOLTAREA EVANGHELIILOR APOCRIFE

CONSTANTIN DANIEL SĂVESCU

RIASSUNTO. *Aspetti storici riguardanti all'apparizione e lo sviluppo dei vangeli apocrifi.* In questo articolo sono studiati aspetti storici del fenomeno che verifica l'apparizione e la diffusione degli scritti apocrifi nei primi secoli del cristianesimo. Tra tutti questi, i vangeli apocrifi rappresentano un capitolo importante della storia del cristianesimo primario con influssi sulla tradizione religiosa e sulla pietà popolare. I vangeli apocrifi possono essere divisi in tre grandi categorie: i vangeli pseudo-sinottici, i vangeli gnostici e i vangeli romanziosi oppure popolari. Ognuna di queste categorie ha lasciato una traccia specifica nel quadro generale del fenomeno degli apocrifi cristiani.

I - Canon și apocrif

Biserica primară s-a confruntat de timpuriu nu doar cu persecuțiile statului roman ci și cu un dublu pericol venit din lăuntru ei: – erorile de credință (erezii) și falsele scripturi (apocrifele), între care existau raporturi strânse de cauzalitate.

Din lucrarea "Istoria bisericească", III, 25,1-7, a istoricului ecleziastic Eusebiu de Cezareea, aflăm că în epoca niceeană- anii 325- comunitățile paleocreștine operau cu trei categorii de texte neotestamentare. **Homologoumenoi** erau scrierile unanim acceptate, de o proveniență fără dubii și care aveau să formeze, prin antologare și reglementare conciliară, canonul Noului Testament. **Antilegomenoi** sau **notha** erau texte "nelegitime", cu alte cuvinte nesigure și controversate și de aceea nu le acceptau decât o parte a comunităților creștine. Unele dintre aceste texte au fost incluse cu mare întârziere în canonul neotestamentar în vreme ce altele, deși respinse de canon, aveau să cunoască o utilizare subsidiară, influențând puternic tradiția, arta iconografică ori practicile cultice. În fine circulau și textele **eretice** - "plăsmuiri ale ereticilor", cum erau plastic denumite și respinse categoric de biserică.¹

Cristian Bădiliță interpretează termenul grecesc "**apokryphos**"- care include verbul *kryptein*- a ascunde- ca deținând trei sensuri: **texte "ascunse"**, "**criptate**" – și aici e văzută o influență gnostică, **texte "false"**, "**suspecte**" ca origine, aflate în conflict cu învățătura lui Isus și cu mesajul

¹ Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, partea a I-a, *Istoria ecleziastică*, Editura I.B.M.O. al B.O.R., București, 1987, pp 127-128

apostolilor, **texte “necanonice”, “nelegiuite”,** ce trebuiau ascunse pentru a nu duce la rătăcirii².

Proliferarea scrierilor apocrife, de cele mai diferite tipuri, a determinat reacția Bisericii care s-a văzut nevoită să își alcătuiască un îndreptar al scrierilor cu adevărat revelatoare ale vorbelor și faptelor lui Isus și ale apostolilor. Acest îndreptar s-a numit canon, o latinizare a cuvântului grecesc, “kanon”, semnificând “trestie”, și prin specificul utilizării acestei plante la măsurat, “băț”- “liniar”- “coloană mărginită de linie”-“listă scrisă sub forma unei coloane” dar și “regulă”, “standard”. De aici și până la sensul derivat de antologie de cărți scripturale recunoscute de către autoritatea ecleziastică drept normative și autentice, adică inspirate, nu a mai fost decât un pas. Apostolul Pavel înțelegea prin termenul “kanon”-“dreptar” (Galateni,6,15), “măsura dreptarului” și “măsură” (2 Corinteni 10, 13-16). Pentru apostol acest dreptar nu putea fi altceva decât inspirația divină a Scripturilor în succesiunea apostolică.

II. Formarea canonului Noului Testament

Stabilirea canonului Noului Testament își are originile învăluite într-o aură de taină și mister. Chiar dacă există mărturii destul de timpurii despre acest canon – încă din textul Noului Testament, și mai apoi de la diverși scriitori ecleziastici ori patristici, acestea sunt ori incomplete, ori neclare. Ceea ce este mai interesant e faptul că un subiect atât de important cum este canonul Noului Testament nu a fost abordat în vreunul din marile concilii ci doar în câteva sinoade locale, și acestea destul de târzii, spre mijlocul secolului al IV-lea ! Ele nu au făcut de altfel altceva decât să certifice o situație deja existentă.⁶ Canonul a fost stabilizat de timpuriu dar nu știm practic nimic precis despre cei care l-au alcătuit, cum a fost elaborat și cine a decis care scrieri anume sunt autentice și care nu.⁷ Canonul creștin nu s-a format “ ca urmare a unei serii de decizii precise.” Cărțile se impun treptat și oarecum de la sine membrilor Bisericii, dacă ele poartă girul autenticității.⁸

Logica operațiilor ne îndeamnă să considerăm că a fost vorba, în fundamentele sale, de un act de selecție(sau cum se exprimă Tofană – de “eliminare” și nu de “adițiune”⁹) operat la date timpurii de către persoanele acreditate a-l face, probabil cei numiți “bătrânii” bisericilor primare, oameni care au avut privilegiul de a trăi în preajma ultimilor supraviețuitori ai misiunii lui Isus, sau poate chiar unii din ucenicii Celui Înviaț.⁹

² *Evangelii apocrife*, îngrijitor Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1999, pp 11-12

⁶ Josh Mc Dowell- Bill Wilson, *El a umblat printre noi*, Editura Here' Life, Societatea Misionară Română, Oradea, 1994, p 94

⁷ *Ibidem*

⁸ Stelian Tofană, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol.I, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2000, p 71

⁹ *Ibidem*, p 70

⁹ *Ibidem*, pp 68-76

Primele mărturii creștine asupra canonului parvin de la Clement Romanul- în scrisoarea sa adresată corintenilor în jurul anului 97- , de la textul Didahiei 9,5- scrisă către anul 100 și din scrisorile lui Ignațiu din Antiohia datând de la finalul domniei lui Traian (98-117)¹⁰. Acestea sunt dovezi că stabilirea unui îndreptar exact al textelor sfinte creștine a fost o preocupare timpurie a comunităților noii religii în curs de dezvoltare.

Încă din Noul Testament răzbate această preocupare – mai multe epistole se referă la alte texte nou-testamentare luându-le ca reper infailibil în contrast cu alte surse de informații etichetate ca rătăcite ori ducând la pierzanie.

În Biserica primară – a primelor trei secole de existență – expresia “**ho kanon**” “desemnează legea internă, specificitatea creștinismului”¹¹

Stelian Tofană consideră ca factor decisiv apariția **ideii** de canon, apariție pe care o plasează în jurul anilor 140-150, “când Biserica a ajuns la convingerea că nu mai putea controla de una singură tradițiile ce se înmulțeau neconținut” supunându-le unei norme superioare – **tradiția apostolică** – fixată în scrieri precis determinate.¹²

Multiplicarea scrierilor cu pretenții de canonicitate și confruntarea dintre ortodoxie și o serie de erezii vor juca astfel un rol esențial în formarea canonului Noului Testament.

Față de ceea ce va deveni Noul Testament ,așa cum îl cunoaștem azi, s-au formulat, de către liniile deviate, eretice, ale creștinismului primar, două tendințe situate la poli opuși: una care accepta doar o parte din textele scripturistice – erezia marcionită, de exemplu, alta care nu accepta nici un canon – erezia montanistă.

La această situație Biserica a reacționat stabilind, în etape și cu efort, canonul și în primul rând criteriile sale:

1. Caracterul inspirat al scrierilor – implicând inspirația lui Dumnezeu asupra autorului uman al scrierii lor,
2. Apostolicitatea textelor respective – garantată prin tradiția păstrată de urmașii apostolilor, episcopii,
3. Catolicitatea lor, adică un caracter universal al textelor- ele să fie unanim acceptate ca texte sacre de către toate comunitățile creștine.

Deja aceste criterii indică cele dintâi motive pentru care o parte mare a textelor cu subiect neo-testamentar au rămas în afara canonului – ele nu aveau girul apostolicității și nu au fost considerate ca inspirate de Dumnezeu. Sunt deci niște simple creații omenești slujind uneori poate unor scopuri considerate de autorii lor ca nobile dar implicând- direct sau indirect- devierea credinței de la calea dreaptă.¹⁵

¹⁰ *Evangelii apocrife*, p 9

¹¹ *Ibidem*

¹² Tofană, *op.cit.*, p 70

¹⁵ *Studiul Noului Testament*, Editura I.B.M.O. al B.O.R., București, 1977, pp 13-14,21

Stelian Tofană apreciază că decisiv pentru acceptarea unei scrieri în canon a fost caracterul apostolic al acelei scrieri. În sens creștin conceptul de canon ar deriva direct din cel de apostol- cel care are în Biserică funcția, unică și irepetabilă, de martor ocular . De aceea doar scrierile despre care se știa sigur că aparțineau unui apostol, ori măcar unui ucenic de apostol, au fost acceptate în canon.¹⁶

Despre canonul – relativ -complet al Noului Testament avem mărturii mai timpurii mai ales de la Irineu din Lyon și de la un document anonim din secolul al II-lea rămas cunoscut sub numele de Lista lui Muratori ¹⁷ (după numele bibliotecarului italian care l-a descoperit și publicat prima oară la finalul secolului XVIII). De remarcat că aceste texte susțin canonicitatea unor texte respinse ulterior de către Biserică – ca Apocalipsa lui Petru – și nu conțin texte acceptate ulterior în canon- Apocalipsa lui Ioan.

La fel stă situația în cazul sinodului din Antiohia din anul 341 care, în canonul 85, intrat în rândul canoanelor apostolice, înșiră toate cărțile sfinte ale ambelor testamente iar la Noul Testament omite doar Apocalipsa după Ioan, considerată carte cu cuprins misterios.¹⁸

Textul final, definitiv, al canonului Noului Testament apare prima oară în Scrisoarea pascală 39 a sfântului Atanasie, din anul 367¹⁹. Acest canon este confirmat de trei concilii – unul anterior, Laodiceea (360) și două posterioare- Hippona (393) și Cartagina (397).²⁰

Josh McDowell, reputat cercetător neoprotestant american, afirmă că mult înainte de concilii, creștinii, în special bătrânii bisericii locale, colectau, evaluau și hotărau mereu care din multele scrieri din vremea lor purtau în sine autoritatea apostolilor așa cum dovedesc unele pasaje din Noul Testament: Col.4:16, 2Petru 3:15-16²¹

După Donald Guthrie conținutul canonului a fost determinat de uzul general și nu de o hotărâre autoritară.²²

F.F.Bruce afirmă următoarele:

“atunci când în cele din urmă un Consiliu Bisericesc- Sinodul de la Hippo din anul 393 d.Cr.- a alcătuit o listă cu cele 27 de cărți ale Noului Testament, acest fapt nu le-a conferit acestor cărți nici un fel de autoritate pe care ele să nu o fi avut deja, ci pur și simplu au înregistrat canonicitatea lor stabilită mai înainte.”²³

¹⁶ Tofană, *op.cit.*, pp 70-71

¹⁷ *Ibidem*, p 85

¹⁸ *Ibidem*, p 115

¹⁹ *Ibidem*, p 117

²⁰ *Evangelii apocrife*, p 12

²¹ Josh Mc Dowell- Bill Wilson, *op. cit.* , p 94

²² *Ibidem*

²³ *Ibidem*

Geisler consideră că Dumnezeu este adevăratul factor care a hotărât, cu autoritate deplină, canonicitatea unuia sau altuia dintre texte iar oamenii doar au descoperit-o.²⁴

Josh McDowell vede etapele stabilirii canonicității textelor neotestamentare, înainte de marile concilii, ca pe o tranziție lentă de la oralitate-specifică iudaismului- la scripturalitate, apropiată mai degrabă de elenism, de moștenirea culturală a lumii grecești, în orbita căruia a intrat curând noua religie.²⁵ Motorul care a declanșat această transformare ar fi fost chiar limitele biologice ale vieții omenești – moartea apostolilor și a primelor generații de martori oculari ai vieții și activității lui Isus a declanșat procesul de recuperare, prin scris, a mesajului hristic și apostolic:

1. Primii creștini văd în spusele lui Isus și în mărturiile apostolilor o autoritate de inspirație divină egală cu Vechiul Testament. Evangheliile și celelalte texte devenite ulterior canonice au primit girul martorilor oculari care încă trăiau. A fost o confirmare și o confruntare totodată care le-a dat credibilitatea unor documente autentice,

2. Moartea apostolilor a mărit importanța scrierilor lor- o răsturnare de raporturi întrucât până atunci, la evrei, “învățătura orală era considerată la mai mare cinste decât mărturia scrisă”²⁶

3. Cu trecerea timpului s-au înmulțit cărți dubioase ca proveniență și conținut care purtau în mod fals, ca autor, numele unui apostol. Acest fenomen constituie, prin el însuși, o dovadă a importanței mărturiilor apostolilor pentru cei mai vechi creștini. De aceea comunitățile de atunci au desfășurat o lungă și laborioasă muncă de selectare și identificare corectă a scrierilor derivând real de la apostoli.²⁷

A fost un fenomen care a durat aproape trei secole iar acest “scrutin sever”²⁸, la care au fost supuse scrierile Noului Testament până au fost acceptate ca autentice este o dovadă în plus a credibilității lor.

În contrast cu acestea, apocrifele sunt texte în care fie toate, fie majoritatea informațiilor sunt false ori privite într-o lumină falsificată. Chiar dacă vreuna din evangheliile apocrife conține vreo relatare reală sau vreo zicere adevărată a lui Isus acest lucru nu le schimbă poziția necanonică.²⁹

Stabilirea definitivă a canonului a dus la eliminarea din uz a tuturor scrierilor cu caracter apocrif, împingându-le pe acestea către periferiile vieții creștine și ducând, pentru cea mai mare parte a lor, la o inevitabilă dispariție și uitare din care au fost recuperate- și doar parțial- de către cercetarea științifică modernă și contemporană.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*, p 25.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, p 96

III- Ereziile primelor trei veacuri creștine și raportul acestora cu evangheliile apocrife

În relație directă cu scrierile apocrife, mai ales cu evangheliile apocrife, se află ereziile apărute în număr mare în comunitățile creștine ale primelor secole. "O primejdie cu mult mai mare decât persecuțiile", așa caracterizează acest fenomen istoricul Pâclișanu.³⁰ Un rezultat al "atingerii spirituale" dintre creștinism și ambientul cultural elenistic, iudaic și oriental, după Ioan Mihălcescu.³¹

Despre relația reciprocă dintre scrierile apocrife și ereziile primare vorbește foarte frumos Irineu în lucrarea sa "Adversus haeresis" într-un pasaj în care combate opinia ereticilor referitoare la contradicția și aberația existenței mai multor evanghelii despre Isus- după ei aceasta era o dovadă a neautenticității mesajului propovăduit de Biserica apostolică. Irineu arată că deși sunt patru evanghelii diferite ca formă ele transmit un unic mesaj – kerygma, după care enumeră o serie de erezii saueretici și scrierile pe care aceștia le considerau scripturile lor.³²

Cel dintâi rod al ereziilor, în interiorul bisericilor creștine primare, încă fragede, a fost " o extraordinară confuziune"³³

Pâclișanu apreciază următoarele cauze ale acestei proliferări:

1. Amestecul dintre formația religioasă, culturală ori filosofică, preexistentă a ereticului sau a ambientului său și elementele creștine,

2. Conținutul special al corpusului neotestamentar, deseori fără a explica detaliat anumite mistere,

3. Inexistența unei științe teologice creștine în primele secole ca și neînchegarea unui sistem teologic unitar și coerent din diversele învățături disparate.³⁴

Cea de-a patra cauză o reprezintă apariția și circulația scrierilor apocrife pe care autorul le redă astfel:

"În afară de cărțile sfinte, canonice, au fost plăsmuite și circulau între credincioși un imens număr de cărți apocrife, de evanghelii, de fapte ale apostolilor, de scrisori ale lor și de apocalypsurile, care în acele vremuri, când nu era stabilit canonul cărților inspirate, unele dintre ele se bucurau, în multe locuri, de același respect ca și cele autentice și erau, și ele, considerate isvoare indubitabile ale credinței. Ori mare parte din ele cuprindeau învățături nu numai noi ci deadreptul opuse celor revelate."³⁵

³⁰ Zenovie Pâclișanu, *Istoria creștinismului antic*, Oradea, 1937, p 121

³¹ Mihălcescu, Ioan, *Istoria bisericească universală cu noțiuni de patrologie*, Tipografia Cultura Neamului Românesc, București, 1922, pp 64-65

³² *Evangheliile apocrife*, p 10

³³ Pâclișanu, *op.cit.*, p 121

³⁴ *Ibidem*, p 122

³⁵ *Ibidem*

Autorii acestor erezii nu erau în general de rea credință și în cele mai multe cazuri nici adversari ai adevărului creștin ci doar nefericiți căutători ai acestuia care au greșit în căutarea și interpretarea lui.³⁶

Denumirea provine din termenul grec "haeresis" care însemna "păreră diferită", "deviere", "eroare".³⁷

George Remete dă următoarea definiție:

"...desemnează erorile sau devierile de doctrină ale celor care n-au primit integral, au schimbat sau au formulat altă doctrină decât cea păstrată în Biserică..."³⁸

George Remete le clasifică astfel³⁹: **1.Ereziile iudaizante-** moderate, ca nazareii, ori radicale, ca ebioniții; **2.Iudeo-gnosticismul** – profesând un amestec de iudaism, creștinism și păgânism. Aici sunt incluși Cerint și elkehesaiții (cu rudele lor sampsei, sakei și mandei). Alte erezii iudeo-gnostice utilizau deseori cărți apocrife pentru a-și fundamenta părerile. Astfel ereticii care îl urmau pe, Simon Magul, considerat deseori primul eretic, foloseau evanghelia apocrifă "Cele patru sfârșituri ale lumii" precum și apocriful "Predica lui Petru". **3.Gnosticismul**– "o filosofie religioasă care raționaliza religia" și mari sisteme – sirian(Saturnil) și alexandrin(Basilides și Valentin). Alte sisteme gnostice- ofismul, Bar-Daisan, Tațian Sirianul, Hermogenes, Carpocrates. **4.Maniheismul**, un fel de neo-gnosticism dualist întemeiat de Mani.**5 Marcionismul**, vag înrudit cu gnosticismul, întemeiat de Marcion care opunea Vechiul Testament celui Nou, și acesta din urmă acceptat doar parțial. **6.Montanismul și hiliasmul** – erezii milenariste. **7.Monarhianismul și subordonațianismul-** erezii antitrinitare.

În timpurile Bisericii primare pot fi identificate următoarele erezii dintre care cel puțin o parte au avut raporturi de cauzalitate cu evangheliile apocrife:

Alogii- eretici din Asia Mică de după anii 150, descriși de Epifaniu. Conform lui aceștia negau că Isus Cristos era Logosul veșnic, respingând Evanghelia după Ioan și Apocalipsa lui Ioan, pe care le atribuiau lui Cerint.⁴⁰

Antidicomarianiții – menționați de Augustin, negau fecioria perpetuă a Maicii Domnului susținând că după nașterea lui Iisus ea a mai avut copii cu Iosif. Par să fie totuna cu elvidienii, adepții lui Elvidius contra căruia Ieronim a scris tratatul *De perpetua virginitate beatæ Mariæ*.⁴¹

³⁶ *Ibidem*, p 123

³⁷ Remete, George- *Contribuții la studiul istoriei bisericii universale*, vol.I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p 105

³⁸ *Ibidem*, p 106

³⁹ *Ibidem*, pp 106-126

⁴⁰ Rus, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p 34

⁴¹ *Ibidem*, p 53

Arabici, sectă arabă din secolul III care susținea că sufletul și trupul mor și învie împreună. Au fost combătuți la un sinod la care a asistat și Origen.⁴²

Artemon, eretic adopționist care în jurul anului 235 predica la Roma o învățătură antitrinitară conform căreia Iisus Hristos a fost om simplu, născut din fecioară și superior profeților prin virtute. A fost excomunicat de papa Zephyrinus.⁴³

Audianii – secta rigoristă întemeiată de Audius, creștin mirean care s-a separat de Biserică pe motiv că preoții deveniseră prea secularizați. Răspândeau învățături antropomorfiste cu privire la Dumnezeu. Exilați în Scitia de către împăratul Constantin, devin misionari printre goți.⁴⁴

Barbeliți – gnostici ofiți din secolul II, adepți ai lui Barbelos, personaj mitologic.⁴⁵

Basilidani, sectă semicreștină de după anii 150, fondată de Basilide, erau gnostici.⁴⁶

Cainiți, sectă gnostică, cu origini precreștine, după care Dumnezeu evreilor era o ființă rea și ca urmare orice opoziție față de voința lui era o virtute. Rastoarnă valorile V.T. slăvindu-i pe toți cei care au fost împotriva Lui: Cain, Esau, Kora sau Cora și Iuda. Utilizau intens apocrifele – Evanghelia lui Iuda Iscariotul și Înălțarea lui Pavel. Asemănători ofiților și naasenilor prin sfidarea moralei.⁴⁷

Ebioniți, sectanți iudeo-creștini descendenți ai iudaizanților epocii apostolice. Iisus Hristos ar fi fost simplu om, descendent al lui David și nu Fiul al lui Dumnezeu. Negau nașterea feciorelnică a Mântuitorului. Iisus a fost uns prin alegere la botez și a devenit abia acum Hristos, rămânând simplu om, dar primind putere de la Dumnezeu pentru a-și îndeplini misiunea sa pământească. Întrebuințau un text apocrif – Evanghelia după evrei. Raport incert cu nazareii.⁴⁸

Elkesaiți, sectă iudeo-creștină, de tip ascetic, din jurul anului 100, bazată pe Cartea lui Elkesai, descoperită pare-se în al treilea an al domniei lui Traian, promova un nou botez necesar păcatelor grele comise după primul botez, utilizând o formulă specială pronunțată în numele Dumnezeului Cel Preaînalt și al Fiului Său, Marele Împărat, identic doar parțial cu Iisus Hristos întrucât conform acestei cărți El ar fi avut mai multe încarnări, prima fiind Adam.⁴⁹

⁴² *Ibidem*, pp 71-72

⁴³ *Ibidem*, pp 81-82

⁴⁴ *Ibidem*, p 91

⁴⁵ *Ibidem*, p 105

⁴⁶ *Ibidem*, pp 108-109

⁴⁷ *Ibidem*, p 122

⁴⁸ *Ibidem*, p 201

⁴⁹ *Ibidem*, p 215

Euchiți – fanatici sirieni cu o ideologie de import din Mesopotamia, numiți și messalieni, adică rugători. Conform lui Epifaniu duceau o viață de rugăciune, nu posedau bunuri și trăiau exclusiv din cerșit. Promovau un soi de promiscuitate sexuală. O lucrare messaliană, Asceticus a fost condamnată la sinodul din Efes 431, după Fotie. Conform lor, din cauza păcatului adamic, fiecare om are un demon unit cu sufletul său și care îl incită la păcat. Botezul nu șterge păcatele pentru care este nevoie de rugăciune permanentă pentru a atinge starea de nepătimire anulând influența acestui demon. Acesta iese din om- prin mucoasa nasului ori prin scuipat sub forma unui șarpe- locul lui fiind luat de către Duhul Sfânt. Cel care atinge starea de nepătimire poate vedea Sfânta Treime cu ochii fizici, capătă puterea de a vedea viitorul, de a citi în inimile oamenilor, de a vedea starea celor care au decedat. Aveau și învățătoare cinstite mai mult decât preoții. Secta a supraviețuit până în secolul VII. Posibile influențe asupra lui Diadoh, Grigorie de Nyssa și Pseudo-Macarie.⁵⁰

Carpocratieni, eretici gnostici adepți ai filosofului platonician din Alexandria, Carpocrate, din secolul al II-lea. Gnosticismul lui preia multe elemente din filosofia elenă în dauna ponderii elementelor iudeo-orientale. Nega divinitatea lui Isus, considerându-l egal cu apostolii. Carpocratienii aveau imagini ale lui Isus pretinzând că sunt cele care au fost făcute la ordinul lui Pilat. Isus era considerat egal cu filosofi antici ca Pitagora, Platon și Aristotel.⁵¹

Marcioniți, adepții lui Marcion (cca 80-160 d.Cr.), eretic gnostic care a întemeiat o biserică copiind-o pe cea creștină și concurând-o serios în secolul al II-lea. Nu recunoșteau decât o parte a scripturilor și acestea erau interpretate abuziv. Se consideră că sfidarea pe care el a aruncat-o Bisericii a dus la formularea canonului ortodox creștin.⁵²

Montaniști, eretici creștini, adepții lui Montanus care, în jurul lui 160, a început să predice în orașul Ardaban din Frigia, venirea sfârșitului lumii, instaurarea unei împărății mesianice de o mie de ani, venirea Ierusalimului ceresc și propovăduia castitatea în întâmpinarea acestor evenimente. Se prezintă ca fiind Paracletul, anunțat de Iisus Hristos, reușind să strângă numeroși adepți, între care și profetesele Priscilla și Maximilla. Continuând lunga tradiție profetică din zonă și găsind un teren propice la mulți creștini, deoarece răspundea unor nevoi ale acestora, s-a răspândit rapid din Occident, inclusiv Roma și Lyon- (cazul lui Tertulian, devenit adept), până la parți dar cunoscând un reflux la fel de rapid, mai ales în Occident, mai puțin în Orient, unde rezista încă două secole. Biserica a respins montanismul deoarece provoca intenționat autoritățile imperiale

⁵⁰ *Ibidem*, p 229

⁵¹ *Ibidem*, p 124

⁵² *Ibidem*, pp 538-540

forțând martirajul și punând în pericol toți creștinii; acorda un rol important femeilor în biserici.⁵³

Nicolaiții, sectă menționată și în Noul Testament, în Apocalipsă, susținători ai revenirii la cultul păgân. Este posibil să fi fost falșii profeți pomeniți deseori în N.T. Participau, cu dăruire, la banchetele păgâne însoțite de practici imorale. Având prototip pe Balaam din Numeri 31,16 și urm., apar în listele cu erezii alături de gnostici. După Irineu, Adv.haer.III,X,6, fondatorul lor era Nicolae de Antiohia, menționat în Fapte 6,5. Au dispărut în jurul lui 200.⁵⁴

Patirpassieni (monarhieni sau sabelieni), sectanți modalști după care Fiul era doar un mod de manifestare al Tatălui. Fondatorul sectei era Noet de Smyrna, către 200, iar doctrina sa a fost răspândită, inclusiv la Roma, și dezvoltată de către Epigoniu, Cleomene și Sabelie. Condamnată inițial de preoții din Smyrna, doctrina, care va cunoaște și variante, va fi atacată de Tertullian și Ipolit.⁵⁵

Simon Magul, considerat de părinții Bisericii, părintele tuturor ereziilor, cunoscut și din Faptele Apostolilor, prin confruntarea dintre el și Petru. Afirma despre sine că era un Mesia, și umbla însoțit de o adeptă, descoperită de el într-un bordel din Tyr, Elena- considerată cea mai umilă și mai recentă încarnare decăzută a gândirii lui Dumnezeu. Se considerau împreună un cuplu divin, zeul tată și zeița mamă. A încercat un experiment de levitație în fața unei mulțimi la Roma dar la rugăciunile lui Petru a căzut și a murit.⁵⁶

Cele mai vechi urme ale ereziilor apar încă din scrierile Noului Testament, semn că devierile de credință au însoțit creștinismul încă de la primii pași ai acestuia: iudaizanți, adepți ai cultului îngerilor, exponenți ai unor sisteme filozofice sau denigratori ai unor pasaje ori învățături din Scriptură.⁵⁷

Extensiunea cea mare a ereziilor primare a avut loc mai ales începând cu secolul al II-lea, deci după moartea apostolilor și a altor martori oculari ai lucrărilor și învățăturilor lui Isus, și după dispariția fizică a primelor generații de învățăcei ai acestora.⁵⁸

În concepția lui W.Bauer erezia a fost manifestarea primă a creștinismului, ortodoxia fiind un fenomen ulterior.⁵⁹

Cercetând marile centre ale începutului creștinismului – Edessa, Alexandria, Asia Mică și Roma- el a constatat că, exceptând Roma,

⁵³ *Ibidem*, p 582

⁵⁴ *Ibidem*, p 603

⁵⁵ *Ibidem*, p 649

⁵⁶ *Ibidem*, pp 780-781

⁵⁷ Pâclișanu, *op. cit.*, p 124

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Andre Benoit, *Dreapta credință și erezii în primele secole*, în *Originile creștinismului*, Editura Polirom, Iași, 2002,p 373

creștinismul acestor centre era destul de deviant și foarte îndepărtat de ortodoxia ulterioară.⁶⁰

Astfel biserica din Edessa a fost puternic marcată de marcianism, bardesianism și maniheism; cea din Alexandria, cu rădăcini de altfel destul de obscure, a fost marcată, probabil încă din debut, de gnosticism, acest teritoriu fiind deopotrivă leagănul gnosticismului și scena sa principală de manifestare; creștinismul din Asia Mică era impregnat de docetism, gnosticism și iudaism.⁶¹

Abia după mult timp și după lupte grele a reușit ortodoxia, elaborată la Roma, să se impună în aceste mari centre ale creștinismului primar.⁶²

O problemă încă mult disputată e aceea a legăturilor cauzale dintre diversele erezii și scrierile apocrife, inclusiv evangheliile apocrife – apocrifele au determinat apariția erezilor sau, invers, erezile și-au constituit apocrifele ca pe niște scripturi proprii care să le justifice aserțiunile ?

V. Evangheliile apocrife

Despre originea și începuturile evangheliilor apocrife nu avem date concrete. Geneza lor este la fel de obscură ca și cea a canonului neotestamentar. Știm doar că, la un moment dat, prezența lor este sesizată în scrierile primilor autori creștini – simpla lor existență este astfel marcată, sesizată și transmisă mai departe.

După opinia călugărului italian Mario Erbetta evangheliile apocrife sunt imitații ori deformări ale textelor canonice similare.⁷⁶ Cercetător dintre cei mai reputați ai domeniului, principal editor de astfel de lucrări, el dă următoarea definiție pentru corpusul evangheliilor apocrife:

“Apocrifele Noului Testament sunt – după părerea noastră – cărți neinserate în canon; ele însă, atât prin titlu, cât și prin alte mijloace, pretind totuși sau insinuează o autoritate canonică; mai mult, genul lor literar amintește, cu toate ca din motive vădit diferite, formele și tipurile neotestamentare, pe care le imită sau le transformă.”⁷⁷

Toate “genurile din Noul Testament – evanghelii, fapte, epistole, epistole, apocalipsa au numeroase versiuni sau replici apocrife.”⁷⁸

În plus față de acestea există “un gen aparte, al “zicerilor” lui Isus, care nu apar menționate în Evangheliile canonice. Ele au fost denumite

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Ibidem*

⁷⁶ *Evangheliile apocrife*, pp 13-14

⁷⁷ *Ibidem*

⁷⁸ *Ibidem*

“agrapha”(“cele nescrise”) datorită faptului că multă vreme s-au transmis oral în comunitățile creștine.”⁷⁹

Este cazul celebrei evanghelii – gnostice ! – a lui Toma cuprinzând 114 astfel de logia –“ziceri”.

După V.Kernbach – “evangheliile apocrife, numeroase(circa 30) și cu texte fluctuante” au constituit ,alături de cele canonice, ținta atacurilor lui Celsus care îi critica “pe creștini că își modifică întruna scrierile sacre.”⁸⁰

Bauer, reputat specialist al domeniului, clasifică⁸¹ aceste texte în trei categorii:

1. Cele ce imită genul sinoptic – ca replici ale celor după Marcu, Matei și Luca, generate de mediul iudeo-creștin al acelor comunități creștine timpurii încă nedesprinse deplin de sinagoga: Evanghelia lui Petru, Evanghelia nazareenilor, Evanghelia evreilor, Evanghelia ebioniților.

2. Evangheliile gnostice – de tipul textelor descoperite la Nag Hamadi: Apokryphon, Cartea secretă a lui Ioan, Înțelepciunea lui Isus, Cartea sacră a Marelui Duh Nevăzut, Dialogul Mântuitorului (cartea a II-a), Evanghelia adevărului, Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Filip, Ipostaza arhonților, Apocalipsa, Exegeza despre suflet.

3. Evangheliile romanțate: Protoevanghelia lui Iacob, Viața lui Iosif tâmplarul, Pseudo-Toma, Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului, Pseudo-Matei, Evanghelia lui Petru, Evanghelia lui Nicodim, Cuvântul Sfântului Ioan Teologul despre Adormirea Maicii Domnului, Adormirea scrisă de Ioan de Thesalonic.

Alexa Popovici, în lucrarea sa⁸², preia, în mare, această clasificare explicând și caracteristicile fiecărui gen de apocrife:

1. Cele pseudo-sinoptice –“au fost scrise cu gândul de a completa parte din cele relatate, însă prea pe scurt, în cărțile canonice. Aceasta fiindcă s-a observat că poporului îi place să cunoască mai mult despre viața Mântuitorului sau unele fapte ale sale sau ale apostolilor. Autorii acestor scrieri amplificau micile relatări ale Noului Testament... Ele sunt deci o completare a Noului Testament. Scopul acestora este edificarea sufletească.”⁸³

2. Cele gnostice – “ au fost scrise cu tendință rea, aceea de a învăța lucruri greșite și contrare învățăturilor Noului Testament, punând în gura lui Isus sau a apostolilor învățături greșite, diferite și chiar opuse celor

⁷⁹ *Ibidem*, p14

⁸⁰ Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1989, p 179

⁸¹ *Evangheliile apocrife*, pp 14-15

⁸² Popovici, Alexa, *Scrieri teologice anticeene*, Editura Multimedia International, f.l., 1997, p 12

⁸³ *Ibidem*

din Noul Testament. Aceștia au intenționat să facă erori doctrinare, să strecoare erezia între creștini.”⁸⁴

3. **Cele romanțate** – “pline de ciudațenii și neadevăruri, cuprind lucruri miraculoase și personajele se mișcă într-o lume ireală.”

După Caire pe toate le caracterizează o serie de defecte: o mare sărăcie doctrinară, multe personaje fictive, prezintă ciudațenii și nimicuri, textul e des schimbat.⁸⁵

Poate de aceea au și fost distruse de Biserică, în special pe vremea lui Teodosiu cel Mare dar strânse pentru prima oară în volum în anii 1880-1884 de Hingefeld sub titlul: “Novum Testamentum extra canonum receptum.”

Andrei Marga citează din E.P.Sanders –“ diferite Evangheliile canonice și necanonice, se prezintă azi istoricului drept material istoric pentru reconstituirea istoriei lui Isus. Majoritatea Evangheliilor necanonice au fost scrise însă după anul 180 e.n.”- și opinează că foarte puțin din Evangheliile apocrife poate fi plasat în timpul lui Iisus.⁸⁶

“Totuși, dintre Evangheliile apocrife, două sunt relativ timpurii și rămân parțial informative: colecția de rostiri ale lui Iisus ce poartă astăzi titlul de Evanghelia lui Toma și așa-numita Evanghelia a lui Iacob, care se referă la nașterea și la copilăria lui Iisus.” “Din materialul apocrifelor numai unele rostiri prezente în Evanghelia lui Toma sunt demne de luat în considerare.”⁸⁷

Despre ceea ce spune Klaus Berger, în monografia sa “We war Jesus wirklich ?”(1995), dl Marga apreciază:

“Sub aspectul izvoarelor pe care se sprijină, această monografie pleacă de la considerentul că delimitarea dintre scrierile preluate în canonul Noului Testament și cele rămase în afara acestui canon nu este în fiecare caz legată de autenticitatea istorică a scrierii respective. Unele din aceste scrieri pur și simplu nu au fost cunoscute la data canonizării (de exemplu Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Petru și altele).”⁸⁸

și mai departe:

“Peter Antes aduce o seamă de puncte de vedere noi în discuție. El arată, de pildă, că scrierile necanonice cu privire la Iisus și epoca sa au fost delimitate conform tradiției, și nu după alt criteriu.”⁸⁹

⁸⁴ *Ibidem*, p 14

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, Editura Fundației pentru studii europene, Cluj Napoca, 2003, p 178

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ *Ibidem*, p 182

Există opinii care apreciază că evangheliile apocrife, măcar în parte, ar avea o origine și o vechime paralelă cu a celor canonice.

Astfel Klaus Berger argumentează pentru o imagine a lui Isus sprijinită pe sursele canonice și necanonice: "Iisus avut în vedere este Iisus al tuturor celor patru Evanghelii, dar, în plus, și Iisus al mai vechilor Evanghelii apocrife."⁹⁰

Un punct de vedere similar este reprodus și în monumentală lucrare "Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine" a italienilor Claudio Moreschini și Enrico Morelli:

"Din această perspectivă nu are sens să tratăm evangheliile canonice separat de cele apocrife: e vorba de o distincție apărută după compunerea lor și întemeiată pe categorii dogmatice, nu istorice și nici literare... o astfel de tradiție s-a cristalizat încet-încet în texte diferite. În a doua jumătate a secolului al II-lea, unele din aceste texte au ajuns să se impună drept singurele evanghelii care transmit mărturia 'autentică' a apostolilor; dar fragmentele pe papirus ale evangheliilor care s-au păstrat din acel secol și de la începuturile secolului al III-lea provin în proporții echilibrate din cărțile care urmau să devină canonice și cele destinate să devină apocrife. Un rezultat analog se desprinde din citatele și aluziile evanghelice folosite de autorii creștini până după jumătatea secolului al II-lea."⁹¹

Evangheliile apocrife reprezintă un capitol interesant din istoria literaturii creștine a primelor secole, aducându-și o anumită parte de contribuție la unele aspecte ale tradiției creștine, atât în privința sărbătorilor cât și a dezvoltării iconografiei.

VI. Evangheliile pseudo- sinoptice

Alexa Popovici le denumește "pierdute"⁹² întrucât dintre aceste scrieri nu au mai rămas, cu o singură excepție, decât scurte fragmente salvate în chiar conținutul lucrărilor destinate combaterii lor. Este vorba de evangheliile care: n-au devenit canonice, erau folosite de iudeo-creștini, sunt dispărute cvasi-total, cu excepția unor pasaje" transmise prin tradiție indirectă."⁹³

Excepția o reprezintă descoperirea, în anul 1886, în mormântul unui călugăr creștin de prin secolul III din Egipt, a unui manuscris, deteriorat parțial, cuprinzând, între altele, "Evanghelia după Petru".

Moreschini și Morelli numesc astfel de evanghelii ca "iudeocreștine", deoarece "prezintă o structură analoagă cu cea a evangheliilor canonice." Totuși ei recunosc că sunt evangheliile apocrife care "se concentrază asupra istoriei Patimilor, a morții și Învierii, cum este cazul Evangheliei lui Petru."⁹⁴

⁹⁰ *Ibidem*, p 180

⁹¹ Moreschini-Morelli, *Istoria literaturii creștine vechi, grecești și latine*, Editura Polirom, 2003, pp 47-48

⁹² Popovici Alexa, *op.cit.*, p 12

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ Moreschini- Morelli, *op.cit.*, p 47

Există și mari dificultăți de a le caracteriza întrucât:

- a) numărul și denumirea lor sunt nesigure(singurul nume precizat de autorii antici fiind “Evanghelia Evreilor”),
- b) apartenența diverselor citate la una sau alta este imprecisă,
- c) o confuzie apare chiar din cele mai vechi surse indirecte.

În trecut se vorbea, pe baza punctului a, de existența unei singure evanghelii iudeo creștine “evantual supusă unei duble reevaluări.”⁹⁵ Punctul acesta de vedere a fost astăzi abandonat.

În prezent este în uz concepția despre două sau chiar trei evanghelii apocrife iudeo-creștine pseudo-sinoptice, denumite convențional astfel: Evanghelia Evreilor, Evanghelia Nazareenilor, Evanghelia Ebioniților(sau a celor Doisprezece Apostoli).⁹⁶

Din toate aceste evanghelii s-au păstrat extrem de puține fragmente, de obicei în operele părinților Bisericii, astfel:

I. *Evanghelia Evreilor* – avem mai ales fragmente păstrate în operele lui Clement din Alexandria și Origen. În total sunt 9 pasaje:

- a) logion-ul “cine se minunează va domni și pentru că a domnit se va odihni”,
- b) pasajul despre deplasarea pe muntele Tabor,
- c) discipolul Levi, dar nu Matei, ci Matia din Fapte,
- d) identificarea Mariei cu Mihail, putere cerească coborâtă pe pământ,
- e) pasajul “să nu fiți niciodată bucuroși înainte de a-l fi privit pe fratele vostru cu iubire”,
- f) Domnul Înviat celebrează euharistia cu Iacov,
- g) Botezul lui Isus,
- h) Întristarea duhului propriului frate – unul din cele mai mari păcate,
- i) Despre acuzarea în fața Domnului a unei mari păcătoase, nu neapărat aceeași din Ioan, 7-8

Caracteristici proprii:

- este singura căreia i se dă un nume în antichitate,
- ar fi avut, după “Stihometria” lui Nichifor, 2200 de rânduri(stichoi), cu 300 mai puțin ca în Matei,
- fragmentul d ar putea să nu-i aparțină, fiind puternic docetist,
- Iacov e principala autoritate în această evanghelie- o asemănare puternică cu evanghelia coptă a lui Toma,
- O altă asemănare cu Toma – pasajul a are un corespondent în logion-ul 2 din Toma,

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Ibidem*

- Interesul pentru iubirea fratelui ar indica o comunitate restrânsă, izolată, în sânul careia se practica un creștinism cu trăsături mistice, orientat spre progresul interior și căutarea "odihnei".

Evanghelia era scrisă în greacă – folosea Septuaginta- și pare a fi fost utilizată într-o comunitate de creștini de proveniență iudaică, probabil din Egipt. A fost scrisă înainte de Hegesip, deci de anii 180, dar nu depinde de sinoptice ci de tradiții proprii⁹⁷.

II. Evanghelia nazareilor – au fost identificate circa 23 de fragmente majoritatea variante ale unora din Matei. Cele mai multe pasaje ne-au fost transmise de Ieronim și de Eusebiu dar și de Ioudaikon. Acestea dovedesc că limba acestei evanghelii era aramaica, probabil o versiune aramaică a lui Matei grecesc cu "modificări și amplificări secundare." Una dintre aceste amplificări e în legătură cu distrugerea Templului din Ierusalim și cu sfârșitul Vechiului Legământ, mult mai evidentă ca în Matei.

Se pare ca aceasta este "mai mult ca sigur" evanghelia "siriacă" folosită de Hegesip, conform lui Eusebiu, și datarea ei ar fi între redactarea lui Matei și opera lui Hegesip, circa 180, "probabil în aceleași cercuri iudeo creștine în care era folosită pe vremea lui Epifanie și Ieronim la Bereea, în Celesiria."

III. Evanghelia Ebioniților, din care s-au păstrat șapte citate recuperate din opera lui Epifanie, "Panarion":

- a) "un anumit bărbat, pe nume Isus, de circa treizeci de ani" evoca chemarea discipolilor,
- b) activitatea lui Ioan Botezătorul(care aici se hrănește cu gogoși!),
- c) începutul evangheliei – botezul lui Ioan Botezătorul pe vremea lui Irod și Caiafa,
- d) botezul lui Isus,
- e) cine sunt mama, frații și surorile lui Isus,
- f) Isus a venit ca să suprimă sacrificiile,
- g) Isus refuza să mănânce carne la cina de Paști.⁹⁸

Ebioniții o numeau Evanghelia după Matei, după spusele lui Epifanie și Ieronim. Limba folosită ar fi fost greaca. Nu este sigură identificarea cu Evanghelia celor Doisprezece pomenită de Origen și Ieronim.

Conform lui D.A.Bertrand "acest text este o armonie evanghelică, adică e construit prin însumarea și punerea de acord a datelor din Matei, Marcu și Luca(nu și din Ioan,așa cum va face Tatian)."⁹⁹

Trăsături ebionite: refuzul zămislirii virginale (sugerat de absența narațiunilor legate de naștere), adopționismul-la botez, abolirea de către

⁹⁷ *Ibidem*, pp 74-80

⁹⁸ *Ibidem*, p 78

⁹⁹ *Ibidem*

Isus a cultului sacrificial din Templu (urât adânc de către ebioniți), vegetarianismul- manifestat în două pasaje, mărturia celor doisprezece apostoli pentru Israel.¹⁰⁰

Ar fi fost scrisă între epoca lui Irineu și răspândirea sinopticelor, deci cam la începutul secolului al II-lea într-o arie geografică situată probabil la est de Iordan- locul stabilirii ebioniților.¹⁰¹

Alte evanghelii pierdute – după Andrei, Matia...Și după Petru, redescoperită abia la finele secolului al XIX-lea...

IV. Evanghelia după Petru

A fost descoperit un unic exemplar în anul 1886, un pergament în mormântul unui călugăr creștin din Akhmam, în Egiptul de Sus și datează probabil din anii 150-200. Se pare ca ar fi fost respinsă din motive legate de orientarea ei docetistă – conform istoricilor din vechime- dar în textul descoperit în Egipt, “un lung fragment de narațiune”¹⁰² conservat doar parțial, există doar două vagi urme de docetism, în vs. 10 și 19.¹⁰³

După relatarea lui Eusebiu din Cezareea, această evanghelie era utilizată de unele comunități creștine – Rhossos, lângă Antiohia- inițial chiar cu aprobarea episcopului local Serapion care și-o retrace însă după ce, anunțat de apariția unor tendințe eretice în acea comunitate, examinează cu mîgală scrierea în care va descoperi pasaje docetiste.¹⁰⁴ Autorul acestui apocrif “se mulțumește să reelaboreze teologic datele evangheliilor canonice” dar și diverse profeții ori apocalipse “de care se folosește extrem de liber dar cu o intenție precisă: aceea de a așeza patimile, moartea și gloriificarea Domnului (Kyrios) în siajul profețiilor veterotestamentare.”¹⁰⁵

Textul se adresează evreilor pentru a-i convinge de realitatea învierii.

Structura evangheliei:

Începutul textului s-a pierdut.

Iosif din Arimateea cere trupul Domnului , pentru îngropare, încă înainte de crucificare!¹⁰⁶

Domnul nu este batjocorit de soldații romani ci de către iudei. O expresie atrage atenția: “ Să-l schinguiim pe Fiul lui Dumnezeu, căci toată puterea lui este acum în mâinile noastre!”

Principala urmă de docetism descoperită în text: “Iar Domnul tăcea, ca și cum n-ar fi simțit nici o durere.”¹⁰⁷

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ibidem*, p 79

¹⁰² *Ibidem*, p 89

¹⁰³ Ev.ap., p 165

¹⁰⁴ Eusebiu din Cezareea, *op. cit.*, p 236

¹⁰⁵ Ev.ap., p 165

¹⁰⁶ *Ibidem*, p 169

¹⁰⁷ *Ibidem*

Un aspect foarte interesant îl reprezintă momentele în care, în chiar miezul zilei, se lasă întunericul, în condițiile în care Isus încă era viu dar pentru puțin timp. Mulți dintre evrei și-au amintit atunci că “în Lege stă scris că soarele nu trebuie să apună peste un cadavru.” Se iscă o mare zarvă, cu toții temându-se să nu apună soarele. În acest context i se dă lui Isus să bea fiere cu oțet și tot acum, parcă la scutul întunericului, fizic și simbolic deopotrivă, cei de acolo “ au săvârșit de toate și s-au umplut până peste cap de păcate.” Evreii umblă cu făclii aprinse crezând că s-a făcut noapte. E o dereglare totală a timpului. Pe fundalul acesta își dă sufletul Isus strigând – o diferență față de canonice: “Puterea mea, puterea mea, acum m-ai părăsit !”¹⁰⁸

O acuză inedită este adusă ucenicilor – intenția de incendiere a Templului într-un pasaj în care exprimarea la persoana a I-a vrea să îl indice pe Petru:

“Eu sufeream laolaltă cu ai mei, dar ne țineam ascunși, cu toată durerea din inima noastră. Căci eram căutați ca răufăcători și ca unii care vroiau să dea foc Templului.”¹⁰⁹

O altă diferență notabilă față de canonice-la mormântul lui Isus se desfășoară un bizar pelerinaj: vin, în dimineața sabatului, mulțime de oameni din Ierusalim și din împrejurimi ca să vadă mormântul pecetluit.¹¹⁰

Textul descrie momentul învierii:

În noaptea de dinaintea duminicii, pe când soldații făceau de strajă câte doi, s-a auzit un glas puternic din cer”¹¹¹

Descoperirea învierii se va face, ca și în canonice, femeilor credincioase.¹¹²

Textul final s-a pierdut, din ceea ce s-a mai păstrat reiese că apostolii, inclusiv Petru, s-au întors în Galileea, “zdrobiți de cele întâmplate”¹¹³ pregătit să-și reia meseria de pescari. Cu toate acestea din atmosfera textului se poate deduce că în timpul deplasării spre sau pe mare va avea loc apariția Domnului înviat în fața ucenicilor săi.¹¹⁴

Apocriful a iscat o lungă polemică privind raportul său cu canonicele. În cele din urmă a prevalat opinia – susținută și de Moreschini și Morelli¹¹⁵ – combinării influenței canonice paralel cu valorificarea unor tradiții proprii care însă “nu conțin elemente credibile din punct de vedere istoric ci sunt

¹⁰⁸ *Ibidem*, p 170

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ *Ibidem*, p 171

¹¹¹ *Ibidem*

¹¹² *Ibidem*, p 172

¹¹³ *Ibidem*, p 173

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ Moreschini-Morelli, op.cit., pp 90-91

elaborate într-un mediu creștin elenistic(situația și instituțiile palestinieni sunt prea puțin cunoscute) pe baza unor exigențe teologico-apologetice și a unei intense munci de exegeză a unor testimonia biblice.”¹¹⁶

Evanghelia este marcată de două probleme:conținutul ei antiiudaic și aspectele docetiste.

În ce privește prima dintre probleme, Moreschini pune în evidență “polemica antiiudaică”¹¹⁷ a acestei scrieri. Astfel Isus nu e condamnat de Pilat ci de iudei și de Irod. Toate acțiunile împotriva lui Isus care în canonice sunt atribuite soldaților romani- batjocuri, maltratare, torturi, crucificare, coborâre de pe cruce, preluarea hainelor și a trupului- aici sunt săvârșite de iudei.

În concepția autorilor sus menționați această tendință “face parte dintr-un proces care tinde să atribuie iudeilor responsabilitatea pentru Patimile și moartea lui Isus”¹¹⁸ fiind evidente “legăturile cu antiiudaismul omiliei pascale a lui Meliton de Sardes.”

“Evident , o asemenea dezvoltare nu are nimic de-a face cu istoria și reflectă o situație încordată, o polemică între creștini și iudei, a cărei premisă este o clară conștientizare a separării și a opoziției reciproce care ne împiedică să-i căutăm rădăcinile dincolo de granița dintre secolele I și al II-lea.”¹¹⁹

Referitor la pretinsul docetism – susținut de textele antice care se referă la ea- se poate afirma că versiunea aflată la îndemână nu prezintă dovezi concludente în această direcție- “aparenta absență a suferinței lui Isus pe cruce” ori “folosirea cuvântului ‘anelephte”¹²⁰

Autorii afirmă:

“Noi credem că Evanghelia lui Petru se plasează într-o tradiție teologică legată de cercurile iudeo-creștine eleniste din Antiohia, care se revendică de la Petru și acordă foarte mare importanță identității divine a lui Cristos tinzând să minimalizeze dimensiunea sa umană... Se poate vorbi nu atât despre un dochetism pe deplin conștient, cât despre o tendință dochetistă generată de o soteriologie întemeiată pe caracterul supranatural al lui Isus.”¹²¹

Cât despre locul făuririi ei cei doi autori înclină pentru zona primei ei atestări istorice- zona Antiohiei cu o rapidă răspândire a ei în Egipt.¹²²

Evangeliiile pseudo-canonice constituie o parte interesantă a ansamblului de evanghelii apocrife și nu putem decât regreta gradul mare de dispariție a lor.

¹¹⁶ *Ibidem*, p 91

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ *Ibidem*

¹²⁰ *Ibidem*

¹²¹ *Ibidem*

¹²² *Ibidem*

RECENZII – BOOK REVIEWS

Sorin Mitu, *Transilvania mea. Istorii, mentalități, identități*, Editura Polirom, Iași, 2006, 461 p.

Lucrarea debutează cu un *Argument*, fiind urmat de cele șase capitole propriuzise ale cărții, *Înceiere* și *Bibliografie*. Cap. I. *Cum scriem istoria? Opinii, discuții, metode*. Cap. II. *Transilvania sub semnul întrebării: dezbateri despre naționalism, istorie și identitate*. Cap. III. *Teme de fond în istoria Transilvaniei moderne: patria, Europa, revoluția, sărbătoarea*. Cap. IV. *Mentalități, atitudini și sentimente: o istorie scrisă cu inima*. Cap. V. *Prieteni și dușmani din Transilvania: românii, maghiarii și imaginile lor reciproce*. Cap. VI. *Lumea văzută din Transilvania: imagini ale Occidentului la românii ardeleni*.

La rândul lui *Argumentul* este subdivizat în: *Transilvania imperială; Călătorii despre Răsărit și Apus; Despărțirea de naționalism și Ultimele detalii pentru cititor*. Autorul relatează viața locuitorilor Transilvaniei și facilitățile acestora în “epoca imperială”, adică perioada secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Explică apoi faptul că în perioada menționată românii ardeleni – cetățeni imperiali și deci “europeni” – călătoreau și își rezolvau problemele administrative în capitalele imperiului (Viena și Budapesta) însă și la München datorită distanțelor mai mici decât în România. Călătoreau liber, fără vize și în Statele Unite ale Americii, dându-l exemplu pe Valer Barbu, fiul protopopului Dimitrie Barbu, ajuns profesor

de psihologie la Universitatea “John Hopkins” din Baltimore. La începutul secolului XX, românii ardeleni au devenit, mai mult sau mai puțin, naționaliști, îndreptându-se spre Vechiul Regat, de acum administrator al Transilvaniei. Subcapitolul *Despărțirea de naționalism* reprezintă schimbarea atitudinii autorului față de acea noțiune care, în spațiul românesc, a degenerat până la ură etnică.

În capitolul I, autorul încearcă să explice de ce istoriografia românească este subiectivă în ce privește Transilvania, vorbește despre identitatea națională a românilor ardeleni, subiect înălțător pentru “istoriografia noastră”. La noi imagologia a fost ridicată la rang de disciplină de sinteză.

În capitolul al II-lea autorul vorbește de ideea federalizării Transilvaniei ca fiind o iluzie frumoasă. Aici el elogiază Universitatea din Cluj ca “simbol viu al Transilvaniei”. Revoluția, după părerea lui Sorin Mitu, este doar o “fantasmă a schimbării”.

În al treilea capitol, autorul explică construirea ideii de patrie, imaginea Europei, încearcă să-și răspundă la întrebarea “de ce au făcut țărani români revoluție?”, analizează termenul de “sărbătoare” între sacru și profan la românii din Ardeal.

Capitolul al IV-lea tratează moravurile clericilor și castitatea acestora, dragostea și sentimentul național al românilor ardeleni, și demască mitul de antimaghiar al lui Avram Iancu, argumentând în favoarea acestuia prin slăbiciunea sa pentru unguroaice.

În capitolul al V-lea, Sorin Mitu tratează relațiile româno – maghiare

RECENZII

din Transilvania și analizează operele unor învățați maghiari în legătură cu românii din Ardeal.

În ultimul capitol, autorul dezbate imaginea pe care și-a făcut-o țăranul transilvan despre lumea occidentală.

Sorin Mitu demonstrează și prin această carte că este un istoric ardelean de mare valoare, din generația istoricilor care caută adevărul istoric și nu dezinformarea și demagogia. Aceasta este și explicația îndepărtării sale,

treptate dar insistente, de așa zisa „linie oficială” încă prezentă în istoriografia română de după 1989, promovată mai ales de mai vechii simbriași ai regimului apus.

TITIAN CĂLIN COSTEA

RECENZII – BOOK REVIEWS

Jill Burnett COMINGS –
Aspects of the Liturgical Year in
Cappadocia (325-430) [col.
«*Patristic Studies*», 7], Peter Lang
Publishing, Inc., New York 2005,
140 p., ISBN 0-8204-7464-9

Autoarea cărții – asistentă în studii liturgice la Drew University din Madison, New Jersey – surprinde mai întâi prin abordarea unei teme aparent epuizate de numeroasele contribuții anterioare adiacente spațiului sau perioadei; în finalul lecturii, însă, rămânem cu un plus de precizie și de sistematizare a eventualelor cunoștințe din lecturi anterioare - fie din izvoarele patristice corespunzătoare, fie din studii de specialitate mai recente. Apariția editorială în seria coordonată de Gerald Bray constituia deja o garanție a ineditului, concretizat în acest caz, în alegerea surselor studiului și în organizarea problematicilor, precizate și motivate în introducerea lucrării.

Obiectul studiului îl reprezintă cele trei cicluri liturgice anuale – cel pascal, cel al Nașterii (și Botezului) Domnului și cel al sfinților, analizate mai puțin în detaliile lor celebrative, cât în contextul eclezial-politic și cultural în care s-au desfășurat, în scopul comparării datelor culese cu opiniile în general acceptate despre dezvoltările ciclului liturgic anual în Răsărit. În concluzia lucrării, răspunsul la această întrebare este unul nuanțat, existând congruențe, dar și particularități, chiar în interiorul provinciei ecleziale vizate.

Autoarea ajunge la aceste concluzii folosind drept surse primare textele omiletice a patru episcopi capadocieni – Vasile cel Mare, Grigore din Nazians, Grigore de Nyssa, Amfilohie din Iconiu – și a unuia din regiunea vecină la nord, a Pontului – Asterius din Amasea -, provincie legată în mai multe privințe de prima. Ca metodă de studiu, consacrată deja de Robert Taft, este cea „comparativ istorico-textuală și structurală” (p. 4), având însă mereu în vedere contextul mai sus amintit.

Dintre problematicile din cuprinsul celor trei capitole care alcătuiesc conținutul studiului, așa cum au fost sistematizate de autoare și cum reies din textele-sursă, amintim: în capitolul dedicat ciclului pascal, posibile reminiscențe locale ale tradiției pascale quartodecimane; începuturile fragmentării pe durata mai multor zile a conținutului celebrării Pascale inițial unitare; la fel, relativ la înălțarea Domnului/Rusalii; forma și durata postului pre-pascal. În capitolul *The Nativity/Incarnation Cycle*: adoptarea sărbătorii Nașterii Domnului (*ta Genēthlia*; *hē Epiphania*) în perioada anilor 385-390, distinctă de cea a Luminilor (*ta Fōta*; *ta Theophania*) și posibila glisare a unei părți din temele unicei sărbători inițiale a Epifaniei din 6 ianuarie, care, se pare, era privilegiată în administrarea botezului, comparativ cu cea pascală; tot asupra acestei perioade liturgice, sunt consemnate mărturiile unei interesante comparații/confruntări/integrări cu sărbătoarea profană a Kalendelor lui ianuarie. Din capitolul dedicat ciclului celebrării sfinților, sunt de remarcat ocaziile de

RECENZII

solidaritate între diferite Biserici locale, chiar îndepărtate, prilejuite de cinstirea comună a unor martiri, în condițiile frământărilor doctrinare ale epocii. De fapt, în finalul fiecăruia dintre aceste capitole, o secțiune este dedicată aspectelor doctrinare conexe, în încercarea de a răspunde întrebării asupra eventualelor raporturi dintre problemele doctrinare specifice epocii și spațiului, și dezvoltările liturgice surprinse.

Perioada aleasă, se știe deja, a fost decisivă în multe privințe, în conturarea vieții liturgice a unei Biserici intrată în mod oficial în viața societății, după pacea constantiniană și concomitent primelor definiții dogmatice ale dreptei credinței, în situații critice. De aceea, întrebările puse vieții Bisericii prin astfel de studii prezintă un interes permanent, nu doar unul „arheologic”, în condițiile unei existențe aflate mereu în tensiunea dintre exigențele vieții în societate sau, mai precis, exigențele evanghelizării acestei vieți sociale, și cele ale tradiției autentice a credinței.

CORNEL DÎRLE

RECENZII – BOOK REVIEWS

Olga Lukács - "Biserica Reformată din Ardeal în a doua jumătate a secolului al XIX-lea"

Încadrându-se în domeniul istoriei ecleziastice, cartea doamnei Olga Lukács "Biserica Reformată din Ardeal în a doua jumătate a secolului al XIX-lea", aduce cu sine o noutate în scrisul istoric contemporan, mai ales că despre bisericile protestante de pe teritoriul Transilvaniei, există foarte puține lucrări științifice publicate în limba română. De altfel, noutatea acestei cărți nu stă doar în publicarea ei în limba română, cât mai ales în efortul autoarei, care a reușit să scoată la lumină *defrișând* cum spune ea, numeroase documente din sursele arhivistice ale bisericilor protestante din orașele Cluj, Debrețin și Budapesta.

Autoarea a împărțit prezenta lucrare în cinci capitole: 1. Consistoriul suprem reformat din Ardeal în a doua jumătate a secolului XIX-lea; 2. Învățământul teologic între 1848 – 1872; 3. Situația învățământului teologic în perioada 1872 – 1885; 4. Liberalismul teologic; 5. Victoria celor care au sprijinit înființarea Facultății de Teologie din Cluj.

Prin cercetarea materialului documentar și cel bibliografic, autoarea își centrează discursul atât pe aspecte din viața bisericii reformate, cât și pe gândirea și teologia protestantă a vremii, făcând astfel legătura dintre știință și credință, elemente care au stat la baza învățământului teologic nu numai reformat, ci și catolic și ortodox din perioada respectivă. Despre înfiin-

țarea învățământului superior reformat (calvinist) la Cluj, autoarea aduce contribuții noi, însemnând o serie de aspecte din disputa iscată pentru locația acestui așezământ, între Aiud și Cluj. Totuși, în ciuda istoriei cetății Aiud și a sentimentelor patriotice locale, mutarea centrului de învățământ teologic la Cluj a fost determinat de falimentul economic al acestui oraș iar pe de altă parte, de înființarea Universității de stat "Francisc Iosif" în 1872, care a însemnat nu doar un argument important din punct de vedere cultural, ci și o pregătire calitativ superioară a studenților.

În tot acest "evanțai" de viețuire a bisericii reformate din Transilvania, un capitol aparte este rezervat structurii administrative, mai exact Consistoriului Suprem care a guvernat comunitățile reformate. Astfel, până la începutul dualismului, Transilvania și Ungaria au format două unități separate, atât ca formă de organizare a statului, cât și a bisericii reformate al cărui avânt de apropiere prin intermediul revoluției pașoptiste a fost oprit pentru o perioadă. Era evident ca această unitate de credință și de etnie, să fie barată de imperiali, mai ales că unitatea și liniștea "țării" trebuia asigurată prin orice mijloace, lucru pe care l-au pățit și românii. Astfel, politica „divide et impera” i-a menținut și pe români, divizați în mai multe provincii și între 2 poli religioși (Strigoniu și Karlovitz).

O altă noutate surprinsă de dna Kovacs este abordarea istorică a teologiei liberalismului, subiect care prezintă interes nu doar istoricilor ci și teologilor, mai ales că în contextul societății contemporane, abordarea

RECENZII

unor întâlniri ecumenice trebuie să fie făcută în cunoștință de cauză. Astfel, cunoașterea rădăcinilor și curentelor fiecărei confesiuni creștine, ne obligă la a pune în practică porunca iubirii pe care Dumnezeu a încredințat-o tuturor celor care Îl mărturisesc.

Cartea doamnei profesoare Olga Lucacs, va deschide și va lărgi orizontul

tuturor celor interesați, nu doar în cunoașterea istorică a acestei biserici, ci și a perspectivei din care este scrisă ea.

SILVIU-IULIAN SANA

RECENZII – BOOK REVIEWS

Maria Basarab, *Istoricul Parohiei Române Unite cu Roma, Greco-Catolică*, Deva, 2006, 200 pagini

Lucrarea doamnei Maria Basarab, cunoscută în cercurile de specialitate prin activitatea de cercetător la Muzeul din Deva, reprezintă prima contribuție majoră, de după al doilea război mondial, la istoria parohiei unite din Deva, reluând pe un plan superior eforturile unei monografii din anii 30.

Lucrarea utilizează un bogat fond documentar din arhivele de stat ori ecleziastice din Deva, Hunedoara și Lugoj precum și tipărituri – ziare ori cărți – apărute în special în secolul XX. O parte din documente și unele fotografii sunt atașate într-o bogată addenda de la sfârșitul lucrării.

Lipsa documentelor împiedică stabilirea unei date precise pentru nașterea comunității unite devene dar cu toate că primele informații sigure sunt destul de târzii, unele indicii trimit chiar la debutul unirii confesionale a românilor ardeleni. Maria Basarab le trece succint în revistă.

Prima consemnare care face legătura între Biserica Unită și orașul de pe Mureș datează din anul 1701 când proaspătul episcop unit Atanasie, la întoarcerea sa de la Viena, a fost primit solemn la Deva și la Ilia. Să ne reamintim că la Viena episcopul obținuse, cu prețul rehirotonirii sale și a acceptării teologului iezuit, recunoașterea unirii religioase și faimoasa Diplomă a Doua Leopoldină, care recu-

noștea drepturile politice și civice ale tuturor românilor ardeleni uniți cu Roma.

Al doilea ierarh unit, George Patachi, a făcut un popas la Deva, tot la întoarcerea sa de la Viena, la 3 iunie 1711, după ce obținuse instalarea sa ca ierarh și în contextul apropiatei înființări a Episcopiei Unite de Făgăraș. De aici, din Deva, a trimis o scrisoare unui înalt ierarh al Romei, cardinalul Iosif Sacrippantes și secretarului Congregației <<De Propaganda Fide>>, Ioan Gavalienei cărora le comunică despre disponibilitatea localnicilor de a trece la unire.

Prin aceste momente istorice, Deva a fost legată organic, cu mult înainte de apariția unei parohii locale, de două momente cheie ale edificării instituției ecleziastice a Bisericii Române Unite din principatul Transilvaniei.

Un al treilea moment, aproape la fel de timpuriu, e oferit de numele călugărului unit Ioanșaf Devai, despre care amintește marele Samuil Micu că era originar din Deva și că ar fi fost călugărit odată cu el, în anul 1762, la Blaj, de către episcopul Petru Pavel Aron. Profesor al Blajului, în 1786, prefect al Tipografiei din Blaj, începând cu anul 1769, monahul cu origini devene a slujit Biserica sub toți episcopii blăjeni până la decesul său din anul 1792. Nu și-a uitat meleagurile natale revenind deseori aici și nu doar în vizite private ci în adevărate călătorii misionare legate de refacerea unirii din ținut, grav afectată de acțiunile unor Visarion Sarai ori Sofronie din Cioara.

Datele de la finele secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea ne prezintă comunitatea unită din Deva

RECENZII

ca fiind organizată într-o filie a parohiilor vecine, Dobra, Vețel, altelei Bârcea, lucru firesc ținând cont că la acea dată Deva era un orașel maghiar în care românii constituiau o minoritate și nu erau toți uniți.

Maria Basarab consemnează, ca prim lăcaș de cult al uniților deveni, Capela zidită în anul 1776 pe locul dintre Primărie și Banca Națională, clădire aflată în custodia Casei Călugărilor din ordinul Sfântului Francisc din Deva, o ctitorie a doi armeni de religie catolică, frații Ștefan și Martin Boșneac. Capela a fost demolată în anul 1886.

Din anul 1853 devenii devin aparținători ai noii episcopii unite a Lugojului și documentele înregistrează un număr de 12 suflete, în jurul acestei cifre situându-se comunitatea decenii la rând în cursul secolului XIX. Documentele consemnează prima înmormântare – a bătrânului Ilie Berdașu, de 89 de ani, în anul 1867 iar în anul 1878 avem consemnată prima înregistrare a unei nașteri, un băiețel. Primul botez este consemnat, indirect, printr-o scrisoare a renumitului preot și istoric unit din Blaj, Alexandru Grama, care îi cere episcopului de Lugoj permisiunea de a boteza un nou născut din Deva în octombrie 1879.

Către finalul secolului filia unită de veană sporește numeric atingând cifre apropiate de 100 de suflete, situație oglindită și în demararea procedurilor pentru construirea unei biserici proprii și ulterior pentru transformarea filiei în parohie. Se remarcă nume de seamă în acest curent: familia de clerici, scriitori și istorici Densușianu, familia avocat Hossu – Longin, judele și cărturarul Ioan Balomiri, Solyom Fekete Francisc, unul din întemeietorii viitorului

muzeu local de istorie, George Ciaclan, ajuns vicecomite al Hunedoarei.

Maria Basarab prezintă schimbările esențiale ale comunității greco-catolice devenite din cursul secolului al XX-lea: transformarea filiei în parohie, construirea primei biserici propriu-zise, tragedia din 1948 și până în 1989, renașterea postrevoluționară.

Șematismul istoric al Diecezei Lugojului din anul 1903 consemnează existența la Deva a 232 de suflete, filia depășindu-și parohia mamă, Bârcea Mare, care nu avea decât 169 de suflete. Ca urmare se intensifică acțiunile de transformare a filiei în parohie și acest lucru se reușește abia în anul 1922, prin eforturile preotului Valer Munteanu și ale curatorului avocat Eugen Tătar. Noua parohie, care a fost cea dintâi înființată de către episcopul de Lugoj, Alexandru Niculescu, a achiziționat un mic imobil pentru o viitoare capelă până la ridicarea unei biserici propriu-zise.

Anul 1937 aduce debutul lucrărilor la construirea primei biserici unite din Deva, cea situată acum pe strada Luliu Maniu, prin eforturile preoților care s-au succedat la Deva și a neobositului prim curator, avocatul Eugen Tătar. A fost lansată o campanie de strângere de fonduri din țară și din străinătate, remarcându-se cunoscutul om politic și avocat local, fostul deputat de Hunedoara, Constantin Bursan și Sf. Congregație Orientală de la Roma. De asemenea au contribuit cu o sumă însemnată de bani, peste 350 000 de lei, credincioșii din parohie în ciuda numărului lor nu prea mare și a stării materiale modeste a majorității acestora.

Bisericii i s-a atribuit hramul Sfinții Mihail și Gavril și a fost zidită repede, în doar doi ani, sub îndrumarea

RECENZII

inginerului constructor Francisc Neugebauer. Iconostasul cu basoreliefuli, amvonul și scaunul episcopal au fost sculptate de către Toth Elemer iar picturile iconostasului aparțin preotului profesor Silviu Costin din Arad.

Din păcate nu peste mult timp, în anul 1948, comunitatea unită din Deva avea să împărtășească destinul întregii Biserici Unite și să treacă în adâncă clandestinitate pentru 42 de ani, fiind adusă la lumină după revoluția din 1989. Parohia s-a reînființat în iunie 1990 dar s-a izbit de la început de refuzul ortodoxiei locale de retrocedare a bisericii. Slujbele au fost săvârșite inițial în parcul Cetății, în centrul orașului, apoi în sediul P.N.L. și ulterior în sălile Casei de Cultură, de către preoții Emil Puni SJ, Victor Oprișu, Baci Iosif, Barna Mihail și Roman Șofron.

Din 1994, sub păstoria episcopului Ploscaru, au început lucrările de construcție la un nou edificiu de cult cu hramul Immaculata amplasat pe bulevardul 1 Decembrie, cu sprijin din exterior dar și cu

contribuția localnicilor. Consacrarea religioasă s-a făcut la 29 septembrie 2002 cu participarea întregului episcopat unit românesc și a unor importanți oaspeți de peste Orientale din Roma și Jean Claude Perisset, Nunțiu Apostolic la București.

Lucrarea doamnei Maria Ba hotare: cardinalul Ignace Moussa Daoud, prefect al Congregației pentru Bisericile sarab se referă pe larg și la aspectele educaționale, sociale și culturale ale comunității unite devene, la fondurile de carte religioasă veche din zona Devei și creionează biografiile unor distinși slujitori ai altarului ori inimoși ctitori.

Apariția istoriei comunității unite devene, creionată de către lucrarea doamnei Basarab, a împlinit o necesitate evidentă pentru orizontul local și nu numai al istoriei Bisericii Române Unite cu Roma.

CONSTANTIN DANIEL SĂVESCU

În cel de al LI-lea an (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	dramatica (semestrial)
informatică (semestrial)	business (semestrial)
fizică (trimestrial)	psihologie-pedagogie (anual)
chimie (semestrial)	științe economice (semestrial)
geologie (trimestrial)	științe juridice (trimestrial)
geografie (semestrial)	istorie (trei apariții pe an)
biologie (semestrial)	filologie (trimestrial)
filosofie (semestrial)	teologie ortodoxă (semestrial)
sociologie (semestrial)	teologie catolică (trei apariții pe an)
politică (anual)	teologie greco-catolică - Oradea (semestrial)
efemeride (semestrial)	teologie catolică - Latina (anual)
studii europene (trei apariții pe an)	teologie reformată (semestrial)
	educație fizică (semestrial)

In the LI-th year of its publication (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)	dramatica (semestrial)
computer science (semesterily)	psychology - pedagogy (yearly)
physics (quarterly)	economic sciences (semesterily)
chemistry (semesterily)	juridical sciences (quarterly)
geology (quarterly)	history (three issues / year)
geography (semesterily)	philology (quarterly)
biology (semesterily)	orthodox theology (semesterily)
philosophy (semesterily)	catholic theology (three issues / year)
sociology (semesterily)	greek-catholic theology - Varadiensis (semesterily)
politics (yearly)	catholic theology - Latina (yearly)
ephemerides (semesterily)	reformed theology (semesterily)
European studies (three issues / year)	physical training (semesterily)
business (semesterily)	

Dans sa LI-ème année (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)	dramatica (semestrial)
informatiques (semestriellement)	affaires (semestriellement)
physique (trimestriellement)	psychologie - pédagogie (annuellement)
chimie (semestriellement)	études économiques (semestriellement)
géologie (trimestriellement)	études juridiques (trimestriellement)
géographie (semestriellement)	histoire (trois apparitions / année)
biologie (semestriellement)	philologie (trimestriellement)
philosophie (semestriellement)	théologie orthodoxe (semestriellement)
sociologie (semestriellement)	théologie catholique (trois apparitions / année)
politique (annuellement)	théologie greco-catholique - Varadiensis (semestriellement)
éphémérides (semestriellement)	théologie catholique - Latina (annuellement)
études européennes (trois apparitions / année)	théologie réformée - (semestriellement)
	éducation physique (semestriellement)